

Reviews / Rezensionen

Raid Al-Daghistani, *Epistemologie des Herzens. Erkenntnisaspekte der islamischen Mystik*, Köln: Ditib-Verlag 2017, 300 Seiten, ISBN 978-3-9466-8908-9

Mustafa Ayar*

Das hier rezensierte Buch wurde von Raid Al-Daghistani im Jahr 2016 als Dissertation an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster am dortigen Zentrum für Islamische Theologie eingereicht und im Jahr 2017 im Ditib-Verlag veröffentlicht.

Das aus fünf Kapiteln bestehende Werk zeigt bereits im zweiten Kapitel, nach der Einleitung in die Thematik, anhand von zentralen Begriffserklärungen der Mystik allgemein und des Sufismus im Besonderen, dass die islamische Mystik (*'ilm al-taṣawwuf*) keineswegs nur auf besondere Rituale zu begrenzen ist. Das darauffolgende analytische Kapitel beleuchtet die einzelnen Stufen und Arten der mystischen Läuterung und der spirituellen Erkenntnisse. Im vierten Kapitel wird das Herz als das metaphysische Zentrum im Menschen aus verschiedenen Blickwinkeln näher erörtert. Abschließend liefert der Autor ein Fazit, ein Glossar, in dem die *termini technici* mit den deutschen Entsprechungen aufgelistet sind, und einen Index, der den gezielten Zugriff zu wichtigen Schlagwörtern bietet.

Mystik wird in monotheistischen Religionen als die „Erfassung des Übersinnlichen, Göttlichen und Transzendenten“ (S. 13) verstanden, die dem Menschen, durch bestimmte spirituelle Formen, den Glauben erfahrbarer macht und ihn auf diesem Weg spirituell reifen lässt. Der Sufismus, als die islamische Mystik, knüpft an dieses Verständnis an und strebt nach dem „Entwerden des menschlichen Bewusstseins in das unendliche Bewusstsein Gottes (*fanā' fi-llāh*) und das darauffolgende Bestehen durch Gott (*baqā' bi-llāh*)“ (S. 22). In dieser Vervollkommnung verliert der Mensch sein *Ich* und geht in der göttlichen Wirklichkeit auf. Er wird zum *al-insān al-kāmil*, zum vollkommenen Menschen. Gemäß des großen Sufi Ḍūn-Nūn al-Miṣrī (st. 859) ist er dann am Ziel „[...] wenn er ist, wie er dort war, wo er war, bevor er war.“ (S. 61).

Der sufische Aufstieg in die jeweiligen Stationen (*maqāmāt*) ist abhängig von Gottes Gnaden und davon, wie intensiv der Sufi sich auf diesem Weg bemüht. Die Zurückgezogenheit ist zwar ein Teil der spirituellen Reise, soll aber keineswegs eine ausschließliche Eigenschaft des Sufis werden. Um dieses komplizierte und auf die Entwicklung des Selbst gerichtete Unternehmen anschaulich zu vermitteln, bedient sich Al-Daghistani der Begriffe aus der islamischen Mystik und führt den

* Mustafa Ayar, M.A., ist Studierender der Islamwissenschaft (Arabistik und Osmanistik), Erziehungs- und Politikwissenschaft an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg.

interessierten Leser somit einerseits in die Begriffswelt der Sufis und andererseits in die Dimensionen deren geistiger Entwicklung ein.

Der Sufi muss stets sowohl die innere Reinigung vorantreiben als auch in einen Reflexionsprozess der Läuterung mit sich selbst eintreten. Er verbessert und prüft ständig seinen Charakter und sein Handeln. Damit ist er sowohl mit seinem *dikr* als auch *fikr* bei Gott. *Dikr* ist die Invokation, die innere „spirituell-meditative Technik des Herzens“, während *fikr* die Kontemplation, die „spirituell-kognitive Technik des Intellekts“ (S. 50) darstellt. Diese zwei Pfeiler, das Gedenken und Nachdenken, die in einer Wechselwirkung stehen, halten den Suchenden auf dem richtigen Pfad der Gotteserkenntnis. In der transzendenten Wahrheit angekommen, befindet sich der Sufi dann in der göttlichen Sphäre. Dieses mystische Bestehen ist der Bereich, in dem er sein eigentliches *Ich* mit der Wahrheit vereint und wiederherstellt. Der Sufi hat sich somit auf seiner Reise von der weltlichen und vergänglichen Last gelöst und sein *Ich entwerden* lassen. Sufis spüren die Erkenntnis Gottes mit ihrer spirituellen Erfahrung intensiv und interpretieren diese sinnliche Erfahrung als Erkenntnis. Man spricht von „mystischem Schmecken“ (*dawq*), „geistigem Tiefblick“ (*baṣīra*), „Geistesschau“ (*muṣāhada*), „Eingebung“ (*ilhām*), „Hellsichtigkeit“ (*firāsa*), inneren „Lichtblitzen“ (*lawā'ih*) und mystischer „Enthüllung“ (*kaṣf* oder *mukāṣafa*)“ (S. 76).

Der Sufi „schmeckt“ und „trinkt“ mystische Wahrnehmungen und erfährt damit gleichsam sinnlich die göttliche Liebe. Es ist ein metaphysischer Genuss, der den Sufi bis zur Ekstase führen kann. Diese Momente sind nicht beschreibbar, denn „[...] es kennt sie, wer sie erfährt, und es leugnet sie, wer sie nicht kennt.“ (S. 163). Daher ist im Sufismus das Schweigen mehr wert als das Reden. Denn der, der spricht, befindet sich noch auf dem Weg und ist auf der Suche. Wohingegen der Schweigende bei Gott angekommen ist und damit sein Ziel bereits gefunden hat.

Da für die Selbst- und Gotteserkenntnis das metaphysische Herz die wichtigste Rolle spielt, kann man auch von einer „Wissenschaft des Herzens“ (*'ilm al-qalb*) (S. 199) sprechen. Denn das zentrale metaphysische Organ im Sufismus ist das Herz als Sitz der mystischen Erkenntnis (*ma'rifa*). Die göttlichen Wahrheiten und Mysterien werden dort enthüllt. Man spricht hierbei von dem inneren (*bāṭin*) Wissen oder von dem „Wissen des Herzens“ (S. 103). Das äußere (*ẓāhir*) Wissen hat seinen Platz im Verstand und wird durch das Studium erworben. Das innere mystische Wissen hat jedoch eine höhere Stellung. Denn die Vernunft kann zwar die Schöpfung verstehen und erfassen, jedoch nicht den Schöpfer selbst. Nur in Verbindung mit der mystischen Erkenntnis ist der Weg zur transzendenten Wahrheit begehbar. Der Sufi ist also jemand, der die wahre Wirklichkeit hinter der Erscheinungswirklichkeit sucht und diese zu enthüllen versucht. Um jedoch diese metaphysisch-geistige Wirklichkeit zu erfassen, muss das Herz geläutert werden. Diese Läuterung eröffnet dem Herzen auch neue Erlebnisse. So spricht man von einem Schmecken, einer mystischen Erfahrung im Herzen, das zur Herzerkenntnis führt (S. 141).

Al-Daghistani zeichnet hier sehr präzise die unterschiedlichen Erkenntnisformen und die Symbolik des Herzens auf. Dabei werden Herz, Geist, Seele und der Intellekt verglichen und differenziert dargestellt. Der Autor ist weiterhin bemüht zu zeigen, inwiefern der schwierige Prozess der *Entwerdung* gleichzeitig eine spirituell spürbare Entwicklung und Verwirklichung des Mystikers bedeutet. Dazu beschreibt Al-Daghistani ausführlich alle Fachtermini und zeigt die Wechselwirkungen der einzelnen Erkenntnisse auf. Zudem verdeutlicht er anhand vieler Beispiele die unterschiedlichen Auffassungen der großen Mystiker und skizziert präzise die vielen unterschiedlichen Stationen und Zustände während der seelischen Läuterung in diesem Prozess.

Die inneren Dimensionen der islamischen Mystik sind dem deutschsprachigen Publikum noch weitestgehend unbekannt. Fritz Meier (gest. 1998), Annemarie Schimmel (gest. 2003) und Richard Gramlich (gest. 2006), um nur einige Namen zu erwähnen, sind wenige Ausnahmen, die einzelne Facetten dieser Disziplin in den Vordergrund rücken konnten. Eine aus der innerperspektivischen und epistemologischen Sicht gesehene Gesamterfassung blieb jedoch aus. Aus diesem Grund ist die Arbeit von Al-Daghistani von großem Wert für den gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskurs. Die Arbeit will das Übersinnliche und Transzendente erfassen und benennen und wagt sich dabei an das Nicht-Vermittelbare und versucht es aus der Innenperspektive der Sufis darzulegen. Um dem wissenschaftlich-methodologischen Anspruch gerecht zu werden, mussten somit die Erkenntnisaspekte aus dem subjektiv erlebten, den mystischen Erfahrungen, in die objektive Theorieebene erhoben werden, was Al-Daghistani auch gelungen ist.

Anzumerken ist, dass die kurz gehaltene Einleitung – vor allem aufgrund der bis heute mangelnden wissenschaftlichen Aufarbeitung dieses Themas – als geistiger Einstieg in die Welt der islamischen Mystik nicht ausreichend ist. Hierbei könnte eine kurze Einführung in die geschichtliche Entwicklung des Sufismus behilflich sein. Dies schmälert jedoch nicht die Bedeutung der Arbeit von Al-Daghistani. Das im deutschsprachigen Raum vielleicht ausführlichste Werk zur islamischen Mystik legt deren Erkenntnisaspekte verständlich dar und ist damit eine Pflichtlektüre für jeden Sufismus-Forscher.

Martina Kraml/Zekirija Sejdini (Hg.), *Interreligiöse Bildungsprozesse*, Kohlhammer, Stuttgart 2018, 215 Seiten, ISBN 978-3-17-031490-0

Naciye Kamcili-Yildiz*

Durch die Etablierung des islamischen Religionsunterrichts in einigen Bundesländern sowie der Islamischen Theologie an einigen deutschen und österreichischen Universitäten gehören die Möglichkeiten der Kooperation zwischen den unter-

* Naciye Kamcili-Yildiz, M.A., ist Lehrkraft für besondere Aufgaben am Seminar für Islamische Theologie der Universität Paderborn.

schiedlichen Religionen zu den gegenwärtig oft diskutierten Herausforderungen der Religionspädagogiken.

In dem von Martina Kraml und Zekirija Sejdini herausgegebenem Band wird das interreligiös-kooperative Hochschulprojekt an der Universität Innsbruck vorgestellt; die auf unterschiedlichen Ebenen beteiligten Akteure berichten von ihren Erfahrungen und bewerten das Projekt. Dabei bleiben auch die Schwierigkeiten des Realisierungsversuchs in der Praxis nicht unerwähnt, sodass deutlich wird, welche Bedeutung den gesellschaftlichen Diskussionen um den Islam bei der Realisierung solcher Kooperationsprojekte beizumessen ist.

Die Wissenschaftler/innen haben in dem Forschungsprojekt „Interreligiöse Bildung als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik“ auf mehreren Ebenen miteinander kooperiert: Zunächst wurden auf universitärer Ebene eine der Katholischen Theologie zugeordnete Vorlesung und das Seminar „Religionsdidaktik Grundlagen“ für muslimische Studierende geöffnet. Für die Forscher/innen stand das Basispraktikum im Mittelpunkt der interreligiösen Forschungen, in dem sie der Frage nachgingen, was sich in religionspädagogischen und religionsdidaktischen Bildungsprozessen zeigt, wenn muslimische und katholische Studierende aufeinandertreffen (S. 29). Dabei haben im Schuljahr 2014/15 die gemischt religiösen Studierendengruppen an Volksschulen im katholischen Religionsunterricht hospitiert sowie einzelne Unterrichtssequenzen geplant und geleitet. Das Basispraktikum wurde zudem von einer universitären Lehrveranstaltung begleitet. Der Grund für die Zusammenarbeit ist sowohl organisatorischer als auch inhaltlicher Natur. Auf der organisatorischen Ebene legt die Studienordnung fest, dass Lehrveranstaltungen der Katholischen Theologie für muslimische Studierende geöffnet werden. Auf inhaltlicher Ebene wird die gesellschaftliche Relevanz der kulturellen und religiös-weltanschaulichen Pluralität in der Gegenwart angeführt. Clemens Danzl legt dar, dass die Forscher/innengruppe sich dem Begriff des interreligiösen Lernens aus einer Bildungskonzeption heraus annähert, die auf einer gemeinsam verantworteten Anthropologie gründet. Das Anliegen ist die Konzeptionierung eines religionssensiblen, kontingenzsensiblen und multiperspektivischen Lernens (S. 46-47).

Matthias Scharer beschreibt in seinem Beitrag, dass er als Dozent der religionsdidaktischen Einführungsveranstaltung zur Bearbeitung der islamisch-religionsdidaktischen Fragen phasenweise den muslimischen Kollegen einband, um den Bedürfnissen der muslimischen Studierenden gerecht zu werden (S. 49-62). In weiteren Beiträgen berichten in das Basispraktikum eingebundene Personen, wie etwa die muslimischen Studierenden (S. 113-124), die katholischen Begleitlehrerinnen (S. 125-150), das muslimische Schulamt (S. 185-194) und das bischöfliche Schulamt (S. 194-200), von ihren Erfahrungen, die sie mit der Anwesenheit muslimischer Studierender im katholischen Religionsunterricht machten.

Auffällig in allen Beiträgen ist die durchweg positive Resonanz bei allen Lehrenden und Lernenden, die sich in den Ergebnissen der empirischen Untersuchung des Projektes zeigt. So beschreiben Martina Kraml und Zekirija Sejdini einen ge-

wissen Kompensationsbedarf auf beiden Seiten, dass zum einen durch die Begegnung mit den muslimischen Studierenden die Praxislehrer/innen mit dem gelebten Islam in Berührung kamen und dadurch authentisch auf die Fragen der Schüler/innen antworten konnten. Zum anderen erhielten muslimische Studierende durch das Basispraktikum die Gelegenheit, einen modernen Religionsunterricht zu erleben (S. 99-100).

Auffällig sind die Reaktionen einiger weniger Eltern, die eine Missionierung ihrer Kinder durch die muslimischen Studierenden befürchteten und ihre Kinder während des Projektzeitraums aus dem Religionsunterricht nahmen (u.a. S. 101, S. 197). Diese Schwierigkeiten verdeutlichen, dass Muslime – auch im Zusammenhang mit Bildungsveranstaltungen – auf Skepsis, ja sogar offenes Misstrauen treffen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich in dem Projekt eine gewisse Asymmetrie zeigt, die bereits in der Konzeption so angelegt ist: Muslimische Studierende nehmen an Seminaren sowie einem Unterricht teil, welche nicht ihrer Religion entsprechen. Es stellt sich an dieser Stelle die grundsätzliche Frage, ob das Setting überhaupt geeignet ist, wenn von vornherein eine „katholische Dominanz“ auf allen Ebenen besteht. So ist zu monieren, dass bei muslimischen Studierenden bei der inhaltlichen Auseinandersetzung mit „dem Anderen“ Fragen an die eigene Theologie bzw. Fachdidaktik entstehen (S. 54-55), die nur bedingt durch phasenweise Anwesenheit eines muslimischen Dozenten im Seminar abgearbeitet werden (S. 55). In den weiteren Phasen des Projektes fehlen muslimische Bezugspersonen komplett. Muslimische Studierende sind in allen Phasen des Projektes dabei und werden so in eine Expert/innenrolle gedrängt, obwohl sie sich noch in der Ausbildung befinden. Ihnen fehlen die direkten muslimischen Ansprechpartner/innen, wenn ein katholisches Didaktik-Seminar abgehalten oder katholischer Religionsunterricht gemeinsam geplant wird. Die Rückmeldungen der muslimischen Studierenden lassen erkennen, dass die im katholischen Religionsunterricht gelernten Methoden nur bedingt auf den eigenen Unterricht anwendbar sind (S. 123). Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass die islamische Religionspädagogik als junge Wissenschaftsdisziplin noch in den Kinderschuhen steckt und derzeit auch auf der unterrichtlichen Ebene Schwierigkeiten bestehen, die folgerichtig moniert werden (S. 54-55).

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob man den Anlass der Anwesenheit der muslimischen Studierenden nicht konstruktiver hätte gestalten können, um den bestehenden personalen, inhaltlichen sowie strukturellen Asymmetrien ansatzweise begegnen zu können. Eine Möglichkeit wäre, in der Seminararbeit die in den Lehrplänen der Religionsunterrichte verankerten Grundlagen des interreligiösen Lernens zu thematisieren. Die gleiche Frage stellt sich an das Begleitpraktikum: Warum wird in diesem Zeitraum nicht z.B. eine Unterrichtseinheit zum interreligiösen Lernen durchgeführt, in der die Schüler/innen den muslimischen Studierenden als Zeug/innen ihres Glaubens begegnen? Da muslimische Lehrpersonen aufgrund der konfessionellen Ausrichtung des Unterrichts auch nie über

eine kirchliche Lehrerlaubnis verfügen werden, wirkt ihre Rolle als Lehrkraft im katholischen Religionsunterricht eher gekünstelt und wenig authentisch. Authentisch können sie natürlich die Fragen der Schüler/innen zum Islam und ihrem Alltag beantworten (S. 139), dazu hätte allerdings eine bloße Einladung einer muslimischen Person in den Unterricht genügt.

Judith Jetzinger und Maria Plankensteiner-Spiegel sehen als Mitarbeiterinnen des Bischöflichen Schulamtes in einer multireligiösen Feier die Möglichkeit, dass eine Kultur des Miteinander-Lebens sichtbar wird (S. 183). Weiterhin erinnern sie daran, dass sich die katholische Kirche nach den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils der Begegnung unterschiedlicher Religionen geöffnet hat. Allerdings bleibt gerade die theologische Perspektive in dem Projekt gänzlich unberücksichtigt, da eine didaktisch angeleitete Ebene des religiösen und theologischen Austausches in der Konzeptionierung nicht erkennbar ist. Kraml und Sejdić betonen in ihrer Abschlussreflexion, dass die angemessene interreligiöse Auseinandersetzung mit Wahrheitsverständnissen bzw. -ansprüchen entscheidend ist (S. 211). Diese werden allerdings in der vorliegenden Dokumentation nur ansatzweise angesprochen. Entwicklungsfähig und auch notwendig wäre es daher, bei der Implementierung eines theologischen Themas, die Perspektiven beider Religionsgruppen zu berücksichtigen.

Besonders beachtet werden in den einzelnen Berichten die Reaktionen mancher Eltern auf die Anwesenheit der muslimischen Studierenden und die damit verbundenen Ängste. Die beschriebenen Konflikte scheinen für den politisch aufgeladenen Umgang mit dem Islam und seinen Gläubigen symptomatisch zu sein. Darin werden die Grenzen mancher wissenschaftlich ambitionierter Projekte sichtbar: Nämlich dass Wissenschaft neben theoretischer Konzeptionierung viel stärker die gesellschaftlichen Debatten berücksichtigen muss, wenn die medial inszenierten Vorstellungen über den Islam und die Muslime nicht zur Achillesferse interreligiös angelegter Projekte verkommen soll.