

in zwei Welten lebend West-östliches zum Islam

Thomas Marti

Im vergangenen Oktober wurde der deutsch-iranische Schriftsteller und Orientalist Navid Kermani mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2015 ausgezeichnet. Anlässlich der Preisverleihung hielt der Geehrte in der Frankfurter Paulskirche eine sehr berührende und wegen ihrer moralischen Kraft viel beachtete Rede.

Navid Kermani beginnt seine Rede mit der Erzählung von einer Begegnung mit einem christlichen Pater in Syrien, der den Islam liebt, von islamistischen Terroristen entführt und dann von Muslimen wieder befreit wird. Kermani erzählt: „Ich habe Pater Jacques im Herbst 2012 kennen gelernt, als ich für eine Reportage durch das bereits kriegsgeschüttelte Syrien reiste. Er betreute die katholische Gemeinde von Qaryatein und gehörte zugleich dem Orden von Mar Musa an, der sich Anfang der achtziger Jahre in einem verfallenen frühchristlichen Kloster gegründet hat. Das ist eine besondere, eine wohl einzigartige christliche Gemeinschaft, denn sie hat sich der Begegnung mit dem Islam und der Liebe zu den Muslimen verschrieben. So gewissenhaft die Nonnen und Mönche die Gebote und Rituale ihrer eigenen, katholischen Kirche befolgen, so ernsthaft beschäftigen sie sich mit dem Islam und nehmen bis hin zum Ramadan teil an der muslimischen Tradition. Das klingt verrückt, ja, aberwitzig: Christen, die sich nach ihren eigenen Worten in den Islam verliebt haben. Und doch war diese christlich-muslimische Liebe noch vor kurzem Wirklichkeit in Syrien und ist es in den Herzen vieler Syrer noch immer. Mit ihrer Hände Arbeit, ihrer Herzen Güte und ihrer Seelen Gebete schufen die Nonnen und Mönche von Mar Musa einen Ort, der mich utopisch anmutete und für sie selbst nichts Geringeres als die endzeitliche Versöhnung – sie würden nicht sagen: vorwegnahm, aber doch vorausfühlte, die kommende Versöhnung voraussetzte: ein Steinkloster aus dem siebten Jahrhundert mitten in der überwältigenden Einsamkeit des syrischen Wüstengebirges, das von Christen

aus aller Welt besucht wurde, an dem jedoch zahlreicher noch Tag für Tag Dutzende, Hunderte arabische Muslime anklopften, um ihren christlichen Geschwistern zu begegnen, um mit ihnen zu reden, zu singen, zu schweigen und auch, um in einer bilderlosen Ecke der Kirche nach ihrem eigenen, islamischen Ritus zu beten“.

In diesen einleitenden Sätzen klingt etwas an, das Kermani in seiner Rede weiter entfaltet: die Liebe, hier die Liebe zwischen Christen und ihren muslimischen Schwestern und Brüdern. Kermani verdeutlicht dieses Motiv an einem Satz aus einer Mail, die ihm Pater Jacques kurz vor seiner Entführung geschrieben hatte: „Die Bedrohung durch den IS, dieser Sekte von Terroristen, die ein fürchterliches Bild des Islams abgeben...“. Kermani sieht in diesem Satz eine Verteidigung des wahren Islam gegen seine teuflische Verzerrung – wohlverstanden: eine Verteidigung des Islam durch einen Christen! Für Kermani liegt in diesem Satz eine deutliche, wenn auch völlig unsentimentale Liebeserklärung: „... ein Christ, ein christlicher Priester, der damit rechnen muss, von Andersgläubigen vertrieben, gedemütigt, verschleppt oder getötet zu werden, und dennoch darauf beharrt, diesen anderen Glauben zu rechtfertigen – ein solcher Gottesdiener legt eine Größe an den Tag, die ich sonst nur aus den Viten der Heiligen kenne“. Und Kermani, selber Muslim, räumt ein: „Jemand wie ich kann den Islam nicht auf diese Weise verteidigen. Er darf es nicht. Die Liebe zum Eigenen – zur eigenen Kultur wie zum eigenen Land und genauso zur eigenen Person – erweist sich in der Selbstkritik. Die Liebe zum anderen – zu einer anderen Person, einer anderen Kultur und selbst zu einer anderen Religion – kann viel schwärmerischer, sie kann vorbehaltlos sein. Richtig, die Liebe zum anderen setzt die Liebe zu sich selbst voraus. Aber verliebt, wie es Pater Paolo und Pater Jacques in den Islam sind, verliebt kann man nur in den anderen sein. Die Selbstliebe hingegen muss, damit

sie nicht der Gefahr des Narzissmus, des Selbstlobs, der Selbstgefälligkeit unterliegt, eine hadernde, zweifelnde, stets fragende sein. Wie sehr gilt das für den Islam heute! Wer als Muslim nicht mit ihm hadert, nicht an ihm zweifelt, nicht ihn kritisch befragt, der liebt den Islam nicht“.

Die Liebe zum Eigenen, so Kermani, erweise sich in der Selbstkritik – nicht in der Selbstverteidigung oder Selbstrechtfertigung. Die moralische Kraft von Kermanis Rede liegt in der offenbaren Haltung, die nicht die Konfrontation und das Gegeneinander in den Blick nimmt, auch nicht eine fade Toleranz oder farblose Akzeptanz will, sondern die Versöhnung, das Miteinander und Überwinden der Andersartigkeit durch die Begegnung von Mensch zu Mensch. Das tragende Element ist dabei die Kraft der Liebe zum Anderen wie auch zum Eigenen, letzteres aber als liebender Blick auf die eigenen Schwächen, Verfehlungen und Verirrungen als Voraussetzung von Entwicklung. Und so spart Kermani in seiner Rede denn auch nicht an einer sehr kritischen Beurteilung seiner eigenen Religion, dem Islam, die sich von ihrer kulturellen und spirituell durchlebten Hochblüte im Mittelalter immer mehr ideologisch verengt und verhärtet hat und in unserer Gegenwart nur noch als dekadentes Zerrbild wahrgenommen werden kann. Was wir gegenwärtig vom Islam mitbekommen, ist nicht der Beginn eines Niedergangs, so Kermani, sondern sein Ende: „Es gibt keine islamische Kultur mehr, jedenfalls keine von Rang. Was uns jetzt um die Ohren und auf die Köpfe fliegt, sind die Trümmer einer gewaltigen geistigen Implosion“. Gleichermäßen scheut sich Kermani auch nicht, die bisher versäumten Aufgaben des „Westens“ beim Namen zu nennen und eindringlich dazu aufzufordern, endlich aufzuwachen, nicht mehr wegzublicken, das herablassende Ignorieren der tieferen Vorgänge in der islamischen Welt zu beenden und wahr-

zunehmen, was in dieser uns immer noch fremd gebliebenen Kultur gegenwärtig wirklich passiert.

Die Liebe, die Erkenntnis und die Poesie

Trotz dieses äußerst kritischen Blicks auf den Islam und die westliche Welt ist in Kermanis Rede spürbar, dass jedes seiner Worte von Liebe getragen wird und auch von der Hoffnung, das Miteinander und sich Befruchten in der Verschränkung von islamischer und christlichen Kultur könne weiterhelfen. Ja, Kritik kann auch von Liebe getragen werden! Mit seiner Rede bekennt sich Kermani unausgesprochen zu einem zutiefst christlichen Ethos, wie er sich etwa beim Kirchenvater Augustinus (†430) finden lässt, wo es in *DE CIVITATE DEI* beispielsweise heißt: „Man versteht etwas nur, so weit man es liebt“. Und in der Schrift *DE TRINITATE* heißt es bei Augustinus: „Wenn man aber liebt, was man zu einem Teil nur begreift, bewirkt die Liebe selbst, dass man es besser und voller erkennt“. Viele mittelalterliche Theologen nach Augustinus wussten, dass „Liebe das Auge des Intellekts ist“. Auch in der Neuzeit ist von vielen Denkern und Dichtern der Konnex von Liebe und Erkenntnis betont worden. So sagt beispielsweise der französische Mathematiker, Philosoph und Literat Blaise Pascal (1623-1662): „Liebe und Vernunft sind ein und dasselbe“. Oder aus einem Brief Goethes an Jacobi stammt der Satz: „Man lernt nichts kennen, als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnisse werden sollen, desto kräftiger und lebendiger muss die Liebe, ja Leidenschaft sein“ (10.5.1812). Der Physiker und Philosoph C.F. v. Weizsäcker spricht gar von der Notwendigkeit einer „liebenden Erkenntnis“, denn nur diese sei wahre Erkenntnis, und wo sich Erkenntnis nicht mit der Liebe verbinde, wäre sie ein Wagnis. Ähnliches wird auch bei R. Steiner in seinem Schulungsbuch *WIE ERLANGT MAN ERKENNTNISSE DER HÖHEREN WELTEN?* (1904/05) bemerkt, wo die Liebe zu den Grundvoraussetzungen der Erkenntnis gehört: „Etwas, das ich nicht liebe, kann sich mir nicht offenbaren“. Und Antoine de St. Exupéry lässt den Fuchs im *KLEINEN*

PRINZEN sein Geheimnis aussprechen: „Man sieht nur mit dem Herzen gut. Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar“. Nicht zuletzt hat Erich Fromm in seinem wohl berühmtesten Buch *DIE KUNST DES LIEBENS* (1956/2005) darauf verwiesen, dass die Erkenntnis neben der tätigen Fürsorge, dem Antwortgeben (Verantwortung) und der Achtung vor dem Eigensein des Anderen ein wesentliches Konstitutivum darstellt: „Die Erkenntnis, die ein Aspekt der Liebe ist, bleibt nicht an der Oberfläche, sondern dringt zum Kern vor. Sie ist nur möglich, wenn ich mein eigenes Interesse transzendiere und den anderen so sehe, wie er wirklich ist“ (p. 40).

Vergleichbare schriftliche Zeugnisse sind in der islamischen Tradition höchstens im mystischen Schrifttum zu finden. Das hat vielschichtige Gründe, die ich an dieser Stelle jedoch nicht ausloten will. Dazu sei nur bemerkt, dass es in der Geschichte unzählige Beispiele aus dem arabischen Raum gibt, wo Muslime, Juden und Christen friedlich nebeneinander gelebt, gelehrt und voneinander gelernt haben (z.B. während des europäischen Mittelalters an den berühmten Hochschulen von Cordoba, Toledo, Kairo, Damaskus oder Bagdad), oder dass der Islam viele kulturell sehr unterschiedliche Regionen, Kulturen und Ethnien vom westlichen Nordafrika bis zum indischen Subkontinent unter sich vereinigt. Dieser Hinweis auf den Humanismus und die Toleranz Andersgläubigen gegenüber soll hier genügen. Dazu heißt es etwa in Sure¹ 5.49 des Korans: „Und hätte Allah² gewollt, Er hätte euch alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch Er wünscht euch auf die Probe zu stellen durch das, was Er euch gegeben. Wetteifert darum miteinander in guten Werken. Zu Allah ist euer aller Heimkehr; dann wird Er euch aufklären über das, worüber ihr uneinig wart“. Dieser Koranvers dürfte auch an Lessings Ringparabel in *NATHAN DER WEISE* erinnern. Schließlich heißt es in Sure 2.257: „In Glaubensfragen darf es keinen Zwang geben“.

Sicher wäre es vermessen zu behaupten, in der christlichen Welt sei die Einsicht in den Zusammenhang von Liebe und Erkenntnis zu einer wirklich bestimmenden Kraft geworden. Bereits die Kreuzzüge

im Mittelalter waren alles andere als von frommen Gedanken begleitet und führten gegenüber den „Heiden“ zu Grausamkeiten und Gräueltaten ohne Beispiel. Auch die Inquisition und die Ketzer- und Hexenverbrennungen oder die Glaubenskriege auf europäischem Terrain gehören nicht zu den rühmlichen Taten der Christenheit. Ehrlicher Weise müssen wir uns auch eingestehen, dass der „westlichen“ Welt und ihrer Politik, Wirtschaft und ihren Wissenschaften bis in unsere Gegenwart eine Art von Intelligenz innewohnt, die auf das Beherrschen und Manipulieren aus ist, auf das Nutzbarmachen und die rücksichtslose Ausschlichtung unseres Planeten, was geradezu zum Kernproblem der Moderne geworden ist. In der so genannt westlichen Welt ist von „liebender Erkenntnis“ oder dem „Transzendieren der eigenen Interessen“ nicht viel zu finden. Die Gründe dafür sind zweifellos vielschichtig, in der Neuzeit spielt aber sicher die Aufklärung eine wichtige Rolle.

„Höhere Aufklärung“

Die Säkularisierung des Erkenntnislebens durch die Aufklärung und die Trennung von Wissenschaft, Kunst und Religion war geschichtlich zweifellos ein notwendiger Schritt. Heute können wir aber einsehen, dass eine *Aufklärung des Verstandes* allein nicht ausreicht, weil sie die (moralischen) Handlungsmotive ganz offensichtlich nicht zu erreichen vermag. Der Holocaust oder Hiroshima sind nur zwei Beispiele aus der Moderne, die das Ungenügen dieser Aufklärung belegen. Ein weiterer Schritt ist erforderlich und es gilt, die Reduktion auf das nur rationale, „kalte“ Erkennen zu überwinden. Das Stichwort dazu liefert etwa Friedrich Hölderlin (1770-1843) in einem Fragment gebliebenen Aufsatz *ÜBER RELIGION* (1796), wo er eine „höhere Aufklärung“ fordert und als ihre Mitteilungsform die Poesie nennt. Mit Hilfe der Poesie sollen die „eisernen Begriffe“ der „niedereren Aufklärung“ überwunden und unser Sein und Denken in einer „geistigen“ Sphäre zu Bewusstsein gebracht werden. Hölderlins visionäre Perspektive ist also die Überwindung der aufklärerischen Abgrenzung von

Wissenschaft, Kunst und Religion (und somit auch der Moral) als unterschiedene Systeme unseres Denkens, Fühlens und Handelns und damit die Vereinigung des klaren Denkens und künstlerischen Sinns mit der religiösen Empfindung. Hölderlins Vision kulminiert deshalb im Satz: „So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch“.

Für die Ohren von „Realisten“ müssen die Worte Hölderlins belanglos, ja lächerlich klingen. Brauchen wir nicht wirkungsvollere Instrumente als ausgerechnet die Poesie, um das Gute im Menschen zu erwecken (oder gar zu erzwingen, wie dies ja auch die Islamisten wollen)? Hätte die Poesie – oder generell die Kunst – den Holocaust oder Hiroshima verhindern können? Kann die Poesie überhaupt etwas bewirken, oder macht sie nur das Leben etwas unverbindlicher und angenehmer? Dass sich Orthodoxe und Machthaber oftmals gegen die Poesie sträuben und Poeten mit Schikanen oder Schlimmerem abstrafen, werden wir gleich erfahren.

Mit diesem Exkurs glaube ich die Voraussetzungen umrissen zu haben, die einen erweiterten, über die Gegenwärtigen hinausführenden Zugang zur islamischen Welt ermöglichen. Kehren wir deshalb jetzt wieder zur Friedenspreisrede von Navid Kermani zurück.

„Ich habe 1988 angefangen, Orientalistik zu studieren, meine Themen waren der Koran und die Poesie. ... Als Philologe hatte ich vor allem mit den Schriften der Mystiker, der Philosophen, der Rhetoriker und ebenso der Theologen zu tun. Und ich, nein: wir Studenten konnten und können nur staunen über die Originalität, die geistige Weite, die ästhetische Kraft und auch humane Größe, die uns in der Spiritualität Ibn Arabis, der Poesie Rumis, der Geschichtsschreibung Ibn Khalduns, der poetischen Theologie Abdalqaher al-Dschurdchanis, der Philosophie des Averroes, den Reisebeschreibungen Ibn Battutas und noch in den Geschichten von Tausendundeiner Nacht begegnen, die weltlich sind, ja, weltlich und erotisch und übrigens auch feministisch und zugleich auf jeder Seite durchdrungen vom Geist und den Versen des Korans. Das waren keine Zeitungsberichte, nein, die soziale Wirklichkeit dieser

Hochkultur sah wie jede Wirklichkeit grauer und gewalttätiger aus. Und doch sagen diese Zeugnisse etwas darüber aus, was einmal denkmöglich oder sogar selbstverständlich war innerhalb des Islams. Nichts, absolut nichts findet sich innerhalb der religiösen Kultur des modernen Islams, das auch nur annähernd vergleichbar wäre, eine ähnliche Faszination ausübte, von ebensolcher Tiefe wäre wie die Schriften, auf die ich in meinem Studium stieß. Und da spreche ich noch gar nicht von der islamischen Architektur, der islamischen Kunst, der islamischen Musikwissenschaft – es gibt sie nicht mehr“.

Was Kermani hier aus seiner zunächst sicher persönlichen Liebe und Begeisterung über den Koran und die islamische Kultur preisgibt, widerspricht ganz eindeutig dem vulgär-aufgeklärten Bild, das wir für gewöhnlich von dieser Buchreligion und der ihr angeblich inhärenten Buchstabentreue haben. Kermani ist aber nicht der einzige, der die Poesie für einen wesentlichen Zugang zum Islam hält. Wie problematisch diese Zugangsweise allerdings selbst in der islamischen Welt ist, schildert Kermani ebenfalls: „Es war einmal denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass der Koran ein poetischer Text ist, der nur mit den Mitteln und Methoden der Poetologie begriffen werden kann, nicht anders als ein Gedicht. Es war denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass ein Theologe zugleich ein Literaturwissenschaftler und Kenner der Poesie war, in vielen Fällen auch selbst ein Dichter. In der heutigen Zeit wurde mein eigener Lehrer Nasr Hamid Abu Zaid in Kairo der Ketzerei angeklagt, von seinem Lehrstuhl vertrieben und sogar zwangsgeschieden, weil er die Koranwissenschaft als eine Literaturwissenschaft begriff. Das heißt, ein Zugang zum Koran, der selbstverständlich war und für den Nasr Abu Zaid die bedeutendsten Gelehrten der klassischen islamischen Theologie heranziehen konnte, wird heute nicht einmal mehr als denkmöglich anerkannt. Ein solcher Zugang zum Koran, obwohl er der traditionelle ist, wird verfolgt und bestraft und verketzert. Dabei ist der Koran ein Text, der sich [in der arabischen Sprache] nicht etwa nur reimt, sondern in verstörenden, vieldeutigen, geheimnisvollen Bildern spricht, er ist auch kein Buch, sondern eine Rezitation, die

Partitur eines Gesangs, der seine arabischen Hörer durch seine Rhythmik, Lautmalerei und Melodik bewegt. Die islamische Theologie hat die ästhetischen Eigenheiten des Korans nicht nur berücksichtigt, sie hat die Schönheit der Sprache zum Beglaubigungswunder des Islams erklärt“.

West-östliche Poesie

Für Kermanis Schilderungen gibt es einen namhaften Kronzeugen aus unserem eigenen Kulturkreis: J. W. Goethe. Wie kaum ein anderer hat sich Goethe als Dichter dem Islam angenähert, ihn sich anverwandelt und mit seinem *WEST-ÖSTLICHEN DIVAN* ein Werk vorgelegt, das selbst in der Islamischen Welt die höchste Anerkennung und Würdigung erfahren hat. Und um es vorwegzunehmen: Mit seinem *WEST-ÖSTLICHEN DIVAN* hat Goethe nicht nur einen Beitrag zu unserem Islam-Verständnis geleistet, sondern auch zum Selbstverständnis der Muslime.

Goethe befasste sich seit seinem 23. Lebensjahr mit dem Koran und fand im Islam sehr schnell eine intime Verwandtschaft mit seiner eigenen Geisteshaltung. Das war gleichsam „eine Liebe auf den ersten Blick“. Insbesondere fühlte er sich in seiner Naturfrömmigkeit angesprochen durch die geradezu pantheistische und damit auch sinnliche Allgegenwärtigkeit des Göttlichen, wie es an vielen Stellen des Korans zum Ausdruck kommt. Diese Erstbegegnung führte dazu, dass sich der junge Goethe besonders mit der Gestalt des Propheten beschäftigte, alle ihm irgendwie zugängliche Literatur studierte und bereits ein Jahr darauf das berühmte Preislied *MAHOMETS GESANG* (1773) verfasste. Die herausragende Literaturwissenschaftlerin Katharina Mommsen (*1925), die sich zur Hauptsache der Goethe-Forschung widmete und sich während ihres ganzen Berufslebens mit Goethes Verhältnis zur arabischen Welt beschäftigte, bemerkte, dass die Gestalt des Propheten in diesem Gedicht unverkennbare Züge des jungen Goethe und seiner Ideale aus dem Sturm und Drang zeigt. Es ist offensichtlich, dass es Goethe nicht darum ging, den Propheten historisch getreu darzustellen, sondern ihn sich zu Eigen zu machen und ihn,

wir würden heute sagen, zu modernisieren. Mehr noch: In der produktiven Identifikation mit dem Propheten kann man Goethes Selbstverständnis als prophetischer Dichter erkennen, der wie Mahomet die Menschen im Strom des Göttlichen mitreißen und sie zum Herzen der Schöpfung führen möchte. *MAHOMET'S GESANG* endet mit dem Vierzeiler: „Und so trägt er seine Brüder, / Seine Schätze, seine Kinder / Dem erwartenden Erzeuger / Freudebrausend an das Herz“.

Der Koran und die arabisch-persische Welt beschäftigten Goethe sein ganzes Leben lang. Aber erst im Alter fühlte sich Goethe offenbar im Islam heimisch genug, um sich ihm dichterisch erneut zuzuwenden. 1819, also mit 70 Jahren, ließ Goethe seinen *WEST-ÖSTLICHEN DIVAN* erscheinen. Der *DIVAN*³ ist die umfangreichste Gedichtsammlung Goethes, die in zwölf Bücher gegliedert ist. Diese tragen Titel wie *BUCH DES SÄNGERS*, *BUCH DER LIEBE*; *BUCH SULEIKA*, oder *BUCH DES PARADIESES*. Viele der Gedichte im *DIVAN* sind ganz offensichtlich durch Verse aus dem Koran inspiriert, greifen Themen aus dem Leben des Propheten auf oder haben auch einen autobiografischen Bezug zu Goethe selber. Den persischen Dichter und Mystiker Muhammad Sams ad-Din, genannt Hafis (1320-1389), lässt Goethe ganz besonders zu Ehren kommen und widmet ihm ein ganzes Buch. Der Begegnung mit Hafis *DIWAN*, in deutscher Übersetzung erstmals 1812 zugänglich, verdankte Goethe den zündenden Funken für seine eigene Gedichtsammlung. In echt orientalischer Art prägen tiefer Ernst und verspielte Leichtigkeit, Sinnliches und Spirituelles, Weisheit und Witz, Erotisch-Zärtliches und die Hohe Liebe, Trennung und Sehnsucht, Heiliges und Profanes, Orientalisches und Westliches die Gedichte und durchmischen sich so, wie ebenfalls Mohammeds und Goethes Geistesart selber anwesend sind. Die Liebe tritt in all ihren reichen Facetten auf und durchzieht, wie schon bei Hafis, als alles verbindende Kraft den gesamten Gedichtzyklus.

Die Liebe ist für Goethe der Schlüssel zum Koran wie zum Islam überhaupt.

Mohammed, Napoleon und Goethe

Nun ist Goethe in seiner ganzen Auseinandersetzung mit dem Koran, der Sunna und den Hadithen⁴ nicht entgangen, dass es im Islam auch problematische Aspekte und Schattenseiten gibt, die er nicht einfach so übernehmen konnte – so wie Goethe etwas überhaupt nie einfach übernommen hat. Der an Kulturschätzen überaus reichen Welt hat Mohammed nach Goethes Auffassung zugleich auch „eine düstere Religionshülle“⁵ übergeworfen und ihr damit „jede Aussicht auf reinere Fortschritte“⁶ verhüllt. Diese problematischen Seiten sind in Goethes Lesart⁵ das negative Frauenbild, die Ablehnung von Sinnesfreuden, das Weinverbot, das Paradies nur für Männer oder der kriegerische Charakter, der viele Stellen im Koran angeblich auszeichnet. Goethe jedoch, der sinnesfreudige und zum Genießen fähige Mensch, in dessen Leben viele Frauen eine sehr hohe Bedeutung hatten, der auch dem Wein und einem guten Essen gegenüber nicht abgeneigt war, – Goethe ist diesen Schattenseiten nicht mit Ignoranz oder ablehnender Kritik begegnet. Vielmehr setzte er sich von ihnen ab und hat versucht, sie bei seiner Aneignung im *DIVAN* ins Positive zu wenden und hat sie damit in ein helles Licht gerückt. Das ist nicht kosmetische Beschönigung, sondern Verwandlung, Weiterentwicklung zum Guten. Entwicklung durch Verwandlung. Goethe schrieb dazu einmal in einem Brief an seinen Freund Zelter (1816): „Ich verhalte mich produktiv, das heißt: Ich will, dass derjenige, der es jetzt nicht ganz recht macht, es besser machen solle“. Diese zum Besseren führende Produktivität empfindet Goethe als seine eigene prophetische Mission als Dichter.

Auf die militanten Züge und die teils rigorose Gesetzesdiktatur hat Goethe einen klaren Blick (siehe Mommsen 1988). Insbesondere sieht er die Problematik so unterschiedlicher Rollen, wie sie sich für ihn in der Gestalt Mohammeds vereinigen. Wie kann ein Menschheitsführer und -lehrer, der das Heil verkündet, dafür zum Schwert greifen? Einerseits war Moham-

med Prophet und ein Gesandter Gottes, zugleich aber auch Machtpolitiker, Feldherr und Eroberer. Und so wie Goethe Napoleon seine große Bewunderung entgegen bringt und diesen einmal einen „Mahomet der Welt“ nennt, so bewundert er auch die Gestalt Mohammeds. Aber Goethe erkennt die Problematik, wenn sich Heil und Macht verbünden, denn Himmlisches und zutiefst Weltliches können nicht nebeneinander bestehen, ohne dass das Untere das Obere beeinträchtigt. Das heißt für Goethe, dass die Botschaften des Propheten nicht wirklich rein und ungetrübt sein können, weshalb es für ihn wichtig wird, den spirituellen Kern des Islam und seine irdische (historische) Schale auseinander zu halten und nicht miteinander zu verwechseln⁶. Um dies zu lernen, hat sich Goethe nicht nur mit der islamischen Mystik, Philosophie und Mythologie, den unzählig vielen Märchen und der Poesie beschäftigt, sondern ebenso mit den Sitten und Bräuchen, der Architektur und Buchkunst, der Geschichte oder der Geografie der arabischen Welt.

Aufschlussreich ist auch die Entstehungsgeschichte des *DIVAN*. Wie schon erwähnt, gehört die Gedichtsammlung zum Alterswerk des Dichters, reicht aber als Herzensanliegen weit in die Jugendjahre Goethes zurück. Als der 70-jährige Goethe 1819 seinen *DIVAN* erscheinen ließ, kündigte er sogleich an, bald Ergänzungen und Fortsetzungen folgen zu lassen. Bereits in der Erstausgabe fügt er dem lyrischen Zyklus einen zweiten Teil in Prosa bei, die *NOTEN UND ABHANDLUNGEN ZU BESSEREM VERSTÄNDNIS DES WEST-ÖSTLICHEN DIVANS*. Hier schreibt Goethe einleitend: „Alles hat seine Zeit! – Ein Spruch, dessen Bedeutung man bei längerem Leben immer mehr anerkennen lernt; diesem nach gibt es eine Zeit zu schweigen, eine andere zu sprechen, und zum letzten entschließt sich diesmal der Dichter. Denn wenn dem früheren Alter Tun und Wirken gebührt, so ziemt dem späteren Betrachtung und Mitteilung.“ Goethe fährt dann fort: „Ich habe die Schriften meiner ersten Jahre ohne Vorwort in die Welt gesandt, ohne auch nur im mindesten anzudeuten, wie es damit gemeint sei (...). Nun wünscht' ich aber, dass nichts den ersten guten Eindruck



des gegenwärtigen Büchleins hindern möge. Ich entschlief mich daher zu erläutern, zu erklären, nachzuweisen, und zwar bloß in der Absicht, dass ein unmittelbares Verständnis Lesern daraus erwachse.“ Man kann diese einleitenden Sätze nicht nur als Hinweis auf eine sehr lange (schweigende) Frucht reife seines noch nicht abgeschlossenen Werkes verstehen, sondern auch als Ausdruck des Wunsches, die Gedichte möchten nicht nur ästhetisch, sondern auch in ihrer spirituellen Tiefe verstanden werden. Goethe nimmt mit seinen *NOTEN UND ABHANDLUNGEN* voraus, was im 20. Jahrhundert als „Künstlertheorien“ verbreitet auftritt und die Kluft zwischen ästhetischer und gedanklicher Weltauffassung überwinden soll (Bunge 1996). Beispiele dafür sind etwa die theoretischen Auseinandersetzungen von Cézanne, Klee, Kandinsky oder Beuys, durch die ein universalistischer Anspruch ihrer Kunst zum Ausdruck kommt. Diese schreiben reflektierend nicht über die Kunst, sondern aus der Kunst heraus. Gleichweise darf auch Goethe verstanden werden, der in seinen *NOTEN UND ABHANDLUNGEN* nicht theoretisierend über den Islam, sondern aus seiner eigenen poetisch-religiösen Empfindung des Islam heraus schreibt. Erst durch diese *NOTEN UND ABHANDLUNGEN* erfährt der Gedichtzyklus eine Amalgamierung von Denken und Empfindung und wird dadurch ein menschliches Ganzes.

Der Dichter als Reisender

Der Veröffentlichung seines *DIVANS* schickte Goethe im *MORGENBLATT FÜR GEBILDETE STÄNDE* 1816 eine Ankündigung voraus. Darin wirft er ein weiteres Licht auf die Entstehung seines Werkes. Goethe schreibt hier: „Der Dichter betrachtet sich als einen Reisenden. Schon ist er im Orient angelangt. Er freut sich an Sitten, Gebräuchen, an Gegenständen, religiösen Gesinnungen und Meinungen, ja er lehnt den Verdacht nicht ab, dass er selbst ein Muselman sei. In solchen allgemeinen Verhältnissen ist sein eigenes Poetisches verwebt.“ Aus der Biografie Goethes wissen wir, dass er zwar ein ausgiebig Reisender war, den Orient aber nie bereist hat. Die hier genannte Fahrt ins Morgenland ist also als eine innere Reise zu verstehen. Dennoch lässt sich ein

Motiv finden, das wir bereits aus seiner *ITALIENISCHEN REISE* kennen (Marti 2015): Goethe bildet sich an der Begegnung mit der Welt und eignet sich alles an, was ihm „entgegenkömmt“. Auf seiner inneren Reise „orientalisiert“ sich Goethe soweit, dass er sich selber als „Muselman“ empfindet. Da der *DIVAN* zudem eindeutig an deutsche Leser gerichtet ist „in der Absicht, dass ein unmittelbares Verständnis Lesern daraus erwachse“, hofft Goethe, die islamische Welt im europäischen Bewusstsein einzubürgern und dem Orient im Abendland gleichsam eine weitere, neue Heimat zu verleihen.

In der Fachwelt wurde der *WEST-ÖSTLICHE DIVAN* mit Lob und Würdigungen überhäuft und gilt hier neben *FAUST II* und *WILHELM MEISTERS WANDERJAHRE* als Hauptwerk des alten Goethe. Selbst in der (nicht-orthodoxen) islamischen Welt hat Goethes *DIVAN* große Anerkennung erfahren. Im allgemeinen europäischen bzw. westlichen Bewusstsein ist die Anschauung und Empfindung des *DIVANS* aber bis heute kaum angekommen. Das zeigt sich etwa daran, dass Goethes Verleger Cotta nach fast hundert Jahren noch unzählige Exemplare der Erstauflage auf Lager hatte, oder dass viele Goethe-Biografen den *DIVAN* höchstens marginal, und wenn, dann meist nur literarisch behandeln. Auch Steiner, der sich sehr umfangreichen Goethe-Studien widmete und damit entscheidende Fundamente für die Begründung der Anthroposophie legte, hat sich mit dem *DIVAN* überhaupt nicht befasst. Dass sich Steiner zudem auch mit dem Islam kaum fundiert auseinandersetzte, ist höchst erstaunlich, da wir ihm doch sehr wichtige und weiterführende Beiträge zum Verständnis der Weltreligionen oder des religiösen Lebens überhaupt verdanken. Dieser blinde Fleck mag sehr unterschiedliche Gründe haben. Einer der Umstände, weshalb Goethes *DIVAN* allgemein so wenig Beachtung fand, dürfte mit dem Aufkommen der Nationalstaaten im 19. Jahrhundert zusammenhängen. Besonders im deutschsprachigen Raum wurde das Christentum für die Idee der Nation vereinnahmt, wofür aber die „mohammedanischen Grillen“ eines nationalen

Dichterstürsten und Repräsentanten der europäischen Hochkultur wenig geeignet schienen. Da passte Goethes *DIVAN* einfach nicht so richtig ins Bild des christlich-nationalen Selbstverständnisses.

Aus der gesamten Auseinandersetzung Goethes mit der arabisch-persischen Welt ergibt sich, dass hier ein Gegenentwurf zur sonst üblichen und bis in die Gegenwart herrschenden interkulturellen und interreligiösen Begegnung vorliegt. Eine populär immer noch verbreitete Auffassung geht von abgeschlossenen und abgegrenzten Kulturräumen aus, die sich durch Selbstidentität, Besinnung auf Ursprungsmythen, Homogenität von Werten und Abgrenzung gegenüber dem Anderen, Fremden kennzeichnen. Neuerdings erfahren die Grenzlinien durch patriotische und nationale Gesinnungen eine Renaissance und dient der Islam als „das Andere“ dazu, sich der „eigenen abendländischen Werte“ wieder bewusst zu werden. Ganz anders zielt Goethe durch seine Art der Betrachtung auf eine heilende, ganzmachende Vermählung des Unterschiedlichen. „Polarität und Steigerung“ ist bei Goethe, ähnlich wie in seinen Naturstudien, auch hier die Betrachtungsart: in der Bewegung im Zwischenraum des Ungleichen das gemeinsame Höhere zu finden. Das Unterscheidende und analytisch zu Findende ist für Goethe nur die Voraussetzung für eine produktiv-schöpferische Synthese und die Integration des Vereinzelten in ein Höheres. So ist im *BUCH DES UNMUTES* der Vers zu finden: „Und wo sich die Völker trennen / Gegenseitig im Verachten, / Keins von beiden wird verkennen, / Dass sie nach demselben trachten“. Im komplementären Sinn heißt es im *DIVAN* dann auch: „Wer sich selbst und andere kennt, / Wird auch hier erkennen: / Orient und Okzident / Sind nicht mehr zu trennen.“ Und im *BUCH DES SÄNGERS* lesen wir: „Gottes ist der Orient! / Gottes ist der Okzident! / Nord- und südliches Gelände / Ruht im Frieden seiner Hände“.

Der Islam und Goethes Religiosität

Weil Goethe als Dichter ein Meister des Wortes und der lebendigen Sprache ist,



geht er mit den Schriften des Islam nicht buchstabengetreu um und nimmt den Koran nicht beim Wort. Vielmehr ist Goethes Zugang ein poetischer, was heißt, dass er die Korantexte nicht als Sachbeschreibungen – und schon gar nicht als Wiedergabe historischer Ereignisse auffasst, sondern ihren bildhaften, metaphorischen, symbolischen, mythischen oder gleichnishaften Gehalt aufsucht. Die Worte und Namen sind hier nicht das Benannte, sondern verweisen nur auf das, was der Vorstellung und dem Begreifen unzugänglich und deshalb unnennbar ist. Am deutlichsten kommt dies vielleicht im buddhistischen „Nirwana“ zum Ausdruck, das „Verlöschen“ oder „Verwehen“ bedeutet und im Grunde genommen ein Nicht-Wort ist, weil es ein nicht mehr Begreifbares bezeichnet. Diesem Unnennbaren gegenüber gibt es eigentlich nur das Schweigen und durch das Schweigen das Erwachen („Bodhi“). Das Unnennbare ist sowohl ein Vieles wie ein Einziges, es ist sowohl Alles wie auch das Eine, Einzige. In der islamischen Bezeugung („Bekenntnis“), der *Shahada*, findet sich dieses Alles und Eines in den Sätzen „*Es gibt keinen Gott außer dem einzigen Gott*“ sowie in den 3x33 „*Schönen Namen Allahs*“. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb es im Islam keine sakralen Bilder gibt und warum ein praktizierender Moslem beim Betreten des Gebetsraumes die Schuhe auszieht und sich vorgängig einer rituellen Waschung unterzieht. Im Ritus des Islam, der seiner Wortbedeutung nach „Hingebung an Gott“ bedeutet, muss alles Begriffliche und sinnlich Abbildhafte zurückgelassen werden. Es gilt nur das Wort im rezitativ-sprechenden Vollzug. Jeder schriftlich festgehaltene Text ist schon eine Fixierung und muss deshalb durch den rituellen Vollzug rezipierend immer wieder neu verlebendigt werden. Das ist auch der Grund, weshalb der Koran als nicht übersetzbar gilt. Der Ritus und damit die direkte Hingebung an Gott ist jedem Muslim individuell anheim gestellt, weshalb es im Islam auch keine Kirche und vermittelnden Priester gibt. Die Askese, der Verzicht und die Meditation, wie sie in der islamischen Mystik der Sufis zur Lebenspraxis erhoben wird,

ist der höchste Ausdruck dieses Bestrebens, sich Allah in allen, auch sinnlichen Erscheinungsformen hinzugeben und in der Seele eine größtmögliche Weite, Gelassenheit und Daseinsfreude aufkommen zu lassen.

Diesem „Kern“ des Islam galt Goethes völlige und restlose Zustimmung und Sympathie. Deshalb konnte er sich als Naturforscher *pantheistisch*, als Künstler und Dichter *polytheistisch* und in religiöser Hinsicht *monotheistisch* empfinden (in *MAXIMEN UND REFLEXIONEN* Nr. 608). Der irdischen „Schale“ des Islam begegnete Goethe dagegen mit Vorbehalten, teils sogar ablehnend, manchmal mit spürbarem Ekel und äußerte dazu unter Umständen ein dezidiertes „Nein“. Das entscheidende ist, dass es Goethe nicht dabei beließ, dass er vielmehr produktiv wurde und das von ihm Zurückgewiesene in ein Eigenes verwandelte. „*Entwicklung durch Verwandlung*“ habe ich oben geschrieben. Das ist der ausschlaggebende Punkt: Im Unterschied zu Mohammed, dem nach eigenem Zeugnis der Koran im Traumschlaf durch den Erzengel Gabriel geoffenbart, ja geradezu aufgedrängt wurde und in ihm größte Furcht und Todesangst weckte, im Unterschied dazu findet Goethe den Quellpunkt der Verwandlung in sich selber, in seinem eigenen Wesen, und zwar durch freudige und ihn erhebende, vollbewusste Zuwendung zu allem Lebendigen und Beseelten in der Welt. So schreibt Goethe in seinen *NOTEN UND ABHANDLUNGEN*: „*Der Glaube an den einigen Gott wirkt immer geisterhebend, indem er den Menschen auf die Einheit seines eignen Innern zurückweist*“. Aufschlussreich ist dieser Satz deshalb, weil er auf eine Quelle im eigenen Inneren verweist und damit deutlich macht, dass dieses Innere zugleich auch der „Begegnungsort“ mit dem Göttlichen ist (siehe dazu Beck 2008). Obwohl Goethe ein der Welt sehr zugewandter, lebensfroher und sinnesfreudiger Mensch ist und die Askese und Entbehrung beileibe nicht zu seinem Lebensstil gehört, kann doch deutlich werden, dass sein höchstes Streben ein zutiefst religiöses ist, ein meditatives Suchen nach dem Quellpunkt allen Seins oder, wie es Paul Klee in einem Gedicht

ausdrückte: er finde sich „*etwas näher dem Herzen der Schöpfung als üblich. Und noch lange nicht nahe genug*“.

An Goethes Verhältnis zum Islam lässt sich das Wesen des *Religiösen* überhaupt erschließen. Ich spreche hier bewusst nicht von „Religion“, weil nicht ein Glaubenssystem und ein Bekenntnis zu den Lehrinhalten oder Dogmen gemeint ist, sondern eine Haltung, eine Empfindung oder eine gelebte Beziehung zur Welt – auch der geistigen oder göttlichen. Glaubensinhalte können vermittelt und Bekenntnisse gepredigt werden, wie es bei jeder missionarischen Tätigkeit praktiziert wird. Das *Religiöse* dagegen kann jeder Mensch nur *von sich aus* und *in sich selber erwecken*. Eine solche „Erweckung“ führt zum Rätsel oder Geheimnis des Anfangs, des Urbeginns oder des schöpferischen Quellpunkts. Das ist der Weg des Mystikers. Der Quellpunkt ist das, was in sich selber seinen Ursprung hat, sowohl im Menschen wie in der Welt, und dem nichts anderes voraus geht als das, was das Entstehende oder werdende selber ist. Die Sprache, die Bilder und Vorstellungen, die Begriffe und Theorien verlieren hier ihren Inhalt. Da ist nur noch empfängliches Schweigen. Das Lebendige entsteht nur aus Lebendigem: *Omne vivum ex vivo*, sagte Louis Pasteur. Leben ist nicht vermittelbar und im Labor nicht machbar, es setzt Leben voraus und kann nur *erweckt* werden. Ein Weizenkorn, das Hunderte von Jahren wie ein Kieselstein im Trockenen lag und dann, nachdem es in feucht-warme Erde gelegt wird, aufkeimt und zum Leben erwacht, offenbart ein Geheimnis: wo war sein Leben in der Zwischenzeit? Ein Apfelkern, der zum Apfelbaum auswächst, führt zum gleichen Mysterium: Sein Wesen liegt nicht in den Genen, weil die Gene selber im Apfelbaum „eingebettet“ sind und von der Pflanze nur exprimiert werden. „*Autopoiese*“ oder „*Autogenese*“, Selbstgestaltung, wird dies in der Biologie etwa genannt. Was ist dieses Selbst, das lebendig sich schafft und gestaltet? Goethes Suche nach der Urpflanze war diesem Pflanzenselbst gewidmet. Als er die Urpflanze nach Jahrzehnten gefunden zu haben meinte, war er tief beglückt,



weil er sich an der Quelle der Pflanzenschöpfung angekommen glaubte. Mit ihrer äußeren Darstellung ist Goethe aber ein Leben lang nie fertig geworden und alle seine Versuche sind Fragment geblieben.

Menschenkundlich sprechen wir hier etwa vom „keimhaften Willen“ und von der „Initiative“, auch vom Geheimnis des „Individuellen“ im Menschen; biologisch sprechen wir vom „Leben“, kosmologisch vom „Urknall“ und von der „Triebkraft der Evolution“, theologisch von der „Schöpfung“ und von „Gott“. All dies ergibt sich aus einem meditativen Innwerden und nicht durch argumentative Beweise. Letztlich ist alles Genannte das Gleiche, ein Allgemeines und doch ein Vieles und immer Besonderes. Sinnlich und denkend läßt sich das Detail und Besondere fassen und begreifen, das Allgemeine und Umfassende dagegen läßt sich höchstens erahnen. Deshalb lebt Allah auch in jedem Kieselstein. In Goethes *EPIRRHEMA* kommt dies sehr schön zum Ausdruck: „*Müset im Naturbetrachten, / Immer eins wie alles achten: / Nichts ist drinnen, nichts ist draußen; / Denn was innen, das ist außen. / So ergreift ohne Säumnis / Heilig öffentlich Geheimnis. // Freuet euch des wahren Scheins, / Euch des ernstesten Spieles: / Kein Lebendiges ist ein Eins, Immer ist's ein Vieles.*“

Goethe war kein offenkundiger Mystiker. Der delphischen Aufforderung zu einem „Erkenne dich selbst“ begegnete er mit deutlichem Vorbehalt, weil er nicht glaubte, dass das Selbst wirklich zu erkennen ist und leicht zum gespenstischen Phantom wird: „*Hiebei bekenn ich, dass mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: ‚Erkenne dich selbst!‘ immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf*“ (in: *BEDEUTENDE FÖRDERNIS DURCH EIN EINZIGES GEISTREICHES WORT*).

Die verehrende und hingebende Kraft, von der Goethe oft und vielfach spricht

und die ihn in allen seinen Tätigkeiten beseelt hat, war für ihn der *Inbegriff des Islams*. Die Hingabe an Gott ist nicht allein durch mystische Versenkung zu erreichen, auch nicht allein durch Hingabe an die äußere Schöpfung. Für Goethe war dies wie beim Islam immer ein Sowohl-als-auch.

Der Ertrag aus der Beschäftigung mit Goethes *DIVAN* ist immens: Zuallererst sind die Gedichte ein poetischer Hochgenuss. Zusammen mit den *NOTEN UND ABHANDLUNGEN* vermitteln sie einen Tiefblick in Goethes Geistesart. Nimmt man weitere literarische Zeugnisse dazu sowie Goethes Biografie, dann zeigt sich, wie groß der Horizont hier gespannt wird und wie weit der Bogen von Orient zu Okzident, von Poesie zu Wissenschaft, von Christentum zum Islam, vom Irdischen zum Himmlischen, vom Natürlichen zum Geistigen oder vom Menschlichen zum Göttlichen reicht. Wie die deutsche Muslimin und Orientalistin Khola Maryam Hübsch sich ausdrückte (FAZ 20.1.2011), hat Goethe „*die Weitsicht eines brückenschaffenden Freigeistes*“, wie es in der neueren Geistesgeschichte kaum einen zweiten gibt. Die Art, wie sich Goethe dem Islam annähert und sich in ihn einlebt, ist ohne Beispiel. Das Mustergültige an Goethes Vorgehensweise ist, dass er nicht nur für sich selber zu einer tieferen Erkenntnis des Islam kommt, sondern auch den Muslimen ein erweitertes Verständnis ihrer Religion ermöglicht. Dies hat kein geringerer als Muhammad Iqbal (1877-1938), Dichter-Philosoph und geistiger Vater Pakistans, bezeugt, der sich durch Goethes *WEST-ÖSTLICHEN DIVAN* in seinem Selbstverständnis als Muslim bereichert fühlte, zu seinen späteren Werken angeregt wurde und Goethe daher die größte Dankbarkeit entgegengebracht.

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Ereignisse kann man nur hoffen, dass Goethes *WEST-ÖSTLICHER DIVAN* kein literarisches Denkmal mehr bleibt und in seiner Aktualität und Modernität erkannt und v.a. beherzigt wird!

Navid Kermani, mit dessen Rede ich hier begonnen habe, erweist sich im Goethe'schen Sinne als ein unvergleichlicher Brückenbauer zwischen den

Welten. Neben seiner Rede *ÜBER DIE GRENZEN - JACQUES MOURAD UND DIE LIEBE IN SYRIEN* (2015) gehören die beiden Bücher *UNGLÄUBIGES STAUNEN. ÜBER DAS CHRISTENTUM* (2015,) und *ZWISCHEN KORAN UND KAFKA. WEST-ÖSTLICHE ERKUNDUNGEN* (2014, alle C.H.Beck-Verlag) zu den schönsten und tiefstinnigsten Zeugnissen für das, worauf es gegenwärtig und in Zukunft zur Hauptsache ankommen wird.

Anmerkungen

- 1 Eine *Sure* ist ein Abschnitt im Koran. Diese sind nicht thematisch angeordnet, sondern ihrer Länge nach.
- 2 *Allah* darf gleichbedeutend mit *Jahve* oder *Gott* gelesen werden.
- 3 Das Wort *Divan* stammt aus der persischen Sprache und bedeutet hier *Gedichtsammlung*.
- 4 Die *Sunna* und die *Hadithe* sind die überlieferten Sitten, Bräuche, Aussprüche und Erzählungen aus dem Leben des Propheten und gehören wie der Koran zu den Grundlagen des gelebten Islam. Ihre Gesamtzahl umfasst mehrere Hunderttausend (siehe Bobzin 2000).
- 5 Auf den Umstand, dass diese Lesart bestimmten Traditionen in der islamischen Welt entspringt, sich aber nicht zwangsläufig aus den Quellen des Korans ergibt, kann ich an dieser Stelle nicht eingehen (siehe auch Anm. 4)
- 6 Dieses Erbe Mohammeds ist bis heute ein Problem, wenn die Religion als Doktrin auftritt und das äußere Leben der Menschen gesetzlich regelt. Das ist auch der Punkt, an dem sich der *Islam* und der *Islamismus* begrifflich wie Kern und Schale unterscheiden lassen.

Literatur (Auswahl)

- Beck U. (2008): *Der eigene Gott*. Verlag der Weltreligionen, Frankfurt
- Bobzin H. (2000): *Mohammed*. Verlag C.H.Beck München 2011⁴
- Bunge M. (1996): *Zwischen Kunst und Ratio*. Stuttgart
- Hunke S. (1960): *Allahs Sonne über dem Abendland: Unser arabisches Erbe*. DTV München 2004²
- Kermani N. (2015): *Jacques Mourad und die Liebe in Syrien* (Verlag C.H.Beck München; Text und Video auch im Internet abrufbar)
- Koran*: Deutsche Übertragung von Friedrich Rückert, Anaconda-Verlag, Köln 2012
- Marti T. (2015): „... denn die beste Bildung findet ein gescheiter Mensch auf Reisen. Goethes Bildungsbegriff am Beispiel seiner Italienischen Reise“. Rundbrief FPV, Nr. 103/2015. FPV Bern
- Mommsen K. (1988): *Goethe und die arabische Welt*, Insel-Verlag Frankfurt 2001³
- Paret, R (1957): *Mohammed und der Koran*. Kohlhammer Stuttgart 2005⁹
- Röschert G. (2010): *Für die Sache Gottes. Der Islam in anthroposophischer Sicht*. Novalis-Verlag Quern-Neukirchen.
- Sandkühler B. (2005): *Begegnung mit dem Islam. Lebensformen und Perspektiven einer Religion*. Freies Geistesleben Stuttgart.
- Waage, P. N. (2004): *Islam und die moderne Welt. Versuch eines Dialogs*. Pforte Verlag Dornach.