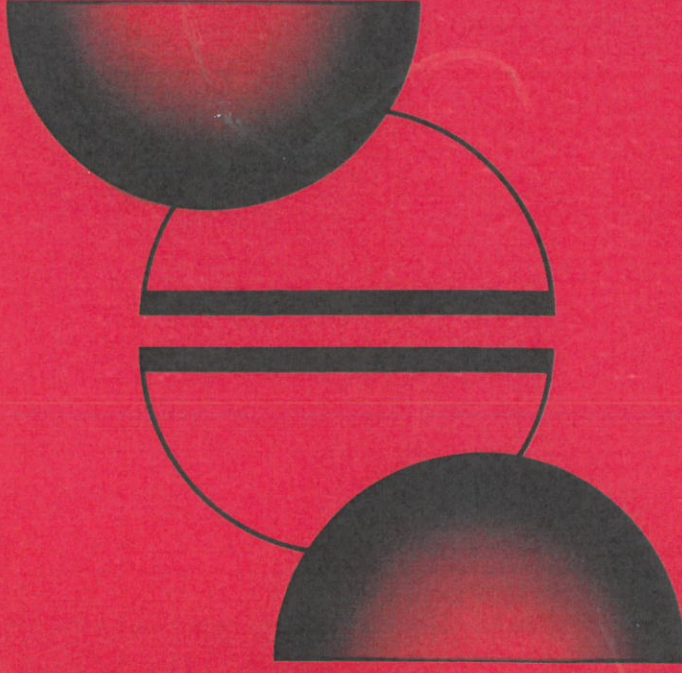


**LiLiT**

Zeitschrift für Religionswissenschaft

ISSN 0937-8561



LiLiT Heft Nr. **7** 1993

4,50 Mark

<b>Vorwort</b>	
<b>Exotismus</b>	
<i>Claudia Gronauer</i>	
Der Orient zu Gast auf den großen Weltausstellungen Wie Europa einen imaginären Orient konsumierte	5
<i>Renate Reitzel</i>	
Variationen aus Tausendundeiner Nacht Wie Übersetzer-Phantasien in arabische Märchen einfließen	10
<b>Christentum</b>	
<i>Markus Fuchs</i>	
"Selig sind die Reichen..." Die Kirche und das Geld: Eine mittelalterliche Kritik	13
<b>Buddhismus</b>	
<i>Yu-Chuan Yuan</i>	
Fünf Tage in einem buddhistischen Tempel	15
<b>Islam</b>	
<i>Assia Harwazinski</i>	
Der Koran Das heilige Buch der Muslime	19
<b>Islam</b>	
<i>Lorenz Korn</i>	
Sultane, Söldner, Sekretäre Der arabische Materialist des Spätmittelalters: Ibn Khaldûn und der Untergang des Islam in Spanien	21
<b>Philosophie</b>	
<i>Waltraud Hirsch</i>	
Otto Weininger und die Geschlechterproblematik	27
<b>Interview</b>	
<i>Silvia Kurte</i>	
Deus sive natura Interview zum Thema Pantheismus mit Prof. Dr. Siegfried Wollgast (TU Dresden)	31
<b>Rezension</b>	
<i>Armin Kappel</i>	
Ayatollah Khomeini Zur Biographie und Hagiographie eines islamischen Revolutionärs	34
<b>Glosse</b>	
<i>Armin Kappel</i>	
Wo liegt Moslemien?	37

## Liebe LeserInnen,

lange hat's gedauert, doch nun ist sie endlich da: die neue LiLiTi! Auch auf die Gefahr hin, uns zu wiederholen, möchten wir auch diesmal wieder auf die Konzeption unserer Zeitschrift hinweisen: LiLiTi versteht sich als Forum, d.h. allen, die an religionswissenschaftlichen Themen interessiert sind, steht die Möglichkeit offen, in LiLiTi Beiträge jeglicher Art (Essays, Interviews, LeserInnenbriefe etc.) zu veröffentlichen. Das ist von uns nicht nur erwünscht, sondern schlicht eine Notwendigkeit, da wir weder in der Lage noch willens sind, alle Artikel selbst zu verfassen. Leider erreichen uns aber immer noch äußerst selten Beiträge, die nicht aus unserem Tübinger Umfeld stammen. Wir haben allerdings die Hoffnung, daß sich dies ändern könnte, noch nicht (gänzlich) aufgegeben! Böse Zungen könnten uns hier gar Optimismus unterstellen...

Auf unseren letzten Aufruf, uns mit Lob und /oder Kritik zu überschütten, reagierten die LiLiTi-LeserInnen nicht gerade überschwänglich. Gibt's denn wirklich nichts aussetzen? Weder an LiLiTi generell noch an einzelne Beiträge? Das können wir uns allerdings nicht vorstellen. Anregungen, gleich welcher Art - sei's Lob, sei's Verriß - sind uns immer willkommen, da wir auf 'Feedback' angewiesen sind.

Wir warten also auf die Waschkörbe voller Post und wünschen bis dahin viel Spaß beim Lesen!

Eure LiLiTi-Redaktion

**Impressum**  
**Redaktionsteam:** Markus Fuchs, Claudia Gronauer, Assia Harvazzinski, Karsten Lehmann, Renate Reckziegel, Daniel Sturm  
**Layout:** Markus Fuchs, Karsten Lehmann  
**Vertrieb:** Markus Fuchs  
**Verbung:** Claudia Gronauer, Daniel Sturm  
**Druck:** Rathgeber-Druck Tübingen  
**Auflage:** 1500 Exemplare  
**Preis:** DM 4,50 pro Heft.  
 Abonnement DM 4,- zzgl. Versandkosten, Einzelbestellungen DM 4,50 zzgl. Versandkosten  
**Erscheinungsweise:** 2 mal jährlich  
**Redaktionsanschrift:** Markus Fuchs, Fürststr. 103, W-7400 Tübingen, Tel.: 07071/360643  
**Bankverbindung:** Markus Fuchs, SK LiLiTi, KSK Tübingen (BLZ 641 500 20), Konto-Nr. 1 383 056

ISSN 0937-8561

# Der Orient zu Gast auf den großen Weltausstellungen

## Wie Europa einen imaginären Orient konsumierte

• Claudia Gronauer

**B**arcelona '92 - Wer denkt da nicht sofort an das Medienereignis "Olympiade"? Sevilla '92 - Moment mal, da war doch was, was war denn da? Der Grad an Aufmerksamkeit, der den Weltausstellungen heute entgegengebracht wird, ist stark gesunken. Zur Zeit ihrer Entstehung, im 19. Jahrhundert, erfüllten Weltausstellungen als "Verbrüderungsfeste der Kulturen" eine ähnliche Funktion wie die Olympiaden in unserer Zeit. Die Übereinstimmungen der äußeren Merkmale sind augenfällig: Die Nationen der Welt trafen und trafen für kurze Zeit zusammen, um ihre Produkte zur Schau zu stellen; die Sieger wurden und werden mit Medaillen geehrt; den "Exoten" unter den teilnehmenden Nationen wurde und wird dabei stets eine besondere Aufmerksamkeit zu teil.

"Orientalische" Länder waren im 19. Jahrhundert auf den Weltausstellungen gern gesehene Gäste. "Der Orient" - das versprach für das eintrittszahlende Publikum exotische Fremde zum Anfassen. Aber wo lag eigentlich "der Orient"? Und wie entstand seine eigentümliche Faszination?

Die geographische Definition des "Orients" war damals wie heute sehr dehnbar. Weder im Deutschen noch im Englischen oder Französischen hatte der Begriff je eine einheitliche Bedeutung. Im Deutschen bezog sich "Orient" seit dem Mittelalter zumeist ganz allgemein auf

das Einflußgebiet des Islams; Meyers Konversationslexikon von 1867 hingegen definierte Orient als "ganz Asien". Oft war die Definition auch abhängig von den jeweiligen kolonial- oder Handelsinteressen: Der britische Orient beispielsweise lag im 19. Jahrhundert durchgängig weit östlich und schloß Indien und China mit ein.

Die Faszination für "den Orient" hatte im Europa des 19. Jahrhunderts bereits Tradition. Vor allem die Geschichten aus Tausendundeiner Nacht (siehe dazu den folgenden Beitrag) trugen dazu bei, bunte, verklärte Bilder zu transportieren, die auch in europäischer Literatur rezipiert wurden und so einem breiten Publikum vertraut waren.<sup>2</sup> Reiseberichte fügten thematisiert bei, und so hatte Europa bereits sein Bild vom Orient, als 1851 in London die erste Weltausstellung stattfand.

London 1851: Exotische Farbtupfer zwischen Dampfmaschinen und Eisenkesseln

London hatte gerufen, und die Welt kam. Von den vielen "orientalischen" Gästen, die man nach London eingeladen hatte, erschienen allerdings nur die Türkei, Ägypten, Algerien als französische Kolonie und Persien. Mit Ausnahme von Persien hatte jedes dieser Länder eigene Beiträge geschickt, wobei deren Zusammenstellungen allerdings meist staatlich gelenkt und/oder europäischer Beeinflussung unterworfen waren.

"Groß war die Überraschung, ja man kann fast sagen die Bestürzung, welche sich das erste Mal in London jedes euro-

peische Gestaltung der ägyptischen Abteilerung unterlag dem Deutschen Gottfried Semper, und die türkische Sammlung soll auf Weisung eines französischen Ingenieurs erstellt worden sein; Persien war lediglich indirekt durch englische Privatleute vertreten und hatte selbst keine Delegation geschickt.

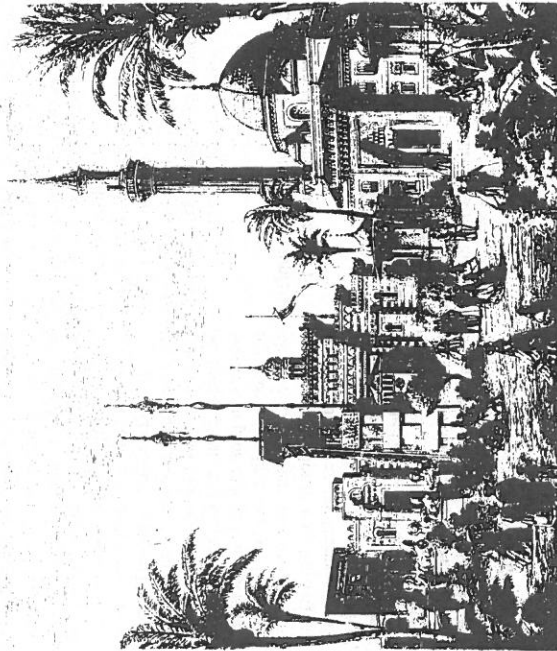
Ursprünglich waren die erwähnten Staaten hauptsächlich nach London eingeladen worden, um ein paar exotische Farbtupfer zu bieten; wirtschaftlich gesehen wurden sie von den europäischen Nationen als Entwicklungsländer betrachtet. Auf einer 'Industrieausstellung', der 'Great Exhibition of the Works of Industry of all Nations', erwartete man von ihnen keine substantiell wichtigen Beiträge. Und tatsächlich machten die industriellen Leistungen dieser Länder keinen besonderen Eindruck auf die Industriemächte des Westens. In ganz anderer Hinsicht hingegen erlebte man Erstaunliches: Die orientalischen Länder demonstrierten ein bisher ungeahntes Geschick im Umgang mit Farben und Formen, mit Ornamentik und Detailgestaltung. Der gesamte Bereich der Kunstindustrie und des Kunsthandwerks wurde auf dieser Weltausstellung in entscheidendem Maße von Erzeugnissen des Orients geprägt: Teppiche, Schmuck, Dekors, Möbel - orientalische Produkte waren die Sensation. Die Ausstellungsbeobachter nahmen es mit Verblüfung zur Kenntnis:

päischen Beschauers bemächtigte, als ihm nach dem chaotischen Durcheinander der westländischen Erzeugnisse der harmonische Zusammenklang und die farbenprächtige Lebendigkeit der orientalischen Produkte entgegentrat.<sup>3</sup>

Dies hatte nicht nur Konsequenzen in der heimischen Textil- und Kunstindustrie, sondern auch in der Präsentation eines imaginären Orients auf den folgenden Weltausstellungen, der beim Publikum nach diesem Erfolg zunehmend beliebter wurde. Präsentation war seit dieser ersten Weltausstellung und später in noch zunehmendem Maße europäisch beeinflusste Präsentation gegenüber der unbefangenen Selbstrepräsentation der westlichen Industrieländer. "Der Orient" wurde auf den folgenden großen Weltausstellungen zu einer Gesamtszenierung, und die einzelnen Länder wurden mehr und mehr ihrer nationalen Eigenständigkeit beraubt.

Paris 1867: Orientmokka und Wasserpfeife im Kaffeehaus

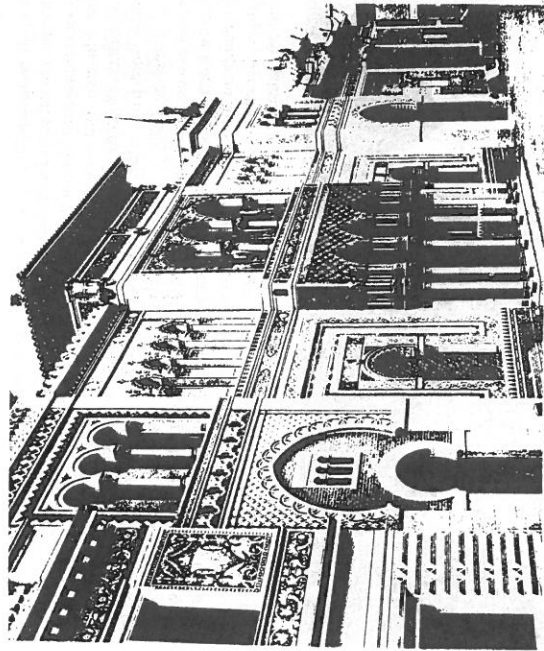
1867 entstand erstmals auf einer Weltausstellung ein sogenanntes "Orientalisches Viertel", das sich aus mehreren "nationalen" Pavillons zusammensetzte. Die Besucher und Besucherinnen konnten ein türkisches Bad besichtigen, im tunesischen Kaffeehaus einen Mokka trinken, serviert von Einheimischen in farbenprächtiger Kleidung, und sie konnten anschließend durch den ägyptischen Bazar flanieren. Nicht wenige Besucher bedauerten damals, daß die ihnen aus ihren Phantasievorstellungen bekannten Bauchtänzerinnen nicht dabei waren; neun Jahre später ließ die Weltausstellung in Philadelphia diesbezüglich keine Wünsche mehr offen...



Die orientalischen Bauten auf der Weltausstellung von 1867 in Paris

1867 waren in Paris in der Kategorie der Schönen Künste auch einige Bilder der sogenannten "Orientalisten" ausgestellt. Die Darstellung "orientalischer Themen" hatte sich insbesondere bei französischen Malern zu einem eigenständigen Genre entwickelt. Die begehrtesten Themen bei Publikum und Käufern waren Haremsszenen und Darstellungen aus dem türkischen Bad. Die Schlüsselrolle Erotik der Orientalisten, von denen die meisten nie im Orient gewesen waren, geschweige denn in einem Harem, bezogen ihre Nahrung aus den gleichen Quellen wie das Eintritt zahlende Publikum des Orientalischen Viertels: Neben den bereits erwähnten Geschichten aus Tausendundeiner Nacht, exotischen Abenteuerromanen und Reiseberichten waren es die eigenen erotisch-sinnlichen Phantasien, für die die Sittenstrenge und Pruderie des 19. Jahrhunderts keinen Raum bot. Die allzu offensichtliche malerische Darstellung von weiblicher Nacktheit wurde von Kunstkritikern nur dann akzeptiert, wenn sich die Szene entweder vom Dekors oder vom Titel des Bildes her eindeutig im Orient befand. Bezeichnend für diese Einstellung waren die Skandale, die Édouard Manet hervorrief: 1863 mit seinem Bild "Le déjeuner sur l'herbe" und 1865 mit "L'Olympia". Als Konsequenz dieser Skandale wurde Manet von der Teilnahme an der 1867er Weltausstellung ausgeschlossen. Der Kunstkritiker Claretie bezeichnete L'Olympia als "un paquet de chairs nues" ("ein Paket nackten Fleisches"), und der Maler Champfleury schrieb in einem Brief bezüglich "L'Olympia": "Comme un homme qui tombe dans la neige, Manet a fait un trou dans l'opinion publique"<sup>4</sup> ("wie ein Mann, der in den Schnee fällt, so hat Manet einen Graben in der öffentlichen Meinung geöffnet").

Weibliche Nacktheit in europäischen Ambiente löste Skandale aus, weibliche Nacktheit in orientalischer Umgebung verschaffte den Malern Anerkennung. Es war der Orient, der aufgrund seiner bun-



Die Rue des Nations auf der Weltausstellung von 1878 in Paris

ten Bilder in den Köpfen der Europäer und Europäerinnen als bevorzugte - und gesellschaftlich akzeptierte - Spielweise für Projektionen diente. Diese Projektionen führten dazu, daß Frauen in der Malerei der Orientalisten zumeist als "träge, aufreizend, eitel, wollüstig oder affektiert"<sup>5</sup> dargestellt wurden. Auf Bildern des 18. Jahrhunderts wurden muslimische Frauen nur selten dargestellt. Eine der wenigen Ausnahmen war der am türkischen Hof akkreditierte Maler Jean Bapiste Vannour (1671-1731), der auf seinen Bildern die Frauen in ihrer Umgebung diskret und würdevoll darstellte. Im Gegensatz dazu stehen im 19. Jahrhundert die äußerst beliebten verführerischen Odalissen, die weißen Haremssklavinnen, auf den Gemälden der Orientalisten. Die Maler vertieften einerseits ihren eigenen erotischen Projektionen und benutzten andererseits die orientalisch-exotische Umgebung zur quasi-legalisierten Ausbeutung des weiblichen Körpers. Der Orient diente lediglich als Alibi-Kulisse für die Darstellung weiblicher Nacktheit, die im Europa des 19. Jahrhunderts so nicht möglich gewesen wäre. Dies läßt sich auch daraus ersehen, daß die meisten der dargestellten Frauen weiß waren; schwarze Frauen wurden nur äußerst selten unbekleidet in den Vordergrund gestellt und wenn, dann zumeist in dienender Funktion. Ein imaginärer Orient bot reichlich Raum für männlich-erotische Sehnsüchte. Der Orientalismus des 19. Jahrhunderts wurde von Friedrich Brie 1920 daher auch recht treffend als "Exotismus der Sinne" bezeichnet.

Wien 1873 und Paris 1878: Echtes vermischt sich mit Pseudoorientalischem

Wie schon 1867 wurde auch 1873 in Wien wieder ein Orientalisches Viertel errichtet. Orientalische Souvenirs, insbesondere Stickereien, die im türkischen Bazar verkauft wurden, fanden einen derart

reisenden Absatz, daß der niederösterreichische Gewerbeverein sich genötigt fühlte, ein Verkaufsverbot für orientalische Waren zu fordern, "zum Schutz der heimischen Industrie"<sup>6</sup>. Zusätzlich zu den Gebäuden im Orientalischen Viertel fanden orientalische Bau- und Dekorationsformen nun auch bei den westlichen Pavillons der Weltausstellungen immer häufiger Verwendung. Auch islamisches Dekor wurde von europäischen Erzeugern verarbeitet; Berühmte Firmen wie Brocard und Lobmeyr zeigten ihre pseudoorientalischen Produkte.

Paris 1889: Kairo an der Seine

"Der Orient in Paris" blieb auch 1878 für die Mehrzahl der Besucher und Besucherinnen die größte Attraktion (wenn man von der 'konkurrierenden' Japan-Begeisterung Frankreichs einmal absieht; "Le Japonisme" blieb ein fast ausschließlich französisches Phänomen). Das Ausstellungsgebiet war im Vergleich zu 1867 um ein großflächiges Gebiet erweitert worden. So hatte man u.a. entlang der Seine eine "Straße der Nationen", die Rue

Einfluß mehr und mehr veränderte und dessen alte Häuser Neukonstruktionen nach europäischen Vorbild weichen mußten. Mit zum Teil echten Details waren diese Häuser in der Rue du Caire nachgebildet worden und bildeten eine enge Gasse. Arabische Händler und Handwerker waren anwesend und stellten ihre Waren und ihr Können einen neugierig-faszinier-ten Publikum zur Schau. Die Düfte fremd- artiger Gerichte durchzogen die Gasse, und orientalische Musik- und Tanzdarbie-

ginnenden Massentourismus künflig vor Ort statt. Durch kolonialen Einfluß waren die jeweiligen einheimischen Kulturen im Orient zum einen teilweise zerstört wor- fälscht bzw. nach europäischen Vorstel- lungen modifiziert wurden, und b) ihre nationalen Pavillons von europäischen Architekten geplant und erstellt wurden. So dienten sie, wie z.B. im "Orientalischen Viertel" Wiens, hauptsächlich der Unter- haltung und Schaustellung europäischer Besu- cher und Besucherinnen, statt ein mög- lichst originalgetreues Bild islamischer Architekturen zu vermitteln.

3. Orientalische Länder waren "Gäste im fremden Haus", indem die europä- ischen Länder ihre eigenen nationalen Pa- villons zunehmend mit orientalischem Dekor, orientalischer Formgebung und Farbgestaltung oder gar Gesamtkonzept- ion schmückten. Das nationale Image eu- ropäischer Nationen wurde so auch außer- lich und für alle Welt sichtbar um ihren neuen Status als Kolonialmacht im Orient erweitert.



"L'Olympia" von Edouard Manet (1865)

lungen vervollkommen die inszenierte Illusion. Nie zuvor hatte der Weltausstel- lungorient ein solches Flair bunter Ech- tigkeit besessen; die Rue du Caire wirkte so echt, daß man sich eher an den Ufern des Nils glaubte als in Paris.

Auf der Weltausstellung von 1900 in Paris erlebten die "dreidimensionalen In- szenierungen exotischer Phantasien"8 schließlich ihren letzten großen Auftritt. Die Weltausstellungen allgemein waren in eine Krise geraten. Der Welthandel be- durfte ihrer nicht mehr, und der Konsum des Exotischen fand im Zeitalter des be-

Frage, II, Hefte 17 und 18, Berlin 1873, S. 15.

4) Sophie Monneret, L'impressionisme et son époque, Bd. 2, Paris 1979, S. 321.

5) Lynne Thomson, Frauenbilder - Zur Malerei der "Orientalisten", in: Sievernich/Budde, Europa und der Orient, S. 287.

6) Jutta Pempel, Die Wiener Weltausstellung von 1873. Das gründerzeitliche Wien am Wendepunkt, Wien, Köln 1989.

7) Stefan Koppelmann, Exotische Architektu- ren im 18. und 19. Jahrhundert, Berlin 1987, S. 104 (Ausstellungskatalog "Exot-

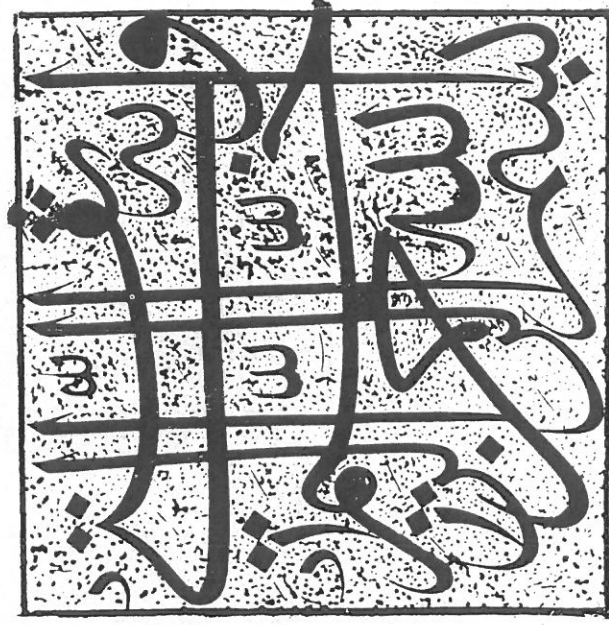
sche Welten, Europäische Phantasien", Stuttgart 1987).

8) Koppelmann, S. 27.

9) Werner Sombart, Die Ausstellung, in: Mor- gen, 1908, S. 256, zit. nach: Evelyn Kro- nker, Die Weltausstellungen im 19. Jahr- hundert. Industrieller Leistungsnaehweis, Konkurrenzverhalten und Kommunika- tionsfunktion unter Berücksichtigung der Montanindustrie des Ruhrgebietes zwis- schen 1851 und 1880, Göttingen 1975 (Studien zur Naturwissenschaft, Technik

und Wirtschaft im 19. Jahrhundert, hrsg. v. Wilhelm Treue, Bd. 4), S. 74.

Claudia Gronauer, Jahrgang '66, studiert Re- ligionswissenschaft und Neuere Geschichte. Seit Oktober '90 Mitarbeit im "Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft".



"Im Namen Gottes des Allbarmerzigen und Allerbarmeren". Die *basmala*, eine arabische Eingangformel, die zu Beginn jedes Buches steht. Sie ist häufig auch Gegenstand kunstvoller Kalligraphien wie dieser. Für E. W. Lane (siehe den folgenden Artikel) war die *basmala* der Anlaß ausfüh- licher Erläuterungen zum Islam.

# Variationen aus Tausendundeiner Nacht

Wie Übersetzer-Phantasien in arabische Märchen einfließen



• *Renate Reckziegel*

Es ist in der Tat ein anöndendes Buch voll fader Geschichten<sup>1</sup> - so urteilte der gelehrte Bagdader Bibliothekar Ibn an-Nadim im 10. Jahrhundert über die Märchen aus tausendundeiner Nacht. Und diese abschätzige Haltung hat sich in der arabischen Welt auch in den darauffolgenden Jahrhunderten gehalten - teilweise bis heute. Die Märchen aus tausendundeiner Nacht galten als Subliteratur, als das dumme und aufdringliche "Geschwätz des einfachen Volkes"<sup>2</sup>. Denn sie dienten - spektakt genug - nur der Unterhaltung. Ibn an-Nadim wäre wohl in Selbstzweifel ge-

raten, hätte er zu Lebzeiten erfahren, daß genau diese faden Geschichten in Europa einmal zu dem repräsentativen Werk der arabischen Literatur schlechthin avancieren sollten.

### Märchenboom im Abendland

Die nahezu märchenhafte Karriere der Geschichten aus tausendundeiner Nacht ("alf laila wa laila") begann in Frankreich, als Jean Antoine Galland zwischen 1704 und 1717 erstmals die Märchen aus dem Arabischen übersetzte. Der Zeitpunkt war günstig gewählt: Nachdem die osmanischen Truppen 1683 erfolgreich vor Wien

entdeckten Manuskripten machten - denn es gab keine feststehende Märchensammlung. Diese Geschichten prägten die europäischen Vorstellungen vom Orient entscheidend mit, da man meinte, daß aus ihnen der "wahre Orient" spräche. Sie wurden häufig als das Abbild orientalischer Wirklichkeit begriffen.

Keine Übersetzung ist völlig frei von den Interessen und Sichtweisen des jeweiligen Übersetzers. Und gerade die Übersetzungen der Märchen aus tausendundeiner Nacht transportieren unter dem Deckmäntelchen original arabischer Literatur europäisch-exotistische Bilder vom "Orient".

Was es heißt, eigene Vorstellungen und Werte in eine Übersetzung einzufügen zu lassen, zeigt sich bereits, wenn man Gallands Übertragung und die der englischen Orientalisten William Lane und Richard Burton miteinander vergleicht. Als Textgrundlage sollten dabei einzelne Passagen der Rahmenerzählung zum Vergleich dienen:

In dieser Geschichte werden zwei König-Brüder - von ihren Frauen betrogen. In einem Anfall von Eifersucht töten bei- ihre Frau und deren Liebhaber. Der ältere Bruder verbringt fortan seine Nächte nur mit Jungfrauen, die er am nächsten Morgen ermorden läßt, um sicher zu sein, nie wieder auf diese Weise hintergangen zu werden. Diese grausame Praktik wird erst durchbrochen, als es der Märchen- zählern Scheherzade gelingt, den König durch ihre spannenden Geschichten von Nacht zu Nacht von ihrer Hinrichtung abzuhalten. Mit tausendundeinem Märchen.

Antoine Galland: Erzähler für ein aristokratisches Publikum

Galland schrieb im Vorwort zu seiner Übersetzung, daß er die Textübertragung mit all der Umsicht betreibe, die die "délégatés" seiner Sprache und seiner Zeit verlangte. Diese "délégatés" zwingt ihn

unter anderem, die Szene, in der sich die Frau des älteren Bruders mit ihrem schwarzen Liebhaber und SklavInnen im Garten trifft, einfach wegzulassen. Seine Sittsamkeit erlaube ihm nicht, dies alles zu erzählen, erklärte er. Und es sei schließlich auch eine Nebensache, die nicht unbedingt nötig sei. Wahrscheinlich hatte er recht. Sein Publikum hatte wohl kaum Mühe, sich die Szene "en détail" auszumalen. Vielleicht wurde dabei mehr hineinphantasiert als das Original hergeben hätte, das mit der Darstellung von Sexualität sehr selbstverständlich und un-spektakulär umgeht.

Galland ließ aber nicht nur "délégatés" Szenen weg, sondern paßte auch einzelne Begriffe der Vorstellungswelt der französischen Oberschicht an. Das "Schloß" des arabischen Originals wurde zum "Appartement der Prinzessin", der "hergelaufene Küchenjunge" zu "einem der niedrigsten Angestellten seines Hauses". Da wo im arabischen Text nur knappe Handlungsweisen und die zum Textverständnis unbedingt notwendige Überleitungen zu finden sind, ergreift sich Galland in Erklärungen - zum Beispiel über die offensichtliche Unvorsichtigkeit der Königin, durch die sie vom König in den Armen ihres Liebhabers ertrinkt wird. Der Wutausbruch des Königs angesichts seines Betrogen-seins wird mit viel Einfühlungsvermögen nachgezeichnet und ähnelt eher der Reaktion eines D'Artagnan als der des persischen Königs des Originals.

Galland verfaßte weniger eine Übersetzung als eine paraphrasierende Nachzählung der Märchen, die sich an den Erwartungen, Empfindlichkeiten und Vorstellungen seines Publikums - der französischen Aristokratie - orientierte. Zu seiner Verteidigung muß aber gesagt werden, daß textgetreue Übersetzungen im 18. Jahrhundert noch gar kein Thema waren. Gefragt war Unterhaltung. Und unter diesem Aspekt muß man Galland zugestehen, daß er ausgezeichnet erzählt.

Kritik an Galland wurde erst viele Jahre später laut. Er habe "morgendländische

Goldbarren in französische Klapper- und Scheidemünzen umgewechselt"<sup>3</sup>, wurde ihm vorgeworfen und, daß er "den Stoff seinen an fremde Kost nicht gewöhnten Franzosen mundegerecht machen wollte"<sup>4</sup>. Im Zuge der verstärkten wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Orient im 19. Jahrhundert wurde nach Textgeschichte, Herkunft und Alter der Märchen geforscht. Wissenschaftler begnügten sich nicht mehr, die Märchen in "Altertübersetzungen", also als Übersetzung einer Übersetzung, zu lesen, sondern lernten selbst arabisch und fuhren in arabischsprachige Länder.

Der Wissenschaft verschrieben:  
Sir Edward William Lane

Ein typischer Vertreter dieser islamwissenschaftlichen Forschungsreisenden war Sir Edward William Lane, der seine Übersetzung der Märchen anno 1838 veröffentlichte. Er hatte vorher einige Jahre in Kairo verbracht, um den Alltag, die Sitten und Gewohnheiten der dort lebenden Ägypter vor Ort zu studieren. Die dabei gesammelten Erkenntnisse ließ er in einer Fülle von Fußnoten in seine Übersetzung einfließen. Seine kulturwissenschaftlichen Anmerkungen machen oft mehr als die Hälfte einer Buchseite aus und reichen von Worterklärungen und Namensetymologien bis hin zu ausführlichen Erläuterungen über den Umgang mit Geschenken, Gewohnheiten beim Briefschreiben oder die Bedeutung von Gasfreundschaft und Gehorsam. Die Bas-mala (Im Namen Gottes, des Erbarms, des Barmherzigen), eine arabische Eingangsförmel, die zum Beispiel am Anfang jedes Buches steht, veranlaßt Lane, nicht nur Auskunft über deren Verwendung zu geben, sondern auch gleich eine Einführung in den Islam zu machen: Angefängen bei den fünf Pfeilern des Islam, kommt er auf die islamischen Rechtsschulen zu sprechen und geht schließlich auf einzelne

Ehe- und Strafrechtsbestimmungen ein. Dieser Ausführlichkeit der Fußnoten steht die äußerst knappe Darstellung der erotischen Textpassagen gegenüber - wenn sie nicht sogar ganz weggelassen werden. Vielleicht konnte sich Lane von seiner religiösen Erziehung und den damit verbundenen Moralvorstellungen nicht frei machen - sein Vater war Domherr der anglikanischen Kirche. Vielleicht wollte Lane aber auch, daß jede noch so selbstverständliche Darstellung von Sexualität von dem frühen viktorianischen Publikum seiner Zeit als Abbild der arabischen Wirklichkeit begriffen werden würde. Er fürchtete vielleicht, daß er die sowieso vorhandenen Klischeevorstellungen von den "intensiven Leidenschaften der orientalischen Rassen" mit der Darstellung erotischer Szenen noch weiter unterstützen hätte.

Nach dem Motto "sex and crime":  
Sir Richard Francis Burton

Ganz anders Richard Burton, der andere englische "Abenteurer-Pionier-Orientalist", dessen Übersetzung 1885 erschien. Er kritisierte Lanes Übersetzung als unleserlich und gerade gut genug für das Studierzimmer ("drawing-room table"). Er wollte seinen Lesern zeigen, was tausendundeine Nacht wirklich ist, ohne Rücksicht auf eventuelle Empfindlichkeiten seiner Zeitgenossen. Burton arbeitete für eine Gesellschaft, die erotische orientalische Literatur in England bekannt machen wollte. Und das nicht umsonst: So gibt er in seinen Fußnoten genaue Informationen zu sexuellen Details und anatomischen Merkmalen bestimmter Rassen wie die Penislänge von Schwarzen.

Bei Burton kommt der zweite Aspekt der Beschäftigung mit dem Orient zum Tragen: denn der Orient wurde im 19. Jahrhundert nicht nur zum Gegenstand eines wissenschaftlichen Interesses, sondern auch zum Ziel eines romantischen

stava Weil. Dritte vollständig umgearbeitete, mit Anmerkungen und mit einer Einleitung versehen Auflage. Stuttgart 1866, Bd. 1, S. III

4) Zitat von G.A. Bürger 1773, siehe Walther, S. 41

5) The Arabian Nights' Entertainment - or The Thousand and One Nights. The Complete, Original Translation of Edward William Lane. With the Translator's Complete, Original Notes and Commentaries on the Text. New York 1927, S. vi

6) Edward Said: Orientalismus. Frankfurt/Main 1981, S. 322

7) Karl-Heinz Kohl: Im Gewand des Orients. Sir Richard Francis Burton (1821 - 1890) - eine biographische Skizze. In: Exotische Welten Europäischer Phantasien. Katalog zur Ausstellung des Instituts für Auslandsbeziehungen und des Würtembergschen Kunstvereins. Stuttgart 1987, S. 74

Literatur:

Gronzfeld, Heinz und Sophia: Die Erzählungen aus "Tausendundeiner Nacht". Darmstadt 1984 (= Erträge der Forschung Bd. 207)  
Walther, Wiebke: Tausendundeine Nacht. Eine Einführung. München und Zürich 1987 (= Artemis Einführungen Bd. 31)

Renate Reckzege, Jahrgang 1966, studiert Linguistik, Empirische Kulturwissenschaft und Islamkunde in Tübingen. Sie schreibt gerade an ihrer Magisterarbeit über ein Thema aus dem Bereich der Kommunikationsanalyse.

Im 19. Jahrhundert dienten Orient und Islam als Projektionsfläche für eigene europäische Wünsche. Heute dagegen provozieren allabendliche islamische Projekte unsere Ängste. Die "schlitzohre Bombe" warnte Realität!

Mehr dazu gibt es von Armin Köppl auf Seite 37 zu lesen.

Anmerkungen:

- 1) Walther, S. 23
- 2) Yusuf As'ad Dagir: Masadir ad-dirasat al-adabiyya, Saïda 1950, Bd. 1, S. 345 - 350 ("Alf laila wa-laila")
- 3) Tausend und eine Nacht. Arabische Erzählungen. Zum Erstenmale aus dem Urtext vollständig und treu übersetzt von Dr. Gu-

"Selig sind die Reichen..."

Die Kirche und das Geld: Eine mittelalterliche Kritik

• Markus Fuchs

Das Verhältnis der Kirchen zum schönen Mammon ist nicht erst seit der reconquista der DDR und der damit verbundenen Einführung der Kirchensteuer auf diesem Gebiet Gegenstand vielfältiger Kritik. Bereits im Mittelalter regte sich Widerstand gegen eine Institution, die ihren einfachen Mitgliedern das Ideal der Armut predigte, ohne dieses als sonderschön zu betrachten. So ist aus dem 11. und 12. Jahrhundert eine umfangreiche, satirische Literatur überliefert, die sich gegen die Habgier des hohen Klerus und dessen Einstellung zum Geld wendet. Zu den amüsansten Beispielen dieser Saiten dürfte wohl das sogenannte "Geldevangelium" zählen, eine Parodie im Evangelienstil mit zahlreichen Anspielungen auf den neutestamentlichen Text.

Dieses "Geldevangelium", das ich hier im Folgenden zumindest auszugsweise vorstellen möchte, ist in mehreren Fassungen unterschiedlichen Alters überliefert, geht aber im Wesentlichen auf das 12. Jahrhundert zurück.<sup>1</sup> Auch wenn der Verfasser - aus verständlichen Gründen - anonym blieb, so kann man wohl annehmen, daß er selbst Kleriker war, da er lesen und schreiben konnte und - vor allem - Latein- und Bibelkenntnis besaß. Diese Evangelienparodie hat man somit als eine Form innerkirchlicher Kritik am eigenen Klerus zu verstehen.

Der Autor beginnt mit einer Unterhaltung des Papstes mit seinen Kurialen. In Anspielung an den biblischen Text (Mat.

25:31; 26:50; Lk. 11:8; Mt. 25:30) läßt er den Papst sagen: "Wenn des Menschen Sohn kommt zum Sitze Unserer [d.h. der päpstlichen] Majestät, dann soll ihn der Türhüter fragen: 'Freund, wozu kommst Du?' Und wenn er beharrlich anklopft, aber Euch nichts gibt, dann werft ihn in die äußerste Finsternis, wo Heulen und Zähneklappern sein wird!"<sup>2</sup> Das bedeutet also, die Kirche würde selbst Jesus abweisen, wenn er nicht genug Geld hätte. Die Stelle bei Lukas (10:25-28), in der es heißt "Meister, was soll ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen?", wird den Kurialen entzweit in den Mund gelegt: "Herr, was sollen wir tun, um Geld zu erwerben?" "Liebe Gold und Silber von ganzem Herzen und von ganzer Seele und du wirst leben!" rät ihnen ihr "Herr".<sup>3</sup> Und ganz im Sinne dieser Maxime ergeht es dann auch einem armen Kleriker, der zum Papst vorgelesen werden will, stattdessen aber verprügelt und hinausgeworfen wird (Spricht hier der Autor vielleicht aus Erfahrung?), während ein "feister, simonistischer Bischof" (episcopus pinguis simonialis)<sup>4</sup>, der an alle Geld verteilt, mit den Worten willkommen geheißen wird: "Gesegnet sei, der da kommt im Namen von Gold und Silber!" (Benedictus qui venit in nomine auri et argenti.)<sup>5</sup>

Fast schon zynisch sind die Seligsprechungen, die schließlich dem Papst in Anspielung an die Bergpredigt (vgl. Mt. 5, 3-12) in den Mund gelegt werden: "Selig sind die Reichen, denn sie werden gesegnet werden! Selig sind die Besitzenden, denn sie werden nicht leer ausgehen! Selig sind die, die Geld haben, denn ihrer ist die Römische Kurie! Wehe aber dem, der

Anmerkungen

- 1) P. Lehmann, Die Parodie im Mittelalter, 2. Aufl., Stuttgart 1963, 33ff. Die verschiedenen Fassungen sind ebd. 183-188 abgedruckt.
- 2) Ebd. 184f., Z.1-4: Cum venerit filius hominis ad sedem maiestatis nostrae, tunc dicat hostiaris illi: Amice, ad quid venisti? Et si perseveraverit pulsans nihil dans vobis, proclamate in tenebras exteriores, ibi fletus et stridor denuntium.
- 3) Ebd. 185, Z.6f: Cardinales dicuntur Domine, quid faciendo precium possidebitis? Papa respondit: [...] Dilige aurum et argentum et toto corde tuo et tota anima tua et orbitum sicut te ipsum. Hoc fac, et vive.
- 4) Simonie = Ametkauf.
- 5) Lehmann, 185, Z.16-19. Vgl. dazu Mt. 21, 9: Benedictus qui venit in nomine Domini. (Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!)
- 6) Ebd. 185, Z.27-30: Beati divites, quoniam ipsi vacui non erunt. Beati qui habent pecuniam, quoniam ipsorum est curia Romana. Vae illi qui non habet.
- 7) Ebd. 38.
- 8) Ebd. 39.
- 9) Ebd. 185, Z.35f: Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego capio, ita et vos capiat. Vgl. dazu Joh. 13, 15 (Vulgata): Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciat. ("Ich habe Euch ein Beispiel gegeben, damit auch Ihr so handelt, wie ich an Euch gehandelt habe".)

# Fünf Tage in einem buddhistischen Tempel

Erlebnisse im Ch'an-Ji-Kurs von Yu-Chun Yaan

Die folgende Arbeit entstand im Rahmen eines Seminars mit dem Titel "New Age" - die Religion der 'postmodernen' Gesellschaft? und beeindruckte durch ihre erfrischende Nüchternheit, die bei den in Europa und den USA rezipierten Formen östlicher Philosophien und Praktiken häufig genug zu bloßer Gymnastik oder schwülstigem Bla-Bla verkommt. Der Autor kommt aus Taiwan, und er ist Buddhist. Er lebt seit etwa sieben Jahren in der BRD und studiert Philosophie und Religionswissenschaft. Der Anlaß für die Wahl seines Referatsthemas war, daß der von ihm geschilderte Meditationskurs aus Asien in den USA seit geraumer Zeit sehr populär ist und dort heftig rezipiert wird. Deshalb wollte Yu-Chun Yaan diese Meditationsmethode aus eigener Sicht vorstellen. In seinem Bericht steht die Selbstgewährnis durch die direkte Erfahrung von Hunger, physischem Schmerz und Müdigkeit sowie deren Überwindung im Vordergrund. (aha)

Ch'an-Buddhismus kritisiert, daß diese Schulrichtungen sich nur noch mit der oberflächlichen theoretischen - d. h. intellektuellen - Analyse der buddhistischen Lehre beschäftigen und die Praxis vernachlässigen.

Begriffsbestimmung: Ch'an.

Der chinesische Terminus "Ch'an" kommt ursprünglich aus dem Sanskrit, wo er "Dhjana" (=Dyana) heißt. Dieser Begriff bedeutet "Meditation" bzw. "Versenkung". Ursprünglich spielte eine solche Meditation als typische praktische Übung in jeder buddhistischen Gruppe eine große Rolle. Aber der chinesische Zen-Buddhismus nimmt diesen Terminus "Ch'an" als Namen für seine buddhistische Schulrichtung. Der Grund hierfür liegt darin, daß die früheren buddhistischen Schulrichtungen Chinas nach dem Urteil des Ch'an-Buddhismus den eigentlichen Kern des Buddhismus schon verloren haben. Der

d. h.: eine theoretische Analyse der buddhistischen Lehre spielt fast keine Rolle mehr in dieser Schulrichtung. In diesem Punkt unterscheidet sich die Methode, deren sich der Ch'an-Buddhismus bedient, völlig von denen der anderen Schulrichtungen.

Nach Hui-Neng (638-713 a.D.), dem sechsten Patriarchen des Ch'an-Buddhismus, spalteten sich die Anhänger dieser Lehre in fünf verschiedene Richtungen. Jede von ihnen entwickelte sich nach eigenen Methoden selbstständig weiter, jedoch sind die meisten inzwischen verschwunden.

Die Methode, die vom gegenwärtigen Ch'an-Buddhismus benutzt wird, stammt aus der Schule, die 'Lin-Ji' genannt wird. Daher heißt sie 'Ch'an-Ji'-Methode (Ji = sieben), weil ihre Schüler sich an sieben aufeinanderfolgenden Tagen intensiv mit

**Kopierzentrum Mühlstrasse**  
 7400 Tübingen - Mühlstrasse 12 Tel.: 07071/26906 Fax: 27063  
 Kopieren - Farbkopien - Drucken - Binden - Telefaxservice  
 Computergames - Software von A - Z  
**Mitfahrzentrale Münzgasse 6 / Tel.: 07071-26789/5081**

Hefi Nr. 7 / 1993

LiLiT 15

**Hefi Nr. 2:**

Das Frauenbild bei Mircea Eliade  
 • Mandäer • Musliminnen in Tübingen • Tao • Muttergotheten, Fruchtbarkeitsidole, Mutterschaft • Freikirchler und Täufer: Die Baptisten

## Fünfe

**Hefi Nr. 3:**

Sexualität und Gesellschaft in Marokko • Interview mit Elga Sorge • Religiöse Motive in der Werbung • Religion und Musik am Beispiel der christlichen Kultmusik • Can't you see the witch? • Leben in einer multikulturellen Gesellschaft: Schulen im Londoner East End

## gerade

**Hefi Nr. 1:**

Für eine androgyne Religionswissenschaft • Christentum und Schicksal • Frau im Islam • Geschlechterrollenwechsel und Religion • Frauen im frühen Christentum • Interview zum tausendjährigen Jubiläum der Kirche in Rußland

## sein

**Hefi Nr. 5:**

Einführung der Feuerbestattung in Deutschland • Frauen in der Dialektik • Beginnen-Dasein in der frühen Neuzeit • Treffen mit Meiga • Interview mit Pater G. Böckermann von den Weißen Vätern • Eranos-Tagung 1991 - Intervention mit Tilo Schabert • Filmrezension: Die bengalische Nacht nach einem Roman von Mircea Eliade

## lassen!

**Hefi Nr. 4:**

Schleierhafter Orient: Das Kopftuch und seine Karriere in Europa • Eine muslimische Frauengruppe stellt sich vor • Begräbnisriten im Maghreb • Tarot: mit Spielkarten das Morgen erkennen? • Klinikseelsorge in Tübingen • Karmelitinnen in Tübingen • Reaktion auf das Interview mit Elga Sorge

Nach diesem Motto nehmen wir es auch mit dem Preis für LiLiT nicht so genau:  
 LiLiT Nr. 1 - 5 ist als familienfreundliches Sparpaket (leider ohne Nachfüllpackung) zum Preis von lächerlichen 10 Mark käuflich zu erwerben bei:  
 Redaktion LiLiT, c/o Markus Fuchs, Fürststr. 103, 7400 Tübingen.



ein chinesischer Mönch, der Ch'an-Ji nicht nur in Taiwan, sondern auch in den USA unterrichtet. Meines Wissens nach ist jener Meister ein guter Führer für diese Ch'an-Ji-Methode. Einen guten Lehrer zu bekommen ist sehr wichtig für diese Art der Übungen, weil der Meister die alleinige Verantwortung für jeden einzelnen Teilnehmer trägt. Wenn er nicht jede Situation, die bei einer Ch'an-Ji-Übung entstehen könnte, zu kontrollieren vermag, kann es für den Schüler unter Umständen gefährlich werden. Wenn die Schüler nach einer intensiven Meditation beispielsweise in einem unnormalen Bewußtsein bleiben, dann muß der Meister diese Situation erklären, um die Schüler weiter zum Ziel zu führen und sie dazu aus dem unnormalen Bewußtsein zurückzuholen.

Erster Tag.

Als ich am ersten Tag zur vorher festgelegten Uhrzeit am buddhistischen Tempel ankam, waren die meisten Teilnehmer schon da. Sie waren hauptsächlich Studenten und Studentinnen; außerdem gab es auch einen Mönch, der mit uns zusammen an diesem Kurs teilnahm.

Nach der Ankunft wurden wir von einigen Helfern in die Kloster- und Ch'an-Ji-Regeln eingeführt. Wir mußten z. B. regelmäßig zu einer bestimmten Zeit aufstehen bzw. schlafengehen, essen und arbeiten. Während dieser Zeit der Übung durften wir uns nicht miteinander unterhalten, sonst wurden wir bestrast.

Am Abend dieses ersten Tages haben wir uns mit dem Meister im Meditationsaal getroffen. Der Meister stellte uns einige wichtige Erkenntnisse des Ch'an-Buddhismus vor. Seine Einführung war für mich nicht besonders eindrucksvoll, weil ich diese grundsätzlichen Punkte schon kannte. Als ich aber plötzlich eine lachende Stimme von einer Frau hörte, die hinter uns in der Ecke saß, habe ich mich

erschrocken, da ihre Stimme unnormal klang. Außerdem war es auch unhöflich, die Rede des Meisters auf diese Weise zu stören. Natürlich hat dieser sofort auf sie geschimpft und versucht, ihr Verhalten zu unterbinden.

Die Frau, die ebenfalls eine Schülerin des Meisters war, hatte während seiner Rede unerlaubt meditiert und sich in eine bestimmte Bewußtseins-Stufe versenkt. Sie hatte danach erklärt, warum sie aufjauchte: Sie dachte bei dieser Versenkung, daß die Menschen so dumme sind, zu versuchen, im Nichts etwas festzuhalten und im Etwas nichts zu erzeugen.

Was sie gesagt hatte, ließ mich an den Satz eines frühen Ch'an-Buddhisten erinnern: "Man sollte sich wünschen, das, was man hat, zu leeren, und man sollte sich nicht so verhalten, das, was man nicht hat, festzuhalten."

Der Meister hat sie danach gewarnt, sie von diesem Kurs auszuschließen, wenn sie sich nicht an die Kursregeln halten würde.

Zweiter Tag.

Am nächsten Morgen mußten wir schon um 4.30 Uhr aufstehen. Um 5.00 Uhr hielten wir die buddhistische Zeremonie im Tempel ab. Der Inhalt dieses Rituales als gleich den der anderen buddhistischen Schulrichtungen. Wir trugen mit einer einfachen Melodie die buddhistische Sutra vor. Es war für mich nichts Besonderes. Es dauerte ungefähr eine Stunde; danach bekamen wir vegetarisches Frühstück, also Reis und Gemüse.

Dann mußten wir verschiedene Arbeiten verrichten, z. B. die Straße kehren, Gras mähen, absputzen, putzen usw. Wir arbeiteten schweigend, wie ich es vorher schon erwähnt habe. Etwa um 8.00 Uhr haben wir angefangen zu meditieren. Die Methode der Meditation war allgemein, d. h. wir konzentrierten uns auf unseren Atem und versuchten, außer diesem Be-

wußtsein des Almens nichts zu denken. Man kann sich mit oder ohne zu zählen auf den Atem konzentrieren. Wir meditierten im ganzen oder haben Lotossitz. Bei jeder Meditation setzten wir uns bewegungslos ungefähr 40 Minuten hin. Man berechnet die Zeit mit Hilfe von abtrocknenden Räucherstäbchen. Wir mußten jeden Tag sieben bis acht Mal auf diese Weise meditieren; zwischen den einzelnen Sitzungen hatten wir ca. fünfzehn bis dreißig Minuten Pause.

Als ich anfangs meditiert habe, hatte ich das große Selbstbewußtsein, jede Sitzung zu schaffen, weil ich schon vorher einige Zeit zu Hause geübt hatte. Aber nachdem ich zweimal meditiert hatte, fing meine Beine schon zu schmerzen an. Bei der vierten Sitzung konnte ich es fast nicht mehr aushalten! Es war schrecklich. Deshalb kann ich mir gut vorstellen, daß es einige gab, die vor Schmerzen über die Tempelmauer geflohen sind.

Aber ich wollte wegen dieser Schmerzen nicht aufgeben und habe die Zähne zusammengebissen.

Danach haben wir Mittag gegessen. Vor dem Essen mußten wir noch einmal eine kurze Zeremonie vortragen. Anschließend hatten wir eine Stunde Pause. Etwa um 14.00 Uhr mußten wir wieder anfangen zu meditieren. Natürlich waren die Schmerzen immer da. Außerdem mußten wir während der Meditation gegen das Einschlafen ankämpfen. Das Wetter war sehr heiß und schwül.

Ich habe bemerkt, daß die meisten Teilnehmer die gleichen Schwierigkeiten hatten wie ich. Wir haben versucht, uns bei den Sitzungen vorsichtig zu bewegen, um die Schmerzen ein wenig zu lindern. Um gegen den Schlaf anzukämpfen, gab es die Möglichkeit, die Hand zu heben - auf dieses Zeichen hin wurde man von einem Mönch mit einem dünnen, aber breiten Stock kräftig auf beide Schultern geschlagen.

Am Nachmittag haben wir auch vier Sitzungen abgehalten. Dazwischen konzentrierten wir uns draußen vor der Halle ein biß-

Treffpunkt für Bücherfreunde Bei uns finden Sie Bücher zu fast jedem Fachgebiet:

- Theologie
- Philosophie
- Geschichte
- Psychologie
- Esoterik
- Pädagogik
- Taschenbücher
- Kunst
- Reiseführer
- Sprachen
- Literatur
- Romane
- Hobby
- EDV
- Jura
- Wirtschaft
- Medizin
- Kinderbücher



Wilhelmstr. 12

chen bewegen oder Wasser trinken - aber nicht reden.

Diese vier Sitzungen erschienen mir als unendlicher Kampf gegen Schmerz und Müdigkeit. Danach mußten wir um ca. 18.00 Uhr noch einmal eine Abendzeremonie abhalten. Sie dauerte ungefähr eine Stunde. Anschließend haben wir, immer noch schweigend, gegessen. Nach der vorherigen Erschöpfung schien mir das Essen hervorragend - aber leider nicht ausreißend. Ein Teilnehmer allerdings verzichtete freiwillig auf das tägliche Abendessen. Ich hatte großen Respekt vor ihm; in diesem Punkt hatte er wirklich einen starken Willen.

Nach dem Abendessen hatten wir eine Stunde Pause, die die meisten Teilnehmer dazu nutzten, einen Spaziergang zu machen und sich zu bewegen. Danach trafen wir uns mit dem Meister in einer kleinen Halle. Er hielt noch einen Vortrag, um uns zum Meditieren zu ermutigen.

Gegen 22.00 Uhr begaben wir uns zum Schlafsaal, wo jeder seine eigene Tami (= Reisematte) hatte. Wir schliefen tief und traumlos. Aber als ich daran dachte, noch mindestens vier Tage auf diese Weise meditieren zu müssen, hatte ich keinen Mut mehr, bis zum Ende auszuhalten.

Dritter Tag.

Am nächsten Morgen mußten wir wieder um 4.30 Uhr aufstehen. Wir wurden von dem rhythmischen Klopfen von Klanghölzern geweckt. Es war so früh, daß wir noch gar nicht ganz wach waren - aber wir hatten keine andere Wahl, wenn wir die Aufgabe schaffen wollten; wir mußten einfach kämpfen.

An diesem Morgen haben wir noch drei bis vier Sitzungen lang meditiert. Für mich waren diese Schmerzen so schrecklich wie noch nie zuvor. Ich hatte große Angst, meine Beine übereinander zu legen, obwohl ich nur den halben Lotos-Sitz-

schaffte. Schließlich konnte ich die Beine nur noch nebeneinander legen. Bei den meisten anderen Teilnehmern sah es nicht anders aus. Mein Nachbar konnte sich sogar nur noch in Hock-Stellung auf das Kissen setzen.

Am Nachmittag haben wir weiter meditiert. Der Kampf gegen das Einschlafen und gegen die Schmerzen wurde immer stärker. Ich konnte beobachten, wie immer mehr Teilnehmer auf die Schultern geschlagen wurden - so viele waren also fast eingeschlafen! Der Mönch, der diese Ch'an-Ji mit uns absolviert hatte, erzählte uns später, er habe in Gedanken Geld gezählt - nur, um nicht einschlafen zu müssen. In der Pause haben wir mit dem Meister Yoga-Übungen gemacht, um uns weiter wach zu halten.

Am Abend haben wir uns, wie jeden Tag, wieder mit dem Meister getroffen. Ich war sehr müde und erschöpft. Bis jetzt hatte ich nur furchtbare Schmerz- und Einschlaf-Erfahrungen erlebt. Von dem, was Ch'an für mich bedeutete, hatte ich noch gar nichts erfahren. Aber bevor ich eingeschlafen bin, hatte mein Nachbar plötzlich zu weinen begonnen. Ich bin erschrocken - wie kann ein Mann so tieftraurig heulen! Später habe ich erfahren, daß dieses Weinen schon ein Phänomen von Ch'an ist. Man weint nämlich über den ewigen Kreislauf von Werden und Vergehen des Lebens.

Vierter Tag.

Am nächsten Mittag hat der Meister uns während der Pause in ein neues Programm eingeführt, und zwar tiefen wir gemeinsam innerhalb der Halle im Kreis herum. Der Meister führte uns manchmal schnell, manchmal langsam. Er verlangte von uns, daß wir uns im gegenwärtigen Bewußtsein nur darauf konzentrieren, was wir im Moment machten. Das bedeutet, daß ein Ch'an-Buddhist in jeder Situation, in jeder Situation sowohl ohne Er-

innerung als auch ohne zukünftige Vorstellungen leben soll. Ein Ch'an-Buddhist muß versuchen, in jedem Moment die Wahrheit des Lebens zu finden. Die lebendige Wahrheit erreicht man nicht in den täglichen gedankenlosen Vorstellungen, sondern sie liegt immer im gegenwärtigen, wachen und neutralen Bewußtsein.

Während des Laufens stoppte der Meister plötzlich seinen Schritt und rief laut: "Hans legt ein Ei" oder "Der Stein blüht" o. ä. Als ich dies gehört habe, habe ich mich zuerst amüsiert. Erst später habe ich erfahren, was das bedeuten sollte. Der Meister wollte, daß wir auf unsere alltäglichen Gedanken verzichten, die im Sinne des Ch'an so widersinnig wie diese Sprüche sind.

## Fünfter Tag.

Am fünften Tag mußte jeder Einzelne von uns am Nachmittag in einem kleinen Raum neben dem Meditationsaal den Meister besuchen, damit er die individuelle Situation von jedem besser einschätzen konnte. Als ich in diesen Raum eintrat, sah ich, wie der Meister in Lotusstellung auf einem kleinen Tisch saß. Sein Blick, mit dem er mich ansah, war so scharf, daß ich das Gefühl hatte, er würde durch mich hindurchsehen. Nachdem ich mich drei-mal auf den Knien verbeugt hatte, fragte er mich, wie ich mich fühle. Ich antwortete ihm, daß ich mich so froh fühle, als ob die Freude aus meinem Inneren überfließen würde. Der Meister sah mich noch einmal scharf an und meinte dann, ich solle weiter meditieren. Ich erzählte ihm dann von den Schmerzen in meinen Beinen. Er entgegnete nur, daß ich versuchen könne, mich auf die Schmerzen zu konzentrieren. Danach verließ ich seinen Raum.

Als ich versuchte, nach seiner Methode zu meditieren, wurde ich vor Schmerzen fast ohnmächtig. Danach habe ich es

Ch'an-Ji zu trainieren; außerdem wäre es im Winter angenehmer gewesen zu meditieren. Der Meister lächelte nur mild. Als ein Teilnehmer berichtete, er hätte gespürt, daß viele Bodhisattvas diesen Kurs unterstützt hätten, wurde er von meinem Nachbar lautstark beschimpft. Dieser Nachbar stand plötzlich da, zeigte mit seinem Finger auf diesen Teilnehmer und rief: "Du Lügner! Du frecher Kerl!". Wir sind wieder alle über seine Reaktion erschrocken. Auch der Meister sagte nichts. Danach habe ich erfahren, warum dieser Nachbar so reagiert hatte. In der Ch'an-buddhistischen Geschichte tauchen immer wieder solche Beispiele auf. Die Ch'an-Buddhisten suchen nach dem absoluten Selbst, deshalb ist eine absolute Unabhängigkeit von allen Gegenständen sehr wichtig. Dazu zählt sogar die Unabhängigkeit von irgendeinem Buddha oder Bodhisattva. Deshalb haben wir immer in einer ch'an-buddhistischen Geschichte gelesen, daß ein Ch'an-Buddhist z. B. eine Sutra zerrissen, eine Buddha-Gestalt zerstört oder während einer Meditation zu einer Bodhisattva gesagt hat: "Ich bin ich, du bist du!". Das bedeutet, daß ein Ch'an-Buddhist mittels seiner Buddha-Natur (bzw. mittels seiner ursprünglichen Natur) ohne irgendeine Hilfe eine absolute Unabhängigkeit bzw. Wahrheit erreichen kann.

Am nächsten Morgen haben wir uns von dem Meister verabschiedet. Er hat uns gesagt, daß er wegen diesem Ch'an-Ji-Kurs ein gutes Karma mit uns hat. Deshalb wollte er uns als seine Schüler annehmen. Aus diesem Grund ist er mein erster buddhistischer Meister geworden.

## Sechster Tag.

Am Nachmittag des sechsten Tages haben wir zum letzten Mal meditiert. Bei einer Ch'an-Ji meditiert man am Anfangs- und Abfahrtsstag, also am ersten und siebten Tag, nicht. Da es der letzte Meditationstag war, gaben sich alle große Mühe, einen besonderen Erfolg zu erzielen. Mein Nachbar beispielsweise meditierte ohne Pause zwei Sitzungen lang. Es schien mir, als ob er von diesem Ch'an-Ji-Kurs der Beste war. Als der Meister uns am Nachmittag wieder im Kreis durch die Halle führte, hatte dieser Nachbar plötzlich den Meister laut gefragt: "Wer bin ich?". Seine Stimme war sehr ernst und unnormal und unhöflich. Wir sind alle über sein Verhalten erschrocken. Die Reaktion des Meisters war, daß er ihn mit dem Stock stark auf die Schultern geschlagen und dabei laut geantwortet hat: "Du bist ein frecher Kerl!". Das Gesicht meines Nachbarn drückte Unzufriedenheit aus, und er versenkte sich weiter. Danach habe ich erfahren, daß er seit gestern eine andere Methode, nämlich die sogenannte "Gong-An"-Methode anwendet. Das bedeutet, daß der Meister seinem Schüler eine scheinbar widersinnige Frage stellt, auf die sich auf rationalem Weg keine Antwort finden läßt, z. B.: "Wer bin ich vor meiner Geburt?". Mein Nachbar hatte sich scheinbar schon einen Tag zuvor mit diesem Gong-An "Wer bin ich?" beschäftigt.

Am letzten Abend hatten wir endlich wieder die Erlaubnis, uns miteinander zu unterhalten. Der Meister hat jeden von uns nach unseren Eindrücken gefragt. Ich habe ihm gesagt, daß es für alle wohl besser gewesen wäre, die Beine schon vor der

## Literaturempfehlung:

Heinrich Dumoulin, Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd I und II, Bern/München 1985, dort: Bd I: Indien und China, Kap. V: Die Zen-Bewegung nach Hui-neng, S. 146ff.  
Hubert Seiwert, Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan. Studien zur regionalen Religionsgeschichte einer chinesischen Provinz., Stuttgart 1985.

## Der Koran

### Das heilige Buch der Muslime.

• *Assia Harwazinski*

Der Koran ist das heilige Buch der Muslime. "Koran" kommt vom arabischen *qur'an* und ist ein Wort syrischen Ursprungs, d. h. es kommt aus dem Aramäischen, der Sprache Jesu; es bedeutet "Lesung" oder "Rezitation". Der Koran wird von den Muslimen als das direkte "Wort Gottes" verstanden und hat für die Muslimen eine Bedeutung, die die gesamte Kultur des islamischen Orients geprägt hat: Der Koran ist die Liturgievorlage beim Gottesdienst, er ist die erste Quelle für die Juristen und für die Theologen, er ist die grammatikalische Grundlage des klassischen Arabisch, und er hat die Kunst, insbesondere die Kalligraphie und die Literatur, beeinflusst.

Der Koran hat also neben der Bedeutung für das religiöse Leben und die Theologie auch eine große Bedeutung für das säkulare Leben, vor allem für die praktische Regelung des Alltags und die Gestaltung der Annehmlichkeiten desselben, wenn man an Kunst und Unterhaltung denkt. Die koranische Schriftart des Arabischen wurde im Lauf der Zeit in mehreren Sprachen übernommen, so ins Persische, Türkische (im osmanischen Reich wurde Türkisch in arabischer Schrift geschrieben), Urdu u. a. Die arabischen Schrift wurde, zusammen mit den Koranischen Botschaft des Islam, durch den Koran eine große Rolle in der islamischen Geschichtsüberlieferung, sodaß es neben schriftlich fixiertem Koranmaterial auch sonst - den Zusammenfall von Mission und Kulturtransport durch ein "Buch"

auch bald schriftlich festgehalten; es lieferte aber einen zentralen Streitpunkt zur Entstehungsgeschichte des Koran, der in der Koranforschung bis heute ungeklärt ist und eine anhaltende Herausforderung für die Gelehrten auf diesem Gebiet darstellt.

Für die Muslime gab es in diesem Punkt wesentlich mehr Klarheit: Muhammad empfing als Gesandter Gottes dessen Botschaft, den Koran, und gab diesen an die Menschen weiter. Da Muhammad nach muslimischer Auffassung aber nicht schreib- und leseunkundig war, mußte Gottes Botschaft seinen Sekretären diktiert werden, die den Koran für den Gesandten Gottes aufschrieben. Dabei sollen Fälschungen vorgekommen sein, da Muhammad das Geschriebene ja nicht kontrollieren konnte; Hinweise darauf finden sich insbesondere im exegetischen Werk des arabischen Historikers Tabari.<sup>2</sup> Außerdem ging nach Meinung der muslimischen Juristen Koranmaterial verloren, da Muhammad es leider versäumt hatte, den Koran zu seinen Lebzeiten als Buch vollständig aufzuschreiben und binden zu lassen. Man mußte den Koran nach Muhammads Tod was natürlich nur unvollkommen gelingen konnte. Diese Voraussetzung gibt muslimischen Juristen bis heute einen großzügigen Spielraum zu Rechtsauslegungen, die sich zwar auf den Koran als Quelle berufen, der die *shari'a* (das islamische Gesetz) vorgibt; die Juristen gehen aber darüber hinaus und finden zuweilen "koranische" Urteile, die sich gar nicht im Koran finden; eklamantestes Beispiel ist die "koranische" Strafe der Steinigung bei Ehebruch. So kommt es zu Widersprüchen

chen zwischen der Heiligen Schrift und der Justiz, obwohl die Juristen sich auf den Koran berufen.

Eine kleine muslimische Minderheit lehnt diese juristische Praxis ab. Sie sind Skripturalisten, d. h. sie berufen sich ausschließlich auf die Schrift, also den Koran, und lehnen die Inanspruchnahme von interpretierendem Überlieferungsmaterial ab. Zu ihn gehört u. a. der libysche Staatsschef Gaddafi. Er läßt nur die Urteile des Koran im islamischen Recht gelten, bezieht sich also auf ein eng gefaßtes Fundament. Gaddafi gilt ja in Europa und den USA gerne als Verrückter und Fundamentalist; letzteres ist er in diesem bestimmten Sinne auch. Somit ist Libyen ein islamisch geprägtes Land, in dem auf das Vergehen des Ehebruchs nicht die Steinigung der Ehebrecher zu Tode als Strafe steht, sondern die koranische Strafe von 100 Peitschenhieben angewandt werden muß - vorausgesetzt, Gaddafi ist nicht nur in der Theorie Skripturalist.

Wie man sieht, hat der Koran also zwei wichtige Funktionen: Er ist zum einen die liturgische Vorlage für den Gottesdienst - und zwar für das Gebet und am Freitag für die Rezitation des üblicherweise kurzen Predigttextes, da sich im Koran nur wenige Erzählungen finden -, und zum anderen ist er die erste Rechtsquelle für die Juristen; genauso wie im Judentum, geht im Islam die Theologie in die Rechtswissenschaft über. Nun standen die Rechtsgelehrten vor der Aufgabe, mit den Widersprüchen, die sich im Koran selbst finden, fertig zu werden; sie mußten erklären und hinwegharmonisieren werden, da mit man ihre Urteile nicht angreifen konnte. Dazu haben sie einerseits ausgeklügelte juristische Theorien<sup>3</sup> entwickelt, andererseits haben bestimmte Richtungen sogenannte "Trickbücher" oder "Kniff-Bücher"<sup>4</sup> verfaßt, um mit diesen Widersprüchen fertig zu werden. Dabei kommt schon manchmal eine kräftige Verdrehung des eigentlichen koranischen Wortlautes vor, die sowohl zu Gunsten als auch

samt vierzehn Arten, den Koran zu lesen, allgemein anerkannt und erlaubt wurden. Diese Zahl ist bis heute stabil geblieben. Die in der islamischen Welt allgemein vorliegende Standardausgabe<sup>7</sup> des Koran aus den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts aus Kairo beruht auf einer bestimmten dieser kanonischen Lesarten<sup>8</sup>, der man den Vorzug gab - also auf ganz altem koranischen Material.

Die frommen Grammatiker hatten es da zunächst einfacher mit dem Versändnis und der Deutung des Koran. Sie haben sich ihm aus sprachlicher Neugier und philologischem Genauigkeitsanspruch gewidmet und alle Deutungen zugelassen, welche die arabische Grammatik zu liebt; sie mußten nur sprachlich korrekt sein. Dabei stießen sie aber nicht immer auf die Gegenliebe der Theologen und Rechtsgelehrten. Im 10. Jahrhundert a. D. kam es in der östlichen islamischen Welt zu Bücherverbrennungen. Auslöser war ein Streit zwischen Theologen und Philologen. Beide Seiten hatte sich mit Koranexegese beschäftigt - aber beide Seiten hatten völlig gegensätzliche Ausgangspunkte bei ihren Deutungsversuchen. Während die Philologen<sup>9</sup> die Auffassung vertraten, man könne den Koran auf jede Art lesen, die grammatikalisch korrekt sei, hielten die Theologen am Dogma der Unnahamlichkeit (arab.: *i'schah*) des Koran und sieben bestimmten Lesarten fest. Der Koran sei direkt Gottes Wort, sagten sie, und dieses dürfe nicht verändert werden - auch nicht durch grammatikalische Korrektur. Nur die sieben von Ibn Mudschahid im Jahr 934 a. D. als "kanonisch" verabschiedete Lesarten des Koran hatten Gültigkeit; alle anderen nicht. Da die obenwähnten Philologen aber andere Lesvarianten<sup>6</sup> des Koran ebenfalls anerkannten, da sie philologisch möglich seien, wurden sie im selben Jahr dazu gezwungen, ihre Meinung zu widerrufen und ihre entsprechenden Korankommentare zu verbrennen. Doch bereits nach kurzem erwies sich der durch die sieben Lesarten festgelegte Spielraum der Exegeten als zu eng; so wurde die Zahl der anerkannten Koranlesarten um drei weitere zunächst auf zehn Varianten erhöht. Später kamen noch weitere vier hinzu, sodaß schließlich insge-

Anmerkungen:

- 1) Vgl. G. E. v. Gronebaum, *Der Islam im Mittelalter*, Zürich/Stuttgart 1963, S.95.
- 2) Muhammad b. Dscharrir at-Tabari, *Dschami' al-bayan fi tafsir ay al-Qur'an*, 30 Bände.
- 3) Die Theorie von der "Aufhebung" und dem "Aufgehobenen", arabisch "an-nasikh wal-mansukh", d. h. ein späterer Koranvers hebt einen früheren auf bzw. macht ihn ungültig in seiner Rechtswirksamkeit.
- 4) Insbesondere die hanafitische Rechtsschule der Sunniten mit ihrem "Kutub al-hiyal".
- 5) Ibn Shannabud und Ibn Miqdam in Bagdad.
- 6) Vor allem die Lesart des Prophetengenossen 'Abdallah b. Mas'ud, der seinerzeit bereits Probleme bekommen hatte mit seiner Lesart.
- 7) Sie wurde 1924 in Kairo standardisiert.
- 8) Es handelt sich um die Lesart des Hafis unter Berufung auf 'Asim, eine der mehreren kufischen Lesvarianten.

Asia Harwazinski, 33 Jahre, schrieb Ihre Magister-Arbeit im Fach Islamkunde zum Thema 'Heiliger Krieg' im Islam.

# Sultane, Söldner, Sekretäre

## Der arabische Materialist des Spätmittelalters: Ibn Khaldûn und der Untergang des Islam in Spanien

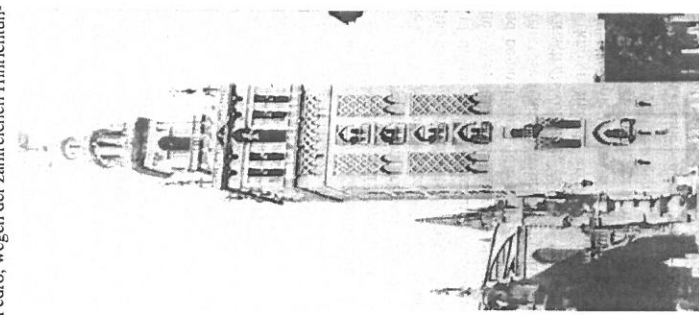
• Lorenz Korn

Von der westlichen Forschung als "Erfinder der Soziologie" tituliert, analysierte der Historiker Ibn Khaldûn (1332 - 1406) im 14. Jahrhundert die gesellschaftlichen Strukturen des westlichen Teils der islamischen Welt. Aus heutiger Sicht zeichnete sich der Niedergang des Islam auf der Iberischen Halbinsel bereits zu Lebzeiten Ibn Khaldûns ab. Er selbst ahnte davon allerdings nur wenig. In der Einleitung zu seiner Weltgeschichte stellte er aber thesenhaft die problematischen Züge seiner Gesellschaft heraus, die dem spanischen Islam letztendlich den Hals brechen sollten.

Im folgenden sollen die Grundlinien einer historischen Entwicklung skizziert werden, die als 'reconquista' bezeichnet wird und 1492 mit der Eroberung Granadas endete. An ihnen können wir heute ablesen, inwieweit Ibn Khaldûns Analyse zutrifft.

Man schrieb das Ende des Jahres 765 nach der Hidschra, 1363-64 nach christlicher Zeitrechnung. Die Augustsonne verwandelte die Stadt Sevilla in einen Glutofen. Hinter den Mauern des königlichen Palastes, des Alcázar, konnte man sich vor der Hitze zurückziehen, hier und da sorgten leise murmelnde Brunnen in den Höfen für zusätzliche Kühlung. Die samit gekräuselte Wasseroberfläche warf ihre Reflexe auf buntes Fliesenmosaik und auf

fein geschnittene Stuckpaneelle, deren Ornamente wie zarte Spitzen wirkten. In einem der Säle saßen die muslimischen Gesandten aus Granada vor dem christlichen König und seinem Hofstaat: Pedro, wegen der zahlreichen Hinrichtungen Andalusien war nicht mehr in Frage gestellt. Die Gesandtschaft, mit der Pedro zu verhandeln hatte, kam mit kostbaren Geschenken vom Hof Muhammads V. in Granada, der seinen Thron mit Hilfe Pedros wiedererlangt hatte, nachdem er 1359 gestürzt worden war. Die Leitung der Gesandtschaft hatte ein gewisser 'Abd ar-Rahmân Ibn Khaldûn aus Tunis inne, der das Vertrauen Muhammads V. genoß und nun mit der Mission in Sevilla betraut war, um einen kurz zuvor geschlossenen Freundschaftsvertrag mit den Kastiliern zu ratifizieren. Pedro fand Gefallen an dem gebildeten Mann und zeigte sich wohlinformiert darüber, daß dessen Vorfahren bis kurz vor der reconquista Sevilla eine bedeutende Rolle in dieser Stadt gespielt hatten, bevor sie nach Tunis ausgewandert waren. Er bot seinem Gesprächspartner die Wiedereinsetzung in ihre Güter und eine ehrenvolle Stellung an seinem eigenen Hof an, doch Ibn Khaldûn lehnte ab.



Die "Giralda" in Sevilla, ursprünglich Minarett der Ende des 12. Jh. erbauten Großen Moschee, heute Turm der Kathedrale. Die oberen Geschosse wurden im 16. Jh. hinzugefügt.

Kanzleischreiber mit wissenschaftlichen Ambitionen

Zum Zeitpunkt der Sevillaner Gesandtschaft war Ibn Khaldûn 32 Jahre alt

und hatte bereits ein bewegtes Leben hinter sich, das ihn schon an mehrere Fürstentümer des Maghrib, des islamischen Westens, geführt hatte: Nach seiner traditionellen islamischen Ausbildung, die vor allem das Studium des Qur'an, der Traditionen und Aussprüche des Propheten Muhammad und des islamischen Rechts mit seiner Anwendung umfaßte, hatte er nicht die ruhigere Laufbahn eines Gelehrten an einer der vielen Hochschulen eingeschlagen, sondern Verwaltungs- und Hofämter in den Staaten des Maghrib innegehabt. Bald begann er, sich an Politik und Intrigen zu beteiligen und mußte, wenn er sich auf diese Weise Feinde gemacht hatte, den Aufenthaltsort wechseln. Phasen aktiver Betätigung an Fürstenthöfen wechselten mit solchen der Zurückgezogenheit, meist bei Berberstämmen in abgelegenen Gebieten, in denen er sich seinen Studien, vor allem der Geschichte, widmete. In einem mehrjährigen Aufenthalt auf einer Burg im heutigen Algerien verfaßte er seine berühmte "Einleitung", die *"Muqaddima"*, die dann seinen Nachruhm begründete. Zur Erstellung des daran anschließenden Geschichtswerkes, des *Kitab al-Ibar*, siedelte er nach Tunis über, wurde aber auch hier wieder in die Politik verstrickt, so daß er sich als 50-jähriger dazu entschloß, den Maghrib zu verlassen, wo seine Vergangenheit an den Fürstenthöfen nur allzu bekannt war, und nach Ägypten überzusiedeln. Mehr als zwei Jahrzehnte verbrachte er dort im Wechsel zwischen wissenschaftlicher Tätigkeit und dem Richteramt.

Seiner Zeit voraus - das materialistische Weltbild der *"Muqaddima"*

Die einzigartige Stellung in der Geschichte der islamischen Wissenschaft verdankt Ibn Khaldun seiner Geschichtstheorie, die er in der *"Muqaddima"* formulierte. Sie machte ihn zu einer der bekanntesten Figuren der arabischen Geisteswelt, im

weiteren Sinne meint; Ibn Khaldun's Kulturvergleich ist aber fast ausschließlich im Sinne des Gegensatzes von Selbsthaften und Nomaden verstanden worden). Den "Beduinen" mit ihrer naturverbundenen Lebensweise, in der sie Härten ertragen müssen, und mit dem festen Zusammenhalt unter Blutsverwandten spricht er die Fähigkeit zum Kampf und zur Herrschaft zu. Die Städter sind dagegen nicht in der Lage, sich selbst zu verteidigen. Sie sind daher auf Mauern, Söldner und Gesetze angewiesen, weil ihnen eben dieser innere Zusammenhalt, die *'asabiyya*, fehlt: "Thus, wherever an Arab tribe leads a life of luxury and abundance, while another does not, the one holding fast to desert life the longer will be superior to and more powerful than the other." (I, 283)

Ibn Khaldun sieht daher die Staaten weit seiner Zeit eingebunden in einen Zyklus von Werden und Vergehen, indem nomadische Stämme sich der Städte bemächtigen und Reiche bilden, bis sie selbst die Stadtkultur übernehmen und ihre *'asabiyya* verloren haben, so daß nach wenigen Generationen kein erfolgreicher Widerstand mehr gegen neue Eindringlinge aus der Steppe geleistet werden kann.

Ibn Khaldun versuchte mit seinen Thesen, die politische und gesellschaftliche Realität der Staaten des Maghrib, des islamischen Westens, zu seiner Zeit wiederzugeben.

Die politische Situation um 1350: vier islamische Staaten

Politisch war der Maghrib schon seit mehr als einem Jahrhundert dreigeteilt, der Verlauf der Grenzen ähnelte dabei dem heutigen: In Ifriqiya mit der Hauptstadt Tunis herrschte die Dynastie der Hafisiden, das heutige westliche Algerien wurde von Tilmäns (Tlemcen) aus durch die Zayyaniden (oder 'Abdalwäriden) kontrolliert, und im Westen regierte der Clan der Banu Marīn das heutige Marok-

weiteren Sinne meint; Ibn Khaldun's Kulturvergleich ist aber fast ausschließlich im Sinne des Gegensatzes von Selbsthaften und Nomaden verstanden worden). Den "Beduinen" mit ihrer naturverbundenen Lebensweise, in der sie Härten ertragen müssen, und mit dem festen Zusammenhalt unter Blutsverwandten spricht er die Fähigkeit zum Kampf und zur Herrschaft zu. Die Städter sind dagegen nicht in der Lage, sich selbst zu verteidigen. Sie sind daher auf Mauern, Söldner und Gesetze angewiesen, weil ihnen eben dieser innere Zusammenhalt, die *'asabiyya*, fehlt: "Thus, wherever an Arab tribe leads a life of luxury and abundance, while another does not, the one holding fast to desert life the longer will be superior to and more powerful than the other." (I, 283)

Ibn Khaldun sieht daher die Staaten weit seiner Zeit eingebunden in einen Zyklus von Werden und Vergehen, indem nomadische Stämme sich der Städte bemächtigen und Reiche bilden, bis sie selbst die Stadtkultur übernehmen und ihre *'asabiyya* verloren haben, so daß nach wenigen Generationen kein erfolgreicher Widerstand mehr gegen neue Eindringlinge aus der Steppe geleistet werden kann.

Ibn Khaldun versuchte mit seinen Thesen, die politische und gesellschaftliche Realität der Staaten des Maghrib, des islamischen Westens, zu seiner Zeit wiederzugeben.

Die politische Situation um 1350: vier islamische Staaten

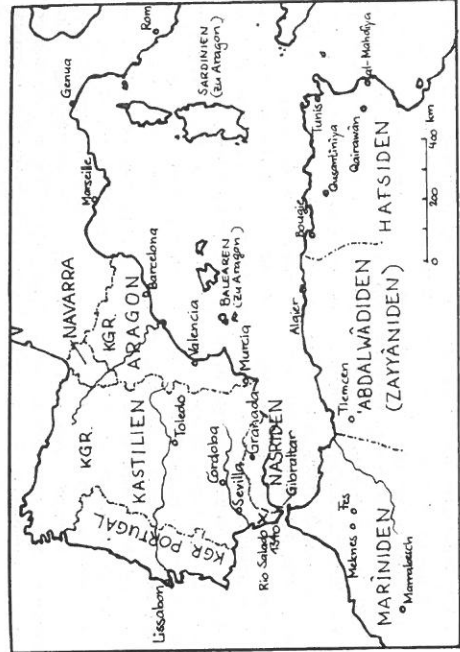
Politisch war der Maghrib schon seit mehr als einem Jahrhundert dreigeteilt, der Verlauf der Grenzen ähnelte dabei dem heutigen: In Ifriqiya mit der Hauptstadt Tunis herrschte die Dynastie der Hafisiden, das heutige westliche Algerien wurde von Tilmäns (Tlemcen) aus durch die Zayyaniden (oder 'Abdalwäriden) kontrolliert, und im Westen regierte der Clan der Banu Marīn das heutige Marok-

Nordafrika - zunächst durch Spanien und Portugal, später durch Frankreich.

Marinidische Expansionspläne

Als Ibn Khaldun in als junger Mann Tunis seine Studien begann, schien für die Mariniden unter ihrem Herrscher *Abū l-Hasan 'Alī* (r.1331-48) das Ziel der Restauration des Almohadenreichs in seinem größten Umfang, vom Atlantik bis zur Syrte und von Andalusien bis zu den Oasen am Rande der Sahara, greifbar nahe: 1333 wurde Gibraltar von den Kastiliern erobert. Zwei Jahre später begannen die Banu Marīn eine Belagerung Tilmäns, der Hauptstadt des 'Abd al-Wädidreichs. 1337 fiel die Stadt und mit ihr der 'abd al-wädidische Staat. Der gesicherte Frieden innerhalb Marokkos gab Abū l-Hasan freie Hand für die militärischen Unternehmungen nach außen. Die Schlagkraft der marinidischen Truppen beruhte auf den Kavallerieeinheiten der Zanāta-Berber, die auf den Hochebenen zwischen den Atlasketten Ostmarokkos und Westalgeriens nomadisierten. Für ihre Heeresfolge erhielten sie das Privileg, von der bäuerlichen Bevölkerung Steuern einzutreiben, die sie nur zum Teil an die Verwaltung des Staates abzuliefern hatten. Neben den Berberstämmen wurden auch Soldner christlicher, andalusischer und kurdischer Herkunft beschäftigt. Auch die Flotte mit ihren Hauptstützpunkten in Salā (bei Rabāt) und Siba (Ceuta) spielte eine wichtige Rolle, besonders beim Kampf um die Beherrschung der Meerenge.

Mit der Eroberung Tilmäns waren die Banu Marīn direkte Nachbarn der Hafisiden geworden, bei denen der Kanzler Ibn Tafrāgn seit 1343 für eine starke Regierung sorgte. Als 1346 der gerade erst auf den Thron gekommene Hafisidensultan, den die Mariniden unterstützt hatten, ermordet wurde, war dies Anlaß für Abū l-Hasan, nach Ifriqiya zu marschieren und



Die Berberreiche im Maghrib und die Iberische Halbinsel im 14. Jahrhundert.

Nachfolge der Almohaden in Marokko an. 1248 konnten sie Fes, ihre künftige Hauptstadt, erobern; 1269 beendeten sie mit der Einnahme von Marrakesch unter Abū Yūsuf Ya'qūb die Existenz des Almohadenreichs. In bewußter Nachfolge der Almohaden versuchten auch die Banu Marīn ein Eingreifen in Spanien, allerdings nur mit sehr begrenztem Erfolg. Die Situation der marinidischen Gesellschaft in Sevilla 1364 spiegelt gewissermaßen als ein Mikrokosmos die politische Lage auf der Iberischen Halbinsel und im Maghrib. Diese Zeit ist als "key period in the history of the Maghrib" bezeichnet worden, denn in ihr wurden die Weichen für die folgenden 150 Jahre gestellt. Das Mächtigkeitsgleichgewicht zwischen christlichen und muslimischen Reichen ging zu dem Zeitpunkt verloren, als auch der Traum von einer Einigung des Maghrib unter Führung der Mariniden scheiterte. Damit war nicht nur der Untergang des Nasridenreichs von Granada 1492 vorgezeichnet, sondern auch der Grund gelegt für eine Jahrhundertlange ernde Dominanz europäischer Mächte in

1347 Tunis zu besetzen. Der Traum der Wiederherstellung des Reiches der Almohaden, als deren Erben sich die Marīniden betrachteten, schien verwirklicht, ein Staatsgebilde, das sich vom fruchtbaren Süs am Atlantik bis nach Tripolitaniern erstreckte, vereinte alle Zanālija-Berber.

Die Niederlage in Andalusien zerstört den Großmachtraum

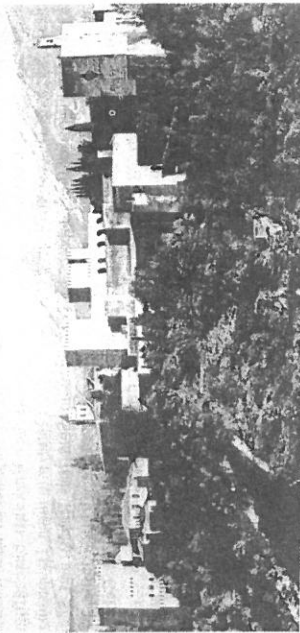
In Andalusien mußten die Banū Marīn dagegen Verluste einstecken: Der Feldzug gegen Alfons XI. von Kastilien gemeinsam mit dem nasridischen Emir Abū l-Ḥadschadsch Jusuf endete 1340 mit der katastrophalen Niederlage am Rio Salado südlich von Cádiz. Zwei Jahre später fiel die wichtige Stadt Algeciras an die Kastilier. Damit war die Rolle der Banū Marīn als Schutzmacht des Islam auf der Iberischen Halbinsel ausgespielt. Der Traum vom marīnidischen Großreich im Maghrib wäre ebenfalls nicht lange; arabische Hilāl-Beduinen, denen das Privileg entzogen worden war, die Steuern bei Qairawān einer so schweren Niederlage bei, daß er sich in Tunis einschiffte und Ifrīqiya verließ. Sein Sohn Abū 'Inān ließ

dauerhafter zu verwickelten. 1358 erkrankte er schwer und wurde von seinem Wesir al-Fudūfī umgebracht.

Die Herrschaft des hafsidischen Verwaltungssystems über Ifrīqiya hatte auch vor der Besetzung durch Abū 'Inān nicht überall durchgesetzt werden können. Bidschāya und Qusanfīniya wurden von hafsidischen Nebenlinien regiert, der Süden Ifrīqiya entzog sich dem Einfluß der Zentrale Tunis. Dieser Zustand änderte sich auch nach dem Abzug der Marīniden nach Abū 'Ināns Tod kaum. 1364 starb der quasi allmächtige Wesir der Hafsiden Ibn Tafrāgn, und Abū Ishāq, für den er die Geschäfte geführt hatte, regierte persönlich bis zu seinem Tode 1369. Dem Niedergang marīnidischer Macht nach dem Tod Abū 'Ināns steht ein Erstarken der Hafsiden und eine Stabilisierung des 'abd al-wādidischen Staates zur selben Zeit gegenüber: Mit Abū l-'Abbās (r.1370-94) gelang den Hafsiden schrittweise die Wiederherstellung der Kontrolle über ganz Ifrīqiya; die Beduinen des Südens wurden zur Aneknennung der Zentralmacht gezwungen, und aus dem Westen war keine Bedrohung mehr zu erwarten. Ein kreuzzugsähnliches Landungsunternehmen von Franzosen und Genuesern bei Mahdīya 1390 konnte abgewehrt werden. Der Sohn und Nachfolger Abū l-'Abbās, Abū Fāris (r.1394-1434) führte den Kurs seines Vaters fort; mit ihm erreichte die hafsidische Macht ihren Höhepunkt.

Weniger erfolgreich war Abū Hammū II. Māsā (r.1359-90), der 'abd al-wādidische Emir, der in Tunis darauf wartete, seine Hauptstadt zurückzuerobern. Dies ließ sich zum Herrscher proklamieren und beschäufte Yaḥyā, den Bruder 'Abd ar-Rahmān Ibn Khalidōns, als Sekretär. Die marīnidische Bedrohung Tilimsāns bestand allerdings weiter und führte 1370-72 zur erneuten Besetzung der Stadt. Auch der Sohn Abū Hammū, Abū Tāschufīn II., stützte sich auf eine marīnidische Armee,

Die Alhambra in Granada, bis 1492 Residenz der nasridischen Emire.



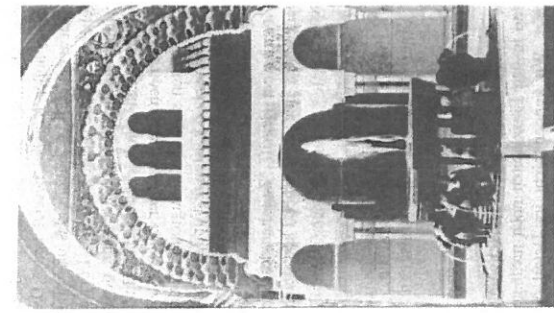
als er sich gegen seinen Vater auflehnte und 1390 Tilimsān angriff, wobei Abū Hammū im Kampf fiel.

Granada - islamischer Staat als Lehen des christlichen Königs

Im Gegensatz zu den nordafrikanischen Reichen hatte das Emirat von Granada in den hundert Jahren seines Bestehens kaum territoriale Veränderungen erfahren. Es umfaßte Granada, Málaga, Almería und zeitweise Gibraltar; im Westen reichte es nur kurzzeitig über die Serania de Ronda hinaus. Den kleinen Staat hatte nicht nur die gebirgige Geographie und die Sicherung seiner Grenzen durch Festungen davor bewahrt, von den christlichen Mächten Kastilien und Aragon unterworfen zu werden (nominal waren die kastilischen Könige ja bereits Lehnsherren des Emirs); den besseren Schutz stellen die Uneinigkeit der christlichen Könige selbst und die marīnidischen Expeditionstheere dar, die das Gebiet Granadas mitverteidigten und deren Chef, der Shaikh al-ghuzāṭ, großen Einfluß auch im Innern des Emirats ausübte. Der kulturelle Stand dieses Kleinkönigreiches war beachtlich. Es bildete ein Rückzugsgebiet für die muslimische Bevölkerung der Iberischen Halbinsel, die aus christlichen Gebieten ausgewanderte, was eine relativ dichte Besiedlung zur Folge hatte; Landwirtschaft, Handwerk und Handel blühten. Eine gemeinsame Kultur verband die muslimischen und die jüdischen Bewohner, die alle arabisch sprachen. Die Herrscher entfalteten eine prachtvolle Hofhaltung, wie die Bauten auf der Alhambra zeigen. Aber die politischen Verhältnisse waren durch die Abhängigkeit von den übermächtigen Nachbarn instabil; die Unterstützung der innenpolitischen Gegner der Herrscherfamilie, der Banū Ashqīlāla, durch Kastilien, trug dazu noch bei. Der Emir Muhammad V. (r.1354-59 u. 1362-91) wurde 1359 durch eine Verschwörung abgesetzt

Beginn der europäischen Vorherrschaft

Wir sehen also, daß es im Verhältnis der Staaten Südeuropas und Nordafrikas



Der Löwenhof in der Alhambra, ab 1369 unter Muhammad V. erbaut.

unereinander keine festen Blöcke muslimischer Staaten auf der einen und christlicher Staaten auf der anderen Seite gab, die permanent gegeneinander kämpften. Die Kontakte waren häufig friedlich - schließlich trieb man miteinander Handel -, und anzen oft quer durch die Religionsgrenzen gehen. Die Schaukepolitik der Nasriden zwischen Kastilien und den Marīniden ist nur ein Beispiel von mehreren. Das komplizierte Staatensystem jener Zeit wurde durch ideologische Vorbehalte nur am Rande mitbestimmt

Trotz aller Erfolge bei der Bildung und Erweiterung ihrer Reiche gelang es den islamischen Dynastien dieser Zeit aber nicht mehr, zu einer wirklichen Offensive gegen die christlichen Staaten zu kommen. Die Dynamik in der Entwicklung lag eindeutig bei Kastilien und Aragon, das als stärkste Seemacht im westli-

chen Mittelmeer um 1300 alle größeren Inseln außer Korsika besetzt hatte. Das Gleichgewicht der Mächte, das um 1350 geherrscht hatte, schlug in eine Ueberlegenheit der christlichen Mächte um, deren endgültiger Sieg auf der Iberischen Halbinsel nur noch eine Frage der Zeit war. Ab 1415 setzten sich die Portugiesen an den marokkanischen Küsten fest und taten damit den ersten Schritt zur iberischen Expansion, deren weitreichende Folgen wir mit dem Begriff "Zeitalter der Entdeckungen" nur unzureichend kennzeichnen.

#### Ibn Khaldûns Theorie und die innere Schwäche der islamischen Gesellschaften

Die Ursachen dieses Umschwungs sind in den Einzelheiten noch nicht geklärt. Wir kennen nicht im Detail die Gründe, warum es den Marīniden unter Abū l-Ḥasan 'Alī nicht gelang, die Reichsgründung der Almoraviden und Almohaden zu wiederholen. Mit der zweiten Hälfte des 14. Jh. begann im Maghrib eine Phase des allgemeinen Niedergangs. Konnte man auch vorher nicht immer von politischer Stabilität sprechen, so häuften sich nun innere Unruhen und außenpolitische Mißerfolge. Das Marīnidenreich erlebte allein in den Jahren nach Abū 'l-Ḥasan Tod von 1358 bis 1397 13 verschiedene Sultane; die Wesire kontrollierten den Verwaltungsapparat und setzten Herrscher nach ihrem Belieben ein. Aber auch sie waren ihrer Macht nicht sicher in den Parteidämpfen, bei denen Beduinen-shaikh und Söldnerführer ein eigenes Gewicht hatten. Vor allem im Süden machten sich zentrifugale Kräfte bemerkbar, aus denen aber eine starke Dynastie erwuchs, die die Marīniden hätte abgelöst. Eine expansive Außenpolitik war nur noch gegenüber dem Nachbarn in Tlemsân möglich, das 1370 noch einmal besetzt werden konnte. Neue politische

res brachte den Staat in die Existenzkrise: Bei einer Verschlechterung der ökonomischen Gesamtlage zogen sie sich auf ihr nomadisches Hirtendasein zurück und waren für den Staat weder mit Steuerentnahmen noch militärisch verfügbar. Ihre manchmal schwankende Loyalität stellte einen weiteren Unsicherheitsfaktor für militärische Unternehmungen dar.

Die Gesellschaft des Maghrib im 14. Jahrhundert erscheint vor diesem Hintergrund fragmentiert: Sprachlich war es aber wurde das Gebiet in dieser Zeit arabisiert; in den Städten durch die Flüchtlinge aus Andalusien, auf dem Land durch die von Osten seit dem mittleren 11. Jh. langsam vordringenden Hilāl-Beduinen. Bedeutende berbersprachliche Bevölkerungsgruppen bestanden aber in den Bergbauern und in den Zanāta-Nomaden weiter. Wirtschaftlich und kulturell wurde demgegenüber der geographisch vorgeprägte extreme Kontrast zwischen Stadt und Land bemerkbar, eine Heterogenität, die es letztlich dem marīnidischen Staatsapparat unmöglich machte, das nominell beherrschte Gebiet auch zu organisieren und zu durchdringen. Müßten die islamischen Staaten des Maghrib den christlichen unterliegen, weil sie keine flächendeckende Agrarwirtschaft und damit auch kein landtäugliches Feudalsystem besaßen? Es scheint, als habe die gesellschaftliche Dichotomie von Nomaden und Städten, wie Ibn Khaldûn sie konstatierte, diese Entwicklung diktiert.

#### Literatur:

O'Callaghan, Joseph: A History of Medieval Spain, Ithaca 1975.  
The Encyclopaedia of Islam, New edition, Leiden 1954 ff., Artt. "Abū al-Wadīd"; "Andalus"; "Hātsids"; "Ibn Khaldūn"; "Marīnids"; "Abdarrāḥmān: al-Muqaddimā." [Engl. Übers.: The Muqaddimā. An Introduction to History, transl. Franz Rosenthal, 3 Bde., New York 1958].

## Otto Weininger und die Geschlechterproblematik

Otto Weininger wurde 1880 in Wien geboren. Er promovierte zweiundzwanzigjährig zum Doktor der Philosophie und veröffentlichte seine Dissertation "Geschlecht und Charakter" im Juni 1903. Er entwickelt darin eine Philosophie der Geschlechter, indem er den männlichen Charakter als den moralisch und autonomen Menschen im Sinne Kants entwirft und ihn dem weiblichen Charakter gegenüberstellt. Während der Mann als eigenständig denkender Mensch erscheint, ist die Frau ausschließlich durch ihre Sexualität bestimmt; sie nimmt die Welt nur mittels insinkativer Gefühle wahr.

Neu an Weiningers Vorstellungen, die ansonsten für das 19. Jahrhundert nichts Ungewöhnliches sind, war die Idee von der physisch-psychischen Bisexualität des Menschen: Jedes Individuum verfügt - in unterschiedlichem Maß - auch über gegengeschlechtliche Komponenten. Im Oktober nach dem Erscheinen von "Geschlecht und Charakter" nahm sich Weininger das Leben. Das Buch wurde zu einem Bestseller. Bis 1926 wurde es fast jährlich wiederaufgelegt und erschien 1926 und 1948 sogar als Volksausgabe.

• Waltraud Hirsch

#### Zu Weiningers Dualismus

Der Dualismus in der Welt ist für Otto Weininger das Unbegreifliche, das Urrätsel. Um die Trennung von Natur und Geist, Subjekt und Objekt, Mann und Frau kreisen Weiningers Reflexionen in "Geschlecht und Charakter".

Dieser allseitige Dualismus, der sich im biologischen, geistigen und moralischen Leben zeigt, verlangt dem Menschen eine Deutung ab, denn nur mit Hilfe einer Sinngabe, mit Hilfe einer Weltanschauung kann der Mensch eine Orientierung, eine Perspektive in sein Denken und Handeln hineinbringen. Diese Weltanschauung muß dem Tod seine Sinnlosigkeit nehmen und der Geburt damit Bedeutung und Charakter, 340f.)

Lacoste, Yves: Ibn Khaldoun. Naissance de l'histoire passe de tiers-monde, Paris 1966  
Laroui, Abdallah: L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse, 2 Bde., Paris 1970.

Mahdi, Moïssin: Ibn Khaldun's Philosophy of History. A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture, London 1957.

Plambo, Xavier de: Les Fondements géographiques de l'histoire de l'islam, Paris 1968  
[Kulturgeographische Grundlagen der islamischen Geschichte, übers. v. H. Hahn, Zürich/München 1975].

Singer, Hans-Rudolf: Der Maghreb und die Pyrenäenhalbinsel bis zum Ausgang des Mittelalters, in: Haarman, Ulrich (Hrsg.): Geschichte der Arabischen Welt, München 1987, S.264 ff.

Terrasse, Henri: Histoire du Maroc, 2 Bde., Casablanca 1949-50.

Lorenz Korn, geb. 1966, studiert Islamkunde, Kunstgeschichte und Politologie in Tübingen. Sein Interessenschwerpunkt liegt im Bereich islamischer Kunstgeschichte.

**frauen  
Duchaden**  
H A L L E S T R I T S

**Bücher  
Plakate  
Postkarten  
Schmuck**

*Wir bestellen jedes lieferbare Buch!*

Öffnungszeiten für Frauen:	
Mo - Fr	10.00 - 18.30
Sa	10.00 - 13.00
langes Sa	10.00 - 15.00

Borsengasse 2 - 7400 Tübingen - Tel. 07141/26330

Weininger ist unermüdlich bemüht zu zeigen, daß aller Dualismus letztlich auf einen Monismus hinweist, d. h., daß alle wesentlichen Gegensätze aus einem gemeinsamen Prinzip abzuleiten sind. Am Beispiel des Geschlechtergegensatzes führt Weininger seine Untersuchung durch, wobei ihm dieser mehr Ausgangspunkt denn Ziel ist.

Die Unruhe der Frage, was der Mensch sei und ob es ein einheitliches und einfaches Sein im Menschen gäbe, treibt ihn voran: von den festsitzbaren Eigenschaften zu den verborgenen Anlagen und Unterschieden der Charaktere. Er versucht, das Geschlechterverhältnis in ein neues Licht zu rücken, die geistigen Differenzen in ein System zu bringen, um die Einzelerfahrung deuten zu können, denn nur eine Sinngabe kann das Geschlechterverhältnis praktisch und theoretisch, moralisch und metaphysisch auflösen.

Der biologische Charakter des Menschen als bisexueller

Mit einem für seine Zeit sehr fortschrittlichen Denken geht Weininger davon aus, daß die Grenzen zwischen maskulinem und femininem Geschlecht fließend sind, d. h., daß es kein Lebewesen gibt, das als ein- und bestimmungsgeschichtlich zu bezeichnen ist, sondern, daß sich die Menschen immer als Vielzahl von sexuellen Zwischenformen darstellen.

Um nun eine differenziertere Begrifflichkeit als die von Mann und Frau zu erarbeiten, bestimmt Weininger den Idealtypus M und den Idealtypus W, gleichsam als platonische Ideen von Mann und Frau, die als solche in der Erfahrung nicht vorkommen. Diese Idealtypen sollen ihm dazu verhelfen, den Menschen der Erfahrung in seiner Doppelgeschlechtlichkeit, in seinem Mischungsverhältnis von W und M zu bestimmen.

Aufgrund dieser sexuellen Zwischenformen konstatiert Weininger ein Gesetz

der sexuellen Anziehung: Immer ein ganzer Typus M und ein ganzer Typus W ziehen sich gegenseitig an. Das bedeutet z. B., daß ein Individuum mit 3/4 M und 1/4 W ein Individuum mit 3/4 W und 1/4 M anzieht (bei dieser Anziehung muß es sich nicht unbedingt um die Anziehung zwischen Mann und Frau handeln. Weininger erklärt damit auch die homosexuelle Anziehung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann). Trotz aller Bisexualität bleibt die Bestimmung als Mann oder Weib jedoch bestehen, als etwas, worüber nicht hinauszukommen ist. Dieses Bestimmt-sein offenbart sich in jedem Gedanken und in jedem Gefühl; der menschliche Charakter in seiner Zweifelt als ein an sich problematischer zeichnet sich hier bereits ab.

Der psychische Charakter



Otto Weininger

Dem biologischen Charakter ordnet Weininger einen jeweils psychischen Typus zu, den er an den zwei analytischen Momenten der Sexualität verdeutlicht, dem Detumeszenstrieb (Trieb, der die Abschwellung des männlichen Gliedes verlangt) und den Kontraktionsstrieb (Trieb,

der vor allem nach der körperlichen Berührung strebt). M hat beide, W hat nur das Bedürfnis nach Berührung. Dies hat weitreichende Folgen. M hat die notwendige Zweifelt, die Voraussetzung für alles Bemerkten und Bewußtwerden ist. M kann sich seiner Sexualität bewußt werden, M kann sie abheben aus einem Hintergrund, Sexuelles und nicht Sexuelles können hier auseinandertreten. Auf diese Weise entsteht eine größere Differenziertheit und die Möglichkeit, sich seiner Sexualität gegenüber in ein Verhältnis zu setzen. Vom Don Juan bis zum Heiligen liegen alle Möglichkeiten in M. Der M-Typus ist zwar sexuell, aber er hat auch noch andere Interessen wie Kampf, Spiel, Geselligkeit, Wissenschaft, Geschäft, Politik, Religion und Kunst.

Der W-Typus ist nur und fortwährend sexuell. W beschäftigt sich mit außergerade schlechtlichen Dingen nur für den Mann, ein Interesse am Ding an sich kennt W nicht und die notwendige Zweifelt zum Bemerkten der Sexualität fehlt W.

Die erkenntnistheoretischen Überlegungen Weiningers können hier nicht weiter erläutert werden, wenn jedoch bei der Trennung von Sexuellem und Asexuellem für Weininger Bewußtsein entsteht, so kann das Bewußtsein sich jedes Objekt zum Inhalt nehmen.

Das entscheidende Verbleiben von W in dem Stadium, in dem Empfinden, Vorstellung und Gefühl noch nicht getrennt sind, hat zur Folge, daß Konturen und Klarheit des Bewußtseins nicht zu Tage treten, da W nicht teilhaftig an der Dynamik und Entwicklung der fortschreitenden Grade und Differenzierung von Bewußtseinseinhalten. Denn durch die Trennung kommt ein erstes Verstehen zustande, dieses hat wiederum ein aufmerksames und umfassenderes Bemerkten zur Folge, ein Schärfen der Sinne. Je schärfer die Sinne, je einprägsamer die Ereignisse, umso größer das Erinnerungsvermögen. D. h. die Begabung wächst mit jedem artikulierten Verstehen. In engem Zusammenhang mit diesen Bewußtseinsvorgängen entsteht

W liebt anders

W hat keinen Willen zum Eigenwert, Eitelkeit tritt nur in Gedanken an Andere zum Vorschein, Mitleid kennt W nur als tierische Zärtlichkeit. W ist nur an körperlicher Anziehung interessiert, wo die sexuelle Anziehung erlischt, da erlischt auch das Mitleid. W fühlt sich nicht als Monade, W fühlt sich mit allen Menschen verbunden. W schämt sich der Nacktheit nicht, denn wessen man sich schämt, dessen muß man sich auch bewußt sein. W bezieht ihren Wert von außen, durch M, Geld und durch Kinder. Der Sinn von W ist, nicht Wert zu haben, sondern sich Wert zu verschaffen.

W will anders

W will sich verbinden mit anderen im Sinne der Arterhaltung. W will passiv sein, W will von M sowohl Bewußtsein als auch Kinder. Von M fordert W klares Denken und Zielstrebigkeit, Wille und Mut, Seele und Sinn. M will Wert, und nur durch Individualität und Zeitlosigkeit, durch Gedächtnis ist Wert zu schaffen. M will ewiges Leben, W will eigentlich nur M. Im Willen liegt das Kraftpotential, das Mann und Frau konstituiert.

W handelt anders

Für W ist das Ethische nicht problematisch. W hat die Unschuld eines Kindes, nicht die eines Greises, die M anstrebt. W hat das Problematische am eigenen Charakter nicht erkannt, da W die Möglichkeit der Selbstbeobachtung fehlt. Da W sich nicht als Mikrokosmos sehen kann, hat W keinen Zugang zu den praktischen Fragen des Staates, der Gerechtigkeit und des Besitzes, W sorgt sich nur um die Herbeiführung und Begünstigung der Paarung.

W fühlt anders

Durch den Akt der Trennung, der Bewußtwerdung, fühlt sich M als Monade, als Mikrokosmos, als schöpferische Persönlichkeit und Wert, und diesem Ich ist M in erster Linie verpflichtet. Treue, Scham, Eitelkeit, Mitleid, alles wird aus diesem Ich und auf dieses Ich hin bezogen.

M fühlt sich beschämt, wenn er geliebt wird, weil er dadurch passiv und unfrei gemacht wird. M weiß, daß er Liebe nie vollständig verdient hat, daher schweigt M über die Liebe. W hingegen rühmt sich der Liebe eines Mannes und glaubt daran, daß M sie mit Wert bestückt. M sieht, daß Liebe an die Stelle der psychischen Realität des geliebten Menschen eine Projektion dessen, was man selbst sein will, setzt. Liebe ist so zwangsläufig die Vernachlässigung empirischen Person, also Grausamkeit, Egoismus und Mord. Liebe ist antilogisch, sie setzt sich über die Wahrheit hinweg und betrügt die Vernunft. Liebe ist anti-ethisch, sie nötigt dem geliebten Wesen Kongruenz zwischen Schein und Realität auf. Die Nichtanerkennung der empirischen Person bedeutet Treubruch gegen sich selbst. Die Liebe ist für M das Bedürfnis, ohne Kampf und Anstrengung erlöst zu werden, wobei das Weib als Funktion benützt wird. Liebe wird so zur trotzigsten Verneinung der Wirklichkeit. M strebt das Verbleiben als das höchste sittliche Verhältnis an.

W glaubt anders

W bleibt immer in funktioneller Abhängigkeit statt sich selbst in Freiheit zu setzen und mit sich die Welt. D. h.: der Glaube von W ist der Glaube an den Anderen, eine Schöpfer-Geschöpf-Abhängigkeit. Glaube von M ist der mutige Glaube daran, daß etwas ist, nämlich die Setzung des Ich und damit die Setzung Gottes und das Streben, Gott werden zu wollen. Diese letzte Einheit von Gott und Mensch oder diese letzte Trennung von Schöpfer und Geschöpf ist für Weininger von fundamentaler Wichtigkeit, die den

Grund legt für die verschiedenen Glaubensweisen von M und W und später von Jude und Arier. Als Versuch der Selbstfindung ist jeder schöpferische Akt von dieser Ur-Erinnerung, von dieser letzten Synthese abhängig, sei es in Religion, Philosophie, Kunst, im Verstehtsakt oder bei kulturellen Schöpfungen. W bleibt bei einer letzten Trennung stehen, bei einer inneren Vieldeutigkeit, die nach Weininger zu einem bloßen Funktionalismus und dem Aberglauben führt. Nur der Glaube an das Eine, an das Ungeteilte, an das Ganze ist wahrer Glaube. In dieser letzten Setzung der Einheit realisiert M die Freiheit des Menschen.

Dualität, die über den physisch-psychischen Charakter hinausgeht

Zuletzt bleibt als positive Definition von W das Interesse an der Paarung überhaupt. M verachtet diesen Trieb und wird geradezu abgestoßen von diesem angeborenen psychischen Charakter von W. Daran erklärt sich, daß M sich das Weib der Erfahrung umformen muß. Dies geschieht in der erotischen Relation. Nun ist der W-Typus sich meist seiner eigentlichen Natur nicht bewußt und übernimmt daher leicht das Weibbild von M, d. h. eine zweite Natur. Durch diesen Akt der Überfremdung wird M irritiert und bemerkt nicht, daß W nicht die Virginität will, die er sucht.

In der Herausarbeitung der Differenzen des M-Typus als unsterbliches Seelenleben, erhaben über Raum, Zeit und Stoff, gleichsam Ebenbild Gottes und des W-Typus als begrenztes, der Urlust und dem Tod ausgeliefertes Sein, Symbol des Nichts, zeigt Weininger das Abbild des Kampfes dieser zwei Geisteshaltungen. Diesen W-Typus, dieses Nichts schöpft M, indem er das Absolute verneint, sich vom ewigen Leben ab- und dem niederen zukehrt. W wird so die Schuld von M, Resultat der Bejahung seiner Sexualität.

Der Geschlechterkampf spiegelt einerseits den Dualismus in der Welt überhaupt und andererseits die Auseinandersetzung zwischen M und W in jedem Individuum.

Wir sind weitauf von der gewöhnlichen Kontroverse bei der Idee der Menschheit angelangt, und nach dieser Idee der Freiheit muß die Frau als Individuum, mit Seele begabt, beurteilt werden und darf nicht als Gattungswesen gemessen werden nach einem von Empirie und dem Liebesbedürfnis des Mannes bezogenen Maßstab. Die Differenz von W und M hat sich uns so als das Verhältnis von unendlichem Geist und unsterblicher Materie enthüllt.

Das Menschheitsproblem ist nur zu lösen, wenn der Mann auch in der Frau die Idee der Menschheit sieht und sie nicht als Funktion und Mittel zum Zweck benutzt. So bleibt zum Schluß der Glaube, daß der Mann sich vom Geschlechtstrieb erlösen kann, daß er dadurch die Unfreiheit aufhebt, die in der Geschlechtlichkeit liegt, daß er damit den neuen Menschen schafft, der einer ist, weder Mann noch Weib.

Ebenfalls darf der Glaube an den Willen des Weibes nach Freiheit nicht aufgegeben werden. Das bedeutet nicht die Bejahung oder Verleugnung, sondern die Überwindung der Weiblichkeit.

So ist denn, wie Kafka sagt, unendlich viel Hoffnung vorhanden, nur nicht für uns.

Werke:

Weininger, Otto, Geschlecht und Charakter, eine prinzipielle Untersuchung (1. Auflage 1903), München 1980  
 Ders., Über die letzten Dinge (1. Auflage 1904), München 1980.

Waltraud Hirsch schrieb 1989 ihre Magisterarbeit in Religionswissenschaft an der Universität Tübingen über das Thema "Tradition und Sündeutung. Otto Weininger im Spannungsfeld von Judentum und Christentum."

Deus sive natura

Interview zum Thema Pantheismus mit Prof. Dr. Siegfried Wollgast (Technische Universität Dresden)

Nach dem Studium der Geschichte und Philosophie in Ostberlin hat Wollgast 1964 über deutsch-russische Sektenbeziehungen im 16. Jahrhundert promoviert und wurde 1969 mit "Sebastian Franck und seine Wirkung auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland" habilitiert. Seit 1976 ist Wollgast an der TU Dresden Professor für Philosophiegeschichte. Nach der Wende war er maßgeblich an der 'Abwicklung' der Sektion Philosophie und Kulturwissenschaften und der Neugründung der Fakultät für Philosophie der TU Dresden beteiligt. Sein Vortrag im Rahmen der Tübinger religionswissenschaftlichen Ringvorlesung "Strömungen europäischer Religionsgeschichte" vom 21.5.1992 galt seinem Spezialgebiet: "Deus sive natura. Pantheismus in der europäischen Religionsgeschichte". Auch das Interview erstreckt sich weitgehend über dieses Thema, bezieht aber auch aktuelle Fragen mit ein. Das Interview führte Silvia Kurte vom Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft. Eine Kurzfassung dieses Interviews wurde am 10. 6. 1992 im Uni-Radio Tübingen gesendet.

**LilT:** Uns interessiert natürlich ihr Vortragsthema: Pantheismus. Ist das ein Liebessphäre oder ein Spezialgebiet von Ihnen?

**Siegfried Wollgast:** Es ist zweifellos mein Spezialgebiet, weil ich als Philosophhistoriker im 15., 16. und auch im 17. Jahrhundert nichts machen kann ohne Pantheismus. Die herrschende Kirche, oder besser gesagt, die herrschenden kirchlichen (das kommt je auf die jeweilige territoriale Lage der Universität oder des Beauftragten an) ... haben ein Theismusverständnis des personalen Gottes, während die Opposition z.B. auf der Position steht, mit Luther oder mit Calvin könne die Revolution oder die Reformation nicht zu Ende sein, weil sich eigentlich sehr wenig geändert habe. Die Besitzstrukturen seien dieselben geblieben. Angst, Hunger, Elend, Leid gebe es weiter in der Welt. Man erstrebt ein Paradies auf Erden. Manche versuchen das mit einem radikalen

Chiliasmus zu lösen. ... Und ähnlich steht es ja auch mit dem Pantheismus. Der Pantheismus, diese All-Gott-Lehre, diese Lehre des hen kai pan, ist also Banner der oppositionellen Kräfte. Hinzu kommt, daß ich glaube, nach-entdeckt zu haben, entdeckt habe ich gar nichts, aber nach-entdeckt glaube ich zu haben etwas, was im 20. Jahrhundert weitgehend verloren gegangen war: daß dieses Deutschland zwischen 1550 ... bis zu Leibniz doch sehr viel mehr aufzuweisen hat als etwa bloß Jakob Böhme. Wenn man eine Philosophiegeschichte dieses 16. und 17. Jahrhunderts in europäischer Dimension liest, so begegnet man Deutschen kaum. Und ich habe mir zur Aufgabe gestellt, dieses Gebiet zu untersuchen und festzustellen, ob das stimmt, und es stimmt m.E. nicht. Aber, sehr viele dieser Leute sind vergessen. Sehr viele sind auch von der damals herrschenden Orthodoxie mundtot gemacht worden, oder sind der Vergessenheit anheim gefallen: Breckling, Hobburg

**LilT:** Wie könnte man Pantheismus definieren? Was für ein Gottesbild hat ein Pantheist?

**S.W.:** Das weiß ich nicht. Pantheismus ist eine Sache, die für meine Begriffe eine der wenigen oder der vielen, das kann man sich raussuchen, Begriffe in der Geistesgeschichte ist, wo es keine absolut schlagkräftige Definition gibt. Natürlich könnte ich konkret und sagen, auch beim Theismus der christlichen Religionen ist das Gottesverständnis letztlich individuellisiert. Aber beim Pantheismus, so scheint mir, ist von der Anlage her Gott völlig individualisiert. Wenn ich Gott und Welt in eins setze, kommt es zunächst darauf an, wenn ich den spinozistischen Terminus *deus sive natura* zugrunde lege, ob ich



die Betonung auf deus, auf Gott also, oder auf natura, also Natur legt. Und je nachdem, wie ich interpretiere, werde ich zu mehr zu einem Naturalismus oder Materialismus tendierenden Schluß kommen, oder zu einem religiösen, worin ich diese Welt doch letztlich als ein Wunder der Schöpfung ansehe. Aber für meine Begriffe ist, ich werde es auch an dem heutigen Abend sagen, ich kann keine erschöpfende Definition von Pantheismus geben. Ich sehe einige Grundlinien im Pantheismus, und die kann man darstellen.

**LILIT:** Wie stellt sich Pantheismus in seinen geschichtlichen Erscheinungsformen dar? Gibt es gemeinsame, durchgehende Elemente?

**S.W.:** ... Gemeinsam ist zunächst, daß diese griechische hen kai pan, Ein und Alles, daß diese Verschmelzung von Gott und Mensch jedem einleuchtet. Aber, jeder wird, und hier bitte ich die Zeitspezifik zu bedenken, wird in seiner Zeit, angesichts der Kenntnis der Welt und der Natur ein anderes Verständnis von Pantheismus haben; sodas ich zu dem Schluß auch komme, und hier möchte ich den Professor ihrer Universität, Herrn Gladigow, zustimmend zitieren, mit leichten Abstrichen: Herr Gladigow hat irgendwann mal gesagt, der Pantheismus sei so etwas möglicherweise wie eine Religion der Intellektuellen. Ich glaube, Pantheismus bringt immer noch die Theologie mit, und Theologie ist Gott, und Gott ist das unbekannte X. Und jedes Individuum ist auf Grund seiner Endlichkeit geneigt, doch irgendein metaphysisches X, nennen wir es Gott. Man hat es auch schon Führer und Reichskanzler oder Partei oder Stalin genannt, in den transformiert man das, was man als Individuum nicht zu schaffen glaubt, ... aber es gibt doch eine Hoffnung, und diese setzt man darauf. Es ist aber viel leichter, einen persönlichen Gott oder den leidenden Christus am Kreuz ... oder eine Pseudo-Religion wie einen Führer oder eine Partei als dieses Absolute zu setzen, als ein Gott der eigentlich ohne Bestim-

men; zumindest war es mein damaliger Standpunkt. Er hat es also nicht verschwiegen oder sonst irgendetwas gemacht.

**LILIT:** Wie erklärt der Pantheismus das Böse in der Welt, wenn alles göttlich ist? Wie wird er mit dem Theodizee-Problem fertig?

**S.W.:** ... Sehen Sie, Feuerbach war kein Pantheist im vollendeten Sinne, aber Feuerbach hat zumindest eine gute Erklärung des Pantheismus gegeben... Es läuft also darauf hinaus, daß nicht nur Gott in der Welt ist, sondern auch das Böse in der Welt ist, aber nicht im Sinne der Gnosis, sondern das Böse ist immanent, das Böse kann in mir stecken, das Böse kann auch in giftigen Pflanzen stecken, wobei die giftigen Pflanzen nur für mich schlecht sind, aber sie sind nicht giftig für andere Sachen, sie haben ihren Sinn, sodas das Böse aus der Transzendenz Gottes herausgeholt wird in die Immanenz. Und in der Immanenz verbleibt, und dann ist das Böse schon eine ungeheure Verantwortung, denn das zeichnet Mystik und Pantheismus aus, und deshalb wird es auch nie eine Massenerscheinung werden. Ich selbst habe ein viel größeres Selbstbewußtsein zu entwickeln, und ich selbst muß mich in viel stärkerem Maße dem Guten wie dem Schlechten stellen, denn ich bin allein verantwortlich. Ich bin Gott. Oder Gott ist in mir. Und dementsprechend kann ich das Böse nicht delegieren. Ich kann es nicht auf Gott oder auf den Teufel oder auf irgendwelche anderen luziferischen Gestalten abdelegieren, sondern ich muß selbst damit fertig werden. Und auch das ist ein Grund dafür, daß Pantheismus immer eine Außenseiterrolle, für meine Begriffe, spielen wird, weil dieser arme, und sagen wir sündige, endliche Mensch damit wohl kaum fertig wird.

... Es ist viel bequemer, diese Frage an Gott zu stellen und sich damit zufriedenzugeben, daß Gott einmal die bösen Taten, die auf Erden verbrocht worden sind, sei es auch durch das Böse, durch den

ja dabei etwas gedacht haben. Das zum einen.

Zum zweiten, ist ein Grundanliegen des Marxismus die Rolle der Volksmassen, wogegen gleich das kommunistische Manifest die Rolle der Arbeiterklasse, die die Welt zu umwälzen und verformen und verborgen usw. verlorfen usw. wurde. Und daran will ich unverändert festhalten in folgendem Sinne: Philosophie wurde auch in der DDR dargestellt als ein Hüpfen von einem bedeutenden Philosophen zum anderen. So sahen unsere philosophie-historischen Werke aus. Und das ist so, als würde man eine Landkarte konstruieren, die aus lauter Maitterthorns, Mount Everest, Schneekoppen und ähnlichen Gebilden bestehen würde. Das ist aber nicht der Fortgang des menschlichen Denkens in der Geschichte gewesen. Es gibt daneben auch kleine Erhebungen, kleine Hügel. ... diese kleinen Hügel haben in ihrer Zeit unter Umständen mehr geleistet, als die Philosophen, die heute groß sind. Aber wer würde denn zu seinen Lebzeiten von dem großen Philosophen Leibniz, wer würde zu seinen Lebzeiten von dem großen Philosophen Spinoza; Descartes selbst hat alles getan, um seine Spuren zu verwischen. Sodas das Grundanliegen des Marxismus, wenn man Marx ernst nehmen will, doch darin besteht, diese Linie aufzuarbeiten. Und das habe ich getan. ...

**LILIT:** Hat sich die Lage in Ostdeutschland resp. die Ihre seit der Wende sehr verändert? Werden sie jetzt mehr rezipiert?

**S.W.:** Ja, gesund bleiben, natürlich. Arbeiten, mitwirken, an dem Werden der neuen Universitätslandschaft. ... Ich habe jetzt einen Sammelband meiner Arbeiten im Akademie-Verlag zu liegen. ... Ich habe ein Nachwort geschrieben zu einer völlig neuen Agrippa von Nettesheim-Ausgabe, die ebenfalls im Akademie-Verlag

gesessen.

**LILIT:** Welche Pläne und Wünsche haben Sie für die Zukunft?

**S.W.:** Ja, gesund bleiben, natürlich. Arbeiten, mitwirken, an dem Werden der neuen Universitätslandschaft. ... Ich habe jetzt einen Sammelband meiner Arbeiten im Akademie-Verlag zu liegen. ... Ich habe ein Nachwort geschrieben zu einer völlig neuen Agrippa von Nettesheim-Ausgabe, die ebenfalls im Akademie-Verlag

gesessen.

**LILIT:** Welche Pläne und Wünsche haben Sie für die Zukunft?

**S.W.:** Ja, gesund bleiben, natürlich. Arbeiten, mitwirken, an dem Werden der neuen Universitätslandschaft. ... Ich habe jetzt einen Sammelband meiner Arbeiten im Akademie-Verlag zu liegen. ... Ich habe ein Nachwort geschrieben zu einer völlig neuen Agrippa von Nettesheim-Ausgabe, die ebenfalls im Akademie-Verlag

**Kopierladen**  
**U** **schnelldruck**  
**Kopie ab 8 Pfg**  
**schreibwaren büroartikel**

- Studienbedarf
- Kartellkarten
- und -kasten
- Kollegblöcke
- Füllfederhalter
- Stifte aller Art
- Computerpapier
- u. v. m.
- Leimbindung ab 4,-
- Spiralbind. ab -1,90
- Dissertationsdruck
- Lohn-Fax
- Farbkopien ab 2,50

**IAVIAUOLLOK**  
**T-SHIRT-DRUCK**  
 10 Stck. a. Dm. 29.80  
 20 Stck. a. Dm. 27.00  
 40 Stck. a. Dm. 26.00  
**INKT SHIRT**

7400 Tübingen, Naukerstraße 20 u. Hinterhof  
 Öffnungszeiten für beide Läden: Mo-Fr. 9.00-18.00 und Sa. 9.00-12.30 Uhr  
 Tel. 0 70 71 / 2 34 93 Fax 0 70 71 / 2 14 59

phen zum anderen. So sahen unsere philosophie-historischen Werke aus. Und das ist so, als würde man eine Landkarte konstruieren, die aus lauter Maitterthorns, Mount Everest, Schneekoppen und ähnlichen Gebilden bestehen würde. Das ist aber nicht der Fortgang des menschlichen Denkens in der Geschichte gewesen. Es gibt daneben auch kleine Erhebungen, kleine Hügel. ... diese kleinen Hügel haben in ihrer Zeit unter Umständen mehr geleistet, als die Philosophen, die heute groß sind. Aber wer würde denn zu seinen Lebzeiten von dem großen Philosophen Leibniz, wer würde zu seinen Lebzeiten von dem großen Philosophen Spinoza; Descartes selbst hat alles getan, um seine Spuren zu verwischen. Sodas das Grundanliegen des Marxismus, wenn man Marx ernst nehmen will, doch darin besteht, diese Linie aufzuarbeiten. Und das habe ich getan. ...

**LILIT:** War die Pantheismusforschung in der DDR auch ein Spezialgebiet? Hatte sie einen Sonderstatus wie der Pantheismus selbst?

**S.W.:** Kaum. Viele aus der ehemaligen DDR, die damals schon wissenschaftlich gearbeitet haben, würden vielleicht daraus eine Rechtfertigung oder sonst irgendetwas machen. ... Aber ich bin nicht gezielt dazugekommen, dann hätte ich ja eine Legitimation, zu sagen: "Ich habe schon immer gegen das Regime der DDR ...!" Nein, wer wollte konnte Pantheismusforschung in der DDR betreiben, weil man erstens mit Hilfe des Marxismus ein methodisches Rüstzeug hat, mit dem ich einziges erreicht habe, und da man mich auch in der alten Bundesrepublik verlegt hat, und zwar seriöse Verlage, die müssen sich

erscheinen wird. Und ich werde dieses Jahr noch abschließen, für Frommann-Holzboog, in der *philosophia clandestina*-Reihe, ... eine Einleitung zu eigentlich noch nie erschienenen Arbeiten des Leibniz-Freundes und auch vom Tisch gewischnen, aber sehr klugen Materialisten Gabriel Wagner ... Und dann kehrt ich zurück zu Sebastian Franck. Sebastian Franck hat dieses Jahr seinen 400sten Todestag. Wir wollen ihm einen Sammelband widmen, ich gebe den Sammelband mit heraus. Das sind erstmal die nächsten Arbeiten, und das ist, denke ich, eine ganze Menge.

**LiLiT: Herr Professor Wollgast, wir danken Ihnen sehr herzlich für das Gespräch und wünschen Ihnen viel Erfolg für Ihre weitere Arbeit.**

**Kleine Werkswahl:**

Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert, Berlin 1972.  
Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung 1550-1650, Berlin 1988.  
Valentin Weigel, Ausgewählte Werke, mit einer Einleitung von S. Wollgast, Berlin 1977.  
Wörterbuch der philosophischen Fragen an die Naturwissenschaften (Herausgeber mit R. Löhrer und H. Hörz), Berlin 1978.

*Die redaktionelle Überarbeitung des Interviews besorgten Ulrike Perry und Silvia Kurze*

# Ayatollah Khomeini

## Zur Biographie und Hagiographie eines islamischen Revolutionsführers

über seinen Tod hinaus wirken wird" (S.11). Dadurch machen die AutorInnen deutlich, daß der Schwerpunkt ihrer Arbeit auf den hagiographischen Aspekten des Materials liegt.

Es folgt dann eine die disparate Literaturlage berücksichtigende differenzierte Darstellung des Lebens Khomeinis, von der Geburt, die je nach Quelle zwischen 1893 und 1902 unserer christlichen Zeitrechnung stattfand, über seine Ausbildung in Arak und Ghom bis zum Beginn seiner politischen Tätigkeit. Die Auseinandersetzung Khomeinis mit Schah Reza Pahlavi im Gefolge der "weißen Revolution", die schließlich zu seiner Verbannung und zum Exil in der Türkei, im Irak und schließlich in Frankreich führte, sowie die Rückkehr Khomeinis als Symbolfigur der Revolution bilden dann den dritten Teil der Arbeit. In der Schilderung der postrevolutionären Phase nimmt der Hinrichtungsbefehl gegen den britischen Autor Salman Rushdie breiten Raum ein.

Dem Tod Khomeinis am 3. Juni 1989 und einer nochmaligen kurzen Zusammenfassung der differierenden Darstellungen seines Lebens in der Literatur schließt sich dann eine Darstellung der Schlacht bei Kerbala am 10.10.680 (christliche Zeitrechnung) als "Ursprungsmythos der Schiiten" sowie einige Überlegungen zur Darstellung Khomeinis auf Propaganda-Plakaten an, die, unter Anleihen aus der christlichen Heiligenmalerei, eine Vergottung Khomeinis visualisieren. Dem folgt eine kurze Darstellung des Promisbereichs "Fundamentalismus, Islamismus, Integritismus", die allerdings et-

was unvollständig gerät, da die neuere umfangreiche Literatur zum Thema, etwa aus dem Bereich der Soziologie, leider unberücksichtigt bleibt.

Ein weiteres Kapitel setzt sich mit dem Charisma Khomeinis auseinander, das sich nach Meinung der AutorInnen vor allem auf seine Fähigkeit als Redner zurückführen läßt. Diese Fähigkeit war nicht die einer besonders geschliffenen Rhetorik, sondern diejenige, daß Khomeini die Mythologie des Schismus in die einfache Sprache der normalen Leute "übersetzt" und durch viele Wiederholungen seinen Aussagen "die Kraft magischer Formeln" (Faher) verlieh.

Im Nachwort zeigt sich die eigene Betroffenheit der AutorInnen, wenn sie das "Grauen" (S.185) der islamischen Revolution zeigen wollen. Das Buch schließt mit einer beklemmenden Darstellung der Ansichten, die die Menschenrechtsorganisation amnesty international bezüglich der Menschenrechtsverletzungen im postre-

volutionären Iran hegt. Da im gleichen Kapitel die vorliegende Arbeit als "religionswissenschaftliche Studie" bezeichnet wird, hätte, um der wissenschaftlichen Genauigkeit Genüge zu tun, zumindest die Anmerkung dazugehört, daß sich an der Menschenrechtsituation im Iran im Vergleich zur Herrschaft des Schah Reza Pahlavi nichts geändert hat. So entsteht der Eindruck, erst unter dem Einfluß Khomeinis sei es zu solchen Vorfällen gekommen, was schlicht und nachweislich falsch ist und der Person Khomeinis eine genuinere Qualität zuschreibt, die genuin nicht so ist, sondern nur die Fortsetzung von etwas schon Vorhandenem darstellt.

• Armin Kappel

# SOFORT-DRUCK

74 Tübingen-Markt am Nonnenhaus 27480

Kopieren lassen billiger als selbst kopieren:  
Zulassungs/Diplomarbeiten/Skripte werden innerhalb von 2 Stunden kopiert & gebunden: 10Pf./S.Bindung 4.-  
**Wir binden Ihre Kopien/Arbeiten, auch wenn Sie anderswo kopieren. DISSERTATIONEN innerhalb einer Woche.**

Mo - Fr : 9 - 18.30 / Sa : 9 - 13 Uhr

# KOPIEN DISSERTATIONEN BINDEN



# Attempo

Der Tübinger Verlag mit der HAP-Griehaber-Palme

Unter dieser Palme läßt sich's lesen.

Diese Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung.

## »Attempo Disput«

Henriette Herwig, Rainer Wimmer und Jean-Pierre Wils  
**Ankündigung der Sterblichkeit. Wandlungen der Religion, Gestaltungen des Heiligen.**

161 Seiten br. 26,80 DM  
ISBN 3-89308-148-8

Religiöse Äußerungen wirken heute irritierend. Ein schillerndes, ja vagebündelndes Phänomen offenbart sich dem aufmerksamen Betrachter. Alles und jedes scheint sich als Religion drapieren zu können. Auch wenn es manchmal heißt »nichts ist mehr heilig«, gibt es nur allzu offensichtlich ein »unterirdisches«, manchmal auch verschämtes Verlangen nach Sakramen, nach Verbindlichkeit und Gültigkeit. Dieses Buch ist eine Spurensuche, eine Annäherung, es wagt Grenzüberschritte und versucht vorsichtige Beschreibungen; es probiert die »Aufklärung«.

Jakob H. J. Schneider, Rolf P. Sieferle und Jean Pierre Wils  
**Natur als Erinnerung?**  
**Annäherung an eine mitleidige Diva.**  
203 Seiten br. 29,80 DM  
ISBN 3-89308-152-6

## Attempo Philosophie

Cornelius Holtorf und Christian Holtorf (Hrsg.)  
**Zwischenprüfung**

23 studentische Essays zur Frage:  
**»Wo stehen wir heute?«**

Mit einem Vorwort von Hans Küng  
190 Seiten br. 24,80 DM  
ISBN 3-89308-142-9

»Auf die Frage »Wo stehen wir heute?« gibt es viele mögliche Antworten. Einen reizvollen Versuch, den gegenwärtigen Zustand der Welt zu beschreiben, Antworten auf unsere Herkunft und unsere Zukunft zu geben macht dieses Buch. (...) Vorbehaltloses Fragen und eine unverstellte Sicht machen seinen Leswert aus.« *Christ in der Gegenwart*

Friedhelm Schneider  
**Die Wahrnehmung der Wirklichkeit.**

Ein philosophisch-theologischer Essay.  
322 Seiten br. 39,80 DM  
ISBN 3-89308-155-0

»Ein moderner, großer Essay über ein zentrales Thema der Philosophie. Die Ausführung ist sprachlich überzeugend, ja glänzend, bisweilen geradezu elegant. Der Text ist ganz aus einem Guß. Für den, der liest, ein gewinnbringendes Exerzitium.« *Professor Dr. Klaus Hartmann*

## Freiheit und Bezug. Ansätze zu einer phänomenologischen Ethik.

50 Seiten br. 12,80 DM  
ISBN 3-89308-156-9

Dietmar Koch  
**Zur hermeneutischen Phänomenologie. Ein Aufruf.**

58 Seiten br. 12,80 DM. ISBN 3-89308-153-4

Waltraud Herbsttrith (Hrsg.)  
**Denken im Dialog.**

**Zur Philosophie Edith Steins.**  
196 Seiten br. 29,90 DM  
ISBN 3-89308-133-X

Rainer Wimmer  
**Vier jüdische Philosophinnen.**

Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt.  
308 Seiten kt. 36,80 DM  
ISBN 3-89308-105-4

»Dieses Buch ist eine gelückte Synopse von Leben und Werk vier der bedeutendsten und angeregtesten Frauen unseres Jahrhunderts.« *Christ in der Gegenwart*

## » Ethik in den Wissenschaften «

Klaus Steigleder  
**Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik.**

332 Seiten kt. 49,80 DM  
ISBN 3-89308-144-5

Gegenstand des Buches ist die Frage, ob wir uns die »Erkenntnis« des stiftlich Richtigen überhaupt zutrauen können. Ist es möglich, rational zwingend die Verbindlichkeit moralischer Sollensansprüche auszuweisen? Läßt sich also eine normative Ethik rational begründen? Zwar scheint längst festzustehen, daß die Antwort nur »Nein« lauten kann, und so mag es vielleicht als müßig erscheinen, sich mit solchen Fragen erneut beschäftigen zu wollen. Gleichwohl ist es das Ziel dieses Buches, zu zeigen, daß die sogenannte »Rechtsgrundungsproblematik« der (normativen) Ethik gelöst werden kann und daß folglich die gestellten Fragen doch positiv zu beantworten sind.

Klaus Steigleder und Dietmar Misch (Hrsg.)  
**Ethik in den Wissenschaften.**

**Ariadnefaden im technischen Labyrinth?**  
331 Seiten kt. 39,80 DM  
ISBN 3-89308-137-2

Jean-Pierre Wils und Dietmar Misch (Hrsg.)  
**Ethik ohne Chance?**

Erkundungen im technologischen Zeitalter.  
XII und 293 Seiten kt. 36,80 DM  
ISBN 3-89308-136-4

## Wo liegt Moslemien?

• Armin Kappel

gionswissenschaftler weiß ich nämlich, daß die Schiiten auch zu den Moslems gehören - ist das ja eine recht ordentliche geographische Ausdehnung, geht. Und das Gebiet des ehemaligen Iran haben sie sich auch einverleibt, denn dort gibt es ja die Fundamentalisten, und das sind in fast alles Moslems, weil die ja in Algerien auch die Wahl, nöö, moment, jetzt kommt ich durcheinander, also nochmal: Wo liegt Moslemien?

Fangen wir mal systematisch an. Also: Wo gibt's Moslems? An und für sich fast überall. Also ist Moslemien auch überall? Aber wo ist dann Christianistan, denn Christen gibt es doch auch fast überall (von Buddhisten ganz zu schweigen)? Zum Teil gibt's sie ja quasi nebeneinander, ist denn dort dann Moslemien und Christianistan gleichzeitig? Wäre ja möglich, denn für die Christen kann man immerhin festhalten, daß deren Reich nicht von dieser Welt ist, also können sich in dieser Welt ruhig andere einrichten (das sollte man den sogenannten christlichen Parteien vielleicht auch mal mitteilen, fällt mir da gerade noch ein). Dann ist Heerhausen vielleicht von einer zumeist agnostischen wenn nicht gar atheistischen Bombe zerrissen worden. Oder Raketete? Dann wäre die RAF eventuell eine militant-schiitisch-revolutionär-fundamentalistische Gruppierung, und alles wäre klar. Vielleicht befinden sich die gesuchten RAF-Mitglieder in Mekka unter falschem Namen und führen dort ein schönes Leben als Gebetspeppfarbendesigner (bevorzugte Farbe: rot)?

Die Moslems sind auf jeden Fall an allem schuld. Wir müßten jetzt nur noch die Gesellschaft vor der heraufziehenden Gefahr warnen. Und danach natürlich die Moslime als solche kennzeichnen, weil man ja stets damit rechnen muß, daß die

eine Bombe aus dem Kaffan ziehen. Vielleicht mit einem Halbmond vorn an der Kleidung, das hat ja schon mal funktioniert (damals waren auch weiche an allem schuld, allerdings wurden Sterne benutzt, und das Beste: Hinterher hat niemand was davon gewußt, waren alle in der inneren Emigration, is keinem was passiert...). Und wenn wir schon dabei sind, die Asylerbewerber/innen, das sind doch auch mehrheitlich Muslime, oder, also könnten wir doch...

Gallenbitterer Nachgeschmack: In einer Gesellschaft, in der ein Nachrichten-sprecher im öffentlich-rechtlichen Fernsehen sich nicht entblödet, Raketen als "schilitisch" zu bezeichnen (so gesehehen in einer "heute-Sendung" des ZDF im März 1992), damit nach den intelligenten auch noch die gläubigen Waffensysteme erfindet, und keine Reaktion seitens der Wissenschaftszweige erfolgt, die es besser wissen müßten, habe ich eigentlich nur noch die Befürchtung, daß die Kennzeichnung der Muslime als Vorschlag aufgenommen wird.

Armin Kappel, Jahrgang 1961. Seit 1982 studentische Entwicklung vom Fernfahrer zum Studenten der Ethnologie und Religionswissenschaft. Er beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit dem Themenbereich Religion und elektronische Medien.

**Heft Nr.1:**

Für eine androgyne Religionswissenschaft • Christentum und Schamanismus • Frau im Islam • Geschlechterrollenwechsel und Religion • Frauen im frühen Christentum • Interview zum tausendjährigen Jubiläum der Kirche in Rußland

# Fünfe

**Heft Nr.2:**

Das Frauenbild bei Mircea Eliade.  
• Mandäer • Musliminnen in Tübingen • Tao • Muttergottheiten, Fruchtbarkeitsidole, Mutterschaft • Freikirchler und Täufer: Die Baptisten

**Heft Nr.3:**

Sexualität und Gesellschaft in Marokko • Interview mit Elga Sorge • Religiöse Motive in der Werbung • Religion und Musik am Beispiel der christlichen Kultmusik • Can't you see the witch? • Leben in einer multikulturellen Gesellschaft: Schulen im Londoner East End

# gerade

# sein

**Heft Nr.4:**

Schleierhafter Orient: Das Kopftuch und seine Karriere in Europa • Eine muslimische Frauengruppe stellt sich vor • Begräbnisriten im Maghreb • Tarot: mit Spielkarten das Morgen erkennen? • Klimikseelsorge in Tübingen • Karmelitinnen in Tübingen • Reaktion auf das Interview mit Elga Sorge

# lassen!

**Heft Nr.5:**

Einführung der Feuerbestattung in Deutschland • Frauen in der Diakonie • Beginen-Dasein in der frühen Neuzeit • Treffen mit Meiga • Interview mit Pater G. Böckermann von den Weißen Vätern • Eranos-Tagung 1991 - Interview mit Tilo Schabert • Filmrezension: Die bengalische Nacht nach einem Roman von Mircea Eliade

Nach diesem Motto nehmen wir es auch mit dem Preis für LiLiT nicht so genau:  
LiLiT Nr. 1 - 5 ist als familienfreundliches Sparpaket (leider ohne Nachfüllpackung) zum Preis von lächerlichen 10 Mark käuflich zu erwerben bei:

Redaktion LiLiT, c/o Markus Fuchs, Fürststr. 103, 7400 Tübingen.