

Wiebke von Bernstorff, Toni Tholen, Burkhard Moennighoff

■ (Hrsg.)

■ Literatur und die anderen Künste

Toni Tholen
Burkhard Moennighoff
Wiebke von Bernstorff
(Hrsg.)

Literatur und Religion

Hildesheimer Universitätschriften; 25

Impressum

Verlag Universitätsverlag Hildesheim
Vertrieb Universitätsverlag Hildesheim
 Marienburger Platz 22
 31141 Hildesheim
 verlag@uni-hildesheim.de

Druck Druckhaus Lühmann
 Marktstr. 2-3
 31167 Bockenem

Gestaltung Verena Hirschberger

ISSN 1433-5999

ISBN-10 3-934105-39-4 (Print)

ISBN-13 978-3-934105-39-3 (Print)

ISBN 978-3-934105-61-4 (Open Access)

ISBN-A 10.978.3934105/614 (Open Access)

Hildesheim 2012

Inhalt

Vorwort.....5

Martin Schreiner

Brot und Wein – Literarische Zugänge zum Abendmahl8

Silke Kubik

Religion für Aufgeklärte – Lessings Vorstellung einer
humanen Religion.....25

Wiebke von Bernstorff

Im Zeichen des Messianismus: jüdische Erzähltraditionen
bei Walter Benjamin und Anna Seghers47

Toni Tholen

„Schwebe-Religion“.
Von Bettina von Arnim bis Pina Bausch75

Burkhard Moennighoff

Die Rede des Satirikers und das Desaster der Natur.
Zur Apokalypse in der Literatur96

Guido Graf

Es gibt keinen Sieger außer Gott.
Goethe und der 11. September 2001117

Irene Pieper

Die Dichterin und ihre Religion: Else Lasker-Schülers
poetisch-eigensinniger Umgang mit der jüdischen
und christlichen Überlieferung134

Guido Bausenhardt

Die sogenannte Heilige Familie155

Hanns-Josef Ortheil

Mönche, Heilige, Märtyrer.

Zur Literatur des frühen Christentums177

Annett Gröschner

Herrgottswinkel in der

deutschsprachigen Gegenwartsliteratur199

Christian Schärf

Marmorbilder und Madonnen.

Die erotische Religion der Romantik224

Sebastian Günther

„Der Lebende, Sohn des Wachen: Über die Geheimnisse der
orientalischen Weisheit“ – Literatur und Religion in einem
philosophisch-allegorischen Roman des klassischen

muslimischen Gelehrten Ibn Tufail250

Rolf Elberfeld

Buddhistische Betrachtungen aus der Stille –

Yoshida Kenkōs *Tsurezuregusa*274

Autorinnen und Autoren293

„Der Lebende, Sohn des Wachen: Über die Geheimnisse der orientalischen Weisheit“ – Literatur und Religion in einem philosophisch-allegorischen Roman des klassischen muslimischen Gelehrten Ibn Tufail

Dieser Beitrag wird die Aufmerksamkeit geographisch auf die arabisch-islamische Welt sowie chronologisch auf die Zeit zwischen dem 6. und dem 13. nachchristlichen Jahrhundert richten. Nach einigen einführenden Bemerkungen zur literarischen und religiösen Situation im alten Arabien sowie in der Frühzeit des Islams gilt unser Hauptaugenmerk dann einem philosophisch-allegorischen Roman mit dem gleichermaßen originellen wie programmatischen Titel *Der Lebende, Sohn des Wachen*. Dieses Werk erzählt von einem Gottessucher, der allein und ohne Kontakt zur menschlichen Zivilisation aufwächst und einzig durch den Gebrauch seines Verstandes zu Gott findet. Es wurde im 12. nachchristlichen Jahrhundert von dem bedeutenden arabischen Universalgelehrten, Philosophen und Schriftsteller Ibn Tufail (1110-1185) aus dem islamischen Spanien verfasst. Doch bevor wir auf dieses Werk und seinen Autor näher eingehen, ist es angebracht, den historischen und kulturellen Kontext für das recht spezifische Verhältnis von „Literatur und Religion“ im Islam kurz zu umreißen.

1. Die Macht der arabischen Sprache

Das Arabien der vorislamischen Zeit wird von Muslimen vor allem durch den Begriff *Dschahiliyya* (Deutsch: Zeit der „Unwissenheit“ im Hinblick auf den Einen und Einzigen Gott, Allah) charakterisiert. Dieses Arabien vor dem Aufkommen des Islams im 7. Jahrhundert war gekennzeichnet durch besonders harte Lebensbedingungen, wie sie das nomadische Leben in der Wüste und die immer wieder aufflammenden Fehden unter den arabischen Stämmen mit sich brachten.

Gleichermaßen war dieses alte Arabien geprägt durch eine religiöse Vielfalt. Zu nennen sind hier die Verehrer verschiedener

altarabischer Gottheiten und die Anhänger von Sternen- und Ahnenkulten ebenso wie die Christen und Juden (in Teilen der Arabischen Halbinsel) sowie die Hanifen, d. h. die arabischen Anhänger einer Art semitischen Ur-Monotheismus.

In kultureller Hinsicht ist für das alte Arabien vor allem die hochpoetische literarische Tradition der Araber kennzeichnend, die sich sprachlich durch intellektuell anspruchsvolle Ausdruckformen und eine komplexe Metaphorik auszeichnete. Neben Orakel- und Weisheitssprüchen sowie kurzen Prosatexten über „die Schlachtentage der Araber“ (Arabisch: *ayyam al-‘arab*) beeindruckten vor allem die großartigen Liebesoden sowie formvollendete Lob- und Schmähgedichte durch ihre kunstvolle Komposition und sprachliche Meisterschaft. Bemerkenswert sind für diese altarabische Poesie und Prosa einerseits das nahezu vollkommene Fehlen religiöser Konnotationen und andererseits die starke Präsenz des Menschen als Individuum, sein Drang nach Freiheit und Gerechtigkeit sowie sein enges Verhältnis zur Natur. Zu Recht gehören deshalb die *Sieben Goldenen Oden*, d. h. die Sammlung der sieben berühmtesten Gedichte aus vorislamischer Zeit, heute zur Weltliteratur. Diese *Goldenen Oden* besingen die Faszination des diesseitigen Lebens. Sie preisen die Schönheit der Geliebten oder klagen über ihren schmerzvollen Verlust. Sie sprechen vom Stolz der Araber auf ihre Reittiere und rühmen die Schönheit der Wüstenlandschaft. Doch sie berichten auch von legendären Ereignissen im Leben der arabischen Stämme, um schließlich einen Stammesfürsten oder den Mäzen des Dichters zu lobreisen.

2. Der Koran: Impuls und neuer Maßstab für Religion und Literatur

Die sprachliche Kunstfertigkeit der Araber im Ausdruck komplexer Ideen führte die im 7. Jahrhundert dem Propheten Muhammad (ca. 570-632) geoffenbarte Heilige Schrift der Muslime, der Koran, nicht nur fort. Mehr noch, der überwiegend in gereimter Prosa gehaltene und von besonders ausdrucksstarken sprachlichen Bildern gekennzeichnete koranische Text eröffnete ganz neue sprachliche Dimensionen. Doch auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht setzte die koranische Aufforderung an

die Araber und die gesamte Menschheit, mit frevlerischen Lebensweisen und falschen Göttern zu brechen und sich bedingungslos Gott, Allah, hinzugeben, ganz neue Maßstäbe.

Die von Muhammad über einen Zeitraum von 22 Jahren in einzelnen Teilen erfolgte Verkündigung des Korans (das arabische Wort Koran bzw. *Qur'an* bedeutet „Lesung“ bzw. „Verlesen“ oder auch „Rezitation“ der Heiligen Schrift) bewirkte somit geradezu einen Evolutionssprung des Arabischen im Hinblick auf die Ausdrucksformen für religiös-spirituelle Ideen. Doch diese neue semantische, stilistische und ästhetische Qualität des sprachlichen Ausdrucks im Koran sollte darüber hinaus auch die gesamte schöngeistige wie auch die wissenschaftliche Literatur in arabischer Sprache in ganz nachhaltiger Weise prägen – eine Entwicklung übrigens, die bis in unsere Tage anhält und die auch in der zeitgenössischen arabischen Kultur und Literatur nichts von ihrer ursprünglichen Kraft und Nachhaltigkeit verloren hat.

3. Wissensuche als religiöser und gesellschaftlicher Auftrag im Islam

Die Eroberungen großer Territorien durch die Araber unter dem Banner des Islams führte zur Entstehung eines Weltreiches, das in seiner Blüte im 9. bis 13. Jahrhundert vom islamischen Spanien bis an die Grenzen Chinas reichte und das vor allem zwei Faktoren zusammenhielt: der Islam als neue Religion und Lebensweise vor allem der Eliten der zahlreichen Völker, die in diesem Weltreich lebten, sowie die Verwendung der arabischen Sprache in allen Bereichen des politischen, administrativen, wissenschaftlichen und kulturellen Lebens. Zusätzliche neue intellektuelle Impulse verlieh der arabisch-islamischen Kultur im 9. und 10. Jahrhundert vor allem die große Übersetzungsbewegung, als deren Resultat wichtige Bereiche des griechisch-hellenistischen sowie des iranischen und indischen intellektuellen Erbes in arabischer Sprache verfügbar wurden. Durch diese Übersetzungen ins Arabische, die vor allem syrische Christen anfertigten, wurden die Muslime mit den Kernbereichen des antiken Wissens nicht nur vertraut, sondern sie wurden vor allem in die Lage versetzt, diese zur Entwicklung eigener, komplexer Gedankenmodelle in den verschiedenen Wissensbereichen – sowohl in religiösen als auch in profanen

Disziplinen – kreativ zu nutzen. In diesem dynamischen Prozess zeichnete sich insbesondere die arabisch-islamische Philosophie durch Brillanz im abstrakten Denken und Kreativität bei der Entwicklung ihrer Gedankenmodelle aus. Vor allem diese philosophischen Aktivitäten waren es, die auf mannigfaltige Weise den mittelalterlichen islamischen Wissenschaftsbetrieb befruchteten. Sie inspirierten die akademischen Diskussionen der Gelehrten (die sich ja alle – unabhängig von ihrer ethnischen Herkunft oder religiösen Zugehörigkeit – des Arabischen, der Wissenschaftssprache des Islams im Mittelalter, bedienten) und ermutigten sie zu originellen Interpretationen älterer sowie zur Entwicklung innovativer, neuer Gedankenmodelle in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen, einschließlich der islamischen Theologie.

4. Der Autor: Ibn Tufail

Einer der bedeutendsten arabisch-islamischen Philosophen war der aus al-Andalus, dem islamischen Spanien, stammende und auch im christlichen Europa des Mittelalters gut bekannte Denker des 12. Jahrhunderts, Abu Bakr Muhammad ibn ‘Abd al-Malik ibn Muhammad Ibn Tufail.

Nur wenig ist über das Leben Ibn Tufails bekannt. Geboren wurde er um das Jahr 1110 in der Nähe der heutigen Stadt Guadix im Nordosten Granadas, d. h. einer Provinz, welche in jener Zeit von der muslimischen Berberdynastie der Almoraviden (1046-1147) beherrscht wurde. Ibn Tufail studierte wahrscheinlich in Sevilla und Cordoba, zwei intellektuellen Hochburgen auf der Iberischen Halbinsel, und erwarb hier Kenntnisse in Medizin, Mathematik, Astronomie, Physik und anderen Naturwissenschaften, aber auch in der Poesie. Nach Abschluss seiner Studien ließ er sich zunächst als Arzt in Granada nieder. Unter den der Almoraviden-Dynastie nachfolgenden Herrschern auf der Iberischen Halbinsel und im Maghreb, den Almohaden (1147-1269), war es dann der almohadische Sultan Abu Ya‘qub Yusuf (reg. 1163–1184), ein an griechischer Philosophie besonders interessierter Herrscher, der Ibn Tufail schließlich als Leibarzt und Berater an seinen Hof im marokkanischen Marrakesch berief. Hier gehörte Ibn Tufail zu einer Gruppe von Intellektuellen, die

das kulturelle und geistige Leben des Almohaden-Reiches mitbestimmten. Ibn Tufail starb im Jahre 1185 in Marokko.¹

5. Hayy ibn Yaqzan: ein Name als Programm

Ibn Tufail verfasste mehrere wissenschaftliche Werke, die allerdings allesamt verloren gegangen sind. Erhalten ist lediglich ein zwischen 1177 und 1182 entstandener philosophisch-allegorischer Roman mit dem Titel *Hayy ibn Yaqzan: Fi asrar al-hikma al-maschriqiyya*, eines der bemerkenswertesten Bücher des Mittelalters überhaupt. Der Titel des Romans steht dabei programmatisch für das Gesamtwerk. Der Haupttitel nämlich, *Hayy ibn Yaqzan*, d. h. der Name des Protagonisten dieses Romans, bedeutet übersetzt *Der Lebende, Sohn des Wachen*. Das arabische Wort *hayy* hat zunächst die Bedeutung „Lebender“ oder „Lebendiger“ im Sinne eines Individuums. Als Kollektivum bezeichnet der Begriff im klassischen Arabischen dann aber auch den „Kernverband“ und damit den „Lebensquell“ eines Stammes oder Klans. Er bedeutet „Leben“ im besten Wortsinne und darf gleichsam als ein Synonym für „die Menschen“ bzw. „die Menschheit“ generell gelten. Im religionsphilosophischen Sinne bezieht sich der Name Hayy, „Lebender“, auf eine Vorstellung, die sich sowohl im Koran als auch (in Anlehnung an griechisches Gedankengut) in der arabisch-islamischen Philosophie findet. Diese Vorstellung beinhaltet zum einen, dass das menschliche Leben ein Ausdruck von „Perfektion“ im Hinblick auf Gott ist, der sein Wesen in der Schöpfung geoffenbart hat.² Das Ideal des

¹ Zum Leben und Werk von Ibn Tufail, vgl. L. Goodman: „Ibn Tufayl“. In: Sayyid Hussain Nasr and Oliver Leaman (eds.): *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge 1996, S. 313-329; und J.P. Montada: „Philosophy in Andalusia: Ibn Bājjā and Ibn Tufayl“. In: Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press 2005, S. 155-179.

² Der Name al-Hayy, also „der (ewig) Lebende“ bzw. „der Lebendige“, ist ein koranischer Beiname Gottes (Koran 2:255, 3:2, 20:111, 25:58, 40:65) und einer der sogenannten „neunundneunzig schönen Namen“ Gottes, welche sein Wesen zu beschreiben versuchen. Das menschliche Leben als von Gott geschaffen ist nach dem Koran heilig (Koran 17:33), auch wenn das Leben im Diesseits für die Gottesfürchtigen lediglich eine Station auf dem Weg zum „wahren“ ewigen Leben im Jenseits ist (z. B. Koran 6:32). Die

„vollständigen“, ja „perfekten“ Menschen tritt jedoch erst dann zutage, wenn die betreffende Person ihr „Handeln“ eng mit dem Gott-gegebenen, menschlichen „Verstand“ verknüpft. Dieser engen Verbindung von Intellekt, Erkenntnis und vernunftbetontem Handeln als Wesensmerkmale des perfekten Menschen wird von den arabisch-islamischen Philosophen, aber auch im engeren religiösen Kontext eine besondere Bedeutung beigemessen, wie das gleich näher zu besprechende Werk von Ibn Tufail eindrucksvoll verdeutlicht. Die islamischen Philosophen waren bei der zentralen Konzeption vom Intellekt bzw. seiner erkenntnisbringenden Funktion vor allem von den antiken griechischen Philosophen (insbesondere Platon, Aristoteles, Plotin, Porphyrios, Galen und Ptolemäus) beeinflusst. Daneben wurden aber auch altiranisch-agnostische Vorstellungen rezipiert.

Der Beiname Ibn Yaqzan, „der Sohn des Wachen“, wiederum deutet an, dass es sich bei diesem Geschöpf um einen „Spross“ bzw. ein „Produkt“ der reinen Intelligenz handelt, d. h. jener Existenzform, welche weder Schlaf noch Unaufmerksamkeit kennt. Der Ausdruck „Sohn des Wachen“ spielt dabei auf die neuplatonische Emanationslehre vom „ausfließenden Intellekt“ an, wie sie auch al-Farabi (ca. 870-950), Ibn Sina (latini-

Idee, dass Gott der zentrale Fokus allen Lebens ist, kommt im Koran am deutlichsten im sogenannten *Thronvers*, einem der berühmtesten und von Muslimen am häufigsten zitierten Verse, zum Ausdruck. Hier heißt es: „Allah [ist einer allein]. Es gibt keinen Gott außer ihm. [Er ist] der Lebendige und Beständige. Ihn überkommt weder Schlummer noch Schlaf. Ihm gehört [alles], was im Himmel und auf Erden ist. Wer [unter den himmlischen Wesen] könnte – außer mit seiner Erlaubnis – [am Jüngsten Tag] bei ihm Fürsprache einlegen? Er weiß, was vor und was hinter ihnen liegt. Sie aber wissen nichts davon – außer was er will. Sein Thron reicht weit über Himmel und Erde. Und es fällt ihm nicht schwer, sie [vor Schaden] zu bewahren. Er ist der Erhabene und Gewaltige.“ (Koran 2:255; Übersetzung nach Rudi Paret (Übers.): *Der Koran: Übersetzung*, Stuttgart: Kohlhammer⁴1985.). Diese koranische Aussage impliziert die Vorstellung von Gott als dem „Fürsorglichen Schöpfer“, auf den – anders als bei Aristoteles ersten „unbewegten“ Bewegter – die Schöpfung nicht nur zurückgeht, sondern der diese auch beschützt und für diese sorgt (vgl. auch Ian Richard Netton: „Life“. In: Jane Dammen McAuliffe (ed.): *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 Bde., Leiden: Brill 1999-2006, Bd. 3 (2003), S. 182-185, hier S. 183.)

siert: Avicenna, 980-1037) und andere islamische Philosophen vertraten sowie weiterentwickelten und wonach die mit dem Verstand erkennbaren Strukturen und Formen auf das „Ausfließen“ aus einer metaphysischen Quelle zurückgehen bzw. als „Emanationen“ des Schöpfergottes verstanden werden. Der Name Ibn Yaqzan, „der Sohn des Wachen“, kann somit auch als eine Personifizierung des „aktiven Intellekts“ verstanden werden.

Für den Nebentitel des Werkes sind zwei Lesungen möglich, die beide sinnstiftend sind. Die eine Lesung lautet: *Fi asrar al-hikma al-maschriqiyya*, was so viel heißt wie: *Über die Geheimnisse der östlichen Weisheit*. Folgt man dieser Lesung, würde sich Ibn Tufail ausdrücklich in die lange Tradition zum Verständnis der Erkenntnislehren des Orients einordnen, die wir „im Westen“ gelegentlich mit dem Ausdruck *ex oriente lux*, „aus dem Osten kommt das Licht“, verbinden. Die andere Lesung, *Fi asrar al-hikma al-muschriqiyya* – also mit nur einem anderen Vokal, *muschriqiyya* anstatt *maschriqiyya* – ließe die Übersetzung: *Über die Geheimnisse der „erleuchtenden Weisheit“* oder auch *„der illuminierenden Philosophie“* zu.³ Diese Über-

³ Aristoteles (384–322 v. Chr.) verwendet in seinem Werk *De Anima* III.5 die Lichtmetapher für den „aktiven Intellekt“; Licht verwandele „potentielle“ Farben in „reale“, sichtbare Farben, so wie der aktive Intellekt die Vernunftanlagen (d. h. den „passiven Intellekt“) aktiviere und verwirkliche. Licht als Metapher spielt aber schon im Alten Testament eine zentrale Rolle, wo es u. a. heißt: „Da sprach Gott: ‚Es werde Licht!‘, und es ward Licht. Und Gott sah, dass das Licht gut war ...“ (Genesis 1:2-4). Im Neuen Testament ist Jesus das „Licht der Welt“, der denen, die ihm nachfolgen, das „Licht des Lebens“ verheißt (Johannes 8:12). Im Koran (Sure 24, „Das Licht“, Vers 40) wiederum heißt es, „Wem Gott kein Licht gibt, für den gibt es kein Licht.“ Es sind im Islam dann vor allem die islamischen Mystiker, die die Lichtmetapher immer wieder aufgreifen. Der einflussreiche Theologe und Mystiker Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) zum Beispiel spricht in mehreren seiner Werke vom Gotteslicht, durch welches die Ratio zu überwinden und zur Erkenntnis zu gelangen sei (siehe insbesondere Abū Ḥāmid al-Ghazālī: *Die Nische der Lichter (Miškāt al-anwār)*, aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, Anmerkungen und Indices herausgegeben von Abd Elsamad Abd Elhamid Elschazli, Hamburg: Meiner 1987). Der muslimische Philosoph und Wissenschaftler Schihab ad-Din Suhrawardi (1154-1191) schließlich knüpfte an antike Vorbilder und muslimische Vorgänger an, als er die vor allem im iranischen Kulturraum be-

setzungsvariante stellt eine Verbindung zur Lichtmetapher her, auf die im Roman mehrfach Bezug genommen wird und die nicht nur für Aristoteles (384-322 v. Chr.), sondern auch für bestimmte islamische Philosophen und Theologen bedeutsam war. Im Sinne von „erhellender Weisheit“ bzw. „illuminierender Philosophie“ wäre das geistige Wachsen und die Möglichkeit zur Gottessicht durch „rationale Kontemplation“, wie sie Ibn Tufails Romanheld erfährt, explizit bereits im Titel des Buches zum Ausdruck gebracht.

6. Das Werk: Inhalt und Struktur

Der Protagonist in Ibn Tufails Roman mit Namen Hayy ibn Yaqzan ist ein Mensch, der allein und ohne Kontakt zur menschlichen Zivilisation auf einer einsamen Insel lebt. Er verkörpert eine Art „Ur-Robinson“, d. h. eine Figur, die völlig auf sich selbst gestellt ist und fernab von allen anderen Menschen lebt. Doch diese Feststellung bedeutet nicht, dass Ibn Tufails Buch lediglich eine „Robinsonade“ im islamischen Gewand wäre, die von den phantastischen Abenteuern auf einer tropischen Insel erzählt. Im Gegenteil: Ibn Tufails Held, Hayy ibn Yaqzan, ist ein nach Erkenntnis strebender Mensch, der ohne göttliche Offenbarung und ohne Prophetie und ausnahmslos durch seine genauen Beobachtungen, nämlich der gezielten Erforschung der Natur, sowie sein Vermögen zur intellektuellen Abstraktion – in einem stufenförmigen Erkenntnisprozess – im Alter von fünfzig Jahren schließlich zu Gott findet. Besonders bemerkenswert ist dabei, dass diese intellektuelle Abstraktion Hayys nicht von einer menschlichen Sprache getragen wird, da Hayy „keine Sprache kannte, weder um zu verstehen noch um zu sprechen“ (S. 77), und diese erst im fortgeschrittenen Alter erlernte.⁴

deutsame „Philosophie der Illumination“ (*Hikmat al-ischraq*) begründete, wonach der Prozess des menschlichen Denkens der Hilfe des göttlichen Lichtes bedarf bzw. erst durch dieses initiiert wird.

⁴ Ich zitierte hier und im Folgenden die Übersetzung von Jameleddine Ben Abdeljelil und Viktoria Frysak (Hrsgg.): *Hayy Ibn Yaqdhan: Ein muslimischer Inselroman von Ibn Tufail*, Wien: Viktoria 2007. Seitenzahlen im Text ohne weitere Angabe des zitierten Werkes beziehen sich auf diese Ausgabe. Eine weitere Übersetzung liegt vor in der Publikation, Abu Bakr

Doch zunächst einmal soll im Folgenden der Handlungsverlauf dieses Meisterwerkes der arabischen Literatur chronologisch betrachtet werden.⁵

6.1 Vorwort

Im Vorwort zum Roman setzt Ibn Tufail den wissenschaftlichen Rahmen für seine Erzählung. Der Autor nennt hier mehrere muslimische Gelehrte, deren religiös-philosophisches Weltbild er rezipierte und nun zum Teil kritisch hinterfragt. Er erwähnt die auch in Europa bekannten Philosophen al-Farabi, Ibn Sina und Ibn Badschdscha (andere Schreibweise Ibn Bajja, latinisiert: Avempace, 1095-1138) sowie den wohl wichtigsten islamischen Theologen und Mystiker, Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111). Obgleich die Gedankenmodelle dieser Gelehrten sich wesentlich unterscheiden, sind ihnen allen – und mithin auch Ibn Tufail – zwei wichtige Charakteristika zu Eigen. Zum einen befassen sich alle diese Gelehrten mit grundsätzlichen philosophischen Konzeptionen zur Welterkenntnis, welche letztlich auf die Schriften von Platon und Aristoteles gestützt sind. Zum anderen spielt in ihren Überlegungen zur menschlichen Erkenntnisfähigkeit und zum Erkenntniserwerb das generelle Verhältnis von Philosophie und Religion eine zentrale Rolle.

Nach dem theoretischen Vorwort informiert Ibn Tufail seine Leser über die ersten spannenden Details zu den ungewöhnlichen Umständen der Geburt seiner Romanfigur, Hayy ibn Yaqzan, sowie darüber, wie dieser auf eine einsame Insel mit mildem

Ibn Tufail: *Der Philosoph als Autodidakt: Ḥayy ibn Yaqzān*, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen von Patric O. Schaerer, Hamburg: Meiner 2009. Für den arabischen Originaltext, siehe Ibn Ṭufayl, Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik: *Risālat Ḥayy ibn Yaqzān: roman philosophique d’Ibn Tufayl*, Texte Arabe et Traduction Française: Léon Gauthier, Beirut: Imprimerie Catholique 1936 [Nachdr. in *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences*, ed. F. Sezgin, Frankfurt/Main 1999.]

⁵ Detailliertere Studien zu Inhalt und Aufbau von Ibn Tufails Werk wurden u. a. vorgelegt von George Hourani: “The Principal Subject of Ibn Tufayl’s Hayy Ibn Yaqzan”. In: *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1956), S. 40-46; und Sami Hawi: “Ibn Tufayl’s Hayy Ibn Yaqzan, Its Structure, Literary Aspects and Methods”. In: *Islamic Culture* 47 (1973), S. 191-211.

Klima in der Nähe des Äquators, irgendwo im Indischen Ozean, gelangte. Unsere Aufmerksamkeit ist schnell gefesselt, da zwei unterschiedliche Versionen zu Hayys Geburt berichtet werden. Nach der ersten Version, so heißt es, habe die Schwester eines tyrannischen Königs aus der ihr verbotenen Liebesverbindung mit Yaqzan, einem Manne aus dem Nachbarkönigreich, einen Sohn geboren. Aus Furcht vor dem Zorn ihres hartherzigen Bruders und Königs stellte die Prinzessin das Schicksal des Neugeborenen Gott anheim und setzte den Säugling in einem gut verschlossenen Kästchen im Meer aus. Das Kästchen mit dem Säugling wurde schließlich an die besagte einsame Insel gespült, ein literarisches Motiv, das offensichtlich auf die biblisch-koranische Geschichte des kleinen Moses anspielt.⁶

Die zweite Version darüber, wie Hayy ins Leben trat, ist noch phantastischer. Danach wurde Hayy auf der besagten Insel ohne menschliches Zutun geboren. In dieser Variante der Erzählung heißt es, dass Lehm zu gären begann und sich Wärme mit Kälte und Feuchtigkeit mit Trockenheit verbanden. Diese Vorgänge in der Natur verursachten eine Blasenbildung des Lehms, dessen Aufschäumen wiederum Raum gab für die Seele, die „von Gott, dem Mächtigen und Großen, ununterbrochen und reichlich hervorgeht“ (S. 15). Aus dieser Verbindung von gärendem Lehm und gottgesandter Seele entstand das menschliche Wesen Hayy in einer Art mystischer Spontangenese bzw. Selbstgeburt. Er ist aus Lehm geformt wie schon der biblische Adam, der erste Mensch, der ohne Eltern und Vergangenheit ins Leben trat. Aus dem Lehm wiederum bildete sich ein Blutklumpen. Der Blutklumpen bildete einen Embryo, der zu einem Menschen heranwächst, wie dies

⁶ Exodus 2:1-10. Siehe auch Koran 20:37-39: „Wir haben uns doch auch [schon] ein anderes Mal um dich (d. h. Moses) verdient gemacht. [Damals] als wir deiner Mutter jene Weisung eingaben: ‚Wirf ihn in den Kasten, und dann wirf diesen ins Meer! Dann soll ihn das Meer an Land schwemmen, worauf ihn einer, der mir und ihm feind ist, [an sich] nehmen wird.‘ Und ich habe dich meine Liebe spüren lassen, und du solltest unter meiner Aufsicht aufgezogen werden“ (Übersetzung Paret (Übers.): *Der Koran* (Anm. 1)). Siehe dazu auch Gürbüz Deniz: „Hayy Ibn Yaqzan and its Qur’anic References“. In: *Journal of Islamic Research* 1.2 (2008), S. 33-50, insbesondere S. 38-39 („Allusion to the Story of Moses“).

auch die islamische Überlieferung für das entstehende Leben feststellt.⁷

6.2 Hauptteil

Diese zwei unterschiedlichen Versionen zu Hayys Geburt finden eine gemeinsame Fortsetzung im Hauptteil des Romans. Hier heißt es nämlich, dass Hayys Leben in Etappen von jeweils sieben Jahren erfolgte:⁸

Erste Lebensphase: Über den ersten Lebensabschnitt des Hayy, d. h. von seiner Geburt bis zum siebten Lebensjahr, erfährt der Leser, dass eine Gazelle den Säugling findet, das Kind säugt, umsorgt und fortan als ihr Junges aufzieht.⁹ Durch das Leben mit der Gazelle und den anderen Tieren der Insel lernt Hayy grundsätzliche Emotionen kennen wie Zuneigung und Vertrautheit, aber auch Bedrücktheit (etwa über ausbleibende Jagderfolge) und Scham und Kummer (darüber, dass er, anders als die Tiere, nackt und schutzlos ist). Er versteht es nun auch, die für das Überleben wichtigen Dinge zu meistern: d. h. zum Beispiel, sich selbst Nahrung zu suchen und sich zu verteidigen. Im Alter von sieben Jahren schließlich wird ihm bewusst, dass er kein Tier bzw. zumindest anders als die Tiere ist.

⁷ „Wir haben doch den Menschen [ursprünglich] aus einer Portion Lehm geschaffen. Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen [Sperma] in einem festen Behälter. Hierauf schufen wir den Tropfen zu einem Embryo, diesen zu einem Fötus und diesen zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. So ist Allah voller Segen. Er kann am schönsten erschaffen“ (Koran 23:12-14; Übersetzung Paret (Übers.): *Der Koran* (Anm. 1).

⁸ Die Zahl sieben besitzt hier natürlich Symbolkraft. Man denke an den Mythos der Schöpfung in sieben Tagen. Im Islam findet sich die Zahl im Koran in der Vorstellung von sieben Himmelssphären, dann aber ebenso in der religiösen Literatur in den Beschreibungen von sieben Paradiesgärten und sieben Sphären der Hölle wieder. Für den islamischen Kult ist wiederum das siebenmalige Umkreisen der Kaaba, des Heiligtums in Mekka, zu nennen.

⁹ Die schöne und sanftmütige Gazelle ist hier als ein Sinnbild für die Mutter zu verstehen; sie ist aber auch schon seit der vorislamischen Zeit eine Metapher für „die Geliebte“ und das Weibliche im besten Wortsinne.

Zweite Lebensphase: Es beginnt der zweite Lebensabschnitt, der zweimal sieben Jahre umfasst und bis zum 21. Lebensjahr reicht. Hayy begreift nun, dass er, im Gegensatz zu den Tieren, nackt und unbewaffnet ist. Aufgrund dieser Einsicht bekleidet er sich mit Blättern und Federn und lernt, die Vorzüge des menschlichen Körpers und des aufrechten Gangs zu nutzen. Auch übt sich Hayy jetzt darin, zweckrational zu handeln. Durch Beobachtungen, Experimente und Analogieschlüsse kann er sein Wissen entscheidend mehren. Er entdeckt zum Beispiel, dass er manches in der Natur Gefundenes bearbeiten kann. Auch lernt er, das Feuer zu beherrschen und wie man eine schützende Behausung baut.

Als die Gazelle stirbt, ist er voller Schmerz und Trauer. Er beschließt deshalb, die Gazelle zu sezieren, um herauszufinden, warum sich das Tier nicht mehr bewegt. Bei dieser Untersuchung findet er das Herz, in dem er den Sitz des Lebens vermutet. Als Hayy beim Öffnen des Herzens die eine Herzkammer gefüllt mit geronnenem Blut und die andere leer vorfindet, kommt er zu dem Schluss, dass das, was seiner Mutter, der Gazelle, Lebenskraft verlieh, in dieser leeren Herzkammer gewohnt haben muss. Dass diese Herzkammer nun leer war, erklärt ihm den Tod, denn Hayy erkennt, dass der tote Körper nur mehr eine Hülle ist, die ohne den Hauch, der ihn zuvor belebt hatte, wertlos ist. Die Liebe zu seiner Mutter konzentriert sich deshalb nun nicht mehr auf den leblosen Körper der Gazelle, sondern nur auf die aus dem Herzen „verschwundene Sache“ (S. 27), d. h. die den Tod überdauernde Seele. Hayy begreift damit die Endlichkeit aller materiellen Existenz und die Ewigkeit der Seele, die nach dem Tod fortlebt. Es ist dieser Gedanke, der Hayy den Schmerz über die verstorbene Gazelle erträglich macht und sie begraben lässt. Von einem Raben, der einen anderen Raben im Kampf getötet und dann verscharrt hatte, lernt Hayy, was mit einem toten Körper zu tun ist.¹⁰

¹⁰ Ibn Tufail nimmt mit diesem literarischen Bild direkten Bezug auf den Ur-Mythos von Kain und Abel, den feindlichen Brüdern. Denn in der islamischen Überlieferung, Koran 5:31, zu diesem ersten Bruderpaar der Menschheit lernt auch Kain von einem Raben, den er beim Verscharren eines toten Körpers beobachtet, dass er von seinem toten Bruder Abschied nehmen und ihn begraben muss. Vgl. auch Sebastian Günther: „Kain und

Dritte Lebensphase: Im dritten Lebensabschnitt bis zum 28. Lebensjahr macht sich Hayy mit den Gesetzen der Kausalität vertraut. Er erkennt, dass jeder Umstand und jede Begebenheit eine Ursache und eine Wirkung hat. Durch die Beobachtung des Himmels und die Einsicht, dass sich die Himmelskörper regulär in bestimmten Bahnen bewegen, gelangt Hayy schließlich zu philosophischen Betrachtungen: Die Himmelskörper hält er für eine Lichtmaterie. Er schließt daraus, dass sie von etwas noch Lichtvollerem erschaffen sein müssen, und dass diese Lichtquelle womöglich die Ursache aller Dinge ist. Hayy beginnt von nun an, die Individuen *nach Arten*, die materiellen Gegenstände *nach Formen* und die Wirkungen *nach Ursachen* zu unterscheiden.

Vierte Lebensphase: Im vierten Lebensabschnitt bis zum 35. Lebensjahr entwickelt Hayy seine erkenntnistheoretischen Fähigkeiten. Er beobachtet nun ganz gezielt den Kosmos und die Gestirne und befasst sich mit Fragen nach der Beschaffenheit und Endlichkeit des Alls. Über die Betrachtungen zur Kosmologie und Astronomie gelangt er zu grundsätzlichen Fragen der Metaphysik. Letztere wiederum führen ihn zu der Einsicht, dass das Universum einen allmächtigen Urheber und Schöpfer haben müsse.

Fünfte Lebensphase: Der fünfte Lebensabschnitt bis zum 50. Lebensjahr beschreibt schließlich Hayys religiöses Erwachen. Dieser Prozess ist wiederum in drei Stufen gegliedert: Die *erste Stufe* betrifft materielle Dinge und die Sicherung des nackten Überlebens. Die *zweite Stufe* bezieht sich auf die Erkenntnis, dass es außerhalb der unmittelbaren Umwelt andere wahrnehmbare Formen gibt und dass das Geschehen des Diesseits mit einer anderen Welt verbunden ist. Das Ergebnis dieses Lernprozesses ist, dass es eine höhere Wesenheit geben müsse, die dies alles erschaffen hat und bewegt. Diese Einsicht führt Hayy schließlich zu einer Art kontextuellem bzw. sozialem Verhalten, welches auch die Gottesverehrung einschließt. Die *dritte Stufe* schließlich bedeutet eine meditative Annäherung und mystische Versenkung in

Abel, ‚die Feindlichen Brüder‘: Archetyp und literarisches Motiv in der arabisch-islamischen Kultur“. In: Reinhard Gregor Kratz und Annette Zgoll (Hrsgg.): *Arbeit am Mythos: Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*, Tübingen: Mohr Siebeck (im Druck).

die Dispositionen des Schöpfers. Hier gelingt es Hayy, der alle meditativen Stufen durchlaufen hat, körperliche Eigenschaften und weltliche Handlungen abzustreifen und sich ausschließlich Gott zu widmen. Die Gottesschau vermittelt sich ihm als die höchste Stufe der Erkenntnis. Er begreift, dass diese höchste Stufe Wissen enthält, welches die Attribute des Schöpfers betrifft.

Sechste Lebensphase: Als Höhepunkt dieses Entwicklungszyklus, d. h. als Hayy 50 Jahre alt ist, geschieht es, dass der Protagonist mit dem Namen „Lebender, Sohn des Wachen“ schließlich schaut, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz (d. h. Verstand bzw. Sinn) gekommen ist.“¹¹ Mit diesen Worten im arabischen Text wird ein Ausspruch des Propheten Muhammad zitiert, der in der islamischen Tradition mehrfach belegt ist und als kanonisch gilt.¹²

¹¹ Vgl. die Übersetzung von Abdeljeli und Frysak (Hrsgg.): *Hayy Ibn Yaqdhan* (Anm. 4), S. 77 (hier leicht angepasst). Zur spannenden Frage des Übergangs vom Naturalismus (als dem „Beginn allen Philosophierens“) hin zum Subjektivismus im Kontext von Lernen und Erkenntnis, siehe Sami Hawi: *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophical Study of Ibn Tufayl's Hayy Yaqzan*, Leiden: Brill 1974, insbesondere S.87-139; Sami S. Hawi: „Beyond Naturalism: A Brief Study of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan“. In: *Journal of the Pakistan Historical Society* 22 (1974), S. 249-67.

¹² „[Der Prophetengefährte] Abu Huraira (603-681) berichtete, dass der Gesandte Gottes gesagt habe: „Gott sprach: Ich habe für Meine rechtschaffenen Diener das vorbereitet, *was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz einging*. Leset nach, wenn ihr wollt: ‚Und niemand weiß, was für [beseligende] Freuden im Verborgenen für sie vorgesehen...‘ (Koran 32:17). [Herv., S.G.]“ Im Original:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ،
عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنْ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى
أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ
سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ". قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَقْرَأْ وَ
إِنْ شِئْتُمْ {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ}.

Vgl. die berühmte Traditionssammlung des Gelehrten al-Buḥārī (810-870), Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn Ismā‘īl: *al-Ġāmi‘ al-musnad al-ṣaḥīḥ al-muḥtaṣar min umūr rasūl Allāh wa-sunanihi wa-ayyāmihi* („Die authentische, mit Gewährsleutketten versehene Kurzfassung des Kompendiums zu den Angelegenheiten des Gesandten Gottes, seinen Gewohnheiten und sei-

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass der von Ibn Tufail zitierte Ausspruch des Propheten Muhammads identisch ist mit einem Passus im ersten Brief des Apostel Paulus an die Gemeinde in Korinth (1. Korinther 2:9). In diesem Brief überbringt Paulus den Korinthern Kunde von Gottes geheimnisvoller Wahrheit und Weisheit. Hierbei handelt es sich, wie es in der Bibel heißt, „jedoch nicht [um] Weisheit dieses Zeitalters, auch nicht der Fürsten dieses Zeitalters ...“ bzw. dieser Welt (1. Korinther 2:6). Ganz in diesem biblischen (und islamisch-prophetischen) Sinne sind es für Ibn Tufail Einsichten in jenen, den normalen Menschen bislang verborgenen Plan Gottes, welchen Gott fasste, schon lange bevor Er die Welt erschuf und mit dem Er uns an Seiner „Herrlichkeit“ Anteil haben lässt. Von dieser Gotteserfahrung überwältigt will sich Hayy fortan nur noch der Kontemplation Gottes widmen und diesen Zustand der Glückseligkeit nicht mehr verlassen. Hayy gelangt so zu einem abstrakt-mystischen Gottesverständnis. Es ist ein Verständnis von Gott, das weder an eine bestimmte Religion noch an irgendwelche gottesdienstliche Handlungen gebunden ist.

ner Zeit“), hrsg. von Muḥammad Zuhair ibn Nāṣir al-Nāṣir, 9 Bde., Medina: Tauq al-Najāh 1422 H/2001 (*hadith*-Zählung nach der Ausgabe von Fu’ād ‘Abd al-Bāqī), Bd. 9, S. 144 (*hadith* Nr. 4779); der Ausspruch ist ebenfalls belegt in den Texten Nr. 3224, 4780, und 7498. Die Stelle im Neuen Testament lautet: „(1) Und ich (Paulus) [kam] zu euch, Brüder, ... (5) damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft beruhe. ... (6) Wir reden aber Weisheit unter den Vollkommenen, jedoch nicht Weisheit dieses Zeitalters, auch nicht der Fürsten dieses Zeitalters, die zunichte werden, (7) sondern wir reden Gottes Weisheit in einem Geheimnis, die verborgene, die Gott vorherbestimmt hat, vor den Zeitaltern, zu unserer Herrlichkeit. (8) Keiner von den Fürsten dieses Zeitalters hat sie erkannt – denn wenn sie erkannt hätten, so würden sie wohl den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben –, (9) sondern wie geschrieben steht: ‚Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.‘ (10) Uns aber hat Gott es offenbart durch den Geist, denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes. [Herv., S.G.]“ (1. Korinther 2:1-10; zitiert nach der Elberfelder Bibel). Vgl. auch Ulrich Rudolph: *Islamische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München: Beck 2004, S. 67.

6.3 Epilog

An dieser Stelle der Vervollkommnung von Hayys Erkenntnisprozess und dem Erreichen eines Zustandes der vollkommenen Glückseligkeit der Hauptfigur des Romans meint der Leser, das Ende des Werkes erreicht zu haben. Doch Ibn Tufail lässt der Erzählung einen Epilog folgen. Darin berichtet er, dass Hayy nun Kontakt zu anderen Menschen und zur Zivilisation erhält. Von einer benachbarten Insel nämlich war ein Mann mit Namen Absal auf die einsame Insel gekommen, weil er sich mit seinem Freund namens Salaman in wichtigen religiösen Fragen uneins war. In dieser Abgeschiedenheit und Ruhe hoffte Absal zu einem umfassenden Gottesverständnis zu gelangen. Er glaubte, dass in der Religion ein tieferer Sinn zu finden sein müsse als der, den er durch die formalisierte Praxis des Glaubens auf seiner Heimatinsel bislang erfahren hatte. Sein Gefährte Salaman hingegen gab sich mit den offenkundigen Inhalten und Konventionen der Religion zufrieden.

Als Absal auf Hayy trifft, lehrt er Hayy die menschliche Sprache. Diese Fähigkeit zur menschlichen Kommunikation ermöglicht es den beiden schließlich, sich über philosophische Fragen auszutauschen. Hayy stellt dabei bald fest, dass er mit Absal in den wesentlichen Fragen, die ihn schon seit langem beschäftigen, übereinstimmt. Diese betreffen vor allem den Glauben an die Existenz eines allmächtigen Schöpfers sowie das intellektuelle Vermögen des Menschen, den Aufbau der Welt und die Struktur des Universums zu erkennen bzw. den Platz und die Bestimmung des Menschen in diesem System zu verstehen. Doch während Hayy zur „reinen Wahrheit“ durch eine Art innerer Reflexion gelangte, die verbunden war mit einem guten Maß an Objektivität in der Beurteilung der Eigenschaften, Dispositionen und Kräfte der ihn umgebenden Welt bzw. seinem eigenen Wirken in diesem Kontext, waren die Menschen der Nachbarinsel durch einen Propheten sowie die von diesem Propheten überbrachte Offenbarung – mit all ihren Belehrungen, Bildern und Symbolen – zu ganz ähnlichen Erkenntnissen gelangt.

Absal und Hayy reisen schließlich gemeinsam zu der bewohnten Nachbarinsel, auf der Salaman inzwischen als König regiert. Hayy versucht nun, Salaman und die Inselbewohner zu

„unterrichten und ihnen die Geheimnisse der Weisheit zu offenbaren“ (S. 96), indem er den Menschen unermüdlich die von ihm erreichte umfassende Welt- und Gottes-Erkenntnis vermittelt. Doch trotz der Freude der Menschen an dem Guten dieser Botschaft und ihrer Sehnsucht nach der Wahrheit schrecken sie Hayys klare Formen der Einsicht in Gott ab. Sie sind weder empfänglich für die Metaphorik von Hayys Erklärungen zur Religion noch in der Lage, ihren tieferen Sinn zu verstehen. Schnell wenden sie sich von Hayy ab, um sich wieder dem buchstabengetreuen, rein exoterischen Verständnis ihrer religiösen Lehren und überkommenen Gewohnheiten zu widmen. Hayy muss erkennen, dass sich die Menschen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, lieber den Kleinigkeiten des Alltages, dem Streben nach materiellem Reichtum und Sinnesfreuden im diesseitigen Leben sowie ihrem sektiererischen Gottesbild widmen als einem rational vertieftem Gottesverständnis. Er verliert die Hoffnung, die Menschen zu bessern und beschließt deshalb, mit Absal auf die einsame Insel zurückzukehren, so dass sie den Rest ihres Lebens in Zurückgezogenheit und mystischer Gottesbetrachtung verbringen können. Der Roman schließt mit dem Satz: „Und diese beiden verehrten Gott auf dieser Insel bis zu ihrem Tod“ (S. 101).

6.4 Schlusswort

Im Schlussteil des Romans wendet sich der Autor Ibn Tufail noch einmal direkt an den Leser. Er vermerkt hier ausdrücklich, ähnlich dem Apostel Paulus im ersten Korintherbrief, dass seine Erzählung ein „geheimes“ Wissen enthält, das allerdings nur die Menschen begreifen, die über ein wirkliches Gottesverständnis verfügen. Mit seinem Buch habe er erstmals „den Schleier“ zerrissen, der dieses Wissen bislang verbarg. Als Grund für diese Entscheidung nennt Ibn Tufail, dass bestimmte ungesunde Meinungen in der Gesellschaft überhandgenommen hätten, so dass zahlreiche schwache Menschen die Autorität des Propheten zurückwiesen und stattdessen Dummköpfen und Narren folgten. Es sei deshalb besser, so Ibn Tufail, vor den Augen dieser Menschen zumindest „einen Schimmer des Geheimnisses der Geheimnisse aufleuchten zu lassen, um sie auf die Seite der Wahrheit zu ziehen und sie vom anderen Weg abzubringen“.

Doch Ibn Tufail vermerkt auch, dass er mit seiner Abhandlung in den Lesern den „Wunsch entzünden“ möchte, sich selbst auf eine intellektuelle Reise zu den Höhen zu begeben, welche es ermöglicht, „das Geheimnis“ zu durchdringen und zur „Klarheit des Wissens um Gott“ zu gelangen (S. 102-103).

7. Vorläufer und Rezipienten

7.1 Vorbild: Ibn Sina

Die Idee einer Intellekt-betonten, autodidaktischen Bildung einerseits, welche im Falle von Ibn Tufails *Hayy Ibn Yaqzan* zu einer rationalen Gottesschau führt, sowie deren literarische Präsentation in Form eines philosophisch-allegorischen Romans andererseits, ist nicht gänzlich neu in der arabisch-islamischen Literatur- und Ideengeschichte.

Unter den Vorgängern und geistigen Lehrmeistern Ibn Tufails ist es im 11. Jahrhundert vor allem der Mediziner, Philosoph und Universalgelehrte Ibn Sina, der eine kurze, aber höchst originelle arabische Epistel mit dem Titel *Hayy ibn Yaqzan* verfasste, von der unser Autor Ibn Tufail den Titel seines Buches übernahm. Allerdings anders als bei Avicennas *abstrakt-mystischen Handlungsträgern* steht bei Ibn Tufail der Entwicklungs- und Erkenntnisprozess *eines Menschen* im Vordergrund.¹³ Bei Ibn Tufail handelt es sich um ein

¹³ Im gleichnamigen allegorischen Werk von Ibn Sina, das wahrscheinlich im Jahre 1023 entstand, als dieser in Gefangenschaft war, trifft die menschliche Seele auf ihrer Suche nach Wissen auf einen Weisen mit dem Namen Hayy. Dabei unterweist der Weise Hayy die Seele unter anderem darin, auf welche Weise sie, die ja der immateriellen Welt entstammt, sich vor ihren gefährlichen irdischen Gefährten sowie den sinnlichen Freuden, der Gewalt und den trügerischen Vorstellungen schützen kann, um ihr inneres Gleichgewicht zu bewahren. Auf Bitten der Seele instruiert der Weise Hayy die Seele dann auch in der metaphysischen Geographie der Welt. Mit Hilfe von Rationalität und Logik überwindet die Seele schließlich aus eigener Anstrengung die irdische Dunkelheit und findet zum Licht, das die Quelle allen Lebens und aller Existenz ist, so wie der Weise Hayy ihr dies vorher bedeutet hatte. Wie sich schon durch diese Kurzbeschreibung zeigt, unterscheiden sich Ibn Sinas und Ibn Tufails *Hayy ibn Yaqzan*-Erzählungen signifikant in Inhalt und Handlungsverlauf. Beide Werke verbindet aber dennoch ganz offensichtlich (a) der in ihnen auf besonders deutliche und poeti-

menschliches Wesen, mit dessen Wesenszügen und Streben nach Wissen sich die Leser seines Werkes durchaus identifizieren können.¹⁴

7.2 Muslimische Rezipienten

Mit Blick auf die arabischen Rezipienten von Ibn Tufails Werk ist vor allem Ibn Ruschd (latinisiert: Averroes, 1126-1198), der bekannte spanisch-arabische Philosoph des 12. Jahrhunderts und Vertreter eines rationalen Religionsverständnisses, zu nennen. Ibn Ruschd schrieb einen Kommentar zu Ibn Tufails *Hayy ibn Yaqzan*.¹⁵ Im iranischen Raum wiederum wurde Ibn Tufails literarische Vorlage im 15. Jahrhundert von dem großen persischen Dichter und Mystiker Nur ad-Din Dschami (1441-1492) in einem mystischen Gedicht mit dem Titel *Salaman und Absal* mit neuem Leben erfüllt. In diesem Gedicht setzte sich

sche Weise zum Ausdruck gebrachte, unbändige Drang des Menschen nach Erkenntnis sowie (b) die Betonung des autodidaktischen Moments im Bildungs- und Entwicklungsprozess der Roman-Protagonisten. Zu Ibn Sinas Hayy ibn Yaqzan-Erzählung, vgl. u. a. A.-M. Goichon: "Ḥayy b. Yaqzān". In: Bernard Lewis et al. (eds.): *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 3, Leiden: Brill 1971, S. 330-334, hier S. 330-333.

¹⁴ Zu Ibn Tufails Rezeption von Ibn Sinas Gedankengut (insbesondere aus dessen Werk „Die Heilung“, *Asch-Schifa*), siehe Dimitri Gutas: "Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy". In: *Oriens* 34 (1994), S. 222-242; Sami S. Hawi: "Ibn Tufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on His Thought". In: *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976), S. 89-121. Die Frage, ob Ibn Tufails Werk als ein allegorisches Werk zu bezeichnen ist oder nicht, äußert sich Christoph Bürgel eher skeptisch (vgl. Christoph Bürgel: "'Symbols and Hints.' Some Considerations concerning the Meaning of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy ibn Yaqzān*". In: Lawrence I. Conrad (ed.): *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzan*, Leiden: Brill 1996, S. 114-132, insbesondere S. 132), während L. Conrad durchaus allegorische Züge erkennt (vgl. Lawrence I. Conrad: "Through the Thin Veil: On the Question of Communication and the Socialization of Knowledge in *Ḥayy ibn Yaqzān*". In: ders. (ed.): *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzan*, Leiden: Brill 1996, S. 238-266).

¹⁵ Vgl. R. Arnaldez: "Ibn Ruschd". In: Bernard Lewis et al. (eds.): *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 3, Leiden: Brill 1971, S. 909-920, hier S. 909.

Dschami mit der Rolle des Menschen in der Welt und mit dem Mysterium des Glaubens als solchem auseinander.¹⁶

7.3 Europäische Übersetzungen und Rezeptionen

Ibn Tufails Roman hat auch auf die jüdischen und christlichen Gelehrten Europas eine große Faszination ausgeübt. Universalgelehrte wie Albertus Magnus (ca. 1200-1280), Thomas von Aquin (1225-1274), Voltaire (1694-1778), Rousseau (1712-1778) und Diderot (1713-1784) haben, wie die jüngere komparatistische Literaturwissenschaft feststellt, Ibn Tufails Werk gekannt und rezipiert.¹⁷ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) war, worauf seine Schrift *Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion* (1763) hindeutet, Ibn Tufails Grundthese durch die lateinische Übersetzung des Werkes *Philosophus autodidactus* bekannt. Es ist deshalb recht wahrscheinlich, dass es Ibn Tufails Abhandlung war, die Lessing zu dem Gedanken inspirierte, der Mensch könne zur höchsten Erkenntnis vor allem durch seinen Intellekt und seine Intuition (d. h. ganz ungeachtet der Spezifika einer bestimmten Religion, sei es nun Judentum, Christentum oder Islam) gelangen. Für Lessing ergibt sich daraus der beispielhafte Schluss, dass die „beste geoffenbarte oder positive Religion“ diejenige ist, welche „die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt.“¹⁸

Zur weiteren Illustration der weitreichenden Rezeptionsgeschichte von Ibn Tufails *Hayy ibn Yaqzan* sei hier nur kurz noch vermerkt, dass das Buch des arabischen Autors schon sehr früh ins Hebräische übersetzt wurde und im Jahre 1349 mit einem

¹⁶ Vgl. Edward Fitzgerald: *Salaman and Absal: An Allegory*, transl. from the Persian of Jami, London: Moring 1904.

¹⁷ Vgl. Samar Attar: *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*, Lanham: Lexington Books 2007, xii; Abdeljelil und Frysak (Hrsgg.): *Hayy Ibn Yaqdhan* (Anm. 4), S. 141.

¹⁸ Gotthold Ephraim Lessing: *Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion*, Paragraph 11; zitiert nach Otto F. Best: „Noch einmal: Vernunft und Offenbarung. Überlegungen zu Lessings ‚Berührung‘ mit der Tradition des mystischen Rationalismus“. In: *Lessing Yearbook* 12 (1980), S. 123-156, insbesondere S. 135-137.

Kommentar des Moses ben Joschua von Narbonne (Ende des 13. Jh.s – 1370) erschien. Die erste lateinische Übersetzung stammt aus dem Jahre 1671. Ein Jahr später folgten eine holländische und kurz darauf zwei englische Übersetzungen. Die ersten beiden deutschen Übersetzungen wurden 1726 und 1783 publiziert, gefolgt von weiteren Übertragungen u. a. ins Spanische und Russische.

Der englische Schriftsteller Daniel Defoe (ca. 1660–1671) wurde sehr wahrscheinlich für seinen berühmten Abenteuerroman *Robinson Crusoe* durch Ibn Tufails „Ur-Robinson“ inspiriert;¹⁹ (Daniel Defoe wurde übrigens durch seinen Inselroman zu einem der Begründer des Roman-Genres in England).²⁰ Es ist in diesem Zusammenhang aber auch auf das *Dschungel-Buch* des in Indien geborenen englischen Schriftstellers Rudyard Kiplings (1865–1936) aus dem Jahr 1894 hinzuweisen, in dem von dem Findelkind Mogli erzählt wird, das ohne Kontakt zu Menschen bei Tieren im indischen Dschungel aufwächst. Ebenso ist auf die Verbindung von Ibn Tufails Roman zum Dschungel-Helden *Tarzan* des amerikanischen Autors Rice Burroughs (1875–1959) aus dem Jahre 1912 hinzuweisen.²¹

¹⁹ Dieser in der Literaturwissenschaft weitverbreitete Auffassung wird von Malti-Douglas mit Bezug auf eine 1980 in Bagdad auf Arabisch erschienene Monographie widersprochen; vgl. Fedwa Malti-Douglas, „*Ḥayy ibn Yaqzān* as Male Utopia“. In: Lawrence I. Conrad (ed.): *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy Ibn Yaqzan*, Leiden: Brill 1996, S. 52–113, insbesondere S. 53–54.

²⁰ Siehe vor allem Max Novak: „Defoe as an innovator of fictional form“. In: John Richetti (ed.): *The Cambridge Companion to the Eighteenth-Century Novel*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, S. 41–71, insbesondere S. 41; Michael Seidel: „Robinson Crusoe: Varieties of Fictional Experience“. In: John Richetti (ed.): *The Cambridge Companion to Daniel Defoe*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, S. 182–199, insbesondere S. 186; und Jacqueline Dutton: „‘Non-western’ utopian traditions“. In: Gregory Claeys (ed.): *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, S. 223–258, insbesondere S. 236.

²¹ Zur Rezeptionsgeschichte von Ibn Tufails Werk, siehe Goichon: „*Ḥayy b. Yaqzān*“ (Anm. 13), S. 330–334, sowie vor allem S. Attars wichtige Studie *The Vital Roots of European Enlightenment* (Anm. 17).

8 Schlussbemerkung

Auf die Kraft und Wirkung der arabischen Sprache in vorislamischer Zeit und ihre Rolle im Koran, der Offenbarungsschrift der Muslime, wurde eingangs hingewiesen. Ibn Tufails Buch *Hayy ibn Yaqzan* ist ein eindrucksvoller Bildungsroman, der an diese Sprachgewalt anknüpft und sich durch eine hohe sprachliche Meisterschaft und einen kunstvollen Umgang mit dem literarischen und religiösen Erbe der Araber sowie darüber hinaus des Mittelmeerraumes auszeichnet. Ibn Tufails Buch verdeutlicht deshalb die besonders enge Verquickung von Literatur und Religion im Islam in anschaulicher Weise. Darüber hinaus lässt sich Folgendes feststellen:

Erstens, mit Ibn Tufails Abhandlung aus dem 12. Jahrhundert liegt uns ein philosophisch-allegorisches Werk vor, das sich in ausdrucksstarken sprachlichen Bildern mit dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt und zu seinem Schöpfer im Allgemeinen sowie mit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft im Besonderen beschäftigt.

Zweitens, ein wichtiges Ziel des Romans ist es, einen verstandesorientierten Weg des Menschen zur Erkenntnis aufzuzeigen. Dieser rationale Weg des Lernens versteht sich ausdrücklich als Gegenstück und Alternative zu einem ausschließlich erfahrungs- bzw. traditionsbetonten Lernprozess. Für unseren Autor, Ibn Tufail, wurde der Mensch, wie es im Koran explizit heißt, von Gott mit dem Verstand ausgestattet.²² Der Mensch ist somit nicht nur imstande, sondern im koranischen Sinne geradezu verpflichtet, Lernmittel und Lernmethoden wie Deduktion, Logik und schlüssige Beweisführung sowie Analyse und Experiment zur eigenen Vervollkommnung aktiv zu nutzen. Diesen Weg des Lernens befürwortet Ibn Tufail sowohl für profane Dinge als auch in religiöser Hinsicht. Damit weist Ibn Tufail auf den Umstand hin, dass im Islam für einen intelligenten Menschen das Bemühen um ein vertieftes Gottesverständnis sowie um menschliche Perfektion im Diesseits vor allem durch die umfassende und gezielte Nutzung seines intellektuellen

²² So zum Beispiel im Koran 2:164, 3:190 und 22:46.

Potentials nicht nur möglich, sondern sogar eine religiöse Pflicht ist. Es ist besonders bemerkenswert, dass für Ibn Tufail hierfür weder Propheten oder Offenbarungsschriften noch Religionen im herkömmlichen Sinne nötig sind; denn nicht die Dogmen, Rituale und Formalismen einer bestimmten Religion stehen im Mittelpunkt des Lebens, sondern der Mensch selbst und seine direkte Beziehung zum Schöpfer. Hayy findet daher zu Gott, ohne Jude, Christ oder Muslim zu sein oder zu werden.

Drittens, Ibn Tufail kritisiert mit diesem Buch in deutlicher Weise die islamische Gesellschaft seiner Zeit. Er wendet sich gegen ein Islam-Verständnis, das die Religion auf bestimmte Doktrinen und gottesdienstliche Handlungen reduziert, wie dies die einflussreiche islamische Orthodoxie seiner Zeit vehement verlangte. Ibn Tufail widerspricht in dieser Hinsicht deutlich den Vertretern des orthodoxen Islams, insbesondere al-Ghazali, dem bis heute äußerst einflussreichen Theologen und Mystiker des 12. Jahrhunderts. Al-Ghazali hatte sich in mehreren Werken gegen die Philosophie in der aristotelischen Tradition ausgesprochen, diese für unvereinbar mit dem orthodoxen islamischen Glauben erklärt und als eine Gefahr für die muslimische Frömmigkeit bezeichnet. Al-Ghazali sah allein in der Mystik den Weg zum Heil und zur Glückseligkeit, die für ihn jedoch nur im Jenseits möglich ist. Im Unterschied zu al-Ghazali wirbt Ibn Tufail in nahezu humanistischer Weise für die Möglichkeit einer individualisierten, von konfessionellen Reglementierungen freien und direkten Beziehung des Menschen zu Gott, welche einen Glückszustand bereits in diesem Leben ermöglicht.

Viertens, Ibn Tufail entwickelt in seinem Buch eine Synthese aus rationalen und mystischen Grundsätzen. Diesen alternativen philosophischen Entwurf untermauert er mit zahlreichen theologischen und literarischen Bezügen zu Mythen der Schöpfungsgeschichte sowie zu biblischen und koranischen Gleichnissen. Besonders interessant ist dabei, dass Ibn Tufail mit seinem großartigen literarischen Werk *Hayy ibn Yaqzan* einen Erziehungsroman vorlegte, in dem ein menschlicher Erzieher fehlt. Ibn Tufail unterstreicht dadurch nicht nur die Autonomie des menschlichen Intellekts, sondern bekennt (so wie andere klassische muslimische Gelehrte vor und nach ihm auch), dass für

ihn der erste und oberste Lehrer und Erzieher des Menschen
einzig und allein Gott ist.