

اشپکتروم ایران

نشریه علمی - پژوهشی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

Jahrgang 37 | Nr. 1-2024

(Alte Nummerierung: 37. Jahrgang 2024, Heft 1/2)



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur

37. Jahrgang 2024, Heft 1/2

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-946179-14-6

Herausgeber

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

Tel.: 030/740 715 400, Fax: 030/740 715 419

E-mail: info@irankultur.com

www.irankultur.com

Geschäftsleiter

Dr. Mahdi Imanipour

Schriftleitung

Dr. Younes Nourbakhsh

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Jale Amouzgar Yegane: Professorin für alte Kulturen und Sprachen, Universität Teheran; Professor of Ancient Cultures and Languages, University of Tehran, E-mail: lit_ad@ut.ac.ir, <https://ut.ac.ir/fa/page/3565/>

Prof. Em. Dr. Hans-Georg Ebert: Professor a.D. Universität Leipzig; Professor Emeritus, University Leipzig, E-mail: hgebert@uni-leipzig.de, <https://www.gkr.uni-leipzig.de/index.php?id=13465>

Dr. Seyed Saied Firuzabadi: Associate Professor für Deutsche Sprache und Literatur, Islamische Azad-Universität Teheran; Associate Professor for German Language and Literature, Islamic Azad University of Tehran, E-mail: sae.firoozabadi@iauctb.ac.ir, <https://ctb.iau.ir/faculty/s-firoozabadi-germany/> fa

Prof. Dr. Jürgen Wasim Frembgen: Professor a.D. Universität München; Professor Emeritus, Ludwig-Maximilians-University Munich, E-mail: jfrembgen@t-online.de, <https://www.naher-osten.uni-muenchen.de/personen/ehemalige/frembgen/index.html>

Prof. Ahmadali Heydari: Professor für Philosophie, Allameh Tabataba'i Universität; Professor of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, E-mail: aah1342@yahoo.de, <https://aris.atu.ac.ir/aaheydari>

Prof. Dr. Birgitt Hoffmann: Professor a.D. Universität Bamberg; Professor Emeritus, University Bamberg, E-mail: birgitt.hoffmann@uni-bamberg.de, <https://www.uni-bamberg.de/iranistik/team/emeriti/prof-dr-birgitt-hoffmann/>

Dr. Seyed Mohammadreza Hosseini Beheshti: Associate Professor für Philosophie, Universität Teheran; Associate Professor of Philosophy, University Tehran, E-mail: mrbeheshti@ut.ac.ir, <https://rtis2.ut.ac.ir/cv/mrbeheshti/?lang=fa-ir>

Prof. Mahmoud Jaafari-Dehaghi: Professor für alte Kulturen und Sprachen, Universität Teheran; Professor of Ancient Cultures and Languages, University of Tehran, E-mail: mdehaghi@atu.ac.ir, <https://rtis2.ut.ac.ir/cv/mdehaghi/?lang=fa-ir>

Dr. Younes Nourbakhsh: Associate Professor für Religions- und Kultursoziologie Universität Teheran; Associate Professor for Sociology of Religion and Culture University of Tehran, E-mail: ynourbakhsh@ut.ac.ir, <https://profile.ut.ac.ir/fa/~ynourbakhsh/publications>

Prof. Dr. Roland Pietsch: Professor a.D. Ludwig-Maximilians-Universität München; Professor Emeritus, Ludwig-Maximilians-University Munich, E-mail: roland.pietsch@t-online.de, <https://www.sudetendeutsche-akademie.eu/GW/PietschR.php>

Prof. Dr. Jens Scheiner: Professor für Islamwissenschaft, Universität Göttingen; Professor of Islamic Studies, University Göttingen, E-mail: jschein@uni-goettingen.de, <https://www.uni-goettingen.de/de/639554.html>

دارای مجوز شماره ۳/۱۸/۷۵۶۸۷ مورخ ۹۴/۰۴/۲۱ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور
(وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)

Spektrum Iran

Jahresabonnement 60 €

Verlag Eslamica m-haditec GmbH
Zum Huchtinger Bahnhof. 31, 28259 Bremen
Telefon: 0421 16112763;
E-mail: info@eslamica.de
www.eslamica.de

Besuchen Sie unsere Internetseite
www.spektrumiran.com

Inhalt

Friedrich August Gottreu Tholuck und die persische Mystik Roland Pietsch	1
Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter Detlef Thiel	25
Ernst Jünger als Inkarnation der Kriegsliteratur Versus Hamidreza Taleghani als Inkarnation der Literatur der heiligen Verteidigung Mohammadreza Dousti Zadeh	52
Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes in der Safawiden-Ära aus der Sicht der deutschen Reiseschriftsteller A. Olearius und E. Kaempfer Younes Nourbakhsh, Mohammad Borzoo	73
Allameh Tabatabai als soziologischer Denker Markus Fiedler	105
Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective Rasool Akbari, Mahdi Hasan-zadeh	117
Experimenteller Pluralismus: Ein Weg zur immanenten Problemfindung, - lösung und Kritik im Zeitalter der globalisierten Migration Hassan Poornik	142
Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie: Eine Reflexion über Al-Risala Al-Qushayriyya und Akhlaq-i Nasiri Mahdi Bahrami	163
Comparative Assessment of Godlikeness of Man through the Acquisition of Virtues from the Points of View of Plotinus and Mulla Sadra Setayesh Karami	207
Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen in der Geschichte des schiitischen Denkens und ihre Verbindungen zur Mu'tazila von Baṣra Hossein Naeim Abadi, Abbas Mirzaei Nukabadi	228
Reader of the Word Hamid Kasiri	252
Englische Abstrakte	268
Persische Abstrakte	280

Richtlinien für Spektrum Iran

Einreichung der Beiträge

Beiträge für Spektrum Iran müssen in Word-Dateiformat eingereicht werden, möglichst zusätzlich auch als PDF. Formatierungen sollten auf das notwendige Minimum begrenzt sein. Texte mit nichtlateinischen Schriften bzw. mit diakritischen Sonderzeichen müssen dem Unicode-Standard entsprechen.

Der Textumfang darf bei Fachaufsätzen einschl. Literaturverzeichnis und ‚abstract‘ 6000 Wörter und bei Repliken sowie Besprechungen 2000 Wörter (jeweils einschließlich der Fußnoten!) nicht überschreiten. Besprechungen betreffen immer nur einen Titel bzw. ein Werk. Aufsätzen ist immer ein englisches und ein persisches ‚abstract‘ sowie Stichwörter voranzustellen.

Umschrift

Die Umschrift der persisch-arabischen Schrift erfolgt gemäß den Regeln der DMG (auf der nächsten Seite).

Formatierung

Die Titel der Bücher sollten *kursiv* sein. Hervorhebungen sollten *kursiv* erfolgen, aber nach Möglichkeit vermieden werden.

Literaturangaben

Bibliographische Angaben zu zitierter Literatur erfolgen gemäß den folgenden Beispielen:

-- Monographie:

Hermann, G., *Persische Urkunden der Mongolenzeit: Text und Bildteil*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

-- Aufsatz in Sammelwerk:

Röhrborn, K., „Zum manichäischen Einfluß im alttürkischen Buddhismus“, In: Emmerick, R. E. u. a. (Hrsg.), *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*. Berlin: 2000 (Berichte und Abhandlungen, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sonderband 4), S. 494-499.

-- Zeitschriftenaufsatz:

Gaube, H., „Die Traditionelle Wasserversorgung von Kashan“, *Spektrum Iran* Nr. 1, 2018, S. 1-17.

Das arabisch-persische Alphabet (Unicode): Transkription nach DMG

		Arabisch	Persisch
آ		Hamzaträger ('), ā	Vokal-, Hamzaträger, ā
ب		b	b
پ	(nur pers.)	-	p
ت		t	t
ث		ṯ	ṯ
ج		Ġ	Ġ
چ	(nur pers.)	-	č
ح		ḥ	ḥ
خ		ḫ	ḫ
د		d	d
ذ		ḏ	ḏ
ر		r	r
ز		z	z
ژ	(nur pers.)	-	μ
س		s	s
ش		š	š
ص		ṣ	ṣ
ض		ḏ	z
ط		ṭ	ṭ
ظ		ẓ	ẓ
ع		ʿ	ʿ
غ		Ġ	Ġ
ف		f	f
ق		q	q
ک		k	k
گ	(nur pers.)	-	g
ل		l	l
م		m	m
ن		n	n
ه		h	h
و		w, ū	w, ū
ی		y, ī	y, ī
-(Fatha)		a	a
-(Kasra)		i	e oder i
-(Damma)		u	o oder u
-(Hamza)		ʿ	ʿ
-(Waşla)		ʿ- oder ʿ-	ʿ- oder ʿ-
ـه / ـة	Arab. / pers. Endung	a	e oder a

Wiederholungen werden in der Form „Autor Jahreszahl“ (z. B. Gaube 2018) wiedergegeben, bei mehreren Titeln eines Autors in einem Jahr sollte die Form 2018 a, 2018 b usw. gewählt werden.

Bei längeren Artikeln wird die Erstellung eines Literaturverzeichnisses empfohlen, auf das entsprechend Bezug genommen wird. Das Literaturverzeichnis muss alphabetisch nach den Familiennamen der Verfasser geordnet werden.

Stand: Juni 2018 (die aktuelle Version der Spektrum Iran-Richtlinien und weitere Informationen sind im Internet unter <http://www.spektrumiran.com> zu finden.).

Blossoms of the Divine Tree of Life

Friedrich August Gottreu Tholuck and Persian Mysticism

Roland Pietsch ¹

(pp. 1 to 23)

Received: 11.05.2024; Accepted: 03.06.2024

Abstract

At the beginning of his academic career, the German Protestant theologian Friedrich August Gottreu Tholuck published two fundamental works on Sufism or Islamic mysticism in addition to a number of theological writings. In 1821: *Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica quam e MSS. Bibliothecae regiae Berolinensis Persicis, Arabicis, Turcicis eruit atque illustravit* and 1825: *Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einführung über Mystik allgemein und Morgenländische innesonder*. In the introduction to the collection of flowers, Tholuck first explains what mysticism is in general and then what Islamic mysticism is in particular, and then compares Islamic mysticism with the Christian faith. In doing so, he finds both similarities and differences. A large part of the flower collection also contains his translations of Persian mystical poems. Before these connections are examined and presented in detail in the following, a brief overview of Tholuck's life and work is given.

Keywords: Persian mysticism, Sufism, Tholuck

1. Ludwig Maximilian University of Munich,

E-Mail: roland.pietsch@t-online.de



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

شکوفه های درخت الهی زندگی،
فردریش آگوست گوترو تولاک و عرفان ایرانی

رولند پیچ^۱

(صص 1 تا 23)

تاریخ دریافت: 2024/05/11؛ تاریخ پذیرش: 2024/06/03

چکیده

در آغاز کار علمی خود، متکلم پروتستان آلمانی فردریش آگوست گوترو تولاک علاوه بر تعدادی از نوشته های الهیات، دو اثر اساسی در مورد تصوف یا عرفان اسلامی منتشر کرد. در سال ۱۸۲۱ میلادی کتابی در زمینه تصوف^۲ و در سال ۱۸۲۵ کتابی با عنوان مجموعه گلها را منتشر کرد. او در مقدمه کتاب مجموعه گلها (Blütensammlung)، ابتدا توضیح می دهد که عرفان به طور کلی چیست و سپس به این می پردازد که عرفان اسلامی به طور خاص چیست و سپس عرفان اسلامی را با ایمان مسیحی مقایسه می کند. با انجام این کار، او به شباهت ها و تفاوت های این دو می پردازد. بخش بزرگی از کتاب مجموعه گلها نیز شامل ترجمه های او از اشعار عرفانی فارسی است. قبل از اینکه این ارتباطات مورد بررسی قرار گیرند و به طور دقیق در این مقاله ارائه شوند، یک مرور کلی از زندگی و کار تولاک ارائه می شود.

کلیدواژه ها

عرفان فارسی، تصوف، تولاک

^۱ دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ،

ایمیل: roland.pietsch@t-online.de

^۲ Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica quam e MSS

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Friedrich August Gottreu Tholuck und die persische Mystik

Roland Pietsch ¹

(pp. 1 to 23)

Received: 11.05.2024; Accepted: 03.06.2024

Zusammenfassung

Der deutsche protestantische Theologe Friedrich August Gottreu Tholuck hat zu Beginn seiner akademischen Laufbahn neben einer Reihe von theologischen Schriften auch zwei grundlegende Werke über den Sufismus oder die islamische Mystik veröffentlicht. Im Jahr 1821: *Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica quam e MSS. Bibliothecae regiae Berolinensis Persicis, Arabicis, Turcicis eruit atque illustravit*² und 1825: *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*³. In der Einleitung zur *Blüthensammlung* erklärt Tholuck zuerst, was Mystik im Allgemeinen und dann, was islamische Mystik im Besonderen ist und vergleicht dann die islamische Mystik mit dem christlichen Glauben. Dabei stellt er sowohl Übereinstimmungen als auch Unterschiede fest. Ein großer Teil der *Blüthensammlung* enthält darüber hinaus seine Übersetzungen von persischen mystischen Gedichten. Bevor im Folgenden diese Zusammenhänge genau untersucht und dargestellt werden, wird ein kurzer Überblick über Leben und Werk von Tholuck gegeben.

Schlüsselwörter:


Persische Mystik, Sufismus, Tholuck,

1. Ludwig-Maximilian-Universität München,

E-Mail: roland.pietsch@t-online.de

2. Berolini, MDCCCXXI, in Libraria Ferd. Duemmleri. Im Folgenden abgekürzt: Sufismus.

3. Berlin, bei Ferdiand Dümmler. 1825. Im Folgenden abgekürzt: Blütensammlung. Die Rechtschreibung ist unverändert übernommen worden.

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com
SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.1–23, Winter/Fruhling 2024

1. Leben und Werk⁴ von Friedrich August Gottreu Tholuck

Friedrich August Gottreu Tholuck wurde am 30. März 1799 in Breslau als Sohn des Goldschmieds Johann Gottlob Tholuck und seiner Frau Johanne Christiane Röschen geboren. Nach einer schwierigen Kindheit besuchte er das Maria-Magdalenen-Gymnasium in seiner Heimatstadt. „Seine persönliche Begabung entdeckte Tholuck im Erlernen von Fremdsprachen. Sich dem mit ganzer Kraft zuwendend erwies er sich schon früh als ausgesprochenes Sprachgenie. Besonders begeistert war er von orientalischen Sprachen... Aber auch mit anderen alten Sprachen, so Latein, Griechisch und Gotisch, wies er sich aus. Hinzu kamen zahlreiche moderne Fremdsprachen: Französisch, Englisch, Holländisch und Dänisch gehörten ebenso zu seinem Repertoire wie Italienisch, Schwedisch, Spanisch, Polnisch und Portugiesisch⁵. Nach dem Abitur immatrikuliert er sich im Herbst 1816 für Orientalistik an der Universität Breslau. Bereits im Januar 1817 reist er nach Berlin, wo er im Haus des bedeutenden Orientalisten Heinrich Friedrich von Diez (1786-1817) (Babinger, 1913, S. 83-100), als dessen Assistent aufgenommen wird und dann ein Studium der Theologie an der Universität Berlin beginnt. Im Sommer 1817 begegnet er Hans Ernst Baron von Kottwitz (1757-1843), der führenden Persönlichkeit der Berliner Erweckungsbewegung, der ihn zur Bekehrung führt.⁶ 1818 erfolgt ein Ruf für Orientalistik und alttestamentliche Exegese an die Universität Dorpat,

4. Leopold Witte, Das Leben D. Friedrich August Gottreu Tholuck's, Erster Bd. 1799-1826, Bielefeld und Leipzig 1884, Velhagen & Klasing; Zweiter Bd. 1826-1877, Bielefeld und Leipzig 1886. Walther Zilz, August Tholuck. Leben und Selbstzeugnisse, Gotha 1930, Ott. Hans-Walter Krumwiede, August G. Tholuck, in: Martin Greschat (Hg.), Die neueste Zeit – Gestalten der Kirchengeschichte 9, 1, Stuttgart 1985, Kohlhammer, S. 281-292; Klaus-Gunther Wesseling, Tholuck, F. A. G., in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XI, Herzberg 1996, Traugott Bautz, Sp. 1251-1266. Peter Maser, Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung. Eine biographische Studie zu Briefen von und an F. A. G. Tholuck, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. 33, 1981, S. 221-249. Gunter Wenz, Tholuck, F. A. G., in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 33, Berlin 2002, Gruyter, S. 425-429.

5. Michael Fiedler in Zusammenarbeit mit Judith Fenkl, Kathrin von Hoff und Annett Wollman, Kindheit und Jugend, in: Tholuck. Der Lebendige und Fromme Christ. Zum 200. Geburtstag von Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877), hrsg. für das Evangelische Konvikt Halle von Michael Lehmann, Halle 1999, Fliegenkopf Verlag, S. 11.

6. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, Neudetelsau 1957, Freimut Verlag. Gustav Adolf Benrath / Reinhard Deichgräber / Walter J. Hollenweger, Erweckung / Erweckungsbewegungen, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 10, Berlin 1982, Gruyter, S. 205-227.

Blüten des göttlichen Lebensbaums

den er aber aus gesundheitlichen Gründen nicht annehmen kann. 1820 habilitiert er sich nach anfänglichen Schwierigkeiten mit seiner Arbeit *Sufismus sive Persarum Persarum Pantheistica*, die von dem bedeutenden französischen Orientalisten Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758-1838) sehr gelobt wurde (Silvestre de Sacy, 1822). Für diese Arbeit erhält er 1822 von der Universität Jena den Dokortitel. 1823 wird er zum außerordentlichen Professor für Altes Testament ernannt. Im selben Jahr veröffentlicht er die Schrift *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: die wahre Weihe des Zweiflers*⁷ (Kim, 1992), die später für die Erweckungsbewegung grundlegend wurde; sie gilt im Bereich der Theologie als sein bedeutendstes Werk. 1825 reist Tholuck nach Leiden, London, Oxford und Paris, wo er in Bibliotheken orientalische Handschriften kopiert, und im selben Jahr veröffentlicht er sein zweites Werk über islamische Mystik: *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik: nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland wird er 1826 zum Professor für Dogmatik, christliche Sittenlehre, Enzyklopädie, Methodologie der theologischen Wissenschaften und Exegese des Neuen Testaments an der Vereinigten Friedrichs-Universität in Halle ernannt und veröffentlicht im selben Jahr seine letzte Schrift über den Orient: *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients* (Valenza, 2013, Lithos, S. 47-70). Ein Jahr später gründet er mit Ernst Wilhelm Hengstenberg und Ludwig von Gerlach die *Evangelische Kirchenzeitung für das protestantische Deutschland*. Von Mai 1828 bis April 1829 reist Tholuck als preußischer Gesandtschaftsprediger nach Rom, wo er vor allem orientalische Manuskripte sammelt. Nach seiner Rückkehr heiratet er Henriette Heydrich, die aber nach zwei Jahren stirbt. In Halle wird er in den sogenannten „Hallischen Streit“ über die Rationalismus-Thesen von August Hahn verwickelt. 1829/30 gründet er den *Literarischen Anzeiger für Christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt* als Gegengewicht gegen die rationalistische Theologie. (Kaufmann, 2004, pp. 146-177) Im Jahr 1836 kritisiert Tholuck öffentlich die Schrift *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* von David Friedrich Strauß. Im Jahr 1839 wird er Universitätsprediger. Ein Jahr später heiratet er die Freiin Mathilde von Gemmingen. 1840 wird er Dekan der

7. Vgl. Sung-Bong Kim, „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner“ – Tholucks theologische Entwicklung in seiner Berliner Zeit, Frankfurt am Main / Bern / New York / Paris 1992, Peter Lang. In der Lehre von der Sünde hatte Tholuck Hegel des Pantheismus bezichtigt, der darauf in der zweiten Auflage seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften von 1827 ausführlich geantwortet hat; Hegel erwähnt darin auch Tholucks Blüthensammlung. (Hegel, 1989, pp. 8 ff., 13 f., 15, 411 f.)

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.1–23, Winter/Fruhling 2024

Theologischen Fakultät der Universität Halle. Im Jahr 1858 reist er nach Algier und nimmt an der Versammlung einer Sufi-Bruderschaft teil. 1861/82 veröffentlicht er die *Vorgeschichte des Rationalismus* in zwei Bänden. Im Jahr 1870 wird an der Universität Halle das 50. Doktorjubiläum Tholucks gefeiert. Drei Jahre später wird er auf eigenes Ersuchen aus dem Amt des Universitätspredigers entlassen und 1874/75 hält er seine letzte Vorlesung. Am 10. Juni 1877 stirbt Tholuck in Halle an der Saale.

2. Tholuck über das Wesen der Mystik im Allgemeinen

Das Wort Mystik stammt aus dem Griechischen, und dementsprechend erklärt Tholuck zunächst den Sprachgebrauch von μυστήρια (mysteria) in der antiken griechischen Religion, in der griechischen Philosophie (Pytharoräer, Platon, Plotin und Neuplatoniker) und bei den griechischen Kirchenvätern. Kurz zusammenfassend bedeutet Mystik das, was sich auf die Erkenntnis der Mysterien bezieht. Für die neuere Zeit hat Tholuck verschiedene Bestimmungen von Mystik betrachtet. Für ihn sind die Mystiker diejenigen, „in deren Geistesleben das Gefühl vorherrschend ist, so daß, obzwar eine mehr oder minder entwickelte Erkenntniß nebenhergeht, ihre Ueberzeugung von dem Einbegriffenseyn des einzelnen Seyns und Lebens in dem Urseyn und Alleben, doch mehr aus dem unmittelbaren Gefühl der Allgewalt des Unendlichen in ihnen hervorgeht. Ist bei den Geistern dieser Art das Bedürfniß nach Erkenntniß lebendig, und die Phantasie mehr als der Begriff verwaltend – wie dies bei Gefühlsmenschen gewöhnlich der Fall ist – so bildet sich bei ihnen eine gewisse Betrachtung über ihr Gefühl, die sich in Bildern ausspricht, als welche in der Seele stets das Vermittelnde sind zwischen Begriff und Gefühl. Hat aber ein Geist jener Art, was jedoch seltener der Fall ist, neben dem lebendigen Gefühl viel Begriffskraft, so entsteht eine fortlaufende dialektische Reflexion über das Gefühl. Sowohl jene Reflexion in Bildern, als diese in Begriffen, bestätigen alsdann auf dem Gebiete der Erkenntniß die Aussagen des Gefühls“. (Tholuck, Blütensammlung, S. 14 f.) Diejenigen also, die das vom Ursein bedingte Einzelsein vertreten, nennt Tholuck im engeren Sinn Mystiker, und dies gilt für „die ganze Gemüthsrichtung Mystik“ (Tholuck, Blütensammlung, S. 15.) Kennzeichnend für diese Art von Mystik ist „ein stetes Hinschauen und Hinhorchen auf die Regungen und Laute des Unendlichen im Menschen, wie dessen Offenbarungen im tiefsten Grunde des eignen Ich aufquellen. Mag nun dieses Hinschauen und Hinhorchen auf den dunklen Gemüthsgrund, wo die

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Grenzen des Endlichen und des Unendlichen in einander fließen, ein bloßes Wahrnehmen und Genießen seyn, oder mag es ein Zerlegen und Darstellen in Bildern oder in Begriffen seyn, immer ist es ein Handeln des Geistes, das vorzugsweise Mystik genannt werden kann und muß, da der Geist hier, das Auge, wodurch die Welt sonst in ihn hineinzieht, verschließend, sich nur hinwendet zu den verborgenen, geheimnisvollen und innersten Aeufferungen seines Seyns“. (Tholuck, Blütenammlung, S. 16.) Was den Zusammenhang von Religion und Mystik betrifft, so stellt Tholuck fest, dass die Mystik in ihrem Anfang oder in ihrer Fortentwicklung für gewöhnlich mit einer geschichtlichen Religion zusammenhängt. „In jeder Religion nämlich ist in gewissem Maaße Belehrung enthalten über das Wesen des Urgrundes und über das Verhältniß des Einzelseyns zu ihm. Gemüther, die von Geburt viel Anlage zur Mystik oder Beschaulichkeit haben, pflegen nun entweder die ersten Anregungen auf die Offenbarungen des Unendlichen in ihrem Innern aus ihrer positiven Religion zu empfangen, oder, falls die Aufmerksamkeit auf jenen geheimnißvollen Grund ihres Seelenlebens durch starke Lebensäußerungen von selbst entstanden ist, diese ihre inneren Erfahrungen in Verbindung zu setzen mit den Aussagen ihrer Religion. Ist der Mystiker sehr kindlich“, (Tholuck, Blütenammlung, S. 16 f.) dann kann er sein gesamtes mystisches Streben der Offenbarung unterwerfen; wenn dies nicht der Fall ist, dann kann er „die Aussagen der Offenbarung als Symbole für seine Seelenzustände gebrauchen, und wenn er auch ganz christlich oder ganz Muhammedanisch über sein Herz redet“. (Tholuck, Blütenammlung, S. 17.) Tholuck folgert daraus, dass die Mystik sich gewöhnlich „in der Hülle irgend einer positiven Religion findet“. (Tholuck, Blütenammlung, S. 17.) Will man aber die Mystik als solche betrachten, muss man sie aus der Hülle lösen. Der Mystiker, der den schmalen Weg beschreitet, ist ein Mensch, „der im Bewußtseyn seiner Verwandtschaft mit allem Wesen von der Plejas bis zum Staubkorn, verschlungen in den göttlichen Lebensstrom, der sich durch das Universum gießt, und doch auch erkennend, daß in seinem eigenen Herzen der lauterste Lebensborn Gottes quillt, hinwandelt durch die dem Beschränkten und Endlichen zugekehrte Welt, das Auge in das Centrum seiner Seele richtend auf den geheimnißvollen Abgrund, wo die Unendlichkeit in die Endlichkeit einströmt, sich sättigend in namenlosem Anschauen des in seinem Innersten ihm sich aufthuenden Heiligthums, und entzündet und umfassen von einer seligen Liebe zu dem geheimnißvollen Grunde seines Dasyens“. (Tholuck, Blütenammlung, S. 20.) Was die sittliche Haltung betrifft,

so „ist das Leben eines solchen Mystikers ein Wasserspiegel, der ergriffen, von einem inneren allgewaltigen Liebesdrange, gleichsam wie vor Sehnsucht beklommen, seine Wellen an sich hält, um auf unbewegter Fläche das Angesicht der Sonne sich spiegeln zu lassen. Die unruhigen Wellenkrümmungen der Eigenheit ruhen von der Liebe festgehalten, damit in der bewegungslosen Seele der Ewige sich frei bewege, und das Leben der Seele in dem Gesetze Gottes aufgehe“. (Tholuck, Blütensammlung, S. 21.)

3. Das Wesen der islamischen Mystik

Tholuck beschreibt das Wesen des Sufismus oder der islamischen Mystik in seiner ersten Schrift *Sufismus sive Theosophia Persarum (Der Sufismus oder die Gottesweisheit der Perser)*, indem er versucht, die wichtigsten sufischen Lehrsätze zu erklären. Im ersten Kapitel untersucht er die verschiedenen Auffassungen über die Herkunft des Namens Sufi. Im zweiten Kapitel erklärt er, dass die Sufi-Lehre aus dem Islam hervorgegangen ist. Im dritten Kapitel beschreibt er das Wesen der Sufismus als die mystische Verbindung und Vereinigung des Menschen mit Gott (*mystica hominis cum Deo conjunctio atque unio*). (Tholuck Sufismus, S. 38.) In den weiteren Kapiteln handelt Tholuck von Adam und seiner göttlichen Würde, von der Emanation der Welt und ihrem Zusammenhang mit Gott, vom freien Willen des Menschen, von den Propheten, vom mystischen Gebet der Sufis und schließlich von den geistigen Stufen der Sufis. Tholuck führt dabei eine Fülle von Zitaten aus dem Koran, den heiligen Überlieferungen und andere Texte in arabischer und persischer Sprache an, die er in der Königlichen Bibliothek in Berlin und im Haus Diez einsehen konnte. Bemerkenswert sind zwei Texte aus Werken Ġalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273), der für Tholuck der wichtigste Vertreter des Sufismus ist. Diese Texte bezeugen für ihn den universalen Standpunkt der islamischen Mystik überhaupt.

„Moslimen liebetrunken in der Welt ich bin,
Ungläubiger und Gläubiger, betrunken Mönch,
Die Scheiche Bajasid und Schubli und Dschuneid,
Abu Hanifa, Habali und Schafei bin ich,
Des Himmels Thron und Zelt vom Staube bis zur Plejas,
Was du nur siehst in Trennung und Genuss bin ich.
Ich bin die Weite zweier Bogen von dem Thron (Muhammed),
Das Evangelium, der Psalter, der Kuran
Ich bin Usa und Lat (arabische Götzen), der Baal und Dagon,

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Die Kaaba und der Ort wo man die Opfer schlachtet.
In zwei und siebenzig Secten ist die Welt getheilt,
Doch nur Ein Gott, der Gläub'ge der ihn glaubt, bin ich.
Weißt du was Feuer, Wasser, Luft und Erde sind?
Das Feuer, Wasser, Luft und Erde all bin ich!
Die Lüge, Wahrheit, Gutes, Böses, Hartes, Leichtes,
Die Wissenschaft, die Einsamkeit, die Tugend, Glaube,
Der tiefste Höllenabgrund, die höchste Quaal der Flamme.
Das höchste Paradies, Huri, Riswan bin ich!
Die Erde und was darinnen,
Der Engel und der Teufel, Geist und Mensch bin ich!
Was ist der Rede Ziel, o sag es Schems Tebrisi!
Des Sinnes Ziel ist dies: Die Welten Seel' bin ich"⁸.

Ein anderer Text aus *Rumīs Diwan-e Schams-e Tabrizi* klingt ähnlich:

„What advise o Musselmans? as I don't
Know myself. I am neither Christian, nor Jew,
nor am I a fire-worshipper nor Mussulman.
I am not from the East or West, nor am I of land
Or fire. I am not of the contry of Irak nor am I from
The land of Khoorassan. I am neither of water nor air,
Nor am I of fire or earth, I am not of Adam or Eve,
Nor am I of the Inhabitants of Paradise, my place
Is no place, my sign is without sign, I am neither body
Nor soul, what is there then? I am the soul of my beloved"⁹.

Eine ähnliche deutsche Übersetzung, die hier zum besseren Verständnis hinzugefügt wird, lautet:

„Was soll ich tun, o ihr Muslims?
Ich kenne mich selber nicht:
Ich bin weder Christ noch Jude,

8. Tholuck hat diesen Text entnommen aus: Joseph von Hammer-Purgstall, (Hammer-Purgstall, 1818, p. 191)

9. Diese englische Übersetzung von James Graham hat Tholuck entnommen aus: Bombay Transactions, London 1819, S. 1.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.1-23, Winter/Fruhling 2024

auch Parse und Muslim nicht;
Vom Osten nicht, noch vom Westen,
vom Festland nicht, noch vom Meer,
Nicht stamm ich vom Schoße der Erde
Und nicht aus des Himmels Licht.
Ich bin nicht aus Staub oder Wasser,
aus Feuer nicht, noch aus Wind,
Vom Sein nicht, vom Werden, vom Thron nicht,
nicht saß ich auf Teppichen schlicht.
Nicht Indien hat mich geboren,
nicht China, Saqsīn und Bulghar,
Nicht gegen Iraq noch das Ostland
Erkenne ich Sohnespflicht.
Rizwān nicht noch Eden, noch Hölle
Ist heimatlich mir vertraut,
Das Diesseits nicht noch das Jenseits,
noch Adams und Evas Gesicht.
Mein Ort ist da, wo kein Ort ist“¹⁰.

Ausführlicher und mit Hilfe von Auszügen aus den Schriften der islamisch-persischen Mystiker erklärt Tholuck das Wesen der islamischen Mystik in seiner *Blüthensammlung der morgenländischen Mystik*. In der Einleitung vertritt er die Auffassung, dass der Koran nur wenig Anhaltspunkte für Mystiker biete, dennoch gebe es aber auch in ihm zur mystischen Frömmigkeit einen Bezug. Denn schon zweihundert Jahre nach dem Tode Muhammads lässt sich in der islamischen Welt ein großer Reichtum mystischer Frömmigkeit nachweisen. Tholuck legt dazu einige Texte vor, die er in Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin gefunden hat. Der erste Text berichtet über das Leben der Mystikerin Rābī'a al-Adawiyya (gest. 801): „Mitten in der Nacht ging sie oftmals auf das Dach und rief in der Einsamkeit dort aus: O mein Gott! Nun schweiget das Geräusch des Tages, und in dem heimlichen Gemach koset der Liebende mit der Geliebten, ich aber erfreue in der Einsamkeit mich deiner, denn dich halte ich für meinen wahren Geliebten“. (Tholuck, *Blütensammlung*, S. 31) Einen

10. Dschelaladdin Rumi, Aus dem Diwan, Aus dem Persischen übertragen und eingeleitet von Annemarie Schimmel, Stuttgart, Reclam, S. 61. Die Unterschiede zur englischen Übersetzung sind durch die verschiedenen Textvorlagen bedingt.

Blüten des göttlichen Lebensbaums

weiteren Bericht über Rābī'a führt Tholuck aus der Sammlung von Heiligenlegenden (taḍkirat al-aulyā') des Farīd ad-Dīn `Attār (gest. 1220) an: „Als sie einst durch die Felder ging, rief sie aus: Sehnsucht nach Gott hat mich erfaßt, zwar bist du auch Stein und Erde, aber mich verlangt dich selbst zu schauen! Da sprach der erhabene Gott ohne Vermittelung in ihrem Herzen: O Rabia! Hast du nicht vernommen, als Moses einst Gott zu schauen verlangte, fiel nur ein Sonnenstäubchen der göttlichen Majestät auf einen Berg, und er zerbarst? So begnüge du dich denn mit meinem Namen! – Ein andermal wallfahrtete Rabia nach Mekka, als sie aber die Kaaba erblickte, um deretwillen sie die Wallfahrt unternommen, rief sie aus: ‚Ich brauche den Herrn der Kaaba, was nutzt mir die Kaaba? Ich bin Gott so sehr genaht, daß sein Ausspruch: Wer mir eine Spanne naht, dem nah' ich eine Elle, auf mich anwendbar ist, was soll mir also die Kaaba? – Als sie einst ermahnt wurde, sich ehelich zu verbinden, erwiderte sie: Mein Wesen steht längst in ehelicher Verbindung, deswegen sage ich, daß mein Seyn in mir selbst untergegangen und in Ihm (in Gott) wieder aufgelebt sei, seitdem bin ich ganz in seiner Gewalt, ja ich bin ganz Er. Wer mich nun zur Braut verlangt, verlange mich nicht von mir, sondern von Ihm. Hassan Basri (ein höchst berühmter Muhammedanischer Theologe) fragte sie darauf, wie sie zu dieser Stufe sich erhoben hätte? Sie antwortete: Dadurch, daß ich alles, was ich gefunden habe, in Ihm verlor. Jener fragte wiederum: Auf welche Weise hast du Ihn erkannt? Sie antwortete: O Hassan, du erkennst auf eine gewisse Art und Weise, ich aber ohne Art und Weise. – Als einst Rabia krank lag, kamen zu ihr die drei berühmten Theologen zu Besuch, Hassan Basri, Malik Dinar, Schakik Balchi. Hassan sagte: Der ist nicht aufrichtig in seinen Gebeten, der nicht erträgt die Schläge seines Herrn. Danach Schakik: Der ist nicht aufrichtig in seinen Gebeten, der sich nicht freut der Schläge seines Herrn. Rabia aber, welche auch in diesen Worten noch den Geruch der Ichheit empfand, sprach: Der ist nicht aufrichtig in seinen Gebeten, der nicht, wenn er seinen Herrn erblickt, vergißt, daß er geschlagen wird. – Da sie ein anderesmal krank wurde, und man sie nach der Ursach ihrer Krankheit fragte, erwiderte sie: Ich habe an die Ergötzungen des Paradieses gedacht, deshalb hat mein Herr mich gezüchtigt – Ein andresmal sagte sie: Eine innere Wunde meines Herzens verzehrt mich, welche nur durch die Verbindung mit meinem Freunde geheilt werden kann. Ich werde krank bleiben, bis ich am jüngsten Tage mein Ziel erreicht haben werde“. (Tholuck, Blütensammlung, S. 31 ff.) Am Ende des 2. und am Anfang 3 Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung glaubt Tholuck eine tiefere Mystik zu

finden, so zum Beispiel bei Abu Sa'id ibn Abi'l-Khair (gest. 1049), der auf die Frage, was Sufismus sei, antwortete: „Was du im Kopfe hast, laß fahren; was du in der Hand hast, wirf fort; was auch dir entgegenkomme, weiche nicht“. (Tholuck, Blütensammlung, S. 33.) Und Abū l-Qāsim al-Ġunaid (gest. 910), einer der bedeutendsten Sufi-Meister: „Der Zweck des Sufithums ist, den Geist befreien von dem Andrang der Leidenschaften, die Angewöhnungen der Natur ablegen, die menschliche Natur ausziehen, die Sinne unterdrücken, geistige Beschaffenheiten annehmen, durch die Erkenntniß der Wahrheit erhoben werden, was gut ist auszuüben, das ist der Zweck des Sufithums“. (Tholuck Blütensammlung, S. 33 f.) Diese Mystik oder dieses Sufitum hat sich in der ganzen islamischen Welt ausgebreitet. „Am meisten jedoch wurde allerdings die Mystik bei den Sufis in Persien ausgebildet, die sich ebenfalls zu einer Art mönchischer Bruderschaft vereinigt hatten. Alle Geisteserzeugnisse dieser Menschen athmen eine tief innerliche Mystik; bei denen, welche mehr Erkenntniß-Bedürfnisse und Talent besitzen, stellt sich dieselbe auch in mehrfachen Schriften begrifflich dar, und erscheint alsdann als ein Gefühlspantheismus, welcher in den Gefühlserregungen die Durchdringung des Unendlichen und Endlichen nachzuweisen sucht“. (Tholuck Blütensammlung, S. 37.)

4. Über den Unterschied zwischen islamischer und christlicher Mystik

Tholuck sieht den Unterschied zwischen islamischer und abendländischer Mystik vor allem in der unterschiedlichen Geistesart. „Das Morgenland ist Gefühl und Bild, das Abendland Gedanke; das Morgenland ein in magnetisches Hellsehen versunkener Prophet, das Abendland ein kundereicher, Himmel und Erde durchstreifender Cicerone“. (Tholuck Blütensammlung, S. 38.) Der abendländische Mystiker versucht sein inneres Erleben „in Begriffen oder wenigstens in geordneten Bildern“ (Tholuck, Blütensammlung, S. 39.) darzustellen. Der orientalische Mystiker löst sich dagegen von allem Einzelnen und versinkt in der einen Idee des Unendlichen. Der orientalische Mensch hat nämlich „in seiner Theorie wie in seiner Praxis ein kühneres Streben, einen kühneren Durchbruch zum Extrem als der Abendländer“. (Tholuck, Blütensammlung, S. 40.) Ein weiterer Unterschied besteht im sprachlichen Ausdruck, der durch die unterschiedliche Geistesart bedingt ist. Denn dadurch „ist es zu erklären, wenn einerseits der Mystiker des Orients Bild an Bild reiht, andererseits wenn diese Bilder etwas Ungeheures, Riesiges an sich tragen. Aus

Blüten des göttlichen Lebensbaums

eben diesem Grunde dürften auch die mystischen Erzeugnisse des Orients für den, welcher schon ein verwandtes mystisches Gemüthsleben in sich trägt, Ergreifenderes haben, als die des Abendlandes. Das Bild ist immer ein vielblättriger Blumenkelch, während der Begriff nur ein einzelnes Blatt ist“. (Tholuck, Blütensammlung, S. 44.) Tholuck verdeutlicht mit einem Bild aus Platons Phaidros den Weg der Mystiker, wenn er sagt, dass die vom Bewusstsein ihres Einsseins mit dem Unendlichen erfüllten Seelen zum Göttlichen streben „wo es Vieles zu schauen und Vieles zu begehnen giebt innerhalb des Himmels (der Brust)“. (Tholuck, Blütensammlung, S. 44.) Im Vergleich zwischen Orient und Okzident stellt er fest, dass der Orient seine Vorzüge hat, dass aber auch der Okzident die seinigen hat – „zwei verschiedene Blüthen des göttlichen Lebensbaumes, doch beide aus Einer Wurzel entsprossen“. (Tholuck, Blütensammlung, S. 46.)

5. Auswahl aus August Tholucks Übersetzungen persischer Mystiker

Tholuck hat in seiner Blütensammlung auf 274 Seiten eine Reihe von übersetzten Auszügen aus Werken persischer Mystiker mit entsprechenden Anmerkungen und Erklärungen veröffentlicht, von denen im Folgenden eine kleine Auswahl vorgelegt wird.

5. 1. Maulānā Ġalāl ad-Dīn Rūmi (1207-1273): Maṣnawī (Doppelverse).

„Über Selbstverläugnung, als den Grund wahrer Beseligung

Sinn für Diesseits ist die Leiter dieser Welt,
Sinn für Jenseits ist die Trepp' zum Himmelszeit.
Sagt der Arzt, ob jener Sinn wo sei gesund,
Dieses Sinns Gesundheit thut dein Freund (Gott) dir kund.
Jenem dünkt's wohl, wenn das Fleisch in Wachsthum steht,
Wohl wird diesem, wenn der Leichnam untergeht.
Geist'ger Wandel macht den Leib zur Wüstenei,
Doch hernach sprießt aus der Wüst' ein Eden neu.
Umgegraben ob des Schatzes wird das Haus,
Durch den Schatz dann baust du es zum Palast aus,
Gräbst dem Brunn das Wasser ab und reinigst ihn,
Führst der Weisheit reinen Quell hinein in ihn.
Da der Ew'ge farblos, sonder Qualität,
Fordert so er und nicht anders meine Red'.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.1-23, Winter/Fruhling 2024

Roland Pietsch

Plötzlich so und plötzlich anders wird Er kund,
Sinnverwirrung ist des Glaubens End' und Grund,
Jene nicht, die staunend ihm den Rücken weist,
Diese, die der Liebe Strudel mit sich reißt". (Tholuck, Blütensammlung, S. 58
f.)

„Schilderung der wahren Hingabe an Gott:

Jede Nacht befreit Gott der Geister Heer,
Macht wie Tafeln rein und weiß sie, glatt und leer.
Jede Nacht befreit von dieses Kerkers Bann
Ist der Geist nicht Herr mehr und nicht Unterthan.
Nichts vom Kerker weiß des Nachts der Sträfling mehr,
Nichts von Herrschaft weiß des Nachts der Herrscher mehr.
Fort ist Gram dann, fort Gedank' an Bös und Gut,
Ohn Zersplitt' rung dann der Geist im Einen ruht.
So nun ist auch sonder Schlaf der Weisen Sinn,
Im Kuran heißt's: Schau, sie sind die Schlafenden!
Tief entschlummert bei dem Wettlauf Tag und Nacht,
Wie das Schreibrohr in der Gottheit Hand und Macht.
Wer beim Schriftzug nicht die Hand sah, leichtlich glaubt,
Daß das Schriftrohr aus sich selbst Schriftzüge schreibt". (Tholuck,
Blütensammlung, S. 61 f.)

„Beschreibung der Würde des Menschen

Dünkt die Welt dir wunderbar und groß zu seyn?
Wiss', vor Gott ist sie ein Sonnenstäubelein.
Seelenkerker, eng und schwarz, ist diese Welt,
Wie zur Heimath flieh zur Flur hin jener Welt!
Jene Welt gränzlos, umgränzet diese ist,
Jene Wesen, diese Bild und Echo ist.
Hundert Kriegeslanzen Pharaos, lieber Knab'!
Spielend bricht – das glaube mir – Ein Mosesstab.
Tausend Mittel wohl versteht der Arzt Galen,
Ein Hauch Jesu macht sie all' zu Grunde gehen.

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Waren tausend Bände nicht voll von Gesang,
Alle weichen kraftlos Einem Achmeds-Klang.
Willst du nun hinziehn in deines Königs Licht
Deinen Geist, so wiss', daß er die Form zerbricht.
D'rum erkenn', daß nicht die Staubwelt dir gehört,
Bist du Sproß nicht jenes Seyns, das Engel nährt?
Hast zur Sonn' nicht einst der Sehnsucht Roß gewandt?
Ist dir Adams Königswürde unbekannt?
Wie nun, Adams Sproß? Ehrvergessener!
Rechnest Knechtschaft du und Elend dir zur Ehr?
Sprichst: Der Weltball mir zum Schauplatz dienen soll,
Meiner selbst und meines Ruhms mach' ich ihn voll.
Kindchen! wär' die Welt auch gänzlich voll von Schnee,
Einen Strahl nur brauchts, daß sie in Nichts vergeh'!
Würden und Vesire hunderttausende
Schmilzt im Nu Ein Strahl aus jener Himmelshöh'.
Wieder läßt Gott Narrheit höchste Weisheit seyn,
Giftges Wasser schafft er um in süßen Wein,.. (Tholuck, Blütensammlung, S.
62 f.)

„Sich selbst in Gott zu erkennen ist die wahre Speise des Seelenauges des Menschen.

Hast das Aug' du zugemacht dem Tageslicht,
Klagt dein Geist, daß ihm das Tageslicht gebricht.
Fühlt der Geist Angst, wenn das Tageslicht ihm fehlt,
Stärker noch der Schmerz ist, wenn das Geistlicht fehlt.
Auch im Geiste hast du Freund! Ein Augenpaar,
Das ein Licht verlangt mehr als die Sonne klar.
O wie möchte' ich gar so gern mich selber sehn,
Ob wie Nacht ich schwarz sei, ob wie Tag so schön!
Vielfach meiner Seele Bild gesucht ich hab',
Keiner mir ein Bild von meiner Seele gab,
Bis ich lernte, dass des Freundes (Gottes) Angesicht

Roland Pietsch

Meiner Seele sei das schönste Spiegellicht.
Da rief ich: Seel'! Such' des Weltalls Spiegel auf,
Sicher nimmt der Spiegel auch dein Bildniß auf.
Solches Suchen bracht' mich auch zu Deinem (Gottes) Haus.
Riß vor Schmerz nicht Mirjam Dattelwurzeln aus?
Als dein Aug' mir in des Herzens Auge sah,
Hundert Herzen gingen plötzlich unter da.
Als des Weltalls Spiegel wardst du mir bekannt,
Erst in Deinem Aug' hab ich mich selbst erkannt.
Eia! Rief ich. Nun hab' ich gefunden mich,
Oeffnet nicht in deinem Aug' ein Himmel sich?
Drauf der Wahn sprach: Liebe Seele, hütthe dich!
Nicht in Ihm, in dir allein erkennst du dich.
Doch aus Gottes Aug' tönt die Erwiederung:
Ich bin du und du bist ich in Einigung". (Tholuck, Blütensammlung, S. 124 f.)

„Nicht in äußerer Form, nur im innern Wesen ist die Wahrheit zu finden.

Einst ein weiser Mann erzählte: Freunde wißt!
Daß in Hindustan ein Baum vorhanden ist.
Wer von seinen Früchten je gekostet hat,
Tod der und Vergänglichkeit besieget hat.
Einem Sultan Sehnsucht kam in seinen Sinn,
Schickt alsbald nach jenem Baum ´nen Boten hin.
Lange Jahre blieb er weg, und suchte viel,
Nirgend fand er in ganz Hindustan sein Ziel.
Aemsig zog er auf und ab das ganze Land,
Keinem war der Baum mit seiner Frucht bekannt.
Jene fragt' er und ward gröblich ausgelacht,
Diese fragt' er, ward zum falschen Baum gebracht.
Schon zur Rückkehr wieder er den Gürtel band,
Thränen weint so viel er als am Meer der Sand.
Plötzlich fällt ihm ein, daß dort ein Alter wohnt,
Der Gebets und Segenspendens lang gewohnt.
Denkt: Zu Jenem will vorher ich hin noch gehen,

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Soll zur Rückfahrt Segen mir von Gott erlehn.
Kommt zu ihm, und demuthsvoll die Händ' er küßt,
Aus dem Aug' er Thränen wie aus Schläuchen gießt.
Spricht: O Greis, wie bin so ganz untröstlich ich
Jener drauf: Was ist's mein Sohn? Was quälet dich?
Ihm der Jüngling: Ach, mein Schach (Scheich) hat mich gesandt,
Daß den Lebensbaum ich such' in diesem Land,
Den, der jedem Forscher ewig Leben gab;
Doch vergeblich ich das Land durchzogen hab'.
Drauf der Scheich mit Lächeln spricht: Mein lieber Freund!
Wiss', der Baum der Weisheit nur ist hier gemeint.
Dieser Baum ist wunderbar und groß und hehr,
Aus des Lebens Ozean ist Wasser er.
Nach der Form, du Armer du, gelaufen bist,
Drob des Wesens Blüthe dir entgangen ist.
Dieser Baum viel Namen hat, jetzt Sonne er,
Jetzt Gewölk heißt, jetzt Gestirn und jetzo Meer.
Da von Zeichen voll er wie von Blättern ist,
Kleinstes seiner Zeichen ew'ges Leben ist.
Seiner Namen darum man so viele hört,
Weil die Frucht verschieden, drob man ihn begehrt.
Wer in leeren Namen Heil zu finden glaubt,
Wahrlich hoffnungslos der, wie du Jüngling, bleibt.
Hütthe dich! Die Form wie dürre Hülse trägt,
Innen nur dem Marke gleich das Wesen liegt.
Von den Namen komm' zur Form, von Form zum Seyn,
Stürzt' kopfüber dann dich in das Seyn hinein!
Dann dein Aug' gleichfarbig siehet Bös und Gut,
Ungetheilt es dann nur in dem Einen ruht"¹¹.

„Alle Religionen sind nur verschiedene Formen, dem Wesen nach eins.

Wenn die Frommen beten, Preis und Ruhm sogleich

11. Tholuck, Blütensammlung, S. 154 ff.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.1-23, Winter/Fruhling 2024

Roland Pietsch

Aller Glaubensstifter wird zu einem Teig,
Was in seinem Glauben Jeder betend sagt,
Nicht das Wasser, nur das Glas es vielfach macht.
Da der Lobpreis all' doch nur dem Einen fließt,
Gott auch alle Gläser in Ein Becken gießt.
Jedes Beten, wiss', aus Gottes Lichte strömt,
Was dran falsch ist, nur aus Form und Spaltung kommt.
Fällt an eine Wand der Sonn' einfaches Licht,
Sich die Eine Sonn' in tausend Strahlen bricht.
Wenn der Schatt' auch Körpers Abriß dunkel giebt,
Immer doch die Umriß' er des Körpers liebt.
Einst der Mond aus einem Brunnen lieblich blinkt',
Jener, guckend in den Brunn, ihm Lieder singt.
In der Wahrheit meint den Himmelsmond er doch,
Ob er gleich hängt an dem Schattenbilde noch.
Unverstand ist's wenn des Mondes goldnes Bild,
Das im Himmel, du auf Erden suchen willst". (Tholuck, Blütensammlung, S. 182 f.)

**5. 2. Maḥmūd Šabistārī (1287-1320): Gulšan-i Rāz
(Geheimnis des Rosengartens).**

„Im Namen deß, der Denken in's Gemüth sandt',
Des Herzens Leucht' an seinem Lichte anbrannt'!
Zwei Welten stiegen Seinem Wink aus Nichts auf,
Aus Adams Scholle blüht' ein Rosenbeet auf.
Zwei kleine Wörter sprach er aus: Es werde!
D'raus blühte Himmel alsobald und Erde.
Da seine Macht dem Schöpfungspinsl Kraft gab,
Viel tausend Bilder spiegeln sich im Nichts ab.
Ein Hauch von ihm zwo Schöpfungen erzeugt hat,
Zugleich damit des Menschen Geist an's Licht trat.
Im Menschen liegt verhüllt der Keim der Weisheit,
Er forscht, bis daß er kommt zur letzten Einheit.
Als Einzelwesen bleibt er vor sich selbst stehn,

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Fragt wer er ist, muß über sich hinausgehn.
Vom Theil macht eine Reis' er zur Gesammtheit,
Nur dann er wieder kehrt zurück zur Theilheit.
Die Welt, das sieht er klar, ist nur Metapher,
In Zahlen aller Art kreist nur der Einer.
Durch Einen Hauch so Welt als Menschen anfang,
Der wie er kam, urplötzlich auch zurückging.
Doch giebt's in dieser Sphär' nicht Gehen noch Kommen,
Betrachtest Gehen du recht, ist's auch ein Kommen.
Geht alles einst zurück in seinen Urquell,
Verliert im Meer' sich bald die einzle Theil-Well.
Die Welt, der Mensch, das Ding ist sämmtlich Eines,
Das Viel in Einem ist in Einem Vieles.
Nur Vieles dem es dünkt, der nicht verstehtet,
Wie Feuerpunkt zum Kreis wird, wenn gedrehet.
Nur eine Linie giebt's, und die ist einfach,
Auf der ziehn alle Wesen hin in Eintracht.
Voran auf ihr den Schaaren ziehn Propheten,
Verirrten sind als Leiter sie von Nöthen.
Der Fürst der Leiter ist Muhammed,
In dem der Ein' ge lichthell offenbar wird.
Das Licht der Lichter all' ist seine Schönheit,
Der Reichthum aller Schätze seine Weisheit.
Er zieht voran, und nach die die ganze Geistwelt,
Die Hand der Geister fest an seinem Saum hält.
Ein jeder der Propheten Proben ablegt,
In welche Station ihn Geistes Flug trägt.
Der Ein' erkennt die Einheit, spricht: Ich bin Gott!
Der Andre spricht von Fern und Nah und Standort.
Der eine kaute lang am äußern Buchstab',
Daß Sand nicht naß ist, wieder er zur Lehr gab.
Der Ein' fischt Muscheln, nimmt die Perl' zieht weiter,
Der Andre, wenn er Muscheln findt, wird heiter.
Von Theil und Ganzem lehrt der Eine vielfach'

Roland Pietsch

Dem Zufall forschet Jener und Geschick nach.

Der spricht von Wang' und Haupthaar des Geliebten,

Von Wein spricht Jener, Kerzen und von Schenken.

Der spricht von seinem Denken und vom Selbstseyn,

Der sinkt von Lieb' entbrannt in's Meer der Lieb' ein". (Tholuck, Blütensammlung, S. 194 ff.)

„Ueber das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen.

Wie Endliches vom Urseyn ab sich wandte?

So fragt, wer noch die Wahrheit nicht erkannte.

Das Ein' ist nie vom Andern los gewesen,

Das Endliche ein Phönix ist, ohn' Wesen.

Der Namen viele stets zum Vorschein kamen,

Doch Einen nur benennen alle Namen.

Nie kann, was ewig ist, je werden endlich,

Dann blieb's nicht ewig, dies ist unabwendlich.

Nie Ewiges wird endlich, Endlich's ewig,

Durch dies Geheimniß alle Räthsel lös' ich.

Nur metaphorisch Seyn die Welt aufweist,

Ein Punkt nur ist's, der ewig ringsum kreiset.

Schwingst einen Feuerpunkt im Kreis du ringsum,

Dem Kreise gleich dreht sich der eine Punkt um.

An sich ist Endliches wie Ew'ges einfach,

Verhältniß nur ist seiner Vielheit Ursach'.

Chamäleongleich Relativität ist,

Darin der Grund der Mannigfaltigkeit ist". (Tholuck, Blütensammlung, S. 214 f.)

„Über das Bildliche der menschlichen Aussagen über Gott.

Unendlich ist das Urseyn, sonder Schranke,

Drum faßt du's nicht in Worten und Gedanken.

Ein Fühlen ist's, du kannst's nicht Andern sagen,

Wie ließ' sich je Gefühl in Worte tragen!

Doch will der Weise Göttliches verkünden,

muß er Gefühl in Schattenbilder binden.

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Soll seinen Jüngern Weisheit seyn verständlich,
Muß er Unendliches gestalten endlich.
Die Sinnenwelt ein Schatte ist der Geistwelt,
Herab von dieser jener Nahrungsmilch quellt.
Gefühle sind gefangene Monarchen,
Die in der Worte Kerker sich verbargen.
Tritt das Unendliche in's Herz des Weisen,
Muß flugs hinab er zum Verstande reisen.
Der muß die Schattenbilder ihm gewähren
Damit er könn' Unendliches erklären.

Mußt hier du Vieles wegthun, dort ergänzen“ . (Tholuck, Blütensammlung, S. 215 f.)

5. 3. Moşleḥ ad-Dīn-e Sa'dī (um 1210-1292): Būstān (Duftgarten).

„Lob der göttlichen Liebe.

O Lustzeit, wo liebkrank, von Lieb' warm entbrannt,
Die Liebe uns schlug und zugleich auch verband.
Wer Dein Knecht, der flieht gern der Herrn Gunst und Huld,
Und still bleibt in Knechtschaft er dir voll Geduld.
Gern schlingt Zug für Zug er den Schmerzkrank hinein,
Wie herb auch der Trank sei, der Knecht hält nicht ein.
Im Weine des Lebens ist Schmerz Schwindel bloß,
Wie Speerknapp' der Dorn ist des Königs der Ros'.
Nicht herb ist Geduld, falls ich Ihm nur vereint,
So süß macht, was herb war, Ein Blick auf den Freund.
Dein Trunkner trägt's leicht, wenn geschmäht du ihn hast;
Trägt leicht nicht Kameel, wenn es trunken, die Last?
Bei dir sind die Bettler, vor Menschen Sultan:
In Zellen verborgen, Wegweiser der Bahn.
Zu ihnen findt nimmer die Welt je den Steg,
Durch Nacht geht zur Quelle des Lebens der Weg.
Jerusalem sind sie von außen zerstört,
Doch innen des Königes Stimme man hört.
Nie spinnen wie Raupen in sich sie sich ein,
Wie Schmetterling stürzen in's Licht sie hinein.

Roland Pietsch

Wo suchst du die Lippe vom Durste versengt?

Die Lippe am kühlenden Flusse hängt.

Wo sucht man die Herzen, die Liebe verbrannt?

An Herzen, die selbst mit der Liebe bekannt“ . (Tholuck, Blütensammlung, S. 226 f.)

5. 4. Farīd ad-Dīn `Attār (1146-1221): Ğawhar ad-dāt.

„Eia! Jubl' ich fröhlich, kenn' ich nun nicht selbst als einfach mich!

Zu mir selbst in Lieb brenn' ich, berg' in diese Liebe mich.

In mir ist das Centrum! Eia! Und das Centrum wunderbar

Liegt zugleich vor mir als Kreis da. Umfang hier auch Ende war!

Eia! Zeig' ich nicht im Spiegel Weltengeistes Angesicht!

Eia! Meines Räthsels Siegel lösen tausend Jahre nicht!

Traun! In meines Geistes Klarheit zeigt nicht bloß die Menschheit sich,

Nicht im Abbild, nein in Wahrheit bin das Urseyn selber ich!

Keiner woll' den Ruhm gewinnen, daß er sage, was ich bin!

Wer es wagt, mag wohl beginnen, doch das End' ist irrer Sinn.

Keiner hat mich je ergründet, Keiner je mein Bildniß wies,

Hat mich einer je verkündet, war ich's, der mich selber pries.

Perl' und Kaufmann bin zugleich ich, ein Geheimniß wunderbar!

Lege auf dem Kaufplatz selbst mich zum Verkauf den Menschen dar.

Ein Juwel bin ich, es spiegeln in dem diamantnen Licht

Wie in hunderttausend Spiegeln alle Wesen ihr Gesicht.

Zeit und Raum liegt mir zu Füßen, drum rühm' meine Einheit ich,

Wenn ich schwelgend will genießen, stürz' ich in mich selber mich.

Lösung deine Seel' begehret aller Wesen wunderbar,

Räthsel und Geheimniß lehret alle dir mein eignes Ich.

Herold bin ich selbst mir worden, weis' dich zu den Wundern hin,

Daß jetzt in Attarens Worten ich Gott selbst der Redner bin.

Attar ist jetzt Mund und Ohr mir, da ich mich ihm selber zeig'.

O des Wunders! Denn er spricht hier und hört sich auch selbst zugleich.

Tief versunken in Verzückung ist Attar und regt sich nicht,

Ich bin's, der in der Entzückung statt Attar die Worte spricht.

Ich betäubte seine Kräfte, ich betäubte seinen Sinn,

Zog ihn aus der Welt Geschäfte in mein eignes Wesen hin.

Nichts er schaut als mich alleine, alles Andre sieht er nicht;

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.1-23, Winter/Fruhling 2024

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Was er spricht, red' ich alleine, und er lauschet dem, was spricht.
Also hab' ich in der Weihe das Geheimniß aufgedeckt,
Jetzt wird es verhüllt auf's neue, ewig bleib' es nun verdeckt!
Jetzt will ich Attar erregen, jetzt verberg' vor ihm ich mich –
Seht ihn seine Zung' bewegen, seht! das Auge öffnet sich!
Eia Attar, Geisteskönig! sag', ob du dein Räthsel weißt?
Trägst das Weltall sammt dem König alles Seyns in deinem Geist". (Tholuck, blütensammlung, S. 260 f.)

5. 5. Maulānā Abd ar-Raḥmān-i Ğāmī (1414-1492):

Tuḥfat al-aḥrār (Die Gabe der Edlen).

„Schöpfung des Menschen.

Sollte Adams Rose aus dem Staub erstehen,
Mußte Thau der Reinheit strömen aus den Höhen.
Es war die Welt ein Kreis von Zauberspiegeln,
Ein Reich verschloßner Schätze war's mit Siegeln.
Alle Herrlichkeit in diesem Reich erscheint,
Ein Schatz fehlt nur, der alle sie vereinet.
Da ein solcher Schatz dem Weltenherrscher fehlte,
Aus dem Urmeer eine Perl' er wählte.
In dies Herze läßt er alle Schätze nieder,
Auf der Wang' strahlt seine eigne wieder.
Wesen Dieser war mit Form vereinet,
Zeit und Ewigkeit in ihm vereint erscheint.
In dem Federzug, der sein Decret geschrieben,
War er als der Alleswissende beschrieben.
Da sein Schatten bis zur Himmelskuppel reichte,
Cherubinen sich und Engel vor ihm neigte.
Seine Wange war ein Gastgebot der Liebe,
An sein Auge fesseln alle Wesen Liebestriebe.
Doch da zu der eignen Wang' ihn Lieb entzündet,
Seines Herren Liebe aus dem Herz ihm schwindet.
Drum verstoßen wird er von des Himmels Stufen,
Bis in Buß' er will: Vergebung! rufen". (Tholuck, Blütensammlung, S. 300 f.)

6. Zum Abschluß

Nur wenige Jahre nach seiner „Bekehrung“ oder „Erweckung“ hat Tholuck seine Werke über die islamische Mystik veröffentlicht, was von seiner

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.1–23, Winter/Fruhling 2024

bemerkenswerten Offenheit gegenüber dem Islam und seiner Mystik zeugt. Es war die Geistigkeit seines evangelischen Glaubens in der reformatorischen Ausprägung, die ihn befähigt hat, die Gottesliebe der islamischen Mystik in ihrer persischen Ausprägung zu verstehen. Tholuck hatte am 16. Dezember 1824 einen Brief an Goethe geschickt (Maser, 1983, pp. 230-246) und ihm seine *Blüthensammlung* gesandt. Goethe hat diese Übersetzungen wohlwollend aufgenommen und seinen Hausgenossen in Weimar vorgelesen. Und der bedeutende österreichische Orientalist Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), dem Tholuck ebenfalls seine *Blüthensammlung* zugesandt hatte, antwortete, dass er diese Übersetzungen seinen „Freunden sehr eifrig zur Lesung empfehle, auch hier selbst in Zirkeln zum Teil schon vorgelesen habe“. (Maser, 1981, p. 247) Ohne Zweifel kommt Tholuck das Verdienst zu, neben anderen Orientalisten die persische Dichtkunst und im Besonderen die persische mystische Dichtung in Deutschland bekannt gemacht zu haben. Über die Bedeutung dieser Dichtung für die deutsche Kultur sagt Goethe in seinem *West-östlichen Divan* unter der Überschrift „Allgemeinstes“: „Der höchste Charakter orientalischer Dichtkunst ist, was wir Deutsche Geist nennen, das Vorwaltende des oberen Leitenden; hier sind alle übrigen Eigenschaften vereinigt, ohne daß irgend eine, das eigenthümliche Recht behauptend, hervorträte. Der Geist gehört vorzüglich dem Alter, oder einer alternden Weltepoche. Uebersicht des Weltwesens, Ironie, freyen Gebrauch der Talente finden wir in allen Dichtern des Orients“. (Goethe, 1999, p. 321)

Referenzen:

- Babinger, F. (1913). Ein orientalischer Berater Goethes: Heinrich Friedrich von Diez. *Goethe-Jahrbuch*, 83-100.
- Goethe, J. W. (1999). *West-östlicher Divan* (M. Knaupp, Ed.). Stuttgart: Reclam.
- Hammer-Purgstall, J. von. (1818). *Geschichte der schönen Redekünste Persiens mit einer Blüthenlese aus zweyhundert persischen Dichtern*. Wien: Heubner und Volke.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Gesammelte Werke* (Vol. 19, edited by W. Bonsiepen). Hamburg: Felix Meiner.
- Kaufmann, T. (2004). Tholucks Sicht auf den Rationalismus und seine „Vorgeschichte“. In M. Jakubowski-Tiessen (Ed.), *Religion zwischen Kunst und SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.1-23, Winter/Fruhling 2024*

Blüten des göttlichen Lebensbaums

Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert (pp. 146-177). Göttingen: Wallstein Verlag.

— Kim, S.-B. (1992). Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner – Tholucks theologische Entwicklung in seiner Berliner Zeit. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang.

— Maser, P. (1981). Orientalische Mystik und evangelische Erweckungsbewegung. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 33, 247.

— Maser, P. (1983). Friedrich August Gotttreu Tholuck an Goethe. Bemerkungen zu einem Brief aus dem Jahr 1824. *Goethe-Jahrbuch*, 230-246.

— Silvestre de Sacy, A. I. (1822). *Notice de l'ouvrage intitulé: Ssufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica*. Paris.

— Tholuck, A. (2014). Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik. DOGMA Verlag.

— Valenza, P. (2013). Concezioni della Trinità tra Oriente e Occidente: un confronto tra Hegel e Tholuck. In *Il rovelo ardente* (pp. 47-70). Rome: Lithos.

The Position of the Prophet Zarathustra within the Founders of Religions A Reassessment of Zarathustra from the Perspective of Religious Studies

Detlef Thiel ¹

(pp. 24 to 49)


Received: 01.06.2024; Accepted: 30.06.2024

Abstract

The series of religious founders begins with Zarathustra, the founder of ancient Zoroastrianism, which still has devout followers today, such as the Parsis. This essay attempts to place Zarathustra on an equal footing with other religious founders, highlighting some commonalities with other religious figures while also emphasizing his unique characteristics. Numerous legends surround his person and his work. This article aims to uncover the true essence of his message beyond all myths. Zarathustra is considered the founder of monotheism, which influenced Judaism and was subsequently modified in Christianity and Islam. The essay also serves as a methodological examination of the extent to which Zarathustra can be compared to other religious founders and whether Zoroastrianism can be classified as a world religion on this basis.

Keywords: Zarathustra, religious founders, monotheism, Judaism, Christianity, Islam

1. Dr. Detlef Thiel, freelance philosopher in Wiesbaden.
E-Mail: thiel.detlef@t-online.de

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

جایگاه زرتشت در میان بنیانگذاران ادیان، ارزیابی مجدد زرتشت از منظر مطالعات دینی

دتلف تیل^۱

(صص 24 تا 49)

تاریخ دریافت: 2024/06/01؛ تاریخ پذیرش: 2024/06/30

چکیده

سلسله بنیان‌گذاران ادیان با زرتشت، بنیان‌گذار آیین باستانی زرتشتی، آغاز می‌شود که هنوز در میان پیروان پرهیزگار امروزی، مانند پارسیان، جایگاه خود را دارد. این مقاله تلاش می‌کند زرتشت را به عنوان یک بنیان‌گذار دین برابر با دیگر بنیان‌گذاران ادیان مطرح کند و برخی اشتراکات او با دیگر بنیان‌گذاران ادیان را نشان دهد، اما همچنین ویژگی‌های منحصر به فرد او را نیز برجسته نماید. پیرامون شخصیت و عملکرد او افسانه‌های زیادی وجود دارد. این مقاله قصد دارد جوهره واقعی پیام او را فراتر از همه اساطیر شناسایی کند. زرتشت به عنوان بنیان‌گذار یکتاپرستی شناخته می‌شود که بر یهودیت تأثیر گذاشت و در مسیحیت و اسلام به شکل تعدیل شده‌ای ادامه یافت. این مقاله همچنین به صورت روشمند بررسی می‌کند که زرتشت تا چه حد می‌تواند با دیگر بنیان‌گذاران ادیان مقایسه شود و اینکه آیا زرتشتی‌گری بر این اساس می‌تواند به عنوان یکی از ادیان جهانی شناخته شود یا خیر.

کلیدواژه‌ها

زرتشت، بنیان‌گذاران ادیان، یکتاپرستی، یهودیت، مسیحیت، اسلام

^۱ فیلسوف مستقل در ویسبادن

ایمیل: thiel.detlef@t-online.de

**Die Stellung des Propheten Zarathustra
innerhalb der Religionsstifter
Eine Neubewertung von Zarathustra
aus religionswissenschaftlicher Sicht**

Detlef Thiel ¹

(pp. 24 to 49)


Received: 01.06.2024; Accepted: 30.06.2024

Zusammenfassung

Die Reihe der Religionsstifter beginnt mit Zarathustra, dem Begründer des antiken Zoroastrismus, der bis in die heutige Gegenwart noch gläubige Anhänger kennt, z.B. die Parsen. Der Aufsatz unternimmt den Versuch, Zarathustra gleichberechtigt in die Reihe der Religionsstifter zu stellen, einige Gemeinsamkeiten mit anderen Religionsstiftern aufzuzeigen, aber auch seine Besonderheiten herauszuarbeiten. Um seine Person und sein Wirken ranken sich viele Legenden. In diesem Artikel soll der wahre Kern seiner Botschaft jenseits aller Mythen herausgearbeitet werden. Zarathustra gilt als der Begründer des Monotheismus, der das Judentum beeinflusste und im Christentum und Islam modifiziert weiterwirkte. Der Aufsatz ist zugleich eine methodische Prüfung, inwieweit Zarathustra als Prophet mit anderen Religionsstiftern verglichen und inwieweit der Zoroastrismus auf dieser Basis zu den Weltreligionen gerechnet werden kann.

Schlüsselwörter: Zarathustra, Religionsstifter, Monotheismus, Judentum, Christentum, Islam

1. Dr. Detlef Thiel, freier Philosoph in Wiesbaden.
E-Mail: thiel.detlef@t-online.de

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

1. Zarathustra - ein Religionsstifter?

In der Religionswissenschaft wurde im Laufe des 20. Jahrhunderts die Figur des *Religionsstifters* kreiert, der sich gegen den anderen Terminus des *Religionsgründers* durchgesetzt hat. (Tworuschka, 2018) Eine Religion zu gründen, setzt einen aktiven und ganz bewussten Akt voraus, während das Stiften zwar ebenfalls ein Gründungsakt, aber im Hinblick auf die Folgen weniger gewollt bzw. bewusst erfolgt. Mittlerweile ist es ein anerkannter und sehr verbreiteter Begriff, weil am Anfang einer Religion eine Person steht, die diese Religion ins Leben rief und ihr für die nachfolgenden Generationen einen nachhaltigen Anstoß verlieh.² Oft findet sich als eine Scharnierstelle eine Art Initiationserlebnis, welches den Transfer vom Religionsstifter auf die nachfolgende Generation beinhaltet.³ Aus diesem heraus entwickeln sich dann mehr oder minder feste Bindungen und Institutionen. Von „Stiften“ kann aber immer nur in der rekapitulierenden Rückschau die Rede sein, und es ist auch nicht reibungslos auf den Ausgangspunkt der „Religionsgründung“ zurückdatierbar.⁴ Oft sind viele Ereignisse ineinander verwoben und eine soziale sowie auch politische Krise wird überwunden.

In der neueren Forschung hat man in diese Reihe der „neun großen Religionsstifter“⁵ - neben Echnaton, den Klassikern Buddha, Laotse und Konfuzius aus dem asiatischen Kulturkreis und Moses, Jesus und Mohammed als abrahamitische Religionsstifter - auch Mani, den Begründer des gnostischen Manichäismus, nunmehr auch den sagenumwobenen Zarathustra aufgenommen. Dabei fällt auf, dass in der älteren Forschung⁶ noch ein Wissenschaftler über alle Religionsstifter schrieb, (Mensching 1962 und ders. 1990.) während der Spezialisierung nunmehr so weit vorangeschritten ist, dass sich nur noch Fachexperten über den jeweiligen Religionsstifter äußern. (Brunner-Traut,

2 Mensching, 1990, S. 251: „Wir nennen sie Religionsstifter, ohne dabei zu bedenken, daß dieser Begriff vom Effekt ihres Wirkens ausgebildet ist, dass es aber in keines der Meister ursprünglichen Absicht lag, eine neue Religion zu stiften.“ Letztere Aussage darf in Einzelfällen auch angezweifelt werden.

3 Man denke z.B. an die Geburtsstunde der katholischen Kirche in der *Apostelgeschichte*.

4 W. Weischädel fragte sich, wie aus Epikur die Epikureer entstanden. Es geht um Traditionsbildung.

5 Brunner-Traut (1993) zählt dazu Echnaton, Moses, Zarathustra, Jesus, Mani, Mohammed, Buddha, Konfuzius und Laotse. Bei Antes (1992) findet sich noch Guru Nanak, der Begründer des Sikhismus.

6 Die findet sich in Schlerath (1970) mit zahlreichen Aufsätzen und Widengren (1961). *SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024*

1993)⁷ Einige nehmen seit neuestem auch Echnaton (1364 – 1347 v. Chr.), den vermutlich ersten Monotheisten bzw. Henotheisten (Waldenfels 1992, S. 281)⁸ der Religionsgeschichte, in diese Reihe klingvoller Namen auf.⁹ (Brunner-Traut 1993, S. 9 – 29) Immer wieder wird betont, dass es nicht die Absicht der Religionsstifter gewesen sei, eine Religion zu gründen. Aber: wie sind ihre Wirkungsmächtigkeit, die Verschriftlichung ihrer Hauptgedanken und Taten, die Legendenbildung um ihre Person, ihre Geburt, ihr Schaffen als Ganzes anders zu verstehen, als dass sie ihren Glauben haben in die Welt verbreiten wollen und sich dazu einer gewissen Verstetigung und Institutionalisierung bedient hätten?! Warum ziehen sie mit Anhängern durch die Gegend (Jesus), bekämpfen andere Stämme und religiöse Vorstellungen (Mohammed), gründen einen Aschram (Buddha), führen ihr Volk in ein gelobtes Land (Moses) oder beschützen die neue Lebensgrundlage der Menschen (Zarathustra)? Warum werden ihre Taten und Gedanken in „heiligen Schriften“¹⁰ festgehalten und auf diese Weise chronologisch geordnet und über Jahrhunderte weitergegeben, so dass diese Religionsstifter zu den maßgeblichen Menschen der Menschheitsgeschichte gehören?¹¹ Nach Karl Jaspers wirken diese Kulturstifter im Rahmen einer „Achsenzeit“¹² - einer Zeit also, die unsere Weltgeschichte in dem jeweiligen Sprach- und Kulturraum nachhaltig und für immer auf eine neue Stufe gehoben hat.

Obwohl Zarathustra der einzige Prophet¹³ in seiner Religion ist und dabei zugleich als Priester fungierte und vermutlich lange vor dem 5. Jahrhundert

7 In diesem Buch schreiben neun Experten über die neun Religionsstifter. Als Ägyptologin verfasst sie den Artikel zu Echnaton. Vgl. auch Antes 1992 und Vogel 2016.

8 Im Rahmen eines Polytheismus (= Vielgötterei) wird einem Gott, dem „Hauptgott“, der Vorrang eingeräumt. Die anderen Götter werden also nicht geleugnet. Vgl. dazu Assmann / Strohm 2012. Sie sprechen von einer „Genese und Dynamik des Monotheismus“.

9 Mit Echnaton beschäftigt sich eingehend Assmann / Strohm, 2012, S. 13 ff., 42 ff. sowie Assmann 2003, S. 54 ff., 83 ff. Freud sprach von einer „monotheistischen Episode“ bei Echnaton und meint, Moses (der Ägypter) sei Anhänger Echnatons gewesen und nach dessen Sturz mit einer Gruppe von Juden nach Kanaan geflohen. Dort habe er diesen Monotheismus auf den strengen Vulkan-Gott Jahwe übertragen. Diese Verschmelzung führe zu seinen Eigenarten.

10 Vgl. dazu Frenschkowski 2007, S. 148 ff (Avesta), Lanczkowski, 1956, S. 76 ff. (Avesta) und schließlich Tworuschka 2008, S. 193 ff. (Zoroastrismus). Vgl. zum Avesta Stausberg 2002, Bd. I, 69 ff.

11 Jaspers 2013, zählt zu den „maßgeblichen Menschen“ Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus. Ders., 2012 zählt noch Philosophen wie Platon, Parmenides etc. dazu.

12 Neben Jaspers (2012, 2013) sind zu nennen Eisenstadt 1987 und Assmann 2020.

13 Zur prophetischen Sendung siehe Hinz 1961, 39 ff. und Stausberg 2002, Bd. 1, S. 21 ff. *SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Frühling 2024*

v. Chr. gelebt hat, hat sich auf der Basis der heiligen Schriften, (Lommel 1971, Hannemann 2022, Stausberg 2002, Bd. 1, 69 ff.) eines Offenbarungserlebnisses¹⁴ und eines dualistisch angelegten Monotheismus - mit Ahura Mazda als obersten Schöpfergott - im Reich der Achämeniden (550 - 330 v. Chr.), der Seleukiden (330 - 140 v. Chr.) und der Arsakiden (250 v. Chr. - 224 n. Chr.) diese Religion als Mittel der Herrschaftslegitimation¹⁵ und somit als „Staatsreligion“ durchgesetzt. (Wiesehöfer 1998, S. 139) ¹⁶ Die neuere Forschung stellt sogar einen direkten Vergleich zwischen Echnaton und Zarathustra an, die beide um die Würde wetteifern, Begründer des Monotheismus zu sein, der über diese beiden Wurzeln in zwei Schritten auch ins Judentum Eingang gefunden haben soll (Assmann / Strohm, 2012, 13 ff, 41 ff.) ¹⁷ - zunächst der Einfluss von Echnaton auf Moses und das Judentum in Ägypten, später (während des babylonischen Exils) durch eine gegenüber dem Judentum sehr tolerante Religionspolitik durch Nebukadnézar. (Ammann, 2006, 64) ¹⁸ Ist der Zoroastrismus damit eine der grundlegendsten Religionen überhaupt bzw. eine Weltreligion?

2. Der Zoroastrismus als Weltreligion?

¹⁴ In seiner Analyse zum „Ursprung des Bewusstseins“ hat J. Jaynes die Besessenheit des Propheten als „Rückstand“ (414) aus dem Verschwinden der „bikameralen Psyche“ definiert.

¹⁵ Für die Zeit der Achämeniden ist maßgeblich Ahn 1992. Er trennt zwischen *Herrschafts-* und *Herrscherlegitimation*, weil die Frage der Herrschaft auf der Basis des Zoroastrismus nie in Frage stand.

¹⁶ Die Frage ist nicht, ob die Achämeniden Anhänger des Zarathustra waren, sondern „in ihrer ursprünglichen oder im Laufe der Zeit gewandelten Form“. Vgl. ders., 2002, S. 67: „Der Umstand, daß sowohl der iranische ‚Prophet‘ Zarathustra als auch Dareios und seine Nachfolger das Wirken von Ahura Mazda betonen, hat die meisten dazu verleitet, die Könige als Zoroastrier zu kennzeichnen.“ Stausberg, 2020, spricht im Zuge der Moderne bezüglich einer „Globalgeschichte der Religionen“ im 20./21. Jahrhundert von „Heilsbringern“ und handelt hier 47 (!) aus allen Kulturkreisen ab, wozu er u.a. Vivekananda, Gandhi, A. Crowley, C. G. Jung, A. Hitler (!), Tolstoi und sogar Tolkien zählt.

¹⁷ Assmann Strohm macht vor allem Echnaton verantwortlich dafür, dass über „Moses der Ägypter“ (Assmann, 2000) die Idee des Monotheismus ins Judentum Eingang fand, allerdings negativ behaftet.

¹⁸ Die „folgenreichste theologische Neuerung“ für die Diaspora-Juden ist der Monotheismus. Dieser wird im babylonischen Exil „konsequent zu Ende formuliert, besonders durch Deutero-Jesaja und im Deuteronomistischen Geschichtswerk“. Dieses „monotheistische Credo“ wird auch für das Christentum und den Islam prägend. Deshalb heißt es in Dt 4, 35: „Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm“. Oder in Dt 6, 4-9: Jahwe ist der einzige Gott. Ihn allein soll man lieben. Vgl. B. Lang 2002, S. 219 ff.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24-49, Winter/Frühling 2024

Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter

Der Begriff „Religion“ ist vielschichtig und schillernd. Er entspringt dem europäischen Sprachraum und kann folglich nicht vorschnell und unkritisch auf andere Kulturkreise übertragen werden. Er gehört in den Rahmen der römisch-griechischen Antike und wurde erst im Nachgang der Renaissance, Aufklärung und im Zuge der kulturellen Moderne auf andere Kulturkreise und Glaubensauffassungen übertragen. (Wimmer 2004, S. 183 ff., Seubert 2016.) Behandeln die älteren Klassiker zur Religionskunde - wie z.B. von Glasenapp und Brunner-Traut (Glasenapp 1991 und Brunner-Traut 1994)¹⁹ - immer nur die fünf großen Religionen, nämlich die drei abrahamitischen Judentum, Christentum und Islam sowie die beiden auf Reinkarnation beruhenden Buddhismus und Hinduismus, so findet sich in der immer breiter gefächerten Globalgeschichte²⁰ neben dem japanischen Shintoismus und neben den „Neuen Religionen“ (Antes 1996, S. 280 ff.) auch der Zoroastrismus bzw. Parsismus.²¹ Der Zoroastrismus wird oft noch in die Reihe der „asiatischen Religionen“ eingeordnet.²² Kürzlich verfasste Hutter ein Buch zu den drei „iranischen Religionen“ - und zwar dem Zoroastrismus, dem Yezidentum und der Bahai-Religion, (Hutter 2019.) was die Tendenz bekräftigt, endlich dem Zoroastrismus seine Bedeutung zukommen zu lassen und gleichzeitig Zarathustra angemessen zu beurteilen. Seine Bedeutung für die monotheistische Idee im Sinne einer „Mosaischen Unterscheidung“ ist kaum zu überschätzen. (Assmann, 2003)²³

Der Begriff Religion lässt sich auf drei verschiedene lateinische Verben zurückführen:

- 1.) *religere* (= eine kultische Pflicht erfüllen): Im Zoroastrismus wäre das *Avesta* zu nennen, das im ersten Teil, den *Gathas*, Ritualregeln behandelt. (Stausberg, 2002, Bd. 1, 21 ff., S. 69 ff.)*

19 Auch Peters (2014) kennt nur fünf Weltreligionen.

20 Auch im „Lexikon der der Neuen Globalgeschichte“ (S. 70 f.) findet sich ein Beitrag zum Zoroastrismus. Anders verhält es sich in den thematisch orientierten Arbeiten z.B. „Nach dem Tode“ von L. Moraldi oder dem Werk von Barloewen, das den Tod zum Thema hat, und zwar „in den Weltkulturen und Weltreligionen“, wobei in beiden Werken zwar Sumerer, Assyrer, Babylonier, Ägypter und Griechen im Fokus stehen, aber vom Zoroastrismus/Zarathustra findet sich keine Spur.

21 Zur terminologischen Unterscheidung siehe Hutter 2019, S. 43 ff.

22 So das Harenberg Lexikon, hrsg. von Waldenfels 2002, S. 859 ff.

23 Assmann ist allerdings auf einem Auge blind, er sieht nur die Einflüsse Ägyptens auf den Monotheismus der Juden, nicht aber den persischen Einfluss.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Frühling 2024

Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter

- 2.) *relegere* (= sorgfältig betrachten), was sicherlich auf eine ordnungsgemäße Ritualpraxis - wie vor allem im Konfuzianismus²⁴ - anwendbar, aber auch im Zoroastrismus allgegenwärtig ist. (Hutter, 2019, 45 ff. und Budde 2002, S. 869 ff.) Etwas „sorgfältig betrachten“ bezieht sich auf viele Bereiche.
- 3.) *religari* (= verbunden sein), was im Zoroastrismus sowohl auf die „kultische Praxis als auch auf den Glauben bezogen werden“ (Peters 2014, S. 9.) kann.

Die Versuche, Religion verbindlich zu definieren, gehen in zwei Richtungen. Zunächst einmal soll auf die Struktur und den Inhalt einer Religion abgezielt werden. Im Fall des Zarathustra wären das dessen kosmologische, eschatologische und moralische Vorstellungen. Auf der anderen Seite zielt eine funktionalistische Definition auf die soziale Wirkungsmächtigkeit der Religion, z.B. durch Gemeinschaft, Gottesdienste, Kult, gemeinsame Rituale etc., die ja die Schaltstelle zwischen primärer Kultreligion und sekundärer Buchreligion ausmachen. Der Wechsel von der einen zur anderen geht oft mit dem Aufstellen moralischer Vorschriften an die Gläubigen und einer schriftlichen Fixierung der heiligen Bücher (= Avesta) einher. Entscheidend ist auch der Schritt in die Abstraktion, weg von der Sinnlichkeit der vielen Götter. Genau diesen Schritt ging Zarathustra mit seinem monotheistischen Gottesbild - wie vor ihm Echnaton und Moses.

Ausgehend von E. B. Taylors Definition, Religion sei „belief in spiritual beings“ (Glaube an höhere Mächte), definiert der Religionswissenschaftler G. Mensching Religion wie folgt: „Religion ist erlebnishaft Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen.“ (Peters, 2014, 9 mit Berufung auf Mensching, 1959.) Auch hierbei fällt ein Blick auf Zarathustra nicht schwer, denn er fordert von „seinen“ Gläubigen Folgendes: „Gutes Denken, Gutes Reden, Gutes Tun“.²⁵ Dabei setzt er eine differenzierte und elaborierte Eschatologie mit postmortalen Jenseitslandschaften sowie einen dualistisch geprägten Monotheismus voraus.

Auch wird mittlerweile der Begriff der „Stammesreligion“ von dem der „Weltreligion“ abgesetzt, wobei der Zoroastrismus immer häufiger zur

²⁴ Zur Ritualpraxis im Konfuzianismus als Staatskult vgl. Emmerich in Antes 1996, S. 212 ff.

²⁵ Siehe dazu Antes, 1992, 10 ff.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024

Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter

zweiten gezählt wird. Wie Sundermeier entworfen und J. Assmann weiterentwickelt hat, ist der Übergang von einer primären Kultreligion zu einer sekundären Schriftreligion oft durch eine soziale Krise gekennzeichnet, die gerade den Religionsstifter und seine Anhängerschaft vor große Herausforderungen stellt. Hier könnte das Modell von Th. Kuhn (Kuhn, 1996, 34 ff.) zugrunde gelegt werden: Ein Weltbild - wie z.B. wie das ptolemäische - gerät dann in eine Krise, wenn immer mehr Berechnungen und kosmologische Voraussagen nicht aufgehen. Dies geht so lange gut, bis Kopernikus dieses Weltbild aus den Angeln hob, indem er die Sonne in den Mittelpunkt rückte und die Planeten um sie kreisen ließ. Diese durch Kopernikus initiierte „Revolution“ lässt ein neues Weltbild entstehen, das dann erneut in eine lange evolutionäre Phase übergeht. Freilich muss im Sinne Poppers jede Hypothese falsifizierbar bleiben, so dass der Wissenschaftlichkeit genüge getan ist. Typisch für die Entstehung von Weltreligionen ist nun, dass sie am Anfang eine Krisensituation bewältigen, in welcher der Krise „mit einem Heils- bzw. Erlösungsangebot begegnet wird“. (Peters, 2014, S. 10.) Während Buddha mit seiner Erlösungslehre auf der Basis der überkommenen Reinkarnation das Kastensystem aufbricht, da jedem ausnahmslos das Nirvana bereits in diesem Leben in Aussicht gestellt wird und Mohammed, der dem Polytheismus auf der Arabischen Halbinsel ein Ende bereitet, entwickelt auch Zarathustra einen radikal ethisch konnotierten Monotheismus, der von den Menschen stets eine freie Willensentscheidung zugunsten von Ahura Mazda und seinem positiven Erlösungswerk einfordert. Auch Zarathustra macht aus einer Kultreligion ohne heilige Schriften mit der Niederschrift des *Avesta* bzw. der ersten *Gathas*, die auf ihn direkt zurückgehen, sowie einer moralisch anspruchsvollen, religiös fundierten Ethik den Schritt zur sekundären „Buchreligion“. Entscheidend ist auch bei Zarathustra bereits der Umstand, dass das Heilsangebot universell ist, moralisch hohe Ansprüche stellt, zwischen „wahr“ und „falsch“ unterscheidet und eine schriftliche Grundlage hat. Damit ist Zarathustra der Erste, der eine „moralische“ Religion kreiert - eine Ethik, die auf der Einhaltung religiöser Gebote basiert.

Eine verbindliche und allgemeine akzeptierte Definition von Religion steht nach wie vor aus, aber es gibt einige verbindliche Kriterien, die Anwendung auf den Zoroastrismus finden:

- 1.) Es gibt einen universellen Heilsanspruch, was oft mit einer Ablehnung anderer Glaubensvorstellungen einhergeht. Genau dieser

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024

Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter

Punkt ist ebenfalls aus den *Gathas* und dem *Avesta* herauslesbar. Bereits Jan Assmann wies in seinen Büchern über die Folgen des Monotheismus darauf hin, dass Monotheismus immer mit Ausgrenzung und Intoleranz gegenüber Andersgläubigen oder Polytheisten einhergeht. Vor allem die „Mosaische Unterscheidung“ von wahr und unwahr, richtig und falsch, sei dafür die Grundlage. (Assmann 2003.) Gerade diese lässt sich auch aus den *Gathas* herauslesen. (Widengren 1961, S. 135 ff., Hinz 1961, S. 9 ff. und Lommel 1971.)

- 2.) Die daraus folgende, teilweise praktische Umsetzung der Botschaft des Zarathustra lautet: Zarathustra ist der einzige Prophet von Ahura Mazda, der nach 12000 Jahren (vier mal 3000) des Kampfes und der Vermischung von Gut und Böse ein Reich des Friedens errichten wird und jeder, der sich dafür entscheidet, kommt in die Himmel, alle anderen in die Hölle. (Hutter 2019, S. 45 ff., 48 ff. und Stausberg 2002, S. 115 ff.) Assmann wurde nicht müde, gerade auf diesen Aspekt der Intoleranz und religiösen (!) Gewalt hinzuweisen.
- 3.) Wenn der universelle Anspruch nicht vorhanden ist, so ist doch die Anzahl der weltweit Gläubigen ein weiteres Kriterium, wodurch der Buddhismus und Hinduismus stark als Weltreligion erscheinen. Nach neuer Berechnung gibt es weltweit nur noch 110000 Zoroastrier bzw. Parsen - mit leicht fallender Tendenz, was vor allem mit dem Problem der Mischehe zusammenhängt. In vielen Ländern ist die Mischehe nicht gern gesehen oder wird gänzlich abgelehnt. (Hutter 2019, 92 f.)
- 4.) Die tiefe Verwurzelung in der antiken Welt ist dagegen ein Grund, das Judentum und den Zoroastrismus als Weltreligion zu betrachten. Hinduismus und Judentum sind die ältesten Religionen, aber auch hier könnte der Zoroastrismus dazugezählt werden, da Kyros der Große (550 v. Chr.) und seine Nachfolger bereits Zoroastrier waren. (Wiesehöfer 1998, S. 139 ff.)

Als Fazit kann also zunächst Folgendes konstatiert werden: So wie Zarathustra gleichberechtigt in der Reihe der Religionsstifter eingestuft werden kann, so muss auch der Zoroastrismus zu Recht zu den Weltreligionen gezählt werden.

Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter

Bereits Jaspers stellt das Postulat der „Achsenzeit“ auf, (Jaspers 2013, Assmann 2020.) in der die maßgeblichen Menschen eine gesellschaftliche Krisensituation durch ihr Eingreifen und Wirken in eine neue Phase kultureller Prosperität wandelten. „Achsenzeit“ nennt Jaspers diese Zeit deshalb, weil in ihr in einem gewissen Zeitraum innerhalb verschiedener Kulturkreise unübertreffliche Kulturleistungen weitgehend unabhängig voneinander vollbracht wurden, die mit bestimmten Namen wie Buddha, Konfuzius oder Zarathustra in Verbindung gebracht werden. Diese Zeit setzt Jaspers um das Jahr 500 v. Chr. an. Sie kann aber durchaus nach hinten verlängert werden und auf jeden Fall Zarathustra mit einschließen.

Immer wieder werden in der neueren Forschung einerseits die Verwurzelung des Zoroastrismus in der indischen Varuna-Lehre besprochen, (Strohm 2014, S. 97 – 334.) andererseits werden die Alleinstellungsmerkmale eingehend behandelt. Auffällig ist weiterhin in der neueren Forschung, dass Zarathustra als Erster²⁶ oder ganz vorne in der Reihe der Religionsstifter genannt wird, was bereits seine zeitliche Sonderstellung hervorhebt. Immer mehr wird deutlich, dass die Idee des Monotheismus nicht unendlich oft in der Geschichte aufgetreten ist, sondern das dazu bestimmte Rahmenbedingungen notwendig sind. Dabei ist der Jahwe-Glaube vermutlich von der monotheistischen Periode des Echnaton beeinflusst worden.²⁷ Im Folgenden soll zunächst die methodologische Vorgehensweise im Hinblick auf die Möglichkeit eines Religionsvergleichs kurz behandelt werden.

3. Religionsvergleich – aber wie?

Ein Vergleich zwischen den Religionen in verschiedenen Kulturkreisen ist ein schwieriges, aber nicht aussichtsloses Unterfangen und bedarf eines gewissen methodischen Rüstzeugs für die Komparatistik. Auch muss man sich bewusst sein, dass für die Anhänger der jeweiligen Religion, gerade wenn es solche sind, die einen Alleinstellungsanspruch für sich erheben - wie das Christentum, der Islam, aber letztlich auch der Zoroastrismus - die Gefahr einer Relativierung der beanspruchten Singularität besteht. Deshalb soll der Religionswissenschaftler einen gewissen Abstand bewahren und das „Phänomen Religion“ auf diese Weise analysieren. So entwickelte man bestimmte

26 Antes 1992, S. 9 – 31 nennt ihn zuerst. Hans-Peter Hasenfratz ist der Autor.

27 So Assmann 2000 unter Berufung auf Freud. Zu den Bildern von Jahwe in der Bibel siehe Lang 2002.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024

„Vergleichsregeln.“ (Tworuschka 2018, 6 und ders. 1982, S. 104 ff.) Klar ist zunächst, dass nicht alles mit allem vergleichbar ist, und deshalb wurden bestimmte Regeln aufgestellt: (Tworuschka, 2018, 6 ff und ders. 1982, S. 110 ff.)

- 1.) Religionen können nicht als Ganze verglichen werden, sondern immer nur bestimmte Elemente aus ihnen.²⁸
- 2.) Vergleiche dürfen nur in der gleichen Dimension erfolgen. Nicht zu Unrecht sprach deshalb N. Smart von „dimensiones of religion“, womit er als konkrete Entfaltungsmöglichkeiten Mythos, Lehre, Riten, Ethik, Gemeinschaft und den Transzendenzbezug voneinander abzugrenzen wusste. (Schnell 2009, S. 30 ff.)
- 3.) Aber auch innerhalb dieser Dimension kann man weiter in „Segmente“ differenzieren und diese sollten miteinander verglichen werden, also z.B. die bereits elaborierte Erlösungsvorstellung im Zoroastrismus im Vergleich mit der defizitären im Judentum und den prononcierten im Christentum oder Islam. (Bobzin 2001, S. 55 ff.)
- 4.) Dabei sollten nur die korrekten Gegenstände innerhalb eines Segments Beachtung finden, d.h. z.B. zu hinterfragen, aus welchen theologischen Gründen bestimmte Riten durchgeführt werden. Letztlich geht es um die Beziehung zwischen theologischer Theorie und religiöser Praxis.
- 5.) Beim Vergleich ist auch zu beachten, dass innerhalb der Religion eine gewisse Pluralität möglich ist, also bestimmte Spielarten gegeneinander um die Interpretationshoheit konkurrieren. Der Protestantismus z.B. favorisiert bei der Auslegung der Eucharistie eine symbolische Bedeutung, während für die Katholiken Jesus tatsächlich in Brot und Wein präsent ist. (Waldenfels 1992, S. 112 f., 366 f.) Auch im Zoroastrismus gibt es in den verschiedenen Kulturkreisen unterschiedliche Auslegungen über die Reinheit des Feuers. Die modernen Parsen kennen andere Reinigungsstufen als die antiken Zoroastrier. (Hutter 2019, S. 75 ff. und 81 ff.)²⁹

²⁸ Mensching probierte diese mit seiner „Typologie der Religion“, wurde aber oft kritisiert. Es ist schwer von „dem Christentum“ oder „dem Islam“ zu sprechen, weil der historische Kontext ausgeblendet und die Religionsgenese ausgeblendet wird.

²⁹ Außerdem gibt es unterschiedliche Ritualpraxen bei der Bestattung und Feueranbetung. Vgl. auch Budde 2002, 870 f. Wichtig dazu Stausberg 2002, Bd. III, S. 126 ff.
SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024

- 6.) Ein Vergleich muss auch die Kluft zwischen den unterschiedlichen idealtypischen Vorstellungen und der tatsächlich gelebten Religionsausübung beachten. Im modernen Zoroastrismus wird z.B. das Ritual des Trinkens von Rinderurin skeptisch betrachtet, obwohl es ein in den heiligen Schriften des Avesta vorgeschriebener Brauch ist. (Hutter 2019, S. 80 ff.)
- 7.) Des Weiteren muss zwischen primärer (eher ritualisiert geprägter) Religionsausübung und sekundärer (eher auf heiligen Schriften beruhender) Religion differenziert werden. Gerade die Anfänge des Islam (Bobzin 2016, S. 9 ff., 22 ff. und ders., 2001, S. 26 ff.) sowie das Wirken des Zarathustra an der Bruchstelle von einer nomadisierenden Bevölkerung zur Sesshaftwerdung mit all ihren Begleiterscheinungen - vor allem in Bezug auf den sozialen Umbau der Gesellschaft - sind hierfür eindrückliche Beispiele. (Assmann 2003, S. 11.) Diese Unterscheidung geht auf den Religionswissenschaftler Theo Sundermeier zurück. Assmann, sein Schüler, unterscheidet diese beiden wie folgt: „Primäre Religionen sind über die Jahrhunderte und Jahrtausende historisch gewachsen im Rahmen einer Kultur, Gesellschaft und meist auch Sprache, mit der sie unablässig verbunden sind.“ (Anm. 1 bei Assmann 2003, S. 11.) Im Zoroastrismus gehört die Kult- und Götterwelt, die letztlich in der indischen *Varuna*-Lehre ihren Ausgangspunkt hat, (Strohm, 2014, S. 97 ff. und 225 ff., Assmann/Strohm 2012, 119 ff.)³⁰ noch der primären Religion an, während Zarathustra die Transformation in eine sekundäre Religion bewältigt. Seine Biographie bezeugt seinen Aufopferungswillen und die Anfeindungen, denen er ausgesetzt ist.
- 8.) Vergleiche sollten weiterhin im Rahmen der gleichen Ebene bleiben, z.B. es sollte vermieden werden, Ideale einer Religion mit der gelebten, zumeist am Ideal gemessenen defizitären Praxis der anderen Religion ins Verhältnis zu setzen. So kam es z.B. zur Fehlinterpretation Herodots, der den Wasser peitschenden Xerxes für größtenwahnsinnig hielt, obwohl es sich aus heutiger Sicht eher um eine typische Art der eurozentristischen Interpretation handelt, denn Xerxes kämpfte damit gegen die Einflussnahme von Dämonen, die

30 Hier der programmatische Titel „Varuna, Ahura Mazda und Zarathustra - zur Genese des altiranischen Monotheismus“.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24-49, Winter/Fruhling 2024

sich - seiner Auffassung zufolge - im Hellespont angesammelt hatten und ihm den Übergang verweigern wollten. Was nach Herodot „barbarisch und frevelhaft“ (Herodot, Historien, 7,35) ist, stellt sich bei genauer Betrachtung auf der Basis der zoroastrischen Weltsicht so dar, dass die vom Sturm aufgewühlte See vom Oberdämon Angra Mainyu beeinflusst war, der mittels Schlägen zur Räson gebracht werden sollte. Nach Yasna 13,89 und Vd. 18,16 bedarf es nämlich eines radikalen Vorgehens, wenn die Mächte des Bösen sich den Plänen des Königs entgegenstellen, „denn nach zoroastrischer Lehre ist Salzwasser nichts anderes als von Angra Mainyu verunreinigtes Süßwasser.“ (Auch sollten keine traditionellen Vorstellungen – wie z.B. das Auftreten bestimmter Riten in den Gathas – direkt mit heutigen Auffassungen verglichen werden, weil es kulturell bedingte Weiterentwicklungen gibt. So lehnen viele moderne Parsen das Ritual des Trinkens von Stierurin ab und auch die Vorstellungen von der Möglichkeit, Mischehen zu führen, ist einem steten Wandel unterworfen und nach entsprechenden Kulturkreisen zu differenzieren. (Ahn 1992, S. 119. Vgl. Herodot, Historien 7,35 mit Ahn, 1992, S. 119 f.) Es ist außerdem nicht statthaft, die klassische zoroastrische Eschatologie an den eschatologischen Vorstellungen von modernen christlichen Autoren - wie Pannenberg, Barth, Küng oder Ratzinger - zu messen. Man kann sie über den „garstigen Graben“ (Lessing) von 2500 Jahren höchstens nebeneinanderstellen und einzelne Elemente miteinander vergleichen.

- 9.) Des Weiteren muss man im Rahmen des religionsgeschichtlichen Vergleichs zwischen „Bedeutung“ und „Meinung“ klar differenzieren. An dieser Stelle kann man Wittgensteins sprachanalytische Erkenntnis zitieren: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ (Wittgenstein 2003, S. 43.) Begriffe wie Ahura Mazda, Fravasti (= Bekenntnis), Haoma (= Fruchtbarkeits-Rauschtrank), Mobed (= Priester), Yima (= Zwillings) etc. (Budde 2002, S. 872 ff) gibt es nicht an sich, sondern haben ihre Bedeutung nur innerhalb des Glaubenssystem des antiken oder modernen Zoroastrismus. Ein Bedeutungswandel kann oft bis hinein in die

Grammatik und Rechtschreibung konstatiert werden.³¹ Nach H. Weinrich besagt diese Unterscheidung zwischen beiden Folgendes: „Das Insgesamt der von einer Sprachgemeinschaft als relevant gesetzten Merkmale eines Gegenstandes nennen wir Bedeutung.“ (Tworuschka 1982, S. 110.) Benutzt ein Sprecher Wörter oder Umschreibungen wie „mazdaiiasno zarathustris frauuarane („als Mazda-Verehrer, als Zoroastrier will ich das Glaubensbekenntnis ablegen“ (Hutter 2019, S. 44.)) oder Termini wie Ahura Mazda, Avesta, Darva, Angra Mainyu (Hutter 2019, S. 46.) etc. so hat er „während er sich der *Bedeutung* bedient, eine *Meinung*“, (Weinreich 2009, S. 15 f.) die nur aus dem jeweiligen Kontext erschließbar ist. Auch im Zoroastrismus erscheinen Begriffe wie „Sünde“, „Cinvat-Brücke“, „Himmel“, „Hölle“ usw. nicht isoliert und losgelöst vom entsprechenden Kontext, sondern sind entweder eingebettet in einen solchen oder aber verweisen direkt auf diesen. Vielmehr liegen Texte wie das Avesta bzw. die Gathas zu Grunde, die ihrerseits auf eine bestimmte Hörer- und Leserschaft und deren Beeinflussung abzielen. Die Schriften stammen in der Regel von der zoroastrischen Priesterschaft oder von Zarathustra selbst.³² Diese Texte haben ihrerseits eine Rezeptionsgeschichte, die als spannend und ertragreich zu bezeichnen ist.

- 10.) Deshalb muss ein Religionsphänomen ganz im Sinne der Religionshermeneutik immer mit dem „Zentrum“ der Religion in Verbindung gesetzt werden. (Tworuschka 1982, S. 111 f.) Das Schlagen des Hellespontes von Xerxes I. ist nur auf der Grundlage des dualistischen Weltbildes von Zarathustra zu verstehen. Den Ritus des Urin-Trinkens kann nur derjenige verstehen, der die hohe Bedeutung der heiligen Stiere nachvollziehen kann, die im Zuge der Sesshaftwerdung von nomadisierenden Stämmen dem Schutz dieser Rinder zugemessen wurde und die dabei überlieferten Offenbarungen von Ahura Mazda an Zarathustra verstehen kann,

31 Vgl. z.B. im Zoroastrismus die „Türme des Schweigens“ mit ihren Feuertempeln aus dem 5. Jh. v. Chr. in Nasch-i-Rust im Vergleich zu den heutigen Feuertempeln. Vgl. Hardenberg Lexikon, S. 870.

32 In der Forschung ist man sich einig darüber, dass die ersten Gathas direkt auf Zarathustra zurückgehen, während der große Anteil der Avesta auf die nachfolgende Priesterschaft zurückgehen.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024

auf die Zarathustra sein Handeln und Wirken beruft. Es geht also um den geistigen Überbau, die Eschatologie bzw. Theologie, die man immer mit bedenken muss, wenn man die alltäglichen Praktiken und Rituale besser verstehen will. Nichts ist demnach ohne Grund, warum es sei. Selbst wenn man eine äußere Ähnlichkeit in bestimmten Ritualen zu erkennen glaubt, darf dies nur der erste Schritt im Vergleich zwischen den Religionen sein: „Mit dem Aufweis solcher Ähnlichkeiten erschöpft sich die Aufgabe der Religionsvergleiche nicht, sondern nun beginnt erst ihr feineres Geschäft: nämlich im Rahmen der formalen Übereinstimmungen den besonderen Geist, den numen loci, aufzuweisen, der Strukturgleichheiten, doch das Innere der Sache hüben und drüben sehr anders bestimmt.“ (Mensching 1971, S. 191) Dies ist besonders auch auf den theoretischen Überbau von religiösen Phänomenen anzuwenden, womit im Rahmen des Zoroastrismus die Theologie und Eschatologie gemeint sind. Zuvor sollen jedoch die verschiedenen Narrative voneinander abgegrenzt werden.

4. Fünf Aussageformen von Religion - in Bezug auf Zarathustra

G. Mensching unterscheidet in seinem Werk „Leben und Legende der Religionsstifter“ (1959) fünf narrative Formen, die in aller Kürze anhand des Zoroastrismus vorgestellt werden sollen. Mensching vertritt noch einen phänomenologischen Ansatz, versucht also die „Wesensstruktur“ (Mensching 1959, S. 1.) einer Religion zu analysieren und diese phänomenologisch zu vergleichen. Davon ist die moderne Religionsforschung ein Stück weit abgekommen. Weil dieser Ansatz zu substantiell ist, wird doch „ein Wesen“ oder gar „ein Wesenskern“ bei Religionen vorausgesetzt, der dann angeblich miteinander verglichen werden kann. Vielmehr hat man im Rahmen der Komparatistik verschiedene Elemente / Dimensionen / Segmente und schließlich im zweiten Schritt verschiedene Vergleichsmöglichkeiten. Da jede Religion ihren Kontext und ihre Genese hat, ist so ein interreligiöser Vergleich mit Behutsamkeit zu bewerkstelligen.

Dennoch kann man Mensching ein Stück weit folgen, wenn er bestimmte – wir nennen es so – narrative Grundelemente einer Religion als vergleichbar herausstreicht und näher charakterisiert. Diese fünf Kategorien – Bericht, Mythos, Sage, Märchen und Legende – stehen insofern in einem

systematischen Zusammenhang, als die Glaubwürdigkeit sinkt und der Phantasiegehalt steigt. Im Folgenden wollen wir diese fünf Kategorien im Hinblick auf den Zoroastrismus betrachten:

1. Der Bericht:

Zunächst sind da die historisch bestätigten Berichte zu nennen. - Damit sind solche Tatsachenberichte gemeint, die sich „auf zeitgeschichtliche Begebenheiten“, also Dinge des irdischen Lebens, beziehen. Dazu gehören z.B. nicht der „Bericht“ von Mohammeds Himmelfahrt oder Zarathustras Offenbarungserlebnis, auch wenn sie teilweise einen narrativen oder berichtenden Charakter aufweisen. Sie gehören auf der Folie eines aufgeklärten Rationalismus in den Einzugsbereich der Sage. Den Status eines Berichts muss also nicht antike, sondern vielmehr moderne Kriterien erfüllen, innerhalb der Grenzen des Menschenmöglichen liegen und zeitlich-räumliche Grenzen beachten. Die Bilokalität von Pythagoras kann aus diesen Gründen nicht dazu gezählt werden. (Thiel 2006, S. 79 ff.) Deshalb können solche Berichte durch moderne Quellen im Rahmen der Geschichtsforschung oder durch die Archäologie bestätigt oder untermauert werden. Im Fall des Zoroastrismus ist diese Entscheidung nicht leicht zu treffen, weil alles um Zarathustra - seine Person und seine Taten - regelrecht von einem Legendenkranz umgeben sind. Aber sicherlich kann man sich hier auf die Herrschafts- und Herrscherlegitimation der Achämeniden berufen, die im Kern eine Berufung auf eine „göttliche Erwählung“ mit einem „Rekurs auf religiöse Kategorien“³³ darstellt und auf den Aufweis der Rechtmäßigkeit der Herrschaft von Dareios, Xerxes und deren Nachfolgern abzielt. Beweis dafür wiederum sind die imposanten Inschriften und Zeugnisse in der Nähe von Persepolis, konkret im Felsen von Bistum in 60 Metern Höhe, der auf sensationelle Weise im 19. Jahrhundert wieder entdeckt worden ist. (Wiesehöfer 2002, S. 12 ff.) Der Tatenbericht des Dareios ist zweifellos eine „Form königlicher Selbstdarstellung und Propaganda“ und vergleichbar mit Augustus' *res gestae*. Dort heißt es wörtlich: „Es kündigt Dareios der König: Glaube du also jetzt, was von mir getan worden ist. Tue es dem Volke kund, verheimliche es nicht! Wenn du diesen Bericht nicht verheimlichst, (sondern) dem Volke mitteilst, möge Ahuramazda dein Freund sein, und deine Nachkommenschaft möge zahlreich sein, und du mögest lange leben.“ (Wiesehöfer 1998, S. 34 f. , ders. 2002, S. 13

³³ So zu Recht Ahn 1992, S. 3.

f. Ahn 1992, S. 8.)³⁴ Es kündigt Dareios oder wie es noch deutlicher heißt im Sinne bereits einer literarischen Stilisierung: „Nach dem Willen Ahuramazdas wurde ich König; Ahuramazda hat mir das Reich gegeben“. (Ahn 1992, S. 158 f., Wiesehöfer 1998, S. 43)³⁵

Freilich wäre es auch angemessen, an die sekundären Quellen und deren Berichtscharakter im Zusammenhang mit Zarathustra zu denken. Herodot z.B. berichtet über die dunklen Umstände der Machtergreifung durch den „Magier“ Gautama, der laut Herodot anwachsen konnte zu „einem der größten Skandale in der Geschichte des Altertums“. (Ahn 1992, S. 144 mit Anm. 74 und 156 mit Herodot Historien 3, S. 79.) Da das Leben des Zarathustra im Reich der Legende angesiedelt werden muss, gibt es über sein Leben und sein Wirken keinen Bericht, der die Anforderungen der Moderne erfüllen würde, auch wenn es im Altertum hier sicherlich noch andere Maßstäbe gab. In der Forschung ist man sich allerdings einig, dass die ersten 17 *Gathas* auf ihn direkt zurückgehen. (Antes 1992, S. 9 ff.)

2. Mythos:

Als zweites Narrativ gilt der Mythos. Dem antiken Menschen gilt der Mythos noch als Wirklichkeit, wobei schon in der griechischen Philosophie vor allem durch die Vorsokratiker der erste Schritt zur Entzauberung und Rationalisierung der Welt vorgenommen und der Schritt „vom Mythos zum Logos“ gegangen wurde. (Nestle, 1971) Vor allem Heraklit und Parmenides lösten sich immer mehr vom Mythos ab und begaben sich in eine „Flucht in die Logoi“. (Phaidon, 80 C und Politeia, 509 B) Aber noch in der Zeit von Homer und Hesiod, also im 8. Jh. v. Chr., gilt der Mythos als Wirklichkeitserklärung und seine Helden sind Vorbilder für das Handeln der Menschen. (Jaeger 1959, Paideia, 3 Bd.) In der Regel geht es im anthropomorph gefärbten Mythos - so vielgestaltig und vielschichtig er auch auftreten mag - um das Narrativ [der] „unmittelbare[n] Begegnung mit [der] heilige[n] Wirklichkeit“. (Mensing 1959, S. 13.) Letzteres entsteht aus einer von urzeitlichem Götterhandeln dominierten „Nichtzeit“ heraus, deren Repetieren durch Kult und ordnungsgemäße Ausführung von Riten garantiert wird. Der Mythos verlangt in der

34 „Insofern soll auch im Folgenden nicht von *Herrschafts*legitimation, sondern genauer von *Herrscher*legitimation in altorientalischen Kulturen die Rede sein.“ (Hervorhebungen im Original)

35 „Deswegen stand Ahura Mazda mir bei sowie die anderen Götter.“
SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Frühling 2024

Regel eine gedankliche oder handelnde Entscheidung der Menschen und ist insofern handlungsleitend, gewissen- und moralebildend. Der Mythos ist außerhalb der Zeit und hat oftmals eine ätiologische Funktion, er steht „im Anfang“ oder begründet diesen. Auch Zarathustra weiß sich in mythologischer Weise zu äußern, wenn er beispielsweise über die Entstehung des Kosmos, die Funktion der anderen Götter oder seine Offenbarung erzählt. (Antes 1992, S. 10 ff. und Hutter 2019, S. 45 ff.)

3. Die Sage:

Zum Dritten ist die Sage zu nennen, die eine Spielart des Mythos darstellt, aber mit dem Zusatz, dass das Geschehen tatsächlich in Raum und Zeit zu verorten ist. Die Sage zielt auf konkrete Orte, Zeiten und Umstände ab. So heißt es von Zarathustra, dass er lachend zur Welt gekommen sei. Die Namen und die Lebensumstände seiner Eltern Porushaspa und Dughdhowa sind mehr oder weniger bekannt – so wie auch weitere Details seines Wirkens. Ein ganzer Sagenkreis hagiographischer Art rangt sich um seine Person. Zu nennen wären das Licht, das seine Mutter vor seiner Geburt ausstrahlte und das auf seine Sonderstellung für alle hindeutete. Ein weiteres Beispiel dafür wäre der Umstand, dass seine Einpflanzung in den Mutterleib durch Regen erfolgt sein soll, was sozusagen einer Jungfrauengeburt ähnelt.

4. Das Märchen:

Die vierte Kategorie ist das Märchen. Es geht hierbei um eine gewisse Zeitlosigkeit in Verbindung mit einer „magischen Weltbetrachtung“. Während im Mythos auf mimetische Weise ritualisierend Handlungen nachvollzogen werden müssen, wird das Märchen von Generation zu Generation nur erzählend (d.h. narrativ) weitergegeben, wodurch eine ganz eigene Atmosphäre und Wirklichkeit kreiert wird. (Bettelheim, 1993.) Das Märchen hat keine konkreten historischen Figuren und auch keine bestimmte Zeit im Blick. Es ist im austauschbaren „Irgendwo“ angesiedelt. Es heißt folglich auch „der Prinz“ oder „der König“, der in einem beliebigen „Königreich“ und in einer beliebigen Zeit in der Vergangenheit leben kann. Vermutlich gibt es deshalb im strengen Sinne kein Märchen über Zarathustra, denn aus der Sicht der gläubigen Anhänger in den verschiedenen Zeiten war Zarathustra immer eine historische, wirkungsmächtige Gestalt, die einen Auftrag durch Offenbarung von Ahura Mazda hatte, die er in der Welt verkündete. Außerdem ist das Märchen eher säkular veranlagt, während der Mythos und die Legende

die Unterscheidung zwischen heilig und säkular noch gar nicht kennen. Zarathustra war aber nicht nur der erste und einzige Prophet des Zoroastrismus, sondern auch der genuine Mittler zwischen dem einzigen Gott Ahura Mazda und dem Kosmos bzw. der unmenschlichen und vergänglichen WerdeWelt. So verwundert es nicht, dass die Kategorie des Märchens nicht fruchtbringend auf Zarathustra anwendbar ist.

5. Die Legende:

Im Folgenden soll noch kurz die Legende behandelt werden. Diese ist sehr weit im Umkreis aller Religionsstifter verbreitet. Etymologisch stammt das Wort vom Lateinischen „Legenda“ (Plural von legendum: „das zu Lesende“). Dies umfasst im Grunde genommen alle wichtigen Parameter der neun bekannten Religionsstifter: Geburt, Berufung, Selbstverständnis als Prophet, Zweifel, Anfechtungen und Versuchungen, das Gottvertrauen und letztlich die Worte und Taten, die sich auf die Zukunft auswirken und auch so ausgelegt werden. Alle diese Parameter sind auch bei Zarathustra in umfassender Weise vorhanden und ins Reich der Legende zu verorten. Seine lichthafte Geburt - in Verbindung mit dem Lachen bei seiner Geburt - ist nur ein Beispiel, was ihn aus der Reihe der Religionsstifter ein wenig heraushebt. (Mensching 1990, S. 151)³⁶ Wie bei anderen Religionsstiftern trägt bereits die Geburt legendenhafte Züge: Helles Licht habe sein Geburtshaus umstrahlt, ein Lichtglanz, der alle bösen Dämonen fernhalten sollte und die Tugendhaftigkeit der Mutter wird ebenfalls angedeutet. (Mensching 1990, S. 147 f. und Widengren 1961, S. 135 ff.) Legendenhaft ist auch das Berufungserlebnis von Zarathustra. Hier wird Zarathustra von Vohu Manu aufgefordert, sich für Ahura Mazda und dessen Offenbarung zu entscheiden. Gerade aber die Wahlfreiheit ist ein tragendes Element des Zoroastrismus und hat damit exemplarischen Vorbildcharakter für alle Gläubigen. Auch die Kindheit und Jugend sind legendenhaft umwoben und unterfüttert. Zu erwähnen sind hierbei die wunderbaren Erzählungen über die Errettung aus der Hand eines Zauberers, der mittels Feuer von Zarathustra vertrieben wird oder sein Sieg über wilde Tiere und Wölfe, die alle auf bestimmte Paradigmen und späterhin Dogmen verweisen. In diesem Zusammenhang gehören auch seine wunderbare Erwählung und Offenbarung durch Ahura Mazda. Sie trägt alle Züge einer typisch metaphysisch-religiös motivierten Legende (Yasna 30,5)(

³⁶ spricht vom „wunderbaren Leuchten“.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024

Mensching 1990, S. 147 f.). Die im Raum der Metaphysik angesiedelte Entscheidung des Zarathustra ist ein Vorverweis auf die irdische Existenzform aller Menschen, nicht nur von Zarathustra selbst. Sie trägt also paradigmatischen Charakter.³⁷ Zarathustra durchschaut somit das Wesen der menschlichen Existenz in einer Form, die ihn selbst als konkrete Person zum Vorbild für alle anderen Gläubigen erhebt. Dies betrifft auch sein öffentliches Wirken - eine Frage, die bei allen anderen Religionsstiftern äußerst wichtig ist. Buddha z.B. muss erst nach Jahren der Subsistenz im Königspalast einen Ausflug in die Realität antreten, wo er Tod, Alter, Vergehen und Leiden erlebt, (Two-ruschka 2018, S. 92 f., 103 ff.) bevor er seine Berufung erlebt und einen neuen Weg einschlägt. Mohammeds öffentliches Wirken beginnt erst im Alter von 40 Jahren - nach einer Offenbarung in einer Höhle, in welcher ihm der Engel Gabriel den Koran offenbarte. (H. Bobzin 2001, S. 26 ff.) Jesus hingegen begann mit etwa 30 Jahren seine religiöse Wanderschaft im Raum Galiläa und Je (rusalem mit seinen 12 Aposteln, die er zu diesem Zweck rekrutierte, indem er sie aus ihrem Lebensalltag riss. Damit war der Weg zur Kirche bereits angelegt, denn die 12 Apostel erhalten nach Berichten in der Apostelgeschichte nach Jesu Auferstehung einen Sendungsauftrag. (Ganzen Thiel 2020, S. 4 ff.) Zarathustra hingegen erfährt mit ca. 30 Jahren eine Offenbarung von Ahura Mazda, der ihn in sein noetisch-metaphysisches Reich hinweghebt, wo der Gott mit und zu ihm spricht. Diese Offenbarung nimmt Bezug auf seine Stellung zwischen Gott und Menschen und vor allem auf seine Aufgabe als Prophet mit einem klaren Sendungsauftrag. Diese Aufgabe besteht darin, Menschen für seine Offenbarung zu begeistern und Gläubige zu rekrutieren, die letztlich einer Lebensweise folgen, die nach der Sesshaftwerdung für die Menschen von Vorteil und Nutzen ist. Dazu gehören viele ethische Vorschriften im Umgang mit (Nutz)Tieren und den Mitmenschen. Es ging also darum, „Seelen für Ahura Mazda zu erwecken“. (Mensching 1990, S. 148.) Bereits dies deutet den deutlich intoleranteren Tonfall an, der nun Einzug in die Geschichte hält. Er ist charakteristisch für den Übergang von einer primären zu einer sekundären Religion. Zarathustra hatte also genau wie die anderen Stifter von sekundären Religionen wie Jesus, Mohammed, Buddha, Echnaton etc. ein Selbstbewusstsein von sich selbst und seiner Mission - mittels Lehre,

37 So Mensching 1990, S. 148: „Diese vorirdische Entscheidung ist bestimmend für die spätere irdische Existenz.“

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024

Riten und Heiligen Schriften, bei den Menschen den Glaube an Ahura Mazda zu fördern.

Natürlich gibt es auch bei Zarathustra oft einen steinigen Pfad nach der Offenbarung, auf welchem er immer wieder von den bösen Mächten versucht wird. Man denke hier auch an die 40 Tage von Jesus in der Wüste - unmittelbar vor seinem Beginn seiner Wanderschaft als Sohn Gottes, in deren Anschluss er vom Teufel dreimal versucht wurde (Lk 4. 1 - 13) (Tworuschka 2018, S. 107 f.) oder an den Propheten Mohammed, der immer wieder mit negativen Erscheinungen in seinem direkten Umfeld zu kämpfen hatte, denen er mit erneuten Eingebungen und Offenbarungen zu begegnen wusste.³⁸ Zarathustra war diesen Versuchungen ebenfalls ausgesetzt, wie die folgenden Worte unterstreichen: „Welchen anderen Schützer könnte, o Weiser, jemand meiner Person geben, wenn der Falschgläubige mir Gewalt anzutun wagt?“ (Mensching 1990, S. 152.) Zarathustra kommt - wie alle anderen Religionsstifter nach ihm - mit der bestehenden Religion, deren Priesterschaft und den überkommenen Göttern in Dauerkonflikt, weil diese mit seinem Auftreten um ihr Überleben, ja ihre Existenz kämpfen müssen. Von Echnaton ist bekannt, dass er alle überkommenen Götter radikal abgeschafft hat und deren Tempel zerstörte und ganz ins Zentrum seines Glaubens nur einen einzigen Gott stellte: Aton, die Sonnenscheibe. Dies war nicht nur sein Hauptgott, sondern im Rahmen seiner „monotheistischen Episode“³⁹ ging es ihm darum, alle anderen seit Jahrhunderten überkommenen Götter Ägyptens ein für alle Mal abzuschaffen. Auch die Gründung der neuen Stadt Atons, Amarna, zeugt davon. Hier wurde der neue Sonnenkult von einer neuen Priesterschaft durchgeführt. Echnaton ließ während dieser 17 Herrschaftsjahre eine renitente Priesterschaft und ein enttäuschtes Volk zurück, die

38 Hier erfolgt die Trennung zwischen mekkanischen und medinischen Suren im Koran. Hier trennt die Forschung (Bobzin, 2016, 22 ff. und ders. 2001, 71 ff.) zwischen den frühen medinischen Suren und den späteren mekkanischen Suren, die deutlich klarer gegen die einst gelobten Schriftreligionen Judentum und Christentum Aussagen treffen. Hieran lässt sich auch die selbst zuerkannte Sonderstellung des Islams herauslesen. Vgl. auch das Buch zu Jerusalem. Entscheidende Stellung nimmt bei diesem Prozess die Uminterpretation von Jerusalem ein, in der einst der salomonische Tempel und das Kreuz Jesu nun ganz im Sinne einer „Wiederherstellung“ der einstigen Offenbarung ganz neu interpretiert wird. Vgl. dazu wegweisend Fuß 2012.

39 So schon Freud, dann Assmann 2000. Auch B. Lang 2002, S. 231 verweist auf die Ähnlichkeit zwischen dem Hymnus von Echnaton an die Sonne im Vergleich zum „Schöpfungpsalm“ 104.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24–49, Winter/Fruhling 2024

unmittelbar nach seinem (gewaltsamen?) Tod zum alten Polytheismus zurückkehrten. Diese monotheistische Epoche blieb nach S. Freud aber im kulturellen Gedächtnis der Ägypter als Trauma zurück, das später auf das jüdische Volk und seinen Anführer Moses (den Ägypter) transferiert wurde. Echnatons Nachfolger war kein geringerer als Tutanchamun, in dessen Namen schon die Konterrevolution impliziert ist: die Rückkehr zum Gott Amun und seiner vielgestaltigen Götterwelt. Anders als in Ägypten konnte sich der Monotheismus des Zarathustra verstetigen und wurde sogar Staatsreligion der nachfolgenden Achämeniden, Sassaniden und Arsakiden, obwohl oder weil es keine ihn korrigierenden Propheten nach ihm gab. Man kann sagen: Seine Lehre wurde in Stein gemeißelt, gerade im Hinblick auf die Herrschaftslegitimation durch Ahura Mazda als einzigen Gott.

Die Legende berichtet also „Tatsachen“ über den Religionsstifter, die zwar nicht „notwendig naturgesetzlich unmöglich“ (Mensching 1959, S. 15.) sind, die aber in paradigmatischer Form handlungsanleitend für die Gläubigen sind, weil sie Vorbildcharakter haben. Sie kreieren ein Normativ, das für die folgenden Generationen verbindlich ist. Damit ist der Schritt und Wunsch zur schriftlichen Fixierung getan, wenn der Religionsstifter nicht schon selbst - wie im Fall des Zarathustra - eine Schrift benutzte. Es entstehen in der Folge Dogmen, Glaubenssätze und Narrative, die eingehalten werden müssen und starke Verbindlichkeit haben. Wer hat in diesem Zusammenhang nicht auch die folgende Urszene vor Augen? Moses erhält von Gott in schriftlicher Form die Zehn Gebote, die er zunächst zerschlägt, um damit die Rückkehr des jüdischen Volkes zum Tanz ums goldene Kalb zu bestrafen. Erst der zweite Versuch und sein vehementes Eintreten gelingen, um dann über die kommenden Jahrhunderte diese Gebote als verbindliche Minimalregeln zu etablieren. Diese Urszene stuft Assmann zu Recht als den Kampf zwischen primärer und sekundärer Religion bzw. als Übergang von der primären Kultreligion zur sekundären Buchreligion ein. Ähnlichkeiten finden sich auch in den Gathas und dem Avesta: Durch Zarathustra wurden alte Ritualformen mittels schriftlicher Fixierung durch moralische Forderungen und Folgen abgelöst - immer mit dem Blick auf das eschatologische Schicksal und Heil des Einzelnen. Zarathustras Lehre ist also ein Versprechen an den Einzelnen, am Ende aller Zeiten im lichten Reich bei Ahura Mazda zu verweilen. Bei der Legende um Zarathustra geht es also immer, wie es Mensching zu Recht für alle Religionsstifter erhellt, um die „Verklärung des Lebens“. Auch dies

belegt nochmal, dass Zarathustra völlig zu Recht in die Reihe der Religionsstifter gehört.

Handelt es sich bei der Lehre von Zarathustra wirklich um einen Monotheismus oder letztlich doch - aufgrund anderer Götter im Einzugsbereich von Ahura Mazda - um einen Henotheismus oder gar um einen verkappten Polytheismus? Der zweite Teil meines Artikels wird darüber Auskunft geben.⁴⁰ Damit soll zugleich der Versuch unternommen werden, seine Sonderstellung in dieser Reihe der Religionsstifter zu untermauern. Damit zielt der zweite Teil dieses Artikels auf die Sonderstellung von Zarathustra innerhalb der Reihe der Religionsstifter ab, weil er als Mitbegründer des Monotheismus einen nicht zu überschätzenden Einfluss auf die monotheistischen Religionen - wie auf das Judentum und später auf das Christentum sowie den Islam - hat.

Zusammenfassung

Der Artikel stellt den Versuch dar, den Propheten und Religionsstifter Zarathustra aufgrund seines frühen Wirkens und seines abduktiven Weltentwurfs an den Beginn der Reihe der weltweit agierenden Religionsstifter zu stellen. Dazu wurde zunächst gefragt, inwieweit die bisherige Forschung einerseits ihm selbst einen Platz in der Reihe der Religionsstifter einräumt und andererseits inwieweit der aus ihm hervorgegangene Zoroastrismus aufgrund seiner fast 3000-jährigen Wirkungsmächtigkeit zu den Weltreligionen gezählt werden kann. Im nächsten Schritt wurden mittels einer religionswissenschaftlichen Hermeneutik die Methoden vorgestellt und reflektiert, die einen Vergleich zu anderen Religionsstiftern überhaupt erst ermöglichen. Hierbei mussten bestimmte Regeln und wissenschaftliche Gepflogenheiten eingehalten werden, denn nicht alles aus einer Religion kann unkritisch und vorschnell mit Elementen aus einer anderen Religion verglichen werden. Im letzten Schritt wurden bestimmte narrative Elemente - vom Bericht bis zur Legende - vorgestellt, die das Leben, das Berufungserlebnis und den Gottesbezug eines Religionsstifters beleuchten. Bei der Analyse wurde in diesem Artikel Bezug genommen auf Zarathustra und dessen dualistisch geprägten

40 Dieser folgt in der nächsten Ausgabe dieser Zeitschrift.

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.24-49, Winter/Frühling 2024

Monotheismus, wobei auch hier und da ein vergleichender Blick auf andere Religionsstifter - wie Echnaton, Moses, Jesus, Buddha oder Mohammed - das Bild von Zarathustra zu verdeutlichen halfen.

Im zweiten Teil des Artikels (in der nächsten Ausgabe) sollen dann das Gottesverhältnis von Zarathustra und seine eschatologischen Vorstellungen besprochen werden. Hier versuchen wir seinen genuinen Monotheismus als ein markantes Alleinstellungsmerkmal Zarathustras darzustellen, der dabei half, den aus ihm hervorgegangenen Zoroastrismus von Beginn an bis heute - trotz einer 3000-jähriger - länderübergreifend Bestand zu garantieren.

Literatur:

- Ahn, Gregor (1992): Religiöse Herrscherlegitimation im Archimedischen Iran. Die Voraussetzung und die Struktur ihrer Argumentation, Leiden.
- Ammann, Rudolf (2006): Im Aufwind der Geschichte. Das babylonische Exil Israels – ein Hoffnungszeichen auch für Christen, Regensburg.
- Antes, Peter (Hrsg.) (1992): Große Religionsstifter, München.
- Antes, Peter (Hrsg.) (1996): Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben, München.
- Assmann, Jan (2000): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München.
- Assmann, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München / Wien.
- Assmann, Jan und Harald Strohm (Hrsg.) (2012): Echnaton und Zarathustra. Zur Genese und Dynamik des Monotheismus, München.
- Assmann, Jan (2020): Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne, München.
- Barloewen, Constantin von (1996): Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen, München.
- Berndt, Klaus (Hrsg.) (2022): Neue Globalgeschichte. Eine Chronik der Menschheit von Lucy bis Greta, Bosnien.
- Bettelheim, Bruno (1993): Kinder brauchen Märchen, München.
- Bobzin, Hartmut (2011): Der Koran. Eine Einführung, München.
- Bobzin, Hartmut (2016): Mohammed, München.
- Brunner-Traut, Emma (1991): Die fünf großen Weltreligionen. Islam, Judentum, Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Freiburg.

Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter

- Brunner-Traut, Emma (Hrsg.) (1993): Die Stifter der großen Weltreligionen. Echnaton, Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Buddha, Konfuzius und Lao-tze, Freiburg.
- Budde, Berthold und Christine Laue-Bothen (Hrsg.) (2002): Harenberg Lexikon der Religionen, Dortmund.
- Clarke, James Freeman (2022): Zarathustra und die heilige Schrift Zend Avesta, Norderstedt.
- Eisenstadt, Samuel (1987): Kulturen der Achsenzeit. 2 Bände, Frankfurt am Main.
- Frenschkowski, Marco (2007): Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen, Wiesbaden.
- Fuß, Martin (2012): Die Konstruktion der Heiligen Stadt Jerusalem. Der Umgang mit Jerusalem in Judentum, Christentum und Islam, Stuttgart.
- Glasenapp, Helmuth von (1991): Die fünf Weltreligionen. Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Islam, Wien.
- Hannemann, Ulrich (2022): Zarathustra. Fünf Texte des Zend-Avesta. Bun-Dehesch – Vendidad – Izeschne - Vispered – Si-Ruze, Berlin.
- Herodot (2017): Historien, Stuttgart.
- Hinz, Walther (1961): Zarathustra, Stuttgart.
- Hutter, Manfred (2019): Iranische Religionen. Zoroastrismus, Yezidentum, Bahaitum, Berlin.
- Jaeger, Werner (1959): Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. 3 Bände, Berlin.
- Jaspers, Karl (2012): Die großen Philosophen, Freiburg.
- Jaspers, Karl (2013): Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus, Freiburg.
- Jaynes, Julian (1988): Der Ursprung des Bewußtseins, Hamburg.
- Kuhn, Thomas (1996): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt am Main.
- Lanczkowski, Günter (1956): Heilige Schriften, Stuttgart.
- Lang, Bernhard (2002): Jahwe, der biblische Gott. Ein Porträt, München.
- Lommel, Herman (1971): Die Gathas des Zarathustra, Basel.
- Mensching, Gustav (1962): Leben und Legende der Religionsstifter. Texte ausgewählt und erklärt, München.
- Mensching, Gustav (1971): West-östliche Mystik, München.

Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter

- Mensching, Gustav (1990): *Leben und Legende der Religionsstifter*, Augsburg.
- Moraldi, Luigi (1987): *Nach dem Tode. Jenseitsvorstellungen von den Babyloniern bis zum Christentum*, Köln.
- Nestle, Wilhelm (1971): *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens*, Berlin.
- Peters, Ulrike (2014): *Weltreligionen*, Stuttgart.
- Platon (1990): *Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, übersetzt von H. Müller und F. Schleiermacher, hrsg. von G. Eigler, Darmstadt.
- Schlerath, Bernfried (Hrsg.) (1970): *Zarathustra*. Darmstadt.
- Seubert, Harald (2016): *Weltphilosophie. Ein Entwurf*, Baden Baden.
- Schnell, Tatjana (2009): *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*, Lengerich.
- Stausberg, Michael (2002): *Zarathustra. Geschichte - Gegenwart - Rituale*. 3 Bände. Stuttgart.
- Stausberg, Michael (2005): *Zarathustra und seine Religion*, München.
- Stausberg, Michael (2020): *Die Heilsbringer. Ein Globalgeschichte der Religionen im 20. Jahrhundert*, München.
- Strohm, Harald (2014): *Die Geburt des Monotheismus im alten Iran. Ahura Mazda und sein Prophet Zarathustra*, Paderborn.
- Thiel, Detlef (2006): *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, Stuttgart.
- Thiel, Detlef (2020): *Christliche Missionierung. Strategien der Missionierung in Mexiko*, München.
- Tworuschka, Udo (1982): *Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium*, München.
- Tworuschka, Udo (Hrsg.) (2008): *Heilige Schriften. Eine Einführung*. Frankfurt am Main.
- Tworuschka, Monika und Udo (2016): *Die großen Religionsstifter. Buddha, Jesus und Muhammad ein Vergleich*. Stuttgart.
- Vogel, Walter (2016): *Die Religionsstifter. Leben und Lehren*, Wiesbaden.
- Waldenfels, Hans (1992): *Lexikon der Religionen. Phänomene, Geschichte, Ideen*, Freiburg.
- Weinreich, Herold (2009): *Linguistik der Lüge*, München.
- Wiesehöfer, Josef (1998): *Das antike Persien. Von 550 v. Chr. Bis 650 n. Chr.*, Düsseldorf.

Die Stellung des Propheten Zarathustra innerhalb der Religionsstifter

- Wiesehöfer, Josef (2002): Das frühe Persien. Geschichte eines antiken Weltreichs, München.
- Widengren, Geo (1961): Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam, Baden Baden.
- Wimmer, Franz Martin (2004): Interkulturelle Philosophie, Wien.
- Wittgenstein, Ludwig (2003): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main

Ernst Jünger as the incarnation of war literature versus Hamidreza Taleghani as the incarnation of literature of the Holy Defense

Mohammadreza Dousti Zadeh¹

(pp. 50 to 68)

Received: 05.04.2024; Accepted: 25.05.2024


Abstract

In Germany, as in Iran, all literary works in which war is addressed are traditionally counted as "war literature"; however, it is very doubtful whether this can provide a picture of the attitudes of the authors of literary war books to the phenomenon of "war". The fact that, in addition to the term "war literature", terms such as "anti-war literature" (in Germany) and "literature of holy defence" (in Iran) have also become established shows that the essence of literary war books can only be done justice if they are evaluated and subsumed against the background of their authors' attitudes towards war. The establishment of the term "anti-war literature" alongside the term "war literature" in Germany is due to different attitudes of the authors of literary war works to war, while in Iran the term "war literature" is used sporadically and due to (almost) uniform attitudes of war writers to war, another widely used term, namely "the literature of holy defense", is preferred. Against the backdrop of Ernst Jünger's and Hamidreza Taleghani's attitudes towards war – Jünger as a representative of German war literature and Taleghani of the literature of the Holy Defense in Iran – this article aims to crystallize and justify the characteristics of war literature and the literature of the Holy Defense through a comparative study, highlighting that their authors' differing perspectives on war necessitate a distinct categorization of their works.

Keywords: war, nationalism, war literature, sacred defense literature, anti-war literature, aestheticization of war, glorification of defensive war.

1. Assistant Professor at the Faculty of Foreign Languages and Literature, University of Tehran.

E-Mail: dostizadeh@ut.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

ارنست یونگر به مثابه نماینده مجسم ادبیات جنگ در مقابل حمیدرضا طالقانی به مثابه نماینده مجسم ادبیات دفاع مقدس

محمد رضا دوستی زاده^۱
(صص 50 تا 68)

تاریخ دریافت: 2024/04/05؛ تاریخ پذیرش: 2024/05/22

چکیده

در آلمان، مانند ایران، تمام آثار ادبی که در آن جنگ مورد توجه قرار می گیرد، به طور کلاسیک تحت عنوان "ادبیات جنگ" طبقه بندی می شود. با این حال، قابل تردید است که آیا این می تواند تصویری از نگرش نویسندگان کتاب های جنگی ادبی به پدیده "جنگ" ارائه دهد. این واقعیت که علاوه بر اصطلاح "ادبیات جنگی"، اصطلاحاتی مانند "ادبیات ضد جنگ" در آلمان و "ادبیات دفاع مقدس" در ایران نیز استفاده شده است، نشان می دهد که جوهر کتاب های جنگی ادبی تنها در صورتی می تواند عادلانه مورد بررسی قرار بگیرد که این آثار بر اساس پس زمینه نگرش نویسندگانشان نسبت به جنگ مورد ارزیابی قرار بگیرند. ایجاد اصطلاح "ادبیات ضد جنگ" در کنار اصطلاح "ادبیات جنگ" در آلمان به دلیل نگرش های مختلف نویسندگان آثار جنگ ادبی به جنگ است، در حالی که در ایران اصطلاح "ادبیات جنگ" به صورت پراکنده استفاده می شود و به دلیل نگرش (تقریباً) یکنواخت نویسندگان جنگ به جنگ، اصطلاح دیگری که به طور گسترده ای مورد استفاده قرار می گیرد، یعنی "ادبیات دفاع مقدس"، ترجیح داده می شود. با توجه به نگرش های ارنست یونگر (به عنوان تجسم ادبیات جنگ در آلمان) و حمیدرضا طالقانی (به عنوان تجسم ادبیات دفاع مقدس در ایران) به جنگ در آثار ادبی جنگ، این مقاله هدف دارد ویژگی های ادبیات جنگ و ادبیات دفاع مقدس را از طریق یک مطالعه تطبیقی روشن و توجیه کند و نشان دهد که به دلیل دیدگاه های متفاوت نویسندگان درباره جنگ، دسته بندی مجزای آثار آنها اجتناب ناپذیر است.

کلیدواژه ها

جنگ، ناسیونالیسم، ادبیات جنگی، ادبیات دفاع مقدس، ادبیات ضد جنگ، زیبایی شناسی جنگ، تجلیل از جنگ دفاعی

^۱ استادیار. دانشکده زبان های خارجی و ادبیات خارجی دانشگاه تهران. ایمیل: dostizadeh@ut.ac.ir

Ernst Jünger als Inkarnation der Kriegsliteratur versus Hamidreza Taleghani als Inkarnation der Literatur der heiligen Verteidigung

Mohammadreza Dousti Zadeh¹

(pp. 50 to 68)

Received: 05.04.2024; Accepted: 25.05.2024


Zusammenfassung

In Deutschland wie im Iran zählt man traditionell alle literarischen Werke, in denen der Krieg thematisiert wird, zur „Kriegsliteratur“; ob man damit ein Bild von Einstellungen der Verfasser von literarischen Kriegsbüchern zum Phänomen „Krieg“ liefern kann, ist jedoch sehr zweifelhaft. Die Tatsache, dass sich neben dem Begriff „Kriegsliteratur“ auch Begriffe wie „Antikriegsliteratur“ (in Deutschland) und „Literatur der heiligen Verteidigung“ (im Iran) etabliert haben, zeigt, dass man dem Wesen von literarischen Kriegsbüchern nur dann gerecht wird, wenn man sie vor dem Hintergrund von Einstellungen ihrer Verfasser zum Krieg bewertet und subsumiert. Die Etablierung des Begriffs „Antikriegsliteratur“ neben dem Begriff „Kriegsliteratur“ in Deutschland hat den Grund in unterschiedlichen Einstellungen der Verfasser von literarischen Kriegswerken zum Krieg, während man im Iran den Begriff „Kriegsliteratur“ sporadisch verwendet und aufgrund (fast) einheitlicher Einstellungen von Kriegsliteraten zum Krieg einen anderen weit verbreiteten Begriff, nämlich „die Literatur der heiligen Verteidigung“ bevorzugt. Der vorliegende Beitrag will vor dem Hintergrund der Einstellungen von Ernst Jünger (als Inkarnation der Kriegsliteratur in Deutschland) und Hamidreza Taleghani (als Inkarnation der Literatur der heiligen Verteidigung im Iran) zum Krieg in ihren literarischen Kriegswerken mit einer vergleichenden Studie die Charakteristika der Kriegsliteratur und der Literatur der heiligen Verteidigung herauskristallisieren und zugleich rechtfertigen, dass eine Subsumierung von Kriegsbüchern wegen unterschiedlicher Einstellungen ihrer Autoren zum Krieg unvermeidbar ist.

Schlüsselwörter: Krieg, Nationalismus, Kriegsliteratur, Literatur der heiligen Verteidigung, Antikriegsliteratur, Ästhetisierung des Kriegs, Verherrlichung des Verteidigungskriegs

1. Assistenzprofessor. Fakultät für Fremdsprachen und fremdsprachige Literatur der Universität Teheran.

E-Mail: dostizadeh@ut.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Auch wenn der in Deutschland und im Iran verwendete Begriff „Kriegsliteratur“ für literarische Kriegsbücher als eine Literatur, in der der Krieg thematisiert wird, grundsätzlich nicht falsch sein könnte, aber die Etablierung der Begriffe wie „Antikriegsliteratur“ in Deutschland und „Literatur der heiligen Verteidigung“ im Iran sind markante Beispiele und Zeugnisse für die Unabdingbarkeit der Subsumierung von literarischen Werken im Bereich „Krieg“.

Der vorliegende Beitrag hat sich zum Ziel gesetzt, mit der Gegenüberstellung von Ernst Jüngers und Hamidreza Taleghanis Einstellungen zum Krieg in ihren literarischen Kriegsbüchern neben der Herauskristallisierung der Begriffe „Kriegsliteratur“ und „Literatur der heiligen Verteidigung“ auch dieses zu rechtfertigen, dass die Verwendung dieser Begriffe die logische Folge des Wesens von in Deutschland und im Iran entstandenen literarischen Kriegsbüchern ist, weswegen auch auf der Basis der Bewertung der Einstellungen von Autoren zum Krieg eine Subsumierung der Kriegsbücher und demnach die Verwendung unterschiedlicher Begriffe für diese Werke unabdingbar erscheint. Die bevorzugte Verwendung des Begriffs „Literatur der heiligen Verteidigung“ im Iran soll nicht gleich heißen, dass es in den im Iran entstandenen literarischen Kriegswerken keine kritischen Punkte zum Krieg vorzufinden sind; aufgrund der herrschenden tiefen religiösen Überzeugung geht jedoch die Tendenz dahin, dass hier eine Literatur begrüßt wird, die den aufopferungsvollen Verteidigungskrieg der iranischen Bevölkerung verherrlicht.

Die Forschungsmethode, die in diesem Beitrag angewandt worden ist, ist eine empirische Forschungsmethode, eine Methode zur Gewinnung der Erkenntnisse über die Begriffe „Kriegsliteratur“ und „Literatur der heiligen Verteidigung“ auf der Basis der Kriegserfahrungen und -erlebnisse Ernst Jüngers und Hamidreza Taleghanis in ihren literarischen Kriegsbüchern. Das Ziel ist, am Beispiel von Ernst Jüngers zwei wichtigsten literarischen Kriegswerken *In Stahlgewittern* und *Der Kampf als inneres Erlebnis* und Hamidreza Taleghanis einzigem Kriegsbuch (Kriegsroman) *Borhani-Hügel* und ihrer Gegenüberstellung (in Form einer vergleichenden Studie zwischen zwei Weltanschauungen) den Begriffen „Kriegsliteratur“ und „Literatur der heiligen Verteidigung“ auf den Grund zu gehen und eine einheitliche Definition über diese Begriffe zu liefern.

Der Forschungsstand über Ernst Jünger zeugt von einem uneinheitlichen Verlauf in der deutschen Literaturgeschichte. Seine Einstellung zum Krieg als Vater des Nationalismus hat dazu geführt, dass er lange ein Tabu in der deutschen Literaturgeschichte war. Ab den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts und insbesondere nach der Wiedervereinigung Deutschlands hat man ihm (aus welchen Gründen auch immer, die nicht im Rahmen des vorliegenden Beitrags liegen) mehr denn je Aufmerksamkeit geschenkt. Zu nennen sind in dieser Zeit unter anderem Werke von Mathias Schöning unter dem Titel *Ernst Jünger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (2014) und von Niels Penke unter dem Titel *Jünger und die Folgen* (2018). Die wichtigsten Werke, die über Ernst Jünger vor den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts erschienen sind, sind Gerhard Nebels *Ernst Jünger. Abenteuer des Geistes* (1949), Gerhard Looses *Ernst Jünger. Gestalt und Werk* (1957), Ernst Noltes *Der Faschismus in seinen Epochen* (1963), Joachim Petzolds *Wegbereiter des deutschen Faschismus* (1973) und Karl Prümms *Die Literatur des Soldatischen Nationalismus der 20er Jahre* (1974). Während einige Verfasser in den erwähnten Quellen Ernst Jüngers Einstellung zum Krieg in seinen literarischen Kriegsbüchern begrüßen und davon begeistert sind, gehen andere hart mit ihm und seiner Einstellung zum Krieg ins Gericht.

Dem iranischen Literaten Hamidreza Taleghani, dessen bekannter Kriegsroman *Borhani-Hügel* bei iranischen Lesern ein besonderes Echo gefunden hat, ist in der Literaturkritik verhältnismäßig weniger Aufmerksamkeit geschenkt worden. Die entstandenen Forschungsarbeiten über die Literatur zum Ersten Golfkrieg beschränken sich allgemein auf die Werte und die Stellung der Literatur der heiligen Verteidigung im Iran und beschäftigen sich kaum mit einzelnen Kriegsliteraten. Dabei ist vor allem die im Jahre 2019 erschienene Schrift von Mohammadreza Sangari unter dem Titel *Sacred defense literature (theoretical discussions and overview of literary genres)* zu erwähnen, Der Verfasser geht hier auf die Geschichte der Literatur der heiligen Verteidigung im Iran ein und beschäftigt sich dabei unter anderem auch mit Taleghanis Kriegstagebuch (im Iran eher als Roman bekannt) *Borhani-Hügel* und liefert ein genaues Bild von dessen Weltanschauung und Einstellung zum Krieg.

Ernst Jüngers Kriegswerk im Zeichen der „Kriegsliteratur“

Die Kriegsliteratur ist eine literarische Strömung, die in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im Iran nach dem Ersten Golfkrieg einen Boom erlebt hat. Was man allgemein und auch traditionell in Deutschland wie im Iran unter dem Begriff „Kriegsliteratur“ versteht, ist, dass sie eine Literatur ist, in der der Krieg thematisiert wird und die vor dem Hintergrund von bestimmten Kriegen entstanden ist: Kriegsliteratur über den Ersten Weltkrieg, Kriegsliteratur über den Zweiten Weltkrieg, Kriegsliteratur über den Ersten Golfkrieg und etc. Was dabei eine besondere bzw. entscheidende Rolle spielt, ist, dass die Autoren das Thema „Krieg“ in den Mittelpunkt ihrer Interessen, ob ihrer persönlichen oder politischen Interessen, gestellt haben.

Die Verwendung des Begriffs „Kriegsliteratur“ für entstandene literarische Kriegsbücher ist trotzdem sehr umstritten, weswegen auch die bestehende Definition nicht trennscharf ist und zu Missverständnissen führen kann. Das zeigt sich vor allem in der Etablierung auch anderer Begriffe wie des Begriffs „Literatur der heiligen Verteidigung“ im Iran und des Begriffs „Antikriegsliteratur“, der in Deutschland vor allem mit dem Namen von Erich Maria Remarque und seinem berühmten Antikriegsroman *Im Westen nichts Neues* verbunden ist.

Während in der deutschsprachigen Literatur mit Erich Maria Remarques Roman *Im Westen nichts Neues* als Sinnbild eines literarischen Kriegsbuchs gegen den Krieg und dessen Folgen immer wieder gerne der Begriff „Antikriegsliteratur“ bevorzugt wird, erlebt man da einen anderen Literaten, nämlich Ernst Jünger, der mit der Instrumentalisierung und Idealisierung des Kriegs in seinen literarischen Kriegsbüchern als Inkarnation der Kriegsliteratur in Deutschland bezeichnet werden darf. Bei kaum einem anderen deutschsprachigen Autor ist das Kriegserlebnis so sehr von Pathos, Begeisterung, Enthusiasmus und Beseelung geprägt wie bei Ernst Jünger. Die von ihm als Frontsoldat während des Ersten Weltkriegs niedergeschriebenen Aufzeichnungen mögen ihm als Grundlage zu seiner Kriegsliteratur gedient haben (weswegen auch seinen literarischen Kriegsbüchern eine gewisse Authentizität immanent ist), ist er jedoch so sehr von seinen Gefühlen und inneren Empfindungen gegenüber dem Phänomen „Krieg“ überwältigt gewesen, dass man letztendlich den Eindruck hat, als ob der Autor sein Kriegswerk aus einer programmatischen Perspektive niedergeschrieben hätte.

Die mysteriöse und tiefe Überzeugung Ernst Jüngers vom Krieg als Mittel für die Verwirklichung seiner politischen Ziele hat dazu geführt, dass er den Krieg zugleich pathetisch ästhetisiert und verherrlicht. Und eben die Politisierung des Krieges ist einer der wichtigsten Gründe dafür, dass Ernst Jünger in Deutschland eben als Repräsentant der Kriegsliteratur bezeichnet wird. Damit ist eine vorläufige Definition für Kriegsliteratur angesagt: Sie ist eine Literatur, in der der Krieg thematisiert und vor dem Hintergrund von politischen Zielen des Kriegsliteraten ästhetisiert und verherrlicht wird.

Der Schwung der deutschsprachigen Kriegsliteratur nach dem Ersten Weltkrieg hatte den Grund darin, dass zahlreiche Schriftsteller den Krieg hautnah an der Front erlebten hatten und so sehr vom Krieg beseelt und begeistert gewesen waren, dass sie sich nach dem Krieg mit der Veröffentlichung ihrer Kriegserfahrungen und -erlebnisse und der Wiedergabe ihrer inneren Empfindungen gegenüber dem Phänomen „Krieg“ dieses Gepäcks entledigen wollten. Nach Ansicht von Henning Pietzsch beschränkte sich bei Kriegsliteraten „die Perspektive der Darstellungen des Fronterlebnisses [.....] auf die subjektiven Erfahrungen an der Front als Raum der Bewährung, des männlichen Bestehens und der Kameradschaft.“ (2005: 51)

Die Kriegsliteratur als eine literarische Strömung steht, wie dies Bernd Hüppauf mit seinen vielversprechenden und vielsagenden Worten auf den Punkt gebracht hat, „im Spannungsverhältnis zwischen Geschichte und der imaginären Welt der Literatur.“ (In: Hirschfeld u. a., 2009: 177) Mit diesen Worten deutet sich das an, was man vom Begriff „Kriegsliteratur“ erwartet: Die Dokumentierung der Begebenheiten und Geschehnisse rund um den Krieg und die Darstellung der inneren Empfindungen der Kriegsliteraten gegenüber dem Krieg (wie zum Beispiel Ernst Jüngers pathetische und enthusiastische Haltung gegenüber dem Krieg). Was man jedoch praktisch in vielen literarischen Kriegswerken erlebt, sieht anders aus: Die Dominanz der Darstellung innerer Empfindungen von Kriegsliteraten gegenüber dem Krieg (Instrumentalisierung und Idealisierung des Kriegs).

Das literarische Kriegswerk von Ernst Jünger ist ein Musterbeispiel für die obige Wahrnehmung. Man darf das Wesen seines Kriegswerks als einen Versuch für die Wiedergabe der historischen Begebenheiten und Geschehnisse während des Ersten Weltkriegs nie bezweifeln; da jedoch die Schilderung seiner Kriegserfahrungen aus seiner persönlichen Perspektive geschieht und in seinem

Ernst Jünger als Inkarnation der Kriegsliteratur ...

Kriegswerk die Subjektivität die Objektivität übertroffen oder gar in den Schatten gestellt hat, soll man seine literarischen Kriegsbücher vor allem als ein Spiegelbild des Weltbilds, des Stils, des Gedankenguts und der Weltanschauung des Kriegsliteraten Ernst Jünger bewerten und nicht vorrangig als Spiegelbild einer historischen Begebenheit.

Ernst Jüngers Kriegstagebuch *In Stahlgewittern* (erstmal erschienen im Jahre 1920) ist in der deutschsprachigen Literatur wie kaum ein anderes literarisches Werk als Sinnbild der Kriegsliteratur bezeichnet worden. Der Ich-Erzähler (Ernst Jünger) fungiert hier als derjenige, der alle Geschehnisse und Begebenheiten rund um den Ersten Weltkrieg aus seiner (eher persönlichen bzw. subjektiven) Perspektive niedergeschrieben und dem Leser übermittelt hat. (Penke 2018; 21 ff.)

Einen realistischen Blick auf Ernst Jüngers *In Stahlgewittern* hat Helmuth Kiesel. (2015) Er ist zu Recht der Ansicht, dass Ernst Jünger in *Stahlgewittern* seine Kriegserfahrungen und -erlebnisse aus dem Ersten Weltkrieg hat enthüllen und die Geschehnisse rund um den Ersten Weltkrieg dokumentieren wollen; der Leser von *Stahlgewittern* hat jedoch letztendlich den Eindruck, dass es in Ernst Jüngers Kriegstagebuch um Folgendes geht:

- Idealisierung des Kriegs,
- Heroisierung des Kriegs. (Kiesel: 2015)

Die zu Beginn von *Stahlgewittern* aufgeführten Aufzeichnungen, die von Ernst Jüngers Enthusiasmus und Beseelung von der Möglichkeit der Teilnahme am Krieg berichten, zeigen ein deutliches Bild von seinen Erwartungen vom Krieg. Vor allem sind es die folgenden expressionistischen Worte, die ein Zeichen dafür sind, dass der im Jahre 1914 neunzehnjährige Ernst Jünger im Ersten Weltkrieg eine Möglichkeit für die Erfüllung seines Abenteuergeistes (des Dandyismus) und für die Befreiung von dem Alltäglichen, von dem satt empfundenen bürgerlichen Zeitalter (Wilhelminismus) angesehen hat:

Aufgewachsen in einem Zeitalter der Sicherheit, fühlten wir alle die Sehnsucht nach dem Ungewöhnlichen, nach der großen Gefahr. Da hatte uns der Krieg gepackt wie ein Rausch. In einem Regen von Blumen waren wir hinausgezogen, in einer trunkenen Stimmung von Rosen und Blut. Der Krieg mußte es uns ja bringen, das Große, Starke, Feierliche. Er schien uns männliche Tat, ein fröhliches Schützengefecht auf blumigen, blutbetauten Wiesen. (1978: 11)

Diesen Worten entnimmt man einiges, was die Verwendung des Begriffs „Kriegsliteratur“ als eine Literatur, in der der Krieg nicht nur thematisiert, sondern auch instrumentalisiert (mit politischen Zielen verfolgt) und idealisiert wird, rechtfertigt:

- Abrechnung mit dem Bürgertum (Zeitalter der Sicherheit) als Feind des Nationalismus,
- Krieg als Sinnbild der Erfüllung des Abenteuergeistes,
- Die Möglichkeit des Erlebnisses des Ungewöhnlichen im Krieg,
- Beseelung und Enthusiasmus vom Krieg,
- Verherrlichung des Kriegs,
- Heroisierung des Kriegs.

Dieser anfängliche Enthusiasmus Ernst Jüngers vom Krieg erhält nach dem Erlebnis der zerstörerischen Wirkung des Maschinenkriegs an der Front aus dem Grund, dass dieser eine Heroisierung des Kriegs unmöglich macht, einen Dämpfer; dass jedoch dieser Krieg bald zu einem wegweisenden Erlebnis, zu einer Sinnfrage und idealisiert werden sollte, ließ sich nicht lange auf sich warten. Er gesteht im weiteren Verlauf, dass der Krieg in ihm die Liebe zu seinem Vaterland geweckt und ihm als eine Erlösung vom bürgerlichen Zeitalter als Gegenpol des nationalistischen Gedankenguts gedient hat:

Wie schön war doch das Land, wohl wert, dafür zu bluten und zu sterben. So hatte ich seinen Zauber noch niemals gespürt. Gute und ernste Gedanken kamen mir in den Sinn, und ich ahnte zum ersten Male, daß dieser Krieg mehr als ein großes Abenteuer bedeutete. (Ebd.: 39)

Diese Einstellung nach einer kurzen anfänglichen Enttäuschung von der zerstörerischen Wirkung des Maschinenkriegs ist das, was man von Ernst Jüngers Kriegswerk als Kriegsliteratur erwartet: Instrumentalisierung des Kriegs, der Krieg als Vater des Nationalismus. Dieser Krieg bedeutet für ihn nun, wie Steffen Martus auch mit Recht zum Ausdruck gebracht hat, das Ende des bürgerlichen Zeitalters und der Herrschaft des Bürgers, (2001: 22) den Beginn des Postbürgertums, der Herrschaft des Frontsoldaten, der Gründung eines nationalistischen Staates.

Für Helmuth Kiesel sind die Gründe, warum Ernst Jünger mit einem Notizbuch am Krieg teilgenommen hat, um die Geschehnisse und Begebenheiten

rund um den Ersten Weltkrieg aus seiner Perspektive niederzuschreiben und auch seine inneren Empfindungen gegenüber dem Krieg zum Ausdruck zu bringen, nicht wichtig und aus den verschiedenen Blickwinkeln zu deuten. Was nach Ansicht von Helmuth Kiesel wichtig ist, ist die Tatsache, dass sich Ernst Jünger mit der Aufnahme der Aufzeichnungen von seinen Kriegserlebnissen und -erfahrungen in sein Notizbuch eine psychische Stütze verschafft hat. Dieses hat für Helmuth Kiesel dazu geführt, dass Ernst Jünger nicht nur die Geschehnisse rund um den Ersten Weltkrieg, sondern auch seine ideologische Überzeugung und seine Beseelung und Begeisterung vom Krieg und auch seinen mentalen Zustand während des Kriegs (Wahrnehmung, Glaube, Emotion, Begierde, Absicht und) dokumentiert und dem Leser übermittelt hat. (2014: 42)

Auch wenn die zwei obigen zitierten Einstellungen von Jünger zum Krieg in *Stahlgewittern* das notwendige Material für die Begründung und die Etablierung des Begriffs „Kriegsliteratur“ liefern, ist seine erstmals im Jahre 1923 erschienene Propagandaschrift *Der Kampf als Inneres Erlebnis* (1923) ein Werk, das deutlicher denn je sein Bekenntnis zur Kriegsliteratur als einer politischen Literatur (Instrumentalisierung und Idealisierung des Kriegs) manifestiert.

Ernst Jünger will im *Kampf als inneres Erlebnis* die Bedeutung des Krieges bei der Umsetzung seiner nationalistischen Idee vor diesem Hintergrund wahrgenommen haben, dass der Kampf dem Frontsoldaten die Gelegenheit bietet, seinem Wesen, seinem Element und eben seiner Gestalt als einem echten Nationalisten gerecht zu werden. Der Autor hebt mit der Huldigung des Kampfs die bedeutende Rolle des Kampfes für die Repräsentation der Gestalt des Frontsoldaten hervor, um sich dann seinem Element, seiner Begeisterung und Beseelung vom Krieg zu widmen, denn der Krieg ist für ihn „ein Naturgesetz, deshalb werden wir uns niemals seinem Banne entziehen. Wir dürfen ihn nicht leugnen, sonst wird er uns verschlingen.“ (1980: 40)

Der Krieg hat in den Augen Ernst Jüngers „uns erzogen zum Kampf, und Kämpfer werden wir bleiben, solange wir sind.“ (Ebd.: 12) Und eben vor diesem Hintergrund ist es, dass der Autor dem Krieg, der dem Soldaten die Möglichkeit für den Kampf bietet, einen metaphysischen Sinn verleiht und ihn als Vater von allen Dingen, als Vater des Nationalismus bezeichnet:

Der Krieg, aller Dinge Vater, ist auch der unsere, er hat uns gehämmert, gemeißelt und gehärtet zu dem, was wir sind. (Ebd.: 11)

Wenn man dieses Bekenntnis des Autors zum Krieg als Maßstab für die Herauskristallisierung des Begriffs „Kriegsliteratur“ setzt, dann soll man von einer Kriegsliteratur nicht nur dann reden, wenn der Krieg in einem literarischen Werk thematisiert worden ist, sondern dann, wenn einem Werk gleichzeitig die folgenden Charakteristika immanent sind:

- Thematisierung des Kriegs,
- Politisierung des Kriegs (Krieg als Vater des Nationalismus),
- Idealisierung des Kriegs,
- Instrumentalisierung des Kriegs (der Zweck, der Nationalismus, heiligt das Mittel, den Krieg),
- Ästhetisierung des Kriegs,
- Verherrlichung des Kriegs,
- Heroisierung des Kriegs,
- Die bestimmende Rolle des Kriegs bei der geistigen Entwicklung des Autors,
- Die metaphysische Bedeutung des Kriegs,
- Kriegsenthusiasmus.

Da das wichtigste Ziel von Kriegsliteraten für die Verfassung der Kriegsliteratur der Ausdruck ihrer inneren Empfindungen und politischen Überzeugungen auf der Grundlage des Kriegs ist und dieses vor allem bei Ernst Jünger als dem wichtigsten Kriegsliteraten in der deutschen Literaturgeschichte auffällt, soll man ein literarisches Kriegswerk nur dann als Kriegsliteratur (oder zumindest Kriegsliteratur im engeren Sinne) bezeichnen, wenn in dem Werk der Krieg als ein metaphysisches Phänomen eine wichtige Rolle bei der geistigen und seelischen Entwicklung des Autors spielt. Wenn man vor diesem Hintergrund davon ausgehen darf, warum der Krieg von einigen Autoren gerechtfertigt und von einigen anderen Autoren verworfen wird (ob aus politischen, gesellschaftlichen und oder ästhetischen Gründen), dann ist es auch unabdingbar, den Begriff „Kriegsliteratur“ von einem Begriff wie „Antikriegsliteratur“ abzugrenzen.

Hamidreza Taleganis *Borhani-Hügel* im Zeichen der „Literatur der heiligen Verteidigung“

Auch wenn in der persischen Literaturgeschichte wie in der deutschen Literaturgeschichte das Thema „Krieg“ in den literarischen Werken eine lange Tradition hat, aber erst im Jahre 1980 und mit dem Ausbruch des Ersten Golfkriegs (des achtjährigen Kriegs zwischen dem Iran und dem Irak) hat die Kriegsliteratur als eine literarische Strömung im Zeichen des heiligen Verteidigungskriegs einen besonderen Stellenwert bekommen und einen Boom erlebt.

Diese Wahrnehmung soll nicht gleich heißen, dass in allen nach dem Ersten Golfkrieg im Iran erschienenen literarischen Werken, in denen der Krieg thematisiert worden ist, keine kritischen Punkte zum Krieg vorzufinden sind. Was jedoch überwiegt, ist die Tendenz zu einer Literatur, die den Verteidigungskrieg als ein heiliges Mittel proklamieren will. Dieses hat seinen Grund nicht nur in der religiösen Überzeugung der meisten vom Krieg betroffenen Kriegsautoren, von denen die meisten nur ein einziges Werk (und vor allem in Form von Kriegstagebüchern) vorzuweisen haben, sondern es hat vor allem einen politischen Hintergrund. In der Islamischen Republik Iran dürfen die Kriegsliteraten den Krieg grundsätzlich kritisieren, man erwartet bzw. verlangt jedoch von ihnen, auf keinen Fall die Aufopferung und den hohen Einsatz und die heilige Verteidigung der iranischen Bevölkerung im achtjährigen Krieg in Frage zu stellen.

Wie in Deutschland waren die meisten iranischen Kriegsliteraten selbst an der Front und erlebten den Krieg hautnah. Was dabei sehr auffällig war, ist, dass die Autoren ihrer Verantwortung gegenüber dem aus ihrer Sicht aufgezwungenen Krieg gerecht werden und ihren Teil dazu beitragen wollten, dass sich die Literatur zum Krieg als Literatur der heiligen Verteidigung etabliert. Was die Kriegsliteraten interessierte, waren die gesellschaftlichen und politischen Dimensionen des Kriegs. Unter ihnen waren zwar einige sehr wenige, die den Krieg skeptisch ansehen und vor allem die wirtschaftlichen Folgen des Kriegs angeprangert und die Auswirkungen des Kriegs auf das Leben der Menschen und auf die Gesellschaft kritisch beurteilen wollen, die Tendenz geht jedoch dahin, dass viele Kriegsliteraten den aus ihrer Sicht heiligen Verteidigungskrieg in den Mittelpunkt ihrer Interessen gestellt haben. Die Folge war, dass die meisten entstandenen literarischen Kriegswerke der Zeit vom Verteidigungs- oder Widerstandsenthusiasmus (Verherrlichung des Verteidigungskriegs) und von einer tiefen religiösen Überzeugung geprägt sind.

Ein markantes Beispiel für die Literatur über den Ersten Golfkrieg ist der erstmals im Jahre 1984 erschienene Roman *Borhani-Hügel*, mit dem der Verfasser Hamidreza Taleghani seine Kriegserlebnisse und -erfahrungen aus dem Ersten Golfkrieg literarisch bearbeitet hat. Dieser Roman mag zwar wie Ernst Jüngers *Kriegswerk* eine gewisse Dokumentierung von Kriegsgeschehnissen beanspruchen; was jedoch auch hier überwiegt, ist die Schilderung von inneren Empfindungen des Autors gegenüber dem Verteidigungskrieg.

Der Krieg zwischen Iran und Irak, der vom 22. September 1980 bis zum 20. August 1988 andauerte, gilt als zweitlängster Krieg des 20. Jahrhunderts nach dem Vietnamkrieg und wird im Iran als heiliger Verteidigungskrieg und in arabischen und westlichen Quellen als Erster Golfkrieg bezeichnet (Fürtig, 376). Man kann und darf die Gründe, warum der Erste Golfkrieg im Iran als „heilige Verteidigung“ bekannt geworden ist, nicht nur in der religiösen Überzeugung der Iraner erkennen, sondern auch darin sehen, dass der achtjährige Krieg der Wahrung der Unabhängigkeit und der territorialen Integrität des Landes, der Beharrlichkeit gegen die Unterdrücker und der Gehorsamkeit gegenüber Gottes Gebot gedient hat. (Guckelsberger, *Stand*: 12.08.2023)

Aufgrund der relativ langen Dauer des Krieges und seiner tiefen Wirkung dringt der Krieg in alle Ebenen des Lebens der iranischen Bevölkerung ein, beeinflusste auch die iranische Literatur und führte zur Entstehung einer literarischen Strömung im Lande, die als „Literatur der heiligen Verteidigung“ genannt wird. Die Kriegserlebnisse drängten zu einer literarischen Gestaltung, die in wenigen Jahren in der iranischen Literatur ein gewaltiges Ausmaß erreichte (Sangari, 2013, 15f.). Die Reflexion der heiligen Verteidigung in der Poesie der Zeit und der Entstehung der Verteidigungspoesie hat die Literaturwissenschaftler dazu gebracht, eine Definition für diese literarische Strömung bzw. Gattung vorzulegen.

Die Literatur der heiligen Verteidigung wird im Iran als eine Literatur über den Ersten Golfkrieg und somit aus der Sicht von Sangari als eine Sammlung von Werken, Schriften und Liedern verstanden, die sich auf die achtjährige „heilige Verteidigung“ beziehen (2019, 14). Der erste ernste und zugleich bekannteste Roman mit dem Schwerpunkt „Heilige Verteidigung“ (mit ansatzweise auch kritischen Tönen über die sozialen und wirtschaftlichen Folgen des Kriegs) ist für fast alle iranischen Literaturkritiker *Verbrannte Erde* von Ahmad Mahmoud, aber erst mit Hamidreza Taleghanis Roman *Borhani-Hügel* erlebt man deutlicher denn

je ein literarisches Werk, in dem der Verteidigungs- und Widerstandsenthusiasmus im Sinne einer Literatur der heiligen Verteidigung zum Zuge kommt.

Borhani-Hügel ist die Geschichte einer freiwilligen Truppe, die drei Tage lang Durst, Hunger sowie schwere Verletzungen und zahlreiche Angriffe der Iraker ertragen musste, um einen gewissen Borhani-Hügel zu verteidigen. Am Ende sterben alle Kämpfer bis auf fünf Freiwillige. Der Ich-Erzähler, Hamidreza Taleghani, ist einer von fünf Überlebenden. Der Roman (das Tagebuch) besteht aus 16 Episoden, die abgesehen von den ersten 45 Seiten (die der Autor seinem Leben, den Ereignissen rund um die iranische Revolution, seiner Studienzeit und dem Beginn des Kriegs gewidmet hat) hauptsächlich die 24 Tage vom Juli 1983 (mit Aufzeichnungen datiert vom 21.07.1982 bis zum 04.09.1982) vor und nach dem Kampf um Borhani-Hügel beinhaltet. Der Ich-Erzähler beschreibt in seinem Tagebuch seine Erfahrungen und Erlebnisse von dem Tag an, an dem er an die Front geschickt worden ist, bis zu dem Zeitpunkt, an dem ihm erstaunliche Ereignisse widerfahren und er schließlich in seine Stadt zurückkehrt. In den Erinnerungen spiegeln sich wie kaum in einem anderen Werk im Bereich der Literatur der heiligen Verteidigung die Charakteristika einer Generation wider, die von einer sehr tiefen religiösen Überzeugung geprägt ist.

Der Ich-Erzähler des Romans erobert zusammen mit seiner Truppe bei einer militärischen Operation den Borhani-Hügel. Sie werden dann von Irakern umzingelt, so dass weder Verstärkungen sie erreichen noch Wasser und Nahrung ihnen geliefert werden können. Der Roman hat von nun an beeindruckende Beschreibungen und Szenen. Die augenblickliche Beschreibung des spirituellen Märtyrertods von Ahmad Turkan- und auch anderer Märtyrer, die ohne Wasser und Nahrung von heftigem feindlichem Feuer umgeben sind, ist eine der beeindruckendsten Szenen in diesem Roman. (Vgl. Taherkhani, *Stand*: 14.08.2023) Die enthusiastisch verrichteten Gebete, ersehnte Wünsche nach dem Märtyrertod, Freude über die baldige Begegnung mit Gott, Widerstands- und Verteidigungsenthusiasmus in einer ausweglosen Situation sind Momente, die Taleghanis *Borhani-Hügel* zu einem mystischen Werk gemacht haben. Zusätzlich zu den anziehenden Elementen entführt der Roman als ein mystisches Buch den Leser in die unbekannte Welt des Inneren der Menschen, die sich in Not nur auf Gott verlassen wollen. Die vorherrschende spirituelle Atmosphäre gibt dem Roman so einen Schub, dass man ihn als ein Werk bezeichnen darf, das zwar seinem Wesen als Dokumentarroman gerecht werden will und jedoch stark von

den inneren Empfindungen des Protagonisten gegenüber dem heiligen Verteidigungskrieg geprägt ist. Somit ist *Borhani-Hügel* nicht nur ein Dokumentarroman über die Opfer und Aufopferung von Männern, die sich tapfer der Aggression des Feindes widersetzen, sondern auch ein bleibendes kulturelles und literarisches Werk mit einem spirituellen und mystischen Inhalt.

Hamidreza Taleghanis *Borhani-Hügel* erweckt wie Ernst Jüngers *In Stahlgewittern* und *Der Kampf als inneres Erlebnis* beim Leser den Eindruck, dass der Krieg im Zentrum des persönlichen Interesses des Autors steht, weswegen man auch hier von einer Politisierung des Kriegs ausgehen darf. Da jedoch im *Borhani-Hügel* nicht das Wesen des Kriegs im Vordergrund steht und darin nicht der Krieg, sondern der Verteidigungskrieg ästhetisiert und verherrlicht worden ist, muss man es im Gegensatz zu Werken im Zeichen des Begriffs „Kriegsliteratur“ anders deuten. Die vom Verteidigungs- und Widerstandsenthusiasmus und von spirituellen und mystischen Momenten geprägten Erlebnisse des Protagonisten im Roman *Borhani-Hügel* sind markante Beispiele dafür, dass man die Literatur der heiligen Verteidigung nicht nur als eine Literatur bezeichnen darf, in der der Krieg thematisiert wird, sondern als eine Literatur, der insgesamt die folgenden Charakteristika immanent sind:

- Thematisierung des Verteidigungskriegs,
- Idealisierung des Verteidigungskriegs,
- Instrumentalisierung des Verteidigungskriegs (der Zweck, die Verteidigung, heiligt das Mittel, den Krieg),
- Verteidigungsenthusiasmus
- Widerstandsenthusiasmus
- Die Ästhetisierung des Verteidigungskriegs,
- Die Verherrlichung des Verteidigungskriegs,

Infolge dessen, was für die Rechtfertigung des Begriffs „Literatur der heiligen Verteidigung“ erwähnt worden ist, ergibt sich, dass die Literatur der heiligen Verteidigung nicht nur eine Literatur ist, in der der Krieg thematisiert worden ist, sondern in der zugleich die heilige Verteidigung gegen den Angriff des Feindes verherrlicht und der Verteidigungskrieg begeistert, beseelt und enthusiastisch begrüßt wird.

Kriegsliteratur versus Literatur der heiligen Verteidigung

Ernst Jünger als Inkarnation der Kriegsliteratur ...

Wie bereits erwähnt, wird die Kriegsliteratur allgemein als eine Literatur bezeichnet, in der der Krieg thematisiert wird, weswegen auch viele Literaturkritiker in Deutschland wie im Iran die Kriegsbücher von Hamidreza Taleghani und Ernst Jünger, ohne auf deren Einstellungen zum Phänomen „Krieg“ einzugehen, auch als Kriegsliteratur bezeichnen. Diese Wahrnehmung mag zwar grundsätzlich nicht falsch sein, die in dem vorliegenden Beitrag auf der Grundlage der gewonnenen Erkenntnisse einer empirisch durchgeführten Untersuchung von Ernst Jüngers *In Stahlgewittern* und *der Kampf als inneres Erlebnis* und Hamidreza Taleghanis *Borhani-Hügel* haben jedoch gezeigt, dass man nur dann dem Wesen von literarischen Kriegsbüchern im Iran und in Deutschland im eigentlichen Sinne gerecht werden kann, wenn man sie vor dem Hintergrund der Einstellungen von Kriegsliteraten zum Krieg bewertet und demzufolge auch subsumiert.

Ernst Jünger in der deutschsprachigen Literatur und Hamidreza Taleghani in der persischen Literatur haben wie kaum andere Kriegsliteraten mit ihren literarischen Kriegswerken den Begriff „Krieg“ geprägt und diesem ihre Stempel aufgesetzt. Die beiden gehören zu jenen Autorengenerationen in Deutschland und im Iran, die freiwillig am Krieg teilgenommen haben. Sie haben in ihren literarischen Kriegswerken ihre inneren Empfindungen gegenüber dem Krieg zum Ausdruck gebracht, weswegen man den Krieg aus ihrer Sicht als ein Schlüsselerlebnis proklamieren darf.

Dass man trotzdem Ernst Jüngers Kriegswerk als eine literarische Strömung im Zeichen der Kriegsliteratur (oder wenigstens die Kriegsliteratur im engeren Sinne) und Hamidreza Taleghanis *Borhani-Hügel* als eine literarische Richtung im Zeichen der heiligen Verteidigung (oder höchstens als Kriegsliteratur im weiteren Sinne) in der deutschsprachigen und persischen Literaturgeschichte bezeichnen darf oder soll, gibt es, wie es auch das Hauptziel des vorliegenden Beitrags zur Rechtfertigung der Subsumierung literarischer Kriegsbücher gewesen ist, berechtigte Gründe. Was eine Subsumierung von Ernst Jüngers Kriegswerk in die Kriegsliteratur und Hamidreza Taleghanis *Borhani-Hügel* in die Literatur der heiligen Vermeidung unvermeidbar macht, ist, dass die beiden Kriegsliteraten aus unterschiedlichen Gründen am Krieg teilgenommen und dieses Phänomen aus den unterschiedlichen Perspektiven instrumentalisiert haben:

- Ästhetisierung des Kriegs versus Ästhetisierung des Verteidigungskriegs,
- Verherrlichung des Kriegs versus Verherrlichung des Verteidigungskriegs,

- „Der Zweck, der Nationalismus, heiligt das Mittel, den Krieg“ versus „Der Zweck, die Verteidigung, heiligt das Mittel, den Krieg“,

- Die nationalistisch geprägte Überzeugung vom Krieg versus die religiös geprägte Überzeugung vom Verteidigungskrieg,

- Krieg als Vater des Nationalismus versus Verteidigung als Erbe der Vaterlandsliebe.

Auch wenn man wegen der unterschiedlichen Weltanschauungen von Ernst Jünger und Hamidreza Taleghani und aufgrund ihrer unterschiedlichen Einstellungen zum Krieg von zwei verschiedenen Weltbildern bzw. Weltanschauungen in ihren literarischen Kriegsbüchern ausgehen darf, besteht doch kein Zweifel, dass diese zwei Autoren mit literarischen Kriegswerken auch Ähnlichkeiten aufweisen und dass ihre Werke Momente assoziieren, die die beiden miteinander verbinden:

- Die freiwillige Teilnahme der beiden Kriegsliteraten am Krieg,

- Die Beseelung und die Begeisterung der beiden Kriegsliteraten vom Krieg,

- Thematisierung des Kriegs,

- Instrumentalisierung des Kriegs,

- Idealisierung des Kriegs,

- Krieg als Mittel für die geistige und seelische Entwicklung der beiden Kriegsliteraten,

- Begründung der schriftstellerischen Existenz der beiden Kriegsliteraten durch den Krieg,

- Die metaphysische Bedeutung des Kriegs,

- Schlachtfeld als Ort zum Ausdruck der inneren Empfindungen der beiden Kriegsliteraten gegenüber dem Krieg,

- Krieg als Schlüsselerlebnis bei beiden Kriegsliteraten,

- Kriegsaufzeichnungen der beiden Kriegsliteraten im Dienste der Verfassung eines literarischen Werks,

- Der Zweck (politische Weltanschauungen der beiden Kriegsautoren) heiligt das Mittel (den Krieg),

- Das Erlebnis des Kriegs vor dem Hintergrund einer ideologischen Überzeugung.

Schlussfolgerung

Der vorliegende Beitrag ist vor dem Hintergrund der Haltungen von Ernst Jünger (als Inkarnationen der Kriegsliteratur in Deutschland) und von Hamidreza Taleghani (als Inkarnation der Literatur der heiligen Verteidigung im Iran) gegenüber dem Krieg der Tatsache auf den Grund gegangen, dass man dem Wesen literarischer Kriegswerke nur dann gerecht werden kann, wenn man sie vor dem Hintergrund der Einstellungen von Kriegsliteraten zum Krieg bewertet und demzufolge auch subsumiert.

Der erste interessante Punkt an Ernst Jüngers Kriegswerk und Hamidreza Taleghanis Roman *Borhani-Hügel* ist die mysteriöse, tiefe und zugleich ideologische Überzeugung der beiden Kriegsliteraten vom Krieg. Während jedoch diese Überzeugung bei Ernst Jünger nationalistisch geprägt ist, hat sie bei Taleghani religiöse Züge. Der zweite interessante Punkt ist, dass die beiden Kriegsliteraten bei der Schilderung ihrer Kriegserfahrungen den Krieg als eine echte Probe für die Individuen (Soldaten) ansehen. Aber auch hier erkennt man einen ideologischen Unterschied. In den Augen von Hamidreza Taleghani hat der Krieg die richtigen Gläubigen auf die Probe gestellt (religiös geprägt), die Einstellung von Ernst Jünger zum Krieg ist jedoch nationalistisch geprägt: „Der Krieg stellt die wahren Nationalisten auf die Probe.“

Ernst Jünger und Hamidreza Taleghani haben als Freiwillige am Krieg genommen, den Krieg hautnah erlebt und mit ihren literarischen Kriegswerken nicht nur ein Spiegelbild des Gedankenguts der deutschen und iranischen Generation zum Krieg geliefert (Ausnahmen wie Erich Maria Remarque sind jedoch nicht auszuschließen), sondern auch ein Musterbeispiel für den geistigen Weg der meisten vom Krieg betroffenen Autorengenerationen. Die oben erwähnten zwei Punkte deuten jedoch eindeutig darauf hin, dass die beiden Kriegsliteraten mit unterschiedlichen ideologischen Überzeugungen dem Krieg eine metaphysische Bedeutung verliehen haben, weswegen auch der eine als Repräsentant der Kriegsliteratur in der deutschen Literaturgeschichte und der andere als ein Repräsentant der Literatur der heiligen Verteidigung in der persischen Literaturgeschichte gelten.

Der in dem vorliegenden Beitrag auf der Grundlage einer empirischen Forschung durchgeführten Studie hat explizit Folgendes über Ernst Jünger und Hamidreza Taleghani ergeben:

1. Ernst Jünger und Hamidreza Taleghani haben den Krieg pathetisch und enthusiastisch erlebt und beschrieben, was ein Grund dafür ist, dass in ihren Einstellungen zum Krieg viele Gemeinsamkeiten aufzuzeigen sind, sie haben jedoch den Krieg auf Grund der bestehenden gesellschaftlichen und politischen Umstände der Zeit in Deutschland und im Iran und auch wegen ihrer ideologischen Überzeugungen (nationalistische Überzeugung bei Ernst Jünger versus religiöse Überzeugung bei Hamidreza Taleghani) nicht identisch beurteilt.

2. Die Verwendung des Begriffs „Kriegsliteratur“ für Ernst Jüngers Kriegswerk und des Begriffs „Literatur der heiligen Verteidigung“ für Taleghanis *Borhani-Hügel* ist eine logische Folge des Wesens der entstandenen literarischen Kriegsbücher in Deutschland und im Iran, weswegen eine Subsumierung der Kriegsbücher in die verschiedenen literarischen Strömungen (bei Ernst Jünger im Zeichen der Kriegsliteratur und bei Taleghani im Zeichen der Literatur der heiligen Verteidigung) und demnach eine Etablierung unterschiedlicher Begriffe für ihre Werke unabdingbar sind.

Auch wenn diese Schlussfolgerung als ein Axiom für die unabdingbare Verwendung der Begriffe „Kriegsliteratur“ und „Literatur der heiligen Verteidigung“ logisch ist, kann man trotzdem den in Deutschland und im Iran verwendete Begriff „Kriegsliteratur“ für alle literarischen Kriegsbücher gelten lassen, vorausgesetzt ist, dass man diese literarische Strömung vor dem folgenden Hintergrund in Betracht zieht:

1. Kriegsliteratur (im weiteren Sinne) ist eine Literatur, in der der Krieg thematisiert wird. Demnach gehören auch Werke in Bereichen „Antikriegsliteratur“ und „Literatur der heiligen Verteidigung“ zur Kriegsliteratur.

2. Kriegsliteratur (im engeren Sinne) ist eine Literatur, in der nicht nur der Krieg thematisiert wird, sondern in der der Krieg für den Kriegsliteraten mit bestimmten politischen Zielen im Zusammenhang steht und deswegen auch ästhetisiert und verherrlicht wird.

Literaturverzeichnis

- Fürtig, H. (2006), „Der irakisch-iranische Krieg 1980–1988“. In: Greiner, Bernd/ Müller, Christian Th./ Walter, Dierk (Hrsg.), *Heiße Kriege im Kalten Krieg*. Hamburg.
- Guckelsberger, F. (2023), „Früheres Kriegsgebiet Irans heiliger Sand“. <https://www.spiegel.de/politik/ausland/iran-in-shalamcheh-gedenken-hunderttausende-alter-und-neuer-maertyrer-a-1234183.html>. (Stand: 12.08.2023).
- Hüppauf, B. (2009). „Kriegsliteratur“. In: (Hrsg.) Hirschfeld, Gerhard/ Krumeich, Gerd/ Renz, Irina (in Verbindung mit Markus Pöhlmann), *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*. Paderborn. 2009
- Jünger, E. (1978). *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*. In: SW. Bd. Stuttgart
- Jünger, E. (1980). *Der Kampf als inneres Erlebnis*. In: SW. Bd. 7. Stuttgart.
- Kiesel, H. (2014). „In Stahlgewittern (1920)“. In: Schöning, Mathias (Hrsg.). *Ernst Jünger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart.
- Kiesel, H. (2015), „Anmerkungen zum Charakter von Ernst Jüngers Kriegsbuch *In Stahlgewittern* aus Anlass des Erscheinens der literarisch-kritischen Ausgabe.“ In: *Dans Etudes Germaniques*. Nr. 3. Paris
- Martus, S. (2001). *Ernst Jünger*. Stuttgart-Weimar.
- Penke, N. (2018). *Jünger und die Folgen*. Stuttgart.
- Pietzsch, H. (2005), *Die Fronterfahrungen der deutschen Soldaten im Ersten Weltkrieg und ihre Ideologisierung zum "Fronterlebnis" in den zwanziger Jahren*. München.

- Sangari, M. (2013): „The Study Realms for literature of Islamic Revolution and Sacred Defense“. In; *Proposal for Research and Study. Publishing Organization of Islamic Culture and Thought Research Institut*. Tehran.
- Sangari, M. (2019): *Sacred defense literature (theoretical discussions and overview of literary genres)* Sarir Publications. Tehran.
- Taherkhani A. (2023), „Review of Burhani-Hill book written by Hamidreza Taleghani“. http://www.sarshar.org/archives/notes/post_1245.html. (Stand: 14.08.2023).
- Taleghani Isfahani, H. (1994): *The Epic of Burhani-Hill*. Tehran

**Investigation of the religious culture of the Iranian people in the
Safavid era from the perspective of the German travel writers Adam
Olearius and Engelbert Kaempfer**

Younes Nourbakhsh¹

Mohammad Borzoo²

(pp. 69 to 102)

Received: 06.04.2024; Accepted: 22.05.2024

Abstract

This summary, drawn from various chapters and reports, provides a comprehensive depiction of the Safavid era in Iran and its impact on religious culture, society, and daily life. The establishment of the Safavid government in the 16th century laid the foundation for a new era in Iran characterized by political stability and religious tolerance. European travelers Olearius and Kaempfer played a crucial role in conveying the image of Iran to Europe, leading to a broader understanding of Iranian culture and religion. Religious culture was deeply embedded in the daily lives of people, influencing burial rituals, educational institutions, and religious festivals and ceremonies. The connection between religion, society, and politics was strong, with religious authorities playing significant roles in administration and the legal system. The diversity of religious practices and beliefs was reflected in reports on superstition, astrology, and social norms. These reports also highlighted the tensions and differences between various religious groups, particularly between Shiites and Sunnis, as well as the relationship between Christianity and Safavid Iran. These relationships were shaped by religious differences, political influences, and social norms. Overall, the reports by Olearius and Kaempfer underscore the deep connection between religion and culture in the Safavid era and how it influenced societal life and the perception of Iran in Europe. This comprehensive depiction contributes to a better understanding of this historical period and lays the groundwork for further investigations into German Orientalism and religious culture in Safavid Iran.

Keywords: Orientalism, culture, religious culture, German travel reports, Safavid Iran, Adam Olearius, Engelbert Kaempfer

1. Associate Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran.

E-Mail: ynourbakhsh@ut.ac.ir

2. Master's degree in German Studies, University of Tehran.

E-Mail: Mohammad.Borzoo@ut.ac.ir



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

بررسی فرهنگ دینی مردم ایران در عصر صفویه از دیدگاه سفرنامه نویسان آلمانی آدام اولیاریوس و انگلبرت کامپفر

یونس نوربخش^۱

محمد برزو^۲

(صص 69 تا 102)

تاریخ دریافت: 2024/05/22؛ تاریخ پذیرش: 2024/04/06

چکیده

این تحقیق که عمدتاً از سفرنامه های اولتاریوس و کمپفر استخراج شده است، تصویری جامع از دوره صفویه در ایران و تأثیر آن بر فرهنگ دینی، جامعه و زندگی روزمره ارائه می دهد. تأسیس دولت صفویه در قرن ۱۶ پایه های دوره ای جدید در ایران را بنا نهاد که با ثبات سیاسی و تسامح دینی شناخته می شد. مسافران اروپایی، اولتاریوس و کمپفر، نقش مهمی در انتقال تصویر ایران به اروپا داشتند که منجر به درک گسترده تر فرهنگ و دین ایرانی شد. فرهنگ دینی به عمق زندگی روزمره مردم نفوذ کرده بود و بر مراسم تدفین، نهادهای آموزشی و جشن ها و مراسم دینی تأثیر می گذاشت. ارتباط بین دین، جامعه و سیاست قوی بود و مقامات دینی نقش های مهمی در اداره و سیستم حقوقی ایفا می کردند. تنوع باورها و اعمال دینی در گزارش ها درباره خرافات، طالع بینی و هنجارهای اجتماعی منعکس شده بود. این گزارش ها همچنین به تنش ها و تفاوت های بین گروه های دینی مختلف، به ویژه بین شیعیان و سنی ها، و همچنین رابطه بین مسیحیت و ایران صفوی پرداخته اند. این روابط تحت تأثیر تفاوت های دینی، نفوذهای سیاسی و هنجارهای اجتماعی شکل می گرفت. در کل، گزارش های اولتاریوس و کمپفر ارتباط عمیق بین دین و فرهنگ در دوره صفویه و تأثیر آن بر زندگی اجتماعی و برداشت اروپا از ایران را برجسته می کنند. این تصویر جامع به درک بهتر این دوره تاریخی کمک می کند و پایه ای برای تحقیقات بیشتر در زمینه شرق شناسی آلمانی و فرهنگ دینی در ایران صفوی می گذارد.

کلیدواژه ها

شرق شناسی، فرهنگ، فرهنگ دینی، گزارش های سفر آلمانی، ایران صفوی، آدام اولتاریوس، انگلبرت کامپفر

^۱ استادیار، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

ایمیل: ynourbakhsh@ut.ac.ir

^۲ کارشناسی ارشد مطالعات آلمانی، دانشگاه تهران.

ایمیل: Mohammad.Borzoo@ut.ac.ir

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes in der Safawiden-Ära aus der Sicht der deutschen Reiseschriftsteller Adam Olearius und Engelbert Kaempfer

Younes Nourbakhsh¹

Mohammad Borzoo²

(pp. 69 to 102)

Received: 06.04.2024; Accepted: 22.05.2024

Zusammenfassung

Zusammenfassend ergibt sich aus den verschiedenen Kapiteln und Berichten eine umfassende Darstellung der Safawiden-Ära³ im Iran und ihrer Auswirkungen auf die religiöse Kultur, die Gesellschaft und das tägliche Leben. Die Einführung der Safawiden-Regierung im 16. Jahrhundert legte den Grundstein für eine neue Ära im Iran, die von politischer Stabilität und religiöser Toleranz geprägt war. Die europäischen Reisenden Olearius und Kaempfer spielten eine wichtige Rolle bei der Übermittlung des Bildes des Irans in Europa, was zu einem breiteren Verständnis der iranischen Kultur und Religion führte. Die religiöse Kultur war tief in das tägliche Leben der Menschen eingebettet, von den Beerdigungsritualen über die Bildungseinrichtungen bis hin zu den religiösen Festen und Zeremonien. Die Verbindung zwischen Religion, Gesellschaft und Politik war stark, und religiöse Autoritäten hatten bedeutende Rollen in der Verwaltung und im Rechtssystem. Die Vielfalt der religiösen Praktiken und Überzeugungen spiegelte sich in den Berichten über den Aberglauben, die Astrologie und die sozialen Normen wider. Dieses umfassende Bild trägt zu einem besseren Verständnis dieser historischen Periode bei und legt den Grundstein für weitere Untersuchungen des deutschen Orientalismus und der religiösen Kultur im Safawiden-Iran.

Schlüsselwörter: Orientalismus, Kultur, religiöse Kultur, deutschsprachige Reiseberichte, Safawiden-Iran, Adam Olearius, Engelbert Kaempfer


1. Außerordentlicher Professor, Fakultät für Sozialwissenschaften, Universität Teheran.

E-Mail: ynourbakhsh@ut.ac.ir

2. Master-Abschluss in German Studies, Universität Teheran.

E-Mail: Mohammad.Borzoo@ut.ac.ir

3. Safawiden ist der Name einer Herrscherdynastie im Iran, die von 1501-1736 regierte und die Schia als Staatsreligion vorgab.

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Übersicht zum Aufenthalt von Adam Olearius und Engelbert Kaempfer im Iran

Aspekt	Adam Olearius	Engelbert Kaempfer
Aufenthalt im Iran	1 Jahr und 5 Monaten, davon 4 Monate in Isfahan.	4 Jahre und 6 Monate, davon 20 Monate in Isfahan.
Reisezweck	Handels- und politische Beziehungen im Iran der Safawiden-Herrschaft etablieren.	Ähnliche Ziele wie Olearius: Handels- und politische Beziehungen in der Zeit der Safawiden-Herrschaft.
Reisebegleitung	Delegation des Herrschers von Holstein, 120 Teilnehmer.	Delegation von König Carl XI. von Schweden.
Sprache der Aufzeichnungen	Deutsche Aufzeichnungen während der Reise.	Deutsche Aufzeichnungen während der Reise, später ins Lateinische übersetzt.
Veröffentlichung	Erste Veröffentlichung im Jahr 1647, mehrere Auflagen zu Lebzeiten, später Übersetzungen und Neuauflagen	Bis ins 20. Jahrhundert wurde Kaempfers Reisebericht nur in lateinischer Sprache veröffentlicht. Erst im 20. Jahrhundert (1937) wurde er von Orientalisten in Göttingen aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt.
Einfluss auf die Literatur	Beeinflusst von Paul Fleming. Er beeinflusste Goethe und deutsche Literaturkreise. Adam Olearius übersetzte zum ersten Mal Teile von Saadis Golestan ins Persische und veröffentlichte es unter dem Namen „Rosengarten“.	Durch die erst im 20. Jahrhundert erfolgte Übersetzung ins Deutsche beeinflusste der Bericht erst später die Literaturforschung.

Haltung gegenüber der Religion	Gelegentliche abfällige Bemerkungen über den Propheten des Islam. Er war ein katholischer Christ.	Keine negativen Äußerungen über den Propheten des Islam. Er war ein protestantischer Christ.
--------------------------------	---	--

I. Religiöse Riten

Die safawidische Herrschaft erhob den schiitischen Islam zur Staatsreligion und es wurden dementsprechend religiöse Zeremonien abgehalten, um ihre Legitimität zu stärken. Das Opferfest (Eid al-Adha) ist für die Muslime allgemein eines der wichtigsten Feste, während das „Eid Ghadir“, das Fest zum Gedenken an die Ernennung von Imam Ali als Nachfolger des Propheten, ein speziell schiitisches Fest ist. Die schiitischen Trauerzeremonien im Monat Muharram und am Tag von Aschura, an dem der Tod von Imam Hussein in der Schlacht von Kerbela gedacht wird, waren von großer Bedeutung und wurde mit rituellen Handlungen begangen, die tiefe Emotionen und eine Bindung an die Gemeinschaft hervorriefen. Olearius und Kaempfer bieten detaillierte - wenn auch unterschiedliche - Einblicke in diese religiösen Praktiken im safawidischen Iran.

1. Das Opferfest (Eid al-Adha⁴)

Offensichtlich war die *Eid al-Adha*-Zeremonie eine der bedeutsamsten religiösen Riten in der Zeit der Safawiden. Diese Zeremonie war nicht ausschließlich den Schiiten vorbehalten, sondern wurde von allen Muslimen mit besonderem religiösem Eifer gefeiert. Gemäß den islamischen Überlieferungen erhielt Abraham (Ibrahim) am 10. Tag des *Dhul-Hijjah*⁵ von Gott den Befehl, seinen Sohn Ismael zu opfern, um ihn auf die Probe zu stellen. Er begab sich daraufhin mit Ismael zur Opferstätte, doch der Engel Gabriel brachte ein Opfertier (den Widder) herbei, und Ibrahim opferte ihn anstatt von Ismael.

Engelbert Kaempfer berichtet im Hinblick auf dieses Gedenken, dass am zehnten Tag des zwölften islamischen Monats, des *Dhul-Hijjah*, die gesamte islamische Welt das Opferfest im Gedenken an Abraham feiere, wobei öffentlich ein Kamel geschlachtet werde. Je

4. عيد قربان، عيد الضحى

5. Der zwölfte und letzte Monat des islamischen Kalenders.

zahlreicher die Gemeinde sei, desto großartiger sei das Fest, das besonders geschätzt und beliebt sei. Mit der öffentlichen Schlachtung gebe man sich nicht zufrieden - jeder Familienvater, der es sich leisten könne, schlachte seinen Hammel im Hause. Dieses Fest heiße *Bairam* oder auch *Qurban*, das Opferfest. (Kaempfer, 1940, S. 148)

Olearius berichtete über diesen Tag wie folgt:

„Den 25. Aprilis oder nach dem arabischen Kalender den 10. Dhul-Hijjah begingen die Priester ein großes Bairam oder Fest, welches sie Qurban, das Opfer, nennen; solle das Gedächtnis an Abrahams Opferung, so er an seinem Sohn Ismael (wie sie meinen, und nicht Isaak) verüben wolle, bedeuten. Alle, die so etwas Vermögen haben, ließen selbigen Tag vor der Sonne Aufgang außerhalb der Haustür und des Hofes ein Lamm oder Schaf schlachten, in Stücke zerhauen und unter die Armen, welche in großen Parteien herumgehen, austeilten. Es dürfe nichts davon, auch das Fell nicht, behalten oder ins Haus genommen werden, denn sie sagen, daß Abraham auch nichts von dem Bock, welchen er anstatt seines Sohnes geschlachtet und geopfert, mit nach Hause genommen hätte.“ (Olearius, 1959, S. 285)

Darüber hinaus erwähnte auch Engelbert Kaempfer - wie Olearius - die unterschiedliche Auffassung im Christentum, nach dem Isaak geopfert werden sollte. (Kaempfer, 1940, S. 142) Engelbert Kaempfer liefert eine sehr detaillierte Beschreibung dieser Zeremonie, die wir zunächst unverändert zitieren und anschließend einige Bemerkungen dazu machen wollen.

Er berichtet, dass sich

„die gesamte Einwohnerschaft Isfahâns nach Stadtvierteln geordnet an der Opferstätte in der Nähe des Tausend-Morgen-Parkes (versammeln). Ein prächtiges Kamel wurde auf einem Purpurteppich durch die Stadt geführt, begleitet von lautstarker Musik. Am Opfertag wurde das Kamel getötet und zerlegt, die Teile wurden den Stadtvierteln zugewiesen. Nach der Opferung kehrte der Schah in die Residenz zurück, die Bürger verteilten das Fleisch unter den Vornehmen und feierten das Opferfest. Der Pöbel stürzte sich auf die Überreste, markierte sich mit Blut an der Stirn und genoss die Feststimmung. Ein Metzger behauptete, an diesem Tag seien in Isfahân mehr

als hunderttausend Schafe geschlachtet worden.“ (Kaempfer, 1940, S. 188-190).

Die Berichte von Olearius und Kaempfer über das Opferfest in der safawidischen iranischen Gesellschaft bieten interessante Einblicke in die Feierlichkeiten und die Bedeutung dieses religiösen Ereignisses. Die beiden Reisenden betonten die herausragende Bedeutung des Opferfests im safawidischen Iran als eine herausragende religiöse Praxis, die das Gedenken an die Opferung Abrahams und den Gehorsam gegenüber Gott ehrt. Sie verdeutlichen, dass dieses Fest von Muslimen unterschiedlicher sozialer Schichten und religiöser Ausrichtung mit Freude begangen wurde. Beide Berichte heben die symbolische Opferung eines Tieres hervor (sei es ein Kamel bei Kaempfer oder ein Lamm bzw. Schaf bei Olearius), was auf die Verbindung zur Opferung von Ibrahim (Abraham) hinweist. Ein interessanter Unterschied zwischen den Berichten liegt in der Beschreibung der Opferung selbst. Kaempfer bietet eine ausführliche Schilderung des Prozesses der Schlachtung und Zerlegung des auserwählten Kamels. Im Gegensatz dazu legt Olearius seinen Fokus eher auf die Verteilung des Opferfleischs an die Menschen und geht bei der Beschreibung des Schlachtvorgangs weniger ins Detail.

2. Das Fest von Ghadir

Das *Eid Ghadir* ist eines der religiösen Rituale der Schiiten, das Ausdruck ihrer religiösen Kultur und für sie von großer Bedeutung ist. Nach Auffassung der Schiiten hat der Prophet des Islam an diesem Tag offiziell Hazrat Ali als seinen Nachfolger öffentlich vorgestellt. Die Einführung als Fest geht jedoch auf das Jahr 964 n. Chr. zurück und ist von *Ahmad Mu'izz al-Dawla Deilmi* angeordnet worden (Ibn Athir, A. 1987 S 361). Olearius, der diesen Tag fälschlicherweise als den 14. Shawwal⁶ angibt, äußert sich darüber wie folgt:

„Am 1. Martii beginnen die Perser ein Fest, welches sie Chumekater⁷ nannten, fällt in den 14. Schewal ihres Tagwimm⁸ oder Kalenders. An selbigem Tage soll Ali die Sukzession seines Vaters und

6. Schawwāl (arabisch شَوَّال) ist der zehnte Monat des islamischen Mondkalenders.

7. غدیر خم

8. تقویم

Schwiegervater Mahumeds angetreten haben; da denn der Khan uns abermals an oberwähntem Fluß auf einem lustigen Platz unter dem Zelt sehr herrlich traktierte. Es wurde dabei allerhand Kurzweil getrieben; sonderlich war ein Tanz nicht uneben, welchen ein erwachsener Knabe mit zwei Kleinen Zimbeln, an welchen lange seidene Quäste hingen, in großer Bewegung tat.“ (Olearius, 1959, S. 262)

Doch Engelbert Kaempfer liefert einen ganz anders klingenden Bericht als Adam Olearius. Er berichtet Folgendes:

„Am 18. des genannten Monats (Zu'l-Heddschä) sollten sich Mohammad und Ali, als sie sich umarmten, durch ein staunenswertes Wunder zu einem Leib und einer Seele vereinigt haben, weshalb auch dieser Tag gebühlich gefeiert wird. Diese Vereinigung dient den Persern als schlüssiger Beweisgrund gegenüber den Türken, um die alleingesetzliche und dem Willen des Propheten entsprechende Nachfolge Alis im Kalifat darzutun, der von Mohammad über alle anderen geliebt worden sei. Demgemäß könne Omar nur als böswilliger Anmaßer bezeichnet werden. Das Fest heißt Chomm Ghadir.“ (Kaempfer, 1940, S. 148).

Die Betrachtung des *Eid Ghadir* durch die Augen von Olearius und Kaempfer vermittelt ein faszinierendes Bild der religiösen Kultur und Bedeutung dieser Feierlichkeit für die schiitische Gemeinschaft im Iran. Die Schiiten hegen eine tiefe Wertschätzung für das *Eid Ghadir*, da es ein bedeutsames Element ihrer religiösen Kultur darstellt. Die Feier wird von Schiiten und ihren Ältesten seit Langem mit großer Hingabe begangen. Die historische Verankerung dieser Feier im Jahr 964 n. Chr. durch Ahmad *Mu'izz al-Dawla Deilmi* unterstreicht ihre langjährige Präsenz und Bedeutung innerhalb der schiitischen Gemeinschaft. Die divergierenden Berichte von Olearius und Kaempfer spiegeln unterschiedliche Perspektiven auf Eid Ghadir wider. Olearius hebt die festlichen Aspekte des Festes hervor, beschreibt das bunte Treiben und die vielfältigen Aktivitäten, die die Perser bei dieser Gelegenheit genießen. Kaempfer dagegen legt den Fokus auf die theologische Bedeutung dieses Tages, indem er das Wunder der Vereinigung von Mohammad und Ali betont und es als Beweis für Alis rechtmäßige

Nachfolge im Kalifat anführt. Die Berichte von Olearius und Kaempfer verdeutlichen die tief verwurzelte Religiosität und Vielschichtigkeit der schiitischen Kultur im Iran. Das *Eid Ghadir* fungierte nicht nur als eine Gelegenheit zur gemeinschaftlichen Freude, sondern auch als ein Mittel zur theologischen Abgrenzung und Stärkung der schiitischen Identität.

3. Die Aschura-Trauerzeremonien

Die Trauer an den Tagen im Muharram und zu Aschura findet in Zeremonien ihren Ausdruck, die seit der Zeit der Safawiden bis heute die Aufmerksamkeit vieler Touristen auf sich gezogen haben. Am Tag von Aschura trauern jedes Jahr Schiiten um Imam Hussein, den Sohn von Imam Ali, der auf dem Pfad der Gerechtigkeit den Märtyrertod erlitt, und sie bewahren so die Erinnerung an ihn. Die Geschichte der Abhaltung dieser Zeremonie reicht bis in die Ära von Al Boyeh im Jahr 964 n. Chr. und geht auf den Befehl von Ahmad Mu'izz al-Dawla Deilmi zurück. Mit der Etablierung der Safawiden-Dynastie im Iran und der Wiederbelebung dieses Brauchs sowie seiner Verbreitung im Land erlangte die Trauer um Imam Hussein am Tag vom Aschura im Iran eine besondere Bedeutung. Die Gesandten, die den Iran während der Safawidenzeit besuchten, ließen sich diese Zeremonie nicht entgehen und berichteten darüber.

Über das Martyrium Imam Husseins äußert sich Kaempfer wie folgt:

„Die ersten zehn Tage des ersten Monats, des Muharram, gelten als Trauer- und Unglückstage, da sich am 10. Muharram des Jahres 61 nach der Hedschra (10. Oktober 680) die Ermordung Husseins, des Sohnes Alis, zutrug. Er war aus Medina von seinen Anhängern im Zweistromland gegen Yazid, den in Damaskus herrschenden Chalifen von der feindlichen Partei 'Omars zu Hilfe gerufen worden und hatte sich mit nur wenigen Gefolgsleuten gen Kufa aufgemacht. Yazid erfuhr davon und schickte Hussein eine starke Abteilung entgegen, die ihn umzingelte und von Entsatz, Wasser und sonstiger Zufuhr abschnitt. Von Hunger und Durst gepeinigt, stürzt sich Hosein schließlich mit dem Mute der Verzweiflung auf seine Feinde und wird mit all seinen Gefährten niedergemacht. Dem Andenken an dieses

tragische Ereignis weihen die Perser alljährlich die zehn Trauertage im Muharram. Vormittags kommen sie auf öffentlichen Straßen und Plätzen zusammen und lauschen ehrfürchtig einem Mollâ, der täglich einen der zehn Abschnitte des Buches „Rouzosch-Schohadâ“ („Gartenflur der Blutzeugen“) vorliest. Der letzte Abschnitt daraus enthält den Bericht von der Ermordung Hoseins. Am Abend begibt sich alles in ungeordneten Scharen zu kleinen Rasthäusern, an Kreuzwege und auf öffentliches Gelände; sie schleppen entzündliche, hell brennbare Gegenstände herbei und entfachen ein Feuer, um das herum sie einen Totenchor bilden. Als bald beginnt ein Tanz, wobei sie Hoseins Namen anrufen, nicht mit klagender und heulender, sondern eher mit zorniger Stimme. Nach dem Takte des Sprechchors treten sie im Kreis zusammen und schlagen sich die Brust mit Fäusten, indem sie zugleich auf die Erde stampfen. Ein Unkundiger könnte vermeinen, er vernehme das Bellen einer Hundemeute; wenn er nähertritt, möchte ihm scheinen, er habe tanzende Hexen vor sich - einen so wilden, rachedürstenden Ausdruck zeigen Gesichter und Gebärden der Beteiligten. Mehrere Stunden ziehen sich solche Schauspiele hin, bis die fortschreitende Nacht zur Ruhe gemahnt. Die zehntägige Trauerfeier wird durch ein Totenfest abgeschlossen... Der zehnte Muharram heißt auch 'Aschurâ.“ (Kaempfer, 1940, S. 146-7).

Adam Olearius liefert eine viel detailliertere Beschreibung als Engelbert Kaempfer. Er führte u.a. Folgendes aus:

„Den 14. Mai fingen die Perser ein Trauerfest an zu feiern, welches zehn Tage währte, weswegen sie es auch mit dem arabischen Wort Aschur, so zehn bedeutet, benennen. Wird jährlich von den Persern und sonst keiner andern Nation mahumedischen Glaubens gehalten, und zwar im Anfang des Mondes Maheram. In diesem Aschur begehen sie das Gedächtnis Husseins, Alis jüngsten Sohns, welchen sie für einen großen Imam oder Heiligen halten. Er soll, wie ihre Historien melden, im Kriege, welchen Kalif Jesied wider ihn führen ließ, erst durch Abstrickung des Wassers von großem Durst geplagt, hernach von zweiundsiebzig Pfeilen verwundet, von einem namens Senan ben Anessi durchstochen und von Schemr Sültzausen vollends getötet worden sein. Die Ursache aber, warum dies Fest zehn Tage gehalten wird, ist, weil der Feind den Hussein, welcher von Medina nach Kufa

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes...

reisen wollte, ganze zehn Tage verfolgt und bis zum Tod geängstigt hat. Zu dieser Zeit gehen die Perser in Trauerkleidern, sind betrübt, lassen kein Schermesser, welches sie sonst fast täglich gebrauchen, ans Haupt kommen, leben mäßig, trinken keinen Wein, behelfen sich mit Wasser, und ganz Ardebil war in emsiger Bewegung mit seltsamen Zeremonien begriffen. Den letzten Tag selbigen Festes beschlossen sie vormittags mit einer öffentlichen Parentation, den Abend aber mit vielen und seltsamen Zeremonien.“ (Olearius, 1959, S. 286-290)

Olearius schildert dann weiterhin den auf Aschura folgenden Tag ausführlich und detailreich. (Vgl. (Olearius, 1959, S. 292-293) Er erwähnt an anderer Stelle, dass die Iraner am Tag von Aschura keine Hochzeiten feiern. Denn an diesem Tag „muß alles stille und traurig sein.“ (Olearius, 1959, S. 427).

Zusammenfassend kann man konstatieren, dass die Reisenden Olearius und Kaempfer über bedeutende religiöse Feierlichkeiten im safawidischen Iran berichteten. Das Eid al-Adha oder Opferfest wird als zentrales religiöses Ereignis beschrieben, bei dem die Opferung Abrahams symbolisiert wird. Beide Autoren betonen die universelle Bedeutung dieser Zeremonie für die muslimische Gemeinschaft und beschreiben spezifische Aspekte der Feierlichkeiten, wobei Kaempfer detaillierte Einblicke in den Ablauf der Opferung gibt. Das Eid Ghadir, ein schiitisches Ritual, wird als bedeutend für die schiitische Gemeinschaft im Iran dargestellt. Olearius und Kaempfer liefern unterschiedliche Perspektiven auf die theologische Bedeutung dieses Ereignisses, wobei Olearius mehr die festlichen Aspekte hervorhebt und Kaempfer den Fokus auf die theologische Abgrenzung und Stärkung der schiitischen Identität legt. Die Trauerzeremonien an den Tagen im Muharram und zu Aschura werden als jährliche Praxis seit der Zeit der Safawiden beschrieben. Beide Autoren betonen die Tiefe der Trauer um Imam Hussein und beschreiben die verschiedenen Rituale und Aktivitäten, die das Symbolisieren von Husseins Leiden und das Verbot von Hochzeiten an diesem Tag. Insgesamt bieten die Berichte von Olearius und Kaempfer einen Einblick in die religiöse Vielfalt und Tiefe im safawidischen Iran, wobei unterschiedliche Schwerpunkte auf festlichen Aspekten, theologischer Bedeutung und rituellen Trauerpraktiken liegen.

4. Der Monat Safar

Während Adam Olearius zu den religiösen Anlässen des Monats Safar schweigt, berichtet Engelbert Kaempfer von drei verschiedenen Anlässen in diesem Monat: „Der 20. des zweiten Monats, des Safar, ist dem Andenken an die wundersame Vereinigung des Hauptes Hoseins mit dessen Leib geweiht, das, nachdem ein Säbelhieb es Rumpfe getrennt hatte, vierzig Tage unverehrt, von keinem wilden Tier berührt, liegen geblieben und danach durch ein Wunder wieder angewachsen sei, wenigstens nach dem Glauben der Perser. (Ähnliches soll ja auch mit dem hl. Stanislaus, dem ersten Bischof von Polen, geschehen sein, der von König Boleslaus dem Tapferen erschlagen worden ist.) Dieses Fest heißt Sar-o-tän, zu Deutsch „Fest des Hauptes und Rumpfes“.“ (Kaempfer, 1940, S. 146-147).

Heutzutage wird eine solche Zeremonie von den Schiiten nicht mehr abgehalten. Es sollte jedoch beachtet werden, dass die Schiiten gegenwärtig am 20. Safar dem Tod von Imam Hussein gedenken. In Kaempfers Bericht gibt es keine Erwähnung von besonderen Anlässen im Zusammenhang mit dem Tod von Imam Hussein am 20. Safar. Dies könnte auf Veränderungen oder Entwicklungen im Laufe der Zeit hinweisen.

Kaempfer schildert, wie die Perser am 28. Safar „das unglückliche Los *Hassans*, des älteren Bruders Husseins, den die Hinterlist seiner Feinde durch ein vergiftetes Gewand aus dem Wege räumte“, beweinen. (Kaempfer, 1940, S. 147) Der letzte (29.) Safar gilt als mit böser Vorbedeutung behaftet, da nach einem Ausspruch Mohammads der Himmel an diesem Tage tausenderlei Unheil über die Menschen bringe. Bei den Persern ist daher die Sitte aufgekommen, alte Töpfe und Scherben von den Häusern herab auf die Plätze zu werfen, wodurch das Unheil vertrieben bzw. vorweggenommen werden soll. (Kaempfer, 1940, S. 147).

Die Berichte von Olearius und Kaempfer verdeutlichen erneut, wie unterschiedlich die Beobachtung und Interpretation religiöser Bräuche von Reisenden sein können. Während Kaempfer detaillierte Informationen über bestimmte Anlässe im Monat Safar liefert, zieht es Olearius offenbar vor, diese nicht zu erwähnen. Dies unterstreicht die

Vielfalt der religiösen Praktiken und die verschiedenen Perspektiven, die Reisende auf sie haben können.

5. Der Monat Rabi'ol-awwal

Am 9. des dritten Monats, des Rabi'ol-awwal, wird das Andenken an jenen persischen Müller gefeiert, der den Chalifen 'Omar beseitigte, den alle Anhänger Alis glühend verabscheuen. Dieser Müller soll sich, nachdem er den 'Omar in allerdings frevelhafter Weise in seiner Mühle getötet hatte, durch eine wunderbare Flucht gerettet haben: Arabien habe sich nach der Tat plötzlich zusammengefaltet und ihn dadurch seinen Verfolgern entzogen. Den Heimgekehrten soll der Kadi zur Belohnung mit seiner Tochter vermählt haben, obschon er nur ein Müller war. (Kaempfer, 1940, S. 147) Am 17. Rabi'ol-awwal wird der Geburtstag des Propheten Mohammad gefeiert. (Kaempfer, 1940, S. 147)

Im vierten, fünften, sechsten und siebenten Monat, Rabi'ol-âcher, Dschomâdi ol-awwal, Dschomâdi ol-âcher und Radschab genannt, gibt es keine Feiertage. (Kaempfer, 1940, S. 147).

6. Der Monat Scha'bân

Am 15. des achten Monats, des Scha'bân, sollen nach dem Glauben der Perser die Engel im Himmel die Bücher mit den Namen der Lebenden aufschlagen. Dieser Tag wird darum Ruz-e barât genannt. (Kaempfer, 1940, S. 147).

"Ruz Barat" ist eine der religiösen Zeremonien im Islam, die in der Nacht und am Tag des fünfzehnten Tages des Monats Sha'ban abgehalten wird. Diese Zeremonie wird auch als "Wohltätigkeitsnacht" oder "Bratnacht" bezeichnet. Im islamischen Kalender entspricht Sha'ban dem Mondmonat Hijri, und in diesem Monat wird eine Zeremonie durchgeführt, um die Seele und den Menschen auf den heiligen Monat Ramadan vorzubereiten.

An diesem Tag nehmen die Menschen an religiösen Zeremonien teil und beten. Außerdem wird diese Zeremonie als Gelegenheit genutzt, die Seele zu reinigen und von Sünden zu läutern. Es wird geglaubt, dass Gott an diesem Tag den Auserwählten und Gläubigen ihre

Sünden vergibt und ihnen die Möglichkeit gibt, Buße zu tun und auf den rechten Weg zurückzukehren.

Im Iran wird dieser Tag heute besonders als Geburtstag des 12. Imams gefeiert, den Kaempfer nicht erwähnte. Möglicherweise fand während der Safawidenzeit keine Zeremonie zum Geburtstag des 12. Imams statt.

7. Der Fastenmonat Ramadan

In seiner Erklärung zum Ramadan berichtet Kaempfer ausführlich über Zeitraum und Art des Fastens im Ramadan und schreibt:

„Der neunte Monat, der Ramazân, ist der Fastenmonat. Tagsüber ist während dieser Zeit das Fasten so streng, daß nicht einmal ein Tropfen Wasser erlaubt ist. Besonders Eifrige binden sich ein Tuch vor den Mund, damit ja kein Staub eindringen und das Fasten brechen kann. Die Dauer des Fastens erstreckt sich vom letzten Augenblick der Sichtbarkeit der Sterne am frühen Morgen bis zu ihrem Wiedererscheinen am Abend. Die heute herrschende, strengere Auffassung hat diesen Zeitraum noch ausgedehnt; er wird danach begrenzt vom ersten Morgengrauen bzw. vom Eintreten einer solchen Dunkelheit, daß ein weißer Faden nicht mehr von einem schwarzen unterschieden werden kann. Für die Nacht steht es dagegen jedem frei, seinen durch die Entbehrungen des Tages gequälten Leib mit Genüssen und Vergnügungen aller Art wieder aufzumuntern. Ist die Sonne untergegangen, so begeben sich Schauspieler, Musikanten, Garköche, Schankwirte und Zuckerbäcker eilends auf Straßen und Plätze; Fackeln und Lampen verbreiten taghelles Licht, und alles wird feilgeboten, wonach Herz und Magen Verlangen tragen. Wenn die Perser am 19., 21. und 23. des Monats Ramazân zu Allah beten, sind sie der Erhörung besonders gewiß, weshalb sie an diesen Tagen in Scharen zu den Moscheen strömen und auch zu Hause fleißig ihre Gebete verrichten.“ (Kaempfer, 1940, S. 147-148).

Aber Adam Olearius liefert einen ausführlicheren Bericht als Kaempfer und erwähnt Zeremonien, die Kaempfer nicht erwähnt. Olearius erwähnt auch das Verbot, im Monat Ramadan aufgrund des Fastens eine Hochzeit abzuhalten (Olearius, 1959, S. 427). Laut Kaempfer feiern die Iraner das Ende des Fastenmonats am Ende des

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes...

Ramadan, also am ersten Schawwal, und widmen ihn der Almosenspenden. Das Glaubensgesetz schreibt vor, daß jeder Haushaltsvorstand ein Maß Weizen zu spenden hat; man kann stattdessen auch Geld geben, und zwar fünf Solidi oder drei Mariengroschen (Kaempfer, 1940, S. 148).

Im Monat Safar berichten Adam Olearius und Engelbert Kaempfer unterschiedlich über religiöse Anlässe. Kaempfer erwähnt das Fest *Sar-o-tän* am 20. Safar, das dem wundersamen Wiederanwachsen des Hauptes Husseins gewidmet ist. Heutzutage wird diese Zeremonie von Schiiten nicht mehr abgehalten. Kaempfer berichtet auch über das Beweinen von Hasans unglücklichem Schicksal am 28. Safar und die mit böser Vorbedeutung behafteten Bräuche am 29. Safar. Im Monat Rabi'ol-awwal beschreibt Kaempfer den Gedenktag an einen persischen Müller, der den Kalifen 'Omar tötete, sowie den Geburtstag des Propheten Mohammad am 17. Rabi'ol-awwal. In den folgenden Monaten gibt es laut Kaempfer keine Feiertage. Im Monat Scha'bân feiern die Perser am 15. den "Ruz-e barât", an dem die Engel im Himmel die Bücher mit den Namen der Lebenden aufschlagen sollen. Diese Zeremonie dient der Vorbereitung auf den heiligen Monat Ramadan und wird auch als Geburtstag des 12. Imams im Iran gefeiert. Der Ramadan, der neunte Monat, ist der Fastenmonat. Kaempfer berichtet über die strengen Regeln des Fastens, die bis zum Wiedererscheinen der Sterne am Abend gelten. Olearius liefert zusätzliche Details, darunter eine Zeremonie am 21. Ramadan zu Ehren von Ali sowie das Verbot, im Ramadan Hochzeiten zu feiern. Das Ende des Fastenmonats wird am ersten Schawwal gefeiert, an dem Almosenspenden gemäß dem Glaubensgesetz vorgeschrieben sind.

II. Religiöse Würdenträger

In diesem Abschnitt soll die Sichtweise von Engelbert Kaempfer und Adam Olearius auf die religiösen Autoritäten im safawidischen Iran behandelt werden. Es ist dabei wichtig zu beachten, dass es - aufgrund der herausragenden Bedeutung der Religion - im safawidischen Iran eine Vielzahl religiöser Würdenträger in der Gesellschaft gab.

1. Der Polizeivogt der Reichshauptstadt

Kaempfer berichtet über den Polizeivogt wie folgt:

„Der Polizeivogt bestimmt die Warenhöchstpreise vor allem bei Lebensmitteln und Getreide. Allmonatlich schlägt er an den Palasttoren das amtliche, mit seinem Siegel versehene Preisverzeichnis an, damit die Hofküchenmeister genau danach einkaufen können.“ (Kaempfer, 1940, S. 86).

Er vervollständigt seine Erklärung an anderer Stelle und fügt hinzu:

„Die meisten Städte besitzen einen geistlichen Richter, der nach dem Glaubensgesetz seines Amtes waltet, wie ich berichtet habe, sowie einen Polizeivogt für die Eichung von Maß und Gewicht und für die allwöchentliche Festsetzung von Marktrichtpreisen, die er je nach Ernte und Jahreszeit hinauf- oder herabsetzt. Jede Preisänderung wird durch öffentliche Ausrufer kundgemacht, damit sie niemandem unbekannt bleibe. (Kaempfer, 1940, S. 132)

Daraus lässt sich schließen, dass mit dieser beschriebenen Position wahrscheinlich der *Muhtasib* gemeint war, der sowohl die Warenpreise als auch die Umsetzung der Scharia-Gesetze überwachte, weshalb dieser als eine religiöse Autorität angesehen wurde. Ein *Muhtasib* (Arabisch محتسب, DMG: muhtasib) ist nach dem islamischen Recht eine Person, die die *Hisba* ausübt, der der religiösen Pflicht zum Gebieten des Rechten und Verbieten des Verwerflichen nachkommt.

2. Die Richter

Olearius berichtet Folgendes:

„Diwanbeki - oberster Gerichtsherr, welcher bisweilen mit dem Sedder und Kadi als geistlichen Richtern, die sie Schehra nennen, bisweilen auch mit den weltlichen zusammen Gericht hält. Er muß auch, wenn der König einen großen Herrn am Leben strafen will, selbst gehen und exequieren.“ (Olearius, 1959, S. 450).

Olearius unterscheidet zwischen weltlichen und geistlichen Richtern und schreibt:

„Der Sedder ist das geistliche Oberhaupt, wie in der katholischen Kirche der Papst. Er wird vom König und den Kadis erwählt, muß der

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes...

Gelehrteste sein, den Koran und die Gesetze aus dem selben wohl verstehen und, weil er nicht allein im geistlichen, sondern auch im weltlichen Gerichte (am meisten aber in Kriminalen) gefragt wird, seine Meinung sagen können. Nach seinem Ausspruch werden auch die Urteile gefällt. Etliche Urteile verfaßt der Sedder selbst und setzt sein Petschaft auf die andre Seite und schickt es zum König, welcher unterschreibt: Dies ist die Meinung des Sedders, welche wir bekräftigen, und drückt sein Gerichtssiegel drunter.

Die gemeinen Zivil- und Rechtssachen werden durch weltliche Richter, so auch Rechtsgelehrte sein müssen und *Orf* genannt werden, abgehandelt; haben den Diwanbeki oder obersten Gerichtsherrn zum Haupte, welcher nicht minder in den mahumedischen Gesetzen erfahren sein muß.“ (Olearius, 1959, S. 451).

Auch Engelbert Kaempfer bestätigt diese Spaltung, drückt sie allerdings anders aus:

„Hierbei muß man berücksichtigen, daß das persische Rechtswesen in zwei Teile zerfällt, und zwar: I. in das Gewohnheitsrecht, das sich auf die jeweilige örtliche Rechtsübung stützt und dessen Betreuung in den Händen des Reichsprofossen bzw. der Stadthauptleute liegt; 2. in das geistliche Recht, dessen Betreuung dem Reichshohepriester, den (geistlichen) Richtern und den Rechtsältesten obliegt. Die Scheidung in weltliche und geistliche Richter ist somit deutlich durchgeführt.“ (Kaempfer, 1940, S. 80).

Engelbert Kaempfer drückt dieselbe Spaltung an anderer Stelle und auf andere Weise aus. Er berichtet:

„Sodann gibt es noch zwei weitere Arten hoher Kirchenämter, deren Inhaber vom Reichshohenpriester, jedoch nur mit Zustimmung des Schahs, bestellt werden. Es sind dies die Rechtsältesten und die geistlichen Richter oder Kadis.

Der Rechtsälteste entscheidet Glaubensfragen sowie bürgerliche Rechtsstreitigkeiten auf Grund des geistlichen Rechtes. Der Kadi oder geistliche Richter steht zwar in der Rangordnung dem Rechtsältesten nach, hat jedoch die gleichen Amtsobliegenheiten wie dieser; beider Urteil, gegen das es keine Berufung gibt, ist in gleicher Weise

verbindlich. Die Angelegenheiten, die vor ihrem Richterstuhl verhandelt werden, betreffen vorwiegend Verträge, Käufe, Verkäufe, Eheschließungen und Scheidungen, wobei sie Richter und Notar oder Standesbeamter in einem sind; dasselbe gilt übrigens auch für die Reichshohenpriester. Wenn der Richter beide Teile gehört, die Zeugen vernommen und die näheren Umstände untersucht hat, fällt er in aller kürzester Frist ein Urteil, ohne daß ein Schwätzer sich einmischen oder ein Anwalt den Lauf der Gerechtigkeit aufhalten könnte.“ (Kaempfer, 1940, S. 99-100).

3. Das geistige Oberhaupt

Über diese religiöse Autorität berichtet Engelbert Kaempfer etwas ausführlicher. Er bezeichnet das geistige Oberhaupt als „Reichshohepriester“ und führt zu diesem Folgendes aus:

„An der Spitze der persischen Geistlichkeit steht der Reichshohepriester als oberster Ausleger des schiitischen Glaubensgesetzes. Zwar nimmt er bei den Iranern eine ähnliche Stellung ein wie der Großmufti⁹ bei den Türken; allein darüber hinaus ist er zugleich Inhaber eines hohen Staatsamtes, so daß sich in ihm weltliche und geistliche Befugnisse vereinen. Im Volksmund heißt der Reichshohepriester Nawwâb, das ist soviel als Schah-Stellvertreter, welchen Titel sogar der tatsächliche Stellvertreter des Großkönigs, nämlich der Reichshofkanzler, unbeanstandet läßt; desgleichen neidet dieser dem Reichshohepriester in Anbetracht *seiner* geistlichen Würde nicht den Ehrenplatz, den er zugewiesen erhält, wenn er in die königliche Hofversammlung geladen wird. Der Reichshohepriester entscheidet in letzter Instanz und – wie das Volk glaubt – mit unfehlbarer Gerechtigkeit alle ihm vorgetragenen Zivilstreitsachen; eine Berufung an einen anderen Gerichtshof ist nicht möglich. Seine hauptsächliche Amtstätigkeit erstreckt sich jedoch auf die Verwaltung der Einkünfte aus frommen Stiftungen. Als höchster Vorgesetzter der Moscheen, Stifte und Grabheiligtümer ist er befugt, die Zuwendungen und Pfründen für deren Aufseher, Hüter und Diener, für Lehrer, Studenten und Schüler, für Priester und Geistliche jeglichen Ranges nach Gutdünken und Verdienst festzusetzen, zu erhöhen, zu kürzen

9. مفتی اعظم.

oder ganz zu entziehen. Ebenso ernennt er persönlich nach eigenem Ermessen die höheren Würdenträger der schiitischen Geistlichkeit oder läßt deren Bestallung durch den vornehmsten örtlichen Kirchenvertreter vollziehen.“ (Kaempfer, 1940, S. 97)

4. Der *Modschtahed*

Engelbert Kaempfer beschreibt in seinem Bericht die religiöse Rolle des *Modschtahed* im Iran der Safawiden. Der *Modschtahed* ist eine hoch angesehene und verehrte religiöse Autorität, die eine bedeutende Position in der schiitischen Gesellschaft einnimmt. Kaempfer beschreibt ausführlich, wie der *Modschtahed* von der Bevölkerung als spirituelle Führungsperson angesehen wird und wie er diese Anerkennung und Verehrung erlangt. Diese religiöse Autorität gibt es im Iran bis heute. Engelbert Kaempfer berichtet darüber wie folgt:

„Alle die erwähnten kirchlichen Würdenträger stehen an Ansehen und Verehrung hinter einem gewissen Schriftgelehrten zurück, der den Titel *Modschtahed* führt, eine Bezeichnung höchster Heiligkeit und unbedingten Vorrangs unter den Gläubigen. Weder die Gunst des Großkönigs noch das Einverständnis der Geistlichkeit oder der Vornehmen, sondern allein die allmählich erworbene, auf heiligmäßiges Leben und überlegene Bildung sich gründende Hochschätzung seitens des ganzen Volkes verhilft ihm zu dieser hohen Würde. Man glaubt, der Scharfsinn eines *Modschtaheds* ermögliche die unfehlbare Entscheidung jeglichen Gewissensstreites, die Lösung aller Glaubenszweifel sowie die rechte Auslegung des Korans (der mohammedanischen Bibel) und der mündlichen Überlieferungen des Propheten und der heiligen zwölf Imame. Erstaunlicherweise machen sich auch die Gottes- und Schriftgelehrten die Anschauung zu eigen, hinter der die einfältige Überzeugung des Volkes steht: daß nämlich nach göttlichem Rechte dem *Modschtahed* als dem höchsten geistlichen Führer die Herrschaft über die Mosleme zustehe, während dem Schah nur die Einhaltung und Ausführung der oberhirtlichen Gutachten obliege. Demnach entscheide eigentlich der *Modschtahed* über Krieg und Frieden; ohne seinen Rat könne nichts Wichtiges in der Herrschaft über die Gläubigen unternommen werden. Um diese Auffassung, die für den Schah eine schwere Zumutung darstellt, zu

begründen, führen sie folgende Überlegungen an. Wenn die Mosleme nach göttlichem Ratschluß geleitet werden sollen, so muß Allah seinen Willen einem Sterblichen kundtun. Wem aber? Etwa einem weltlichen Herrscher, der doch erd- und leibgebunden ist? Das wäre ein unwürdiges Rasthaus für die Einkehr Allahs! Sein Geist offenbart sich nur der Seele eines ganz vergeistigten Menschen, der unter Verzicht auf alle weltliche Gelüste sich allein der Gottesschau weihet, sein irdisches Dasein als Kerkerhaft schmerzlich empfindet und auf dem Pfade des ewigen Heiles voranstrebt. Daher tue sich der Wille Allahs nur den heiligen Imâmen, d. h. den Nachfolgern Mohammads in der Prophetenwürde, und heutigentags ausschließlich den ihnen nachfolgenden Modschtaheds kund. Der Schah aber, dem Allâh sein Volk und die Leitung seines Staatswesens anvertraut hat, solle seinen Ratschluß den Worten des Modschtaheds seiner Zeit entnehmen.

Es ist ein äußerst schwieriges Unterfangen, beim gesamten Volke in den Geruch einer so hohen Heiligkeit zu gelangen, wie sie erforderlich ist, um die Auszeichnung dieses allerhöchsten geistlichen Titels zu rechtfertigen. Kein anderer Weg als die einhellige Zustimmung der *schüütischen* Bevölkerung führt zu diesem Ziele... Sie tragen ein aus Kamel- oder Ziegenhaaren gewobenes Gewand von weißer Farbe. Ihr Haupt umwinden sie mit einem gleichfalls weißen Turban, der ihren mageren und blassen Gesichtsausdruck unterstreicht. Sie reiten nur ganz langsam mit zu Boden gesenktem Blick, gleichsam in Gedanken versunken, von wenigen Dienern begleitet; von diesen führt einer das Maultier, auf dem der Modschtahed sitzt, während ein anderer mit den Büchern hinterdrein folgt. Sehr häufig suchen sie die großen Moscheen auf; dort murmeln sie ihr Gebet mit besonderer Umständlichkeit und Verzückung, so daß dieses sich von der gewöhnlichen Gebetsverrichtung deutlich unterscheidet. Wenn sie damit fertig sind, ziehen sie sich in einen Winkel des Heiligtums zurück und unterweisen die ihnen lauschenden Gläubigen teils in den Grundlehren der Schi'a, teils in den schwierigeren Fragen der Gottesgelehrsamkeit, und zwar mehrere Stunden hindurch. Auf diese Weise werden sie nach und nach berühmt, erwerben sich Zuneigung und Wohlwollen der Bevölkerung und erreichen schließlich die

stillschweigende allgemeine Anerkennung ihrer Modschtahed-Würde.“ (Kaempfer, 1940, S. 101-102).

5. Der öffentliche Vorbeter

Engelbert Kaempfer beschreibt in seinem Bericht die religiöse Rolle des "öffentlichen Vorbeters" im Iran der Safawiden. Der öffentliche Vorbeter hat die Aufgabe, die Gläubigen beim gemeinschaftlichen Gebet anzuleiten, insbesondere während der freitäglichen Gebete, die in vielen Moscheen abgehalten werden. Kaempfer schildert, wie dieser Vorbeter ausgewählt wird, welche Funktionen er hat und wie er in der Gemeinschaft wahrgenommen wird. Diese religiöse Rolle gibt es auch im heutigen Iran immer noch. Engelbert Kaempfer berichtet darüber folgendermaßen:

„Einen öffentlichen Vorbeter gibt es nicht nur in den Hauptmoscheen, sondern auch in vielen kleineren Gebetshäusern. Er soll durch sein Vorbild das einfache Volk beim Verrichten der öffentlichen Gebete anleiten, wozu man insonderheit freitags zusammenkommt. Der Vorbeter führt die vorgeschriebenen Übungen fehlerlos aus, wobei die Gläubigen in Reihen hinter ihm stehen und hinlänglich damit zu tun haben, Worte und Bewegungen des Vorbeters zu wiederholen: wenn er niederkniet, sich verneigt oder den Boden küßt, so folgen sie genau seinem Beispiele. Tatsächlich sind die Gebetsformen so vielfältig, daß es meistens schwierig wäre, sie ohne Vorbeter vorschriftsmäßig auszuführen.

Zur Wahrnehmung dieses Amtes bestimmen die Besucher der Moscheen für jedes Heiligtum einen geeigneten Mann, der weder durch Abstammung ermittelt noch von einer Kirchenbehörde geweiht oder auf Grund einer Prüfung bestellt wird, sondern der sich allmählich die öffentliche Gunst erworben hat, so daß seine Einsetzung als Vorbeter von allen gebilligt wird. Wenn es nämlich vorkommt, daß der Vorbeter abwesend ist, so läßt man unter vielen Bitten den eifrigsten und anhaltsamsten Heiligtumsbesucher ein, die Vertretung des Abwesenden, und, wenn dieser schließlich das Zeitliche gesegnet hat, dessen Nachfolge zu übernehmen.“ (Kaempfer, 1940, S. 102-103).

Der öffentliche Vorbeter habe die Verantwortung, die Gläubigen bei den öffentlichen Gebeten anzuleiten. Dies sei besonders während der

freitäglichen Versammlungen in den Moscheen von großer Bedeutung. Die Gläubigen folgten den Bewegungen und Worten des Vorbeters, um die komplexen Gebetsformen korrekt auszuführen. Die Auswahl des öffentlichen Vorbeters erfolge nicht durch formelle Wahlen oder eine kirchliche Behörde. Vielmehr werde ein Mann aus der Gemeinschaft ausgewählt, der sich durch seine Hingabe, Frömmigkeit und sein Engagement in der Moschee hervorgetan habe. Wenn der reguläre Vorbeter abwesend sei, werde oft derjenige gebeten, der als besonders eifrig im Gottesdienst erscheint, diese Rolle zu übernehmen.

Der ausgewählte öffentliche Vorbeter werde oft aus der Gruppe der "Sajjed Mir" oder "Scharif" gewählt. Ein "Sajjed Mir" sei eine Person, deren beide Eltern vom Propheten Mohammed abstammen würden, während ein "Scharif" eine Person sei, deren ein Elternteil heiliger Abstammung sei. Diese Titel würden hohes Ansehen in der breiten Bevölkerung genießen. Die Gläubigen verehrten diese Personen aufgrund ihrer vermeintlichen heiligen Abstammung und Nähe zum Propheten. Der höchste öffentliche Vorbeter, der auch unter dem Titel "großköniglicher Vorbeter" bekannt sei, habe seinen Sitz in der Freitagsmoschee der Reichshauptstadt. Dieses Amt werde oft dem Modschtahed übertragen, wenn einer vorhanden sei.

6. Die Schreinhüter

Engelbert Kaempfer beschreibt in seinem Bericht die religiöse Rolle der "Schreinhüter" im Safawiden-Iran. Die Schreinhüter haben demnach die Aufgabe, die Heiligtümer des Landes zu betreuen und deren Einkünfte zu verwalten. Hierbei handelte es sich um verschiedene Arten von heiligen Stätten, einschließlich Moscheen, Grabstätten und Mausoleen, in denen wichtige religiöse Persönlichkeiten wie Nachkommen der Imâme, Scheiche, wundertätige Heilige, berühmte Gelehrte oder Könige beigesetzt sind. Darüber hat Engelbert Kaempfer wie folgt berichtet:

„Die Schreinhüter betreuen die Heiligtümer des Landes und verwalten deren Einkünfte. Unter Heiligtümern sind dabei sowohl Moscheen als auch Grabmäler oder Gruftbauten zu verstehen, in denen Imâmsprösslinge, Scheiche, wundertätige Heilige, berühmte Gelehrte oder Könige beigesetzt sind. Die berühmtesten Heiligtümer sind die

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes...

von Mäschhäd, Qom, Kâschân und Ardabil. Da der gegenwärtige Schah seine und seiner Vorfahren Stiftungsgüter wie erwähnt selbst verwaltet, hat er zugleich das Amt eines Oberstschreinhüter inne. – Zur Geistlichkeit zählen des weiteren folgende Amtsträger, die allerdings nichts mehr mit dem Hof des Großkönigs zu tun haben.“ (Kaempfer, 1940, S. 103-104).

Zu den Aufgaben der Schreinhüter gehörten die Pflege, Instandhaltung und Verwaltung der Heiligtümer. Dies umfasste nicht nur die physische Erhaltung der Gebäude, sondern auch die Organisation von religiösen Aktivitäten, Gottesdiensten und Wallfahrten, die oft an diesen Orten stattfinden. Darüber hinaus hatten sie die Aufgabe, die Einkünfte und Spenden, die den Heiligtümern zukommen, zu verwalten. Die Heiligtümer waren von großer Bedeutung. Sie waren wichtige spirituelle Zentren im religiösen Leben der Menschen im safawidischen Iran. Hier wurden verehrte religiöse Persönlichkeiten geehrt und in einigen Fällen auch die Gräber von Nachkommen der Imame und anderen bedeutenden religiösen Figuren verehrt. Diese Stätten waren und sind oft Ziele von Pilgerreisen und Wallfahrten, die zur Stärkung des Glaubens und der spirituellen Verbundenheit dienen. Wie wir im Zitat oben sehen können, wurde die Rolle des Schahs als oberster Schreinhüter von Engelbert Kaempfer erwähnt. Er bemerkte, dass der damalige Schah die Stiftungsgüter seiner Vorfahren selbst verwaltete und daher auch das Amt eines „Obersten Schreinhüters“ innehatte. Dies weist darauf hin, dass der Schah eine wichtige Rolle bei der Verwaltung und Überwachung der Einnahmen und Aktivitäten der Heiligtümer hatte.

Kaempfer erwähnt auch eine Hierarchie der Geistlichkeit. Er bemerkte, dass die Schreinhüter zur Geistlichkeit gehören, jedoch nicht mehr direkt mit dem Hof des Großkönigs in Verbindung stehen. Dies bedeutet demnach, dass sie Teil der religiösen Hierarchie sind, aber möglicherweise nicht mehr die politische Macht und den Einfluss haben, die mit den höchsten geistlichen Ämtern wie dem Modschtahed oder dem obersten Geistlichen (den Kaempfer „Reichshohepriester“ nennt) verbunden sind.

Alles in allem verdeutlicht Kaempfers Bericht, dass die Schreinhüter eine wichtige Rolle bei der Verwaltung und Pflege der Heiligtümer im safawidischen Iran spielten. Diese Orte hatten eine tiefe spirituelle Bedeutung und dienten als Ankerpunkte im religiösen Leben der Menschen.

7. Die Gebetsrufer

Engelbert Kaempfer beschreibt in seinem Bericht die religiöse Rolle der "Gebetsrufer" im safawidischen Iran. Die Gebetsrufer sind Personen, die von hohen Türmen (auch Minarett genannt) herab zum Gebet rufen. Ihre Hauptaufgabe besteht darin, die Gläubigen zum rituellen Gebet zu rufen und sie darüber zu informieren, wann es an der Zeit ist, bestimmte Gebetszeiten zu befolgen. Dieses Ausrufen der Gebetszeit wird auch als "Adhan" bezeichnet. Kaempfer schreibt darüber Folgendes:

„Die Gebetsrufer rufen morgens, mittags und um die Vesperzeit von einem hohen Turm (Minaret) herab – entweder allein oder von Gehilfen unterstützt – mit möglichst lauter Stimme zum Gebet. Die eifersüchtigen Isfahâner lassen freilich die Gebetsrufer nur bis auf die Moscheedächer steigen mit der Begründung, sie könnten sonst von den Türmen herab die Frauen der Nachbarschaft beobachten.“ (Kaempfer, 1940, S. 104).

Die Gebetsrufer rufen zu den fünf täglichen Gebetszeiten, die im Islam festgelegt sind. Diese Zeiten sind zur Morgendämmerung, zum Mittag, Nachmittag, zum Abend und beim Einbruch der Nacht. Jeder dieser Gebetsrufe signalisiert den Gläubigen, dass es Zeit ist, das vorgeschriebene Gebet zu verrichten. Manchmal werden die Gebetsrufer von Gehilfen unterstützt, um sicherzustellen, dass der Gebetsruf deutlich und hörbar in der Gemeinde erschallt.

In Bezug auf die Stadt Isfahan (Isfahân) erwähnt Kaempfer, dass die Gebetsrufer von dort nur bis auf die Moscheedächer steigen durften. Dies wurde damit begründet, dass sie sonst die Frauen der Nachbarschaft hätten beobachten können. Dies verdeutlicht eine gewisse Sensibilität bezüglich der Privatsphäre und des Schutzes der Frauen.

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes...

Insgesamt zeigen Kaempfers Bericht und Beschreibung der Gebetsrufer, wie diese religiöse Rolle eine wichtige Funktion bei der Organisation und Leitung der Gebetszeiten in der Gemeinschaft hatte. Die Gebetsrufer spielten eine zentrale Rolle bei der Erinnerung an die Gebetszeiten und bei der Einladung an die Gläubigen, sich dem Gebet zuzuwenden.

8. Die Koranleser

In seinem Bericht beschreibt Engelbert Kaempfer auch die religiöse Rolle der "Koranleser" im Iran der Safawiden. Die Koranleser waren Geistliche, die in den Grabheiligtümern (Gruftgebäuden) den Koran zu Ehren und zum Gedenken der Verstorbenen rezitierten und lasen. Diese Tätigkeit diente dazu, für das Seelenheil der Verstorbenen zu beten und die Erinnerung an sie aufrechtzuerhalten. Über diese religiöse Rolle hat auch Kaempfer selbst wie folgt berichtet:

„Koranleser heißen jene Priester, die in Grabheiligtümern zum Gedächtnis und Heile der Verstorbenen den Koran lesen. Ihre Besoldung wird aus der Hinterlassenschaft jener frommen Reichen bestritten, die entweder schon zu Lebzeiten oder durch letztwillige Verfügung die nötigen Vorkehrungen getroffen haben. Den Koranleserdienst eines Gruftgebäudes versieht selten einer allein; meist sind es mehrere, die sich nach Stunden in diese Tätigkeit teilen. (Kaempfer, 1940, S. 104).

Die Hauptaufgabe der Koranleser bestand darin, den Koran in den Grabheiligtümern zu lesen. Dies diente dazu, die Seelen der Verstorbenen zu ehren und für ihr Wohl im Jenseits zu beten. Das Vorlesen des Korans wurde als eine Art religiöse Handlung betrachtet, die sowohl den Verstorbenen als auch den Gläubigen Trost spenden sollte.

Die Koranleser wurden aus den Hinterlassenschaften wohlhabender Gläubiger oder Spender finanziert. Diese frommen Menschen trafen entweder zu Lebzeiten oder in ihren letztwilligen Verfügungen Vorkehrungen, um sicherzustellen, dass ihre Grabstätten von Koranlesern gepflegt werden. Diese Praxis zeigte den Glauben daran, dass das Vorlesen des Korans für die Seelen der Verstorbenen von großer Bedeutung ist.

In den Grabheiligtümern wurde der Dienst der Koranleser oft von mehreren Personen geteilt. Diese teilten sich die Aufgaben nach Stunden oder Schichten, um sicherzustellen, dass der Koran kontinuierlich gelesen wurde.

Alles in allem verdeutlicht Kaempfers Bericht über die Koranleser die Bedeutung der religiösen Praktiken und Traditionen im Iran der Safawiden. Die Rolle der Koranleser trug dazu bei, die Verbindung zwischen den Lebenden und den Verstorbenen aufrechtzuerhalten und zeigte die religiöse Hingabe der Gläubigen an ihre Ahnen und an ihre Glaubenspraktiken.

9. Zum Begriff "Mollâ"

Kaempfer erwähnt auch den Begriff "Mollâ", der im Persischen eine breite Bedeutung hat und sowohl einen Lehrer, Geistlichen und Gelehrten als auch eine gebildete Personen - bis hin zu Schreibern - bezeichnen kann. Seine Verwendung des Begriffs "Mollâ" zeigt, dass der Terminus eine Vielzahl von religiösen und gelehrten Positionen und Rollen umfassen kann, einschließlich derjenigen, die sich mit der Pflege von religiösen Stätten beschäftigen.

Kaempfer ging in seinem Bericht auch auf die Moscheefeger ein und machte darin die Wertschätzung und Bedeutung deutlich, die bestimmte Alltagsaufgaben innerhalb der religiösen Gemeinschaft im Iran der Safawiden hatten. Selbst vermeintlich kleine Tätigkeiten wie das Kehren des Fußbodens wurden als wichtiger Beitrag zur Pflege der heiligen Stätten angesehen und entsprechend geachtet.

Die Analyse der religiösen Rollen im safawidischen Iran aus den Perspektiven von Engelbert Kaempfer und Adam Olearius verdeutlicht die vielfältigen Funktionen und tiefen Verknüpfungen der religiösen Institutionen mit dem gesellschaftlichen Leben. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die religiösen Rollen im Iran der Safawiden ein breites Spektrum von Funktionen umfassten, angefangen bei rechtlichen Angelegenheiten bis hin zu wirtschaftlichen Belangen und geistlicher Führung. Die enge Verflechtung von Religion und Gesellschaft, die Betonung der Gemeinschaft und die herausragende Rolle bestimmter geistlicher

Führer prägten maßgeblich die religiöse Kultur und Identität dieser Ära.

III. Die Wallfahrten

Engelbert Kaempfer macht in seinem Bericht deutlich, dass die Schiiten vornehmlich drei Wallfahrten unternehmen - zwei davon aus frommem Antrieb, die dritte aufgrund des Glaubensgesetzes: Die Wallfahrt nach Mekka, die Wallfahrt nach Mesopotamien und die Wallfahrt nach Maschhad. (Kaempfer, 1940, S. 142-144)

Im Folgenden werden wir etwas näher auf diese Wallfahrtsorte eingehen.

1. Die Wallfahrt nach Mekka

Laut Olearius gingen die Iraner jedes Jahr am 10. *Dhul-Hijjah* zur Pilgerfahrt nach Mekka. (Olearius, 1959, S. 285) Engelbert Kaempfer bestätigt dies und fügt hinzu:

„Die wichtigste Pilgerfahrt ist die nach Mekka in Arabien zum jährlichen Opferfest. Mohammad gebot seinen Gläubigen, einmal in ihrem Leben die Wallfahrt nach Mekka anzutreten; von dieser Verpflichtung ist niemand ausgenommen, es sei denn, Armut verwehre ihm die Bestreitung der Reisekosten oder die Bereitstellung eines Betrages, von dem seine zurückbleibende Familie ein Jahr zu leben vermag. Wer von der Wallfahrt heimkehrt, erhält den Ehrentitel Haddsch. Diese Mekkapilger tragen von da ab einen weißen Turban und, wenn sie entsprechend wohlhabend sind, ein Gewand von gleicher Farbe als Sinnbild der Reinheit. Die Wallfahrer müssen zehnten Tag des Monats Zu'l-Heddschä in Mekka sein; wer auch nur einen Tag zu spät eintrifft, hat die Reise vergebens getan und muß sie im nächsten Jahr mit all den unvermeidlichen Kosten und Mühsalen wiederholen. Es besteht jedoch die Auffassung, daß man dem Gesetz auch dadurch genüge, daß man einen andern als Stellvertreter zum Mekkanischen Opferfest entsenden könne, das in einem feierlichen Umzug mit anschließender Schlachtung eines Kamels besteht. Stirbt jemand, ohne die Wallfahrtsvorschrift erfüllt zu haben, so zweigt der Richter oder Kadi aus der Erbmasse einen bestimmten Betrag ab, der zur Entsendung eines Stellvertreters nach Mekka ausreicht, damit der

Verstorbene Genugtuung erhalte. Alljährlich strömen arme Araber nach Iran, die sich den Reichen zur Erfüllung ihrer Wallfahrtspflicht anbieten und für einen festgesetzten Betrag als Stellvertreter zu mieten sind. Es kann jedoch ein solcher Ersatzpilger dieses Amt nur für einen einzigen Auftraggeber erfüllen, dem er nach vollzogener Wallfahrt eine entsprechende Bescheinigung aus Mekka mitzubringen hat. Wer bereits einmal für sein eigenes Seelenheil die Reise unternommen hat, darf sie im Falle einer abermaligen Wallfahrt an einen andern verkaufen, wenn dieser selbst keine Neigung zu einer Pilgerfahrt verspürt. Auf einer solchen geben sich Perser meistens für Schäfe'iten aus, weil sie auf diese Weise sicher reisen; würden sie sich wahrheitsgemäß als Schiiten bezeichnen, so stünde ihr Leben bei den Türken unter steter Bedrohung. Hat der Pilger das Opfer zu Mekka vollzogen und damit dem Gebot Genüge getan, so wird nach einer bei Türken und Persern eingebürgerten Sitte meist auch noch Medina aufgesucht, um zum Grabe des Propheten zu wallfahren. Zu Kamel dauert diese Reise elf Tage; doch ist es in jedermanns Belieben gestellt, sie anzutreten oder unmittelbar heimzukehren, denn der Ehrentitel „Häddschi“ ist ihm auch ohne den Besuch des Grabmals gewiß. (Kaempfer, 1940, S. 142-143).

Die Heiligkeit von Mekka sei so groß, dass nach Olearius weder Perser noch Türke bei der Verrichtung ihrer Notdurft Rücken oder auch das Gesicht Richtung Mekka wenden würden, weil sie in diese Richtung beteten. (Olearius, 1959, S. 423).

2. Die Wallfahrt nach Mesopotamien

Engelbert Kaempfer berichtet darüber wie folgt:

„Die Schiiten unternehmen außerdem noch Wallfahrten nach Karbalâ im Irâq (Mesopotamien), wo sich das Grab Mortaza Alis, des so heiß verehrten ersten Imâms, befindet. Diese Reise gilt weniger für umständlich als für gefährlich, da sie nicht weit außer Landes, dafür aber in türkisches Hoheitsgebiet führt; sind es doch gerade die Türken, die den Anhängern ' Alis, d. h. den Persern, mit tödlichem Hasse begegnen, wie ich oben dargetan habe.“ (Kaempfer, 1940, S. 144).

3. Die Wallfahrt nach Maschhad

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes...

Engelbert Kaempfer hat über die Wallfahrt nach Maschhad wie folgt berichtet:

„Am häufigsten unternehmen die Perser Wallfahrten zum Grabe des achten Imâm, Rezâ, das sich in der Stadt Mäschrâd in der Provinz Chorâsân (Ostiran) befindet. Der Name dieses Heiligen wird von Kranken beständig im Munde geführt, weil sie sich durch seine beharrliche Anrufung Genesung versprechen. Seitdem Schah 'Abbâs I. die Grabstätte den tatarischen Özbegen entrissen hat, ist sie durch erstaunlich häufige Wunderheilungen berühmt geworden, hauptsächlich von Blinden, die durch Gebete am Rezâ-Grabe ihr Augenlicht wiedergewonnen zu haben behaupten. Die zahlreichen Maschhad-Pilger suchen teilweise Gesundung, teilweise wollen sie nur ihrer Imâm-Verehrung Ausdruck verleihen. Von den heuchlerischen Aufzügen bei Scheinheilungen war bereits oben die Rede; oft finden deren vier oder fünf in einem einzigen Monat statt. Als erster soll Schah 'Abbâs etwas Derartiges ins Werk gesetzt haben. Um nämlich das Geld seiner Untertanen im Lande zu halten, das diese bisher bei Wallfahrten in die Türkei brachten, habe er die Berühmtheit des heimischen Imâmgrabes zu mehren versucht, was ihm bei seinem wundergläubigen Volke leicht gelungen sei. Die Großen und Vornehmen des Reiches treffen eifrig Vorsorge, daß ihre Gebeine nach dem Tode auf dem Friedhof des Heiligtums zu Mäschrâd beigesetzt werden.“ (Kaempfer, 1940, S. 144).

Kaempfer berichtet über die angeblich „heuchlerischen Taten“ in Maschhad:

„Um den Glauben der Pilger zu stärken, veranlassen die Priester nicht selten jemanden, sich blind zu stellen. Wenn er dann scheinbar durch Anrufung des Imâm Rezâ wieder sehend geworden ist, stiften sie eine Schar von Bewunderern an, den „Geheilten“ gleichsam zum Lobpreis des heiligen Helfers unter Trommel- und Paukenschlag durch die Gassen Mäschrâds zu geleiten. Bei einem solchen Umzug sucht sich jeder Wallfahrer zum Andenken an das große Wunder einen kleinen Stoffetzen aus dem Gewand des frommen Betrügers zu reißen. Wenn diese Schau stellung beendet ist, erhält der Hauptdarsteller von den Schreinhütern ein neues Gewand und kann mit Geschenken

beladen wieder abziehen. Derartige Schaustücke werden so oft aufgeführt, daß die Einheimischen schon darüber lachen, anstatt in Ehrfurcht das „Wunder“ zu bestaunen.“ (Kaempfer, 1940, S. 107).

4. Ardabil

Die Stadt Ardabil war von besonderer Bedeutung, da der Vorfahre der Safawiden, Scheich Safi al-Din Ardabili, den Olearius fälschlicherweise „Schah Safi“ nennt (Olearius, 1959, S. 283), und der Gründer der Safawiden-Dynastie, Schah Ismail Safavi, in dieser Stadt begraben wurden. Daher galt dieses Grab als einer der heiligen religiösen Orte dieser Zeit. Olearius schildert interessante Aspekte zum Grab von Scheich Safiuddin Ardabili. So bestanden u.a. viele seiner Teile aus Marmor. Jeder musste das Grab mit dem rechten Fuß und natürlich ohne Schuhe betreten. Weiterhin wurde auf das Fehlen von Gold- und Silbergeschirr in diesem Grab hingewiesen. (Olearius, 1959, S. 297, 301). Die Stadt Ardabil wäre so heilig, dass dort keine Hurerei gefunden werden könnte. (Olearius, 1959, S. 423) Das läge aber daran, dass Schah Abbas Ardabil die Hurerei verboten hätte. (Olearius, 1959, S. 372).

Olearius erwähnt einen weiteren religiösen Ort in der Stadt Qazvin, nämlich das Grab von Schahsade Hussein, der in einer *Mestzid* begraben wurde, und die Iraner müssten bei seinem Grab Eidschwüre ablegen, um die Wahrheit herauszufinden. (Olearius, 1959, S. 321-322) Weiterhin erwähnte er auch das Öldscheitü-Mausoleum in Zanzan (persisch گنبد سلطانیه Gonbad-e Soltaniye, „Kuppel von Soltanije“) als einen der religiösen Orte. (Olearius, 1959, S. 315)

Im Allgemeinen schreibt Kaempfer über die Grabbauten Folgendes:

„Um das Heiligengrab herum erstrecken sich häufig ausgedehnte Gartenanlagen, die von einer hohen Lehmmauer eingefasst sind und in deren Umkreis sich je nach der Lage des Ortes Teiche, Brunnen, Wassergräben, Sträucher, Blumenbeete und anderes mehr befinden. Doch muß ich bezüglich der Imâmzâdäs noch bemerken, daß trotz der hohen Verehrung, die ihnen vom persischen Volk gezollt wird, eine ganze Anzahl verfallen und vernachlässigt sind und obendrein von den Derwischen oder Bettelmönchen, die sie als Unterkunft benutzen,

verschmutzt und mit Ungeziefer verseucht werden.“ (Kaempfer, 1940, S. 109).

Moscheen

Laut Olearios könnten „Mestzieden“ oder „Kirchen“ (wie er die Moscheen nennt) in der Safawidenzeit auch als Schule betrachtet werden, obwohl eine Moschee ein Ort sei, an dem gebetet werde. Laut Olearius gab es in jeder Stadt so viele Moscheen wie Gassen, denn jede Straße müsse ihre eigene Moschee halten und unterhalten. (Olearius, 1959, S. 432).

So liest es sich bei Olearios und er fügt Folgendes hinzu:

„Sehr viel Mestziden und Kirchen gibt es; deren größte und schönste ist die Mestzid Adiné, auf einem kleinen Hügel fast mitten in der Stadt gelegen, hat einen ziemlich hohen runden Turm; selbige wird am Feier-oder Freitag, davon sie auch den Namen hat, besucht. Vor der Kirche ist ein Brunnen, welchen des Königs gewesener Kanzler Saru Chotze (sonst Mahumed Risa genannt) hat machen und das Wasser von einem über eine Meile vor der Stadt nach Südwest gelegenen Berg durch Kanäle unter der Erde hineinleiten lassen. Aus diesem Brunnen waschen sich die, so in die Kirche gehen und beten wollen.“ (Olearius, 1959, S. 294).

Engelbert Kaempfer hat allerdings etwas anders über Moscheen berichtet. Bei ihm liest es sich wie folgt:

„Die iranischen Moscheen, aus Ziegelsteinen erbaut, sind je nach dem Vermögen der Stifter von verschiedener Größe und Schönheit; auch weisen sie nicht immer die gleiche Gestaltung auf. Oft ordnen sie sich um ein regelmäßiges Hofviereck herum an, von dem sie eine oder zwei gegenüberliegende Seiten einnehmen, während die übrigen Seiten durch eine Mauer abgegrenzt sind. Manchmal lassen sie jeden Innenhof vermissen und stellen dann einen wuchtigen geschlossenen Bau dar, der innen von Säulen gestützt und durch kunstvolles Gitterwerk hinreichend erhellt wird. Hin und wieder sind die Moscheen zwischen andere Baulichkeiten eingezwängt, so daß sie ungleichmäßige und verwickelte Grundrißformen zeigen. Häufig

werden sie von einem oder zwei hohen schlanken Rundtürmen, sogenannten Minarets, überragt.“ (Kaempfer, 1940, S. 104-105).

Die Berichte von Olearius und Engelbert Kaempfer über religiöse Orte im Iran der Safawiden bieten interessante Einblicke in die damalige Kultur, Praktiken und die Bedeutung dieser Orte für die Menschen.

IV. Halal und Haram

Die meisten Aspekte des Islam können in die Kategorien von "Halal" (erlaubt) und "Haram" (verboten) bzw. "rein" und "unrein" unterteilt werden. Dieser Aspekt stellt eine der zentralen rechtswissenschaftlichen Fragen im Islam dar, durch die die islamischen Gesetze hervortreten. Sowohl Olearius als auch Kaempfer haben auf diesen Punkt geachtet, und aus ihren Berichten kann man einen Einblick in einen Teil der religiösen Kultur der Menschen während der Safawidenzeit gewonnen werden. Die Nahrung, die Muslime verzehrten oder erlegten, musste gemäß den islamischen Vorschriften rein bzw. *halal* sein. Wie auch Kaempfer über Ausritte zur Jagd des Schahs feststellte, folgte dem Schah der Hofdoggenwart mit etlichen Jagdhunden, die von Hundewärtern zu Fuß an der Leine geführt würden. Sie sollten, falls unterwegs ein Raubtier aufgespürt wurde, zur Unterhaltung des Herrschers losgelassen werden, denn in die Küche durfte nach dem Glaubensgesetz kein Wild gelangen, das zwischen den Zähnen oder Klauen abgerichteter Tiere verendet sei (Kaempfer, 1940, S. 191).

Olearius berichtet auch darüber, dass die Perser von Schweinen gar nichts hielten. Sie aßen von ihnen sehr wenig, weshalb auch die armenischen Christen, wenn sie in der Nähe wohnten, an vielen Orten keine Schweine hielten, und an etlichen Orten, wo sie allein siedelten, wie in der Dzulfa, hielten sie nur nur wenige. (Olearius, 1959, S. 397). Es ist zu beachten, dass Schweinefleisch in der religiösen Kultur der Muslime als unrein gilt und daher auf den Verzehr verzichtet wird. Olearius fügt auch hinzu, dass sie große Herden Schafe hielten, denn Schaffleisch wurde demnach am meisten und täglich verspeist. Die Perser hätten auch ganze Herden Ziegen und gebrauchten das Fleisch zur Speise und aus den Fellen machten sie Saffian, welches durch

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes...

Russland und Polen auch nach Deutschland käme (Olearius, 1959, S. 396-397). Kaempfer bestätigt diesen Punkt und fügt hinzu, dass in der Hofnadelmalerei bestimmte, besonders zierliche Handarbeiten angefertigt würden, während die Hofkürschnerei solche Felle und Häute verarbeiten würden, die nach dem Glaubensgesetz als Kleidungsstücke benutzt werden dürfen (Kaempfer, 1940, S. 121-122).

In einem anderen Teil seines Buches erwähnt Kaempfer zehn Dinge, die nach Ansicht der Muslime als unrein gelten und die heute als die „zehn Unreinheiten“ bezeichnet werden. Kaempfer berichtet, dass nach dem Glaubensgesetz der Perser folgende zehn Dinge als unrein gelten: Harn, Kot, Sperma, Blut, Aas, Wein, Alkohol, Schweine, Hunde und Ungläubige. Alle diese Unreinheiten fänden sich nach dieser Auffassung an einem Christen, der als ein Ungläubiger, der sich von keinem Unrat fernhalten würde, angesehen würde (Kaempfer, 1940, S. 141). Obwohl Olearius diese Einteilung nicht vornimmt, erwähnt er folgende unreine Dinge: Hunde, Würste und Schinken, Wucherer – Sudchur¹⁰ oder Wucherfresser (Olearius, 1959, S. 352, 342, 452).

Wenn auch das Trinken von Wein im Islam verboten ist, war der Konsum von Wein am Hofe der safawidischen Könige üblich. Peter Delawaleh, ein Reisender während der Herrschaft von Schah Abbas I., bemerkte, dass Iraner, denen es im Islam verboten ist, Wein zu trinken, ihn leicht trinken (Delavalle, P 2001, S 369). Die verbreitete Ansicht war, dass der Konsum von Wein für Könige nicht als Sünde gelten würde (Sanson, N.1967, S 369). Kaempfer weist darauf ebenfalls hin. So schreibt er: „Bald veranstalte er (der König) prunkvolle und kostspielige Gastmähler, bald zeche er bei Schiraser oder georgischem Wein.“ (Kaempfer, 1940, S. 34) Der *Hofweinkeller* diene nicht nur zur Einlagerung der meist aus Georgien und Schiraz stammenden Tafelweine; dort werde vielmehr auch der sonstige Vorrat an geistigen Getränken aufbewahrt. Zeitweilig möge es allerdings vorkommen, dass sich der Hof auf die strenge Einhaltung der Glaubensvorschriften besinne. Dann werde der Hofweinkeller verachtungsvoll verschlossen. Die Aufsicht über ihn führe der Hofkellermeister (Kaempfer, 1940, S.

10. سود خور

118). Auch Olearius berichtet darüber wie folgt: „Weil der König mit seinen Hofleuten dem Trunk ziemlich ergeben ist, ließ ihr geistliches Oberhaupt, der Sedder, bisweilen der Armenier Weinkrüge entzwischenlagen.“ (Olearius, 1959, S. 405).

Sowohl Olearius als auch Kaempfer beschreiben in ihren Berichten wichtige Aspekte der religiösen Kultur während der Safawiden-Zeit in Bezug auf "Halal" und "Haram" oder rein und unrein. Beide Autoren erkennen die Bedeutung dieser Unterscheidungen im Islam und wie sie die islamische Lebensweise prägen. Die Einteilung von Dingen in diese Kategorien spiegelt die zentrale rechtswissenschaftliche Frage im Islam wider und beeinflusst die islamischen Gesetze. Olearius hebt hervor, wie die Perser aufgrund ihres Glaubens Schweinefleisch meiden und stattdessen Schafe und Ziegen halten, deren Fleisch und Nebenprodukte von großer Bedeutung sind. Kaempfer erwähnt auch, dass die Perser bestimmte Handarbeiten und Verarbeitungen von Fellen und Häuten für Kleidungsstücke durchführen, die den religiösen Vorschriften entsprechen. Kaempfer ergänzt diese Perspektive, indem er zehn Dinge auflistet, die gemäß dem muslimischen Glaubensgesetz als unrein gelten. Er betont, dass diese Unreinheiten an einem Ungläubigen, der sich nicht von Unrat fernhält, festzustellen seien.

Obwohl Olearius keine ausführliche Einteilung vornimmt, erwähnt er dennoch bestimmte unreine Dinge wie Hunde, Würste, Schinken und Wucherer, die im Einklang mit den religiösen Normen als unrein betrachtet werden. Insgesamt verdeutlichen die Berichte von Olearius und Kaempfer die Bedeutung von "Halal" und "Haram" bzw. rein und unrein in der Safawiden-Kultur und wie diese Konzepte das tägliche Leben, die Ernährung und die Handwerkskünste der Menschen beeinflussten.

Schlussbetrachtung

Olearius und Kaempfer haben wichtige Beiträge zur europäischen Wahrnehmung des Iran und des Orients geleistet. Olearius' Werk beeinflusste Goethes Schaffen, während Kaempfer eine breitere politische und kulturelle Perspektive bot. Die Reiseberichte der beiden Schriftsteller bieten Einblicke in die religiösen Feste im safawidischen

Untersuchung der religiösen Kultur des iranischen Volkes...

Iran und betonen die enge Verbindung von Glaube und Tradition in der iranischen Gesellschaft. Ihre Darstellungen beschreiben verschiedene rituelle Praktiken und Symbole, die in religiösen Zeremonien verwendet werden, und sie verdeutlichen die tiefe Religiosität der Menschen. Weiterhin betonen ihre Schilderungen die herausragende Rolle der religiösen Autoritäten und Institutionen im Iran der Safawiden.

Alles in allem zeigen die Berichte die enge Verbindung von Religion, Gesellschaft, Politik und Kultur im Iran der Safawiden. Die Darstellungen zeigen, wie der Glaube in allen Lebensbereichen fest verankert war und individuelle und kollektive Handlungen beeinflusste.

Literatur

- Delavalle, P. (2001). *Travelogue*. (M. Behfroozi, Trans.) Tehran: Qatre.
- Ibn Athir, A. (1987). *Al-Kamil fi al-Tarikh* (Volume 11). (M. Daqqaq, Ed.) Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Kaempfer, E. (1940). *Am Hofe der persischen Grosskönigs (1684-85) Das erste Buch der Amoenitates Exotocae*. (W. Hinz, Hrsg.) Leipzig: K. F. Koehler Verlag.
- Maguire, M., & Delahunt, B. (2017). Doing a thematic analysis: A practical, step-by-step guide for learning and teaching scholars. *All Ireland Journal of Higher Education*, 9(3). Retrieved from <http://ojs.aishe.org/index.php/aishe-j/article/view/335>
- Olearius, A. (1959). *Moskowitzische und Persische Reise : mit zeitgenössischen Stahlstichen / Adam Olearius*. [Bearb. von Eberhard Meißner]. (E. Meißner, Hrsg.) Berlin: Rütten & Loening.
- Sanson, N. (1967). *Sanson's Travelogue: The State of the Shah's Country during the Reign of Shah Suleiman Safavi*. (T. Tafazzoli, Trans.) Tehran: Ibn Sina.

Case Reports

Allameh Tabatabai as a Sociological Thinker

Markus Fiedler ¹

(pp. 103 to 114)

Received: 01.04.2024; Accepted: 05.05.2024

Abstract

The renowned Iranian scholar Allameh Tabatabai (1892-1981) left behind a profound body of work that intersects various fields of the humanities. Grounded in his Quranic understanding of humanity as a social being, his writings consistently engage with social themes, seeking to explain the origins and development of human societies. Social issues and aspects of collective identity occupy a significant place in his thought .

In sociology, the focus is on explaining societal processes and social change. However, this discipline remains largely Eurocentric and often neglects sociological perspectives outside of Europe and North America .

This article aims to highlight the sociological thinking of Allameh Tabatabai, a major Iranian scholar, and introduce it to Western audiences where his work is still relatively unknown. Drawing primarily from his German-translated works such as "ABC des Islam" and "Die Schia im Islam," as well as his Quranic commentary "Al-Mizan," this study introduces Tabatabai's anthropological views and examines his perspectives on social themes. It explores his unique insights into the nature of human society's origins and development based on Quranic principles, addressing questions of historical philosophy and the role of progress in his thought .

Keywords: Tabatabai, sociology, philosophy, Quran, identity

1. Dr. Markus Fiedler, sociologist, University of Bayreuth.

E-Mail: dr.markusfiedler@hotmail.de



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

علامه طباطبایی به عنوان متفکر جامعه شناس

مارکوس فیدلر¹

(صص 103 تا 114)

تاریخ دریافت: 2024/04/01؛ تاریخ پذیرش: 2024/05/05

چکیده

علامه طباطبایی، به عنوان یکی از بزرگان علمای ایرانی (۱۸۹۲-۱۹۸۱)، آثاری عمیق و مهم در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی نوشته است. بر پایه نگرش قرآنی خود که انسان را به عنوان یک موجود اجتماعی معرفی می‌کند، او در آثار خود به طور مداوم به مسائل اجتماعی می‌پردازد و سعی دارد تا به تبیین پیدایش جوامع انسانی و تحول آنها بپردازد. مسائل اجتماعی و جنبه‌های هویت گروهی جایگاه مهمی در اندیشه وی دارند.

در علم جامعه‌شناسی، تمرکز بر توضیح فرآیندهای اجتماعی و تغییرات اجتماعی است. با این حال، این رشته هنوز هم بیشتر به دیدگاه اروپا محوری وابسته است و نقطه نظرات جامعه‌شناسی خارج از اروپا و شمال آمریکا به طور کلی نادیده گرفته می‌شود.

هدف این مقاله برجسته‌سازی اندیشه‌های جامعه‌شناختی علامه طباطبایی، عالم بزرگ ایرانی، و معرفی آن به مخاطبان غربی است که هنوز آثار او به نسبت ناشناخته هستند. با بهره‌گیری از آثاری همچون "ABC des Islam" و "Die Schia im Islam" به زبان آلمانی و نیز تفسیر قرآنی او به نام "المیزان"، این مطالعه نگرش‌های انسان‌شناسانه او را معرفی و بررسی و درک وی از مسائل اجتماعی را بررسی می‌کند. این مقاله بررسی می‌کند که طباطبایی به عنوان یکی از بنیان‌گذاران نظریه پیدایش جوامع انسانی و تحول آنها از منظر اسلامی، چگونه این نظریه فلسفه تاریخ را شکل داده است و چه نقشی برای تفکر پیشرفت ایفا می‌کند.

کلیدواژه‌ها

طباطبایی، جامعه‌شناسی، فلسفه، قرآن، هویت

¹ جامعه شناس، دانشگاه بایرویت.

ایمیل: dr.markusfiedler@hotmail.de

Allameh Tabatabai als soziologischer Denker

Markus Fiedler ¹

(pp. 103 to 114)

Received: 01.04.2024; Accepted: 05.05.2024

Zusammenfassung

Der große iranische Gelehrte Allameh Tabatabai (1892-1981) hat ein tiefgründiges Werk hinterlassen, das verschiedene Bereiche der Geisteswissenschaften tangiert. Ausgehend von seiner durch den Koran bestimmten Auffassung vom Menschen als einem sozialen Wesen wendet sich sein Denken in seinen Werken immer wieder sozialen Themen zu, wenn er bspw. die Entstehung der menschlichen Gesellschaften und deren Entwicklung zu erklären sucht.

Dieser Artikel hat es sich zum Ziel gesetzt, das soziologische Denken des großen iranischen Gelehrten Allameh Tabatabai in seinen Werken herauszuarbeiten und damit auch im Westen vorzustellen, wo das Werk dieses Denkers nach wie vor kaum bekannt ist. Dazu wurde neben seinen in deutscher Sprache vorliegenden Werken „ABC des Islam“ und „Die Schia im Islam“ insbesondere auch auf seinen Korankommentar Al-Mizan zurückgegriffen.

Am Anfang dieser Untersuchung erscheint es – nach einer kurzen Vorstellung dieses Denkers für den deutschen Leser – zunächst notwendig, die anthropologischen Auffassungen des iranischen Gelehrten näher zu beleuchten, da sie gewissermaßen den Ausgangspunkt des Denkens von Tabatabai über soziale Themen markieren. Im Fokus dieses Artikels steht anschließend, wie der iranische Gelehrte die Entstehung der menschlichen Gesellschaft und deren Entwicklung erklärt.

Schlüsselwörter: Tabatabai, Soziologie, Philosophie, Koran, Identität

Allameh Tabatabai – eine Ausnahmeerscheinung

Allameh Tabatabai wurde 1892 n. Chr. in Täbriz in einer Gelehrtenfamilie geboren. Er begann 1918 damit, Theologie und Arabisch zu studieren. Nachdem er sieben Jahre

1. Dr. Markus Fiedler, Soziologe, Universität Bayreuth.

E-Mail: dr.markusfiedler@hotmail.de



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

SPKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp. 103–114, Winter/Frühling 2024

lang Rhetorik, Rechtsprechung, Rechtsprinzipien, Logik (mantiq), Philosophie und Theologie studiert hatte, reiste er 1925 nach Nadschaf, um am Unterricht von Ayatollah Scheich Muhammad Husain Isfahani teilzunehmen. Im Jahr 1946 ging er nach Qum, wo er als Dozent insbesondere Tafsir (Auslegung des Koran) und islamische Philosophie unterrichtete. Unter seinen Studenten befanden sich u.a. Ayatollah Mor-teza Motahhari und Ayatollah Beheshti. Neben seiner Lehrtätigkeit verfasste er eine Reihe von bedeutenden Werken. Als sein Hauptwerk gilt *Al-Mizan* (Al-Mizan fi tafsiri'l-Qur'an), ein Werk der Auslegung bzw. Interpretation des Quran (tafsir). Die arabische Erstausgabe dieses Werks umfasste 20 Bände. Als Besonderheit dieses *Tafsirs* gilt, dass Tabatabai den Quran durch sich selbst erklären lässt, wobei eine Vielzahl von Querverweisen innerhalb des Quran vorgenommen werden. Allameh Tabatabai starb im Jahr 1981 in Täbriz.

Anthropologie: Der Mensch als soziales Wesen

In seinem Korankommentar *Al-Mizan* eröffnet Allameh Tabatabai der Anthropologie neue Perspektiven bzw. einen neuen Horizont. Das Ziel des menschlichen Lebens ist es Tabatabai zufolge, die Vollkommenheit zu erreichen. Dazu muss der Mensch verschiedene Stufen durchlaufen, um diese zu erlangen, da sich das Wesen des Menschen von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit bewegt und einer kontinuierlichen und allmählichen Veränderung unterliegt.

Auf seinem Weg zur Vollkommenheit muss der Mensch jede Stufe durchlaufen, bis er die letzte Stufe erreicht. Der allmächtige Schöpfer hat den Menschen als seinen Vertreter (Khalifa) auf der Erde eingesetzt. Tabatabai zufolge unterscheidet sich der Mensch von anderen Lebewesen durch eine besondere Fähigkeit, die anderen Lebewesen fehlt. Dabei handelt es sich um den Verstand bzw. die Fähigkeit des Denkens. Die Betrachtung der erstaunlichen Ordnung und Harmonie des Universums müsste den Menschen nach Tabatabai eigentlich dazu führen, an einen Gott zu glauben, wenn sie ihren Verstand benutzen. Der Mensch lässt sich jedoch oft von seinen Trieben und Begierden beherrschen, was ihn dazu führt, dass er seinen Verstand diesen unterordnet, was ihn auf Irrwege bringen und ihn ins Elend stürzen kann. Doch der allmächtige Herr hat den Menschen nicht allein gelassen, sondern Propheten gesandt, deren Botschaften die Unterscheidung des rechten Weges von den Irrwegen ermöglichen. So kann sich der Mensch mit Hilfe seines Verstands im Kampf mit seiner Triebseele vervollkommen und letztlich eine so hohe Stufe erreichen, sodass sich selbst die Engel vor ihm verbeugen.

Tabatabai leitet aus dem Koran das Leben des Menschen in drei Phasen ab: Das Leben vor dem Leben in dieser Welt (Tabatabai, Al-Mizan, Bd. I, S. 94), dem das Leben in der diesseitigen Welt folgt und schließlich das Leben im Jenseits. Aus dem folgenden Vers leitet Tabatabai ab, dass der Mensch bereits ein Leben vor dem irdischen Dasein hat:

"Und als dein Herr aus den Kindern Adams, aus ihrem Rücken, ihre Nachkommenschaft hervorbrachte und sie gegen ihre eigene Seele zeugen ließ: Bin ich nicht euer Herr? Sie sagten: Ja, wir bezeugen." (Sure A'raf, 7:172)

Der Mensch versucht in seinem diesseitigen Leben, seine Bedürfnisse zu befriedigen und ein möglichst gutes Leben in Wohlstand zu erreichen. Indem er sich der Fähigkeit seines Verstands bedient, versucht er die angenehmen Dinge in dieser Welt zu erlangen. Dies bleibt allerdings nur Stückwerk, wenn er nicht zugleich danach strebt, auch für sein Leben in der jenseitigen Welt vorzusorgen. Es verhält sich nach den Lehren der Religion so, dass das Leben im Jenseits vom Leben im Diesseits abhängt, wobei das Leben im Diesseits wiederum vom vorherigen Leben abhängt. (Tabatabai, Al-Mizan, Bd. I, S. 94) Tabatabai kann dazu zahlreiche Verse des Koran anführen, wie z.B. den folgenden: "*Dann wird jeder Seele bezahlt werden, was sie verdient hat.*" (Sure Baqarah, 2:281) Und in der Sure Tahrim, 66:7, heißt es: "*Drängt heute nicht auf Ausreden; ihr werdet nur für das belohnt werden, was ihr getan habt.*"

Im Diesseits sind Tabatabai zufolge das soziale Leben und die Bildung der Gesellschaft primäre Elemente im Leben des Menschen. Der Mensch hat eine ihm innewohnende Tendenz, in Beziehungen mit anderen zu treten und sozial zu leben. Es ist diese dem Menschen innewohnende Tendenz, ein soziales Leben zu führen und mit anderen in Kontakt zu treten, die ihm die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse des täglichen Lebens ermöglicht.

In vielen Versen des Korans wird der Mensch als ein Lebewesen vorgestellt, das zwangsläufig sozial leben muss, um zu überleben: "*O ihr Menschen, Wir haben euch von einem Mann und einer Frau erschaffen und euch zu Stämmen und Familien gemacht, damit ihr einander kennt.*" (Sure Hujurat, 49:13). Auf der Grundlage des gegenseitigen Kennens stabilisiert sich das System des sozialen und kooperativen Lebens des Menschen und wird perfektioniert.

Die Entstehung der Gesellschaft

Für Allameh Tabatabai ist der Mensch ein soziales Wesen. Man kann den zentralen Gedanken bei seinem Ansatz zur Erklärung der Genese der menschlichen Gesellschaft

wie folgt beschreiben: Die Gesellschaft ist für den Menschen eine Notwendigkeit, um seine Bedürfnisse befriedigen zu können. Daher liegt es in der Natur des Menschen, dass er ein soziales Leben führen muss, denn nicht nur die Notwendigkeit bringt dies mit sich, sondern es ist auch der Wille des allmächtigen Schöpfers, dass der Mensch mit anderen Geschöpfen in Beziehung tritt. Ein auf sich allein gestellter Mensch kann nach der Geburt auch nicht überleben.² Die Sprache, Werte und Normen werden ihm von der Gesellschaft vermittelt. Die Existenz des Individuums ist somit isoliert vom sozialen Leben nicht denkbar.

Allamah Tabatabai erklärt die Notwendigkeit der Gesellschaft wie folgt:

"Von Anfang an bildete der Mensch die Gesellschaft aus der Notwendigkeit heraus, damit er ein soziales Leben und einen hohen Status in der Gesellschaft haben konnte, aufgrund dessen jeder mit ihm verkehrte und er mit anderen; er profitierte auch vom Wohl der anderen, und sie von seinem." (Allamah Tabatabai, *Al-Mizan*, 18/328)

Die natürlichen Bedürfnisse und die Bemühungen, sie zu befriedigen, werden von Tabatabai somit als die Hauptquellen für die Entstehung der menschlichen Gesellschaft angesehen. Die Bedürfnisse des Menschen in diesem irdischen Dasein sind demnach so groß, dass die Menschen nicht in der Lage sind, diese Bedürfnisse allein zu erfüllen. Der Mensch kann einfach nicht alles, was er zu seinem Wohlbefinden benötigt, „selbst und allein beschaffen bzw. bewerkstelligen“ (Tabatabai 1996, S. 27) Wenn der Mensch allein bzw. sich selbst überlassen bleiben würde, wäre er nicht in der Lage, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Tabatabai zufolge sucht er daher „»Hilfe« im sozialen Leben, das heißt im Miteinander mit seinen Mitmenschen.“³ Die Kooperation mit anderen Menschen ermöglicht es ihm „auf relativ einfache Weise seinen Erfordernissen gerecht werden zu können.“⁴ Es ist deshalb notwendig, dass einige Menschen andere beschäftigen, es zu ökonomischer Kooperation kommt und die Mitglieder der Gesellschaft lernen, Waren und Besitz mit anderen auszutauschen. Diese Bedürfnisse und der Prozess ihrer Befriedigung führen dazu, dass die Menschen ein soziales und gemeinschaftliches Leben anstreben und sich bemühen, es zu verbessern, damit es möglichst vollkommen verwirklicht werden kann.

2. Es gibt Berichte von „wilden Kindern“ bzw. „Wolfskindern“, die von Wölfen, Hunden oder Bären aufgezogen worden sind, die jedoch wissenschaftlich angezweifelt werden. Vgl. Friedrich Koch: *Das Wilde Kind. Die Geschichte einer gescheiterten Dressur*. Hamburg 1997

3. Ebenda

4. Ebenda

In Zusammenarbeit mit anderen Menschen kann der Mensch somit Tabatabai zufolge seine Bedürfnisse befriedigen, wobei jeder seinen Beitrag als Teil eines Ganzen leistet und sich die Gesellschaftsmitglieder letztlich ergänzen und jeder seine speziellen Fähigkeiten einbringen kann: „Jeder in der Gesellschaft trägt seinen Teil dazu bei, um das, was ganz allgemein zum menschlichen Leben notwendig ist, zu beschaffen bzw. bereitzustellen.“⁵ Alles, was die einzelnen Gesellschaftsmitglieder erwirtschaften und insgesamt zusammentragen, fließt in das „Gesamtsozialprodukt“ ein. So kommt es dazu, „dass im Grunde alle füreinander arbeiten und schaffen und ein jeder an der Gesamtheit des Erreichten und Erworbenen teilhat.“⁶ Damit das Leben in der Gesellschaft funktioniert, sollte sich jeder in seinem jeweiligen Fachgebiet bemühen, alles so gut wie möglich zu bewerkstelligen. Tabatabai geht somit von der Arbeitsteilung aus. Der Mensch soll von den Ergebnissen seiner Arbeit das behalten, was er benötigt. Der Überschuss aus der Arbeit einer Person X wird von anderen Menschen gebraucht, weil sie mit einer anderen Arbeit beschäftigt sind. Die mit anderen Arbeiten betrauten Werktätigen benötigen wiederum die von X hergestellten Produkte und so wird der Überschuss der Produkte von Personen mit unterschiedlichen Bedürfnissen ausgetauscht, weil die Menschen den Überschuss der Produkte anderer benötigen und ihre Produkte anderen präsentieren. Natürlich geschieht dies auf unterschiedliche Art und Weise, weil die Menschen unterschiedliche Bedürfnisse nach Produkten haben und unterschiedliche Anstrengungen unternehmen, diese zu erfüllen.

Zusammenfassend wollen wir festhalten: Der Mensch ist für Allameh Tabatabai ein soziales Wesen, und da er nicht alle seine Bedürfnisse allein befriedigen kann, hat er sich zwangsläufig dem sozialen Leben zugewandt, um zu überleben. Das heißt, dass die Bedürfnisse des Menschen und die Notwendigkeit, diese zu befriedigen, zur Bildung des sozialen und kooperativen Lebens geführt haben.

Die Notwendigkeit von Regeln in der menschlichen Gesellschaft

Die menschliche Gesellschaft kann sich Tabatabai zufolge nur dann entwickeln und vervollkommen, wenn sich die einzelnen Mitglieder bzw. Individuen an bestimmte Regeln und Grundsätze halten.

Da jedes Individuum aus dem „Gesamtsozialprodukt“ nach seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten schöpfen will, kommt es zur Überschneidung der Interessen bzw. Interessenkonflikten. Um ein Funktionieren der Gesellschaft zu gewährleisten, sind Regelungen erforderlich, die sich in Gesetzen ausdrücken, denn „ohne geeignete

5. Ebenda

6. Ebenda

Anordnungen und Richtlinien, mittels derer für ein geregeltes und konstruktives soziales Leben gesorgt wird, käme es ganz gewiss zu katastrophalen Folgen. Und niemand dürfte daran zweifeln, dass sich eine Gesellschaft, in der statt einer ordentlichen Gesetzgebung das »Dschungelgesetz« herrscht, nicht über Wasser halten kann.“⁷ Die herrschenden Gesetze wiederum sind in den verschiedenen Ländern und Völkern nicht einheitlich, da sie von den jeweiligen Kulturen und Traditionen abhängig sind, so Tabatabai. Es habe aber in der gesamten Geschichte der Menschheit bis zum heutigen Tag kein Volk gegeben, in dem es keine Sitten, Bräuche und Regelungen für das menschliche Zusammenleben gegeben hätte.

Gesellschaft und individuelle Freiheit

Das Streben des Einzelnen nach persönlicher Freiheit kann nun Tabatabai zufolge mit den von der Gesellschaft getroffenen Regelungen kollidieren. Das kann demnach durchaus dazu führen, dass die Freiheit des Individuums eingeschränkt wird, um die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Sicherheit und Ordnung zu gewährleisten. Der Mensch möchte über sich selbst und alle seine Handlungen entscheiden und strebt daher tendenziell nach uneingeschränkter Freiheit. Er möchte jede Art von Begrenzungen seiner Freiheit vermeiden, obwohl er die Notwendigkeit dieser Einschränkung zum gesellschaftlichen Wohl durchaus einsieht: „Verbote und ähnliches sind ihm bitter, und Druck, Drohungen und Gewalt empfindet er als Zumutung, geradezu als seelische Pein.“ (Tabatabai 1996, S. 28) Zum Schutze seiner eigenen Freiheit und Sicherheit sei das Individuum jedoch letztlich bereit, die Begrenzungen seiner Freiheit zu akzeptieren. Es sei aber eine durchaus latente große Gefahr, dass die Menschen gegen die manchmal als „Ketten“ empfundenen Einschränkungen rebellieren können.

Entwicklung und Vervollkommnung

Nach den anthropologischen Auffassungen von Tabatabai ist der Mensch von Gott so geschaffen worden, dass er mit anderen Menschen in Beziehung steht und treten muss. Der Mensch ist somit mit anderen Lebewesen verbunden, er beeinflusst sie und wird von ihnen beeinflusst.

So wie sich das Individuum im Laufe seines Lebens vervollkommen muss, so verhält sich das nach Tabatabai auch im Hinblick auf die Gesellschaft, denn die menschliche Gesellschaft wurde nicht von Anfang an perfekt geschaffen. Vielmehr vollzieht sich der Prozess des Sozialwerdens des Menschen - wie auch die anderen geistigen und spirituellen Angelegenheiten des Menschen - in Stufen. Je mehr materielle und

7. Ebenda, S. 28

spirituelle Fortschritte der Mensch macht, desto besser kann er im Verlauf der Geschichte das soziale Leben und die Gesellschaft organisieren.

Die erste Gesellschaftsform, die sich herausgebildet hat, ist Tabatabai zufolge die Familie, die durch Heirat entsteht. In diesem Fall gibt es einen natürlichen Grund, der die Menschen dazu drängt, eine Familie zu gründen. Entscheidend ist für Tabatabai auch hier, dass der Mensch das soziale Leben nicht aus dem Prozess des individuellen Lebens heraus gewählt und die Vor- und Nachteile nicht im Detail abgewogen hat, sondern ihn natürliche Faktoren dazu drängten, zu heiraten und ein soziales Leben zu bilden.

Obwohl für Tabatabai die Notwendigkeit bzw. natürliche Faktoren bei der Gründung der Gesellschaft ausschlaggebend sind, so spielen doch die von Gott gesandten Propheten eine wichtige Rolle bei der Entwicklung und Vervollkommnung der Gesellschaft auf. Es waren die Propheten, die den Menschen den richtigen Weg aufzeigten, um sowohl die Höherentwicklung des Individuums als auch der Gesellschaft zu ermöglichen.

In der Sure Al Baqarah wird dies demnach wie folgt deutlich:

"Die Menschen waren ein einziges Volk; da erweckte Allah Propheten als Überbringer froher Botschaft und als Warner, und Er offenbarte mit ihnen das Buch mit der Wahrheit, damit es zwischen den Menschen in dem richtet, worin sie sich unterscheiden." (Sure Al-Baqarah, 2:213).

Mit der göttlichen Offenbarung verstanden Tabatabai zufolge die Menschen auch die Vorzüge der Gesellschaft im Detail und bekamen die göttlichen Gesetze übermittelt, deren Anwendung und Befolgung es den Menschen in der Gesellschaft ermöglicht, das Gute zu gebieten und das Verwerfliche zu verwehren (Koran 3,110). In einer solchen Ordnung, in der der Glaube besteht und die Menschen genau wissen, was gut und böse ist, kann sich das Individuum und die Gesellschaft insgesamt weiterentwickeln und vervollkommen. An dieser Stelle sei angemerkt, dass der deutsche Soziologe Max Weber darauf hingewiesen hat, dass die Wissenschaft dem Menschen nicht sagen kann, wie er bzw. sie handeln soll und was gut und böse ist – das könne nur die Religion. Doch was passiert, wenn die Religion schwindet und die Menschen nicht einmal mehr wissen, was gut und böse ist?

Zur Frage der Gerechtigkeit in der Gesellschaft

Wenn reiche oder mächtige Menschen in der Gesellschaft ungestraft gegen die Gesetze verstoßen können, so entsteht bei den anderen Mitgliedern Tabatabai zufolge ein

Gefühl der Ungerechtigkeit, das letztlich die Stabilität der Gesellschaft erschüttern kann. (Tabatabai 1996, S. 30) Dasselbe trifft für alle Formen von Ungerechtigkeit zu. Um der Gerechtigkeit in der Gesellschaft zum Durchbruch zu verhelfen, bedarf es demnach der Religion.

Als der Prozess des sozialen Lebens des Menschen auf diese Weise weiterging, entdeckte er ein schwerwiegendes Problem: Jeder Mensch erwartet von anderen, was sie von ihm erwarten. Mit anderen Worten: So wie er versuchte, die Bemühungen der anderen auszunutzen, versuchten sie auch, die seinen auszunutzen. In dieser Phase beschloss der Mensch, ein ziviles und soziales Leben zu gestalten, das auf Zusammenarbeit beruht.

Nach der Entstehung des sozialen Lebens entdeckte er, dass die Stabilität und das Überleben der

Gesellschaft und des sozialen Lebens von der Ausgewogenheit der zwischenmenschlichen

Beziehungen abhängt, damit jeder zu seinem Recht kommen kann. Das ist die soziale Gerechtigkeit.

Allamah Tabatabai zufolge ist die soziale Gerechtigkeit – so wie die Konstituierung der Gesellschaft – eine Angelegenheit des Menschen, die er bzw. sie aus der Notwendigkeit heraus treffen musste, denn ohne die Notwendigkeit würde kein Mensch zustimmen, seine Freiheit zu beschränken. Allameh Tabatabai drückte es wie folgt aus:

"Die soziale Gerechtigkeit ist das Urteil des Menschen, und kurz gesagt, in beiden Fragen hat ihn die Notwendigkeit dazu gebracht, die Zivilisation und das soziale Leben zu akzeptieren, und folglich auch die soziale Gerechtigkeit. Wenn soziale Gerechtigkeit die Grundvoraussetzung für die Natur des Menschen wäre, dann würde soziale Gerechtigkeit in den sozialen Angelegenheiten vorherrschen, und Zusammenarbeit und Gleichheit würden in den meisten Gesellschaften auf die bestmögliche Weise vorherrschen. Wir sehen jedoch, dass dies nicht der Fall ist. Die Mächtigen zwingen den Schwachen ihre Wünsche auf, und die Sieger versklaven die Besiegten auf erbärmliche Weise, um ihre Ziele zu erreichen." (Tabatabai, Al-Mizan, Bd. 2, S. 118 & 119)

Allameh Tabatabai leitet seine Ansichten über den in der menschlichen Triebseele verwurzelten Egoismus und die Habgier aus zahlreichen Versen des Korans ab. So heißt es in der Sure Ibrahim, 14:34: „Wahrlich, der Mensch ist sehr ungerecht, sehr undankbar.“ (Ibrahim, 14:34). Und in der Sure Ahsab, 33: 72 heißt es: „Wahrlich, er ist

ungerecht, unwissend." (Ahsab, 33:72). In der Sure Ma'arij, 70:19, kann man lesen: „Wahrlich, der Mensch ist von hastigem Temperament erschaffen.“

Doch Gott hat die menschliche Gesellschaft nicht sich selbst überlassen, sondern er hat die Propheten, „die immun sind gegen Ungutes, Niedriges, gegen Fehl und Irrtum“ (Tabatabai 1996, S. 17), gesandt, die den Menschen das Wort Gottes verkünden sollen, um sie rechtzuleiten und um aufzuzeigen, was gut und gerecht ist. Wenn die Menschen dieser göttlichen Rechtleitung folgen und gegen ihre niedrigen Neigungen kämpfen, können sie sowohl in ihrem individuellen als auch in ihrem gesellschaftlichen Leben erfolgreich sein und Gerechtigkeit herstellen. Weltliche Gesetze haben Tabatabai zufolge den Nachteil, dass die nach Freiheit drängende menschliche Natur sich diesen nach Möglichkeit zu entziehen bzw. sie zu umgehen sucht. (Tabatabai 1996, S. 30) Vor allem aber wird der eigentliche Auslöser der Übertretungen, nämlich die menschlichen Neigungen - wie Triebhaftigkeit und Egoismus - demnach nicht durch säkulare Gesetze gezügelt, weil die geistig-spirituelle Dimension ausgeklammert bleibt. Es ist nun der Vorteil der Religion, dass sie dazu anleiten kann, die Triebseele unter Kontrolle zu bringen. Denn es ist die Religion, die lehrt, dass sich die Menschen vor Gott für ihre Taten verantworten müssen. Ein Mensch, der sich der Allgegenwart Gottes bewusst ist, wird sein Verhalten demnach ändern.

Die Religion fungiert aber nicht nur als Wächter, sondern auch

„zugleich als Lehrer und Pädagoge, der den Menschen lehrt, was Tugenden und gute Gesinnung sind und wie er sich entfalten und vervollkommen kann. Dahingegen übt die weltliche Gesetzesordnung mehr oder weniger eine »polizeiliche« Funktion aus... Inshallah ist aus dem Gesagten deutlich geworden, dass die Religion der beste Weg ist, auf dem die menschliche Gesellschaft zu konstruktiver Ordnung findet und dazu motiviert wird, gesunde soziale Regelungen und Bestimmungen zu respektieren.“ (Tabatabai 1996, S. 37)

Als letzte geoffenbarte abschließende Religion offenbart der Islam nach Tabatabai all die Wahrheiten, die den Menschen im Diesseits und Jenseits zu Glück und Wohlergehen führen können. Jede Gesellschaft, die die islamischen Gesetze und Regelungen annimmt und zur Geltung bringt, kann sich demnach entwickeln, Fortschritte machen und auch Gerechtigkeit herstellen, denn diese Religion vermittelt die Gott wohlgefällige Gesinnung und Moral, die sich die Menschen zu Eigen machen können. (Tabatabai 1996, S. 43 f.)

Soziale Gerechtigkeit hat nach Tabatabai ihre Wurzeln in der Befriedigung der Bedürfnisse des sozialen Lebens, denn nach der Entstehung des sozialen Lebens

entdeckte der Mensch, dass die Dauerhaftigkeit und das Überleben des sozialen Lebens von ausgewogenen zwischenmenschlichen Beziehungen abhängt, damit jeder seine Rechte wiederherstellen kann. Damit das soziale Leben überleben kann, muss der Mensch demnach zwangsläufig akzeptieren, dass alle sozialen Einrichtungen gleich verteilt sein sollten.

Literatur

- Abels, Heinz (2018). Einführung in die Soziologie.
Bd. 1: Der Blick auf die Gesellschaft.
Bd.2: Die Individuen in ihrer Gesellschaft
- Berger, Peter L. (2017). Einladung zur Soziologie. 2. Aufl. Stuttgart.
- Claessens, Dieter und Elias, Norbert (2014). Was ist Soziologie?: Grundfragen der Soziologie. Weinheim.
- Dimbath, Oliver (2020). Einführung in die Soziologie. Stuttgart.
- Giddens, Anthony (2009). Soziologie.
- Kaesler, Dirk. (2020). Klassiker der Soziologie. München.
Bd. 1: Von Auguste Comte bis Alfred Schutz
Bd. 2: Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens
- Korte, Hermann (Hg., 2016). Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie (Einführungskurs Soziologie). Berlin.
- Motahhari/Tabatabai/Khomeini (2022): Das Licht in mir. Drei gnostische Werke von Ayatullah Motahhari, Allama Tabatabai und Imam Chomeini
- Schroer, Markus (2022). Soziologische Theorien: Von den Klassikern bis zur Gegenwart. Stuttgart.
- Schwietring, Thomas (2020). Was ist Gesellschaft? Einführung in soziologische Grundbegriffe. 3. Aufl. Stuttgart
- Simmel, Georg (2019). Grundfragen der Soziologie. Berlin.
- Tabatabai, Muhammad Husayn. Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an. Beirut: 1417 AH.
- Tabatabai, Muhammad Husayn. Die Sammlung der Abhandlungen.
Zusammengestellt von Sayyid Hadi Khusrawi. 1370 n.H.
- Tabatabai, Muhammad Husayn. Die Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus. Qum: 1382 n.H.
- Tabatabai, A. (1996): ABC des Islam. International Publishing Co. Tehran.
- Tabatabai, A. (2020): Die Schia im Islam. Hamburg.
- Weber, Max (2009): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen

Religiöse Ressourcen für Geselligkeit: Eine kulturelle und dimensionale Perspektive

Rasool Akbari¹, Mahdi Hasanzadeh²

(pp. 115 to 138)

Received: 05.04.2024; Accepted: 15.05.2024

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel verfolgt zwei zentrale Ziele. Erstens beabsichtigt er, die vorhandene Literatur zu überprüfen und einen Ansatz zur Untersuchung der Dynamik von Religion und Friedensförderung aus der Perspektive der Religionswissenschaft zu entwickeln. Dabei werden essentialistische und funktionalistische Ansätze analysiert, soziokulturelle Theorien integriert und Ninian Smarts dimensionales Modell der Religion herangezogen, um einen umfassenden analytischen Rahmen zu schaffen. Der Artikel betont somit die Relevanz, Friedensförderung im Zusammenhang mit Religion nicht nur als statisches System von Glaubensüberzeugungen, sondern als dynamisches kulturelles System zu betrachten, das tief in sozialen Praktiken und Interaktionen verankert ist. Zweitens zielt der Artikel darauf ab, zu analysieren, wie Religion als Ressource zur Förderung von Geselligkeit genutzt werden kann. Geselligkeit umfasst dabei gegenseitigen Respekt, Zusammenarbeit und friedliches Zusammenleben in vielfältigen Gemeinschaften. Mithilfe von Smarts dimensionalem Modell untersucht die Studie spezifische Dimensionen der Religion – darunter die doktrinaire, rituelle, mythische, erfahrungsbezogene, ethische, soziale und materielle Dimension – und zeigt auf, wie diese Aspekte zur Förderung einer Kultur des Friedens und der Kooperation beitragen können. Dieser doppelte Ansatz erweitert nicht nur das theoretische Verständnis der Rolle der Religion in der Friedensförderung, sondern bietet auch praktische Einblicke, wie religiöse Ressourcen genutzt werden können, um soziale Harmonie und Widerstandsfähigkeit zu stärken.

Schlüsselwörter: Religion kulturelle Ressourcen Geselligkeit
Friedensförderung

1. Assistant Professor of Comparative Religions and Mysticism
Ferdowsi University of Mashhad, Iran E-Mail:

2. Associate Professor of Comparative Religions and Mysticism
Ferdowsi University of Mashhad, Iran. corresponding author. E-Mail:

منابع دینی برای همزیستی: دیدگاهی فرهنگی و بُعدی

رسول اکبری^۱

مهدی حسن زاده^۲
(صص 115 تا 138)

تاریخ دریافت: 2024/04/05؛ تاریخ پذیرش: 2024/05/15

چکیده

این مقاله دو هدف اصلی را پیگیری می‌کند. اولاً، هدف آن بررسی ادبیات موجود و مفهوم‌سازی یک رویکرد برای درک دینامیک‌های دین و ارتقای صلح از دیدگاه مطالعات دینی است. این شامل بررسی دیدگاه‌های بر ساخت گرا و کارکردگرا، یکپارچه‌سازی نظریه‌های اجتماعی-فرهنگی و استفاده از مدل نینیان اسمارت جهت ارائه یک چارچوب جامع برای تحلیل می‌شود. این مقاله تأکید می‌کند که مطالعه ارتقای صلح از طریق ارتباط آن با دین، نه تنها به عنوان مجموعه ثابتی از باورها، بلکه به عنوان یک سیستم فرهنگی پویا است که به طور عمیق در تعاملات اجتماعی تعبیه شده است. ثانیاً، مقاله به بررسی این می‌پردازد که چگونه دین به عنوان یک منبع برای ترویج همزیستی عمل می‌کند، که شامل احترام متقابل، همکاری و همزیستی صلح‌آمیز در جوامع متنوع می‌شود. با استفاده از مدل دین بُعدی اسمارت، مطالعه بُعدی، بعدها خاص دین را مانند مذهبی، آیینی، اسطوره‌ای، تجربیاتی، اخلاقی، اجتماعی و مادی بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این جوانب به تقویت فرهنگ صلح و همکاری کمک می‌کنند. این دوگانگی نه تنها نظریه‌پردازی تئوریک درک نقش دین در ارتقای صلح را غنی‌تر می‌کند بلکه درک‌های عملی را در استفاده از منابع دینی برای افزایش هماهنگی اجتماعی و انعطاف‌پذیری فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها

دین، منابع فرهنگی، همزیستی، ارتقای صلح

1 استادیار ادیان تطبیقی و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد، ایران
ایمیل: akbari.rsl@gmail.com

2 دانشیار ادیان تطبیقی و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، نویسنده مسئول
ایمیل: hasanzadeh@um.ac.ir

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

Rasool Akbari¹, Mahdi Hasanzadeh ²

(pp. 115 to 138)

Received: 05.04.2024; Accepted: 15.05.2024

Abstract

The present article pursues two primary objectives. Firstly, it aims to review the existing literature and conceptualize an approach to understanding the dynamics of religion and peacebuilding from a religious studies perspective. This involves exploring essentialist and functionalist views, integrating sociocultural theories, and employing Ninian Smart's dimensional model of religion to provide a comprehensive framework for analysis. By doing so, the article emphasizes the significance of studying peacebuilding through its association with religion not merely as a static set of beliefs but as a dynamic cultural system deeply embedded in social practices and interactions. Secondly, the article seeks to analyze how religion serves as a resource for promoting conviviality, which encompasses mutual respect, cooperation, and peaceful coexistence within diverse communities. Using Smart's dimensional model, the study examines specific dimensions of religion, i.e. doctrinal, ritual, mythic, experiential, ethical, social, and material, and demonstrates how these aspects contribute to fostering a culture of peace and cooperation. This dual approach not only enriches the theoretical understanding of religion's role in peacebuilding but also provides practical insights into leveraging religious resources for enhancing social harmony and resilience.


Keywords: religion, cultural resources, conviviality, peacebuilding

1. Assistant Professor of Comparative Religions and Mysticism Ferdowsi University of Mashhad, Iran

E-Mail: akbari.rsl@gmail.com

2. Associate Professor of Comparative Religions and Mysticism Ferdowsi University of Mashhad, Iran. corresponding author.

E-Mail: hasanzadeh@um.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

SPEKTRUM IRAN, *Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.115–138, Winter/Fruhling 2024*

Problem: the ambivalences of religion

Given that this research on religious resources for conviviality will broadly relate to the dynamics of religion and peacebuilding, it is appropriate to begin with a brief overview of the conceptual field and thematic scope in which numerous studies on the entanglements of religion, peace, and of course conflict, have been conducted. Particularly after 9/11, the notion of the resurgence and revival of religion on a global scale (Berger, 1999) has been frequently discussed. This discourse is reflected not only in academic research and academia but also in various political, social, and media campaigns. Consequently, it has attracted the strategic concerns of policymakers, public attention, a significant volume of media production, and substantial research and operational budgets.

It is often said that this “return of religion” (Alberg, 2017) has permeated various aspects of individual and collective life, from politics and economics, to art, media, and education, leading to profound transformations in international relations. As a result, efforts to understand, interpret, and analyze this trend, along with the examination of its implications for society and individuals, have led to a diverse range of opinions and positions regarding the correlation between religion and various issues and phenomena. Especially in the areas of religion’s political and social influence, and its connection to issues such as violence, terrorism, war, or peaceful coexistence and peace, the discussion about the ambivalent relationship between religion and conflict and peace has been a central focus of many academic studies, resulting in a substantial body of literature (see, for instance, Omer, Appleby, & Little, 2015).

The interplay between religion, conflict, and peacebuilding has been extensively examined across multiple academic disciplines, highlighting both the constructive and destructive potentials of religious phenomena. From a broad perspective, both essentialist and functionalist views can be discerned on two sides of an analytical axis. On the one hand, there are essentialist views that certain intrinsic characteristics of religion(s) inherently incline them toward either conflict or peace. While some criticize religion and faith, both, as inherent factors in creating conflict, violence, and terrorism (see, for instance, Avalos, 2005; Kimball, 2008; Jacobs, 2003; Harris, 2004; Dawkins, 2006); others believe what we face is actually “the myth of religious violence” (Cavanaugh, 2009) and that the promise of achieving tranquility and peace has always been at the heart of religious teachings, since history has recorded religious models and strategies for compassion, altruism, sacrifice, forgiveness, and

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

the promotion of peace. It is in this context that someone like Huntington (1993) in his "Clash of Civilizations" argues that fundamental cultural and religious identities are primary sources of conflict, particularly in the post-Cold War era. This essentialist perspective suggests that inherent doctrinal differences and exclusive truth claims within religions create an inevitable clash when diverse religious groups interact.

Beyond these two perspectives, which often focus on religion as an essentially *sui generis* factor in either producing violence or fostering peace in human history, another significant body of analytical approaches has emerged, especially since the studies leading up to September 11 attacks. This body of research considers religion as a parallel and coexisting factor alongside other influential factors and phenomena impacting violence or peace in human society. Such research is often based on a diverse range of historical, statistical, quantitative, and empirical as well as qualitative data about the correlation between religion and conflict and peace. These functionalist views emphasize the roles and functions of religion within broader social and political contexts, suggesting that religion can be a powerful force for not only violence and conflict, but also conflict resolution and peacebuilding when appropriately engaged. Functionalists argue that religions often provide ethical frameworks and communal bonds that are constructive for social cohesion and peace. For example, Gopin (2000) in "Between Eden and Armageddon" asserts that religious rituals and narratives can be harnessed to foster reconciliation and healing in post-conflict societies. Similarly, Bouta, Kadayifci-Orellana, and Abu-Nimer (2005) emphasize the significant contributions of faith-based organizations in promoting dialogue, understanding, and cooperation among conflicting parties. This functionalist perspective is further evidenced by Lederach (1997) who sees religion helpful in building peace, promoting sustainable reconciliation in divided societies, with the unique assets that religious actors bring to peace processes, such as moral authority and grassroots mobilization.

Functionalist perspectives also highlight the adaptive and transformative capacities of religions in response to sociopolitical dynamics. Haynes (2009) discusses how religious institutions, for instance in the politics of Europe, the Middle East and North Africa, can adapt their roles to mediate and mitigate conflicts effectively. Similarly, Smock (2006) highlights religious contributions to peacemaking and illustrates how religious leaders and institutions have historically played critical roles in peace negotiations and post-conflict reconstruction. Functionalists like John Paul Lederach advocate for a deeper integration of religious insights and practices

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

into peacebuilding frameworks, arguing that religious worldviews offer unique resources for fostering enduring peace and reconciliation.

Indeed, the dualistic or ambivalent potential of religion as both a source of conflict and a catalyst for peace necessitates a nuanced understanding of its role in contemporary conflicts. Scholars like Seul (1999) approach religion in entanglement with concepts such as identity to analyze problems of intergroup conflict; hence, the importance of religious identity is emphasized in both exacerbating and resolving conflicts. Seul argues that religious identities, when threatened, can lead to heightened intergroup tensions, but these same identities can also provide a powerful basis for reconciliation when properly engaged. Similarly, Johnston and Sampson (1994) see religion as the missing dimension of statecraft and advocate for the inclusion of religious considerations in diplomatic and peacebuilding efforts, highlighting numerous historical instances where religious leaders have successfully mediated conflicts.

Moreover, the contextual and contingent nature of religion's impact on peace and conflict is underscored by several scholars (e.g. Philpott, 2007; and Powers, 2010). They argue that the influence of religion on peace and conflict is largely dependent on the specific socio-political and historical contexts in which it operates. This view is supported by Rittner and Roth (2016) who study Rwandan "genocide" in the twentieth century and examine how religious institutions in Rwanda both contributed to the escalation of violence during the genocide and played crucial roles in the post-genocide reconciliation process.

The superdiversity and conflict of views on the dynamics of religion with various sociocultural and political, local as well as global issues, have ultimately led to an accumulation of research literature and the formation of a conceptual or discursive framework referred to as the "Ambivalence of the Sacred" (Appleby, 2000). In other words, conceptually, the main theme and prevailing spirit in the agenda of religion-violence-peace studies can be summed up in this multifaceted nature of religion (Omer, 2015). It can be seen that the experience of the ambivalent religion in its relation to contemporary human society reflects the diversity of human interpretations and understandings in encountering religion as the "sacred." Thus, what is often expressed in various research and analytical horizons regarding the correlation between religion, violence, and peace is ultimately a reflection and expression of the internal transformations within religions and the diversity and plurality of views and approaches to the sacred, and multiple interpretations of

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

religion and religiosity. This perspective can draw attention to the very important theological, cultural, and contextual dimensions that should be seriously considered in discussions related to the correlation between religion, violence, and peace.

However, this reveals the gap in existing literature: insufficient attention to the internal dynamic and cultural contexts that create diversity in beliefs and behaviors in religious societies and lead to different and sometimes contradictory actions and reactions in relation to issues such as peace and conflict. In other words, addressing various questions about the relationship between religion and peacebuilding, reconciliation, and coexistence (or on the other hand, violence, terrorism, conflict, and war) in human society seriously requires a systematic and interdisciplinary study of religion as a phenomenon with multifaceted origins and functions. This entails understanding religion as a multifaceted phenomenon that is significantly influenced by the local context in human cultural habitats, and grows within that framework, leaving important impacts and functions. As the American anthropologist Clifford Geertz suggests, religion needs to be approached as “a cultural system” (Geertz, 1966), and in the process of studying it, efforts should be made to provide a “thick description” of the topics and issues under discussion.

Background: religion as a cultural system for peacebuilding

Studying the dynamics of religion with peacebuilding is culturally relevant due to the significant role culture plays in shaping peace and conflict resolution processes. Theoretical contributions, such as those by Johan Galtung, emphasize the importance of incorporating cultural dimensions into peace research. Galtung’s frameworks, including his concepts of “cultural violence” (Galtung, 1990) and “peace culture” (Galtung, 2011) highlight how culture legitimizes both peace and violence, and stress the need for a multifaceted and multi-method approach to studying peace. Similarly, anthropologists like Foster and Rubinstein (1986) have integrated cross-cultural perspectives into peace and war studies, advocating for a comprehensive understanding of the cultural underpinnings of peace. These contributions underscore the necessity of considering cultural variables and local contexts to formulate effective peacebuilding strategies.

Furthermore, contemporary scholarship and practical peacebuilding initiatives have increasingly recognized the importance of cultural resources in sustaining peace. With an emphasis on the significance of understanding local cultural values, traditions, and moral imagination in the peace process, a cultural sensitivity is highlighted that is essential for creating sustainable peace, as it roots peace efforts in

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

the experiences and resources of local communities. The evolving literature on “indigenous peacebuilding” (Mac Ginty, 2011) and “hybrid peace” (Anam, 2018) further highlights the relevance of local cultural norms and practices in promoting peace and reconciliation. These approaches call for a deeper empirical and multidisciplinary examination of peacebuilding efforts, emphasizing long-term fieldwork and close engagement with local actors. Overall, acknowledging the cultural dimensions in peacebuilding enriches our understanding of the complex interplay between religion, culture, and peace, fostering more effective and contextually appropriate conflict resolution strategies.

Existing scholarship on the interface between religion and peacebuilding relies on perspectives from diverse disciplines, including peace and conflict studies, political science, international relations, history, legal studies, sociology, psychology, and theology. Omer (2015) classifies the literature into three major trends: “the theatrical,” “the inspirational,” and “the theological.” This opens the possibility for a dimensional approach to seeing religion and peacebuilding. The theatrical approach focuses on ritualistic models and techniques religions offer for peacebuilding. The inspirational trend emphasizes the personal qualities, cultural sensitivity, and moral imagination of religious peacebuilding practitioners. The theological approach seeks to retrieve “good” religion to combat “bad” or “perverted” religion. Constructive approaches to religious peacebuilding have also explored the internal pluralities and multiple hermeneutics of religious traditions and institutions (Abu-Nimer, 2003; Gopin, 2012; Philpott, 2012; Haar and Busuttil, 2005). This “conflict transformation approach” highlights the significance of cultural sensitivity, creativity, and moral imagination in religious peacebuilding (Omer, 2015). Practically, religious peacebuilding programs have contributed to breaking negative stereotypes, humanizing the other, advocating for justice and human rights, and supporting nonviolent resistance (Abu-Nimer, 2013).

Despite these contributions, there are critical gaps in the systematic association of religion with peace. Much of the existing scholarship either reports on religious techniques for peacebuilding, reacts to the predominant religion-and-violence discourse, or devises religious roadmaps for justice and conflict transformation. These studies often feature traditions of pacifism and nonviolence based on prescriptive or instrumentalist interpretations of religion and peace (Omer, 2015). The field has been critiqued for its “instrumental approach,” “faith-based diplomacy,” “constructive religious leadership,” and “(un)critical caretaking” with a focus on peace and development agendas. There is a growing call for

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

multidisciplinary, critical, and descriptive perspectives to address the theoretical, methodological, and practical shortcomings in religious peacebuilding research. Abu-Nimer (2013) highlights the need for specialized research to develop systematic mechanisms to evaluate the impacts of interfaith peacebuilding. Omer (2015) advocates for a critical-analytic lens in the academic study of religion and peacebuilding to examine religious knowledge and practice more rigorously. Additionally, Bräuchler (2018) proposes an “epistemological turn towards culture” to enhance the conceptualization of “the local” and “culture” in peace and conflict transformation research.

Examining the dynamics of religion and peacebuilding from a cultural system perspective offers profound insights into how religious beliefs, practices, and institutions interact with broader societal structures to foster peace. From a religious studies standpoint, this approach underscores the multifaceted role religion plays in shaping cultural identities, social norms, and conflict resolution mechanisms. Clifford Geertz’s (1973) interpretive model, which sees “religion as a cultural system” that provides a framework of meanings through symbols, is foundational to understanding how religious narratives and rituals contribute to peacebuilding. Geertz argues that religion’s power lies in its ability to create an overarching system of meaning that helps individuals and communities navigate complex social realities. This perspective is further elaborated by Asad (1993), who highlights the historical and social processes that shape religious practices and institutions, emphasizing the need to study religion within its specific cultural contexts to understand its peacebuilding potential.

From a cultural system perspective, religion is not merely a set of beliefs but a dynamic system that interacts with other cultural systems to influence social and political outcomes. This approach is evident for instance in the seminal work of the sociologist of religion, conflict, and peace, Juergensmeyer (2017), who explores how religious ideologies can be both a source of conflict and a resource for peace. He emphasizes that religious peacebuilding involves transforming religious narratives and symbols to promote reconciliation and coexistence. Similarly, Johnston and Sampson (1994) highlight the crucial role of religious actors and institutions in peace processes, arguing that their moral authority and deep-rooted community presence make them effective mediators in conflict situations. This view is supported by Gopin (2000), who discusses how religious rituals and ethical teachings can be mobilized to heal divisions and build trust among conflicting parties. Therefore, understanding religion as a cultural system allows for a nuanced analysis of how religious identities

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

and beliefs can be harnessed for peacebuilding. This approach is crucial for developing effective peacebuilding strategies that are culturally sensitive and contextually relevant.

Theory: Conviviality as an analytical concept

For a systematic and efficient investigation of the dynamics of religion and peacebuilding, it is crucial to break peacebuilding into several relevant and working analytical concepts, one of which can be conviviality.

Throughout different discourses within sociocultural studies, conviviality has indeed gained attention in various fields over the past decade (Hemer et al., 2020). It refers to the notions of “living together” harmoniously, celebrating inclusive diversity, and fostering constructive social relationships despite the differences. It has also been demonstrated that the contemporary usage of conviviality is etymologically linked to the Spanish term *convivencia* and originally denoted the diverse cultural and confessional coexistence experienced in medieval Spain or Andalus (Gutiérrez Rodríguez, 2020). The concept of conviviality is particularly useful in understanding the dynamics of religion and peacebuilding from a sociocultural system perspective. It refers to the quality of social relationships that are marked by mutual respect, reciprocity, and cooperative engagement, which is essential for cultivating social cohesion and harmonious coexistence. This concept is significant for society because it emphasizes the importance of building inclusive communities where diverse religious and cultural groups can coexist peacefully. Conviviality encourages active participation and dialogue among different groups, which is crucial for resolving conflicts and building trust. By fostering an environment where individuals and groups can interact positively and constructively, conviviality helps to mitigate tensions and promote social stability (Nowicka & Vertovec, 2014). This analytical concept aligns well with the goals of peacebuilding, as it highlights the importance of creating spaces where diverse groups can come together, share their experiences, and work collaboratively towards common goals.

With its definition as the quality of being friendly and compassionate, or as the ability of individuals and communities to coexist harmoniously, and as an imperative for “living with difference, mutuality, and togetherness” (Cory, 2020), this concept offers a practical and culturally grounded framework for analyzing peacebuilding in connection with religion. As such, conviviality highlights the everyday interactions and social practices that foster mutual respect and cooperation across diverse

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

religious and cultural groups, in a way that values differences rather than merely tolerating them (Illich, 1973; Gilroy, 2004). By focusing on conviviality, we can examine how religious rituals, ethical teachings, and communal activities contribute to building social cohesion and reducing conflict. This approach allows for a granular understanding of the micro-dynamics at play in religious peacebuilding efforts, moving beyond abstract theories to tangible practices that can be observed and measured in real-world settings. Conviviality, as an analytical concept, thus provides a lens through which the multifaceted roles of religion in promoting peace can be understood and harnessed, ensuring that peacebuilding strategies are not only theoretically sound but also practically effective and culturally relevant.

Methodologically, the present article applies Ninian Smart's dimensional model of religion to systematically analyze the multifaceted nature of religious traditions and their contributions to peacebuilding, with focus on dynamics of conviviality. Smart's model, which identifies seven dimensions of religion – doctrinal, ritual, mythic, experiential, ethical, social, and material – provides a comprehensive framework for understanding the various ways in which religion influences social behavior and cultural practices (Smart, 1996). This multidimensional approach allows us to explore how religious doctrines and ethical teachings inspire peacebuilding initiatives, how rituals and myths reinforce communal identities and promote reconciliation, and how religious experiences foster a sense of empathy and solidarity among followers. By examining these dimensions, we can gain a deeper understanding of how religious traditions contribute to the creation of convivial spaces where diverse groups can engage in meaningful dialogue and cooperative action (Hecht & Ram, 2010). Moreover, this approach facilitates a nuanced analysis of the ways in which religious institutions and leaders mobilize resources and leverage their social capital to support peacebuilding efforts.

The applicability and significance of Smart's dimensional model in this research lie in its ability to provide a holistic and non-reductionist analysis of religion's role in peacebuilding. The Smartian dimensional approach shows that religion cannot be understood in isolation from its cultural and social contexts; instead, it must be studied as an integrated system that encompasses various aspects of human experience. This perspective aligns with Geertz's (1973) interpretive approach, which emphasizes the importance of understanding religion as a cultural system that provides a framework of meanings and symbols. By using Smart's model, we can identify the specific ways in which religious traditions contribute to conviviality within various sociocultural contexts. This methodological framework is particularly

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

valuable because it allows for the incorporation of both emic (insider) and etic (outsider) perspectives (McCutcheon, 1999), facilitating a more comprehensive and empathetic understanding of religious practices and beliefs. Additionally, Smart's emphasis on the interconnectedness of the different dimensions of religion highlights the complex and dynamic nature of religious traditions, which is essential for understanding their role in peacebuilding (Segal, 1999).

The thematic analysis applied as methodology in this article builds on the data collected from a fieldwork ethnographic research previously carried out between 2018-2020 that focused on studying religion as a cultural resource for peacebuilding. The two-year qualitative research was based on ethnographic fieldwork, interviews, and document analysis, in a comparative study between Iran and Germany, to investigate religion as a ResourceCulture for peacebuilding among Christian and Muslim communities (Akbari et al., 2024). This background has been instrumental in shaping the current study's thematic approach to data and analysis. The method allows the authors to draw on a rich tapestry of previously collected qualitative data, ensuring that the findings are deeply rooted in the lived experiences of the communities studied. By leveraging prior ethnographic experience, the thematic analysis was able to capture the nuanced and context-specific ways in which religion contributes to conviviality and peace, providing a comprehensive and culturally grounded understanding of the dynamics at play. This approach not only reinforces the validity and reliability of the study's findings but also highlights the importance of building on established ethnographic research to explore complex social phenomena such as the intersection of religion and peacebuilding.

Findings: dimensions of religion as a resource for conviviality

Using Ninian Smart's dimensional model of religion, this study explores thematically how religion can serve as a resource for conviviality. The following findings illustrate the specific contributions of each dimension to the promotion of conviviality within various religious and cultural contexts.

1. The doctrinal and philosophical dimension

The doctrinal and philosophical dimension of religion encompasses the core beliefs and theological teachings that form the foundation of a religious tradition. These doctrines often include principles that promote peace, justice, and the inherent dignity of all human beings. For instance, the concept of Ahimsa in Hinduism, which emphasizes non-violence and respect for all living beings, provides a doctrinal basis for promoting peaceful coexistence and mutual respect (Coward & Smith, 2004).

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

Similarly, the Islamic principle of Ummah, which underscores the unity and brotherhood of all Muslims, fosters a sense of communal solidarity and shared responsibility for social harmony (Esposito, 2015). Additionally, the main doctrines of Islam, such as monotheism, prophethood, and eschatology, can be understood to emphasize unity and interconnectedness among human individuals and communities. In a “triangle of human commonality” this harmony has been perceived as comprising three metaphysical, biological, and historical categories (Akbari & Hasanzadeh, 2018). It can be learned from the Qur’an that human beings have the same Creator God (6:102 & 42:11), the same common primordial parents (4:1 & 6:98), and a shared prophetic heritage (2:136 & 10:47). Such a threefold outlook on human commonality can serve as a doctrinal ground for cultivating a culture of empathy and equity. By highlighting these core teachings, religious leaders and educators can encourage adherents to adopt attitudes and behaviors that contribute to conviviality. Field data shows that doctrinal and theological resources are used by the practitioners to deal with the problem of exclusivity in truth claims so that they can, more openly, include outgroup individuals into convivial relationships. Doctrinal resources also serve as justifications for the promotion of convivial interreligious exchange and highlight the significance of theological discussions in cultivating more open and inclusive interreligiosity, while certainly they also show the potential for challenge, disagreement, and tension in interreligious engagement.

2. The practical and ritual dimension

Religious rituals and other practices play a significant role in reinforcing communal bonds and fostering a sense of shared identity. Rituals such as communal prayers, festivals, and rites of passage provide opportunities for individuals to come together, celebrate their shared beliefs, and reaffirm their commitment to communal values. For example, the Christian practice of the Eucharist, which involves the sharing of bread and wine, symbolizes the unity of the congregation and their collective commitment to the teachings of Christ (Mokgoatšana & Mudyiwa, 2022). In a similar vein, the Jewish festival of Passover, which commemorates the liberation of the Israelites from slavery, serves as a reminder of the importance of freedom, justice, and solidarity (Roth, 2019). These rituals not only strengthen internal community bonds but also create a framework for engaging with other communities in a spirit of respect and cooperation. Moreover, Muslims can practically integrate conviviality into their daily rituals and practices by emphasizing the communal aspects of worship and religious celebrations. For instance, during communal prayers, breaking the fast together in Ramadan, or during the Hajj pilgrimage, the

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

emphasis on community and shared experiences can reinforce the values of mutual respect and harmony. Based on data collected from the field, rituals can function as resources for compassionate and sharing encounters with the religious Other, as resources in building convivial and shared practices in interreligious settings, and as practical measures undertaken by religious practitioners in order to (re)solve or transform conflictual situations.

3. The narrative or mythic dimension

The mythic or narrative dimension of religion involves the stories and myths that convey the fundamental truths and values of a religious tradition. These narratives often provide powerful examples of moral and ethical behavior that can inspire individuals to act in ways that promote conviviality. For instance, the parable of the Good Samaritan in Christianity, which tells the story of a man who helps a stranger in need, exemplifies the values of compassion, altruism, and cross-cultural solidarity (Lederach, 2005). Similarly, the Buddhist Jataka tales, which recount the previous lives of the Buddha, highlight the virtues of selflessness, generosity, and kindness (Hayward & Marshall, 2015). By sharing these stories, religious communities can cultivate a culture of empathy and mutual support, which is essential for conviviality. According to field data, narrative functions as resource for the nurturing the meaning of peace and coexistence with others, as a representation of faithful history that informs the way one enters into interactions with ingroups and outgroups, provides modeling of historical elites from one's own tradition so that it inspires similar pathways for behavior, and of course from time to time serves as resource for intergroup and interpersonal challenge due to its formation of identity and ideology.

4. The experiential and emotional dimension

The experiential and emotional dimension of religion refers to the personal religious experiences and spiritual practices that shape an individual's understanding of the divine and their place in the world. These experiences often foster a sense of interconnectedness and compassion for others. Islamic teachings often emphasize compassion and empathy towards others. The Hadiths, which record the sayings and actions of Prophet Muhammad, his companions, imams, and other sages and elites, frequently highlight the importance of treating others with kindness and understanding. Similar motifs have also been discussed in countless mystical and spiritual resources in Muslim heritage. For example, the Sufi mantra practice of dhikr, which involves the repetitive chanting of God's names, aims to

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

cultivate a deep sense of spiritual awareness and unity with the divine (Abu-Nimer, 2003). This heightened spiritual consciousness can lead to a greater sense of empathy and solidarity with others, thereby promoting conviviality. Similarly, the practice of meditation in Buddhism, which emphasizes mindfulness and compassion, helps individuals develop a profound sense of empathy and a commitment to alleviating the suffering of others (Coward & Smith, 2004). Field data show how different personal experiences of religious practitioners in settings for interreligious encounters can impact their practice, and vice versa, different practices shape or motivate a variety of emotions that can hinder or cultivate conviviality. In addition, a variety of emotions and experiences can be associated with the human and personal elements of spirituality as a resource for convivial interreligious exchange.

5. The ethical and legal dimension

The ethical as well as legal dimension of religion encompasses the moral principles and jurisprudential codes of conduct that guide the behavior of adherents. According to Ninian Smart's understanding, in small-scale societies religion and society are more effectively coterminous which influences the dynamics between religious ethics and legal system. Smart shows that in the study of religion in society, it is sometimes difficult to disentangle ethics from legal requirements. On this basis, Smart generally accepts that morality can reflect the religious motivations to be good, and in this sense he underlines the notable similarities between different virtues and rules as they were historically integrated variously into religious tradition in order to give motivations to ordinary people to be good and observant. Thus, while there is a long discussion over the divergent or convergent exchange between ethics and law, these imperatives often promote values such as justice, compassion, and respect for others, which are essential for conviviality. For instance, the Jewish principle of *Tikkun Olam*, which means "repairing the world," can encourage individuals to take an active role in promoting social justice and improving the well-being of their communities. Similarly, the Christian concept of *Agape*, or selfless love, calls for unconditional love and compassion for all people, regardless of their background or beliefs. Perhaps one might already think that Islamic ethics with its emphasis on justice, compassion, and social responsibility is the most relevant heritage to the concept of conviviality. Even when it comes to the legal or *Shariah* aspect, especially such teachings as the prohibition of harming others or avoiding various types of evil in interpersonal relationships can be significantly helpful. By adhering to these ethical principles, religious communities can foster an environment of mutual respect and cooperation. As observed in field data, legal and ethical or moral resources can

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

function both as opportunity for developing successful interreligious dynamics that promote coexistence and constructive engagement, and as challenge or even prohibition and obstacle against interreligiosity and peacebuilding processes. In practice, by providing virtue literacy to the community about those sociocultural and interpersonal implications of religious ethical and legal frameworks that promote conviviality, we can help them develop a moral compass that values constructive self-control, inclusivity, and respect for diversity and the rights of others.

6. The social and institutional dimension

The social and institutional dimension of religion involves the organizational structures and community practices that facilitate social interaction and collective action. Religious institutions and organizations often provide a platform for community engagement and social support, which are crucial for fostering conviviality. For example, many religious communities run social service programs, such as food banks, shelters, and counseling services, that support vulnerable populations and promote social cohesion (Lederach, 2005). Additionally, interfaith dialogue initiatives, which bring together representatives from different religious traditions to discuss common concerns and collaborate on social issues, help to build bridges of understanding and cooperation between diverse groups (Johnston & Sampson, 1994). These social practices create a framework for positive interactions and collaborative efforts, which are essential for promoting conviviality. Observations from the field reveal, despite discernible challenges, the various potentials that institutional resources, including also family, education, economy, church and mosque, etc., provide to practitioners when it comes to building convivial spaces in society and promoting cooperation and mutual support. Likewise, Islamic tradition places a strong emphasis on community and social structures. Particularly, schools and educational institutions can serve as microcosms of the larger Muslim community, where values of conviviality can be practiced and reinforced. Programs that encourage interfaith dialogues, community service, and cooperative learning can help students see the practical implications of conviviality in building strong, inclusive communities.

7. The material or aesthetic dimension

The material or aesthetic dimension of religion encompasses the physical artifacts, sacred spaces, and artistic expressions associated with religious traditions; numerous types of material objects, and various kinds of arts and devotional expression, from literature, calligraphy, sculpture, architecture, carpets, and miniature, to music,

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

spiritual dance, and theater, to food and clothes and other products, all play a significant role in cultivating a peaceful space of community and togetherness. These material elements often serve as tangible representations of religious values and symbols, reinforcing communal identity and providing a focal point for collective activities. For example, the construction and maintenance of shared places of worship in the form of “multireligious space” provide a potential for communal gatherings, rituals, and social activities that strengthen community bonds (Akbari & Hasanzadeh, 2022). Similarly, religious art and iconography, which depict scenes from sacred texts and symbolize important religious themes, serve as visual reminders of the values and teachings of the tradition. By engaging with these material elements, religious communities can reinforce their shared identity and commitment to conviviality. Fieldwork in multifaith or multireligious spaces can show how aesthetic, spatial, and digital dimensions of religions serve as material resources for the convivial embodiment of social relations or for the enactment of peaceful encounters and practices.

Discussion: practical cultivation of interreligious conviviality

The findings of this study, which highlight the religious resources for promoting conviviality, are practically relevant for contemporary society in several profound ways. In today’s increasingly pluralistic and interconnected world, the potential for religion to cultivate mutual respect, cooperation, and peaceful coexistence is both significant and urgent. By applying Ninian Smart’s dimensional model, we can see how various aspects of religion, i.e. doctrinal, ritual, mythic, experiential, ethical, social, and material, can offer unique resources that can be harnessed to build more harmonious societies. To implement practical pathways for community engagement in interreligious contexts, utilizing the dimensions of convivial religion as identified above, the following strategies can be considered. It would be best if these suggestions are initiated and facilitated in interreligious contexts and involve individuals from various and different sociocultural as well as religious backgrounds and other worldviews.

1. Conviviality as belief

Interfaith education programs can be developed that highlight common theological principles and promote peacefulness, justice, equity, compassion, dignity, and other similar virtues. These programs can include seminars, workshops, and joint study groups, etc. In addition, discussions can be designed and facilitated not only among religious leaders but also layperson adherents about shared

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

doctrines that emphasize unity and interconnectedness. These dialogues can address exclusivity in truth claims and promote inclusive understanding.

2. Conviviality as ritual

Several interfaith events and celebrations can be organized that are associated with significant religious rituals and festivals, such as communal prayers, iftars during Ramadan, or interfaith Seder meals, and even also nonreligious occasions. These events can strengthen bonds and create shared experiences. Moreover, rituals can be employed as tools for conflict resolution by incorporating them into peacebuilding workshops and community mediation sessions.

3. Conviviality as narrative

Several interfaith storytelling sessions can be hosted where members share moral and ethical stories from their traditions. This can be done through community events, online platforms, or multimedia projects. Additionally, the creation of interfaith narratives can be encouraged through collaborative cultural projects, such as plays, films, and literature that depict shared values and histories.

4. Conviviality as experience

Creative interfaith spiritual retreats can be organized that focus on shared spiritual practices, such as meditation, dhikr, or mindfulness exercises. These retreats can deepen understanding and foster empathy. Also, workshops can be conducted that use religious and spiritual teachings to enhance emotional intelligence and empathy among participants. These can include exercises in compassionate listening and reflection.

5. Conviviality as rule

Various joint community service initiatives can be launched that address social justice issues, such as poverty, homelessness, and environmental sustainability. Projects can be guided by ethical principles from various religions. In addition, ethics education programs can be implemented in schools and community centers that teach the moral principles common to different religions, emphasizing values like justice, compassion, and respect for others.

6. Conviviality as institution

Various types of interfaith councils can be established that bring together religious leaders and community representatives to address common concerns and coordinate community activities. Furthermore, partnerships can be created between religious

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

institutions to run social service programs, such as food banks, shelters, and counseling services, enhancing social cohesion and support.

7. Conviviality as artifact

Innovative ideas for shared places of worship and community centers can be designed and maintained where people of different faiths can gather for rituals, social activities, and communal events. The cooperative aspect of these spaces and their consensual making must be supported. Also, interfaith art and cultural projects, including exhibitions, concerts, and public art installations can be programmed and promoted that highlight the aesthetic expressions of various religions. These projects can be used to foster understanding and appreciation of different traditions.

Conclusion

This article has explored the dynamics of religion and peacebuilding with a focus on conviviality as a concept for both analysis and praxis, through a cultural system perspective and by utilizing Ninian Smart's dimensional model of religion. The findings underscore the multifaceted ways in which religion can serve as a resource for promoting conviviality and constructive cooperation, thereby contributing to mutual respect, cooperation, and peaceful coexistence in diverse societies. By considering both essentialist and functionalist views among sociocultural theories, the article provides a working framework that highlights the critical role of religion not just as a belief system but as a dynamic cultural resource that shapes social interactions and communal harmony. The relevance of this article extends to both research and policy domains. For researchers, it hopes to offer a new conceptual and methodological foundation for studying the complex interplay between religion and peacebuilding. By demonstrating the applicability of Smart's model, the article encourages a more nuanced analysis of religion's social functions and its potential to foster peace. This approach opens new pathways for empirical studies that can further investigate the specific mechanisms through which religious dimensions contribute to social cohesion and conflict resolution. For policymakers, the insights derived from this study highlight the importance of engaging with religious communities and leaders in peacebuilding initiatives. Recognizing the positive contributions of religious doctrines, rituals, narratives, ethical teachings, and social institutions can inform the design of more effective and culturally sensitive policies. Such policies can harness the strengths of religious traditions to address social issues, promote inclusive dialogue, and support community resilience. Future studies could expand on this work by exploring the role of religion in different cultural contexts

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

and conflict settings, examining the impact of interfaith collaborations on peacebuilding, and developing practical tools for leveraging religious resources in policy frameworks. Additionally, interdisciplinary research involving sociology, anthropology, and political science could further enrich our understanding of religion's role in shaping peaceful societies.

References

- Abu-Nimer, M. (2003). *Nonviolence and peace building in Islam: Theory and practice*. University Press of Florida.
- Abu-Nimer, M. (2013). Religion and peacebuilding. In R. Mac Ginty (Ed.), *Routledge handbook of peacebuilding* (pp. 69-80). Routledge.
- Akbari, R., & Hasanzadeh, M. (2018). The Qur'anic monotheism and its opportunities for building empathy and peace. *New Approaches to Quran and Hadith Studies*, 50(1), 115-143.
- Akbari, R., & Hasanzadeh, M. (2022). Spatial arrangements for conviviality: The garden of faiths as a multi-religious landscape in Germany. In *Geographies of Encounter: The Making and Unmaking of Multi-Religious Spaces* (pp. 303-319). Springer International Publishing.
- Akbari, R., Hasanzadeh, M., Motamedi, M., & Asgharpourmasouleh, A. (2024). "Ambivalence of the Sacred": Cultural dynamics of religion and peace. *Religious Inquiries*, in press, 97-124.
- Alberg, J. (2017). The return of religion. In W. Blume (Ed.), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (pp. 357-361). Palgrave Macmillan.

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

- Anam, S. (2018). Peacebuilding: The shift towards a hybrid peace approach. *Global Strategies*, 9(1), 37-48.
- Appleby, S. R. (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Avalos, H. (2005). *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*. Prometheus Books.
- Berger, P. L. (Ed.). (1999). *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Bouta, T., Kadayifci-Orellana, S. A., & Abu-Nimer, M. (2005). *Faith-based peace-building: Mapping and analysis of Christian, Muslim and multi-faith actors*. Clingendael Institute.
- Bräuchler, B. (2018). The cultural turn in peace research: Prospects and challenges. *Peacebuilding*, 6(1), 17-33.
- Cavanaugh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence*. Oxford University Press.
- Cory, E. (2020). Bringing conviviality into methods in media and migration studies. In E. Gutiérrez Rodríguez, M. T. Rodríguez, & P. M. Ristilammi (Eds.), *Conviviality at the Crossroads: The Poetics and Politics of Everyday Encounters* (pp. 145-164). Palgrave Macmillan.
- Coward, H., & Smith, G. S. (Eds.). (2004). *Religion and peacebuilding*. State University of New York Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. Houghton Mifflin Company.
- Esposito, J. L. (2015). Islam and political violence. *Religions*, 6(3), 1067-1081.
- Foster, M. L., & Rubinstein, R. A. (1986). *Peace and War: Cross-Cultural Perspectives*. Transaction.
- Galtung, J. (1990). Cultural violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-307.
- Galtung, J. (2011). Peace and conflict studies as political activity. In T. Matyók, J. Senehi, & S. Byrne (Eds.), *Critical Issues in Peace and Conflict Studies: Theory, Practice, and Pedagogy* (pp. 3-18). Lexington Books.

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. In M. Banton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp. 1-46). Tavistock Publications.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books.
- Gilroy, P. (2004). *After empire*. Routledge.
- Gopin, M. (2000). *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence, and Peacemaking*. Oxford University Press.
- Gopin, M. (2012). *Bridges across an impossible divide: The inner lives of Arab and Jewish peacemakers*. Oxford University Press.
- Gutiérrez Rodríguez, E. (2020). Creolising conviviality: Thinking relational ontology and decolonial ethics through Ivan Illich and Édouard Glissant. In E. Gutiérrez Rodríguez, M. T. Rodríguez, & P. M. Ristilammi (Eds.), *Conviviality at the Crossroads: The Poetics and Politics of Everyday Encounters* (pp. 105-124). Palgrave Macmillan.
- Haar, G. ter, & Busuttil, J. J. (Eds.). (2005). *Bridge or Barrier: Religion, Violence, and Visions for Peace*. Brill.
- Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. W.W. Norton.
- Haynes, J. (2009). Conflict, conflict resolution and peace-building: The role of religion in Mozambique, Nigeria and Cambodia. *Commonwealth & Comparative Politics*, 47(1), 52-75.
- Hayward, S., & Marshall, K. (2015). *Women, Religion, and Peacebuilding: Illuminating the Unseen*. United States Institute of Peace Press.
- Hemer, O., Povrzanović Frykman, M., & Ristilammi, P. M. (2020). Conviviality vis-à-vis cosmopolitanism and creolisation: Probing the concepts. In E. Gutiérrez Rodríguez, M. T. Rodríguez, & P. M. Ristilammi (Eds.), *Conviviality at the Crossroads: The Poetics and Politics of Everyday Encounters* (pp. 1-14). Palgrave Macmillan.
- Hecht, Y., & Ram, E. (2010). Dialogue in democratic education—The individual in the world. *Alternative Education (E-Journal)*. <http://dergi.alternatifegitimdernegi.org.tr/eng//content/view/22/29>
- Huntington, S. (1993). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49.

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

- Illich, I. (1973). *Tools for Conviviality*. Perennial Library.
- Jacobs, A. (2003). Afterword. In K. R. Chase & A. Jacobs (Eds.), *Must Christianity Be Violent?* (pp. 224-235). Brazos Press.
- Juergensmeyer, M. (2017). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (4th ed.). University of California Press.
- Johnston, D., & Sampson, C. (Eds.). (1994). *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press.
- Kimbal, C. (2008). *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs*. HarperOne.
- Lederach, J. P. (1997). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. United States Institute of Peace Press.
- Lederach, J. P. (2005). *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford University Press.
- Mac Ginty, R. (2011). Indigenous peacebuilding. In *International Peacebuilding and Local Resistance: Hybrid Forms of Peace* (pp. 47-67). Palgrave Macmillan.
- McCutcheon, R. (1999). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. Continuum.
- Omer, A. (2015). Religious peacebuilding: The exotic, the good, and the theatrical. In A. Omer, R. S. Appleby, & D. Little (Eds.), *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding* (pp. 3-32). Oxford University Press.
- Mokgoatšana, S. N., & Mudyiwa, M. (2022). The role of the Eucharist in national healing, reconciliation and peacebuilding: A case study of Zimbabwe's fractured society. *Theologia Viatorum*, 46(1), 142.
- Nowicka, M., & Vertovec, S. (2014). Comparing convivialities: Dreams and realities of living-with-difference. *European Journal of Cultural Studies*, 17(4), 341-356.
- Omer, A., Appleby, R. S., & Little, D. (Eds.). (2015). *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*. Oxford University Press.
- Philpott, D. (2012). *Just and Unjust Peace*. Oxford University Press.
- Powers, G. F. (2010). Religion and peacebuilding. In S. Nelson (Ed.), *Strategies of Peace: Transforming Conflict in a Violent World* (pp. 317-352). Oxford University Press.

Religious resources for conviviality: a cultural and dimensional perspective

- Rittner, C., & Roth, J. K. (2016). Introduction: Tackling overlooked issues. In C. Rittner & J. K. Roth (Eds.), *Teaching about Rape in War and Genocide* (pp. 1-7). Palgrave Macmillan.
- Roth, D. (2019). From the diary of a rabbinic peacemaker: Case study of a traditional Jewish process of reconciliation and conflict resolution. *Journal of Living Together*, 6(1), 43-52.
- Segal, R. (1999). Weber and Geertz on the meaning of religion. *Religion*, 29(1), 61-71.
- Seul, J. R. (1999). Ours is the way of god': Religion, identity, and intergroup conflict. *Journal of Peace Research*, 36(5), 553-569.
- Smart, N. (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. University of California Press.
- Smock, D. R. (Ed.). (2006). *Religious Contributions to Peacemaking: When Religion Brings Peace, Not War*. United States Institute of Peace Press.

**Experimental pluralism: A Path to Immanent Problem Finding,
Solving and Critique in the age of globalised migration**

Hassan Poornik ¹

(pp. 139 to 157)

Received: 03.04.2024; Accepted: 20.05.2024

Abstract

This article aims to examine the conception of pluralism within the tradition of liberalism concerning the contemporary global movements of immigration worldwide. Drawing on sociological concepts such as "flows" and "fluidity," which have emerged in the discipline to capture newly formed global relationships, this article addresses gaps in understanding pluralism within two influential conceptions: "liberal egalitarianism" (Rawls) and "deliberative democracy" (Habermas). It argues that John Rawls' notion of pluralism neglects the implications of a globalized world of migration. Similarly, it seeks to clarify that Jürgen Habermas' proposals for a "world democracy" remain vulnerable due to the concept of human dignity amidst dynamic conditions and accelerated global migration. Therefore, this article advocates for the conception of experimental pluralism introduced by John Dewey and further developed by Rahel Jaeggi within critical theory. It aims to update this conception and propose criteria—namely, inclusion, accessibility, and ongoing critique—for a sociologically informed approach to experimental pluralism.

Keywords pluralism, global migration, flows, liberal egalitarianism, deliberative democracy, experimental pluralism

1. Max Weber College for Cultural and Social Sciences.

E-Mail: hpnik@yahoo.com



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

پلورالیسم تجربی: راهی برای مسئله یابی، حل و نقد درونی در عصر مهاجرت جهانی شده

حسن پورنیک^۱

(صص 139 تا 157)

تاریخ دریافت: 2024/04/03؛ تاریخ پذیرش: 2024/05/20

چکیده

این مقاله به بررسی مفهوم چندگانگی در راستای اندیشه‌های لیبرالیسم در رابطه با جنبش‌های مهاجرت جهانی معاصر در سراسر جهان می‌پردازد. با بهره‌گیری از مفاهیم جامعه‌شناسی مانند "جریان‌ها" و "سیالیت" که در این رشته برای درک روابط جهانی به‌وجود آمده‌اند، این مقاله به تکمیل نقصان در درک چندگانگی در دو مفهوم تأثیرگذار، یعنی "لیبرال-برابری‌گرایی" (راولز) و "دموکراسی بحثی" (هابرماس) پرداخته است. این مقاله مدعی است که مفهوم جان راولز از کثرت‌گرایی پیامدهای دنیای جهانی مهاجرت را نادیده می‌گیرد. به طور مشابه، به دنبال روشن کردن این است که پیشنهادات یورگن هابرماس برای "دموکراسی جهانی" به دلیل مفهوم کرامت انسانی در میان شرایط پویا و مهاجرت جهانی تسریع شده آسیب پذیر است. بنابراین، این مقاله از مفهوم «کثرت‌گرایی تجربی» معرفی شده توسط جان دیویی و «توسعه بیشتر» توسط راحل یگی در نظریه انتقادی حمایت می‌کند. هدف آن به روز رسانی این مفهوم و پیشنهاد معیارهای - یعنی شمول، دسترسی و انتقاد مداوم - برای یک رویکرد آگاهانه جامعه شناختی به کثرت‌گرایی تجربی است.

کلیدواژه‌ها

چندگانگی، مهاجرت جهانی، جریان‌ها، لیبرال-برابری‌گرایی، دموکراسی بحثی، چندگانگی آزمایشی

^۱ کالج ماکس وبر برای علوم فرهنگی و اجتماعی.

ایمیل: hpnik@yahoo.com

Experimenteller Pluralismus:

**Ein Weg zur immanenten Problemfindung, -lösung und Kritik
im Zeitalter der globalisierten Migration**

Hassan Poornik ¹

(pp. 139 to 157)

Received: 03.04.2024; Accepted: 20.05.2024

Zusammenfassung

Dieser Artikel hat das Ziel, die Konzeption des Pluralismus in der Tradition des Liberalismus hinsichtlich der heutigen großen Bewegungen der Immigration weltweit zu untersuchen. Dazu greift dieser Artikel auf Begrifflichkeiten der Soziologie, wie etwa Flows und Fluide zurück, die sich in dieser Disziplin für die Erfassung der neu entstandenen Verhältnisse auf globaler Ebene herausgebildet haben. Diese Begrifflichkeiten werden dabei verwendet, um Lücken im Verständnis des Pluralismus in zwei der einflussreichsten Konzeptionen - des „Liberal-Egalitarismus“ (Rawls) und der „deliberativen Demokratie“ (Habermas) - zu adressieren. In diesem Artikel wird aufgezeigt, dass John Rawls Begriff des Pluralismus die Konsequenzen einer globalisierten Welt der Migration vernachlässigt. Und es wird ebenso zu verdeutlichen gesucht, dass die Lösungen von Jürgen Habermas für eine „Weltdemokratie“ - aufgrund des Begriffs der Menschenwürde - angesichts der dynamisierten Bedingungen und Beschleunigung der globalen Wanderung vulnerabel bleiben. Somit vertritt dieser Artikel jene Konzeption des experimentellen Pluralismus, die John Dewey vorgestellt und die Rahel Jaeggi im Rahmen der kritischen Theorie kürzlich weiterentwickelt hat. Im Hinblick darauf will der Artikel diese Konzeption aktualisieren und letztlich auch einige Kriterien - d.h. Inklusion, Erreichbarkeit und permanente Kritik - für eine Konzeption des experimentellen Pluralismus vorschlagen und soziologisch sensibilisieren.

Schlüsselwörter: Pluralismus, Globale Migration, Flows, Liberal-Egalitarismus, Deliberative Demokratie, Experimenteller Pluralismus

1. Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien.

E-Mail: hpnik@yahoo.com



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Moderne Gesellschaften verstehen sich selbst als pluralistisch. Auch die liberalen Demokratien der westlichen Gesellschaften behaupten, dass pluralistische Prinzipien seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine leitende Rolle in ihren gesellschaftlichen Fundamenten spielen. Toleranz gegenüber den verschiedenen Minderheitsgruppen innerhalb der Gesellschaft einerseits und gleiche und nicht-diskriminierende Verhaltensweisen gegenüber Einwanderern, Migranten Asylsuchenden u.dgl. Gruppen andererseits gelten daher als hoch respektierte und unbestrittene Prinzipien, die sich diese Gesellschaften offiziell zu sichern bemühen. In Wirklichkeit sprechen die Erfahrungen eines bemerkenswerten Anteils der Bevölkerung - sowohl in ihrem Alltagsleben als auch in weiteren sozialen Bereichen - dagegen.²

Die Tatsache, dass Intoleranz gegenüber bestimmten Gruppen langfristig die Grundlagen der Demokratie erodiert, stellt nur die Hälfte der Geschichte dar. Die andere Hälfte bezieht sich auf die theoretische und praktische Erschöpfung der konzeptionellen Erfassung der neu entstehenden Verhältnisse auf globaler Ebene. Ursache dafür ist die Intensität und Ausbreitung des Globalisierungsprozesses im 21. Jahrhundert, der u.a. durch immer größere Wellen von Migranten einerseits und die Durchdringung der Globalnetzwerke und -fluide andererseits gekennzeichnet ist. Diese neu entstandene globale Komplexität (Urry, 2003; 2007) bietet auch die Möglichkeit, alte Fragen erneut zu stellen und bestehende Antworten und Begrifflichkeiten in einem neuen Licht zu betrachten. Ein Beispiel dafür sind Einwanderer, die ständig auf Ihren Rechten als Menschen bestehen und die Gerechtigkeit in den Gastgesellschaften einfordern. In diesem Zusammenhang lässt sich - in Bezug auf die Stellung der neu ankommenden Menschen - nach Prinzipien des Pluralismus in den liberal-demokratischen Gesellschaften fragen und dadurch neuen Wegen beschreiten, um zu versuchen, die pluralistischen Konzeptionen zu vertiefen. Dieses theoretische Unternehmen scheint heutzutage bedeutend zu sein - in Bezug auf die Tatsache, dass es bereits von

2. Die verschiedenen Studien in unterschiedlichen EU-Ländern haben wohl die Diskriminierungserfahrung in verschiedenen Bereichen des Soziallebens - von der Arbeit bis hin zur Nachbarschaft - wohl belegt. Dazu vgl. das Beispiel „nccr on the move“ (National Center of Competence in Research - The Migration-Mobility Nexus): (The Migration-Mobility Survey, 2022)

Experimenteller Pluralismus: Ein Weg zur immanenten Problemfindung ...

Sozialphilosophen und Wissenschaftlern im Rahmen von Nationalstaaten und gemäß den Grundideen der liberalen Demokratie in der westlichen Gesellschaft erfasst wurde. Ganz konkret kann man folgende Fragen stellen:

- „Was ist die Stellung der Migranten im Gedanken jener Sozialphilosophen, die bereits die Idee des Pluralismus innerhalb der sozialdemokratischen Gesellschaften formuliert hatten?“ Und „Welche Lücken kann man bezüglich der neu entstandenen Situation in den entwickelten Konzeptionen über den Pluralismus herausfinden?“ Und schließlich kann man fragen: „Wie kann man diese Lücke begrifflich füllen?“

Um den generellen Kontext der obigen Fragestellungen zu skizzieren, soll hier im ersten Schritt der Begriff des „Flows“ verwendet werden, der von Urry entwickelt wurde. (Urry, 2003; Urry, 2007) Er wollte damit die Bedeutung der Fluidität und Netzwerke in einer globalisierten Welt betonen. Im weiten Sinne werden in diesem Artikel unter Flows die komplexe Fluidität und Netzwerke von materiellen und nichtmateriellen Kulturen, Informationen, Artefakten und (nicht zuletzt) Menschen verstanden.³ Im zweiten Schritt soll hier im Hinblick auf diese Formation der „globalen Komplexität“ - und zumal auf die massenbewegende Migration - die Konzeption des Pluralismus in der Tradition des Liberalismus ausgearbeitet werden. Dabei werden die Vorstellungen über eine pluralistische Gesellschaft bei zwei wichtigen sozial-philosophischen Traditionen und ihren Vertretern, nämlich des „Liberal-Egalitarismus“ (Rawls) und der „deliberativen Demokratie“ (Habermas) kritisch bewertet, um das obengenannte Versäumnis zu verdeutlichen und die Probleme der Integration der Migranten in den Gastgesellschaften zu adressieren. Im Anschluss daran wird schließlich ein theoretischer Vorschlag zur Lösung des Integrationsproblems präsentiert. Damit soll im dritten Schritt die Konzeption des experimentellen Pluralismus als eine Alternative zur bestehenden Idee des Pluralismus in der Tradition des Liberalismus und als eine Konzeption aktualisiert werden, die das geeignete Verständnis für die zeitgenössische globalisierte Welt anbietet. Dabei greift der Artikel auf John Deweys Methodik für Problemfindung und -lösung in der Sozialforschung zurück und aktualisiert sie für die Fragestellung des vorliegenden Aufsatzes.

3. Ebenda

Um Deweys Argumente noch fruchtbarer zu machen und ihnen einen kritischen Aspekt zu geben, geht der Artikel noch einen Schritt weiter und wendet sich Rahel Jaeggis Ideenentwicklungen über die Lebensformen und die damit verbundenen Vorschläge für eine Kontextualisierung der Ideen des experimentellen Pluralismus zur permanenten prozeduralen Problemlösung zu. In diesem Artikel soll aus diesen Ideenkonstellationen drei Merkmale des experimentellen Pluralismus konstruiert und vorgeschlagen werden. Schließlich werden diese Merkmale durch ein fiktives Beispiel von zwei Asylanfamilien in zwei liberalen demokratischen Gesellschaften interpretiert.

I. Problemskizze: Pluralismus im Zeitalter der Flows und Mobilitäten

Der „Liberal-Egalitarismus“ (Rawls) und die „deliberative Demokratie“ (Habermas) können als zwei bedeutende Theorienbildungen und Konzeptionsentwicklungen zum Pluralismus in der Tradition der Liberalismus verstanden werden. Noch bemerkenswert ist, dass die Grundideen dieser Denker, besonders von John Rawls, in den letzten Jahrzehnten in den westlichen Gesellschaften begrüßt und in deren Institutionen und Legislative bzw. Gesetzgebungsverfahren mehr oder weniger verwendet wurden. (Forrester, 2019) Es lässt sich jedoch auch sagen, dass die Konzeptionen des Pluralismus jene Verhältnisse weniger Aufmerksamkeit schenken, die über die Rahmenbedingungen der Nationalstaaten hinaus gestaltet werden und mit den massiven und tiefen kulturellen, wirtschaftlichen, demographischen und geopolitischen Globalisierungsprozessen verknüpft sind.

Soziologen hingegen haben sich schon früher mit der neuen Situation beschäftigt und begannen, sie begrifflich zu erfassen, wie zum Beispiel mit „Flow and Processes“ (Deleuze & Guattari, 1988), „Mobilities“ und „Flows“ (Urry 2003; 2007), „Liquid Modernity“ und „New Nomadism“ als vorrangiger Charakter der Bürger und Bürgerinnen der Liquid Society (Bauman, 2000) usw.⁴ Ein besonderes Merkmal der heutigen globalen Welt ist die große Bewegung der Menschen über die geopolitischen Grenzen der Nationalstaaten. Da die Einwanderer ihre sozialen und kulturellen Eigentümlichkeiten, Identitäten sowie ihre Weltvorstellungen und Überzeugen

4. Siehe auch Beiträge in: Gert Spaargren/Arthur P.J. Mol/Frederick H. Buttel (Hg.) (2006): *Governing Environmental Flows: Global Challenges to Social Theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2006.

in die Gastgesellschaft einbringen, tauchen in diesen Gesellschaften immer noch Fragen über die Art und Weise auf, mit diesen neuen Situationen umzugehen. Ein „pluralistischer Umgang“ scheint in diesem Zusammenhang eine tragbare Lösung zu sein. Es scheint dabei, dass hier noch eine Art der Aktualisierung des Verständnisses des Pluralismus erforderlich ist, wenn wir die neuen globalen Situationen mit den oben geschriebenen Merkmalen erfassen und behandeln wollen. Diese Anforderung wird noch durch eine generelle Übersicht über die Konzeption und Vorbedingungen des Pluralismus unterstützt, dass die obengenannten Denker entwickelt haben. Es wird somit verdeutlicht, dass diese Theoriebildungen hauptsächlich die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb der Gastgesellschaft voraussetzen und die soziale Stellung bzw. Rolle der Einwanderer für eine Umwandlung der gesellschaftlichen Ordnung als ein Erfordernis für ein gelungenes pluralistisches Zusammenlebens im 21. Jahrhundert fast unberührt lassen. Diese Problemskizze und Prognose kann sowohl als ein Ausgangspunkt für eine Aktualisierung der Debatten über den Pluralismus als auch für neue Ideen-vorschläge dazu dienen.

II. Rawls' egalitärer Liberalismus und Pluralismus

Trotz der Tatsache, dass Rawls' Theoriebildungen zur Gerechtigkeit, Moralphilosophie, zum politischen Liberalismus und liberalen Völkerrecht die westlichen liberal-demokratischen Gesellschaften konstitutionell und institutionell beeinflusst haben, fehlen in ihnen bloß wichtige Themen zur Positionierung und zum Umgang mit Einwanderern aller Art (Immigranten, Asyl-suchenden usw.) in einer pluralistischen liberalen Gesellschaft. (Mandle & Reidy, 2015) Diese lassen sich in seiner Theoriebildung - sowohl über die liberal-demokratische Gesellschaft als auch über die internationalen Beziehungen zwischen Nationalstaaten - deutlich machen. (Rawls, 1999; Rawls, 2000; Rawls, 2005) Rawls „Ideal-Theorie“ erlaubt es uns jedoch, noch einen Urzustand zu idealisieren, in dem durch den „Schleier des Nichtwissens“ die vorher bestehende gesellschaftliche Ordnung und die institutionelle Arrangements in eines neues Zusammenleben überführt werden. Voraussetzung ist, dass die Parteien aus Einwanderern und Bürgern unter dem „Schleier des Nichtwissens“ zusammenkommen und neue Prinzipien - wie von Rawls dargestellt - aufstellen, die später in der demokratischen Gesellschaft - in Form von neuen institutionellen Formationen bzw. einer „Grundstruktur der Gesellschaft“ (Rawls, 2005: 258) - umgesetzt werden sol-

len. Aber diese Lösung lässt sich in neuen Problemen münden und die alten Kritikpunkte auf einen neuen Stand bringen. Was in diesem Zusammenhang auf den ersten Blick erscheint, ist eine Art der Beharrung, die die Bewegung der Menschenmassen (u.a. der Flüchtlinge), der „Flows“ (einschließlich Ideen und Werten, Informationen, Technologien, Artefakten, bis hin zu Menschen) (Urry, 2007) und die damit verbundene Dynamisierung der gesellschaftlichen Ordnung und des Lebens außer Acht lässt. Denn die Bewegung der einwandernden Menschen scheint unaufhaltsam zu sein, erscheint es ebenso erforderlich, permanente Verfahrensweisen der Problemfindung und -lösung zu entwickeln. Außerdem beginnt sich unter diesen transformativen Umständen die Grundstruktur der bestehenden Sozialordnung der Gastgesellschaften umzugestalten, weswegen der Rawls'sche Urzustand nicht mehr einmalig und bestimmend aufrechterhalten werden kann. Diese bedeutet eine ständige Korrektur der bestehenden gesellschaftlichen Koordination und der prozeduralen Demokratisierung der institutionellen Ordnung und der Mechanismen der Umverteilung der politischen und wirtschaftlichen Ressourcen. Anderes formuliert: die Überlegungen über den Pluralismus in einer Gastgesellschaft nach dem Modell des Urzustands ist zu langsam und nicht flexibel genug, um ein neues freies und gleiches Zusammenleben in der Welt der Flows und Bewegungen zu gewährleisten.

Die oben angeführte Schilderung deutet auch auf zwei theoretische Schwierigkeiten hin. Die erste bezieht sich auf die hochabstrahierte Konzeption eines Urzustands und der daraus resultierenden Prinzipien. Der Rawls'schen normativen Konzeption zufolge gibt den moralischen Prinzipien gegenüber der Konzeption der Gute - eine aus der Kant'sche Philosophie abgeleitete Konzeption (Rawls, 2000, pp. 1ff), - *a priori*, was wiederum dazu führt, dass die „ideal theory“ Vorrang vor der „nonideal theory“ hat. Das hohe Abstraktionsniveau erschwert die Anwendung moralischer Prinzipien erst durch die institutionellen Mechanismen bzw. auf die politische Sphäre bzw. auf das Sozialleben.⁵

5. Um die Verknüpfung zwischen der Idealwelt und Realwelt noch aufrechtzuerhalten, scheint es hier nützlich, auf die Konzeption einer Art von „innenweltlicher Transzendenz“ zurückzugreifen, wie sie Honneth vorschlägt, indem die Distanz vom aktuellen Sozialleben mit der Sozialkritik, Moralstruktur der Gesellschaft und idealen Lebensformen verbunden ist bzw. bleibt. Vgl. Honneth, A. 'The Point of Recognition: A

Experimenteller Pluralismus: Ein Weg zur immanenten Problemfindung ...

Der Übergang von der *ideal-theory* zur *nonideal theory* erfordert immer noch Zeit und eine gewisse Aufgeschlossenheit für immer erneute Situationen, Phänomene, auftauchende Probleme, die der spätmodernen Gesellschaft immanent sind. Auch diese Form der institutionellen Kapazität ist in der Rawls'schen Konzeption nicht vorgesehen. Er behauptet, dass die „Head of Families“ bzw. „Representatives of Family Lines“ diejenigen sind, die im Urzustand die Sozialverträge abschließen, um die Gerechtigkeit für die zukünftigen Generationen zu garantieren. (Rawls, 1999, S. 128.) Damit soll die institutionelle Stabilität über Generationen hinaus garantiert und ihr langfristige Zukunftsaussichten verschafft werden:

„Each generation must not only preserve the gains of culture and civilization, and maintain intact those just institutions that have been established, but it must also put a side in each period of time a suitable amount of real capital accumulation “. (Ebd., S. 285.)

Die Schwierigkeit besteht hier darin, wie in der heutigen Welt der „Flows“ und der sich über Grenzen bewegenden Massen von Menschen die Stabilität und Flexibilität der sozialen Institutionen garantiert und gleichzeitig Gerechtigkeit gewährleistet werden kann. Rawls selbst war sich der Bedeutung der Stabilität für seine These von „Gerechtigkeit als Fairness“ bewusst, wenn er einen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit, Stabilität, und Selbstrespekt sieht. Die Vorstellung eines Urzustands zielt vor allem darauf ab, eine gerechte Gesellschaft zu formen, in der alle vernünftigen Personen in einer geordneten Gesellschaft⁶ Chancengleichheit besitzen, als freie und gleiche Bürgerinnen und Bürger teilhaben und ihre Ziele verfolgen.

Der „Selbstrespekt“ - a sense of men own worth - ist eine Voraussetzung für das Gefühl der Gerechtigkeit von benachteiligten Personen, welche wiederum die soziale Stabilität sichergestellt, die durch die schlechten Auswirkungen von Ungleichheit beschädigt werden könnten. (Freeman, 2018, S.119ff.) Der Selbstrespekt ist daher ein menschliches und gesellschaftliches Gut, dessen Entwicklung in der Gesellschaft in Form von „mutual respect“ eine Grundlage dafür liefert, dass Personen ihre Vorstellung vom Guten

Rejoinder to the Rejoinder', in: Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange, S. 237-267. New York: Verso, 2003.

6. "It is society where all reasonable persons willingly endorse and normally comply with demands of justice" (Freeman, 2018: 126-7).

verfolgen können, und zugleich den Raum eröffnet, sie angesichts ihres eigenen Handelns erklären zu können. Und schließlich führt Selbstrespekt zur wechselseitigen Selbstunterstützung. (Rawls 1999, S. 178f.) Die Gewährleistung des (gegenseitigen) Selbstrespekts setzt voraus, dass Personen ihre Interessen in den Grundstrukturen der Gesellschaft auszudrücken vermögen. Dieses Ziel soll nach Rawls mittels der zwei Prinzipien der Gerechtigkeit erreicht werden, d.h. mittels des Gleichheitsprinzips (principle of equal liberty) und der Betrachtung der Personen als Selbstzweck (eine weitere Kant'sche Konzeption). (Ebd., S. 177ff.) Das erste Prinzip wurde schon von verschiedenen sozialpolitischen Traditionen kritisiert. (Mouffe, 2009, Nozick, 1974) Aber das zweite Prinzip ist hier relevant, wo die Rede von neu Ankommenden aller Art ist, d.h. von denjenigen, die in einer liberaldemokratischen Gesellschaft ankommen, bleiben wollen und dabei auf ihre gleichen Rechte als Menschen beharren.

Um in der Gastgesellschaft den Immigranten (gegenseitigen) Selbstrespekt zu gewähren, soll eine soziale, politische, juristische, und kulturelle Brücke zwischen Gastgesellschaft und Ankommenden geschlagen werden.⁷ Dies ist aber keine leichte Aufgabe der politischen Institutionen, denn Erstens erfordert dies die Berücksichtigung der neuen Bedingungen, die durch die zunehmende Einwanderung geformt werden, und innerhalb einer bereits gefestigten institutionellen Ordnung (Problem der Stabilität). Zweitens darf man den pluralistischen Charakter der neuen Verhältnisse nicht vernachlässigen. Mehr als die bloße Sicherung der ökonomischen substanziellen Rahmenbedingungen z.B. für Immigranten ist also gut davon auszugehen, dass die permanente Sicherung der Geschlossenheit und Flexibilität der sozialen Organisationen und Institutionen von Bedeutung ist, um den Selbstrespekt der Personen als die Grundlage des Pluralismus zu schaffen und zu erhalten (Problem der Flexibilität). Sie sollte auch Gruppen in den verschiedenen Instanzen in kollektive Anstrengungen einbeziehen, um „self-made yet found problems“ (Jaeggi, 2015) zu finden und zu lösen. Dies erfordert mehr als "rational pluralism" aufgrund der gesicherten Grundrechte und Freiheiten - freie Institutionen. (Rawls 2005, S. 36.) Anders ausgedrückt; die schwierigen Probleme der Aufrechterhaltung des Pluralismus angesichts der Stabilität und Flexibilität, die die oben dargestellten Bedingungen verursachen, lassen sich nicht einfach durch die Reduktion des Pluralismus in der Normativität

7. Im breiteren Sinn hat auch Agamben in seinem „Homo Sacer“ in der „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ bestimmte Spannung zwischen dem Begriff Citizen, der damit bestimmten Rechten im Rahmen der Nation-State verbunden ist, und dem Menschen als ein Mensch in sich herausgefunden. (Agamben, 1998, pp. 136ff)

der sozialen und politischen Ordnung und der darin beteiligten vernünftigen und rationalen Bürgern und Bürgerinnen lösen. Eine Antwort dazu lässt sich über den experimentellen Pluralismus finden, die ich im kommenden Abschnitt vertreten möchte.

III. Habermas und deliberative Demokratie

Im Unterschied zu Rawls bezieht sich Habermas in seiner Konzeption des Pluralismus direkt auf Immigranten und Asylant:innen und betont ihre Rechte in demokratischen und pluralistischen westlichen Gesellschaften. (Habermas, 2009; Habermas, 2012) In seinen vielfältigen und reichhaltigen Werken lassen sich ja zwei Versionen des Pluralismus in der postglobalistischen Ära ausmachen, die miteinander verbunden und nur analytisch voneinander unterschieden sind.

Die eine findet sich dort, wo er die EU als eine Europäische Republik bezeichnet wird, die durch eine trans- und postnationale, multikulturelle, und kosmopolitische Öffentlichkeit charakterisiert ist. Um die Bedeutung des Pluralismus für eine europäische Demokratiekonstellation zu bestimmen, greift er auf die „Selbstbehauptung (bzw. Self-assertion) einer demokratischen Öffentlichkeit zurück, welche sowohl ein „empirisches Motiv“ als auch einen „rechtfertigenden Grund“ für eine „supernational democracy“ bietet. (Habermas 2012, S. 39.) Damit positioniert er sich gegen die These „no demos“, welche gegen „the western ideals of tolerance, individual freedom, political equality and social egalitarianism as the key elements of a constitutional body politic or polity in general“ (Makris, 2018, pp. 92ff) spricht.

Des Weiteren wendet er sich gegen die zunehmenden Ängste und Sorgen der EU-Bürgerinnen und Bürger vor gesellschaftlichen Abstiegsmobilität, Armut, Migrationswellen, die er für einen Anker vermeintlich natürlicher nationaler Zugehörigkeit hält. (Habermas 2012, S. 70.) Parallel zur dieser normativen Konzeption des Pluralismus im Rahmen einer supernationalen europäischen Demokratie, gibt es eine andere theoretische Konzeption über den Pluralismus, welche sich bekanntlich um die Theorie der „deliberativen Demokratie“ im allgemeinen Rahmen „der Theorie des kommunikativen Handelns“ herum entwickelt. (Habermas, 1982) Hierfür sollen die freien argumentativen Gespräche der gesellschaftlichen Individuen und Gruppen zu einem vernünftigen und friedlichen Konsens über kontroverse Themen in der Öffentlichkeit führen. Die vier Grundnormen bzw. „normativen

Geltungsansprüche“ untermauern die Validität der Behauptungen und unterstützen das Verfahren in der Lebenswelt unter verschiedenen Umständen. (Habermas, 1983, S. 58f.) Unter der globalen Durchsetzung von „Flows“ und den Bedingungen der sich beschleunigenden Verhältnisse auf nationaler und globaler Ebene bleibt allerdings die Frage offen, „wie die relativ stabilen Vorbedingungen für eine Einigung durch die Deliberation der unterschiedlichen Behauptungen der Gruppen in einer zunehmend komplizierten Öffentlichkeit hergestellt und bewahrt können“ (Rosa, 2010: Part II)

Die Habermasche Konzeption des Liberalismus geht davon aus, dass es bei den Versionen nur um die internen Mechanismen des pluralistischen Soziallebens in einer demokratischen Gesellschaft geht. Dazu bedarf es lediglich der Bereitschaft freier und vernünftiger Bürgerinnen und Bürger, die sich durch die Diskussionen um bessere Ideen und Behauptungen einigen. Was dabei fehlt, ist die Position und Stimme der betroffenen Gruppe in diesem Verfahren. Mit anderen Worten: Einwanderer werden hier nur außerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse erfasst, die entweder durch den „Demos“ der europäischen Kultur, die „Selbstbehauptung“ der demokratischen Bürgerinnen und Bürger oder durch die „deliberative Demokratie“ behandelt bzw. einbezogen werden sollen. Die normativen Vorbedingungen des Pluralismus führen ja impliziert dazu, dass die verschiedenen Formen der Aktivitäten und die Partizipation der Betroffenen, wie etwa der Immigranten und Asylbewerber, an den sozialen, politischen und juristischen Verfahren sowie an der demokratischen Legislation einschränken, während diese selbst mehr oder weniger ihre Lebensbedingungen in der Gastgesellschaft jetzt und künftig tangieren. Ein vertieftes und wirksameres Verfahren, das auch den randständigen Gruppen in der Gesellschaft die gleiche anerkannte Position bewilligen möchte, sollte innerhalb der bestehenden sozialen Ordnung verschiedene Formen der Handlungsmöglichkeiten als Alternativen vorsehen, die sich zur Erprobung eignen (siehe Abb. 3).

Habermas hat sich auch mit der Stellung der Immigranten (und ähnlichen Außenseitern) unter den postglobalistischen Bedingungen der demokratischen Gesellschaften befasst: Um die normativen Aspekte der Menschenrechte mit den institutionellen Sachzwängen ihrer Verwirklichung in den demokratischen Gesellschaften einerseits und der Aktualisierung ihres ethischen Inhalts für verschiedene Betroffene (wie etwa Immigranten) andererseits zusammenzufügen, greift Habermas auf „die Allgemeine Erklärung der

Menschenrechte“ zurück. Seine Interpretation beinhaltet eine konzeptionelle Verbindung zwischen den beiden Komponenten des ersten Satzes der „Erklärung“, d.h. der „Menschenrechte“ und der „Menschenwürde“. In diesem Zusammenhang betrachtet er die Appelle für die „Menschenwürde“ als die Empörung der Gedeemütigten über die Gewalt gegen ihre Menschenwürde und dadurch die Letztere (bzw. „Menschenwürde“) als eine Form von „portal through which the egalitarian and universalistic substance of morality is imported into law“. (Habermas 2012, S. 81.) Nach Habermas' Fassung rufen Menschenrechte zur Gewährleistung der Kategorien der Menschenwürde - nämlich von „economic, social and cultural rights“ und „the free development of individual personality“ auf. Bei der „heuristischen Funktion“ der Konzeption der Menschenwürde geht es also darum: „[to provide] the key to the logical interconnections between these four categories of rights“. Er besteht dann darauf, dass diese Kategorien nur in einer *Kollaboration* miteinander die *moralische* Verheißung des gleichen Respekts der Menschenwürde jeder Person erfüllen. (Ebd., S. 79) In seiner Verteidigung des Begriffs der Menschenwürde als Scharnier für verschiedene Dimensionen der Menschenrechte - sowohl auf moralischer als auch auf institutioneller bzw. regulativer Ebene schreibt er ihm auch die Möglichkeit eines Pluralismus zu. „Menschenwürde“, so betont er, macht es einfacher zu erreichen „an overlapping consensus among parties from different cultures at the founding of the United Nations“. Diese Bemerkung weist gleichfalls auf die Lösung hin, dass die Menschenrechte zugleich ein Janusgesicht, d.h. „Morality“ und „Law“, aufweisen. (Ebd., S. 82.) Diese reflektiert sich in der Entstehung der modernen Konstitutionen und den Institutionen der modernen Nationalstaaten, welche den modernen Subjekten die gleichen Rechte garantieren. Auf der anderen Seite steht der moralische Inhalt der Menschenrechte, der in der modernen Konzeption der Menschenwürde aufgeladen ist. (Ebd., S. 82.) Um die Differenz zwischen den zwei Kategorien zu beseitigen und, noch wichtiger, den pluralistischen und anwendbaren Charakter der Menschenrechte zu gewährleisten, kehrt er zur Kant'sche Konzeption des Kosmopolitismus zurück. Er fasst diese Idee wie folgt zusammen:

Of course, in the social realm there is always and everywhere a difference between norms and actual behaviour; however, the unprecedented event of a constitution-making practice gave rise to an entirely different, utopian gap

in the temporal dimension. On the one hand, human rights could acquire the quality of enforceable rights only within a particular political community - that is, within a nation state. On the other hand, the universalistic claim to validity of human rights which points beyond all national boundaries could be redeemed only within an inclusive worldwide political community. This contradiction would find a reasonable resolution only in a constitutionalized world society (which would not therefore necessarily have the characteristics of a world republic). (Ebd., S. 93.)

Er unterstreicht den utopischen Inhalt dieser Idee und appelliert, dass man mit der Idee einer Weltrepublik nicht aufhören soll. In einer Schlussfolgerung, die seine Verbindung zur Tradition der kritischen Theorie verdeutlicht, schlägt er noch einen Weg zur Realisierung dieser Idee vor:

Increasing the protection of human rights within nation states, or impelling the global spread of human rights beyond national boundaries, has never been possible without social movements and political struggles, without dauntless resistance to oppression and degradation. (Ebd., S. 94.)

Trotz dieser komplexen und überzeugenden Ideenkonstellationen bleiben sie noch im normativen Rahmen der Legislation und der Institutionenetablierung zur politischen Ordnung und gesellschaftlichen Regulation. Selbst die Merkmale der „Menschenwürde“ lassen sich anlassbezogen und kontextsensitiv spezifizieren und aktualisieren, welche, nach Habermas, „dann sowohl zu einer vollständigeren Ausschöpfung der normativen Substanz der bestehenden Bürgerrechte als auch zur Entdeckung und Konstruktion neuer Rechte führen“. (Ebd., S. 78.) Es handelt sich aber um die der Einwanderer und anderer Gruppen mit einer ähnlichen Position in der Gesellschaft: hier scheint es, dass das bloße Beharren auf ihrer Würde als Menschen ihnen keine Teilhabe in den verschiedenen Arenen der Gesellschaft verschafft und garantiert. Vielmehr sollen sie nur die Übersetzung ihrer Rechte in bestehenden oder neue Institutionen - bspw. durch die Praxis des Gesetzgebers, wie es Habermas vorschlägt - erwarten. Um es anders auszudrücken: Aus der Sicht der Immigranten und Randgruppen betrachtet, bleibt der Übergang von normativen Inhalten der Menschenrechte zur gesetzlichen und institutionellen-politischen Ordnung unklar. Eine Lösung wäre in diesem Zusammenhang der Ideenvorschlag eines experimentellen Pluralismus, der im nächsten Abschnitt vorgestellt werden soll.

IV. Drei Kriterien des experimentellen Pluralismus

In Anlehnung an John Deweys Werk „Logic, the Theory of Inquiry“ lassen sich - über den methodischen und theoretischen Prinzipien hinaus, mit denen Dewey selbst beschäftigt ist- die Konturen einer Theoriekonstellation des Begriffs des experimentellen Pluralismus konstruieren. In diesem Zusammenhang kann Deweys logische Differenz zwischen „soziale(r) Untersuchung - bzw. Sozial Inquiry -“, die auf „festen begrifflichen Prinzipien“ beruht, und die „physikalische Untersuchung - bzw. physical Inquiry -“ als Ausgangspunkt genommen werden. Diese betrifft auch zwei theoretische Kontroversen. Während es bei Letzterer um „the efficacy of different conceptions of procedure“ geht, fragt Erstere nach der angeblichen intrinsischen Wahrheit oder Falschheit. (Dewey, 1938, pp. 506-507) Eine solche Untersuchung nach „intrinsic truth or falsity“, so argumentiert er, mündet nur in Meinungsstreit und der Auseinandersetzung im Handel, anstatt die Untersuchung von beobachtbaren und überprüfbaren Fakten zu fördern. Wenn also, so kommentiert er, „efficacy of different methods of procedure“ im Mittelpunkt der Untersuchung stehen würden, dann seien eine Vielzahl von Hypothesen positiv zu bewerten. (Ebd., S. 507) Dieses methodisch pluralistische Muster zur Problemlösung lässt sich aktualisieren und für den Begriff des experimentellen Pluralismus verwenden. Dabei werden wir einige Merkmale identifizieren, die für diesen Aufsatz von Bedeutung sind.

a. Inklusion durch prozedurale Problemfindung - und Lösung und Lernprozess

Denn die experimentelle Problemlösung erfolgt methodisch *prozedural*, führt sie zur Pluralität der möglichen Lösungen und Alternativen, d.h. die Ergebnisse können nicht vorherbestimmt werden und öffnen wiederum stets den Spielraum für das Testen neuer Wege zur Problemlösung und alternativer Ideen und alternativen Handelns. (Jaeggi, 2015) Diese prozedurale Problemlösung hängt - im Gegensatz zu Habermas'schen „prozedurale Demokratie“ - nicht von der liberal-normativen Konzeption ab und geht eigentlich über den Bereich der Politik in einer pluralistischen westlichen liberalen Demokratie hinaus. Sie basiert vielmehr auf den permanenten Prozessen der Problemfindung und -lösung - angesichts der Ideen- und Handlungsalternativen, die eine Gesellschaft bieten könnte. Diese „fact-finding procedures“, wie Dewey sie nennt, dienen dann zum einen (1)

„determination of problems“ und zum anderen (2) „provision of data that indicate and test hypotheses“. (Dewey 1938, S. 507) Diese Prozesse werden durch die gesellschaftlich bestehenden Fakten, Ideen- und Handlungsalternativen entwickelt und durch Flows dynamisiert. Die Anwendung in der Wirklichkeit führt zu einer ständigen Aktualisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens - in Anpassung an die erneut eintretenden Situationen. Dazu gehört auch die permanente Aktualisierung des Status von Einwanderern durch gemeinsame Zusammenarbeit in der Gastgesellschaft. Die dem oben beschriebenen Pluralismus innewohnende Logik der Inklusion räumt allen sozialen Gruppen und Einzelpersonen genügend Spielraum ein, um sich auf verschiedene innovative Weise an den permanenten Verfahren der Faktenentdeckung und experimentalen Problemlösung zu beteiligen. Bei der Schaffung und Öffnung einer solchen Situation geht es in erster Linie um die Erreichbarkeit sozialer Verhältnisse, von Tätigkeiten, Institutionen, ja sogar des kollektiven Reservoirs von Ideen, Ideologien, den Verfahren der kollektiven Interpretationen der Geschehnisse in einer Gesellschaft für alle, die sich daran beteiligen möchten.

b. *Erreichbarkeit*

Eine rigide institutionelle Ordnung sowie soziale und persönliche Beziehungen, die zu ihrer eigenen Dynamisierung tendieren, stellen Hindernisse bei der Verwirklichung eines experimentellen Pluralismus dar. Erreichbarkeit bedeutet in diesem Zusammenhang die Möglichkeit für alle Personen, sich mit den verschiedenen sozialen Kontexten, in denen sie sich befinden, erreichen zu können. Diese allgemeine Definition lässt sich in Anlehnung an Jaeggis Begriff der *Entfremdung* verstehen, den sie als „Beziehung der Beziehungslosigkeit“ definiert. Dies bedeutet, dass die Zugänglichkeit eine starke ethisch-praktische Dimension hat, die sich auf das Konzept des guten Lebens bezieht. Sie unterscheidet dann drei Dimensionen des Entfremdungsproblems voneinander, nämlich die ethische, die gesellschaftliche Lebensform, und die analytisch-exploratorische Kategorie zum Verständnis der Funktionsweise bürgerlicher Gesellschaften. (Jaeggi, 2015) In diesem Kontext ist für Jaeggi „die Aneignung“ der privaten und sozialen Welten der Individuen der Schlüsselbegriff zur Kritik der entfremdenden Lebenssituationen. Im Gegensatz zur starren und verstummten Welt, handelt es sich also um eine erreichbare Welt, die nach dem Modus der Verbindlichkeit und Offenheit konstruiert ist. Eine erreichbare Welt ist wohl

Experimenteller Pluralismus: Ein Weg zur immanenten Problemfindung ...

geeignet und Voraussetzung für die Bildung der Situationen für den experimentellen Pluralismus, d.h. es geht um die Offenheit für die Pluralität empirischer Experimente, um alle Alternativen und Möglichkeiten einzubeziehen und die neuen und innovativen Lösungen für die Probleme zu finden. Rosas Begriff der „Resonanz“ lässt sich in diesem Kontext fruchtbar machen und die Prozesse der Erreichbarkeit entlang der drei Resonanzachsen - vertikale, horizontale und diagonale Resonanz - vorstellen. Die Erreichbarkeit kann dann mit Natur, Geschichte, Kunst, Religionen, Literatur, Ideologien (vertikal), durch soziale Institutionen und Beziehungen in der verschiedenen sozialen Szene (horizontal) und durch Tätigkeiten und die Dingwelt (diagonal) erfolgen. (Rosa, 2015)

c. *Immanente Kritik*

Es sieht jedoch so aus, dass hier noch die kritischen Maßstäbe für eine permanente Kritik und Bewertung fehlen. Solche Kriterien lassen sich im Hinblick auf Jaeggis Vorschlag für eine immanente Kritik der Lebensformen finden. Jaeggi versteht Lebensformen als „komplexe strukturierte Bündel (oder Ensembles) sozialer Praktiken, die darauf gerichtet sind, Probleme zu lösen, die ihrerseits historische kontextualisiert und normativ verfasst sind“. (Jaeggi, 2015, p. 58) Um somit auf die normative Frage zu antworten, „was eine gelungene Lebensform“ ist, schlägt sie eine Kombination von ethisch-pragmatischen Kriterien vor, d.h. eine gelingende Lebensform versteht man als „eine gegenseitige Durchsetzung ihrer normativen und funktionalen Aspekte“. (Ebd., S. 59) Jaeggi verwendet den Begriff der „ethisch-funktionalen Normativität“, um diese zwei Aspekte zu bezeichnen. Die Kritik von Lebensformen ist daher weder auf „externe Maßstäbe“ (bzw. der Durchsetzung der normativen Maßstäbe außerhalb der eingespielten Lebensformen) noch auf „interne Maßstäbe“ (bzw. ethisch-existenzielle Selbstverständigung) hingewiesen, sondern insofern sie an Problemen und Krisenmomenten innerhalb einer Lebensform ansetzt, ist sie intern, und wenn diesen Ausgangspunkt transzendiert, ist sie extern. Jaeggis Worten werden diese zwei Momente der Kritikmaßstäbe wie folgt deutlich: „Die Kritik von Lebensformen verweist dann auf die Irrationalität, Überlebtheit, Widersprüchlichkeit oder Dysfunktionalität von Lebensformen und zielt auf deren normativ gerichtete und motivierte Transformation zu einem Besseren.“(Ebd., S. 60.) Der experimentelle Pluralismus macht diese Ideenvorschläge fruchtbar, indem er die Bezugspunkte seiner Kriterien aus

den verschiedenen Kontexten des Zusammenlebens und bestehenden Handlungen nimmt, auf die Funktionsweise der Ideen, Alternativen, und Handeln für die Problemfindung und -Lösungen achtet und zugleich eine den Kontext transzendierende Perspektive formuliert, um die bestehenden Verhältnisse und Verfahrensweisen zu berücksichtigen, zu bewerten und diese Prozesses zur immanente Verbesserung zu verwenden.

Kurzum, beim experimentellen Pluralismus geht es um die permanenten Prozesse der Fakten- und Problemfindung, des Vergleichs der Alternativen und rivalisierende Verfahrensweisen, um Probleme in den verschiedenen Fällen in konkreten kollektiven und persönlichen Lebenssituationen zu lösen. Da die beschriebenen Prozesse von Natur aus *permanent* sind, bleibt die Verfahrensweise des experimentellen Pluralismus immerwährend dynamisch, offen und tolerant.

Die Familie Amini, die aus der Austerität und der unsicheren und gefährlichen Situation aus ihrem Heimatland Afghanistan geflohen ist, sucht in einem anderen Land Asyl. Die Familie Amini wird dann nach dem Gesetz - wie andere Fälle - als asylsuchend behandelt. Zunächst stellt sie einen Asylantrag und wird in einem Flüchtlingslager aufgenommen. Wie viele Familien und Einzelpersonen, muss sich die Familie auf eine unbestimmte Zeit mit den komplizierten bürokratischen Verfahren auseinandersetzen und ist vielleicht in ihrem Alltagsleben verschiedenen Formen der Fremdenfeindlichkeit ausgesetzt. Das Verwaltungswesen und eine Vielzahl von Gesetzen erscheinen der Familie fremd, kalt und sogar feindlich, und - was noch schlimmer ist - die Gesellschaft bleibt fern und die Hektik und Lebendigkeit des Zusammenlebens ist unerreichbar.

Andere Geflüchtete und Asylsuchende, wie die Familie Gashi aus Kosovo, erlebt aber das Asylverfahren völlig anders. Anstatt sich der starren Verwaltung und Auseinandersetzung mit dem stummen und kalten Verfahren sowie dem komplizierten Paragraphenschwungel, die als einziger möglicher Weg für den Asylantrag vorgesehen sind, unterwerfen zu müssen, werden sie als ein Teil der Problemlösung betrachtet. Sie werden auch aufgerufen, sich an den Asylverfahren zu beteiligen und ihnen wird geholfen, die leichtesten, machbarsten und nützlichsten Wege zur Integration in die Gesellschaft zu finden. Der Vater der Familie arbeitet für eine NGO und ist an einem Projekt für die Rettung der Flüchtlinge im Mittelmeer engagiert. Er teilt

Experimenteller Pluralismus: Ein Weg zur immanenten Problemfindung ...

mit seinen neuen Kollegen seine Erfahrungen über die Schwierigkeiten und die bestehenden Gefahren der Reise. Bei der Bekämpfung von Menschen-smugglern teilte er auch seine Erfahrung mit Behörden. Seine Frau arbeitet ehrenamtlich in einer Frauenorganisation, die Frauen hilft, die Opfer häuslicher Gewalt geworden sind. Mit den kommunalen Gesetzgebern und Ämtern nimmt sie an Workshops über die Reformen in Asylgesetzen und Migration teil. Sie hat gerade einen Teilzeitjob in einer Firma bekommen und kämpft mit anderen Frauen in der Gewerkschaft für die weiteren Rechte der Frauen in der Arbeit. Ihre Kinder haben neue Freunde in der Schule gefunden, sie machen mit neuen Freunden Plakate für „Fridays For Future“ und entscheiden sich für eine bessere Zukunft für ihre eigene und die nächsten Generationen. Die Gastgesellschaft betrachtet diese Familie nicht als ein Problem, sondern als eine Lösung. Ihre Asylverfahren finden hauptsächlich außerhalb des Rahmens des Verwaltungswesens statt, und ihr Engagement in den verschiedenen sozialen Milieus führt zur Vertiefung und Aktualisierung der Idee der Demokratie - und nicht zuletzt zum Experiment neuer Wege für das Handeln, zur Entwicklung von Alternativen und zur Integration von Einwanderern in die Aufnahmegesellschaft.

V. Zusammenfassung

Das Leben in einer globalisierten Welt erfordert es, die etablierten Ideen und Theoriebildungen zu aktualisieren, die hauptsächlich im Rahmen der Nationalstaaten entwickelt wurden oder noch in diesem Rahmen gedacht werden. Dies gilt auch für die Ideenentwicklungen in der Tradition des Liberalismus über den Pluralismus, den die liberale Demokratie beansprucht. Dieser Artikel zeigt auf, inwiefern John Rawls Begriff des Pluralismus die Konsequenzen einer globalisierten Welt, d.h. die weltweite Massenbewegung der Migration, für die pluralistische Grundlage der Gesellschaft außer Acht lässt. Ebenso wird in diesem Artikel deutlich, inwiefern die Lösungen dafür, die Habermas im Rahmen einer „Weltdemokratie“ vorgestellt hat, hinsichtlich der Flows und Fluiden vulnerabel sein könnten. Dieser Artikel vertritt die Konzeption des „experimentellen Pluralismus“, die John Dewey im Rahmen der Tradition des Pragmatismus für die Forschung vorgestellt und die Jaeggi im Rahmen der kritischen Theorie jüngsten weiterentwickelt hat. Unter den Bedingungen der globalen Komplexität und der steigenden Bewegungen der Menschen über Grenzen hinweg, verfolgt der Artikel das Ziel, die Konzeption des Pluralismus zu aktualisieren und die soziologische Sen-

sibilität für die neu geformten Situationen aufzuzeigen. Der Vorschlag der drei Maßstäbe - Inklusion, Erreichbarkeit und permanente Kritik - für einen solchen experimentellen Pluralismus sowie die ständige Betonung der permanenten Prozeduraler der Problemfindung und -lösungen lässt sich in dieser Hinsicht verstehen. Inwieweit sich in dieser Begriffsentwicklung das normative Projekt der Moderne und die ethischen Inhalte eines guten Lebens der Subjekte annähert, ist eine offene Frage, die weitere theoretische und empirische Untersuchungen herausfordert.

Danksagung

Ich möchte mich bei Dr. habil Hanno Pahl (Universität Bonn) für konstruktive Kommentare bedanken.

Literatur

- Agamben, G. (1988). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus, Vol. 2. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dewey, J. (1938). *Logic: The Theory of Inquiry*. New York: Henry Holt and Company.
- Forrester, K. (2019). *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Freeman, S. (2018). *Liberalism and Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Gert Spaargren/Arthur P.J. Mol/Frederick H. Buttel (Hg.) (2006): *Governing Environmental Flows: Global Challenges to Social Theory*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2006.
- Habermas, J. (1982). *Theorie des kommunikativen Handelns* [Theory of Communicative Action]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1983). Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Habermas, J. (2009). *Europe: The Faltering Project*. London: Polity Press.

- Habermas, J. (2012). *The Crisis of the European Union: A Response*. London: Polity Press.
- Honneth, A. (2003). The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder. In: A. Honneth & N. Fraser (Eds.), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (pp. 237–267). New York: Verso.
- Jaeggi, R. (2005). *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2015). *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, R. (2015). Towards an Immanent Critique of Forms of Life. *Raisons politiques*, 57(1), 13–29.
- Makris, S. (2018). European Demos, Citizenship and Migration in a Global World: Some Critical Reflections from a Habermasian Perspective. In M. Caselli & G. Gilardoni (Eds.), *Globalization, Supranational Dynamics and Local Experiences* (pp. 78–108). Cham, Switzerland: Springer Nature, Palgrave Macmillan.
- Mandle, J., & Reidy, A. D. (Eds.). (2015). *The Cambridge Rawls Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouffe, C. (2009). The Limits of John Rawls' Pluralism. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 56(118), 1–14. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/41802423>
- Nozick, R. (1974). Distributive Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 3(1), 45–126.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rosa, H. (2010). *Alienation & Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality* (Part II). Nolla Valgaten: NSU Press.
- Rosa, H. (2015). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- The Migration-Mobility Survey. (2022). Retrieved from <https://nccr-onthemove.ch/research/migration-mobility-survey/migration-mobility-survey-de/diskriminierung/>
- Urry, J. (2003). *Global Complexity*. Cambridge: Polity Press.
- Urry, J. (2007). *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

**Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik
und Philosophie:**

Eine Reflexion über Al-Risala Al-Qushayriyya und Akhlaq-i Nasiri

Mahdi Bahrami¹

(pp. 158 to 200)

Received: 29.03.2024; Accepted: 30.04.2024


Zusammenfassung

Diese Forschung untersucht zwei bekannte Texte der islamischen Ethik, Al-Risala Al-Qushayriyya und Akhlaq-i Nasiri, und beschreibt, analysiert und vergleicht zwei Ansätze zur Gerechtigkeit. Im ersten Ansatz, vertreten von Qushayri, wird die zentrale Rolle der Gerechtigkeit an Individuen übertragen, die im Kontext der Ethik erzogen wurden und eigenständig für das Wohl der Gemeinschaft sorgen. Hier setzt individuelles ethisches Verhalten die Fürsorge für andere voraus, und eine moralisch entwickelte Person, die Eigenschaften wie Geduld, Großzügigkeit und Freiheit verkörpert, schützt sowohl die religiösen Normen und hilft den Menschen in der Gesellschaft. Im Ansatz von Khaaje Nasir hingegen, der auf einem umfassenden platonisch-aristotelischen Konzept der Ethik basiert und sowohl individuelle als auch soziale Aspekte berücksichtigt, schafft die vollständige Verwirklichung individueller Gerechtigkeit die Grundlage für die Herrschaft eines gerechten Individuums und somit für die systematische Realisierung sozialer Gerechtigkeit. Zunächst scheint Khaaje Nasirs weiser Ansatz aufgrund seiner Vollständigkeit und Durchführbarkeit gegenüber Qushayris individualistischem mystischen Ansatz vorzuziehen zu sein, jedoch wird nach der Trennung von Recht und Moral, wie in neueren Studien zur Moralphilosophie vorgeschlagen, diese Präferenz infrage gestellt.

Schlüsselwörter: Ethik, Recht, Gerechtigkeit, Mystik, Philosophie, Islam

1. Dr. Mahdi Bahrami, Gastwissenschaftler an der Freien Universität Berlin.

E-Mail: mahdybahrami@gmail.com

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

مناسبات حقوق و اخلاق در عرفان و فلسفه اسلامی در مورد عدالت؛ تأملی بر رساله قشیریه و اخلاق ناصری

مهدی بهرامی^۱
(صص 158 تا 200)

تاریخ دریافت: 2024/03/29؛ تاریخ پذیرش: 2024/04/30

چکیده

در آلمان، مانند ایران، تمام آثار ادبی که در آن جنگ مورد توجه قرار می‌گیرد، به طور کلاسیک تحت عنوان "ادبیات جنگ" طبقه‌بندی می‌شود. با این حال، قابل تردید است که آیا این می‌تواند تصویری از نگرش نویسندگان کتاب‌های جنگی ادبی به پدیده "جنگ" ارائه دهد. این واقعیت که علاوه بر اصطلاح "ادبیات جنگی"، اصطلاحاتی مانند "ادبیات ضد جنگ" در آلمان و "ادبیات دفاع مقدس" در ایران نیز استفاده شده است، نشان می‌دهد که جوهر کتاب‌های جنگی ادبی تنها در صورتی می‌تواند عادلانه مورد بررسی قرار بگیرد که این آثار بر اساس پس‌زمینه نگرش نویسندگانشان نسبت به جنگ مورد ارزیابی قرار بگیرند. ایجاد اصطلاح "ادبیات ضد جنگ" در کنار اصطلاح "ادبیات جنگ" در آلمان به دلیل نگرش‌های مختلف نویسندگان آثار جنگی ادبی به جنگ است، در حالی که در ایران اصطلاح "ادبیات جنگ" به صورت پراکنده استفاده می‌شود و به دلیل نگرش (تقریباً) یکنواخت نویسندگان جنگ به جنگ، اصطلاح دیگری که به طور گسترده‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد، یعنی "ادبیات دفاع مقدس"، ترجیح داده می‌شود. با توجه به نگرش‌های ارنست یونگر (به‌عنوان تجسم ادبیات جنگ در آلمان) و حمیدرضا طالقانی (به‌عنوان تجسم ادبیات دفاع مقدس در ایران) به جنگ در آثار ادبی جنگ، این مقاله هدف دارد ویژگی‌های ادبیات جنگ و ادبیات دفاع مقدس را از طریق یک مطالعه تطبیقی روشن و توجیه کند و نشان دهد که به دلیل دیدگاه‌های متفاوت نویسندگان درباره جنگ، دسته‌بندی مجزای آثار آنها اجتناب‌ناپذیر است.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، حقوق، عدالت، فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی

^۱ استادیار دانشگاه، پژوهشگر مدعو دانشگاه آزاد

برلین. ایمیل: mahdybahrami@gmail.com

Interconnections Between Law and Ethics in Iranian Mysticism and Philosophy regarding justice: An Exploration of the Qushayriyyah Treatise and Naseri Ethics

Mahdi Bahrami¹

(pp. 158 to 200)

Received: 29.03.2024; Accepted: 30.04.2024

Abstract

This study describes, analyzes, and compares two approaches to justice by referring to two famous texts in Islamic ethics: the Qushayriyyah treatise and Naseri ethics. In the first approach, attributed to Qushayri, the centrality of justice is given to individuals trained in an ethical context, who primarily focus on spiritual vigilance in collective life. In this approach, attaining individual perfection necessitates attention to fellow human beings, and the ethical individual, characterized by qualities such as patience, magnanimity, and freedom, supports others within society while safeguarding religious boundaries. In contrast, Khwaja Nasir's approach, based on a comprehensive Platonic-Aristotelian framework, emphasizes both individual and social dimensions of ethics. In this view, individual justice, once fully realized, provides the foundation for the rule of a just person and, consequently, the systematic realization of social justice. At first glance, Khwaja Nasir's wise perspective appears superior to Qushayri's mystical individual-centered approach due to its comprehensiveness and practical applicability. However, the preference for Khwaja Nasir's approach is challenged by the separation of law from ethics, as posited by later studies in moral philosophy.

Keywords: Ethics, Law, justice, Islamic Mysticism, Islamic Philosophy

1. Dr. Mahdi Bahrami, visiting scholar at the Free University of Berlin

E-Mail: mahdybahrami@gmail.com



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Gerechtigkeit ist ein wiederkehrendes Thema in religiösen, philosophischen und mystischen Traditionen und auch ein konstantes Motiv in literarischen und künstlerischen Werken. Alte ethische Texte, die meist nach den Überlegungen von Platon und Aristoteles verfasst wurden, erweitern das Thema Gerechtigkeit auf individueller und sozialer Ebene. Die Quelle dieser Unterscheidung, bei der Gerechtigkeit als vierte Tugend nach Keuschheit, Mut und Weisheit vorgestellt wird, ist erkennbar. Die Darstellung von Gerechtigkeit als seelische Tugend und ihre Interpretation als Eigenschaft, die aus der individuellen Ethik hervorgeht, beschränkt sie auf das Vorsoziale im menschlichen Leben. Gleichzeitig wird die soziale Dimension der Gerechtigkeit berücksichtigt, wenn andere Aspekte der praktischen Weisheit, nämlich die Haushaltsführung und die Staatskunst, thematisiert werden. Dieser gerechtigkeitsbezogene Ansatz spricht von den Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens, das nach Gerechtigkeit verlangt, und geht Schritte zur systematischen Entwicklung individueller Gerechtigkeit im sozialen Leben.

Die Fragen, die sich nun stellen, sind: Welchen Unterschied macht die Gerechtigkeitstheorie in der islamischen Tradition, die auf den vier Tugenden und den drei Aspekten der praktischen Weisheit beruht und sich mindestens strukturell am platonisch-aristotelischen Gerechtigkeitsansatz orientiert, zwischen individueller und sozialer Gerechtigkeit? Und: Haben die verschiedenen islamischen ethischen Systeme, insbesondere die philosophischen und mystischen Ansätze, denselben Weg bei der Unterscheidung von individueller und sozialer Gerechtigkeit eingeschlagen, oder hat jeder Ansatz aufgrund seiner Annahmen, Grundlagen, Quellen und Inhalte eine eigene, unverwechselbare Perspektive? In diesem Artikel analysieren und vergleichen wir die beiden bedeutenden ethischen Systeme der islamischen Tradition, das mystische System von Al-Risala Al-Qushayriyya (verfasst im Jahr 1045 n.Chr.) und die philosophische Struktur von Akhlaq-i Nasiri (verfasst im Jahr 1235 n.Chr.), um die individuellen und sozialen Dimensionen der Gerechtigkeit in diesen beiden Werken zu untersuchen. Nach der Darstellung der Ansichten dieser Texte werden wir ihre potenzielle Vollständigkeit oder relative Überlegenheit reflektieren. Der abschließende Vergleich wird durch eine Neubewertung der Beziehung zwischen Recht und Moral durchgeführt.

1. Al-Risala Al-Qushayriyya: Gerechtigkeit und Fürsorge

Das "Al-Risala Al-Qushayriyya", auch bekannt als "Briefe an die Sufis", ist eines der bedeutendsten Werke im Bereich der islamischen Schulmystik, geschrieben von Abu al-Qasim Abdul Karim bin Hawazin bin Abdul Malik bin Talha bin Muhammad Qushayri (gestorben 1072 n.Chr.) im Jahr 1045 n.Chr. in arabischer Sprache. Abdul Karim bin Hawazin Qushayri war ein persisch-arabischer Sufi, Philosoph und Koranexeget im fünften Jahrhundert nach Hidschra und einer der großen Gelehrten und Sufi-Meister des vierten und fünften Jahrhunderts. Sein wichtigstes Werk ist das "Al-Risala Al-Qushayriyya". Es wird angenommen, dass dieses Buch eines der umfassendsten und authentischsten Werke über den alten Sufismus ist. Das "Al-Risala Al-Qushayriyya" besteht aus Briefen oder Botschaften, die Qushayri an die Sufis in islamischen Städten gesandt hat (Qushayri,1391).

Eine Untersuchung dieses Werkes zeigt, dass der Begriff Gerechtigkeit in Al-Risala Al-Qushayriyya nicht explizit und auffällig verwendet wird. Gleichzeitig sind jedoch Begriffe, die mit Gerechtigkeit verwandt sind, sowohl in ihrer individuellen als auch sozialen Bedeutung, in diesem Werk erkennbar. Diese ähnlichen Begriffe ermöglichen es, das Thema Gerechtigkeit auf beiden erwarteten Ebenen zu untersuchen.

1.1. Gerechtigkeit in der individuellen Fürsorge

Im "Al-Risala Al-Qushayriyya" spiegelt sich das wichtigste Element des menschlichen Lebens im Schlüsselwort "Taqwa" wider. Kurz gesagt, kann Taqwa alle individuellen Verhaltensweisen umfassen, die zum menschlichen Glück führen, wobei Ethik nur ein Teil davon ist. Qushayri zitiert eine Überlieferung des Propheten Muhammad (s.a.w.), in der ein Mann ihn um eine Empfehlung bat und der Prophet sagte: "Halte dich an die Taqwa, denn sie umfasst alles; halte dich an den Dschihad, denn er ist die Möncherei der Muslime." Qushayri erklärt diesen Lehren wie folgt: "Die Essenz der Taqwa besteht darin, Gott durch Gehorsam vor Seiner Strafe zu schützen, wobei die Grundlage der Taqwa darin besteht, sich von Polytheismus fernzuhalten, dann von Sünden und Übeln und schließlich von Zweifeln und Überfluss." Er ergänzt: "Taqwa bedeutet, sich von allem fernzuhalten, was nicht Gott ist." Weiterhin betont Qushayri, dass die höchste Form der Taqwa darin besteht, sich von der Selbstzufriedenheit mit äußerer Taqwa fernzuhalten: "Taqwa

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

bedeutet, sich von der eigenen Taqwa fernzuhalten, also sie nicht zu sehen." (Qushayri,1391, 219-221).

Qushayri stellt als nächstes den Begriff "Wara" vor, der bedeutet, sich von Zweifeln fernzuhalten und nur das Notwendige zu tun. Er erklärt: "Wara bedeutet, sich von allem fernzuhalten, außer Gott." Auch hier werden verschiedene Stufen des Wara erwähnt: "Es gibt ein äußeres Wara, das bedeutet, dass man nur durch Gott handelt, und ein inneres Wara, das bedeutet, dass nichts außer Gott in dein Herz eindringt." (Qushayri,1391, 225-226). Diese Stufen sind für diejenigen, die von Gott ausgewählt wurden, die "Ihre Herzen zu einer Quelle Seiner Geheimnisse gemacht und sie mit dem Finden Seiner Lichter ausgezeichnet haben." Dabei wird betont, dass ohne göttliche Unterstützung keine Annäherung an Gott möglich ist: "Gott hat ihnen Erfolg in der Erfüllung der Pflichten des Dienens gegeben und sie "in den Verlauf Seiner göttlichen Anordnungen eingeführt." (Qushayri,1391, 86). Schließlich beschreibt Qushayri seine Zeit als eine, in der "der Respekt vor der Scharia aus den Herzen verschwunden ist," (Qushayri,1391, 87) aber gleichzeitig gibt es ausgewählte Diener, die "große Sorge für die religiösen Angelegenheiten haben und als Asketen und Gottesdiener bekannt sind." (Qushayri,1391, 99).

Neben dem praktischen Aspekt des menschlichen Glücks, der im Vergleich zur Erkenntnis nachrangig ist, legt Qushayri Wert auf richtigen Glauben, der auf der Einheit Gottes basiert. Er betont die Unterscheidung des Schöpfers vom Geschaffenen und die Notwendigkeit, die Wahrheit durch Vernunft, Weisheit und Erkenntnis zu suchen. Am Ende dieses Weges steht: "Der Diener wird in der wahren Einheit seines Herrn vollständig." (Qushayri,1391, 90-91). Allerdings wiederholt er in dieser Diskussion die berühmte Überzeugung der ascharitischen Schule und bezeichnet die Handlung des Dieners als göttliche Erschaffung. In dieser Diskussion verweist er auf den Determinismus der Mu'tazila und vergleicht ihn mit dem Ausdruck "Ich bin euer höchster Herr" im Spruch des Pharaos (Qushayri,1391, 94). Obwohl diese ascharitischen Begriffe diskutierbar und letztlich nicht intellektuell und religiös haltbar sind, zeugen sie von seinem Bewusstsein für seine gewählte theologische Grundlage.

Unter Bezugnahme auf Taqwa und die Vorstellung, dass sie eine umfassende Lehre für menschliches Handeln und Glück ist, betont Qushayri die Beachtung der Scharia und ordnet seine Lehren den praktischen Kriterien des Islam unter. So empfiehlt er nach Dhu al-Nun: "Folge dem Freund Gottes, Muhammad, in seinen Charaktereigenschaften, Handlungen und erfülle seine Befehle und Traditionen." Weiter ergänzt er: "Wer nach der Tradition handelt, dessen Handlungen werden von Gottes Licht erleuchtet." In der Tat betrachtet Qushayri die Taqwa in erster Linie als eine Herausforderung, indem er sagt: "Wenn du die Folgen der Taqwa nicht ertragen kannst, halte dich an die Sufi-Wege und nimm Gottes Licht auf dich." (Qushayri,1391, 101.118.115).

Zusammenfassend zeigt sich, dass Qushayri eine Vorstellung von individueller Gerechtigkeit als integraler Bestandteil der menschlichen Ethik darstellt. Seine Betonung liegt auf Taqwa, einer umfassenden Haltung der Gottesfurcht und des moralischen Handelns, die die Grundlage für eine gerechte und ethische Lebensführung bildet. Diese individuelle Gerechtigkeit ist jedoch stets in einem umfassenderen spirituellen und religiösen Kontext verankert, der die Einhaltung der Scharia und der islamischen Tradition betont.

1.2 Gerechtigkeit in der sozialen Fürsorge

Nach der Erörterung der Aspekte der Gerechtigkeit im individuellen Bereich, bei der Gerechtigkeit im Sinne von Tugendhaftigkeit und Selbstfürsorge verstanden wird, wenden wir uns dem Thema der sozialen Gerechtigkeit zu. Auch hier, ähnlich wie in der vorherigen Diskussion, findet sich in der "Ressalat al-Qushayriya" keine ausdrückliche Erklärung der Gerechtigkeit in Bezug auf die Gesellschaft. Doch durch die moralischen und erzieherischen Themen dieser Abhandlung wird deutlich, dass die Aufmerksamkeit gegenüber anderen Menschen und das Helfen der Mitmenschen eine bedeutende Rolle spielen. Wie wir sehen werden, manifestiert sich Gerechtigkeit im sozialen Bereich als der Wille tugendhafter Individuen, ihren Mitmenschen zu helfen, gegen Ungerechtigkeit zu kämpfen und in gewisser Weise für das Wohlergehen anderer zu sorgen.

Es ist wichtig anzumerken, dass Qushayri die Theologie seiner Zeit meisterte und, wie bereits erwähnt, aufgrund seiner klaren Ausdrücke und Lehren, die aus seinen Werken abzuleiten sind, als Anhänger der

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

asharitischen Gedanken angesehen werden kann². Diese asharitische Haltung Qushayris führt dazu, dass eine Tendenz zum Determinismus in seinen Aussagen erkennbar wird. Dies könnte als Argument gegen einen absoluten Moralismus oder zumindest als Beweis gegen soziale Gerechtigkeit und die Verantwortung des Einzelnen, diese zu verwirklichen, interpretiert werden. Denn die Festlegung einer zwingenden Beziehung zwischen Gott und Mensch verschließt praktisch den Weg zur individuellen und sozialen Verantwortung des Menschen. Dennoch muss beachtet werden, dass die mystische Ausrichtung von Qushayris Denken dieser einseitigen Interpretation entgegensteht. Denn die "Ressalat al-Qushayriya" vernachlässigt nicht den sozialen Aspekt der Moral und die universelle Dimension der Gerechtigkeit und erkennt somit die Verantwortung des Einzelnen gegenüber anderen und der umgebenden Gesellschaft an. Diese Behauptung lässt sich durch die Textstellen der genannten Abhandlung bestätigen, in denen an mehreren Stellen auf die Rücksichtnahme auf die Mitmenschen und auf die Verbindung von individueller und sozialer Fürsorge hingewiesen wird.

Ein Beispiel für Qushayris mystische Sorge um die Gesellschaft ist seine Erörterung des Themas der Zurückgezogenheit unter dem Aspekt des wissenschaftlichen Nutzens und mit Blick auf ihre sozialen Vorteile. Qushayri sagt: "Die Regeln der Zurückgezogenheit sind so, dass das Wissen erworben wird, bis der Glaube gefestigt ist und der Teufel ihn nicht durch Einflüsterungen vom Weg abbringen kann, und dass die religiösen Gesetze so weit erlernt werden, dass die Pflichten erfüllt werden können, damit seine Handlungen auf einer festen Grundlage stehen." (Qushayri, 1391, 214). Zudem betont er, dass die Zurückgezogenheit bedeutet, das eigene Übel von den Menschen abzuwenden und nicht umgekehrt: "Die Pflicht des Dieners, wenn er sich für die Zurückgezogenheit entscheidet, ist, den Glauben zu haben, dass er mit dieser Zurückgezogenheit das Wohlergehen der Menschen von seinem eigenen Übel will und nicht sein eigenes Wohl von

² Wie gesagt wurde, hatte Qushayri eine bemerkenswerte wissenschaftliche Persönlichkeit. Neben seiner Expertise in den Bereichen Fiqh und Kalām, die in seinen anderen Werken deutlich wird, hat er mit der Abfassung des Buches "Nahw al-Qulub" gezeigt, dass seine Beherrschung der arabischen Literatur ebenfalls beachtlich war. So weit, dass er über das bloße Erlernen zur ausreichenden Bedürfnisbefriedigung hinausging und in diesem Bereich auch verfasste und unterrichtete (siehe: Abu al-Qasim Qushayri, *Nahw al-Qulub*, S. 3).

dem Übel der Menschen. Denn das erste bedeutet, sich selbst gering zu schätzen, und das zweite bedeutet, sich selbst über die Menschen zu erheben. Wer sich selbst gering schätzt, ist demütig, und wer seine eigene Tugend über die der anderen sieht, ist hochmütig." Ein weiteres Merkmal oder eine Bedingung der Zurückgezogenheit ist, dass sie im Inneren verborgen bleibt. Qushayri sagt: "Sei nach außen mit den Menschen und innerlich von ihnen getrennt." In einer anderen Aussage heißt es: "Trage das, was die Menschen tragen, und iss, was sie essen, aber sei innerlich von ihnen getrennt." Auf der anderen Seite gibt es jedoch auch die Lehre: "Wer immer mit den Menschen verkehrt, muss Rücksicht nehmen, und wer Rücksicht nimmt, heuchelt." Und: "Ich habe nichts Besseres zur Erreichung der Aufrichtigkeit gesehen als die Einsamkeit." Aus Qushayris Worten zum Thema der Zurückgezogenheit und Einsamkeit schließen wir, dass das Ergebnis dieser Zurückgezogenheit in der Selbstverbesserung und im Wohl der Gesellschaft liegt. Das, was zur Unterstützung der Zurückgezogenheit gesagt wurde, bedeutet nicht Hass auf die Menschen oder Streben nach Prahlerei, sondern kann im Sinne der Stärkung dieser Beziehung auf dem richtigen Weg interpretiert werden. (Qushayri,1391, 214.216).

In Qushayris Lehren wird die Aufmerksamkeit gegenüber anderen und das Nicht-Überlegen-Sein gegenüber ihnen thematisiert: "Man erzählt, dass Jesus, der Sohn der Maria, eines Tages herauskam. Ein frommer Mann aus den Israeliten war bei ihm, ein bekannter Sünder schloss sich ihnen gesenkten Hauptes und zerknirschten Herzens an, betete und sagte: ‚O Gott, vergib mir.‘ Der fromme Mann betete und sagte: ‚O Herr, bring mich morgen nicht zusammen mit diesem Sünder.‘ Der Allmächtige Gott offenbarte Jesus, dass er das Gebet beider erhört hatte: Den frommen Mann wies er ab und dem Sünder vergab er." Damit wird deutlich, dass das Nicht-Prahlen gegenüber den Geschöpfen und das Nicht-Besser-Sehen von sich selbst im Vergleich zu ihnen offensichtlich wird. In einer anderen Aussage heißt es: "Wer denkt, dass seine Seele besser ist als die Seele Pharaos, hat offen Hochmut gezeigt." Und auch: "Es wurde gesagt, dass es deine eigene schlechte Angewohnheit ist, die dich dazu bringt, das Böse in anderen zu sehen." Tatsächlich ist die Interpretation aller menschlichen Tugenden als göttliche Gaben oder Prüfungen, die veränderbar sind, ein bemerkenswerter Aspekt in Qushayris Denken. Der tugendhafte Mensch sieht sich selbst nicht als würdig, auf göttliche Gaben stolz zu sein, sondern als Verantwortlichen,

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

diese Gaben zu bewahren und die Menschen an deren Erlangung teilhaben zu lassen. (Qushayri,1391, 256.122.443).

Hier wird auch das Thema Muruwa, Ritterlichkeit und Großmut angesprochen, wobei zunächst der individuelle Charakter von Muruwa betrachtet wird: "Bušanjī wurde gefragt, was Muruwa ist. Er sagte: Sich von dem fernzuhalten, was dir verboten ist, in Anwesenheit der ehrenwerten Schreiber." (Qushayri,1428, Vo2,189). Qushayri erklärt das wechselseitige Verhältnis von Ritterlichkeit und dem Gedenken an Gott folgendermaßen; Abwesenheit vom Gedenken und Verhüllung vor dem Anblick des Erhabenen führt zu Hochmut und Arroganz, während in der Gegenwart des Herzens das Herz erweckt wird und die Ehrfurcht dominiert. (Qushayri,1391, 223). Daher sagt er: "Der Führer der Gläubigen, Ali, möge Gott ihm Ehre erweisen, sagte: „Die Edlen der Menschen in dieser Welt sind die Großmütigen, und die Edlen der Menschen im Jenseits sind die Gottesfürchtigen.“ In der Verbindung von individuellen und sozialen Pflichten des Menschen und deren Verschmelzung in der Tugend der Ritterlichkeit sagt Qushayri: "Ritterlichkeit bedeutet, die Fehler der Brüder zu übersehen." Und: "Der Großmütige ist derjenige, der keinen Groll gegen jemanden hegt." In einer anderen Aussage heißt es: "Die Gefährten der Höhle wurden als Großmütige bezeichnet, weil sie ohne Vermittlung an Gott, den Erhabenen und Mächtigen, glaubten." Oder: "Großmut bedeutet, Gerechtigkeit zu üben, ohne selbst Gerechtigkeit zu verlangen." In einer ähnlichen Aussage heißt es: "Ritterlichkeit ist das offenbare Geben von Gaben und das Verbergen von Leiden." Qushayri sagt auch: "Muruwa ist ein Zweig der Ritterlichkeit und bedeutet, sich von beiden Welten und allem, was in ihnen ist, abzuwenden und sich dafür zu schämen." Er sagt auch: "Junayd wurde nach Ritterlichkeit gefragt und antwortete, dass sie bedeutet, sich nicht gegenüber den Armen zu rühmen und nicht mit den Reichen zu konkurrieren." In Bezug auf das Kriterium der Ritterlichkeit sagt er: "Ritterlichkeit bedeutet, der Tradition zu folgen." In der Erklärung der Erträge der Ritterlichkeit sagt er: "Ritterlichkeit bedeutet, dass man, wenn ein Bettler kommt, ihn nicht von sich weist." Oder in der Erklärung ihrer Ausdehnung auf alle Menschen schreibt er: "Jemand wurde nach Ritterlichkeit gefragt und sagte: Es bedeutet, nicht zu unterscheiden, ob ein Ungläubiger oder ein Heiliger von deinem Essen isst." In einer erhellenden Aussage heißt es: "Schakīk Balchī fragte Ja‘far ibn Muhammad [al-Ṣādiq]

nach Ritterlichkeit. Ja'far sagte: ‚Was meinst du?‘ Schakik antwortete: ‚Wenn uns gegeben wird, danken wir, und wenn uns verwehrt wird, haben wir Geduld.‘ Ja'far sagte: ‚Die Hunde von Medina tun dasselbe.‘ Schakik fragte: ‚O Sohn des Gesandten Gottes, was ist dann Ritterlichkeit?‘ Ja'far antwortete: ‚Wenn uns gegeben wird, bevorzugen wir andere, und wenn uns verwehrt wird, haben wir Geduld.‘ Ein weiterer Aspekt der Ritterlichkeit wird so beschrieben: "Wisse, dass Ritterlichkeit bedeutet, die Fehler der Brüder zu verbergen und nicht zu zeigen, was die Feinde glücklich macht." Letztlich hat Qushayri, indem er diese Haltung stärkte: "Die wahre Freundschaft besteht darin, dass sie durch Grausamkeit nicht weniger und durch Treue nicht mehr wird", einen Teil der Ritterlichkeit in einer einseitigen Freundschaft definiert. Das bedeutet, dass der Großmütige mit einseitiger Treue und der Kritik, die er dafür erhält, zufrieden ist. (Qushayri,405-413.583).

Von diesem Punkt an wird in Qushayris Denken das Attribut der Geduld mit seiner sozialen Funktion vorgestellt, die den Frieden und die Stabilität im menschlichen Leben aufrechterhält und als Mittel zur Verhinderung von Konfrontationen und Konflikten dient. Insgesamt ist Geduld ein Faktor, der Zorn stoppt und im Grunde Nachsicht in persönlichen und sozialen Beziehungen. Der Name "As-Sabur" (Der Geduldige) für Gott bedeutet, dass Gott bei der Bestrafung der Diener Geduld hat und diese Bestrafung hinauszögert. Im Hinblick auf die Diener bedeutet Geduld, dass sie gegenüber dem göttlichen Urteil, Ungerechtigkeiten und bevorstehenden Prüfungen geduldig sind. Qushayri unterscheidet dabei zwischen drei Formen der Geduld: "Tasabbur", "Sabr" und "Istibar". Im ersten Fall übt sich die Person mühsam in Geduld, im zweiten Fall wird Geduld für sie erleichtert, und im dritten Fall wird Geduld vertraut, sodass die Seele und der innere Frieden durch Geduld gewonnen werden (Qushayri,1428, Vo1,254).

Das Verhältnis zwischen göttlicher Geduld und der Bestrafung der Diener, die manchmal von dieser Geduld abhängig sind, wird von Qushayri wie folgt erklärt: Die Bestrafung der Diener, die sich nicht dem Gehorsam zugewendet haben, erfolgt in zwei Formen (Qushayri,1406, 263). Erstens die sofortige Bestrafung, die ihre Trennung von Gott ist, und zweitens die aufgeschobene Bestrafung, die ihr Leiden in der Hölle ist. Wie er betont: "Die bloße Trennung bedeutet völliges Verderben." (Qushayri,1391, 420). Daher sollte der Diener, indem er Gottes Geduld nachahmt, diese Eigenschaft in

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

sich selbst stärken, um anderen damit zu nützen und sich Gott zu nähern: "Luqman, der Weise, sagte zu seinem Sohn, dass man drei Dinge an drei Orten erkennen könne: den Sanftmütigen im Zorn, den tapferen Mann im Krieg und den Freund und Bruder in der Not." Ebenso wird die Notwendigkeit, die Ungerechtigkeiten der Menschen zu ertragen, mit einer bemerkenswerten Aussage erklärt: "Moses, Friede sei mit ihm, sagte: ‚O Herr, halte die Zungen der Menschen von mir fern.‘ Gott, der Allmächtige und Erhabene, offenbarte: ‚Wenn ich die Zungen der Menschen von mir selbst nicht fernhalte, wie kann ich sie dann von dir fernhalten?‘" (Qushayri, 1391,441).

Ein weiteres Merkmal des Einzelnen, das sich sozial manifestiert und zur Verbesserung der Gesellschaft und zur Herstellung von Gerechtigkeit beitragen kann, ist die Tugend der Aufrichtigkeit. Qushayri sagt dazu: "Aufrichtigkeit ist das Fundament aller Handlungen... und die geringste Aufrichtigkeit besteht darin, sowohl äußerlich als auch innerlich aufrichtig zu sein. Ein wahrhaftiger Mensch ist jemand, der die Wahrheit spricht, und ein wahrhaft Aufrichtiger ist jemand, der in all seinen Taten und Worten aufrichtig ist." Weiterhin wird gesagt: "Aufrichtigkeit bedeutet, dass das Innere mit dem Gesagten übereinstimmt." Außerdem: "Wer heuchelt, riecht nicht den Duft der Aufrichtigkeit, weder bei sich selbst noch bei anderen." Und: "Aufrichtigkeit ist die richtige Ausführung des Monotheismus mit Absicht." In anderen Worten: "Man findet einen Aufrichtigen nur beim Verrichten von Pflichten oder bei freiwilligen guten Taten." Oder: "Ein Aufrichtiger hat drei Eigenschaften: Milde, Ehrfurcht und Güte." Es wird auch gesagt, dass ein wahrhaft Aufrichtiger keine Angst hat, wenn ihm in der Nähe von Menschen kein Rang zuerkannt wird, weil ihm das Wohl seines Herzens wichtiger ist, und er es nicht mag, wenn die Menschen auch nur einen Funken seiner Taten sehen. Er hat auch nichts dagegen, wenn die Menschen seine Geheimnisse kennen, denn wenn er es unangenehm findet, bedeutet das, dass er sich nach Ruhm bei den Menschen sehnt, was nicht die Eigenschaft der wahrhaft Aufrichtigen ist. (Qushayri,1391, 381-385).

In der Diskussion über Großzügigkeit, die als eine Tugend nahe der Ritterlichkeit angesehen wird, heißt es: "Großzügigkeit besteht nicht darin, dass der Reiche gibt, sondern dass der Mittellose aus seiner Knappheit dem Reichen gibt." (Qushayri,1391, 457). Qushayri verweist auf Vers 10 der Sure al-Hadid: "Diejenigen, die vor dem Sieg von Mekka und Hudaybiyya

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.158–200, Winter/Fruhling 2024

gespendet haben, sind nicht gleich denen, die danach gespendet haben; vielmehr ist ihre Belohnung größer und ihr Rang höher als die dieser letzten Gruppe, denn damals war die Not der Menschen größer und die Schwierigkeit der Spende für die Gefährten schwerwiegender." (Qushayri,1428, Vo3, 287). Die Empfehlung zum Spenden berücksichtigt daher die Umstände und Unterschiede darin, was bedeutet, dass neben individueller Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit auch der praktische und konkrete Nutzen beachtet wird.

Zum Thema guter Umgang, als eine Eigenschaft, die das gesamte individuelle Benehmen widerspiegeln kann, lesen wir: "Wisse, dass der Umgang dreifach ist: Der Umgang mit jemandem, der höher gestellt ist, sei es in Rang oder Alter, und dieser Umgang bedeutet im Wesentlichen Dienstbarkeit. Der Umgang mit jemandem, der niedriger steht, bedeutet Mitgefühl und Barmherzigkeit. Und der Umgang mit Gleichgestellten erfordert Selbstlosigkeit und Ritterlichkeit." (Qushayri,1391, 531-532).

Ein wahrhaft aufrichtiger, geduldiger Mensch, der den Weg der Ritterlichkeit, Tugend und Großzügigkeit geht, ist auch mit der Eigenschaft der Freiheit geschmückt: "Freiheit bedeutet, dass ein Mensch sich von der Knechtschaft aller Geschöpfe befreit." Ebenso: "Was das Volk mit Freiheit meint, ist, dass ein Mensch im Herzen niemandem unter den Geschöpfen dient, weder dem, was in dieser Welt ist, noch dem, was im Jenseits ist, dass er weder von dieser Welt noch von Begierde, Wunsch oder Bedürfnis und Genuss irgendetwas hat." Oder: "Wer den Geschmack der Freiheit kosten will, soll sein Inneres rein machen im Angesicht Gottes." In anderen Worten: "Die Diener der Welt verrichten ihren Dienst um Geld, und die Diener des Jenseits tun dies um der Edlen und Gerechten willen." In diesem Zusammenhang ist natürlich das Vertrauen in Gott entscheidend, das heißt: "Vertrauen bedeutet, dass man keine Angst vor irgendetwas hat, außer vor Gott, dem Erhabenen und Allmächtigen." (Qushayri,1391, 393-396).

Nicht vor dem Herrn zu fürchten und auf ihn zu vertrauen hat bemerkenswerte Auswirkungen auf das gesellschaftliche Leben der Gottesfürchtigen. Hier begegnen wir einer weiteren der gesellschaftlichen Eigenschaften, die al-Qushayri erwähnt, nämlich dem Konzept der Enthörung und des Befehls zum Guten. Al-Qushayri führt unter Vers 113 der Sure At-Tawba aus: "Das Wesen der Religion ist die Lossagung von den

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Feinden und die Loyalität zu den Freunden." Nach al-Qushayri ist dies die Praxis der Heiligen und der Weg der Propheten, einschließlich Abraham, der gemäß dem Koran in Bezug auf seinen Vater daran festhielt und sich von ihm abwandte, als dessen Abneigung gegen den Glauben offensichtlich wurde, und seine Lossagung erklärte. In Bezug auf die, die zum Guten aufrufen und das Böse verbieten, sieht al-Qushayri diese als Menschen, die die Schöpfung zu Gott rufen und vor anderen warnen. Diese Wachsamkeit ist natürlich mit ständiger Wachsamkeit über sich selbst verbunden. So, dass sie Ausdauer und Beständigkeit in ihren frommen Taten zeigen. Al-Qushayri glaubt, dass diese die Hüter der göttlichen Grenzen sind. Alles, was mit Gott übereinstimmt, stimmen auch sie zu, und ihre Bewegungen und ihr Stillstand sind dem göttlichen Willen überlassen. Mit Gottes Hilfe bewahren sie ihre Atemzüge. (Qushayri,1428, Vo1,450).

All diese Eigenschaften, die erwähnt wurden, können unter dem großen Charakter zusammengefasst werden. Denn guter Charakter besitzt sowohl individuelle Merkmale als auch verursacht wünschenswerte soziale Konsequenzen. Laut al-Qushayri: 'Guter Charakter ist die vornehmste Kunst des Dieners [die die Essenz von Männern schafft und Menschen sind durch Charakter gekleidet und durch Verhalten bekannt].' Auch: 'Großer Charakter ist, dass man mit niemandem Streitigkeiten hat und niemand mit ihm im Streit liegt, durch die Stärke des Wissens über Gott, den Erhabenen.' Und in einer anderen Überlieferung über den Sinn des Charakters, die auch in der Diskussion über Geduld berücksichtigt wurde, heißt es: 'Mansur Husayn sagt, seine Bedeutung ist, dass das Unrecht der Schöpfung keinen Einfluss auf dich hat, nachdem du die Wahrheit erkannt hast.' In einer weiteren Formulierung heißt es: 'Und es wurde gesagt, Charakter ist, dass du alles, was dir von der Ungerechtigkeit der Menschen widerfährt, akzeptierst und das göttliche Dekret befolgst, ohne Ungeduld und Unruhe zu zeigen.' Außerdem in Bezug auf die Annahme des Charakters und seine Allgemeingültigkeit für jedes Lebewesen sagt er: 'Wenn ein Diener alles Gute tut und einen Haushaltsvogel hat und nicht gut zu ihm ist, gehört er nicht zu den Wohltätern.' Oder in der Interpretation des Charakters als Freundlichkeit gegenüber den Menschen und geringe Erwartungen an sie ist: 'Charakter ist, dass du das, was du tust, gering schätzt und das, was andere dir tun, hoch einschätzt.' Und auch: 'Ein Zeichen guten Charakters ist es, Leiden abzuwehren und die Lasten der Menschen zu tragen.' Al-Qushayri zitiert

auch den Propheten Muhammad (Friede sei mit ihm), der sagte: 'Ihr könnt die Menschen nicht mit Geld zufriedenstellen, macht sie zufrieden mit einem freundlichen Gesicht und gutem Charakter.' Oder: 'Und es wurde gesagt, Charakter ist, den Menschen nahe zu sein [und unter ihnen ein Fremder zu sein].¹ So wird der Begriff des großen Charakters zu einem umfassenden Titel, der sowohl die individuellen als auch gesellschaftlichen Aspekte des gottesfürchtigen Menschen umfasst und ihn sowohl Gott als auch der Schöpfung nahe bringt und ihm gegenüber beiden verantwortlich macht. (Qushayri,1391, 435-440).

Al-Qushayri versteht die Weisheit Gottes dahingehend, dass er das Schicksal seiner Diener bestimmt und dies mit seiner guten Planung durchführt. Natürlich ist dieses Urteil und die Weisheit Gottes auf das Vorwissen des Allerhöchsten über das Glück und Unglück seiner Diener zurückzuführen, und in jedem Fall ist, was auch immer es ist, Barmherzigkeit und keine Verdienstlichkeit seitens der Diener. Natürlich bedeutet hier die göttliche Milde die Intensität seiner Barmherzigkeit gegenüber seinen Dienern. Gottes Barmherzigkeit gegenüber den Dienern bedeutet den Willen, Gutes für sie zu tun. Dies ist die Barmherzigkeit, die in dieser Welt zwischen den Gottesfürchtigen und den Frevlern herrscht, aber im Jenseits wird sie den Gläubigen vorbehalten sein. (Qushayri,1406, 173.239).

Al-Qushayri glaubt, dass trotz der Existenz der Schöpfung keine Pracht dem Allerhöchsten zuteilgeworden ist und daher bedeutet die wahre Eigentümerschaft Gottes tatsächlich die Macht, zu erschaffen, und nicht eine Bindung an die Schöpfung; als ob in diesem unmöglichen Aspekt das Nichtvorhandensein der Schöpfung für Gott und seine Attribute einen Mangel darstellen würde. Al-Qushayri hat unter dem edlen Vers "Er gibt Weisheit, wem er will, und wer Weisheit erhalten hat, dem wurde viel Gutes gegeben" folgendes erwähnt: "Weisheit ist es, dass das Herz und die Mächte Gottes über euch herrschen, nicht die Triebe der Seele und die Abschreckungen des Teufels. Es wurde gesagt, dass Weisheit die Richtigkeit der Dinge ist und es wurde gesagt, dass Weisheit darin besteht, dass die Torheiten der Menschen nicht über dich herrschen (und wer nicht unter dem Befehl seiner eigenen Seele steht, ist nicht unter dem Befehl eines anderen). Und es wurde gesagt, dass Weisheit die Übereinstimmung mit dem Befehl des erhabenen Gottes ist und Torheit der Widerspruch zu seinem Befehl. Und es wurde gesagt, dass Weisheit die Schau der Wahrheit ist und Torheit die

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Schau des Falschen." In Bezug auf diese Lehren sieht er den geraden Weg immer als gebunden an die Scharia und im Sinne des Verlassens des Vertrauens und der Verneinung der Berufung auf andere, was alles das äußerste Ziel des Sufismus genannt wird (Qushayri,1428, Vo1,451.125.311).

Al-Qushayri glaubt, dass jeder Nutzen und Schaden, jeder Gewinn und Verlust, der dem Menschen zuteilwird, von Gott kommt und dessen Leugnung eine Leugnung Gottes bedeuten würde. Wer sich dem göttlichen Befehl ergibt, wird in Ruhe leben, und wer auf seine eigene Wahl vertraut, wird allen Arten von Unheil ausgesetzt sein. Er sagt, das erste, was Gott auf das bewahrte Tablett geschrieben hat, ist: "Ich bin der Gott, außer dem es keinen gibt, wer sich meinem Schicksal nicht ergibt, meine Prüfung nicht geduldig erträgt und nicht dankbar für meine Gaben ist, der suche nach einem anderen Herrn als mir." (Qushayri,1406, 250).

Dennoch sagt Al-Qushayri unter Vers 101 der Sure Hud, der von der Ungerechtigkeit der Diener gegen sich selbst spricht, dass Ungerechtigkeit als Attribut Gottes (und absolut unter keinen Umständen) nicht möglich ist. Grundsätzlich werden die göttlichen Handlungen in seinem eigenen Reich nach dem absoluten göttlichen Recht durchgeführt (Qushayri,1428, Vo2,58). Daher erlässt Gott gemäß seiner Hingabe und seinem Willen ein Urteil, und in diesem Zusammenhang besteht kein Recht gegen ihn, das Ungerechtigkeit bedeuten würde. Tatsächlich ist "die Schöpfung seine Schöpfung, das Reich sein Reich und das Urteil sein Urteil"(Qushayri,1406, 250). Daher wird die Diskussion über Ungerechtigkeit in Bezug auf die Schöpfung und deren Verwaltung grundsätzlich ausgeschlossen. Letztendlich besteht Al-Qushayri darauf, in der Frage von Schicksal und Vorsehung zu glauben: Wer sich nicht dem göttlichen Schicksal ergibt, für seine Dummheit gibt es keine Heilung. In der Diskussion über die Herrschaft des göttlichen Willens, unter dem Vers 21 der Sure Al-Mujadila, kommt er zu dem knappen Ausdruck, dass es gegen einen Gott, der "nichts außer der Verwaltung hat", für den Menschen keine Abhilfe gibt, und: "Wie könnte er sich dem Schicksal widersetzen"(Qushayri,1428, Vo2,300).

Aber in jedem Fall, selbst wenn wir mit Qushayri übereinstimmen und akzeptieren, dass das Schicksal des Menschen endgültig ist, ist es nach Qushayris Überzeugung zum Wohl und zur Wohlfahrt des Menschen. In seiner Erläuterung der Namen Gottes erklärt er, dass der Prozess der

Einwirkung des Namens "Hadi" (der Führer) Gottes wie folgt ist: Er neigt unsere Herzen zu sich und erhebt unsere Bestrebungen zu sich. Er wird selbst unser Wegweiser zu sich selbst. So führt das göttliche Attribut der Führung die Herzen der Menschen vom falschen Pfad der Täuschung auf den wahren Pfad. Qushayri sagt, dass Gott, ebenso wie er die Menschen durch seine Schönheit zu sich führt, sie durch seine Würde zu den Höhen der Tugend und zu den edelsten Angelegenheiten leitet. Auf diese Weise verleiht er einer Gruppe von auserwählten Dienern die Anmut der Tugend und das Streben nach höheren Ebenen der Zufriedenheit und die Geringschätzung der Welt. Auf diesem Pfad der Führung wird Großzügigkeit als eine der höchsten Gaben Gottes an seine besonderen Diener betrachtet, wie es heißt: "Sie bevorzugen andere vor sich selbst, auch wenn sie Mangel leiden..." (Qushayri,1406, 254-255).

Auf diese Weise basiert Qushayris mystisch-ethisches System, das auf individueller und gemeinschaftlicher Frömmigkeit beruht, auf der Zusammenführung guter Tugenden im Suchenden des wahren Wegs, und ruft ihn dazu auf, sich um seine Mitmenschen zu kümmern und im Gemeinwesen zu dienen. Qushayri entwirft ein Modell der Selbstüberwachung und der Fürsorge für andere, und legt den Weg zur Entwicklung allgemeiner Gerechtigkeit nicht in eine geordnete soziale Struktur, sondern in die individuelle Frömmigkeit und Gemeinschaftsfrömmigkeit - natürlich in der Hoffnung, dass die Suchenden den Traditionen und der Scharia des Islam folgen werden. Auf diese Weise ist die aus Qushayris Abhandlung ableitbare Gerechtigkeit auf persönliche Wachsamkeit und eine Art konzentrierte Aufmerksamkeit ausgerichtet.

2. Ethik von Nasiri; Gerechtigkeit und Tugend

Das Buch "**Akhlaq-i Nasiri** (Ethik von Nasiri)" wurde von Abu Ja'far Nasir al-Din Muhammad ibn Muhammad Hasan Tusi, bekannt als Khaaje Nasir al-Din Tusi (597-672 n. d. H.), einem persischen schiitischen Theologen, Mathematiker, Philosophen und Astrologen, geboren in Tus und gestorben in Bagdad, verfasst. Khaaje Nasir schrieb dieses Buch in der persischen Sprache im Alter von 37 Jahren um das Jahr 633 n. d. H. Dieses Buch ist in drei Teile "Verfeinerung der Ethik, Haushaltsführung und städtische Politik" unterteilt, und der Autor versucht in diesem Buch, auf logische Weise einen Weg zur Erziehung des Selbst vorzuschlagen und den Weg zur geistigen

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Vollkommenheit zu ebnen. Khaaje Nasir al-Din Tusi folgt in seinem Abschnitt über ethische Weisheit den Ansichten und Aussagen von Ibn Maskawaih und nutzt als Hauptquellen für den Abschnitt über Haushaltsführung das Werk "Haushaltsführung" von Abu Ali Sina und in Bezug auf städtische Politik das Buch "Die politische Philosophie der Stadt" und andere Schriften von Abu Nasr al-Farabi (Humaei, 1391).

Im Gegensatz zu Qushayri, dessen Interpretationen zum Thema Gerechtigkeit nicht klar und deutlich sind, wurde das Thema Gerechtigkeit im Denken von Khaaje Nasir mit vollständiger Klarheit erwähnt. Hier sind die zwei Säulen der individuellen und gesellschaftlichen Gerechtigkeit deutlich voneinander getrennt.

2.1. Individuelle Gerechtigkeit und ethische Tugend

Khaaje Nasir beschreibt die Natur der individuellen Gerechtigkeit gemäß seinem ethischen Erkenntnisssystem folgendermaßen: "Deshalb hat die Meinung der gesamten Gemeinschaft entschieden, dass das Glück aus vier Aspekten besteht, die als Tugenden bezeichnet werden, nämlich Weisheit, Tapferkeit, Keuschheit und Gerechtigkeit... Sie sagten, dass das Erreichen dieser Tugenden ausreicht, um Glück zu erlangen, und dass keine Notwendigkeit besteht, andere körperliche und unkörperliche Tugenden zu erlangen, selbst wenn der Besitzer dieser Tugenden impotent, arm, körperlich unvollkommen oder im Allgemeinen von Krankheiten oder Schwierigkeiten betroffen wäre, könnte daraus kein Nachteil für sein Glück entstehen, außer einer Geisteskrankheit, die es unmöglich macht, Perfektion zu erreichen, und sie haben diese Meinung aus dem Grund vertreten, dass der Körper in ihrer Nähe ein Instrument für die Seele ist, und sie haben der gesamten Natur des Menschen eine sprechende Seele zugeschrieben." (Tousi, 1391, 84).

Khaaje Nasir erwähnt anschließend eine Definition des Glücks, bei der auch die körperliche Dimension des Menschen berücksichtigt wird. Seiner Meinung nach wird diese Ansicht durch die Vernachlässigung der materiellen Angelegenheiten des Körpers von der eigentlichen Definition des Glücks abgeleitet: "Und diejenigen, die nach Aristoteles kamen, von seinen Schülern und Anhängern und einigen Naturforschern, die den Körper als Teil der Bestandteile des Menschen ansehen, haben das Glück in zwei Kategorien unterteilt: eine geistige und eine körperliche. Und sie sagen, dass

das geistige Glück nicht mit dem körperlichen Glück übereinstimmen kann, sonst verdient es nicht den Namen, und Dinge außerhalb des Körpers, die mit Schicksal und Zufall verbunden sind, werden als körperlich betrachtet. Und diese Meinung ist in den Augen der meisten Philosophen schwach, da das Schicksal und der Zufall keine Stabilität und kein Dauerhaftes bieten, und der Geist und das Sehen keinen Eingang und keinen Raum für ihre Erlangung bieten. Daher wie kann das Glück, das das edelste und großartigste der Dinge ist und frei von Unvollkommenheiten und Veränderungen ist und dessen Erlangung auf Wissen und vernünftiges Denken beruht, sich den niedrigen Dingen aussetzen." (Tousi, 1391, 84).

Khaaje betont die Bedeutung der vier menschlichen Kräfte und beschreibt dann die Tugenden, die aus der Ausgewogenheit dieser Kräfte hervorgehen, und schließlich geht er auf den Prozess der Bildung der Tugend der Gerechtigkeit ein: "Im Bereich der Psychologie wurde festgestellt, dass die menschliche Seele aus drei gegensätzlichen Kräften besteht, die als Quellen von Handlungen und verschiedenen Wirkungen fungieren, indem sie sich an der Willenskraft beteiligen. Wenn eine dieser Kräfte über die anderen überwiegt, werden die anderen besiegt oder verloren gehen: Erstens die sprechende Kraft, die als die königliche Seele bezeichnet wird und die Quelle von Denken, Unterscheidung und dem Wunsch nach Wahrheiten in Angelegenheiten ist. Zweitens die Zornkraft, die als die animalische Seele bezeichnet wird und die Quelle von Wut, Tapferkeit und dem Streben nach Herrschaft, Überlegenheit und Mehrwert ist. Und drittens die Lustkraft, die als die tierische Seele bezeichnet wird und die Quelle von Begierde, dem Wunsch nach Nahrung und dem Verlangen nach Genuss von Speisen, Getränken und anderen Vergnügen ist...

Daher kann die Anzahl der Tugenden der Seele je nach Anzahl dieser Kräfte sein. Wenn jedoch die Bewegung der sprechenden Seele in Maßen ist, besteht ihr Verlangen darin, Gewissheiten zu erlangen, nicht in dem, was als sicher betrachtet wird, was jedoch tatsächlich Unwissenheit ist, und aus dieser Bewegung ergibt sich die Tugend des Wissens und die notwendige Befolgung der Tugend der Weisheit. Und wenn die Bewegung der zornigen Seele in Maßen ist und sie der vernünftigen Seele gehorcht und zufrieden ist mit dem, was die vernünftige Seele als gerecht betrachtet, und sie sich nicht unnötig erregt oder die Grenzen überschreitet, dann ergibt sich aus dieser Bewegung die Tugend der Geduld, und die Tugend des Mutes folgt

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

notwendigerweise. Und wenn die Bewegung der tierischen Seele in Maßen ist und sie den Wünschen der vernünftigen Seele gehorcht und sich damit begnügt, was die vernünftige Seele für sie bestimmt, und nicht gegen die Neigungen ihres eigenen Willens handelt, dann ergibt sich aus dieser Bewegung die Tugend der Keuschheit, und die Tugend der Keuschheit folgt notwendigerweise. Und wenn diese drei Arten von Tugenden erreicht werden und alle drei miteinander vermischt und harmonisch sind, entsteht daraus ein ähnlicher Zustand, in dem die Vollkommenheit und Ganzheit dieser Tugenden besteht, und dieser Zustand wird als die Tugend der Gerechtigkeit bezeichnet. Aus diesem Grund sind sich alle späteren und früheren Philosophen einig, dass es vier Arten von Tugenden gibt: Weisheit, Tapferkeit, Keuschheit und Gerechtigkeit. Niemand wird das Lob und die Anerkennung erhalten, es sei denn, er besitzt eine oder alle vier dieser Tugenden. Selbst diejenigen, die sich auf ihre Abstammung und den Ruhm ihrer Vorfahren berufen, sind nur dann würdig des Lobes, wenn einige ihrer Vorfahren mit diesen Tugenden beschrieben wurden, und wenn jemand durch Glück, Überlegenheit oder Reichtum Lob erhält, wird dies von den Vernunftmenschen abgelehnt." (Tousi, 1391, 108-110).

Khaaje Nasir hat diese Lehre auch in einer anderen Formulierung, die mit einer kürzeren Aufteilung der Seelenkräfte einhergeht, dargestellt, und natürlich hat er hier auch ein ähnliches Ergebnis vorgelegt: "In anderen Worten... Die Seele hat zwei Kräfte: eine zur Selbstverwaltung und eine zur Stimulation der Instrumente, und jede dieser beiden verzweigt sich in zwei Zweige: Die Verwaltungskraft in theoretische Kraft und praktische Kraft, und die Antriebskraft in Abwehrkraft, dh Zorn, und Anziehungskraft, dh Lust. Also gibt es vier Tugenden nach dieser Vorstellung, und wenn das Verhalten jedes Einzelnen in seinen Angelegenheiten maßvoll ist, wie es sein sollte, und weder übertrieben noch vernachlässigt wird, entsteht eine Tugend. Daher gibt es vier Tugenden: Die erste ist die Verfeinerung der theoretischen Kraft, nämlich Weisheit, die zweite aus der Verfeinerung der wissenschaftlichen Kraft, nämlich Gerechtigkeit, die dritte aus der Verfeinerung der Zornkraft, nämlich Tapferkeit, und die vierte aus der Verfeinerung der Lustkraft, nämlich Keuschheit. Und wenn die Vollkommenheit der wissenschaftlichen Kraft erreicht wird, die darin besteht, dass ihre Handlungen in Bezug auf Handlungen in angemessener Weise erfolgen und die Erlangung dieser Tugenden sich auf Handlungen

bezieht, ist daher die Erlangung von Gerechtigkeit von der Erlangung der anderen drei Tugenden abhängig, wie bereits erwähnt wurde." (Tousi, 1391, 108-110).

Khaaje Nasir erklärt die Bräuche und praktischen Zeichen dieser vier Tugenden folgendermaßen: "In den Bräuchen dieser Tugenden wurde gesagt, dass ihre Weisheit darin besteht, dass das Wissen in jeder Richtung des Seins erreicht wird. Und wenn es eine erkennbare und eine ausführbare gibt, nämlich theoretisch und praktisch, und ihre Tapferkeit besteht darin, dass der zornige Geist dem sprechenden Geist gehorcht, damit er in gefährlichen Angelegenheiten nicht verwirrt wird und nach Beratung handelt, damit sowohl die Handlung, die er ausführt, schön ist, als auch die Geduld, die er zeigt, gelobt wird; und ihre Keuschheit besteht darin, dass der sinnliche Antrieb dem sprechenden Geist gehorcht, damit seine Handlungen gemäß dem Willen sind und der Effekt der Freiheit sichtbar wird und er von der Verehrung der Begierden befreit bleibt; und ihre Gerechtigkeit besteht darin, dass alle diese Kräfte miteinander übereinstimmen und die unterscheidende Kraft gehorcht, damit die Unterschiede in den Neigungen und die Anziehungskraft der Kräfte den Besitzer nicht in Verwirrung bringen und der Effekt von Gerechtigkeit und Ausgleich sichtbar wird." (Tousi, 1391, 111).

Khaaje Nasir verweist weiter auf die Säulen der Gerechtigkeit, die in der Korrektur der Logik verschiedene Arten von Gerechtigkeit sind, indem er schreibt: "Und die Arten, die in der Kategorie der Gerechtigkeit enthalten sind, sind zwölf: Erstens Ehrlichkeit, zweitens Hingabe, drittens Treue, viertens Mitgefühl, fünftens Verwandtschaft, sechstens Vergeltung, siebentens gutes Gesellschaftsverhalten, achtens gutes Schicksal, neuntes Großzügigkeit, zehntens Hingabe, elftes Vertrauen und zwölftens Anbetung." (Tousi, 1391, 115).

Obwohl diese Eigenschaften, die in der Tugend der Gerechtigkeit enthalten sind, sich auf soziale Gerechtigkeit beziehen, kann man sie immer noch im Bereich des persönlichen Lebens interpretieren. Denn Khaaje Nasir ist noch nicht auf die soziale Gerechtigkeit eingegangen, die in einem Netzwerk ziviler Beziehungen stattfindet. Tatsächlich bezieht sich das, was zuvor zitiert wurde, auf individuelle Verhaltensweisen gegenüber Gleichaltrigen, nicht auf angemessenes Verhalten gemäß sozialen Normen, was das Thema des nächsten Abschnitts von Khaaje Nasirs Aussagen ist.

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Er spricht auch über die ethische Dimension der Großzügigkeit, die im Wesentlichen mit sozialen Beziehungen verbunden ist: "Großzügigkeit ist wahrhaftig derjenige, der sein Vermögen spendet, ohne es mit anderen Motiven als der Schönheit der Großzügigkeit zu trüben, und wenn sein Blick auf den Nutzen anderer fällt, ihn bereitwillig und ohne Groll erweitert und so handelt, dass er sich dem wahren Wesen annähert und die wahre Vollkommenheit erreicht." (Tousi, 1391, 116).

Ebenso bezieht er sich auf den Mut als eine ethische Eigenschaft, die zwangsläufig mit dem gesellschaftlichen Handeln verbunden ist, wenn er schreibt: "Mut ist wahrhaftig derjenige, dessen Vorsicht vor der Begehung einer abscheulichen Tat größer ist als seine Vorsicht vor seiner eigenen Sicherheit, und der aus diesem Grund den schönen Tod dem verachteten Leben vorzieht ... besonders wenn er sein Leben im Dienste der Wahrheit und im Dienste einer würdigen Sache und zum Wohl seiner beiden Welten und der Gläubigen geopfert hat." (Tousi, 1391, 127).

Khaaje Nasirs Aussagen zum Thema Gerechtigkeit betreffen speziell die ethischen Aspekte und insbesondere die Rolle menschlicher Bestimmungen im Bereich der Ethik und Gerechtigkeit. Als Beispiel führt Khaaje Nasir in seiner Interpretation von Vertrauen an: "Vertrauen bedeutet, in Angelegenheiten, in denen die Verfügungsgewalt nicht mit menschlicher Macht und Befähigung verbunden ist und der Wille und die Sicht der Schöpfung in diesem Bereich nicht begrenzt sind, nicht nach mehr oder weniger, nach Hast oder Verzögerung verlangt und sich nicht entgegen dem richtet, was ist." (Tousi, 1391, 116). Tatsächlich ist ein Teil der Gerechtigkeit das Verständnis der göttlichen Positionen und die Akzeptanz und Zustimmung oder zumindest das Schweigen in diesen Positionen. Denn der Mensch ist nicht in der Lage, alle Aspekte der Gewährleistung von Gerechtigkeit in seinen Verhaltensweisen zu bestimmen, und er hat zwangsläufig Maßnahmen von der Art der Bestimmungen aufgrund von Anreizen oder den Ergebnissen seiner Handlungen eingeleitet. Schließlich fasst Khaaje Nasir die individuelle Gerechtigkeit wie folgt zusammen: "Ein wahrhaft Gerechter ist jemand, der die Kräfte so ausbalanciert, dass keine Kraft die andere übertrifft. Danach sollte er in allen äußeren Angelegenheiten wie Geschäften und edlen Taten das gleiche Prinzip beachten und in allen Zeiten auf die Erlangung der Tugend der Gerechtigkeit abzielen, nicht auf einen anderen Zweck. Dies wird erreicht, wenn die Seele eine innere

Verfassung erlangt, die umfassende Höflichkeit erfordert, sodass seine Handlungen und Auswirkungen in die Ordnung der Tugend eingeordnet werden." (Tousi, 1391, 130).

Wie bereits erwähnt, widersetzt sich Khaaje Nasir der Idee, dass materielle Erfolge und körperliche Gaben für das Glück entscheidend sind. Gleichzeitig weist Khaaje in seinen Ausführungen auf einen anderen Aspekt hin, nämlich dass materielle Dinge als Werkzeuge zur Verwirklichung von Weisheit und zum Erlangen von Glück dienen können. Er zitiert Aristoteles: "Der Weise sagt: Es ist schwierig für Menschen, edle Handlungen zu vollbringen, ohne Mittel wie Wohlstand, viele Freunde und Glück. Daher benötigt die Weisheit zur Offenbarung ihres Glanzes das Handwerk der Herrschaft. Aus diesem Grund sagen wir, dass wenn Gott, der Erhabene, der Schöpfung eine Gabe oder ein Geschenk gewährt, dies reines Glück ist. Denn Glück ist ein Geschenk und eine Gabe von Ihm, dem Erhabenen, in den höchsten Rängen der Güter, und es ist ausschließlich dem vollkommenen Menschen vorbehalten, wobei Unvollkommene wie Kinder daran keinen Anteil haben." (Tousi, 1391, 85-86).

Daraus lässt sich schließen, dass weltliche Angelegenheiten in manchen Fällen als Werkzeuge und Mittel zur Durchsetzung der Weisheit und zum Erlangen von Glück interpretiert werden. Von diesem Punkt aus kann man zu Khaaje Nasirs Sicht auf soziale Gerechtigkeit gelangen. Dies ist der Standpunkt, an dem praktische Weisheit über die individuelle Ebene hinausgeht und in der Gesellschaft verwirklicht wird. Wie im Folgenden dargelegt wird, wird die soziale Manifestation der Weisheit durch die Anwendung der zivilen Gerechtigkeit erreicht.

2.2. Zivile Gerechtigkeit und weltlicher Aufbau

Khaaje Nasir erklärt die gegenseitige Abhängigkeit von geistigen und körperlichen Tugenden auf dem Weg zum Glück folgendermaßen:

"Der Mensch kann eine geistige Tugend besitzen, die ihn den edlen Engeln ähnlich macht, und eine körperliche Tugend, die ihn mit den Tieren und Viehherden verbindet. Um das zu erlangen, was zur Vollkommenheit des geistigen Teils führt, verweilt er eine gewisse Zeit mit dem körperlichen Teil in dieser niederen Welt, um sie aufzubauen und zu ordnen und Tugenden zu erwerben, sodass er mit dem geistigen Teil in die himmlische Welt

übergeht und für ewig in der Gesellschaft der höchsten Wesen verweilt..." (Tousi, 1391, 87).

Khaaje erläutert die Notwendigkeit der Gerechtigkeit in der Gesellschaft, indem er auf die sprachlichen und existenziellen Grundlagen eingeht. Er schreibt: "Das Wort Gerechtigkeit impliziert das Konzept der Gleichheit, und die Vorstellung von Gleichheit ist ohne die Anerkennung der Einheit unmöglich. So wie die Einheit in der höchsten und edelsten Stufe der Vollkommenheit und Ehre einzigartig und herausragend ist und ihre Auswirkungen von der Quelle, die die wahre Einheit ist, wie das Strahlen des Seins von der ersten Ursache, die das absolute Sein ist, auf alle Dinge ausstrahlt, so ist alles, was der Einheit näher ist, edler. Aus diesem Grund gibt es keine edlere Beziehung als die der Gleichheit, wie in der Musik festgestellt wird, und keine Tugend ist vollkommener als die Tugend der Gerechtigkeit, wie in der Ethik erklärt wird. Die wahre Mitte ist Gerechtigkeit, und alles andere bezieht sich auf die Extreme, wobei alles auf die Mitte zurückführt. So wie die Einheit Erhabenheit und sogar Beständigkeit und Ordnung der Dinge erfordert, so führt Vielfalt zu Niedrigkeit und sogar zu Verderbnis und Vernichtung der Dinge. Ausgewogenheit ist der Schatten der Einheit, der Extreme von Mangel und Überfluss in verschiedenen Bereichen beseitigt und durch die Schönheit der Einheit von den Tiefen des Mangels und der Verderbtheit zur Höhe der Vollkommenheit und Tugendhaftigkeit der Beständigkeit erhebt. Ohne Ausgewogenheit würde der Kreis des Seins nicht zusammenkommen, da die Entstehung der Elemente aus den vier Grundstoffen von einer ausgewogenen Mischung abhängt." (Tousi, 1391, 131).

Zur Erläuterung der Quelle und des Urhebers der Gerechtigkeit lesen wir: "Der wahre Urheber der Gleichheit und Gerechtigkeit ist das göttliche Gesetz, denn die Quelle der Einheit ist Er, der Erhabene." (Tousi, 1391, 133). Khaaje Nasir führt seine Erklärung zur Notwendigkeit der Gerechtigkeit fort, die in jedem Fall unerlässlich ist, und sagt: "Gerechtigkeit und Gleichheit erfordern verschiedene Ordnungen, und so wie in der Musik jede Beziehung, die keine Gleichheitsbeziehung ist, in irgendeiner Weise auf Gleichheit zurückgeführt wird, und andernfalls aus dem Rahmen der Harmonie fällt, so ist in allen anderen Angelegenheiten, die eine Ordnung haben, in irgendeiner Weise Gerechtigkeit vorhanden, und andernfalls führt sie zu Verderbnis und Unordnung." (Tousi, 1391, 131-132).

Durch die Erweiterung des Konzepts der sozialen Gerechtigkeit stellt er die zivilen Aspekte dieser vor: "Die Alten maßen der Bedeutung von Verhältnissen und der Ableitung edler Wissenschaften durch sie große Bedeutung bei. Wenn man Gerechtigkeit in Angelegenheiten berücksichtigt, die die Ordnung des Lebens erfordern und in denen der Wille eine Rolle spielt, so gibt es drei Arten: Erstens, was die Verteilung von Vermögen und Ehren betrifft, zweitens, was die Verteilung von Geschäften und Austausch betrifft, und drittens, was die Verteilung von Angelegenheiten betrifft, in denen Übergriffe eine Rolle spielen, wie Strafen und Politiken." (Tousi, 1391, 132). Daher: "Die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit unter den Menschen ist ohne diese drei Dinge nicht möglich: das göttliche Gesetz, den menschlichen Herrscher und das Geld." (Tousi, 1391, 134).

Khaaje weist auf die Bedeutung des zivilen Lebens und die Natur des Menschen hin und schreibt: "Da der Mensch von Natur aus sozial ist und sein Leben ohne Zusammenarbeit nicht möglich ist, ... erfordert die Zusammenarbeit, dass einige den anderen dienen, von einigen nehmen und anderen geben, damit Gegenseitigkeit, Gleichheit und Verhältnismäßigkeit nicht verloren gehen." (Tousi, 1391, 134). Hier sieht Khaaje Nasir den Weg zur Verwirklichung der Gerechtigkeit im zivilen Leben in der Befolgung der Scharia als göttliches Gesetz, ebenso wie er zuvor die Quelle der Gerechtigkeit darin gefunden hatte. Seiner Ansicht nach: "Wer sich an das Gesetz hält, handelt nach dem Prinzip der Gleichheit und erlangt Gutes und Glück durch die Gerechtigkeit und das göttliche Gesetz, denn von Gott, dem Erhabenen, geht nur das Schöne aus, und die Ordnung des Gesetzes ist gut." (Tousi, 1391, 135). Zur Unterstützung dieser Aussage sagt er: "Der gerechte Herrscher ist der Stellvertreter des göttlichen Gesetzes in der Aufrechterhaltung der Gleichheit." (Tousi, 1391, 136).

Gemäß der Gedanken von Khaaje Nasir gibt es im Gegensatz zur Gerechtigkeit, deren Säulen durch die Begriffe des göttlichen Gesetzes, des menschlichen Herrschers und des Geldes bestimmt sind, verschiedene Arten von Ungerechtigkeit und Tyrannei: "Nach den strengen Prinzipien von Aristoteles und den alten Regeln gibt es drei Arten von Tyrannen: Erstens der größte Tyrann, derjenige, der das göttliche Gesetz nicht befolgt; zweitens der mittlere Tyrann, derjenige, der dem Herrscher nicht gehorcht; und drittens der kleinste Tyrann, derjenige, der sich nicht an das Gesetz des Geldes hält. Die Verderbnis, die durch die Tyrannei der dritten Kategorie

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

entsteht, umfasst Wut, Raub von Eigentum sowie verschiedene Arten von Diebstahl und Verrat, während die Verderbnis, die durch die Tyrannei der beiden anderen Kategorien entsteht, noch größer ist." (Tousi, 1391, 135).

Khaaje Nasir schließt seine Erörterung der Gerechtigkeit mit der Aussage ab: "Der Aufbau der Welt beruht auf ziviler Gerechtigkeit, und der Verfall der Welt auf ziviler Tyrannei." (Tousi, 1391, 135).

Am Ende seiner Ausführungen zu diesem Thema geht Khaaje Nasir auf die Begriffe Großzügigkeit und Liebe ein. Diese können als Ergänzung zur Diskussion über Gerechtigkeit betrachtet werden oder, anders ausgedrückt, als Rückkehr zur ethischen Dimension der menschlichen Beziehungen innerhalb der sozialen Rahmenbedingungen ihres Lebens. Nach Khaajes Worten: "Großzügigkeit ist Vorsicht in der Gerechtigkeit, um sich vor Mängeln zu schützen... Großzügigkeit kann nur nach Einhaltung der Bedingungen der Gerechtigkeit erfolgen, indem zunächst die Pflicht erfüllt wird und dann das Übermaß aus Vorsicht hinzugefügt wird." (Tousi, 1391, 146). Er bezieht sich auf den Hadith "Durch Gerechtigkeit bestehen die Himmel und die Erde" und erklärt: "Großzügigkeit ist allgemein und kann nicht umfassend sein... Zum Beispiel, wenn ein Richter zwischen zwei Streitparteien entscheidet, kann er keiner Seite gegenüber großzügig sein, sondern nur reine Gerechtigkeit walten lassen. Absolute Gleichheit erscheint ihm daher unangebracht." (Tousi, 1391, 147).

Aus Khaaje Nasirs Sicht steht Gerechtigkeit über Großzügigkeit, da erstere die Regel und letztere die Ausnahme ist. Er erörtert jedoch auch das Thema Liebe, das als Überordnung der Liebe über die Gerechtigkeit interpretiert werden kann. Khaaje formuliert dies so: "Einige Philosophen haben gesagt: Das Bestehen der Existenz und die Ordnung der Schöpfung beruhen auf Liebe, und die Notwendigkeit der Menschen, Gerechtigkeit zu erlangen, ergibt sich aus dem Fehlen von Liebe. Wenn die Menschen in ihren Geschäften durch Liebe verbunden wären, würden sie sich gegenseitig gerecht behandeln, Konflikte würden verschwinden und Ordnung würde entstehen." (Tousi, 1391, 149).

Obwohl Khaaje die Reichweite der Großzügigkeit als geringer ansieht als die der Gerechtigkeit, da Großzügigkeit nicht dauerhaft empfohlen werden kann, glaubt er, dass ständige Beschäftigung mit Liebe Konflikte beseitigen

und die Suche nach ziviler Gerechtigkeit überflüssig machen könnte.³ Praktisch ist dies jedoch schwer zu erreichen.

Im Gegensatz zu den Positionen von Qushayri, in denen Gerechtigkeit unter dem Titel "Taqwa" (Frömmigkeit) behandelt wird und die sozialen Beziehungen in den Bereich des individuellen Lebens integriert werden, stellt Khaaje Nasir fest, dass Gerechtigkeit erstens einen eigenständigen, zentralen Titel trägt und zweitens die Unterscheidung zwischen individueller und ethischer Gerechtigkeit sowie kollektiver und rechtlicher Gerechtigkeit voraussetzt. Die Betrachtung der Möglichkeit, einen dieser beiden Ansätze zur Frage der Gerechtigkeit (individuell und sozial) zu bevorzugen, wird das Thema der nächsten Überlegungen dieses Textes sein.

3. Verhältnis von Recht und Moral: Der gerechte Herrscher und die fromme Person

Im Fortgang der vorherigen Erörterungen und bei der Untersuchung des Verhältnisses von individueller und sozialer Gerechtigkeit in der "Risaalat Qushairiyya" und den "Akhlāq-i Nasiri" kann man nach der möglichen Überlegenheit eines dieser beiden Texte fragen. Anders ausgedrückt, die Hauptfrage lautet: Welche Lehre bietet mehr Gewähr für soziale Gerechtigkeit? Soll man die Vorzüge in Qushairis Ansichten finden, wo der fromme Einzelne durch seine individuellen Tugenden und deren Widerspiegelung in seinen Interaktionen mit anderen Menschen die Gerechtigkeit primär für das ethische Leben und in dessen Verlängerung zum Nutzen der sozialen Beziehungen sichert? Oder sollte man die

³ Die Bedeutung der Liebe in den Schriften von Khaaje Nasir al-Din Tusi ist so groß, dass er in den "Beschreibungen der Edlen" mehrere gleichrangige Eigenschaften unter dem Begriff der Liebe zusammenfasst: "Kenner haben gesagt, dass Hoffnung, Furcht, Sehnsucht, Vertrautheit, Freude, Vertrauen, Zufriedenheit und Hingabe allesamt aus der Liebe resultieren. Denn Liebe, verbunden mit der Vorstellung von der Gnade des Geliebten, erfordert Hoffnung, mit der Vorstellung von seiner Ehrfurcht erfordert sie Furcht, mit dem Nichterreichen erfordert sie Sehnsucht, mit dem Erreichen Vertrautheit, mit übermäßiger Vertrautheit Freude, mit dem Vertrauen in seine Gunst erfordert sie Vertrauen, mit der Wertschätzung jeder Handlung des Geliebten erfordert sie Zufriedenheit, und mit der Vorstellung der eigenen Unzulänglichkeit und Schwäche und seiner Vollkommenheit und umfassenden Macht erfordert sie Hingabe." (Khaaje Nasir al-Din Tusi, "Beschreibungen der Edlen", S. 71). Und natürlich hat er vor dieser Aussage in der Definition von Liebe geschrieben: "Liebe ist die Freude an der Erlangung von Vollkommenheit oder die Vorstellung der Erlangung einer vermuteten oder tatsächlichen Vollkommenheit, die im Wahrgenommenen existiert." (ebd., S. 69).

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

systematischen Überlegungen von Khaaje Nasir wertschätzen und die Unterscheidung zwischen der tugendhaften individuellen Gerechtigkeit und der sozialen Gerechtigkeit, die die zivile Ordnung anstrebt, bevorzugen? Obwohl Khaaje Nasirs tief verwurzeltes philosophisches System und die Klarheit seiner Lehren auf den ersten Blick die Möglichkeit einer Bevorzugung dieser Richtung stärker hervorheben, könnte eine Betrachtung der "Beziehung zwischen Recht und Moral" auch Qushairis Positionen stärken. Im Folgenden werden wir mit einer Darlegung der relevanten Ansichten über diese Beziehung und basierend auf der Unterscheidung zwischen Moral und Recht eine Bewertung der Präferenz zwischen Qushairis und Khaaje Nasirs Positionen vornehmen.

Die Unterscheidung zwischen Moral und Recht, wie sie von Kant formuliert wurde, der nach allgemeiner Auffassung als Begründer dieser Unterscheidung gilt, lautet folgendermaßen: "Die Gesetze der Freiheit im Gegensatz zu den Naturgesetzen werden moralische Gesetze genannt. Diese Gesetze, insofern sie sich auf bloße äußere Handlungen und deren Übereinstimmung mit dem Gesetz beziehen, werden Rechtsgesetze genannt; insofern sie aber auch den Beweggrund der Handlungen bestimmen sollen, heißen sie moralische Gesetze. In dieser Bedeutung wird die Gesetzmäßigkeit der Handlungen Rechtschaffenheit und ihre Moralität Rechtschaffenheit genannt." (Kant, 1395 A, 45-46) Anders ausgedrückt: "Ein Gesetz, das eine Handlung zur Pflicht macht und diese Pflicht zugleich zum Beweggrund der Handlung macht, ist ein moralisches Gesetz. Ein Gesetz, das die Pflicht nicht als Beweggrund der Handlung betrachtet und neben der Pflicht einen anderen Beweggrund für die Handlung zulässt, ist ein Rechtsgesetz." (Kant, 1395 A, 51-52)

Kant betont die Rolle der Vernunft und ist der Ansicht: "Nach dem moralischen Gesetz soll jeder Mensch das Modell dieses Begriffs in sich selbst leicht erkennen können, und zu diesem Zweck ist das moralische Vorbild immer in der menschlichen Vernunft vorhanden." (Kant, 1394 B, 103) Daher betrachtet er die Lehren der reinen praktischen Vernunft als die einzigen Lehren, die ihren Grund in sich selbst tragen, und alle anderen Gesetze müssen auf diese zurückgeführt werden (Kant, 1394 B, 211). Dabei kritisiert er sowohl mystische als auch empirische Ansätze in der Ethik, die beide Konkurrenten der Vernunft sind. Er findet den empirischen Ansatz destruktiver als den mystischen. Seiner Ansicht nach: "Die Warnung vor dem

Empirismus der praktischen Vernunft ist weitaus wichtiger. Denn Mystizismus lässt sich mit der Reinheit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes vollständig versöhnen und ist zudem nicht so weit verbreitet und beliebt, dass die Phantasie der Menschen ständig zu übersinnlichen Intuitionen aufsteigt. Daher ist in diesem Bereich die Gefahr nicht so groß. Im Gegensatz dazu untergräbt der Empirismus die moralische Basis der Absichten, von denen die Menschen ihre höchste Würde erhalten können und sollten, und ersetzt sie durch etwas völlig anderes, nämlich durch empirische Zweckmäßigkeit, die in der Regel und heimlich mit den Neigungen im Bunde steht und die Pflicht verdrängt." (Kant, 1395 B, 118-119)

Kant unterscheidet klar zwischen Handlungen, die aus Pflicht erfolgen, und solchen, die auf den Konsequenzen basieren. Er sagt: "Es ist ein großer Unterschied, ob ich aus Pflicht wahrhaftig bin oder aus Furcht vor den nachteiligen Folgen [des Lügens]. Im ersten Fall enthält der Begriff der Handlung [der Wahrhaftigkeit] selbst ein Gesetz für mich; im zweiten Fall muss ich zunächst andere Dinge abwägen, um zu sehen, welche Folgen die Handlung [der Wahrhaftigkeit] für meine Lage haben könnte." (Kant, 1394 A, 49)

Durch diese Unterscheidung zwischen moralischen und rechtlichen Gesetzen wird deutlich, dass Kants Ansatz eine systematische Reflexion über die Grundlage der Handlungen und deren moralische Dimension erfordert. Dies kann als Grundlage dienen, um die Ansichten von Qushairi und Khaaje Nasir zu bewerten und möglicherweise eine bevorzugte Richtung in der Diskussion über Gerechtigkeit zu identifizieren.

Wenn Plato jemanden als wahren Weisen erkannt hat, dann ist es derjenige, der sich bemüht, die einzig wahre Realität zu suchen, sich nicht mit der scheinbaren Welt der Vielfalt zufrieden gibt, nicht von äußeren Erscheinungen getäuscht wird, nicht müde wird, nach der Wahrheit zu suchen, bis er durch die besondere Kraft seiner Seele, deren Wesen es ist, die Wahrheit der Dinge zu erkennen, die wahre Natur aller Dinge erfasst... Ein solcher Mensch... beginnt ein wahres Leben (Plato, 1380, V 2, 195). Im Gegensatz dazu sagt Aristoteles: "Gutes Urteilsvermögen bedeutet, dass man erfolgreich das absolut endgültige Ziel erreicht und gutes Urteilsvermögen bedeutet, dass man eine Verbindung zu einem einzigen Ziel hat, um dieses einzige Ziel zu erreichen." Wenn die Eigenschaft eines Menschen Weisheit in

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

der Praxis ist, dann bedeutet gutes Urteilsvermögen in dem Sinne, dass es das ist, was den Menschen zu dem Ziel führt, das die praktische Weisheit richtig erkannt hat." (Aristoteles, 1390,228) In diesem Streit kann man deutlich den Grad des Vertrauens der Ethik in die allgemeine Philosophie aus der Sicht der beiden Denker erkennen. Dort, wo Plato die Überlegenheit der theoretischen Weisheit und die vollständige Abhängigkeit der praktischen Weisheit von den fortgeschrittenen Erkenntnissen betont hat, tendiert Aristoteles dazu, die Unabhängigkeit der praktischen Weisheit vom theoretischen Wissen zu bevorzugen. Auch die Betonung des Zwecks und das Vorhandensein einer Meinung über das Ziel der praktischen Weisheit sind genau das, was Khwaja Nasir in seiner arabischen Perspektive auf Aristoteles berücksichtigt. Diese Betonung des Ziels zeigt den Unterschied zwischen Kant und Aristoteles und der Unterscheidung zwischen Recht und Ethik in Kants Denken ist nicht irrelevant für die erste Unterscheidung.

Aber bevor Kant und im Widerspruch zu seiner Pflichtposition, durch die die rechtliche Verpflichtung von der ethischen Verpflichtung getrennt wird und die Erkennung der Verpflichtung zu beiden durch den falschen Verstand übertragen wird, hat Hume mit Blick auf den Nutzen ethischer Handlungen eine andere Sichtweise entwickelt. Er behandelt in Kapitel 3 seines Buches "Untersuchungen über die Grundlagen der Moral" die Analyse der Gerechtigkeit. Hume kommt durch die Leugnung der angeborenen, instinktiven Natur der Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft und sogar durch die Verneinung des Einflusses von Bildung und Erziehung auf das Erscheinen der Gerechtigkeit als eine stabile erworbene Lehre zu dem Schluss, dass: "Gerechtigkeit bringt den Menschen Nutzen und nur von hier aus verdient sie ethische Verpflichtung und Würde." (Hume, 1395,35). Er betrachtet den Vorzug der Gerechtigkeit gegenüber Vorurteilen als nützlich und hat gesagt: "Wir müssen zugeben, dass der gesamte Wert und Respekt für das Recht des Eigentums genauso wie die dümmsten und banalsten Vorurteile völlig grundlos erscheinen. Wenn die Interessen der sozialen Vorteile von mittleren zu niedrigen Werten gehen." (Hume, 1395,52). Um die Positionen von Hume zu stärken, schreibt John Stuart Mill: "Obwohl ich die Behauptung jeder Theorie verweigere, die ein imaginäres Maß für Gerechtigkeit vorschlägt, das nicht auf Nutzen basiert ist, glaube ich dennoch, dass eine auf Nutzen basierte Gerechtigkeit die wichtigste und auf eine unvergleichliche Weise heiligste und verpflichtendste Komponente aller

Ethiken ist... Gerechtigkeit ist der Name, den wir dem Recht geben, auf das wir besonders empfindlich reagieren." (Mill, 1397,153). Er hat diesen Gedanken in dieser Emotion dargelegt: "Die Idee der Gerechtigkeit setzt zwei Dinge voraus, eine Regel für das Verhalten und ein Gefühl, das verlangt, dass diese Regel eingehalten wird. Der erste Fall (die Regel für das Verhalten) muss angenommen werden, dass es unter allen Menschen gemeinsam ist und zum Wohl von ihnen allen handelt; der zweite (Gefühl) ist ein Wunsch, diejenigen zu bestrafen, die die Regel verletzen." (Mill, 1397,142)

Auf diese Weise verwandelt sich diese Art von Gerechtigkeit in einen allgemein nützlichen und wünschenswerten Bedarf für die Gesellschaft als Ganzes, aber aus individueller Sicht, die eine ethische Eigenschaft und auf das wünschenswerte Ziel des menschlichen Lebens basiert, wird darüber nicht gesprochen. Tatsächlich wird diese Gerechtigkeit hauptsächlich auf gesellschaftlicher Ebene gefordert, während ihre individuelle Dimension an den Rand gedrängt wird. Aus diesem Grund skizziert John Rawls seine Vorstellung von Liberalismus und überlegener Gerechtigkeit in einer Gesellschaft, in der die Menschen in ihrer Anerkennung und Forderung nach Gerechtigkeit auf eine gleichwertige intellektuelle Ebene gelangt sind. In seinen eigenen Worten: "Eine gerechte Gesellschaft ist stabil, weil die Bürger mit allen Aspekten ihrer grundlegenden sozialen Struktur zufrieden sind." (Rawls, 1397, 331) Auf der anderen Seite betrachtet Gadamer, Hegels Rolle als Autochthie (ethische und nationale Sitten; d.h. das Wesen der moralischen Ordnung, die in den Erscheinungen der Familie, der Gesellschaft und des Landes verwirklicht ist) als herausragend in der Ethik aus seiner hermeneutischen Perspektive und spricht eine Aussage aus, die mit Rawls' Aussage kompatibel ist (Gadamer, 1396, 53). In Gadamers Auslegung ist das, was er der Ethik zuschreibt, die menschliche Autochthie, die über allen unseren Überlegungen zur Vernunft steht (Gadamer, 1396, 64). In dieser Erklärung bestimmen Familie, Gesellschaft und Nation die grundlegenden Institutionen des menschlichen Lebens, und Autochthie⁴

⁴ Eine andere Deutung dieser ethnischen (etos) Grundlagen ist das, was Alain Badiou als "Glaube" bezeichnet. In dieser Darstellung ist "Glaube niedriger als Richtigkeit und Falschheit, denn seine einzige Aufgabe ist es, austauschbar zu sein. Im Gegensatz dazu kann das Ergebnis eines Wahrheitsprozesses nicht ausgetauscht werden.

Kommunikation bezieht sich lediglich auf Meinungen (und natürlich geht ohne Meinung nichts voran). Bei allem, was die Wahrheiten betrifft, muss eine Art von Begegnung stattfinden. Dieses unsterbliche Wesen, das ich sein kann, kann nicht durch

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

füllt sie mit variablen Inhalten neu aus (Gadamer, 1396, 65). In Gadamers Worten: "Die philosophische Anwendung der Moralphilosophie ist ebenfalls eine Form der ethischen Beziehung und keineswegs eine separate akademische Abstraktion, sondern ein notwendiges Ergebnis dieser Realität, die immer Bedingungen enthält, die Menschen bedingt. Dies betrifft keine bestimmten Menschen, sondern betrifft diejenigen, deren Bildung und Wachstum in der Gesellschaft und im Land sie auf eine Ebene der Reife gebracht haben, die es ihnen ermöglicht, allgemeine Regeln im verwirrenden Markt der Realität zu erkennen und umzusetzen." (Gadamer, 1396, 62-63).

Gadamer ist mit seiner philosophischen Betrachtung der Meinung, dass der rationale moralische Verstand sicherlich eine klare und vernünftige Eigenschaft hat; diese Tatsache schließt jedoch nicht aus, dass alle menschlichen Handlungen und Entscheidungen von Erfahrungen abhängig sind. Mindestens bei der Beurteilung anderer, was eine ethische Angelegenheit betrifft, kann ein Mensch nicht die Erwartungen an andere haben, die er an sich selbst hat (im ethischen Sinn, nicht im rechtlichen Sinne) (Gadamer, 1396, 54). Daher, obwohl Gadamer nicht blind für die moralische Interaktion in der Gesellschaft ist, findet er den Schwerpunkt der Ethik in der allgemeinen Forderung, die in einer vereinten intellektuellen Perspektive geformt ist, während der Unterschied zu Kants ethischer Rationalität und sogar im Vergleich zum Prinzip und Ziel der praktischen Weisheit in Aristoteles' Denken klar wird. Dies ist immer noch im Einklang mit Platons Missachtung der Welt, die in seinen Worten deutlich erkennbar ist.

In dieser Weise entfernt sich die praktische Weisheit im Laufe der Zeit von einer traditionellen Lesart, die auf individuelle Gerechtigkeit und soziale Ordnung ausgerichtet ist, und wird stattdessen rein als Vorteil der Auslegung angesehen. Richard Rorty hat in seinem Klassiker "Philosophie und der Spiegel der Natur" die Unterschiede zwischen zwei ethischen Philosophien behandelt: "Eine betrachtet 'Recht' und 'Verantwortung' als etwas, das von der Gesellschaft definiert wird, und die andere sieht sie als

soziale Interaktion in mir erzeugt werden, sondern muss direkt durch die Treue [zur Wahrheit] über mich herrschen. Mit anderen Worten: Es muss in meinem vielfältigen Dasein durch einen inneren Bruch zerbrechen und bewusst oder unbewusst durch das Komplement eines Ereignisses aufgerufen werden. Der Eintritt in die Zusammensetzung eines Wahrheitssubjekts ist etwas, das einer Person einfach widerfährt." (Alain Badiou, "Ethik: Versuch über das Bewusstsein des Bösen", S. 74-75).

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp. 158-200, Winter/Frühling 2024

etwas an, das in uns existiert und von der Gesellschaft nur bei der Definition und Bestätigung von Rechten und Verantwortlichkeiten unterstützt wird." (Rorty, 1997, 253). Er hat seine spezifisch philosophische Grundlage wiederholt betont und implizit eine pragmatische Herangehensweise eingenommen: "Für jemanden, der in der Ethik ein Pragmatist ist, ist die Behauptung, dass die Bräuche und Sitten einer bestimmten Gesellschaft 'ihre Wurzeln in der menschlichen Natur haben', keine Aussage, über die er eine Diskussion führen müsste. Er ist gerade deshalb ein Pragmatist geworden, weil es für ihn nicht verständlich ist, dass soziale Bräuche in der menschlichen Natur verwurzelt sind." (Rorty, 1997, 254). Daher ist die Verbindung der Ethik von der festen menschlichen Natur abgeschnitten und der Hang zur Ethik, Gerechtigkeit und Fairness wird als das Ergebnis eines reinen Nutzens des Zusammenlebens interpretiert.

Dennoch hat diese utilitaristische Auslegung von Gerechtigkeit und Ethik, die bei Kant in Frage gestellt wurde, in den Reden der modernen Denker mit der Diskussion über die Notwendigkeit der Regierung als Förderer der Gerechtigkeit Aufmerksamkeit gefunden. Zum Beispiel betrachtete John Locke die festen Gesetze, den verlässlichen Richter und die unterstützende Macht als drei wünschenswerte Dinge, die in einem natürlichen Zustand fehlen und beschrieb die Notwendigkeit der Regierung folgendermaßen: "Die größte und grundlegendste Absicht ist es, dass Menschen sich in einer politischen Regierung vereinen und sich unter der Führung der Regierung schützen, was in einem natürlichen Zustand nicht gegeben ist." (Locke, 1992, 269). Zur Stärkung der Position der Notwendigkeit der Regierung und des Gesetzes hat Hobbes in *Leviathan* geschrieben: "Menschen haben künstliche Ketten geschaffen, die wir Gesetze der Zivilgesellschaft nennen, genauso wie sie einen künstlichen Menschen geschaffen haben, den wir Staat nennen, und durch gegenseitige Verträge haben sie ihm die Macht übertragen, von der sie auf der einen Seite das Wort des Einzelnen oder einer Gruppe von Menschen hören, denen die Macht der Regierung übertragen wurde, auf der anderen Seite verbinden diese Verbindungen und Ketten sind von Natur aus schwach, und was sie daran hindert, gebrochen zu werden, ist nicht die Schwierigkeit, sondern die Gefahr, die von ihnen ausgeht." (Hobbes, 1999, 219).

Interessanterweise hat selbst Wittgenstein, der sich mit Achtung in der Ethik beschäftigt hat (Wittgenstein, 1992, 25), die Diskussion über die

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

theoretische Lehre und die praktische Gewährleistung der Ethik unterstützt: "Die Lehre der Ethik zu lehren, ist schwierig, die Grundlage und das Modell der Ethik zu gründen, ist unmöglich." (Wittgenstein, 1392, 41). Er hat das Konzept hauptsächlich juristisch interpretiert: "Was bedeutet das Wort 'sollte'... Belohnung und Bestrafung. Sein wesentlicher Punkt ist: Ein anderer wird ermutigt, etwas zu tun. Daher ist 'sollte' an sich bedeutungslos." (Wittgenstein, 1392, 41)

Jedoch erfordert die Neuausrichtung der oben genannten Positionen, die hauptsächlich die Vorteile eines ethischen Lebens und sozialer Gerechtigkeit zugunsten des universellen Wohlergehens befürworten, Aufmerksamkeit für die Unterscheidung zwischen Rechten und Ethik, kognitiven Kräften, emotionalen Neigungen und praktischen Antrieben menschlichen Handelns aus beiden Perspektiven. Daher ist manchmal gesetzliches Handeln nicht verpflichtend und führt nicht zwangsläufig zu direkten Vorteilen, aber seine Umsetzung trägt insgesamt zum menschlichen Zusammenleben bei. Diese Interpretation fördert einen komplexen Konsequentialismus, der davon ausgeht, dass das menschliche Leben in einem Netzwerk von vernetzten Beziehungen vermutet wird. In diesem Zusammenhang wird festgestellt, dass "rationaler Eigennutz größtenteils zu gegenseitiger Freundschaft führt. Nicht alle altruistischen Handlungen werden belohnt, aber ein altruistischer Ansatz für die Bedürfnisse anderer erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass sie auf Ihren Ruf reagieren, wenn sie Freunde brauchen. Kurzsichtiger Egoismus kann manchmal nachteilig für Sie sein." (Glover, 1392, 56). Daher kommen wir zu dem Schluss, dass "Erfolg in einer Strategie der Reziprozität eine Grundlage für die Präferenz für Zusammenarbeit bildet." (Glover, 1392, 57).

Im Gegensatz zu den utilitaristischen Interpretationen, die vorgelegt wurden, hat der Tugendethik-Ansatz die Selbstbehauptung vernachlässigt und den Bildungsaspekt der Ethik seinem einseitigen Umgang mit der rechtlichen Utilitarismus geopfert. McIntyre schreibt in seiner Erklärung, die von Dante und Aquinas unterstützt wird: "Auf spezifische Handlungen und Designs zu reagieren, kann nicht vollständig unabhängig und getrennt von der Reaktion auf das eigene Leben als Ganzes sein, weil eine angemessene Beschreibung einiger Handlungen und Designs, die nicht ohne Bedeutung sind, in gewissem Maße davon abhängt, wie wir das Leben als Ganzes verstehen und beschreiben." (McIntyre, 1392, 349). McIntyre hat diese Perspektive insbesondere in traditionellen Gemeinschaften oder in jeder

Gemeinschaft eingeführt, die ihr Leben weiterhin im Schatten einer gemeinsamen Religion führt (McIntyre, 1392, 350).

Die Idee, rechtliche Mängel bei der Sicherstellung der persönlichen Interessen der gesamten Gemeinschaft auszugleichen, wurde von aktuellen Philosophen nicht übersehen. Rawls sagt in seiner Theorie der Gerechtigkeit und bei der Einführung seiner idealen Idee - Gerechtigkeit als Fairness -, die in seinem Werk gleichen Namens berühmt geworden ist, dass in dieser Theorie der geringere Wert der Freiheit für die am meisten benachteiligten Mitglieder der Gesellschaft auf irgendeine Weise ausgeglichen wird; denn obwohl jeder gleiche Freiheit genießen muss, muss auch auf den geringeren Wert der Freiheit für einige Individuen (wie Behinderte und Benachteiligte) geachtet und ein Weg gefunden werden, dies auszugleichen (Rawls, 1396, 227). Er hat versucht, den Anteil der Bürger an der Wahrnehmung und Erfüllung von Gerechtigkeit im politischen Leben gemäß seinem politischen Liberalismus zu platzieren. Rawls betrachtet diesen innovativen Fokus als Nachfolger der kontinuierlichen Bemühungen seiner Vorgänger auf dem Gebiet der Grundrechte, Bemühungen, die größtenteils darauf abzielen, eine geeignete rechtliche Struktur zur Sicherstellung von Gerechtigkeit als religiöses, ethisches oder kombiniertes Konzept beider zu schaffen (Rawls, 1397, 494). Sandel hat jedoch Rawls' Position in der Diskussion über das Verhältnis von kollektiver Gerechtigkeit und individueller Ethik kritisiert. Er hat Rawls' Vernachlässigung der aristotelischen Aspekte der Ethik und Erziehung verurteilt und seine bloße Interpretation der Ethik und Rechte aus einer utilitaristischen Perspektive kritisiert. In seinen Worten: "Wir müssen zwischen zwei Verständnissen gegenseitiger Achtung unterscheiden. Im liberalen Verständnis respektieren wir andere Bürger (aus politischen Gründen), indem wir ihre moralischen und religiösen Überzeugungen ignorieren, sie nicht verletzen oder politische Diskussionen ohne Bezug auf diese Überzeugungen führen... Aber dies ist möglicherweise nicht der einzige oder beste Weg für ein gegenseitiges Verständnis von Respekt, das von bürgerschaftlicher Verantwortung abhängig ist. Ein anderes Verständnis von Respekt, das als dialogisches Verständnis bezeichnet werden kann, bedeutet, dass wir durch den Aufbau von Beziehungen oder die Achtung der moralischen und religiösen Überzeugungen unserer Mitbürger, manchmal durch Infragestellung und Befragung dieser Überzeugungen und manchmal durch Zuhören und Lernen von ihnen, insbesondere wenn diese

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Überzeugungen mit wichtigen politischen Angelegenheiten verbunden sind, ihnen Respekt zollen... Respekt, der aus dem Austausch von Ansichten und der Achtung der Überzeugungen anderer erwächst, schafft einen Raum für öffentliche Vernunft, der viel breiter ist als das, was der Liberalismus erlaubt... Wenn unsere ethischen und religiösen Meinungsverschiedenheiten die Vielfalt der menschlichen Güter widerspiegeln, ermöglicht uns ein dialogisches Verständnis von Respekt, unterschiedliche Güter zu verstehen, die verschiedene Lebensweisen kennzeichnen." (Sandel, 1997, 306-307)

Sanders Aussage steht in einer verständlichen philosophischen Tradition, auf die Hannah Arendt in ihrem Werk 'The Human Condition' hingewiesen hat. Sie interpretiert, dass rechtliche Regeln und öffentliche Beziehungen, die auf Nutzenkalkulation und -bewertung beruhen, die Entdeckung oder Bildung eines authentischen Selbst beeinträchtigen oder erschweren. Dieses authentische Selbst ist die Tugend, die in alten ethischen Systemen geschätzt wurde, aber der utilitaristische Gedanke hat es im Schatten der öffentlichen Rechtsbeziehungen marginalisiert. Arendt argumentiert, dass die Ausdehnung des öffentlichen Bereichs und ihre Dominanz in Bereichen, die im Volksmund als Privatbesitz bezeichnet werden, den Raum für individuelle Identität einschränkt. Ihrer Meinung nach liegt das größte Problem der heutigen Gesellschaft im Mangel an verwurzelter Authentizität. Sie glaubt: "Die größte Bedrohung in diesem Bereich ist nicht die Aufhebung des privaten Reichtums, sondern die Aufhebung des privaten Reichtums im Sinne einer konkreten und globalen Existenz." (Arendt, 1990, 114). Arendt beklagt die bedauerliche Einheit von Eliten mit Lumpen, in der der Intellektuelle - sei es Künstler, Wissenschaftler oder Denker - Respekt für die Ehrwürdigen der Gesellschaft hegt (Arendt, 1990, 459). Ihrer Erzählung nach: "Diese Eliten wollten sogar den Untergang der Zivilisation miterleben, sie wollten Zuschauer einer Szene sein, in der diejenigen, die in der Vergangenheit ungerecht vertrieben wurden, gewaltsam ihr Recht einfordern und von dieser Szene profitieren. Sie waren nicht wütend darüber, dass sie sahen, wie totalitäre Regime in der Geschichte schreckliche Manipulationen vornahmen und in ihrer Propaganda offensichtliche Lügen über die Geschichte verbreiteten. Sie waren überzeugt davon, dass die traditionelle Geschichtsschreibung selbst eine historische Fälschung ist, weil diese [gefälschte] Geschichte die Armen und Unterdrückten aus dem menschlichen Gedächtnis verbannt hat." (Arendt, 1997, 87).

Diese moralische Gleichgültigkeit gegenüber dem Selbst hat ihre Wurzeln im konsequentialistischen Ethikverständnis, das zweifellos auch bei der Ausarbeitung von Gesetzen eine Rolle spielt. Selbst wenn die Einhaltung der Rechte oder die Berücksichtigung der Umstände der Mitmenschen erwogen wird, ist das Risiko einseitiger und engstirniger Handlungen nicht zu leugnen. Peter Singer gibt zu, dass die meisten Menschen trotz ihrer Beteuerung der Nächstenliebe letztlich nur ihren Landsleuten helfen und nichts über das Wohlergehen der Menschen in anderen Ländern wissen (Singer, 1388, 251). Aus seiner Sicht ist angesichts der weltweiten Vielfalt an menschlichen Problemen und dem Unwillen der Regierungen, diese Probleme zu lösen, die Lage traurig: "Die Welt sollte wie eine vereinte Gesellschaft ein eigenes Gesetzgebungsparlament haben - ein Parlament, das aus Personen besteht, die direkt von den Menschen der Welt gewählt wurden." (Singer, 1388, 270). Dennoch ist Singer sich der Kontroversen und möglichen Schäden solcher Gremien bewusst, wie etwa der Gründung neuer Diktaturen oder der Schaffung teurer und bürokratischer Strukturen, und er betont trotz der Standhaftigkeit auf dem Prinzip die Notwendigkeit für Schadensanalyse und kluge Entscheidungsfindung. Schließlich betrachtet er das 21. Jahrhundert als die Zeit für eine globale Regierung, die neben den Schäden des modernen Staates alle Menschen als gleichberechtigte Bürger betrachtet (Singer, 1388, 271-272).

In einer Zeit, die nach Martin Buber's Interpretation den unvollständigen Nihilismus an einen Punkt geführt hat, an dem sie zwischen Selbstverwirklichung und Überlegenheit über sich selbst - oder in der Mitte des Weges zwischen Nietzsche und Plato - umherirrt (Buber, 1380, 272), könnte die Wiederbelebung ethischer Aspekte des Lebens mit Hilfe der Lehren des Tugendethikers ein Heilmittel oder zumindest eine Linderung für die menschliche Lage sein. Buber hofft auf eine Zeit, in der "das Gewissen der Menschen heute erwacht und sie zu einer inneren Wachsamkeit ruft und sie befähigt, nicht Opfer von Illusionen zu werden..." (Buber, 1380, 145).

Angesichts der Unterscheidung zwischen Mensch und Künstlicher Intelligenz wird das Handlungsfeld der menschlichen Individuen trotz der Abhängigkeit von Bedingungen und Vorhersehbarkeit von einer technischen und berechneten Planung zu einer Beschäftigung des Geistes und der Intelligenz und einer Handlung, die auf die Verbesserung der Umstände abzielt, wechseln. Mit anderen Worten, obwohl utilitaristische Berechnungen

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

ihre eigenen Vorteile haben, ist es ein Ansatz, der den Fähigkeiten und menschlichen Potenzialen entgegenläuft, dessen Umsetzung in der menschlichen Gesellschaft zwar möglich sein mag, aber stark bezweifelt wird und dennoch nicht wünschenswert ist (Bourdieu, 1380, 211-213).. Mit anderen Worten, die Ziele einer Handlung sind nicht immer wirtschaftlicher Natur. Aus diesem Grund plädiert Hillary Putnam, selbst in der Sphäre der Handlungsphilosophie angesiedelt, für die Notwendigkeit, Ethik in einer konsultativen Demokratie (eine ideale Idee) zu finden und die Logik und Ethik als richtige Methode des Denkens und Handelns zu kombinieren. In ihren Worten: "Das Studium der Logik als Theorie des Forschens... und das Studium der Ethik als Beziehung des Forschens zum Leben... ist der Weg der Belohnung und vielleicht der einzige Weg zur Öffnung des gesamten Bereichs der Ethik und zur Entfaltung eines neuen Geistes in diesem Klima." (Putnam, 1396, 125).

Hegel betrachtet den Übergang vom Recht zur Ethik als den Übergang von der Phase der Strafe und der rächenden Gerechtigkeit - also von einem Willen, der in sich selbst existiert, zu einem Willen, der für sich selbst existiert. Tatsächlich gelangt der Wille von der Phase der Strafe und des Widerspruchs, den er zwischen sich selbst und dem Soll findet, zur Stufe der Bestätigung. Man könnte sagen, dass Hegel in seiner Darstellung feststellt, dass der Wille seine Notwendigkeit äußerlich gefunden hat und in dieser Hinsicht immer noch im Widerspruch zu sich selbst steht, aber auf der Stufe der Bestätigung zur Zufriedenheit gelangt ist. Er schreibt: "Im Recht existiert der Wille äußerlich, aber die nächste Stufe für den Willen ist, dass er in sich selbst, in etwas Innerem, existiert (Hegel, 1397, 138-139). Er muss in der Sphäre des Geistes für sich selbst existieren und sich selbst gegenüberstehen. Diese Beziehung zu sich selbst ist eine Beziehung der Bestätigung, aber nur durch die Unmöglichkeit der Selbstgenügsamkeit kann man zu ihr gelangen. Diese Unmöglichkeit der Selbstgenügsamkeit, die im Verbrechen unmöglich wird, führt somit über die Strafe - also über die Aufhebung dieser Aufhebung - zur Bestätigung, das heißt zur Ethik." (Hegel, 1397, 139)

Basierend auf den Erläuterungen zum Verhältnis zwischen Recht und Ethik, wie sie von Mackenzie vorgebracht wurden, beachten wir in der Überlegung dieses Themas, dass zwischen individueller und sozialer Sphäre Unterschiede bestehen. Ethik ist nicht zwangsauflegend und konsequentialistisch, sondern gründet auf Tugendhaftigkeit und Natur, was

SPEKTRUM IRAN, Volumen 37, Ausgabe 1, Pp.158-200, Winter/Fruhling 2024

als 'Vermittlung zwischen Kants kategorischem Imperativ und Aristoteles' Lehre der Tugend' gelesen werden kann. Das Gesetz regiert im Bereich der öffentlichen Ordnung, und es ist nicht notwendigerweise erforderlich, gesetzestreu zu sein. Vielmehr erfordert es der soziale Verstand des Menschen, dem Gesetz zu gehorchen, nur um die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Daher ist es unmöglich, die Identität von Recht und Ethik als Konzepte zu behaupten. Wo diese gegenseitige Beziehung unterbrochen ist und jeder seine unabhängige Sphäre hat, während die Vorliebe zwischen beiden hin und her geht, bleibt die Möglichkeit der Interaktion bestehen. Trotz dieser Interaktion wird die Abhängigkeit des menschlichen Lebens von beiden Formen der öffentlichen Fürsorge und der ethischen Fürsorge deutlich. Daher ist die Berücksichtigung beider Fürsorge für das Wohlbefinden unerlässlich; deshalb ist keines über das andere priorisiert oder bevorzugt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Recht und Ethik getrennt sind, und diese Trennung geht mit ihrer Gleichwertigkeit einher. Denn wenn wir die Ordnung und das soziale System als Maßstab für Überlegenheit setzen, haben wir einen Weg eingeschlagen, dessen Ende entweder in der Herrschaft des Maschinenwesens oder, in Arendts Interpretation, in der Vergessenheit des wahren Selbst liegt. Daher sind sowohl Recht als auch Ethik notwendig angesichts dieser Trennung und der Nichtpriorisierung. Eines für zivile Gerechtigkeit und das andere für persönliche Tugend und die unabhängige Persönlichkeit des Menschen. Obwohl Khajeh Nasir in der Entwicklung der Charta der zivilen Gerechtigkeit erfolgreicher ist als Qushayri, ist das Ideal des ethischen Lebens in den mystischen Lehren von Qushayri deutlicher zu erkennen. Dennoch ist nicht die Trennung zwischen individuell-sozialer Sphäre von Khaaje Nasir und seiner philosophischen Systematisierung, sondern seine Aufmerksamkeit auf die Trennung von Gerechtigkeit, Tugend und Liebe die Lehre, die Beachtung finden sollte. Tatsächlich, wenn es eine Präferenz in der Sache gibt, liegt diese Präferenz in der rationalen Herangehensweise des Philosophen und seiner bewussten Rückkehr zu anderen menschlichen Interessen und Belastungen, die in einem bestimmten und kontrollierbaren Rahmen verborgen sind. Die Trennung von Recht und Ethik wird die Früchte dieser überlegten Unterscheidung sein, die die öffentliche Ordnung und die persönliche Tugend gleichermaßen bewahrt.

Fazit

Durch die Untersuchung des Themas der Gerechtigkeit in der Qushayriyya-Dissertation und der Nasiri-Ethik sehen wir zwei Ansätze dazu. Im ethischen System von Qushayri wird individuelle Gerechtigkeit durch eine religiöse Interpretation von Taqwa (Gottesfurcht) gefördert. Auf diese Weise wird eine moralisch geprägte Person dazu ermutigt, religiöse Pflichten und ethische Tugenden zu praktizieren und sich selbst mit Taqwa zu schmücken. Währenddessen liegt soziale Gerechtigkeit in der Verantwortung von Individuen, die durch die Entwicklung ethischer Tugenden und persönliches Wachstum zusammen mit anderen dazu beitragen. In diesem Bereich kommen Eigenschaften wie Großzügigkeit, Wohltätigkeit und Tapferkeit zum Vorschein, und persönliche Taqwa freiwillig im Bereich sozialer Gerechtigkeit praktiziert wird. Eine moralisch geprägte Person, die in individueller Ethik geschmückt ist, kümmert sich um das Wohl ihrer Mitmenschen, ergreift Maßnahmen gegen ungerechte Autoritäten und trägt durch ihre Fähigkeiten und Ressourcen zur Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Gesellschaft bei.

Im philosophisch-ethischen System von Khaaje Nasir zeigt sich individuelle Gerechtigkeit durch die Vollendung der drei Grundtugenden und als die vierte Tugend, die alle individuellen Tugenden vereint. Durch diese individuelle Gerechtigkeit erlangt eine Person die Befähigung zur Herrschaft und erhebt sich gesellschaftlich, um Gerechtigkeit zu etablieren. Auf diese Weise wird die erstrebenswerte soziale Gerechtigkeit von Khaaje Nasir durch die Herrschaft einer gerechten Person, die mit häuslicher Weisheit und politischem Verständnis ausgestattet ist, verwirklicht.

In diesem Sinne kann gesagt werden, dass gemäß den gängigen Begriffen in der späten Ethikphilosophie, wenn das ethisch-philosophische System von Khaaje Nasir soziale Gerechtigkeit in einem sinnvollen Kontext betrachtet, das ethisch-mystische System von Qushayri auf zivile Gerechtigkeit und das Wachstum individueller und gesellschaftlicher Institutionen abzielt. Im System von Qushayri ist individuelle Gerechtigkeit die Grundlage für aufkeimende soziale Gerechtigkeit, während die erstrebenswerte Gerechtigkeit von Khaaje Nasir auf rechtlichen Grundlagen und äußeren Maßstäben basiert.

Vergleichend betrachtet scheint zunächst, dass obwohl die beiden ethischen Systeme Qushayri und Khaaje Nasir in der Darstellung der Komponenten und der Formulierung der notwendigen Aspekte der individuellen Gerechtigkeit zu einem gemeinsamen Punkt gelangt sind, das System der sozialen Gerechtigkeit von Khaaje Nasir eine stabilere Ordnung und mehr soziale Sicherheit bietet. Dies steht im Gegensatz dazu, dass nach dieser anfänglichen Betrachtung die verwirklichte soziale Gerechtigkeit in der Qushayri-Dissertation immer noch im Bereich der Individualität verbleibt und daher keine Ordnung und Garantie dafür angenommen wird. Jedoch könnte man bei genauerer Betrachtung und unter Berücksichtigung moderner ethischer Überlegungen sagen:

a) Man sollte Recht und Ethik voneinander trennen. Das bedeutet, dass die Verwirklichung von Gerechtigkeit im rechtlichen Sinne spezifische Bedingungen und Ziele mit sich bringt, die hauptsächlich konsequentialistischer Natur sind. Die Verwirklichung von Gerechtigkeit im ethischen Sinne entspricht jedoch der allgemeinen Bildung und dem Wachstum von Tugenden im sozialen Bereich. Hier ist eine theoretische Grundlage und eine beeindruckende historische Erfahrung erwähnenswert, die Ethik auf individuelle Integrität beschränkt und rechtliche Verpflichtungen dem Gesetzbuch überlässt. Diese verlässliche Grundlage und Erfahrung, zusammen mit der Stellungnahme der individuellen Gewissen, des natürlichen Wunsches und der sozialen Ordnung, machen letztlich die menschliche Vernunft zur Garantie für die Verpflichtung gegenüber Rechten und Ethik. Ebenso, mit einem Schwerpunkt auf Tugenden und Gerechtigkeit, beseitigt es das größte potenzielle Risiko der Trennung von Recht und Ethik (das eine unethische Lesart der Rechte aus ihrer Sequenz ist). Auf diese Weise sind sowohl die Einstellung, die die Gerechtigkeit des individuellen Rechts zur Gesellschaft bringt, als auch die Einstellung, die auf zivile Regierung zur Errichtung eines geordneten Rechts zur Verfügung steht, gleichzeitig bei der Sicherung der Gerechtigkeit beteiligt.

b) Die Liebe, die in den Worten von Khaaje Nasir zum Ausdruck kommt, wird viele Positionen brauchen, die speziell auf die Gerechtigkeit verzichten werden. Dennoch kann man sich immer noch auf eine andere

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

Unterscheidung von Khaa'ja Nasir beziehen; denn er zeigt die Herrschaft der Vernunft durch die Unterscheidung von Gerechtigkeit und Güte. Wenn diese Unterscheidung an sich keine Gegenstandsgerechtigkeit gewährleistet hat, ist es zumindest würdig, menschlicher Vernunft Würde zu verleihen. Mit anderen Worten, wenn es eine entdeckbare Präferenz gibt, nicht unbedingt in der Unterscheidung zwischen individueller und sozialer Gerechtigkeit, sondern eher in der Präferenz in der Unterscheidung von Positionen von Gerechtigkeit und Tugend gefunden werden kann.

In letzter Betrachtung kann man sagen, dass der Weg zur Überwindung der lebenswichtigen Herausforderungen des Menschen in dieser Lehre darin besteht, sich auf das Konzept der individuellen Tugend und der allgemeinen Gerechtigkeit zu konzentrieren. Auf diese Weise trägt individuelle Tugend zur inneren Struktur der allgemeinen Gerechtigkeit bei. Tatsächlich, unter Verweis auf religiöse Begriffe, ist Wohltätigkeit auf der Suche nach Gerechtigkeit in Bewegung. Die Aufgabe der Rechte ist die systematische Bereitstellung von Sicherheit für den Menschen und die Schaffung einer Gesellschaft, in der die Möglichkeit der Wahl besteht. Die Möglichkeit der Wahl ist der erste Schritt zur Bildung eines moralischen Lebens. Freiwillige ethische Handlungen, die heute in der Rechtsregelung der sozialen Gerechtigkeit integriert sind, spiegeln sich in Ausdrücken wie Geduld, Großzügigkeit und Tapferkeit in der mystischen Abhandlung von Qushayri wider.

Literatur:

- Arendt, Hannah, (1390), *Der Zustand des Menschen*, übersetzt von Masoud Alia, Teheran, Ghoghnoos, 2. Auflage.
- Arendt, Hannah, (1397), *Totalitarismus*, übersetzt von Mohsen Salasi, Teheran, Thalass, 9. Auflage.
- Aristoteles, (1390), *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Mohammad Hasan Lotfi, Teheran, Tarh-e Now.
- Badiou, Alain, (1393), *Ethik: Eine Abhandlung über die Wahrnehmung des Bösen*, übersetzt von Bavand Behpoor, Teheran, Cheshme, 3. Auflage.
- Bourdieu, Pierre, (1380), *Die Theorie der Handlung: Praktische Gründe und rationale Wahl*, übersetzt von Morteza Mardia, Teheran, Negah-o-Negar, 1. Auflage.
- Buber, Martin, (1380), *Die Verfinsterung Gottes*, übersetzt von Abbas Kashef und Abotrabs Sohrab, Teheran, Farzan Rouz, 1. Auflage.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1396), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, übersetzt von Mahbod Irani Talab, Teheran, Parvin, 4. Auflage.
- Hobbes, Thomas, (1389), *Leviathan*, übersetzt von Hossein Bashirieh, Teheran, Ni, 6. Auflage.
- Humaei, Jalal al-Din, (1393) *Ausgewählte Ethik von Nasiri*, Teheran, Homa Publishing Institute.
- Hume, David, (1395), *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, übersetzt von Morteza Mardia, Teheran, Minoo-e Kherad, 3. Auflage.
- Kant, Immanuel, (1394), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, übersetzt von Manuchehr Sana'i Darabi, Teheran, Negah-o-Negar, 4. Auflage (B).
- Kant, Immanuel, (1394), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, übersetzt von Hamid Enayat und Ali Ghaisari, Teheran, Kharazmi, 2. Auflage (A).

Beziehungen zwischen Recht und Moral in der islamischen Mystik und Philosophie

- Kant, Immanuel, (1395), *Die Metaphysik der Sitten*, übersetzt von Manuchehr Sana'i Darabi, Teheran, Negah-o-Negar, 4. Auflage (A).
- Kant, Immanuel, (1395), *Kritik der praktischen Vernunft*, übersetzt von Anshaa Allah Rahmati, Teheran, Sofiya, 5. Auflage (B).
- Locke, John, (1392), *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übersetzt von Farshad Shariat, Teheran, Negah-e Mo'aser, 1. Auflage.
- MacIntyre, Alasdair, (1392), *Drei rivalisierende Vorstellungen von Moralstudien*, übersetzt von Hamid Shahriari, Qom, Pajouheshgah-e 'Ulum va Farhang-e Islami, 1. Auflage.
- Mill, John Stuart, (1397), *Utilitarismus*, übersetzt von Morteza Mardia, Teheran, Ni, 7. Auflage.
- Patnam, Hillary, (1396), *Ethik ohne Metaphysik*, übersetzt von Masoud Alia, Teheran, Seraat, 2. Auflage.
- Platon, (1380), *Gesammelte Werke*, Bd. 2, übersetzt von Mohammad Hasan Lotfi und Reza Kaviani, Teheran, Kharazmi.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazan, (1391), *Rasa'ile Qushayri*, übersetzt von Hasan ibn Ahmad Uthmani, bearbeitet von Badi' al-Zaman Foruzanfar, Teheran, Zowar.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazan, (1406), *Sharh Asma' al-Husna*, Beirut, Dar Azal.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazan, (1426), *Nahw al-Qulub*, kommentiert von Mersi Muhammad Ali, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Qushayri, Abdul Karim ibn Hawazan, (1428), *Tafsir Qushayri (Lata'if al-Isharat)*, kommentiert von Abdul Latif Hasan Abdul Rahman, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Rawls, John, (1394), *Gerechtigkeit als Fairness*, übersetzt von Erfan Sabeti, Teheran, Ghoghnoos, 5. Auflage.
- Rawls, John, (1396), *Theorie der Gerechtigkeit*, übersetzt von Morteza Nouri, Teheran, Merkaz, 2. Auflage.

Mahdi Bahrami

- Rawls, John, (1397), *Politischer Liberalismus*, übersetzt von Mosi Akrami, Teheran, Salis, 3. Auflage.
- Rorty, Richard, (1393), *Philosophie und der Spiegel der Natur*, übersetzt von Morteza Nouri, Teheran, Merkaz, 2. Auflage.
- Sandel, Michael, (1397), *Ethik in der Politik*, übersetzt von Afshin Khakbaz, Teheran, Nashr-e Now, 1. Auflage.
- Singer, Peter, (1388), *Eine Welt: Ethik der Globalisierung*, übersetzt von Mohammad Azadeh, Teheran, Ni, 1. Auflage.
- Tusi, Khwaja Nasir al-Din, (1373), *Eigenschaften der Adligen*, herausgegeben von Seyyed Mahdi Shams al-Din, Teheran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Tusi, Khwaja Nasir al-Din, (1391), *Akhlaq-i Nasiri (Nasiri Ethik)*, herausgegeben von Mojtaba Minovi, Teheran, Kharazmi.
- Wittgenstein, Ludwig, (1392), *Über Ethik und Religion*, bearbeitet und übersetzt von Malek Hosseini und Babak Abbasi, Teheran, Hermes, 2. Auflage.

**Comparative Assessment of Godlikeness of Man through the
Acquisition of Virtues from the Points of View
of Plotinus and Mulla Sadra**

Setayesh Karami ¹

(pp. 201 to 219)

Received: 25.04.2024; Accepted: 27.05.2024

Zusammenfassung

The concept of becoming godlike, rooted in Plotinus' philosophical framework, has inspired discussions throughout history, resonating in the works of subsequent thinkers such as Mulla Sadra. Plotinus posits that humanity's ultimate purpose is in union with the one achieved through the emulation of divine virtues. However, this raises complex questions about the nature of virtues and their applicability to both humanity and divinity. While Plotinus grapples with these dilemmas, scholars like Mulla Sadra offer novel interpretations about the same concept but grounded in the principle of the Primacy of Existence. This work explores Plotinus' vision of a divine union and the challenges it poses to ethical and existential inquiry. Furthermore, it delves into the reception of Plotinus' ideas by Mulla Sadra, who offers novel insights into the concept of godlikeness. Through Sadra's lens, virtues are understood as dynamic manifestations of divine existence, leading to a deeper understanding of humanity's existential journey towards divine union.

Schlüsselwörter: Godlikeness, Plotinus, Mulla Sadra, Virtues, Primacy of Existence

1. Setayesh Karami, Humboldt Universität zu Berlin.

E-Mail: sekarami81@gmail.com



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

مقایسه تطبیقی خداگونگی انسان از طریق

کسب فضای دل در دیدگاه فلوپین و ملاصدرا

ستایش کرمی¹

(صص 201 تا 219)

تاریخ دریافت: 2024/04/25؛ تاریخ پذیرش: 2024/05/27

چکیده

مفهوم خداگونه شدن انسان، که در چارچوب فلسفی فلوپین ریشه دارد، الهام بخش بحث بسیاری از فیلسوفان در طول تاریخ بوده است و در آثار متفکران بعد از او مانند ملاصدرا ادامه پیدا کرده است. فلوپین استدلال می کند که هدف نهایی بشریت در اتحاد با او و شبیه او شدن است و این امر از طریق تقلید انسان از فضیلت های الهی به دست می آید. با این حال، این مطلب سوالات پیچیده ای را در مورد ماهیت فضیلت و انتساب آن به ساحت بشری و الوهی ایجاد می کند. فلوپین تلاش می کند به این سوالات در نوشته های خود پاسخ دهد اما به نظر می رسد در پایان بحث همچنان ابهامات زیادی از مسئله خداگونگی انسان باقی می ماند. از طرف دیگر، پس از فلوپین ملاصدرا با الهام از آموزه های فلوپین، تفسیرهای جدیدی درباره خداگونگی انسان ارائه می دهد، که بر اساس اصل اصالت وجود است و بسیاری از سوالات و اشکالات نظریه پیشین را برطرف می کند. این مقاله پژوهشی به دیدگاه فلوپین درباره خداگونگی انسان و چالش هایی که برای تحقیقات اخلاقی و وجودی به همراه دارد، می پردازد. در ادامه، به مطالعه نگاه ملاصدرا به ایده های فلوپین اشاره می کند و توضیح می دهد که چگونه ملاصدرا با الهام از این ایده ها، دریافت جدیدی از مفهوم خداگونگی ارائه می دهد. دریافتی که به موجب آن، فضیلت ها به عنوان مظاهر وجود الهی تفسیر می شوند و به همین سبب سفر وجودی انسان به سوی یگانگی با خداوند به نحو عمیق تر و دقیق تری فهمیده می شود.

کلیدواژه ها

خداگونگی انسان، فلوپین، ملاصدرا، فضیلت، اصالت وجود

1 دانشگاه هومبولت برلین.

Comparative Assessment of Godlikeness of Man through the Acquisition of Virtues from the Points of View of Plotinus and Mulla Sadra Setayesh

Setayesh Karami ¹

(pp. 201 to 219)

Received: 25.04.2024; Accepted: 27.05.2024


Abstract

The concept of becoming godlike, rooted in Plotinus' philosophical framework, has inspired discussions throughout history, resonating in the works of subsequent thinkers such as Mulla Sadra. Plotinus posits that humanity's ultimate purpose is in union with the one achieved through the emulation of divine virtues. However, this raises complex questions about the nature of virtues and their applicability to both humanity and divinity. While Plotinus grapples with these dilemmas, scholars like Mulla Sadra offer novel interpretations about the same concept but grounded in the principle of the Primacy of Existence. This work explores Plotinus' vision of a divine union and the challenges it poses to ethical and existential inquiry. Furthermore, it delves into the reception of Plotinus' ideas by Mulla Sadra, who offers novel insights into the concept of godlikeness. Through Sadra's lens, virtues are understood as dynamic manifestations of divine existence, leading to a deeper understanding of humanity's existential journey towards divine union.

Keywords: Godlikeness, Plotinus, Mulla Sadra, Virtues, Primacy of Existence

1. Setayesh Karami, Humboldt University of Berlin.

E-Mail: sekarami81@gmail.com

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Introduction

Plotinus the Greek philosopher and mystic begins his discussion in first Ennead with pondering on virtue. According to Plotinus, man has become incarcerated in this material world which is full of evil, and he must struggle to deliver himself from this world in discipline to join the world of gods. The path to deliverance in his view is the assimilation of God (φυγή δὲ ὁμοίως θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν) that comes true through the acquisition of the social and personal virtues. (Plotinus, I.2.1-2) To corroborate his view, Plotinus refers to the following words by Plato:

“But it is impossible that evils should be done away with, Theodorus, for there must always be something opposed to the good; and they cannot have their place among the gods, but must inevitably hover about mortal nature and this earth. Therefore, we ought to try to escape from earth to the dwelling of the gods as quickly as we can” (*Theaetetus*,176b)

Plotinus begins his discussion of the issue of the similarity between man and God as the ultimate virtue from the Plato's word. Sedley has said, that if you were to ask, “any moderately well-educated citizen of the Roman empire to name the official moral goal, or telos,” he would answer with Plato's words, that the telos is “Becoming like god as much as possible” (ὁμοίως θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). (Sedley, 1999) In Ancient Philosophy in books of Plato and Plotinus, being godlike is considered as the ultimate virtue, which every human should try to attain it. This passage from Plato claims that the escape from this world to the divine realm with assimilation to God (homoiōsis theōi) is the telos (end) of the Platonic system. Though the idea of assimilation to God has been frequently mentioned in the works of Plotinus and Plato based on an argument, there are still several questions and challenges regarding its understanding.

The first premise implied in the ideas of human assimilation to God through virtues is that the man is imprisoned in the material world and his true happiness lies in the deliverance from this world. This idea has already been assayed in Plato and Plotinus and its assessment is beyond the scope of the current essay. The second premise involved is that human similarity with God is a kind of similarity that one finds between a lower object and a higher affair. And the last premise is that this assimilation becomes possible only via the acquisition of virtues and purification. Upon these premises, Plotinus

concludes that we should struggle to reach true happiness in discipline to acquire the personal and social virtues that make us similar to God and allow us to join the deity.

Although this saying by Plotinus seems to be clear at first sight, it has given rise to numerous questions and debates in the domain of moral philosophy. Among the outlined questions to some of which Plotinus has referred himself, two major questions are studied and assessed in this essay.

Given the second premise, it is asked in which ways a thing becomes assimilated to another thing and how does man get assimilated to God? Whether any assimilation can happen between the man and God while the deity is a pure spirit and man is combined of a spirit plus a body? On the other hand, many properties for man are considered being virtues, e.g., bravery and self-control, but none of these can be attributed to God. One cannot say that God is self-controlling and abstinent, or God is brave because he controls His fears. Then, this question is raised that how can man become assimilated to God through the acquisition of the virtues while these virtues cannot be attributed to God?

As to the third premise, it is asked that how does the acquisition of virtue existentially let the man to be assimilated to God? If one can doubt the very possibility of this assimilation? Using the allegory of the fire, Plotinus explains that the heated object becomes assimilated to the fire by being heated. By the same token, through the acquisition of virtue, man becomes assimilated to God. However, we know that heating would never make the object become existentially assimilated to the fire. No man of reason would ever claim that the heated object is like the fire rather, he says that the heated object is as hot as the fire. Absolute similarity differs from being similar because of a certain property. Now one should ask which kind of assimilation Plotinus finds between man and God.

The emergence of such questions and the points of obscurity in this theory have forced the philosophers and mystics to discuss the problem of human assimilation to God. Among these men of thought, one can refer to Mulla Sadra. Through the analysis of this theory and the modification of it and offering a new reading of it, he seeks to clarify the obscurities and the difficulties.

In this work, I delve into Plotinus's concept of the godlikeness of man through the acquisition of virtues, interrogate the attendant dilemmas, and engage with Mulla Sadra's insights to illuminate the path towards understanding this profound philosophical conundrum.

Plotinus on Human Assimilation to God

In Ennead I, Plotinus writes:

„Since it is here that evils are, and “they must necessarily haunt this region,” and the soul wants to escape from evils, we must escape from here. What, then, is this escape? “Being made like god,” Plato says. And we become godlike “if we become righteous and holy with the help of wisdom,” and are altogether in virtue. “(I.2.1.1-3)

Plotinus embarks on his exploration of virtue and humanity's journey towards assimilation with God by laying down a foundational premise. Drawing on Plato's teachings, he asserts that the root of evil lies in matter, which prompts the human soul to instinctively recoil from this malevolence. Thus, driven by its intrinsic nature, the soul strives to liberate itself from this evil. Plotinus extrapolates from this principle to posit that humanity aligns with goodness, or at the very least, the human soul possesses an innate inclination towards goodness (*Theaetetus*, 176b-178). Consequently, as individuals navigate the challenges of existence, the soul grapples with these adversities, endeavoring towards deliverance and eventual redemption. It is through this pursuit of freedom that the soul may ascend to eternal life within the divine realm.

In summary, the collaborative theory of Plotinus and Plato suggests that humanity inherently resides within a realm where both good and evil coexist. However, the human soul instinctively shuns evil and embarks on a transformative journey to transcend it. The path to liberation from this material world lies in assimilating with God, as the divine realm remains unblemished by evil. This assimilation is facilitated through the cultivation of moral virtues and the purification of the soul. These propositions give rise to a series of questions, some of which Plotinus himself contemplates:

- Who is the God towards whom humanity should strive for assimilation? Does this God embody all virtues, including those typically associated with humanity, such as self-control and bravery?

Comparative Assessment of Godlikeness of Man ...

- What form of similarity exists between humanity and God? Is it an ontological likeness, or a shared set of attributes?

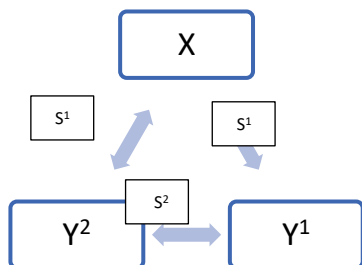
- What defines virtue, and which virtues facilitate assimilation with God? Is assimilation contingent solely upon specific virtues, even if they hold no relevance to God? Can individuals become assimilated to God through virtues that God does not possess? Does the assimilated individual retain an essential distinction from God, or do they ultimately merge into divine unity?

Addressing the first question, which concerns the nature of the God towards whom humanity should aspire for assimilation, necessitates a deep understanding of God's essence and the virtues attributed to Him. It is essential to comprehend the deity we seek to emulate and identify the commonalities shared between humanity and divinity, laying the groundwork for realizing this similarity. Plotinus's exploration delves into whether the God we strive to assimilate embodies all human virtues, such as justice and self-control, akin to those found in humans. To unravel this inquiry, we must delve into the essence and concept of virtue itself.

Virtue can be conceptualized in two distinct frameworks when ascribed to God. Initially, it may be viewed as an additional attribute appended to the divine essence. However, such an attribution contradicts the notion of divine oneness and purity, portraying virtue as an extraneous addition to the divine essence, a notion dismissed by Plotinus. Alternatively, moral virtues are considered inherent to God, akin to how heat is intrinsic to fire. While virtues are essential to God, He transcends them, existing beyond their confines. Just as fire is inseparable from its heat yet surpasses it, God is inseparable from virtues while standing superior to them. (I.2.1. 31-36) Plotinus elucidates that God is not synonymous with divine attributes; rather, He transcends them. However, the mechanics of how an entity possesses a property without being identical to it remain elusive. Through analogies such as fire and its heat, Plotinus illustrates how virtues emanate from God while He transcends them, akin to how heat emanates from fire without constituting its entirety.

As we address the second question regarding the nature of assimilation between man and God through the acquisition of virtues, we must first see what this similarity means, and which type of similarity is observed in this context. Plotinus employs the term "Ὁμοίωσις" to denote similarity. This Greek noun is derived from the verb "ὁμοιόω," which itself originates from the

adjective "ὅμοιος," signifying "like" or "resembling." It is constructed with the dative case, indicating the person or thing to which another is compared or deemed equal. (LSJ, 1224) Plotinus delineates two forms of similarity. Firstly, there's the similarity arising from a common origin or principle. Secondly, there's the similarity between entities where one is derived from the other (I.2.2. 5-11). To elucidate these concepts further, look at the following schema:



Y1 is similar to X. = similarity 1

Y2 is similar to X. = similarity 1

Y1 is similar to Y2 because of X. = similarity 2

The first type of similarity (S1) reflects the resemblance between an originated entity and its source. The source possesses a certain property (X), and the derived entity inherits this property through its relationship with the source. For instance, consider Mona Lisa (X) and two amateur paintings (Y1 and Y2) inspired by it. While both amateur works share a level of similarity with the original, their resemblance stems from deriving elements from the source rather than intrinsic qualities.

In Plotinus's discourse, the similarity between man and God aligns with the first type. Here, God represents the source of justice (X), and individuals possess justice (Y) by virtue of deriving it from God. However, despite embodying justice, individuals remain distinct from it, serving as manifestations of divine justice rather than its embodiment. Conversely, the similarity between individuals (e.g., David and James) represents the second type, where both share common attributes derived from a shared source. In

this scenario, both individuals possess justice, derived from Divine Justice, yet maintain their individual identities.

Plotinus's allegory of fire further elucidates this concept. The similarity between man and God doesn't equate to the likeness between two hot objects; instead, it mirrors the relationship between a heated thing and fire. The thing, devoid of inherent heat, attains warmth in proximity to fire, akin to individuals acquiring virtues through their relationship with God. However, this doesn't render them identical to God; rather, they depend on divine virtues for their manifestation.

Similarly, in the allegory of the spring and the river, the similarity between two individuals resembles the relationship between two rivers originating from the same source. Yet, human assimilation to God mirrors the likeness between a river and the spring. Virtues, like water, flow from the divine source through individuals, establishing a connection akin to the river's relationship with the spring. While the spring isn't identical to the river, it serves as the source of its virtues, illustrating the transcendent nature of divine essence.

Now, let's delve into the third question. Here, I aim to elucidate the meaning of virtue within this context and identify which virtues facilitate the purported assimilation to God. What constitutes this virtue and how does its acquisition purportedly align us with the divine? The ancient Romans coined the term "virtus" from "vir," their word for man, encompassing all esteemed qualities, including physical prowess, valorous conduct, and moral uprightness. (Webster, 1991)

According to Plotinus, virtue is a state of the human soul, characterized by a disposition (diathesis) that transcends bodily influences. In this context, he advocates for the mindful care of our earthly existence. However, in the opening of his work "On Virtues," Plotinus asserts the imperative of aligning ourselves with the divine through virtue. His theory of virtues does not center on analyzing specific moral actions, but is instead deeply integrated into his metaphysical framework. Plotinus examines virtues from the perspective of the soul's dynamic inclination toward the divine. It is clear that, for him, the exploration of virtue is intricately linked to the transition from the realm of the senses to that of the intellect. (Reid H. L., & Serrati, 2022) So, according to Plotinus, virtue exists as an external attribute for humanity, distinct from intellect and the divine realm (I.2.1. 39-41). This portrayal suggests that virtue,

for Plotinus, is not inherent to the human soul but a quality akin to other accidental properties. It's not an inherent aspect awaiting mere recollection, as posited by Plato. Instead, Plotinus emphasizes the need for acquisition; individuals aren't inherently akin to God but must strive to embody virtues that foster such likeness.

Plotinus categorizes virtues into individual and social types, with social virtues characterized by specific attributes: arrangement, discipline, emotional and instinctual restraint, liberation from erroneous beliefs, and essence restriction (1.2.2. 10-21). He also alludes to another virtue relevant to human assimilation to God, referencing Plato's insights:

„While we live, we shall be closest to knowledge if we refrain as much as possible from association with the body and do not join with it more than we must, if we are not infected with its nature but purify ourselves from it until the god frees us...It is only those who practice philosophy in the right way who want to free the soul.“ (*Phaedo*, 67a)

For Plato, assimilation to God entails acquiring social virtues and undergoing purification. As long as individuals reside in the physical realm, comprising body and spirit, Plato contends that the body serves as a source of impurity and passion. Human existence entails inherent incompleteness and mutability, leading to encounters with bodily needs and sensations. Upon departing the body, the soul sheds these physical influences, attaining virtues such as diligence and contentment. (Frede, 1993)

Plotinus further contemplates the essence of virtue, drawing upon a Platonic theory of forms. In *Ennead I*, he discusses the concept of an intelligible form of virtue, positing one overarching idea or form of virtue in the intelligible realm:

„What, then, is each particular virtue when a man is in this state? Wisdom, theoretical and practical, consists in the contemplation of that which intellect contains; but intellect has it by immediate contact. There are two kinds of wisdom, one in intellect, one in soul. That which is There [in intellect] is not virtue, that in the soul is virtue.“ (1.2.6. 11-14)

This proposition posits the existence of a singular idea or primary form of virtue within the intelligible realm. Interestingly, this form cannot itself be categorized as virtue in the conventional sense. Plotinus suggests that this

essence of virtue, present in the divine, is not synonymous with virtue but is intrinsic to God's essence.

Conversely, this idea of virtue manifests a semblance or shadow in the material world, which Plotinus terms the "image of virtue." It is through the acquisition of this image that individuals draw closer to the intelligible form of virtue, thus aligning themselves with the divine. For instance, consider discipline as an intelligible form of virtue, transcending material limitations. This discipline, reflected in actions attributed to God, such as the creation of the world with precision and order, mirrors the essence of virtue. In the material world, discipline manifests as virtues, such as setting things in their proper place and maintaining symmetry.

Plotinus illustrates this concept through the allegory of intelligible and sensible houses. The sensible house represents human existence, akin to the tangible world, while the intelligible house symbolizes God, embodying virtues but not being identical to them. The intelligible house, the epitome of perfection, encompasses discipline, beauty, and moderation in all aspects. When striving to construct a sensible house based on the model of the intelligible one, the closer the resemblance, the greater its share of perfection. However, inherent limitations prevent the sensible house from achieving the same level of perfection as the intelligible one. Similarly, virtues are likened to features of the intelligible house, existing in an intelligible form. When applied to the human domain, these virtues are perceived as attributes of the sensible house. Therefore, according to Plotinus, individuals should endeavor to acquire these images of virtues, such as self-control and discipline, in order to attain assimilation to God and ultimately achieve ultimate perfection.

Objections and Challenges of Plotinus' Theory

There are several obscure points as to the theory offered by Plotinus to which I turn in this part of the work. Plotinus argues that the ultimate goal of human growth and perfection is the union with God, which becomes realized through assimilation to divinity through the acquisition of virtues. It is important to say that, according to Plotinus, the goal of human virtue is to become immortal and divine and not just to be to be sinless. But the question is if the man who has acquired the virtues as some accidental features can make himself existentially God-like so as to join Him? Whether essential union with

the virtues which are themselves acquired is possible? If we formulate this objection as an argument, the following would be achieved.

1. The ultimate aim of humanity is to achieve union with God.
 2. This union is attained through the process of assimilation.
 3. Human godlikeness is realized through the acquisition of virtues.
 4. God possesses virtues but is distinct from them.
 5. Conversely, humans acquire virtues incidentally, as additional attributes.
- Therefore, human godlikeness is achieved through something that neither constitutes an essential aspect of human nature nor is essential for God.

This formulation of his argument prompts a crucial question: Can such a similarity between humans and God elevate humanity to a state where it can unite with the divine? Plotinus leaves this ambiguity unresolved. In his allegory of the heated object and the fire, he illustrates how the heated object may resemble the fire but cannot merge with it, as heat is an incidental property for the object. Similarly, one may inquire: How does humanity attain godlikeness and unity with the divine through the acquisition of virtues? Furthermore, one may question Plotinus directly: How is it feasible for humans to achieve godlikeness through virtues that are not inherently part of their essence? Is this acquisition of virtues akin to applying a superficial color to an object, merely altering its appearance, or does it signify a profound transformation, akin to rust corroding iron and changing its nature?

Plotinus attempts to elucidate human godlikeness in a more precise manner. He writes:

„That which is altogether unmeasured is matter, and so altogether unlike: but in so far as it participates in form it becomes like that Good, which is formless. Things which are near participate more. Soul is nearer and more akin to it than body; so it participates more, to the point of deceiving us into imagining that it is a god and that all divinity is comprised in this likeness. This is how those possessed of political virtue are made like.“ (1.2.2. 19-22)

This proposition appears contradictory to some aspects of his theory. If human godlikeness is considered from an existential standpoint, one would contend that humans are finite beings living in a material world with a defined form, while God is immaterial, infinite, and formless. Therefore, for humans to

achieve godlikeness, they must liberate themselves from the confines of the material world through the acquisition of moral virtues.

Furthermore, it is crucial to elucidate the concept of finitude and how social virtues impose limitations on humanity. Do these constraints confine individuals within the material realm, or do they imbue humanity with a new essence? Take courage, for example. Plotinus posits that courage instils discipline in human actions. A courageous person, unswayed by fear, pursues their objectives with steadfast determination, thereby demonstrating discipline in their conduct. Courage, in this sense, delineates the boundaries of human fears and regulates them. However, can we assert that courage alone transforms an individual into a godlike being? Is it coherent to attribute courage, rooted in overcoming fear, to a deity devoid of lack or desire, such as God? This raises questions about the compatibility of virtues with the divine realm. Gods, devoid of lack or desire, do not experience pleasure as humans do. Consequently, attributing human virtues, like courage, to God may lack coherence, as it imposes human limitations on the divine. (Obdrzalek, 2012)

Indeed, the question lingers: How can humanity attain godlikeness through the cultivation of social virtues? Plotinus introduces another virtue, derived from Plato's work, which may offer a more nuanced exploration of this dilemma. He writes:

„ But, since Plato indicates that likeness is different as belonging to the greater virtue, we must speak about that different likeness. ... Plato, when he speaks of “likeness” as a “flight to God” from existence here below, and does not call the virtues which come into play in civic life just “virtues,” but adds the qualification “civic,” and elsewhere calls all the virtues “purifications,” ... Since the soul is evil when it is thoroughly mixed with the body and shares its experiences and has all the same opinions, it will be good and possess virtue when it no longer has the same opinions but acts alone this is intelligence and wisdom and does not share the body’s experiences -this is self-control-and is not afraid of departing from the body this is courage and is ruled by reason and intellect, without opposition and this is justice.” (1.2.3. 1-19)

I shall argue that this second aspect of virtue is not a new category of virtue but a distinct perspective on virtue articulated by Plato, referenced by Plotinus. When considering the notion of purity alongside its various manifestations, we arrive at the social virtues discussed by Plotinus. Therefore, it would be

inaccurate to categorize it as a separate type of virtue. Purging oneself of fears and desires equates to self-discipline and courage. The same applies to other social virtues. This alternative definition of virtue aligns more closely with the concept of godlikeness. Here, we can posit that God transcends all material phenomena and remains untainted by vice, whereas humans grapple with both good and evil within themselves. To ascend to the Divine Essence, individuals must cleanse themselves of bodily vices, thus achieving purification through the acquisition of virtues. These virtues serve to purify the soul from evil and its entanglement with the physical body.

Mulla Sadra on Human Godlikeness

In the previous part, I tried to explain Plotinus' viewpoints of virtue and human godlikeness and to clarify its problems and obscurities. Later, Neoplatonists like Porphyry, Iamblichus, Macrobius, and Olympiodorus adopted Plotinus' virtue ethics. In Neoplatonic commentaries on Aristotelian ethics and in ethical theories of Arabic Neoplatonists, Plotinus' treatment of virtues is also evident. (O'Meara, 2003)

Among these figures, Muslim philosophers have paid a special attention to Plotinus because of the similarity of Plotinus works to the religious texts and Islamic mysticism. (Zomorodi, 2010) One of these philosophers is Mulla Sadra Al-Shirazi. Sadr al-Din Muhammad b. Ibrahim b. Yahya Qawami Shirazi (ca. 1571–1636) is arguably the most significant Islamic philosopher after Avicenna. Best known as Mulla Sadra, he was later given the title of Sadr al-Muta'allihin (Master of the theosists) for his approach to philosophy that combined an interest in theology and drew upon insights from mystical intuition. He considered philosophy to be a set of spiritual exercises and a process of theosis, a pursuit of wisdom whose goal was to acquire wisdom and become a sage, and hence become godlike. He supported a radical philosophical method that attempted to transcend the simple dichotomy between a discursive, ratiocinative mode of reasoning and knowing, and a more intuitive, poetic and non-propositional mode of knowledge. He became famous as the thinker who revolutionized the doctrine of existence in Islamic metaphysics. (Rizvi, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition)

Correction 2: "Theologia Aristotelis," translated by Ibn Naemah Hamasi, is one of the seminal works that profoundly influenced Mulla Sadra's philosophy and writings, and it is, in fact, a philosophical work by Plotinus. It's crucial to

note that attributing this book to Aristotle was a historical error. Mulla Sadra mistakenly believed it to be an Aristotelian text, attributing ideas from it to Aristotle rather than Plotinus, its actual author. This misattribution likely stemmed from Aristotle's reputation as a theosophist during that era. (Adamson, 2002)

In his engagement with "*Theologia Aristotelis*," Mulla Sadra sought to validate and expound upon his own philosophical concepts, drawing from Plotinus's ideas as if they were Aristotle's. Despite the initial confusion, Mulla Sadra is credited with offering profound insights into the text, delving into its core principles and rules with remarkable depth and providing rational arguments to elucidate its comprehensive philosophical framework. Through his meticulous analysis, Mulla Sadra paid homage to the essence of Plotinus's work, uncovering its profound truths and integrating them into his philosophical discourse. (Karbasizadeh, 2017)

In his magnum opus "*ikmat Al Muta'alyah fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*" [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect], Mulla Sadra extensively draws upon the doctrines of Plotinus. Like Plotinus, Mulla Sadra posits that the human soul is entrapped in the material realm and must transcend it to reunite with the realm of meaning and God. The journey towards this union entails striving for godlikeness, with the acquisition of virtue serving as the pathway to assimilation. However, Mulla Sadra diverges from Plotinus by presenting an alternative perspective on the theory of human likeness to God, offering insights that address many of the previous ambiguities and challenges.

Central to Mulla Sadra's philosophical framework is the principle of the "Primacy of Existence." He asserts that existence is the fundamental reality of the world, and the essence of beings is contingent upon this existence. Mulla Sadra's analysis of existence begins with the ontological differentiation between the Necessary (God) and the contingent. God embodies pure existence devoid of any essence, quality, or attribute subject to change or motion. This doctrine finds its roots in Avicenna's concept of radical contingency, which posits that the distinction between the Necessary and the contingent arises from the simplicity of God's existence, giving rise to the complexity of existence and essence in contingent beings. Contingent beings are understood as composed of existence and essence, forming a conceptual

dyad. As God imparts existence to contingents, existence takes precedence over essence in ontology. (Rizvi, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2021 Edition)

Mulla Sadra's theory of the primacy of existence (alternatively rendered as "Fundamental Reality of Existence or Principality of Existence") requires the understanding and the endorsement of a number of propositions that help us to fathom the concept of the similarity between man and God in Mulla Sadra. Accordingly, all creatures are one in their existentiatio and being existent and this is indeed an existential and internal similarity among all humans and creatures. Thus, existence is the only thing that is in the world and man and all beings and even God are this very existence, though their existential spectrum and degree are different. This is in fact similar to thinking of a spectrum of light that emits from the sun as the chief source and this spectrum, in every of its degree is considered to be a being. (Nasr, 2017)

According to this allegory, every creature takes advantage of the bounty of existence in proportion to his own existential degree. The larger a being's share of existence, the further is its similarity to God, precisely similar to a ray of light that is brighter and more luminous when it is closer to the Sun. The debate of the primacy of existence in Mulla Sadra provides a ground for an alternative understanding of the similarity between and God and the acquisition of virtues and its role in Godlikeness. Accordingly, as long as the man is imprisoned in the material world and is in the early stages of his spiritual and moral development, he is like a beam of light that is in distant from God. (Nasr, 1978)

As mentioned by Plotinus, Mulla Sadra also insists that the telos of human development is the union with God. Now this man is incarcerated in the material world and is encircled with the darkness. He must make himself similar to God in order to enjoy a higher degree of existence and be able to join God. Following Plotinus, Mulla Sadra states that the path to Godlikeness and the path to the redemption from the material world is the acquisition of moral virtues and knowledge. But he explains differently how the acquisition of knowledge and moral virtues puts the man on the path of becoming Godlike.

According to Mulla Sadra, not only the substances but the qualities either have a share of existence. Mulla Sadra explains moral virtues serve as the

qualities the possession of which allow a man to reach a higher level of existence.

Comparison of the Ideas of Plotinus and Mulla Sadra on the Problem of Assimilation to God

Mulla Sadra's reinterpretation sheds light on the obscure points of Plotinus' theory. Previously, I questioned whether individuals, having acquired virtues as incidental additions, could truly become existentially similar to God and unite with Him. Moreover, given that Plotinus posits God as not identical with virtue, despite possessing it, it remains unclear how humanity's relation with God and its godlikeness through virtue acquisition can be understood.

In Mulla Sadra's framework, the relationship between man and God transcends mere identities. Man is viewed as a manifestation of Divine Existence, entirely dependent on God for his own being. According to the Primacy of Existence, everything in the world derives its existence from the same source, including virtue, which is thus considered a quality of existence.

Therefore, since God, humanity, and moral qualities share the same existence, their similarity takes on a different form. While Plotinus likened the relation between man and God to that of a heated object and fire, Mulla Sadra compares it to a heated spark and its source of fire. As the spark draws closer to the source, it absorbs more heat and light, resembling fire.

The disparity in Plotinus' and Mulla Sadra's interpretations lies in their understanding of the relationship between man, God, and virtue. Plotinus views them as distinct entities, leading to difficulties in explaining their similarity. He offers separate explanations to delineate virtue's relation with God and elucidate how humanity becomes godlike through virtue acquisition. In contrast, Mulla Sadra presents a unified perspective, resolving these issues through a different articulation of the problem.

The more precise allegory offered by Mulla Sadra himself for an explanation of the problem of assimilation is that of sun and light. Thus, human relation with God is portrayed in this interpretation in terms of the relation one finds between the sun and the light beam emitted from it. The similarity between man and God should be deemed as the similarity one finds between two lights. The beam of light emitted from the sun is nothing but the sun itself and its share of light is indeed nothing as compared to the sun as the source of the

light. (Khademzadeh, 2016) The farther is the beam of light from the sun as it enters the material world and earth, the lesser becomes its degree of luminosity and is less similar to the sun. This is exactly the man whom Plotinus conceives as plagued by darkness because of his residence in the material world and at the same time, he is essentially craving for the union with the sun because of his original appearance from the sun and struggles to deliver himself from the darkness on earth.

In line with Plotinus, Mulla Sadra asserts that the path to reuniting with God involves acquiring social and intellectual virtues, which serve as tools for elevating man's existential level. As man ascends in his existential status, he becomes increasingly similar to God. These virtues act as instruments that enhance man's existential light and elevate his existential state, thereby explaining how man achieves godlikeness through virtue acquisition.

Plotinus grappled with the question of how to attribute these virtues to God, especially considering that many of them have significance only in human experience. He delineated two levels of virtue: the intelligible and the meaningful to man. Mulla Sadra, following Plotinus, understands virtue to be of a graded essence, similar to other realities. Courage, for example, may refer to Divine Omnipotence at the divine level, while on the terrestrial level, it pertains to the mastery over human fears. Despite these differences in expression, the essence of virtue remains the same across different existential levels.

This analogy is akin to the varying intensity of light, and heat emitted by the sun. The closer a planet is to the sun, the more intense its heat and light. Similarly, virtue manifests differently depending on the existential level, with divine virtue being free from material ties, fear, and human desires, while earthly virtue is influenced by material constraints.

Mulla Sadra's interpretation clarifies the obscure points and difficulties encountered in Plotinus' theory. Although he refrains from critiquing Plotinus out of respect, his reinterpretation offers a clearer understanding of Plotinus' theory of godlikeness, resolving paradoxes and challenges inherent in the original theory.

Conclusion

In the vast landscape of philosophical inquiry, Plotinus stands as a towering figure whose insights into humanity's ultimate purpose continue to resonate through the ages. Central to Plotinus' vision is the notion that humanity's destiny lies in union with the divine, achieved through the emulation of divine qualities.

Plotinus articulates the path of this divine union as the cultivation of intellectual and social virtues, alongside self-purification and discipline. Yet, this path is not without its challenges. Plotinus grapples with the dilemma of attributing virtues to both man and God. While virtues such as self-discipline hold significance for humanity, their applicability to God poses philosophical conundrums. Furthermore, the question of how humanity can achieve existential similarity to God remains unanswered in Plotinus' discourse.

In the wake of Plotinus' legacy, scholars like Mulla Sadra have sought to elucidate and interpret his teachings. Mulla Sadra's philosophical framework, rooted in the principle of the Primacy of Existence, offers a novel perspective on the relationship between man and God. In Sadra's schema, existence forms the basis of all reality, placing humanity and divinity within a shared existential spectrum.

According to Sadra, virtues are not static attributes but dynamic manifestations of divine existence, echoing Plotinus' notion of virtues as emanations of the divine. Through this lens, the existential similarity between man and God emerges not as a distant aspiration, but as an intrinsic aspect of existence itself. Just as a spark is inseparable from the fire, so too is humanity inherently linked to the divine.

By embracing Sadra's reading of Plotinus, we gain a deeper understanding of the intricate interplay between humanity, virtue, and divinity. In this paradigm, the acquisition of virtues becomes not merely a moral endeavor but a profound existential journey towards a divine union. Through the lens of the Primacy of Existence, Plotinus' theory of godlikeness finds new clarity, shedding light on age-old philosophical quandaries and paving the way for deeper philosophical inquiry.

Resources

- Adamson, Peter. "The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'". London, Duckworth, 2002.
- Al-Shirazi, Sadr al-Din. "The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys." *Dar Ihya al-Turath al-Arabi*, 1422/2002.
- Atkinson, M. J. "A.H. Armstrong: Plotinus, Vol. IV and V (Ennead Iv and Ennead v). (Loeb Classical Library.) Pp. x + 441, x + 319. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1984. £6.50 Each." *The Classical Review* 36.1 (1986): 144–145. Web.
- Dybikowski, James. "Myles Burnyeat, The Theaetetus of Plato, with a Translation of Plato's Theaetetus by M. J. Levett, Revised by Myles Burnyeat. Indianapolis and Cambridge: Hackett 1990. Pp. Xiv + 351." *Canadian Journal of Philosophy* 25.1 (1995): 119–133. Web.
- Karbasizadeh Esfahani, and Kohrang Beheshti. "Mulla Rajab Ali and Mulla Sadra Confronting Theology." **Tarikh-e Falsafe** 28.7 (2017): 57-82.
- Khademzadeh. "Isti'are-ye Vojood be Mosabbe-e Noor dar Falsafe-ye Mulla Sadra." **Falsafeh va Kalam-e Eslami** 49.1 (2016): 19-34.
- Liddell, Henry George, et al. "Liddell-Scott-Jones." *Dictionary of Classical Greek*, Oxford University Press, 1224-1225.
- Nasr, Hossein. "Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy". State University of New York Press, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*. Tehran: Imperial Academy of Philosophy, 1978.
- Obdrzalek, Suzanne. "Next to Godliness: Pleasure and Assimilation in God in the Philebus." *Apeiron*. 45.1 (2012): 1-31.
- O'Meara, Dominic J. *Platonopolis: Platonic political philosophy in late antiquity*. Oxford University Press onDemand, 2003.
- Reid, H. L., & Serrati, J. (Eds.). *Ageless Arete: Selected Essays from the 6th Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Sicily and Southern Italy*. Parnassos Press - Fonte Aretusa, 2022, p. 315. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2w8kbh9>

Comparative Assessment of Godlikeness of Man ...

- Rizvi, Sajjad, "Mulla Sadra", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/mulla-sadra/>>.
- Sedley, David, editor. "Phaedo." Plato: Meno and Phaedo. Trans. Alex Long. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 42-116. Print. Cambridge Texts in the History of Philosophy.
- Sedley, David. "The Ideal of Godlikeness." Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul, edited by Gail Fine, Oxford University Press, 1999, pp. 309-328.
- Frede, Dorothea, ed. Philebus. Hackett Publishing, 1993.
- Frede, Dorothea, Platon, Philebos, Übersetzung und Kommentar [Philebos] (Göttingen, 1997).
- Merriam-Webster, Inc. The Merriam-Webster new book of word histories. Merriam-Webster, 1991.
- Zomorodi, Hemira. "Rah Shodan az Safaat-e Nafs va Etehad ba Khaleq dar Erfan-e Hindi va Mathnawi-ye Mowlavi (Pazhuhesh-e Tatbighi)." Adab-e Farsi (Persian Literature and Humanities), vol. 1, Autumn and Winter 2009, no. 2, Printed Date: 2009 A.H., pp. 109-121.

Materialistic tendencies regarding the nature of man in the history of Shiite thought and their connections to the Mu'tazila of Baṣra

Hossein Naeim Abadi ¹
Abbas Mirzaei Nukabadi ²
(pp. 220 to 242)

Received: 20.05.2024; Accepted: 22.06.2024

Abstract

It is often assumed that the Imamiyah and the Mu'tazila, known as "al-'adlyyah," collaborated closely in their theological development from the outset. Apart from questions of Imamah and Wilayah, there are purportedly few differences between their theological views. However, historical investigations reveal significant divergences both in content and methodology until the fourth century. From this point onward, they began to approach each other, particularly through the Imamiyah theological school in Baghdad, a convergence that continued into the eighth century with notable influences between the two doctrinal orientations. This article examines the anthropology from the Baghdad school in the fourth century to the Ḥillah school in the eighth century, focusing on how Shiite and Mu'tazilite views on human truth influenced each other during this period. Shiite thought is believed to have been significantly influenced by Mu'tazilite rationalists. Analysis indicates that Shiite theologians in Baghdad were influenced by Abu al-Hudayl and the scholars of Ḥillah by Abu al-Husayn al-Baṣrī. The concept of human truth evolved from a materialistic perspective based on Abu al-Hudayl's theory in the fifth century to another materialistic perspective based on Abu al-Husayn al-Baṣrī's theory in the seventh and eighth centuries.


Keywords: human truth, Baghdad school, Ḥillah school, Baṣra Mu'tazila, later Mu'tazila

1. Dr. Hossein Naeim Abadi, Free University of Berlin, Institute of Greek and Latin Philology.

E-Mail: naeimabadi@zedat.fu-berlin.de

2. Faculty member of the Department of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

E-Mail: a_mirzaei@sbu.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

گرایش های مادی گرایانه در باب ماهیت انسان در تاریخ اندیشه شیعی

و پیوندهای آن با اهل معتزله بصره

حسین نعیم آبادی^۱

عباس میرزایی نوک آبادی^۲

(صص 220 تا 242)

تاریخ دریافت: 2024/05/20؛ تاریخ پذیرش: 2024/06/22

چکیده

اغلب فرض می‌شود که امامیه و معتزله، معروف به "العدلیه"، از ابتدا در توسعه الهیاتی خود همکاری نزدیکی داشتند. علاوه بر مسائل امامت و ولایت، به نظر می‌رسد که تفاوت‌های چندانی در دیدگاه‌های دینی آن‌ها وجود نداشته باشد. با این حال، مطالعات تاریخی نشان می‌دهند که تا قرن چهارم میلادی تفاوت‌های مهمی به‌ویژه در محتوا و روش‌شناسی آنها وجود داشته است. از آن زمان به بعد، آن‌ها شروع به نزدیک شدن به یکدیگر کردند، به‌ویژه از طریق مکتب‌های علمی امامیه در بغداد، تحولی رخ داد که تا قرن هشتم با تأثیرات قابل ملاحظه‌ای بین دو جریان مذهبی ادامه یافت. این مقاله، آنتروپولوژی از مکتب بغداد در قرن چهارم تا مکتب حله در قرن هشتم را مورد بررسی قرار می‌دهد و بر آن تمرکز دارد که چگونه دیدگاه‌های شیعه و معتزله درباره حقیقت انسان در این دوره یکدیگر را تأثیر دادند. اعتقاد بر این است که اندیشه شیعه به طور قابل توجهی تحت تأثیر اندیشمندان راسخ معتزله قرار گرفته است. تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد که اندیشمندان شیعه در بغداد تحت تأثیر ابوالهدیل و دانشمندان شهر حله تحت تأثیر ابوالحسین البصری قرار گرفته‌اند. مفهوم حقیقت انسان از یک دیدگاه مادی‌گرایانه بر اساس نظریه ابوالهدیل در قرن پنجم به یک دیدگاه دیگر مادی‌گرایانه بر اساس نظریه ابوالحسین البصری در قرن هفتم و هشتم تحول یافته است.

کلیدواژه‌ها

حقیقت انسان، مکتب بغداد، مکتب حله، معتزله بصری، معتزله متاخر

^۱ دانشگاه آزاد برلین، موسسه زبان شناسی یونانی و لاتین.

ایمیل: naeimabadi@zedat.fu-berlin.de

^۲ عضو هیئت علمی گروه الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

ایمیل: a_mirzaei@sbu.ac.ir

**Materialistische Neigungen hinsichtlich des Wesens des Menschen
in der Geschichte des schiitischen Denkens und ihre Verbindungen
zur Mu'tazila von Başra**

Hossein Naeim Abadi ¹

Abbas Mirzaei Nukabadi ²

(pp. 220 to 242)

Received: 20.05.2024; Accepted: 22.06.2024

Zusammenfassung

Es wird oft angenommen, dass die Imamiyah und die Mu'tazila, bekannt als "al-'adlyyah", von Anfang an in ihrer theologischen Entwicklung eng zusammengearbeitet haben. Abgesehen von Fragen des Imamats und der Wilayah soll es kaum Unterschiede zwischen ihren theologischen Ansichten geben. Historische Untersuchungen zeigen jedoch, dass diese beiden Gruppen bis zum vierten Jahrhundert ernsthafte Unterschiede sowohl inhaltlich als auch methodisch aufwiesen. Ab dem vierten Jahrhundert näherten sie sich jedoch einander an, insbesondere durch die Imamiyah-Theologieschule in Bagdad. Diese Annäherung setzte sich bis ins achte Jahrhundert fort, wobei bedeutende Einflüsse zwischen beiden Denkrichtungen sichtbar wurden. Der Artikel untersucht die "Anthropologie" von der Bagdad-Schule im vierten Jahrhundert bis zur Ḥillah-Schule im achten Jahrhundert. Die zentrale Frage ist, wie sich die schiitischen und mu'tazilitischen Ansichten zur menschlichen Wahrheit in dieser Zeit beeinflussten. Es wird angenommen, dass das schiitische Denken stark von den mu'tazilitischen Rationalisten geprägt wurde. Analysen zeigen, dass die schiitischen Theologen in Bagdad von Abu al-Huḍayl und die Hillah-Gelehrten von Abu al-Husayn al-Başrī beeinflusst wurden. Das Konzept der menschlichen Wahrheit entwickelte sich von einer materialistischen Perspektive, basierend auf Abu al-Huḍayls Theorie im fünften Jahrhundert, zu einer anderen materialistischen Perspektive, basierend auf Abu al-Husayn al-Başrīs Theorie im siebten und achten Jahrhundert.


Schlüsselwörter: Menschliche Wahrheit, Bagdad-Schule, Ḥillah-Schule, Başra-Mu'tazila, spätere Mu'tazila.

1. Dr. Hossein Naeim Abadi, Freie Universität Berlin, Institut für Griechische und Lateinische Philologie.

E-Mail: naeimabadi@zedat.fu-berlin.de

2. Fakultätsmitglied des Departments für Theologie und Religionen Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

E-Mail: a_mirzaei@sbu.ac.ir

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Einleitung

Eines der Themen, das in der Geschichte des schiitischen Denkens immer wieder diskutiert wurde, ist der Einfluss der Mu'tazila auf die schiitische Theologie. Dieses Thema hat viele Befürworter und Gegner, die jeweils Beweise für ihre Behauptungen vorlegen und Werke verfasst haben. Diese Auseinandersetzung begann bereits im dritten und vierten Jahrhundert durch Abū l-Husayn al-Khayyāt (gest. 300 n. H./913 n. Chr) (Khayyāt, A. al-H. (o.D). S. 36, 191 und 214) und später durch Abū l-Hasan al-Ash'arī (gest. 330 n. H./ 942 n. Chr) (Ashari, A. al-H. (1979). S. 35 und 156) und setzte sich im fünften Jahrhundert - mit der Abfassung des Buches "Awā'il al-Maqālāt" - durch Shaykh al-Mufid fort. In den folgenden Jahrhunderten beschäftigten sich al-Shahristānī (gest. 548 n. H./1153 n. Chr) (Shahristānī, M. ibn A. (1985). B. 1, S. 16) und Ibn Taymiyya (gest. 728 n. H./1328 n. Chr) (Ibn Taymiyya. (1986). B. 1, Seite 31.) mit diesem Thema. In jüngerer Zeit haben Forscher wie Modarresi Tabataba'i (Mudarrisi T. S. (2005), S. 213) und Orientalisten wie McDermott (McDermott, M., (1986). S. 12), Adam Mez (Metz, A. (1967). B. 1, S. 78), Montgomery Watt (Montgomery Watt, W. (1991)., S. 54.), Wilferd Madelung (Madelung, W. (1996). S. 151) und Josef van Ess¹ diese Diskussion aufgegriffen. Alle diese Gelehrten, ob Befürworter oder Gegner, haben sich mit diesem Thema befasst. Dieser Artikel untersucht speziell dieses allgemeine Thema im Rahmen einer der grundlegendsten Theorien der schiitischen Theologie, nämlich das Thema der „Wahrheit des Menschen“, über einen historischen Zeitraum von fünf Jahrhunderten. Dabei wird die Entwicklung von der imamitischen Theologenschule in Bagdad im 3. Jahrhundert nach der Hijra (bzw. im 9. Jahrhundert nach Christus) bis zur imamitischen Theologenschule in Hilla im 8. Jahrhundert nach der Hijra (bzw. im 14. Jahrhundert nach Christus) untersucht.

Zunächst muss erklärt werden, dass die schiitische Theologie in ihrer Anfangszeit zur Zeit der Imame (a) in vielen grundlegenden Fragen genau im Gegensatz zu den Mu'taziliten stand und in den meisten Fällen der schiitischen, auf Hadithen basierenden Sichtweise und sogar manchmal den sunnitischen Hadith-Anhängern nahestand. Eines dieser grundlegenden Themen war die Frage nach der Wahrheit des Menschen und die daraus resul-

1. Van Ess hat in den ersten drei Bänden seiner Enzyklopädie sorgfältig die theologischen Verbindungen zwischen der schiitischen Schule von Kufa und den Mu'tazila-Schulen von Basra und Bagdad untersucht. Siehe: Van Ess, J. (1991). B. 1-3.

tierende Erkenntnistheorie. Die frühen Imamiten waren weder materialistisch noch glaubten sie an die Seele im Sinne der griechischen philosophischen Abstraktion. In Bezug auf die Wahrheit des Menschen vertraten die Imamiten eine Art Dualismus - im Gegensatz zu den Mu'taziliten, die entweder völlig physikalistisch waren oder stark von den antiken griechischen Philosophen beeinflusst wurden und die Seele als etwas völlig Geistiges betrachteten. Hishām ibn al-Ḥakam, ein Gefährte des Imams Musa al-Kazim (a), war derjenige, der dieses Thema erstmals theoretisch darlegte und mit seiner dualistischen Theorie der menschlichen Wahrheit die schiitisch-imamitische Sichtweise von den gängigen Ansichten anderer Schulen abgrenzte (siehe: Naeim Abadi, H.-S., & Sobhani, M. T. (2016).

Doch kurz vor der Verborgenheit des zwölften Imams und der Zerstreuung der ersten Gefährten der Imamiten begann diese Denkrichtung sich allmählich und im Laufe von etwa einem Jahrhundert von den frühen hadithzentrierten Ansichten zu entfernen. Dies ging so weit, dass die imamitischen Theologen im islamischen Mittelalter sogar versuchten, sich den Mu'taziliten anzunähern. Dies bedeutet, dass die schiitische Denkrichtung allmählich von ihrer grundlegenden Methodologie, die eine Art Textzentriertheit darstellte, in kosmologische und anthropologische Erklärungen abrückte. Diese Methodologie bestand hauptsächlich aus einer fast¹ bedingungslosen Bindung an die Texte, die sie von den Imamen erhielten. In diesem allmählichen Prozess, der manchmal auch steilere Entwicklungen aufwies, wandten sie sich allmählich der rationalistischen Mu'tazila zu.

Die imamitische schiitische Denkweise hat in ihrer Auseinandersetzung mit den drei Strömungen des Mu'tazilitentums - nämlich den Mu'taziliten von Basra, den Mu'taziliten von Bagdad und den späteren Mu'taziliten (die in gewisser Weise in der Tradition der Mu'taziliten von Basra stehen) - in verschiedenen Epochen Annäherungen an diese mu'tazilitischen Strömungen vollzogen und sich verändert. Historisch gesehen lassen sich diese grundlegenden Veränderungen in verschiedenen Bereichen des imamiti-

1. Die frühen Theologen der Imamiten folgten - im Gegensatz zur gängigen Vorstellung - in ihrer hadithzentrierten Methode nicht einer bedingungslosen Methodologie der Hadithüberlieferung. Obwohl sie Hadithe überlieferten, beschränkten sie sich erstens auf die Überlieferung von Hadithen, die die Ansichten ihrer Strömung unterstützten, und zweitens nahmen sie in einigen Fällen auch persönliche Analysen vor. (Für eine ausführlichere Erläuterung dieser Analyse und ihrer historischen Belege siehe: 60. (Naeim Abadi, H. (2016). S. 91, gesamter Artikel).

schen Denkens nachverfolgen. Eine der wesentlichsten dieser Veränderungen ist die Veränderung ihrer anthropologischen Position.

Die zentrale Frage dieser Untersuchung ist, welche Beziehung insbesondere im islamischen Mittelalter zwischen den Ansichten der imamitischen Theologen und den Mu'taziliten von Basra im Bereich der Anthropologie erkennbar ist. Die verfolgte Hypothese besagt, dass es den Anschein hat, dass im islamischen Mittelalter die schiitischen Theologen von den Mu'taziliten beeinflusst wurden und dass Abū al-Hudhayl al-'Allāf, Mu'ammār ibn 'Abbād al-Sulamī und Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī den größten Einfluss auf die schiitischen Theologen beim Thema Anthropologie hatten.

Der Grund für die Bedeutung der Untersuchung der historischen Anthropologie liegt darin, dass sich daraus viele Themen ableiten lassen. Viele dieser Themen stehen in grundlegender Verbindung mit aktuellen Herausforderungen in den Geisteswissenschaften. Tatsächlich gehört der Glaube an die Verkörperung der Seele, der in der zeitgenössischen Denkweise als „Physikalismus“ bezeichnet wird, zu den Aspekten der frühen islamischen Theologie. Heutzutage wird dieser Glaube in großem Umfang, insbesondere in der Philosophie des Geistes, anhand von empirischen und biologischen Beweisen sowie in äußerst komplexer Weise in Diskussionen über künstliche Intelligenz untersucht und erörtert.¹

Über die Notwendigkeit dieser Forschung lässt sich sagen, dass die verschiedenen methodologischen Anforderungen im Bereich der Theoriebildung die Forschung in diesem Bereich rechtfertigen. Denn diese Forschung – neben anderen Teilen eines umfassenden Puzzles – ist mit der Notwendigkeit verbunden, die Grundlagen der Theoriebildung im Bereich der menschlichen Wahrheit auf die Basis der schiitischen Lehren zu legen und die Möglichkeiten der schiitischen Theologie im Bereich der Geisteswissenschaften zu verstehen. Ebenso basiert das Verständnis des zeitgenössischen schiitischen Denkens darauf, die kognitiven Hinweise im frühschiitischen Denken zu finden. Diese Untersuchung übernimmt einen wichtigen Teil dieser Aufgabe. Denn die historische Tatsache, dass die Konvergenz von Schiiten und Mu'taziliten nicht von Anfang an in der islamischen Theologie, sondern erst

1. Khatami verweist in seinem Bericht über Haskers Artikel (Hasker. 2000) auf den Vergleich zwischen den alten und modernen Paradigmen in der Philosophie des Geistes: Khatami, M. R. (2006). S. 59-62.

in späteren Perioden entstand, spielt eine wichtige Rolle beim Verständnis des zeitgenössischen schiitischen Denkens. In Wirklichkeit bestand niemals eine wesentliche und ursprüngliche Verbindung zwischen diesen beiden Denkrichtungen, und um das frühschiitische Denken genau zu verstehen, müssen wir uns der historischen Entwicklungen dieser Denkweise bewusst werden.

Das übergeordnete Ziel dieser Untersuchung ist letztlich die Wiederherstellung der ursprünglichen und reinen Imamiyya-Theologie, die auf den überlieferten Berichten und Lehren der Imame basiert. Dies wird zunächst dadurch erreicht, dass die Verfälschung der offiziellen Imamiyya-Theologie in den mittelalterlichen und späteren Jahrhunderten aufgezeigt wird. Tatsächlich ist das, was heute als schiitische Theologie bezeichnet wird, eine Mischung aus schiitischer Theologie, mutazilitischem Kalam und antiker griechischer Philosophie. Dieser Artikel versucht, einen kleinen Ausschnitt dieser historischen Realität darzustellen.

Methode und Methodologie:

Diese Untersuchung folgt einem deskriptiv-analytischen und bibliotheksbasierten Ansatz. Die Methodologie in dieser Studie ist eine Kombination aus phänomenologischen und historisch-strukturalistischen Ansätzen. Zur Erklärung: Während der Strukturalismus sich auf das Ganze eines Themas mit weniger Augenmerk auf die Einzelteile konzentriert,¹ legt die Phänomenologie mehr Wert auf die Details. Die „Ranke-Methode“, die die Detailbetrachtung und die Berücksichtigung spezifischer historischer Punkte betont, wird als effektivere Herangehensweise für das Studium der Geschichte der islamischen Theologie eingeführt (Paketchi, A. (2014). S. 387.). Die vorliegende Studie versucht, eine Kombination dieser beiden Methoden zu finden, die sowohl das Gesamtbild der Geschichte als auch die Details historischer Phänomene berücksichtigt, ohne in die Falle der Geschichtszentriertheit oder der Vernachlässigung überhistorischer religiöser Aspekte zu tappen. Mircea Eliade gehörte zu den wenigen, die versuchten, eine Versöhnung zwischen diesen beiden Methodologien herbeizuführen. Er glaubt, dass diese beiden Ansätze in Wahrheit nicht unvereinbar sind, obwohl die Spannung und der Ge-

1 Für ein Beispiel einer historischen Forschung unter Verwendung dieser Methodik siehe: de Planhol, X. (1968); Für ein Verständnis des historischen Blicks und des Strukturalismus in der französischen Literatur siehe: Murshedlu, J. (2010). S. 55.

gensatz zwischen historischer Betrachtung und phänomenologischen Ansätzen nicht zu leugnen sind.¹

1- Die "Bagdad-Schule"

Die "Bagdader Schule" ist die erste Denkschule in der Geschichte der Schiiten, in der zum ersten Mal ein materialistisches Menschenbild konstatiert werden kann. Die großen Theoretiker dieser Schule, Sheihk Mufid (gestorben 413 n. H./1022 n. Chr.) und Sayyid Murtaza (436 n.H./1044 n. Chr.), formulierten im Bereich der Anthropologie materialistische Theorien, die von den Mutaziliten beeinflusst waren.

Die Wurzeln der Bagdad-Schule in der schiitischen Mu'tazila:

Bevor wir uns mit den Auffassungen dieser beiden näher beschäftigen, sollte zunächst erwähnt werden, dass die Wurzeln dieses Materialismus im menschlichen Bereich in Bagdad - vor Sheikh Mufid und Sayyed Al-Murtaḍā - unter einigen anderen schiitischen Theologen zu hören waren. Diese Theologen waren diejenigen, die vom Mu'tazila-Glauben zum schiitischen Glauben übergetreten waren und als "Mu'tazila-Schiiten" bezeichnet wurde (Mirzaei, 2019, Einleitung). bekannt wurden. Eines der prominenten Mitglieder dieser Gruppe war ein berühmter Theologe namens Ibn Rāwandī (wahrscheinlich gestorben 298 n. H/911 n. Chr). Er betrachtete die Wahrheit des Menschen als einen „unteilbaren Teil“ (al-juz' al-laḍī lā yatajazza').² Ibn Rāwandī's Ansicht über die Wahrheit des Menschen wurde wahrscheinlich gleichzeitig von der mu'tazilitisch-philosophischen Idee von al-Mu'ammār ibn 'Abbād³ und der „Hadithis-Physical-Idee“ der frühen Shi'a beeinflusst,

1. Eliade, M. (1969). S. 36; Riffiudin hat versucht, diese Ansicht von Eliade zu kritisieren (Refiuddin, M. O. (2012). S. 61)..

2 Es ist möglich, dass der Ausdruck „جزء لا يتجزأ“ ein Versuch war, den griechischen philosophischen Begriff Atom (ἄτομος) im Sinne eines unzerstörbaren Partikels zu übersetzen. Alnoor Dhanani hat in seiner ausführlichen Arbeit mit dem Titel „The Physical Theory of Kalām: Atom, Void, and Vacuum in the Cosmology of Basran Mu'tazilites“ versucht, eine umfassende Analyse dieser Theorie zu bieten (siehe: Dhanani, A. (1994). gesamtes Buch).

3 Die meisten Philosophen jener Zeit, als Nachfolger der antiken griechischen Philosophie, glaubten an die Seele des Menschen und betrachteten die Seele als eine an sich bestehende Substanz, die weder räumlich begrenzt noch körperlich gebunden ist. Siehe dazu: Naeim Abadi, H. (2021). S. 172; sowie: Eid Nafiseh, M. M. (2010). S. 239-240. Für Platons eigene Ansichten dazu siehe: Platon. (1979). B. 2, S. 499 (die Seele ist kein Rauch), S. 503-510 (Lernen ist nur Erinnern), S. 513 (Möglichkeit des Bewusstseins der Seele über ewige Dinge), S. 514 (die Seele ist zumindest etwas Ähnliches wie das Ewige), S. 516

weil ein Teil seiner Idee aus der Theorie von "al-juz' al-laḍī lā yatajazza'" von al-Mu'ammār adaptiert wurde und ein weiterer Teil davon aus den Texten der frühen Schiiten adaptiert wurde. Al-Mu'ammār stellte die Theorie und mit dem Einfluss der alten Philosophen in Griechenland vor, gab eine meta-materialistische Erklärung davon und beschrieb sie als „Teil ohne Platz“ (Khayyāt, A. al-H. (o.D). S. 100). Andererseits betrachteten einige schiitische Ansichten die Wahrheit der Seele als „subtile Körper“ (jismun laṭīf) (Für ein Beispiel siehe Ibn Shu'ba al-Ḥ. (1984). S. 354).

Ibn Rāwandī verteidigte – laut al-Khayyāt – die schiitische Theologie während einer Zeit in der Geschichte der Schiiten, die unter dem Mangel an Theologen litt (Khayyāt, A. al-H. (o.D). S. 34). Indem er sich an die erste schiitische Tradition hielt, formulierte er die Theorie von al-Mu'ammār, „al-juz' al-laḍī lā yatajazza'“. Ibn Rāwandī leugnete die Seele nicht, obwohl die Wahrheit des Menschen seiner Ansicht nach ein unteilbarer Bestandteil des Herzens war; aber im Gegensatz zu al-Mu'ammār hatte er eine eher materialistische Sicht der Seele. Ibn Rāwandī erkannte an, dass es einen lebendigen Geist gibt, der im ganzen Körper lebt eine Art sanfter Körper, der durch den ganzen Körper fließt (Ashari, A. al-H. (1979). S. 332, Zeile 7). Es handelt sich um einen subtilen Körper, der durch den ganzen Körper fließt (Maqadisī. (o.D.). B. 2, S. 120). Er beschrieb diese Seele als ein Akzident (al-'araḍ) und meinte, dass der Mensch eine Ansammlung von Akzidentien (al-a'rāḍ) (Maqadisī. (o.D.). B. 2, S. 121) sei und dass die Gefühle und Empfindungen des Körpers von ihnen hervorgerufen würden. Ibn Rāwandī glaubte, dass alle Teile des Körpers eine Seele hätten, aber die Seele des Herzens sich von den anderen Teilen unterscheidet. Die Kraft (d. h. die Eigenschaft, die den Menschen befähigt,) liege in der Seele des Herzens, und der ganze Körper - außer dem Herzen - befinde sich in der Eroberung der Seele des Herzens. Das liege auch daran, dass der Körper keine Handlungen ausführe -, außer nach der Handlung des Herzens.¹ Als Grund dafür wird angenommen, dass die Hauptkomponente das Herz ist. Obwohl Ibn Rāwandī also versuchte, eine Theorie zu formulieren, die auf Traditionen und Vernunft beruhte und am meisten

(Seelenwanderung auch in Tieren) und S. 519, S. 522-528 (Unsterblichkeit der Seele) und S. 539.

1. Qāḍī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965). B. 11, S. 311 und 331; ebenso zur Erläuterung der Theorie von Mu'ammār durch Ibn Rawandī siehe Khayyāt, A. al-H. (o.D). S. 100; Qāḍī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965). ebenda.

mit den Ansichten der Imamiten übereinstimmte, ist in dem Modell nach seiner neuen Formulierung eine tiefe Tendenz zum Materialismus in der Erklärung der menschlichen Wahrheit vorhanden.

Sheikh Mufid (948-1022 n. Chr. / 336-413 n. H.)

Obwohl Ibn Rāwandī in Bagdad bekannt war und sowohl Sheikh Mufid als auch Sayyid Murtadha ihn vollkommen schätzten und respektierten, wurde seine materialistische Theorie über die menschliche Realität nicht akzeptiert, und Sheikh Mufid kritisierte seine Theorie über die menschliche Realität explizit.¹ Sheikh Mufid bemühte sich, zwischen den Gedanken des Schiismus und der Mu'tazila Abstand herzustellen. Diese Bemühungen schienen auch weitgehend darauf abzuzielen, die schiitische theologische Diskussion - neben anderen parallelen Gedanken, insbesondere der Mu'tazila - detaillierter zu strukturieren und zu systematisieren. Aus diesem Grund widmete Sheikh Mufid einen wichtigen Teil seines Buches "Avā'il al-Maqālāt" - sogar teilweise - mit sehr scharfem Ton der Darlegung der allgemeinen und grundlegenden Unterschiede zwischen Schiiten und Mu'taziliten (Mufid, M. (1993 a). S. 34-41).

In der Diskussion über die menschliche Realität bezieht sich Sheikh Mufid darauf, dass seine Meinung auf den Aussagen von Bunū Nawbakht, Hisham ibn Ḥakam und Überlieferungen basiert. Er versucht zu verdeutlichen, dass die Realität des Menschen eine einfache Substanz sei, die gemäß den Aussagen der ersten Philosophen eine selbstständige Existenz hat und keine körperlichen Eigenschaften - wie Größe und Ort - besitzt und keine Zusammensetzung, Bewegung, Ruhe, Versammlung und Trennung hat. Dennoch ist diese Substanz - entgegen der Meinung einiger Philosophen - nicht erzeugt, sondern ewig. Mufid betrachtet diese Ansicht gemäß dem Urteil von al-Mu'ammār al-Mu'tazili (gestorben 215 AH) und analysiert seine Theorie, die

1. Sheikh Mufid sagt in seinem Werk "Masā'il al-Sarwiyya" (Mufid, M. ibn M. ibn N. (1993 b). S. 59): "لا كما قال الاعوازي انه جزء لا يتجزأ". Offensichtlich bezieht sich Sheikh Mufid hier auf Ibn Rawandī mit dem Namen "Al-A'wāzī", da eine Persönlichkeit namens Al-A'wāzī unter den Denkern verschiedener Gruppen unbekannt ist. Andererseits ist die Theorie der Unzerstörbarkeit eines Teils in Bezug auf die Wirklichkeit des Menschen für Ibn Rawandī bekannt. Diese Aussage von Sheikh Mufid wurde auch von Faḍil Miqdād (Fāzil Miqdād, M. ibn A. (2002). S. 552) und Allameh Majlisī (Majlisī, M. B. (1984). S. 58 und 88) wiederholt. Sogar McDermott hat in seinem Buch auf dieses Thema hingewiesen (McDermott, M. (1986). S. 296).

Nawbakhtiyya, Hisham und Muammar als eine gemeinsame Analyse betrachtet (Mufid, M. (1993 b). S. 57-60).

In diesem Text versucht Sheikh Mufid, Harmonie herzustellen und die Meinungen der Überlieferungen, anderer bedeutender Gelehrter der Imamiten und sogar von Muammar ibn 'Abbad al-Mu'tazili in Einklang zu bringen. Es scheint jedoch, dass er in seinen Analysen Fehler gemacht hat, die im Folgenden untersucht werden.

1. Im Hinblick auf die Übereinstimmung der Ansichten von Sheikh Mufid mit den Überlieferungen muss gesagt werden, dass der Sheikh in diesem Werk selbst keinen Bezug auf diese Überlieferungen nimmt. Der Grund dafür ist, dass unseres Wissens keine Überlieferung existiert, die den Inhalt seiner Behauptungen im schiitischen Erbe grundsätzlich unterstützt. Natürlich stützt sich der Sheikh auch auf einige Verse des Korans für seine Behauptungen (Mufid, ebd, S. 60-61).

2. Sheikh Mufid hat sich in seinem Beharren auf die Übereinstimmung seiner Ansichten mit Hisham ibn al-Ḥakam geirrt. Denn die Theorie von Hisham ibn al-Ḥakam (gestorben 179 AH) über die Realität des Menschen scheint eine Theorie zu sein, die von den Überlieferungen der schiitischen Imame inspiriert wurde (Ibn Shu'ba al-Ḥarrānī. (1984). S. 353). Diese Theorie akzeptierte gewissermaßen einen Dualismus, der trotz des Glaubens an eine besondere Form der Immaterialität der Seele - nicht nur der philosophischen Immaterialität - auch dem Körper des Menschen einen besonderen Platz einräumte. Im Gegensatz zu der gängigen Vorstellung der Mu'tazila von Basra, die die Realität des Menschen auf den sichtbaren Körper (al-heykal -al-mushāhad) reduzierten, glaubte er an eine reale Kombination von Seele und Körper. Abu al-Hasan al-Ash'ari erläutert Hisham ibn al-Ḥakams Standpunkt, indem er bemerkte, dass der Mensch ein Name mit zwei Bedeutungen sei, nämlich für den Körper und die Seele. Der Körper sei sterblich und die Seele sei der Handelnde, der Wahrnehmende und das wesentliche Empfindungsvermögen und die Seele sei ein Licht unter den Lichtern (Ashari, A. al-H. (1979). S. 60-61). Hisham ibn Ḥakam bezeichnete zwar den Körper als sterblich und die Seele als den handelnden und wahrnehmenden Kern, aber im Gegensatz zu den frühen griechischen Philosophen, die dem Körper keinen höheren Wert als ein Werkzeug zuschrieben, betrachtete er den menschlichen Körper als Teil seiner Wahrheit; denn er meinte, dass der Mensch ein

Name für zwei Bedeutungen sei (ism un li ma'nīayn). Dennoch glaubte Hisham - im Gegensatz zu einigen Vorstellungen (wie die von Sheikh Mufid und sogar Qāḍī 'Abd al-Jabbār: Mufid, M. (1993 b). S. 57-58; Qāḍī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965)., B. 11, S. 311) niemals an die philosophische Immaterialität der Seele. Er betrachtete die Seele lediglich als eine Art Licht.

Durch eine Zusammenstellung relevanter Berichte wird deutlich, wie sich seine Sichtweise von der der Philosophen unterscheidet. Hisham meint in seiner Debatte mit Nazzām (gestorben 221 AH), dass der Körper ein Ort des Widerspruchs in dem Sinne sei, dass er existieren könne und dennoch nicht die Kraft zur Wahrnehmung besitze, wie wenn ein Mensch schlafe und seine Sinne in einem ruhigen Zustand seien, während die Seele keine Widersprüche zulassen könne und Ruhe und Nichtwahrnehmung für sie nicht möglich seien, denn sie sei eine Kraft, die Leben habe und allein fähig sei, Wahrnehmung zu haben. Tatsächlich kann gesagt werden, dass die Seele nach Hishams Auffassung eine Art relativer Immaterialität hat, denn in derselben Debatte erklärt er, dass zu den Merkmalen der Seele Expansion und Erhöhung gehören (al-inbisāt va al-irtifā') (Maqadisi. (o.D.). B. 2, S. 123-124). Diese beiden Merkmale erinnern uns an das Konzept der relativen Immaterialität, denn obwohl nach Hisham ibn al-Ḥakam viele der Beschränkungen des Körpers von der Seele abgelehnt werden, wird dennoch aufgrund dieser beiden Merkmale, die beide auf Raum und Zeit angewiesen sind, die Möglichkeit einer reinen Abstraktion von der Seele nach Hishams Ansicht verneint. Daher ist, obwohl einige Elemente von Hishams Theorie an die anscheinend abstrakte Auffassung der Seele bei den Philosophen erinnern, das Ergebnis davon nicht mehr als eine Art relativer Abstraktion der Seele. Die Theorie von Hisham ibn al-Ḥakam gilt als eine der bedeutendsten Theorien innerhalb der intellektuellen Strömungen der Schiiten, die mindestens ein Jahrhundert lang, nämlich bis in die Mitte des dritten Jahrhunderts, Bestand hatte, was – wie Van Ess erwähnte – aus der Sicht der Schiiten von Kufa nicht ungewöhnlich war (Van Ess, J. (1991). B.1. S. 368).

3. Es gibt auch ein Problem hinsichtlich der Verbindung, die Scheich Mufid zwischen der Meinung von Mu'ammār bin 'Abbād und der Theorie von Hisham bin Al-Hakim herstellt. Basierend auf Shahristānīs Bericht (Shahristānī, M. ibn A. (1985). B. 1, S. 81) ist Mu'ammārs Meinung fast dieselbe wie die von Scheich Mufid. Dieser Standpunkt unterscheidet sich jedoch

grundlegend von dem, was Scheich Mufid Hisham Ibn Hakem über die Wahrheit des Menschen zuschreibt.

4. Angesichts all dieser falschen Analysen von Scheich Mufid ist es kaum möglich, dem Standpunkt zu vertrauen, den Scheich Mufid den Nawbakhtiyān bezüglich der menschlichen Realität zuschreibt. Scheich Mufid behauptet, die Nawbakhtiyān hätten eine Auffassung gehabt, die der von Mu'ammār ibn 'Abbād geäußert habe, und dass seine eigene Meinung ebenfalls die der Nawbakhtiyān sei. Der Autor des Buches "Khulasat al-Nazar" hat auch auf diese Inkonsistenz in der Analyse von Scheich Mufid hingewiesen (Anonymus Autor. (2006). S. 81). Tatsächlich muss gesagt werden, dass Scheich Mufid durch sein legitimes Ziel, nämlich eine umfassende Organisation der schiitischen Gemeinschaft zu vollbringen, in Widersprüche geraten ist. Denn seine Beharrlichkeit auf der Übereinstimmung seiner Theorie - nämlich die einfache Essenz der Seele zu betrachten - mit Hisham ibn Hakam und den Nawbakhtiyān in Richtung seiner Herangehensweise, nämlich die Verbindung der schiitischen Theologie des fünften Jahrhunderts mit der Theologie der ersten schiitischen Generation, steht. Dies ist der Fall, obwohl seine Idee keine Ähnlichkeit mit der Idee von Hisham ibn Hakam und auch nicht mit den ersten schiitischen Theologen hat.¹

Seyyed Murtaḍā (965-1044 n. Chr. / 355-436 n. H.)

Nach Scheich Mufid muss auf Seyyed Murtaḍā hingewiesen werden. Er war ein herausragender Schüler von Scheich Mufid. So sehr Scheich Mufid sich bemühte, sich den philosophischen Ansichten von Mu'ammār ibn 'Abbād und der immateriellen Natur der menschlichen Realität anzunähern, näherte sich Seyyed Murtaḍā offenbar den Basri-Mu'taziliten an, die davon überzeugt waren, dass die Realität der Mensch materiell ist. Er lehnte im Allgemeinen, ähnlich wie Abū al-Huḍayl, grundsätzlich die Existenz der Seele ab (Ashari, A. al-H. (1979). S. 332). Er behauptete, dass die Realität des Menschen nur dieser sichtbare Körper mit zwei Händen und zwei Füßen sei - es gibt nach seiner Auffassung keine Seele dazwischen. Diese allgemeine (Ashari, ebd. S. 329-333) und gegensätzliche Sichtweise zur verbreiteten pla-

1 Für einen Vergleich von Hishām's Ansichten und deren Beziehung zu den Ansichten anderer schiitischer Theologen: Subhani und Naeim abadi, über die Zusammensetzung der menschlichen Wesenheit von Geist und Körper, Hishām ibn Ḥakam's Theorie über die Wahrheit des Menschen, siehe die gesamte Artikel.

tonischen Philosophie, die manchmal mit einem gewissen Extremismus einherging, entspricht im Wesentlichen den Ansichten der führenden Mu'taziliten von Basra, wie denen von Abū al-Huḍayl al-'Allāf, Ḍirār ibn 'Amr (Ashari, ebd. S. 330; Maqadisī. (o.D.). B. 2, S. 121), Abū 'Ali Jabai'i (Ashari, ebd. S. 334, Mufid, M. (1993 a). S. 59) und seinem Sohn Abū Hāshim (Mufid, ebd).

Al-Murtaḍā folgte genau dieser Ansicht und glaubte, dass eine moralisch verantwortliche Person jemand ist, der lebt und atmet (Seyyed Al-Murtaḍā. (1990). S. 113-121). Darüber hinaus ist die Realität des Menschen genau das, was beobachtet wird (der wahrgenommene Körper). Al-Murtaḍā sagte, dass mit "lebendig sein" nicht seine Bestandteile oder Teile gemeint seien, sondern vielmehr eine Gesamtheit, die wir am Menschen beobachten, und alle Regeln - sei es Lob, Tadel, Befehl oder Verbot - würden dazu gehören (Seyyed Al-Murtaḍā. (1990). S. 114; Seyyed Al-Murtaḍā. (1967). S. 104). Er kritisierte die Ansicht von Mu'ammār, die von seinem Lehrer Scheich Mufīd und den Nawbakhtīs akzeptiert wurde, intensiv. Al-Murtaḍā betrachtete diese beobachtbare Gesamtheit, die die Realität des Menschen bildet, als die Vereinigung von Seele und Körper, aber in der Tat ähnelte seine Auffassung von der Seele der mu'tazilitischen Auffassung. Er glaubte an die Existenz der Seele, betrachtete sie jedoch als etwas vollständig Materielles und Körperliches. In seinen Augen ist die Seele ein Luftstrom, der durch die Poren des Körpers zirkuliert und das Leben des Körpers von ihm abhängig macht (Seyyed Al-Murtaḍā. (1989). B. 1, S. 130). Al-Mortaza war der Ansicht, dass ein lebender Körper eine Seele haben müsse und dass ein Körper ohne Seele keine Wahrnehmung oder Empfindung habe, weil er kein Leben habe. Das Vorhandensein von Leben, das eine unabdingbare Voraussetzung für das Dasein der Seele bilde, ermögliche die Wahrnehmung der Umgebung (Seyyed Al-Murtaḍā. (1989). B. 4, S. 30). Es sei darauf hingewiesen, dass diese Ansicht von Al-Murtaḍā in der intellektuellen Tradition seines Schülers Scheich al-Ṭusi fortgeführt wurde, und er verteidigte Seyyed Murtaḍās Theorie und kritisierte auch die Ansichten der Nawbakhtīyan und Scheich Mufīd (Tūsī, K. N. (1986). S. 113).

Die materialistische Betrachtung der menschlichen Realität in den schiitischen theologischen Schulen in Bagdad war offenbar stark von der intellektuellen Tradition der Basri-Mu'taziliten beeinflusst. Dabei handelte es sich um eine Tradition, die im Verlauf von etwa vier Jahrhunderten des Bestehens der mu'tazilitischen Theologie im Allgemeinen die Realität des Menschen als

genau diesen sichtbaren Körper ansah, der Kopf, Hände, Füße und Nägel hat.¹ Al-Murtaḍās intellektuelle Tradition in Bezug auf die menschliche Realität war jahrhundertlang eine führende Theorie im schiitischen Bereich. Ihr großer Einfluss wird daran deutlich, dass bis zum zehnten Jahrhundert nach der Hidschra Elemente seiner materialistischen Sichtweise in der Geschichte des schiitischen Denkens zu beobachten waren. Doch letztendlich (und nach vielen Höhen und Tiefen) führte die alternative Theorie von Mullā Ṣadrā im elften Jahrhundert, nämlich die Substanzbewegung (al-ḥarkah al-jowharyyah), im die Bemühungen der schiitischen Philosophen-Theologen zur Erklärung der Theorie der Unkörperlichkeit der Seele ihrem Höhepunkt entgegen (Khodayari, A. (2011). S. 90-97).

2. Die Schule von Hilla

a. Ḥimmaṣī al-rāzī (gestorben nach 600 n. H / 1204 n. Chr) und die Wirkung von Abū al-Husayn al-Baṣrī al-Mu'tazili (gestorben 436 n. H/ 1044 n. Chr):

Die materialistische Sichtweise von Al-Murtaḍā auf die menschliche Realität setzte sich in den späteren Perioden der Geschichte der Imamiyya-Theologie weiter fort - wenn auch in anderer Form, nämlich an der Schule von Hilla. An dieser Schule wurde die Ansicht akzeptiert, dass die Wahrheit des Menschen aus den grundlegenden Bestandteilen (al-'ajza' al-'aṣlyyah) besteht. Der Eintritt dieser Perspektive in Hilla muss in den Aktivitäten von Sadīd al-dīn Ḥimmaṣī al-rāzī in Hilla gesucht werden. Er war der erste bekannte Theologe in Hilla, der von Rey nach Hilla kam und auf Bitte der Ältesten von Hilla in dieser Stadt blieb und begann, Theologie zu unterrichten (Ḥimmaṣī al-Rāzī, S. (1991). B. 1, S. 17-18). Ḥimmaṣī al-rāzī wurde in seiner theologischen Methode sowohl von Al-Murtaḍā (gestorben 436 n. H/ 1044 n. Chr.) als auch von dem berühmten Mu'tazili-Gelehrten in Bagdad, Abū al-Husayn al-Baṣrī (gestorben 436 n. H/1044 n. Chr.), beeinflusst.² Abū al-

1. Abu al-Huḍayl wurde als einer der Haupttheoretiker angesehen. (Siehe: Ashari, A. al-H. (1979). S. 332). Ebenso bezieht sich Nasb auf die Aussage von Qaḍī Abdul Jabbār, der in der Erläuterung der Ansichten der Mu'tazila-Scholars sagt, dass sie die Realität des Menschen materiell betrachteten und glaubten, dass der Mensch als lebendiges Wesen genau diese sichtbare Gestalt sei. Dieser Mensch ist das Ziel von Geboten und Verboten sowie von Lob und Tadel. (Qāḍī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965). B. 11, S. 311).

2. Abu al-Husayn, der Schüler von Qaḍī Abdul Jabbār und ungefähr eine Generation nach Sheikh Mufid lebte (McDermott, M. (1986). S. 265), nahm einen anderen Ansatz zum Rückzug (Ḥasanī Rāzī, S. M. ibn D. (1985). S. 55). Es sollte auch darauf hingewiesen

Husayn war eine Persönlichkeit, die mit einer Denkströmung verbunden war, die als "späte Mu'tazila" bezeichnet wurde (Mughaqqiq Hillī (١٩٩٣) S. 33). Ḥimmaṣī al-rāzī akzeptierte die materialistische Theorie über die Realität des Menschen, für die al-Murtada eintrat, jedoch verteidigte er sie unter Verwendung der Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī.

Über Abū al-Husayn al-Baṣrīs Theorie über die Wahrheit des Menschen gibt es keinen spezifischen Text von ihm selbst. Doch genau in der Zeit der späteren Mu'tazila, also in der Generation nach Abū al-Husayn al-Baṣrī - einem prominenten mu'tazilitischen Theologen, der ein Zeitgenosse von Avicenna (416 n. H/1037 n. Chr) war -, stoßen wir auf ein Werk, das die ersten Bemühungen der Mu'tazila zur fortschreitenden und rationalen Systematisierung im Gespräch mit Philosophen, wie der Autor selbst behauptet (Ibn Malāḥimī Khwārazmī, R. (2007). S. 6), gut reflektiert. Ibn al-Malahimī al-Khwārazmī (gestorben 536 n. H/1142 n. Chr.) hat in seinem Werk "Kitāb al-Fā'iq fi uṣūl al-dīn", das eine Zusammenfassung seines ausführlichen Werkes "al-Mu'tamad fi uṣūl al-dīn" darstellt, deutlich die Theoretisierung der mu'tazilitischen physikalistischen Perspektive - in Auseinandersetzung mit Philosophen und sogar anderen Mu'tazila wie al-Nazzām, die Perspektiven, die auf einer Realität jenseits des sichtbaren Körpers basierten, - beschrieben. Die Auslegungen von al-Malahimī al-Khwārazmī scheinen eine nützliche Grundlage für das Verständnis der Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī (al-juz' al-'aṣlī) zu sein.

Aber auch in Ḥilla sind Erklärungen dieser Theorie zu sehen. So äußerte Ḥimmaṣī al-rāzī in der Erklärung dieser Theorie, dass die Realität des Menschen die Struktur ist, auf der der Mensch aufgebaut ist (Ḥimmaṣī al-Rāzī, S. al-D. (1991). B. 1, S. 281). Er bemerkte, dass die wahre Identität des Menschen seine grundlegenden Bestandteile seien, und diese Bestandteile würden keiner Veränderung oder Umwandlung unterliegen. Gott kenne sie und am Tag des Gerichts werden diese grundlegenden Teile miteinander kombiniert und der Mensch werde wieder geformt. Die Existenz dieser grundlegenden Teile sei der Grund für die Unterscheidung zwischen den Menschen. Was die Per-

werden, dass im sechsten Jahrhundert (Hasanī Razī, ebd) und zu Beginn des siebten Jahrhunderts (Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (2004). S. 112) unter den Mu'tazila-Gruppen nur die Anhänger von Abu al-Husayn al-Baṣrī und al-Bahshamiyyah existierten. Malāḥimī Khwārazmī (gest. 536 n. Chr.) war einer der Nachfolger seiner theologischen Tradition in Khwārazm: Madlung, W., & Qasemi, J. (1996). S. 70).

sönlichkeitsstabilität bei den Menschen bewirke, seien genau diese grundlegenden Teile Ḥimmaṣī al-Rāzī, (1991). B. 2, S. 192). Diese Theorie war offensichtlich die gleiche wie die Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī al-Mu'tazili.

Ibn Miṣṭam al-Bahrānī (gestorben 679 n. H./1280 n. Chr.) erklärt in seinem Buch "Qawa'id al-Mar'ām", dass die Theorie der "grundlegenden Teile" die Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī sei, die von den prominenten Theologen akzeptiert wurde (Ibn Maytham Bahrānī. (1986). S. 139). Ibn Miṣṭam selbst ist einer derjenigen, die diese Theorie akzeptiert haben. Er erklärt diese Theorie, indem er ausführt, dass das, was gültig ist, darin bestehe, dass die Auferstehung und Wiederauferstehung die Wiederkehr der grundlegenden Teile - und nicht der überflüssigen Teile - sei. Diese grundlegenden Teile seien diejenigen, die gehorsam und ungehorsam, belohnt und bestraft werden. Diese grundlegenden Teile bleiben vom Anfang bis zum Ende des Lebens erhalten, während sich die überflüssigen Teile verändern (Ibn Maytham Bahrānī. (1986). ebd, Seite 144.). Der Gelehrte Ḥillī hat auch dieser Theorie zugestimmt. In „Al-Maslik“ äußert er sich über die Theorie der „grundlegenden Teile“: „verantwortliche Person“ (al-mukallaf) bedeutet demnach die grundlegenden Teile, die in einer Person vorhanden sind und auf denen die Person beruht (Mughaqqiq Ḥillī (١٩٩٣). S. 109).

Al-'allāmah al-Ḥillī (1250-1325 n. Chr./648-726 n.H.):

Dennoch war in Hilla der Theologe, der am meisten Aufmerksamkeit auf die Theorie der "grundlegenden Teile" (al-ajza' al-aslī) lenkte, al-'allāmah al-Ḥillī. Ḥillī widersprach offen der Theorie von Al-Murtaḍā und den Mu'tazila von Baṣra, nämlich der Theorie des „beobachteten Körpers“ (al-haykal al-mushāhad).

Ḥillī argumentiert, dass die menschliche Essenz bestehen bleibt und es unmöglich ist, dass die Essenz fortbesteht, wenn ein Teil davon fehlt. Darüber hinaus befindet sich der Körper ständig im Zustand der Zersetzung und der Ersetzung (al-tahallul wa al-istikhlāf). Daher gibt es auch für die vergänglichen Teile Belohnung und Bestrafung. Wenn die Teile mit dem Ganzen verschwinden würden, wäre dies unmöglich, andernfalls wäre es ungerecht ('Allamah al-Ḥillī. (2007), S. 534-535). Er meint auch, dass die Seele nicht existieren würde, wenn sie derselbe Körper (ein beobachteter Körper) wäre, da sonst die Wiederherstellung des Nichtexistierenden notwendig wäre, was unmöglich ist. Daher muss es etwas anderes geben, das bis zum Jüngsten

Gericht bestehen bleibt und zurückkehrt. Ḥillī erklärt, dass die ursprünglichen Teile dieselben Dinge sind, die von Anfang bis zum Ende des Lebens beim Menschen bleiben und fortbestehen, und damit seien nicht alle Teile des menschlichen Körpers gemeint. Die Teile, die verzehrt werden, seien Überbleibsel (Überschuss) im essenden Individuum (ākil) ('Allamah al-Ḥillī. (1986). S. 209). Die ursprünglichen Teile würden weder ab- noch zunehmen ('Allamah al-Ḥillī. (1995). S. 493).

Ḥillī argumentiert, dass es nicht notwendig sei, dass der gesamte Körper die menschliche Essenz darstellt, da der menschliche Körper ständig im Zustand der Zersetzung und der Ersetzung sei. Wenn der gesamte Körper wiederhergestellt werden würde, würde dies bedeuten, dass ein Teil des Körpers anwesend wäre, der keine Handlung, sei es Gehorsam oder Ungehorsam, begangen hat ('Allamah al-Ḥillī. (1993). S. 406-407). Nach Ḥillī Ansicht sind die ursprünglichen Teile unvergänglich, und der Tod führt nur zur Trennung und Teilung dieser Teile. Tatsächlich bilden nach ihm diese ursprünglichen Teile die wahre Essenz des Menschen und werden niemals aufhören zu existieren. Ḥillī führt die Unmöglichkeit der Wiederherstellung des Nichtexistierenden als ein Argument zur Unterstützung seiner Behauptung auf ('Allamah al-Ḥillī. (2000), S. 573).

Im Zuge einer allgemeinen Zusammenfassung der Theorien der Schule von Ḥillah kann festgehalten werden, dass die Theorie von Abū al-Husayn al-Baṣrī durch Homsī Rāzī nach Hilla eingeführt wurde und zu einer umfassenden Theorie ausgebaut wurde. Natürlich betrifft dieser Einfluss von Abū al-Husayn al-Baṣrī und der späten Mu'taziliten nicht nur die Diskussion über die Wahrheit des Menschen. In der theologischen Denkweise der Imamiten in der Schule von Hilla wurde Abū al-Husayn al-Baṣrī und seine Strömung vollständig akzeptiert. Al-Muhaqqiq al-Ḥillī erklärt in der Einleitung seines Buches „Al-Maslak“, dass die beste und klarste Methode im Bereich der theologischen Diskussionen die Methode der späten Mu'taziliten ist: „هو النهج الذي سلكه متأخرو المعتزلة“ (Mughaqqiq Ḥillī (1993). S. 33). Schmidtke, ein zeitgenössischer Forscher der Schule von Hilla, betont auch, dass 'Allāmah al-Ḥillī, obwohl er philosophische Begriffe in seinen theologischen Diskussionen verwendet, inhaltlich von Abū al-Husayn al-Baṣrī beeinflusst ist. Schmidtke rechnet 'Allāmah al-Ḥillī grundsätzlich der Strömung der späten Mu'taziliten zu (Schmidtke, S. (2008). B. 2. S. 159).

Forschungsergebnisse:

Die Ansicht der schiitischen theologischen Strömung über die Wahrheit des Menschen in den ersten Jahrhunderten bis zum mittleren Zeitalter durchlief eine historische Veränderung. Der Glaube der frühen Imamiten an die Wahrheit des Menschen war durch Überlieferungen und den direkten Kontakt mit den Imamen beeinflusst und zeichnete sich durch eine besondere Form des Dualismus aus. Dieser Dualismus unterschied sich grundlegend von dem in der alten griechischen Philosophie vertretenen Dualismus. In der frühen imamitischen Theologie wurde zwar der Seele mehr Bedeutung beigemessen, aber sowohl Körper als auch Seele galten als essentiell. Es kann somit konstatiert werden, dass die frühen Imamiten - nach der Bekanntschaft mit den Theorien der griechischen Philosophen und durch Befragungen und Nachforschungen bei den Imamen - eine alternative Theorie zu dieser Frage entwickelt haben.

Diese Theorie hat sich allerdings im Laufe der Zeit grundlegend verändert. Die wichtigste grundlegende Veränderung war der Glaube an die Körperlichkeit der menschlichen Wahrheit in der imamitischen Theologie. Dieser Glaube lässt sich als ein Prozess mit vielen Höhen und Tiefen - von den Jahren nach der großen Verborgenheit des zwölften Imams der Schiiten (am Ende des dritten Jahrhunderts) bis zur Schule von Hilla im achten Jahrhundert - zurückverfolgen. Dieser Artikel befasste sich mit der Erklärung und Analyse dieses etwa fünf Jahrhunderte dauernden Prozesses.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Ende des dritten Jahrhunderts einige mu'tazilitische Theologen, die erst kurz zuvor zum Schiitentum konvertiert waren, allmählich körperliche Vorstellungen über die menschliche Wahrheit in die imamitische Theologie einbrachten. Schiitische Theologen in der klassischen Schule der Imamiten in Bagdad, also ab dem frühen vierten Jahrhundert, formten allmählich - mit einer vollständigen methodologischen Veränderung - die neue Theorie. Seyyed Al-Murtaḍā, der herausragendste Schüler von Sheikh Mufid, verteidigte im Wesentlichen die Theorie des beobachtbaren Körpers wie Abu'l-Huḍail al-'Allāf al-Mu'tazili und betrachtete die menschliche Wahrheit als etwas, das dem sichtbaren Körper entspricht und leugnete grundsätzlich die Existenz der Seele. Diese körperliche Theorie war ein historischer Prozess, der, als er im sechsten bis achten Jahrhundert die Schule von Hilla erreichte, weiterhin von den Mu'taziliten beeinflusst

wurde. Diesmal sehen wir jedoch die Einflüsse der späteren Mu'taziliten, vor allem von Abu'l-Husayn al-Baṣrī, auf die Theorien der Imamiten in der Schule von Hilla. Allameh Hilli unterstützte offen die Theorie des „al-juz' al-aslī“ von Abu'l-Husayn.

Aus einer anderen Perspektive muss gesagt werden, dass die Beweise zeigen, dass im mittleren islamischen - d.h. im vierten bis achten - Jahrhundert die schiitische Denkrichtung im Bereich der Wahrheit des Menschen eindeutig von der Mu'taziliten-Strömung beeinflusst war. In der theologischen Schule der Imamiten in Bagdad versuchte Sheikh Mufid, beeinflusst von Mu'ammār ibn 'Abbād al-Sulami, eine nicht-materielle Interpretation der Wahrheit des Menschen zu liefern. Tatsächlich versuchte Sheikh Mufid, die nicht-körperliche Theorie der menschlichen Wahrheit in der schiitischen Denkweise beizubehalten, aber er scheiterte. Denn nach ihm verteidigten Seyyed Al-Murtaḍā und seine Schüler - basierend auf der Idee von Abu al-Hudayl al-'Allaf, nämlich der Theorie des beobachtbaren Körpers, - eine materialistische Sicht auf die Wahrheit des Menschen. Diese materialistische Sicht fand ihre Fortsetzung in den Gedanken von Homsī Rāzī. Ḥimmaṣī al-rāzī, obwohl ein Anhänger der theologischen Tradition von Seyyed Morteza, erklärte die materialistische Sicht auf die menschliche Wahrheit von Seyyed Morteza basierend auf der Idee von Abul-Hasan Basri. Diese Sichtweise wurde durch Ḥimmaṣī al-rāzī in die Schule von Hilla eingeführt, und Ibn Maytham Baḥrānī, Muhaqqiq al-Ḥillī und allāmah al-Ḥillī trugen zu dieser Theorie bei. Tatsächlich versuchte die schiitische Denkrichtung, eine rationale und akzeptable Theorie der menschlichen Wahrheit zu liefern. Sie fanden diese Erklärung in der Methodologie der Mu'taziliten, in Personen wie Abul-Hudhayl Allaf und Abul-Hasan Basri, die grundsätzlich die Existenz der Seele leugneten.

Schließlich kann konstatiert werden, dass die offizielle Theorie der frühen Schiiten und der Zeitgenossen der schiitischen Imame über die Wahrheit des Menschen, die - inspiriert von den Texten der Imame - auf eine kombinierte Wahrheit des Menschen aus Seele und Körper hinwies, allmählich und nach vielen Höhen und Tiefen, in etwa 150 Jahren, d.h. fast nach der Ära der Anwesenheit bis zur zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, zu einem physischen Monismus verändert wurde.

Diese materialistische Sicht auf die menschliche Wahrheit in der schiitischen theologischen Schule in Bagdad (in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts) war deutlich von der Denkweise der Baṣrī-Mu'taziliten beeinflusst. Seyyed Al-Murtaḍā Hauptidee über die Wahrheit des Menschen galt jahrhundertlang nach ihm als die vorherrschende schiitische Theorie in dieser Angelegenheit. Nach vielen Höhen und Tiefen wurde diese Theorie schließlich mit der Vorstellung der substantiellen Bewegung von Mulla Ṣadrā zu Beginn des elften Jahrhunderts und der Dominanz der transzendentalen Weisheit nach und nach vollständig vergessen.

Literatur:

Lateinische Quellen:

- de Planhol, X. (1968). *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*. Paris, France: Flammarion.
- Dhanani, A. (1994). *Physical theory of Kalam: Atoms, space, and void in Basrian cosmology*. Leiden, New York: Brill.
- Eliade, M. (1969). *The quest: History and meaning in religion*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schmidtke, S. (2008). Al-'Allama al-Hilli and Shi'ite Mu'tazilite theology. In P. Luft & C. Turner (Eds.), *Shi'ism*. New York Press.
- Van Ess, J. (1991). *Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra*. Berlin; New York: Walter De Gruyter.

Arabische und persische Quellen:

- 'Allamah al-Ḥillī. (1986). *Al-Bāb al-Ḥādī 'Ashar ma'a Sharḥayhi an-Nāfi' Yawm al-Ḥaṣhr wa Miftah al-Bāb* (1. Aufl.). Teheran: Institut für Islamische Studien.
- 'Allamah al-Ḥillī. (1993). *Kashf al-Murād*, Qom: slamisches Verlagsinstitut.
- 'Allamah al-Ḥillī. (1995). *Manāhij al-Yaqīn fi Usūl ad-Dīn*, bearbeitet von Yaqub Jafari, Teheran: Dar al-Aswa.
- 'Allamah al-Ḥillī. (2000), *Asrar al-Khafiyah fi 'Ulum al-'Aqlīyah*, Qom: Zentrum für Islamische Forschungen und Studien.
- 'Allamah al-Ḥillī. (2007), *Ma'arij al-Fahm fi Sharḥ an-Naẓm*, bearbeitet von Abdulhalim Hilli, Qom: Dalil Ma.
- Anonymus Autor. (2006). *Khulāṣa al-naẓar*. Herausgegeben von Schmidtke und anderen. Teheran: Institut für iranische Weisheit und Philosophie.
- Ashari, A. al-H. (1979). *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Musallin* (H. Ritter, Ed.). Wiesbaden: Franz Steiner.

- Eid Nafiseh, M. M. (2010). *Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die islamische Theologie bis zum sechsten Jahrhundert nach der Hidschra*. Syrien-Libanon: Dar al-Nawader.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (2004). *Das sechste Kapitel von vierzehn Abhandlungen*, Teheran: Teheran Universität-Verlag.
- Fāzil Miqdād, M. ibn A. (2002). *Al-Lawami' al-Ilahiyah fi al-Mabahith al-Kalāmiyah* (bearbeitet von Mohammad Ali Qazi Tabatabaei). Qom: Büro für Veröffentlichungen.
- Ḥasanī Rāzī, S. M. ibn D. (1985). *Tabṣira al-'Awām* (A. Iqbal Ashtiyani, Ed.). Teheran: Asatir-Verlag.
- Ḥimmaṣī al-Rāzī, S. al-D. (1991). *Al-Munqid min al-Taqlīd*. Qom: Islamisches Verlagshaus.
- Ibn Malāhimī Khwārazmī, R. ad-D. (2007). *Kitab al-Fa'iq fi 'Usūl ad-Din* (M. McDermott & W. Madelung, Hrsg.). Teheran: Institut für Philosophie und Geisteswissenschaften Iran; Berlin: Institut für Islamische Studien der Freien Universität Berlin.
- Ibn Maytham Bahrānī. (1986). *Qawa'id al-Marām fi 'Ilm al-Kalām*. Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi.
- Ibn Shu'ba al-Ḥarrānī. (1984). *Tuḥaf al-'Uqūl* (bearbeitet von Ali Akbar Ghafari). Qom: Jameat Modarresin.
- Ibn Taymiyya. (1986). *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyah* [Der Weg der Sunnah des Propheten, hrsg. von M. R. Salim]. Riad: o.O.
- Khatami, M. R. (2006). Die Position von Wittgenstein in den Erkenntniswissenschaften. *Philosophiemagazin*, Nr. 12, Teheran.
- Khayyāt, A. al-H. (o.D). *Al-Intisār*. Kairo: Maktaba al-tiqāfah al-dinyyah.
- Khodayari, A. (2011). Die Theorien zur Anthropologie der Imami-Mutakallimin. *Naqd wa Nazar*, (61).
- Madlung, W., & Qasemi, J. (1996). *Schulen und Sekten des Islam im Mittelalter* [Übersetzt von Javad Qasemi]. Astan-e Qods Razavi, Mashhad, Iran.

- Majlisī, M. B. (1984). *Mir'āt al-'Uqūl*. Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maqadisī. (o.D.). *al-Bad' wa al-Tarikh*. Būr Sa'īd: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyah.
- McDermott, M., & Ārām, A. (1986). *Andishehā-ye Kalāmī-ye Shaykh Mufīd* [Die theologischen Gedanken von Shaykh Mufīd, übersetzt von A. Ārām]. Teheran: Universität Teheran.
- Metz, A. (1967). *Al-Hadharah al-Islamiyyah fi al-Qarn ar-Rabi' al-Hijri* (Die islamische Zivilisation im vierten Jahrhundert nach der Hijra). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Mirzaei, A. (2019). *Schiitisch gewordene Mu'taziliten*. Qom: Forschungsinstitut für Islamische Wissenschaften und Kultur.
- Montgomery Watt, W., & Azizi, A. (1991). *Geschichte der islamischen Philosophie und Theologie*. Teheran: Wissenschaftliche und kulturelle Verlagsanstalt.
- Mudarrisī Ṭabāṭabāyī, S. (1384). *Maktab dar Farāyand-e Takāmol* [Die Schule im Evolutionsprozess]. Teheran: Kavir.
- Mufid, M. ibn M. ibn N. (1993 a). *Awā'il al-Maqālāt*. Qom: Al-Mu'tamar al-'Ālamī li al-Sheikh al-Mufid.
- Mufid, M. ibn M. ibn N. (1993 b). *Masā'il al-Sarawīyah* (hrsg. von Sa'ib Abd al-Hamid). Beirut: Dar al-Mufid.
- Mughhaqqiq Hillī (١٩٩٣). *Al-maslak fi Usū al-dīn* (R. Ostadi, Hrsg.). Qom: Zentrum für Islamische Forschungen.
- Murshedlu, J. (2010). Französische Geschichtsschule, *Kitab-e māh-e tarikh va jugrāfyā*, Nummer 152. Iran.
- Naeim Abadi, H. (2016). 'Ilal-e 'ufūl-e Kalām-e Imāmīye (Gründe für den Niedergang der Imami-Kalam-Schule). In: *Aufsätze in der Kufa-Schule des Kalams* (Hrsg.). Dar al-Hadith, Qom, Iran.
- Naeim Abadi, H. (2021). *Die frühe Imamiten-Theologie als unabhängiges Paradigma*. Qom: Dar al-Hadith.

- Naeim Abadi, H.-S., & Sobhani, M. T. (2016). *Haqiqate Tarkibi Ensan az Ruh wa Jism; Nazariyepardazi-ye Hishām ibn Hakam darbare-ye Haqiqate Ensan* (Die kombinierte Wahrheit des Menschen aus Seele und Körper; Hisham ibn Hakams Theorie über die Wahrheit des Menschen). *Tahqiqāt e kalāmī*, 15. Qom, Iran.
- Paketchi, A. (2014). *Methodenlehre der Geschichte*. Imam Sadiq Universität, Teheran.
- Platon. (1979). *Gesammelte Werke von Platon* (Übersetzt von Mohammad Hassan Lotfi). Teheran: Khwarazmi Publishing Company.
- Qādī 'Abduljabbār, A. ibn A. (1965). *Al-Muğnī*, bearbeitet von Georges Qanawati und anderen, Kairo: Al-Dar al-Misriyya.
- Refiuddin, M. O. (2012). Phänomenologie im Gegensatz zur Geschichtsschreibung: Eine Fallstudie zum Thema Imam. *Vierteljahrszeitschrift für Imam-Studien*, Nummer 7. Übersetzt von der Forschungsgruppe für Imam-Studien in der englischsprachigen Welt.
- Seyyed Al-Murtaḍā. (1967). *Jumal al-'Ilm wa al-'Amal*. Najaf: Matba'at al-Adab.
- Seyyed Al-Murtaḍā. (1989). *Rasā'il al-Sayyed al-Murtaḍā*. Qom: Dar al-Quran al-Karim.
- Seyyed Al-Murtaḍā. (1990). *Al-Ḍakhīra fi 'Ilm al-Kalām* (S. A. Hosseini, Ed.). Islamic Publishing Institute.
- Shahristānī, M. ibn A., & Badran, M. (1985). *Al-Milal wa an-Niḥal* [The Book of Religious and Philosophical Sects, trans. M. Badran]. Qom: Al-Sharif al-Radi.
- Tūsī, K. N. (1986). *Al-Iqtisād fi mā Yata'allaqu bi al-'Iṭiqād*. Beirut: Dar al-Adhwa.

Review Papers
Leser des Wortes

Hamid Kasiri ¹

(pp. 243 to 256)

Received: 12.04.2024; Accepted: 22.05.2024

Zusammenfassung

Diese Studie dient zur Betrachtung der Hermeneutik des Wortes, dem verstehenden Lesen des Koran, der Reflexion über einzelne Verse und dem Handeln gemäß dieser Heiligen Schrift. Eine Methodologie des Lesens wird vorgeschlagen, die für den Dialog mit dem Wort Allahs von Bedeutung ist. Dadurch ersucht sie, den Horizont im Hinblick auf das islamische Offenbarungsverständnis zu weiten und angemessene Zugänge zu ihm zu schaffen. Diese Verstehenslehre birgt eine Lebenspraxis, um Menschen für gewaltfrei-hermeneutisches Handeln zu motivieren. Diese Hinführung zu Koran bietet eine fundierte Grundlage der Koranforschung einerseits und der Forschung zum schiitischen Islam, der weitestgehend in der westlichen Welt unbekannt geblieben ist. Diese Studie, die gänzlich aus der Schia-Islam-Perspektive erfolgt sind, vermögen dazu beizutragen, eine „gewaltfreie Hermeneutik“ in der hiesigen Forschungslehre zu etablieren, die einen ebenfalls gewaltfreien Dialog zur Kultur werden lassen könnte.

Schlüsselwörter: Koran, Offenbarung, Mensch, Gott, Ahl-ul-Bait, Wilaya

1. Prof. Dr. Hamid Kasiri (Amin-ul-Islam Mazandarani) is a Muslim theologian of the Shia tradition and a renowned international scholar who, during his studies of Islamic and Christian theology and the Shia and Catholic doctrines - deals with transcultural, intercultural and interreligious dialogue and the theology of religion.

E-mail: kasirihamid@ilogos.org



Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

خواننده کلمه حمید کثیری ۱ (صص 243 تا 256)

تاریخ دریافت: 2024/04/12؛ تاریخ پذیرش: 2024/05/22

چکیده

این مطالعه به بررسی هرمنوتیک کلمه، خواندن تفسیری قرآن، تفکر در برخی آیات و عمل به موجب این کتاب مقدس می‌پردازد. این مطالعه روشی برای خواندن پیشنهاد می‌دهد که برای دیالوگ با کلمه خدا بسیار مهم است و هدف از آن گسترش آموزش نگرش به فهم وحی اسلامی و ایجاد رویکردهای مناسب به آن است. این تعلیمات فهم، شامل یک شیوه زندگی است که به هدف الهام بخشیدن به انسان‌ها برای عمل هرمنوتیکی بدون خشونت می‌پردازد. با ارائه یک پایه قوی برای تحقیقات قرآنی و تحقیقات درباره اسلام شیعه که بیشتر در جهان غربی ناشناخته مانده است، این مطالعه به ایجاد یک "هرمنوتیک بی‌خشونت" در گفتمان علمی کمک می‌کند و می‌تواند باعث ایجاد یک گفتمان بی‌خشونت با فرهنگ شود.

کلیدواژه‌ها

قرآن، وحی، انسان، خدا، آل‌البیت، ولایت

Review Papers
Reader of the Word

Hamid Kasiri ¹

(pp. 243 to 256)

Received: 12.04.2024; Accepted: 22.05.2024


Abstract

It is often assumed that the Imamiyah and the Mu'tazila, known as "al-'adlyyah," collaborated closely in their theological development from the outset. Apart from questions of Imamatus and Wilayah, there are purportedly few differences between their theological views. However, historical investigations reveal significant divergences both in content and methodology until the fourth century. From this point onward, they began to approach each other, particularly through the Imamiyah theological school in Baghdad, a convergence that continued into the eighth century with notable influences between the two doctrinal orientations. This article examines the anthropology from the Baghdad school in the fourth century to the Ḥillah school in the eighth century, focusing on how Shi'ite and Mu'tazilite views on human truth influenced each other during this period. Shi'ite thought is believed to have been significantly influenced by Mu'tazilite rationalists. Analysis indicates that Shi'ite theologians in Baghdad were influenced by Abu al-Hudayl and the scholars of Ḥillah by Abu al-Husayn al-Baṣrī. The concept of human truth evolved from a materialistic perspective based on Abu al-Hudayl's theory in the fifth century to another materialistic perspective based on Abu al-Husayn al-Baṣrī's theory in the seventh and eighth centuries.

Keywords: human truth, Baghdad school, Ḥillah school, Baṣra Mu'tazila, later Mu'tazila

-
1. Prof. Dr. Hamid Kasiri (Amin-ul-Islam Mazandarani) is a Muslim theologian of the Shia tradition and a renowned international scholar who, during his studies of Islamic and Christian theology and the Shia and Catholic doctrines - deals with transcultural, intercultural and interreligious dialogue and the theology of religion.

E-mail: kasirihamid@ilogos.org

 Copyright © Der/die Autor(en); Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC-BY-NC) Lizenz. Homepage: www.spektrumiran.com

Paradigm Change

The man of Islam is not a walking, speaking and reasoning animal only الحيوان الناطق, but he is a “living reader” الحي القاري, who has been created to enable himself to regain his lost heavenly position by reading the word. “*Reader of the Word*” is a study that attempts to offer the worthy readers a nonviolent way of dealing with the Hl. Quran as the “*word of God*” and to show them appropriate approaches to it. It deals with the important topics such as:

1. “Paradigm change: from “listening” to “reading”.
2. “The *shema commandment* of the Hl. Quran: “**Read!**”!
3. “Human being as *reader of the word*”.

This new *anthropological hermeneutics*, or *hermeneutical anthropology* also entails a practice of life and offers new ideas to Quranic and Shiite studies.

“*Reader of the Word*” is an introduction to my Quran commentary, namely: “*Tafsir-ul-Amin*”. This speaks to a paradigm changing, that attempts - as dialogue with the text:

1. to break the culture of silence and to become reader.
2. to enable everyone to read the Quran as the “*Word of God*”.
3. to help people to become “*Reader of the Word*”!

“*Reader of the Word*” implies a new definition of what it means to be human, since man is given the honor of reading the revelation and the word of the sublime Creator not as illiterate but as an educated being. We are on the threshold of a new age for Quranic studies.

Through this theorizing, people will rediscover the Holy Quran, and the reader will encounter it and the understanding of its message in a fresher, more lively and dynamic way. An important reason for this phenomenon is the Quranic appeal to read the text and understand its message without prejudice and misunderstanding. In this sense, the exalted Creator says, “*Read!*” So, man becomes a “*reader of the word*” of God.

The Coronation of Creation (Man) and the Crowning Glory of the Word (Hl. Quran)

The Exalted Creator, Who possesses the most beautiful names and the highest attributes, has sent a message to human beings through the *word* and promised them good in that *word*. In reality, this is the very best distinction that the coronation of creation (man) is given the crowning glory of the *word of God* (the Hl. Quran) for reading. How should one imagine the feelings of one who reads the message of his beloved and becomes a reader of his *love letter*? The excitement is high because through the Quran man rises from *hearing* to *reading* and becomes a “*reader of the word*”: “*Read!*” And because of this God-given ability, one becomes:

- a reader of the book of nature.
- a reader of the book of his self.
- a reader of his behavior book.
- a reader of the book of revelation.

Reading the Quran gives the reader a wide horizon, a wide view, through which he can recognize many things and many people and place them under his knowledge. These occurrences give him an enormous experience of transcendence, which is considered a kind of mysticism. Because reading the Quran gives man the power:

- to deepen his knowledge.
- to expand his knowledge.
- to purify his soul.

Moreover, reading motivates the reader:

- to acquire virtues.
- to avoid ugliness.
- to reach perfection.

Reader of the Word

To achieve these goals more easily, one needs instructions such as those given by the Prophet Muhammad (s)² and his *Ahl-ul-Bait*³ to their faithful followers.

Reading the Quran is so important that prayer has been prescribed for its sake. In this sense, Imam Ridha (s) said:

*"People have been obligated to read the Quran in prayer,
so that the Quran is not abandoned, forgotten and unused.*

So that it is preserved and does not disappear and remain unknown." (Saduq, 2014, p. 310)

The readers of the Quran will perceive the quality of faith that fills their hearts. This is the higher knowledge that readers have ahead of people who do not engage in reading the *word of God!* Since the Quran is an appearance of the Exalted Creator, the readers of the Quran will notice that they are not alone but are in direct connection with Him. This is the reason why they should not feel weak, humble, passive or forced. They will also be aware that the circumstances and temptations they face are not unique or new.

Man as the "*Reader of the Word*" will witness how the Exalted Creator has honored him - in direct address: "Surely We have honored the children of Adam, and carried them over land and sea, and provided for them good things, and distinguished them - a distinction above those many whom We have created." (Ibid. 17:70.) Since the Hl. Quran is God's *covenant* with His

² Abbreviation for "Salawatollahi alaihi", "Salawatollahi alaiha" and "Salawatollahi alaihim" or "Salaamullahi alaihi", "Salaamullahi alaiha" and "Salaamullahi alaihim": "The peace or blessing of God be with him/her/them".

³ *Ahl-ul-Bait*: "People of the House" is a technical term for members of the House of the Prophet Muhammad (s) and his direct descendants by his daughter Fatemeh (s) and Imam Ali (s); that is also the eleven other Imams of the Shiites. The *Ahl-ul-Bait*, that is, the Prophet, Fatima, and the twelve Imams, are flawless and free from any sin, as the Purity Verse in the Holy Quran (33:33) makes clear. The Prophet Muhammad (s) said of his *Ahl-ul-Bait*:

- "Do not rush ahead of them, nor do you fall behind, or you will perish, and do not teach them, for they know more than you!"
- "The parable of my *Ahl-ul-Bait* is like the parable of Noah's ship, whoever enters it will be saved, and he who rejects it will drown." (Majlisi, 21982, p. 113; At-Tabarani, 1983, p. 533; Al-Mottaqi Al-Hindi, 1985, p. 94)

servants, the believer should also look into this testament of his Creator, who honored him!

The readers of the Quran will then perceive that everything in this universe has been created according to certain measure and for certain purpose. In this sense, we read: "We have created everything according to measure." (Ibid. 54:49.) Further, it says: "And there is nothing of which We have not sources; but We send it down only according to appointed measure." (Ibid. 15:21.) Everything will be done according to measure and not only in this world but also in the Hereafter: "And We will set up (exact) scales of justice for the Day of Resurrection, so that no soul will suffer injustice in anything." (Ibid. 21:47.)

He will note that accordingly all creatures both individual and collective are subject to constant laws and regulations: "And there is no creature on (or within) the earth or bird that flies with its wings except (that they are) communities like you. We have not neglected in the register a thing. Then unto their Lord they will be gathered." (Ibid. 6:38.)

None can ever violate this mighty ordinance of God: "But the evil plan only catches its inventor. Do they then expect anything but the trial of the former? But in Allah's procedure thou wilt never find a change; and in Allah's procedure thou wilt never find a shift." (Ibid. 35:43.)

Along the same lines is the fact that the reader of the Quran has already been preceded by the great messengers, prophets, *Ahl-ul-Bait*, honorable saints, reformers and sincere servants who - with their communities - certainly faced worse trials, but who nevertheless remained steadfast until their last breath: "O you who believed, upon you is (responsibility for) yourselves. Those who have gone astray will not harm you when you have been guided. To Allah is your return, of all (of you); then He will inform you of what you used to do." (Ibid. 5:105.)

It further says: "... Some of them were on the right path, but many of them were evil doers." (Ibid. 57:26.) In the light of reading the Quran, human beings and the world are seen as the appearance of the exalted Creator. Therefore, reading the Quran appears as a rendering of the comprehensive understanding of the sensitive results and pure influences on the soul of the believers - and that is from the first moment of reading its verses to the moment when these results and effects take a greater place in their hearts.

In this way, the readers of the Quran are also convinced of the fulfilment of God Almighty's promise to the believers that they will prevail in the end, but they will first have to suffer misfortune and overcome hardships: "Do you think that you will enter heaven even if the same will not happen to you as happened to those before you? Poverty and affliction befell them, and they were violently shaken (awake), so that the Messenger and those who believed with him exclaimed: 'When will Allah's help come there?' Verily, Allah's help is near." (Ibid. 2:214.)

In order to be crystallized or distinguished for believers, they are exposed to temptations: "... Do people think they will be left alone if they merely say, 'We believe', and they will not be put to the test? We did test those who were before them. So, Allah will certainly designate those who are truthful, and certainly He will designate those who are liars." (Ibid. 29:2-3.)

With this again, the readers of the Quran will be reassured and expose themselves to all the worries and trials because they understand that such difficulties are quite common in God's relationship with His believing servants, who are therefore required to stand firm in such situations and consider such difficulties insignificant because they take place for God's sake, and He will generously compensate the truthful: "So wait patiently for the command of thy Lord, for thou art before our eyes," (Ibid. 52:48.) "because neither thirst nor toil nor hunger afflicts them in the way of Allah, nor do they tread a path that angers the disbelievers, nor do they suffer affliction from an enemy for which a meritorious work would not be credited to them. Allah does not cause the reward of those who do good to be lost." (Ibid. 9:120.)

This knowledge and more can be understood from the Quran if the reading of the Quran is properly established as an art of understanding (i.e. hermeneutics), otherwise there will be no difference between the hearing of the illiterate and the reading of an educated reader!

There are people who hear the Quran only for a beautiful voice or read it only for the beauty of language: That cannot bring the reader to the threshold of Quranic knowledge and certainly not to the ocean of its secrets! About such people, Prophet Muhammad (s) said: "For my *Ummah*, a time will come when one:

- will only recognize scholars by their beautiful clothes.

Reader of the Word

- will only recognize the Quran by a beautiful voice.
- will Allah only serve in the month of Ramadan.

When this comes to pass, Allah will cause rulers to rule over them who have neither knowledge nor longsuffering nor mercy." (Majlisi, 1982, p. 454)

The Quran is a divine source of knowledge, and reading is meant to pave the way to it so that one:

- quenches one's thirst for truth.
- tastes the life-giving quality of faith.
- comes to experience the presence of God.

Reading of the Quran should lead to the knowledge of the Quran, otherwise reading can only be reading letters - and not reading the Quran. This study paves the way for the achievement of this goal.

Therefore "*Reader of the Word*" is a study that attempts to broaden the horizons of valued readers about the Islamic understanding of revelation and to show them appropriate approaches to it. This is a "*understanding study*" that encompasses further topics. This understanding teaching also brings with it a living practice in order to:

1. arouse the highest nonviolent hermeneutic interest in people.
2. make them aware of their own identity as "*readers of the word*".
3. show them to the wide *Quranic horizon of revelation*.

The Shiite religious system, based on the Quran, the Sunnah of the Prophet Muhammad (s) and the *Ahl-ul-Bait* (s). It uses its spiritual-rational method to deal with these sources in such a way to:

- a. make these teachings accessible to human beings.
- b. help them to realize them here and now.
- c. make them applicable in people's lives.

Reader of the Word

So, this study intends to address some burning questions.⁴ It aims to answer the question of what the Islamic understanding of revelation is. It therefore contains basic teachings about the Hl. Quran. It also covers topics such as:

- “revelation”.
- “inspiration”.
- “Prophethood and Calling”.
- “Imama⁵ and “Wilaya”.

They are important for a better understanding of the Quranic revelation and enable its authentic interpretation. The Quran is one of the most important books in the history of mankind, which is why people have studied it intensively and continue to do so. The intensity with which the Quran is studied today in so many religious and scholarly circles is cause for joy for Islamic communities in general - and for me as a Muslim scholar in particular. At the same time, however, it is a challenge to clarify anew one's own assessments of the Quran and one's position towards it. We can even add to our joy that also in the West many believers - more clearly than ever before - have rediscovered and, as it were, reactivated the commitment to the Hl. Quran as a unique source of faith and guideline for belief.

Lead-In to “Tafsir-ul-Amin”

The Quranic revelation is not only the content but also the foundation of all religious doctrine and practice. Therefore, the Hl. Quran is listened to and read with reverence both as a revealed scripture and as the foundation of Islamic identity. Thus, Muslims strive every day to *read the Quran* anew as the *Word of God or God's revelation*, because in which God speaks to people

⁴ This text is based on four of my books on Islamic understanding of revelation, were published in 2021 in Vienna and in 2023 in Vienna and Qum by ILogos international Publications:

- *Reader of the Word*.
- *Hermeneutics of the Word*.
- *On the Horizon of the Word*.

⁵ The doctrine of the leadership of the Islamic World Community.

Reader of the Word

wherever they may be. This Holy Scripture has many names and characteristics, such as the following:

- o It is the base for faith.
- o It is the word of God.
- o It is the language of God.
- o It is the book of books.
- o It is the source of life.
- o It is the integration book.
- o It is the light of guidance.
- o It is an everlasting miracle.
- o ...

These will be described during this study. All Muslims - everywhere and throughout the history of Islam - believed and still believe that God Himself - and not the Prophet Muhammad - is the author of the Quran, which is therefore infallible. This scripture represents the collection of words revealed to the Prophet during the approximately 23 years of his prophetic vocation - between 610 and 632 AD. It consists of 114 Suras (chapters) of varying length. Its shortest comprises only three short verses, the longest 286 verses.

This study can also be called a lead-in to my Quran commentary. I found it plausible to write this series of studies on the important topic of "*Readers of the Word*" before the publication of my Quranic commentary, namely:

"Tafsir Al-Amin".

The Quran and the Sunnah (the way of life) of the Prophet (s) and the *Ahl-ul-Bait* (s) are the most important source of our spirituality. We refer to the Quran, our holy scripture, which was revealed to the Prophet Muhammad (s) in the 7th century AD, despite all the differences in the concrete proposals in individual ideas and methods of interpretation. So, the Quran shapes not only our thinking and our history, but also our spirituality.

The Acknowledgment of the University of Isfahan

Reader of the Word

I am very happy that this book is published not only in Austria but also in Iran and in collaboration with my dear friend professor Asghar Montazer Al-Qaem in Isfahan. He and his colleagues were interested in publishing this research as one of the selected works of the *“International Conference on Quranic and Prophetic life (Sīrah) Studies from the Europeans’ perspective”* which was being held in several meetings at the University of Isfahan. These kind professors wrote an acknowledgment and Appreciation in the name of the University of Isfahan for the *“Reader of the Word”*, as follows:

“All three Abrahamic religions of the world, i.e. Judaism, Christianity and Islam, have their own sources of knowledge and their own collections of knowledge. All prophets are sent to deliver divine messages to humanity to inform believers how to live according to the divine will. The teachings of every prophet throughout history have been the herald of hope and a better future in the shadow of justice. The Holy Quran is a divine revelation that was revealed to Prophet Muhammad (s) and was immediately communicated to the believers, was written by some of the Scribes of Revelation has been transmitted to the next generation by the infallible Imams authentically. The religious and scientific grandeur of the Holy Quran led many authors to write uncountable works to confirm or reject it. One of the leading scholars who has made a great contribution to the presentation of Shia Islam to the world is Prof. Dr. Hamid Kasiri (Amin-ul-Islam Mazandarani). He is a Shiite Muslim scholar and theologian who has written and published many books in Persian, Arabic, English, Spanish, French and German, such as the 14-volume about Shia Islam (2. Ed. 2023). One of the new works of Professor Kasiri is the *“Reader of the Word”*. He has lovingly and passionately presented this book to the *“International Conference on Quranic and Prophetic life (Sīrah) Studies from the Europeans perspective”*. This book has been *reviewed* and *accepted* by the reviewers of the conference and was published by the conference: Thanks God! Appreciation and admiration of the endowment members of the congress to Prof. Hamid Kasiri!”

I would like to thank them and their colleagues and wish them continued success in their scientific endeavors. I dedicate the *“Reader of the Word”* to the:

“Reader of the Book of God and its Interpreter”

"تَالِي كِتَابِ اللَّهِ وَ تَرْجُمَاتُهُ"

*Al-Imam al-Mahdi (a)*⁶.

And finally, we say to the Lord:

Non obliviscar sermones tuos!

(I do not forget your words)! (Pascal, 1991, p. 74)

Hamid Kasiri

(Amin-ul-Islam Mazandarani)

Resources:

1. Saduq, Shaykh A. J. M. ibn A. (2014). *Man la Yahdhuruhu al-Faqih* (Vol. 1). Qum: Moassasah an-Nashr al-Islami.
2. Majlisi, M. B. (1982). *Bihar-ul-Anwar* (Vol. 27). Beirut, Lebanon: Moassasah al-Wafa.
3. At-Tabarani, S. ibn A. (1983). *Al-Jami al-Saghir* (Vol. 2, Hadith No. 8162). Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
4. Al-Mottaqi Al-Hindi, A. (1985). *Kanz-ul-Ummal* (Vol. 12). Beirut, Lebanon: Moassah ar-Risalah.
5. Majlisi, M. B. (1982). *Bihar-ul-Anwar* (Vol. 22). Beirut, Lebanon: Moassasah al-Wafa.
6. Pascal, B. (1991). Mémorial. In S. Webowsky (Ed.), *Die Welt der Religionen: Ein Lesebuch* (The World of Religions: A Reading Book) (p. 74). Munich: Beck.

⁶ May the Almighty God speed up his reappearance!

Zusammenfassung in Deutsch

Der Mensch des Islam ist nicht nur ein wandelndes, sprechendes und denkendes Tier الحيوان الناطق, sondern er ist ein "lebender Leser" الحي القاري, der geschaffen wurde, um seine verlorene himmlische Position durch das Lesen des Wortes wiederzuerlangen. *"Leser des Wortes"* ist eine Studie, die versucht, den würdigen Lesern einen gewaltfreien Umgang mit dem Hl. Koran als dem "Wort Gottes" anzubieten und ihnen angemessene Zugänge dazu aufzuzeigen. Es geht um die wichtigen Themen wie: Paradigmenwechsel: vom „Hören“ zum "Lesen", "das Schma Gebot des Hl. Korans: *"Lies!"* und "der Mensch als *Leser des Wortes*". Diese neue *anthropologische Hermeneutik* oder *hermeneutische Anthropologie* bringt auch eine Praxis des Lebens mit sich und bietet dem Koran und der schiitischen Studien folgende Themen: 1. *"Leser des Wortes"*. 2. *Hermeneutik des Wortes*. 3. *Am Horizont des Wortes*. 4. *Die Anwendung des Wortes*. Diese Studie ist eine Hinführung zu meinem Korankommentar, nämlich: *"Tafsir-ul-Amin"*. Dies spricht für einen Paradigmenwechsel, der - als Dialog mit dem Text: 1. die Kultur des Schweigens zu durchbrechen versucht. 2. jedem ermöglichen, den Koran als "Wort Gottes" zu lesen. 3. Menschen hilft, *"Leser des Wortes"* zu werden!

„*Leser des Wortes*“ beinhaltet eine neue Definition des Menschseins, da der Mensch die Ehre bekommt, nicht als Analphabet sondern als ein gebildetes Wesen die Offenbarung und das Wort des erhabenen Schöpfers zu *lesen*. Wir stehen an der Schwelle zu einem neuen Zeitalter für koranische Studien. Durch diese Theoriebildung entdecken die Menschen den Hl. Koran wieder, und er und das Verständnis von seiner Botschaft wird dem Leser (bzw. der Leserin) frischer, lebendiger und dynamischer begegnen. Ein wichtiger Grund für dieses Phänomen ist der koranische Appell, dass man den Text *liest* und seine Botschaft ohne Vorurteile und Missverständnisse versteht. In diesem Sinne sagt der erhabene Schöpfer: „*Lies!*“ Und so wird der Mensch zum „*Leser des Wortes*“ Gottes.

„*Leser des Wortes*“ versucht, den werten LeserInnen einen gewaltfreien Umgang mit dem Hl. Koran anzubieten und ihnen angemessene Zugänge zu ihm aufzuzeigen. Das ist ein Verstehenlernen, das auch zur Selbstkenntnis führt, denn im Lichte des Koran entdeckt man sich wieder und nimmt sich als „*Leser des Wortes*“ wahr.

Reader of the Word

Diese Verstehenslehre bzw. diese neue anthropologische Hermeneutik, die auch eine Lebenspraxis mit sich bringt, will der Koranforschung und den Schia-Studien folgende Themen anbieten:

1. „*Leser des Wortes*“.
2. Hermeneutik des Wortes.
3. Am Sinnhorizont des Wortes.
4. Die Applikation des Wortes.

Diese Studie dient zur Betrachtung der Hermeneutik des Wortes, dem verstehenden Lesen des Koran, der Reflexion über einzelne Verse und dem Handeln gemäß dieser Heiligen Schrift. Eine Methodologie des Lesens wird vorgeschlagen, die für den Dialog mit dem Wort Allahs von Bedeutung ist. Dadurch ersucht sie, den Horizont im Hinblick auf das islamische Offenbarungsverständnis zu weiten und angemessene Zugänge zu ihm zu schaffen. Diese Verstehenslehre birgt eine Lebenspraxis, um Menschen für gewaltfrei-hermeneutisches Handeln zu motivieren. Diese Hinführung zu Koran bietet eine fundierte Grundlage der Koranforschung einerseits und der Forschung zum schiitischen Islam, der weitestgehend in der westlichen Welt unbekannt geblieben ist. Diese Studie, die gänzlich aus der Schia-Islam-Perspektive erfolgt sind, vermögen dazu beizutragen, eine „*gewaltfreie Hermeneutik*“ in der hiesigen Forschungslehre zu etablieren, die einen ebenfalls gewaltfreien Dialog zur Kultur werden lassen könnte.

Es ist ein Anlaß zu freude, dass dieses Buch nicht nur in Österreich, sondern auch im Iran und in Zusammenarbeit mit meinem lieben Freund Professor Asghar Montazer Al-Qaem in Isfahan erscheinen ist. Er und seine Kollegen waren daran interessiert, diese Forschung als eines der ausgewählten Werke der "*International Conference on Quranic and Prophetic life (Sīrah) Studies from the Europeans' perspective*" zu veröffentlichen, die in mehreren Sitzungen an der Universität von Isfahan abgehalten wurde. Ich danke ihm und seinen Kolleginnen und Kollegen und wünsche ihnen weiterhin viel Erfolg bei ihren wissenschaftlichen Bemühungen.

About author

Prof. Dr. Hamid Kasiri (Amin-ul-Islam Mazandarani) is a Muslim theologian of the Shia tradition and a renowned international scholar who, during his studies of Islamic and Christian theology and the Shia and Catholic doctrines - deals with transcultural, intercultural and interreligious dialogue and the theology of religion. Born 1964 in Mazandaran/Iran. 1970-1982 Primary and secondary school. 1982-1991 Basic study of philosophy and Islamic theology at the Islamic University in Qum. M. A. Studied clinical psychology at the University of Tehran. 1991-1997 Postgraduate studies of the highest-level jurisprudence and philosophy of jurisprudence, Quranic exegesis and Theognostik (Islamic mysticism). 1997-1999 Research Assistant for Religious Studies. 1997-2004 Doctoral program of Catholic Theology. 2008-2010 Doctoral program of Christian Philosophy. 2009-2013: "Senior Postdoc" Habilitant at the University of Vienna. Project: "Non-Violence Hermeneutics". In 2011 he was recognized for his academic qualities as a "scientific exceptional personality" in Austria. He was also appointed as the "Ambassador of Peace" (2010). His careers include several theories, book series and his monographs on Islamic sciences at universities are now considered as classics. He is the founder and owner of "*ILogos International Publications*" and "*ILogos Chair*" in Vienna/Austria.

