

Erläuterung der moralischen Grundsätze des Handelns des Propheten Muhammad (s.) in Medina aus der Sicht der existenziellen Ethik

Ahmadali Heydari¹

Einführung

Dieser Artikel möchte auf der Basis der Elemente der existenziellen Ethik die moralische Haltung von Prophet Muhammad (s) in den Jahren seines Aufenthalts in Medina analysieren. Es muß darauf hingewiesen werden, dass in dieser Ethik die existenziellen Voraussetzungen der moralischen Werte und die Art und Weise der moralischen Beurteilung des Menschen aus der Sicht der Existenzanalyse in Betracht gezogen werden. Diese Sichtweise weckt in Anlehnung an die Einheit zwischen Bewusstsein und Tugend die Aufmerksamkeit auf die enge Beziehung zwischen dem existenziellen Zugang zu Wissen und der moralischen Verpflichtung des Propheten Muhammad und stellt dar, wie die Analyse des ethischen Verhaltens des Propheten durch die kulturellen, theologischen, parteilichen und rituellen Auffassungen nur in Bezug auf ihren existenziellen Bestandteil wieder einen eigenen Sinn und Authentizität erhalten können.

Orientiert man sich an diesem Ansatz, findet das Benehmen des Propheten Muhammad (s.) bezüglich der Geschehnisse wie der Bau der

¹ AllamehTabataba'i University (ATU), E-Mail: aah1342@yahoo.de

Moschee in Medina, der Abschluss der verschiedenen Verträge (mit arabischen Stämmen, mit Juden in Medina, und das Bündnis zwischen Muhajirin und Ansar), der Umgang mit den Heuchlern, der Stellungnahme zum Vorfall Masğid ađ-Dirār usw. auf Grund seiner existenziellen Zugehörigkeit, eine einzigartige Tiefe, die uns die Möglichkeit gibt, die aus nicht-existenziellen Orientierungen stammenden fehlerhaften Vorurteile zu korrigieren, wie zum Beispiel jene, die sich auf die Beziehungen zwischen dem Propheten und den religiösen Minderheiten bezogen.

Dieser Artikel versucht an Hand der Gedanken von Abdoldjavad Falaturi zu zeigen, wie aufgrund existenzieller Ansichten ein klareres Bild über die Beziehungen des Propheten des Islam Muhammad(s.) zu anderen zu erschaffen. Die Referenz auf die philosophischen, kulturellen Leistungen der Existenzphilosophen für die Erörterung der islamischen Weltanschauung wird auch in Überlegungen eines anderen Denkers, d. h. von Ajatollah Sejjed Mohammed Hosseini Beheshti, in Betracht gezogen und erklärt, dass anhand der anthropologischen Auffassungen dieser Philosophie einige Charakterzüge des Propheten herbeigezogen werden können.

Begriffe wie „Lebenswelt“ und „Erlebnis“ des Propheten Muhammad hat in diesem Artikel eine herausragende Stellung. Diese Begriffe beschreiben eine Welt, die sich zutiefst mit „vorwissenschaftlicher“ Selbstverständlichkeit und „Erfahrbarkeit“ verbunden ist, und insofern stellen sie sich gegen die Auffassungen, dass sie sich an der Subjektivität orientieren, dass sie die Welt interpretieren wollen, und von einer „theoretisch“ wissenschaftlichen Weltsicht abhängig sind. Mit anderen Worten rückt in diesem Konzept das „kulturelle Leben“ des Propheten in den Vordergrund und aufgrund dessen entfaltet sich eine weitläufige Perspektive für die Untersuchung der Tätigkeiten von Muhammad (s), dies vor allem in den Epochen, wo die geschichtlichen Dokumente und Unterlagen skeptisch, vorsichtig und diffus sind.

Ein anderes Resultat dieser Erforschung der Geschichte Muhammads (s), welche die Existenz des Menschen in den Mittelpunkt stellt, besteht darin, dass sie sein Benehmen in Bezug auf existenzielle Gründe sieht, und infolgedessen eine „Geschichte“ beschrieben wird, und von denen man in Anbetracht ihrer Seinsweise in anderer geschichtlichen Zeitaltern

profitieren kann, ohne an den Abgrund des Historizismus zu geraten. Das ist aber jenes Erbe, das sich in den Gedanken von Imam Ali (s) und seiner Familie mit dem mystischen Charakter der schiitischen Geschichte aufzeigt, wie sie von Allameh Tabatabai als die „Quelle der islamischen Mystik“ bezeichnet wird.²

Falaturis existenzielle Ansichten für die Interpretation des menschlichen Verhaltens

Abdoldjavad Falaturi (1926-1996) hat in seiner Schrift, die während der Neueröffnung der Universitäten nach der kulturellen Revolution in Iran im Jahr 1984 unter dem Titel „Notwendigkeit des Austauschs und der Schlüssel der Verständigung zwischen den Kulturen“³ geschrieben wurde, diesen wichtigen Punkt erwähnt, dass bevor die Art und Weise der Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken und die Wahl der entsprechenden Handlungsweise, sowie die Bestimmung der Grenzen dieses Denkens und die Ablehnung seiner Werte als Problem aufgestellt werden, zu allererst gefragt werden muss, wie man die westliche Denkweise „verstehen“ kann. Vielleicht hat Falaturi den Terminus Hermeneutik in Betracht gezogen, als er die drei Ausdrücke „verständlich machen“, „Verstehen“ und „gegenseitige Verständigung“ benutzt hat, um seine Ansichten zu äußern. Die drei genannten Ausdrücke, die auf drei Verbformen, d. h. auf eine aktive, passive und gemeinschaftliche Bedeutung hinweisen, und die auf diese feine Aufgabe hindeuten, dass bei der interkulturellen Zusammenarbeit neben den Bestrebungen der Überzeugung der jeweiligen Dialogpartner ein offenes Ohr für die Anliegen der anderen Seite erforderlich ist. Noch wichtiger sind die Bestrebungen, die uns die Wege zur Verständigung zur Verfügung stellen.

Falaturi lässt in dieser Schrift, die zur Zeit ihrer Erscheinung unter den Kulturzeitschriften grössten Erfolg hatte, erkennen, dass er Martin Heidegger getroffen hat. Heidegger hat in dieser Begegnung darauf hingewiesen, dass es zwischen seinen ontologiebasierten Ansätzen und der Philosophie von Mulla Šadrā einen großen Unterschied gibt, und dass „die Bildungs- und Kulturträger in mehreren grundsätzlichen Fällen entweder sich gar nicht verstehen oder missverstehen“.⁴ Falaturi weist auf ein Beispiel hin, das

² Tabatabai, Mohammad Hoseyn, *Šī'e dar eslām*, Qom: Büstān-e ketāb Verlag, 2009, S. 97.

³ Falaturi, A. *Notwendigkeit des Austauschs und der Schlüssel der Verständigung zwischen den Kulturen*, in: Keyhān-e Farhangī, Teheran, 1984.

⁴ Ebenda, S. 17.

Heidegger in der gleichen Sitzung gegeben hat. „Als ich mit meinen japanischen Studenten in Kontakt stand, hatte ich letztlich dieses Gefühl, als ob zwischen uns eine dicke Mauer aus Glas aufgebaut ist, und wir unterhalten uns hinter dieser Mauer, d. h. wir sehen gegenseitig unsere Gesichter und die Bewegungen unserer Münder, aber wir hören unsere Stimmen nicht“.⁵ Und Falaturi fügt hinzu: „Was für Punkte, die es in dieser Äußerung gibt!“⁶

Falaturis Hinweise auf Heidegger und seine Vorstellung als „das führende Gesicht der Existenzphilosophie“ deutet an, dass zwischen den Zeilen des Heideggerschen Philosophiesystems sich Diskussionen über die Angewiesenheit des Daseins auf die Geschichte bilden, die sich auf Abhängigkeitsverhältnisse des Daseins zu der Zeit, d. h. zum „Seinshorizont“, beziehen. Falaturi erweckt hier die Aufmerksamkeit darauf, dass Erkenntnisse über den auf der „Existenz“ basierenden kulturellen Glauben und die Traditionen eines Volkes dann verständlich werden, wenn seine „Andenken, Gefühle und Emotionen“ zutiefst verstanden werden, was Heidegger die „Stimmungen“ des Daseins nennt und alle diese Phänomene sich durch die „Geisteswissenschaften“ in jeder Kultur zeigen. Im Herbst 1984 schreibt Falaturi, dass er schon 30 Jahre in Deutschland gelebt hat, und er erwähnt dabei: „Ich bin nicht in der Lage, die Erscheinungen des Gedanken- und Praxissystems des Islam, so wie ich sie fühle, auf eine gleiche Weise auf der Ebene vom Verständnis und Gefühl der westlich-christlichen Kultur auszuführen, die wiederum mit anderen Maßstäben und Normen denkt, handelt und fühlt und umgekehrt.“⁷

Am Ende dieses Textes erklärt er vielleicht auf der Grundlage der „Hermeneutik der Überlappung“ seinen eigenen Lösungsweg für ein gegenseitiges Verständnis zwischen dem „Westen“ und dem „Osten“: „Der hellste und letztlich kürzeste Weg zum Ziel ist ein geschichtlicher und thematischer Weg. D. h. man muss versuchen, den Austausch zwischen Osten und Westen von seinen Anfängen bis heute in verschiedene Epochen aufzuteilen, und die Themen, die die entsprechenden Ebenen für diesen Wechsel gebildet haben, zu erfassen, ihre Ursachen, wie auch ihre Folgen und ihre Randerscheinungen Maßstäbe zu bringen. Man muss zunächst in

⁵ Ebenda.

⁶ Ebenda.

⁷ Ebenda, S. 16.

jeder Epoche die Trennung und Unterscheidung der ineinander verflochtenen und komplizierten geschichtlichen Entwicklungen zueinander ermöglichen, und danach anhand des Vergleichs zwischen den verschiedenen Zeitaltern neue Schlussfolgerungen gewinnen, und letztlich aus den gesamten Betrachtungsweisen allgemeine Erkenntnisse erzielen und entsprechende Methoden und Zugangsweisen benutzen oder vorschlagen“.⁸

Die Rücksichtnahme auf die Existenzphilosophie und die hermeneutischen Vorgehensweisen unter den Denkern, die das kulturelle Leben in den beiden verschiedenen Kontexten des Westens und des Ostens einerseits, und der von islamischen oder von christlichen Stimmungen geprägten Welten andererseits, selbst erlebt haben, zeigen auch andere Beispiele. Das andere maßgebende Beispiel ist Ajatollah Sejjed Mohammed Hosseini Beheshti (1928-1981), der von 1965 bis 1970 Leiter des Islamischen Zentrums in Hamburg war.

Existenzielle Elemente der anthropologischen Philosophie von Ajatollah Beheshti

Beheshti hat in einem im Jahr 1973 vor Lehrern gehaltenen Vortrag unter dem Titel „Auseinandersetzung des Islam mit den Gedanken und Glaubenssätzen der Anderen“ für die Präsentation seiner vom Islam geprägten anthropologischen Ansichten die grundsätzlichen Überlegungen der Existenzphilosophien unter einer Maxime und vier Resultate in Betracht gezogen. Die Maxime lautet: die Existenz geht dem Wesen voraus, und die vier Resultate sind: Freiheit des Menschen, dessen Verantwortung, die Angst vor dieser Verantwortung und schließlich die Hoffnungslosigkeit bezüglich sich selbst. Beheshti versuchte mit Rücksicht auf die Lehren des Korans, die sich nicht nur an die Muslime richten, aus den Errungenschaften der den Menschen tief in die Diskussion hineinziehenden europäischen Philosophien Nutzen zu ziehen.

Er suchte für jeden dieser grundsätzlichen Begriffe der Existenzphilosophie die angemessenen Ausdrücke in den koranischen Lehren aus. Zum Beispiel in Bezug auf die Maxime vom Vorrang der Existenz gegenüber dem Wesen interpretiert er den Vers 72 der Sure Aḥzāb (Die Verbündeten): *Wir boten das*

⁸ Ebenda, S. 17.

vollkommene Vertrauenspfand den Himmeln und der Erde und den Bergen, doch sie weigerten sich, es zu tragen, und schreckten davor zurück. Aber der Mensch nahm es auf sich. Fürwahr, er ist sehr ungerecht, unwissend. Oder im Hinblick auf die Freiheit des Menschen und dessen Verantwortung bezieht sich Beheshti auf den Vers 24 von Sure Şāffāt (Jene eingereiht in Ränge): *Und haltet sie an; denn sie sollen befragt werden.* Für die Erklärung der Wendung „Angst“ braucht er das Wort *munzīr* (Warner), das man unter anderem auch im Vers 48 von Sure das Vieh (An‘ām) findet: *Wir schicken die Gesandten nur als Bringer froher Botschaft und als Warner.* Propheten sind diejenigen, die den Menschen vor dem Erhabenen in Angst versetzen.⁹ Anschließend weist er im Hinblick auf die Erläuterung der Hoffnungslosigkeit in Bezug auf sich selbst und die Vertrautheit mit sich selbst auf zwei Strömungen der Existenzphilosophie hin, d. h. zum einen auf die atheistische Existenzphilosophie, und zum anderen auf die theistische Richtung, und er schliesst daraus, dass man in den islamischen Lehren einen sicheren Zufluchtsort finden kann, so wie Gabriel Marcel (1889-1973) dies in Gott gesucht hat. Wir können das Gotteslicht in uns finden: „Oh Mensch! du enthälst einen Schatz in dir, entdecke dich selbst, erkenne dich selbst [...] was du willst, musst du aus dir selbst heraus nehmen [...] musst du es aus dir selbst freilegen [...] das letzte Ergebnis im Koran ist genau dasselbe wie das Ergebnis, das diese Schule (Existenzphilosophie) erzielen will, aber die Reichweite des Blicks des Korans ist viel größer“.¹⁰

Existenzielle Sichtweise in der anthropologischen Auffassung des Propheten

Das grosse Interesse an den Errungenschaften der Existenzphilosophie und die hermeneutischen Vorgehensweisen unter den genannten Denkern, sowie auch bei anderen Gelehrten wie Seyyed Ahmad Fardid (1909-1994), Mohammed Modschtahid Schabestari (1936-) und Ali Schariati (1933-1977), ebnet den Weg zu fruchtbaren Dialogen, oder nach Falaturi ist es ein Schlüssel für die Verständigung zwischen den Kulturen.

Aus diesen Betrachtungsweisen beabsichtigt dieser Vortrag, den

⁹Beheshti, M. „Auseinandersetzung des Islam mit den Gedanken und Glauben der anderen“, In: *Goftārḥā* 2, Teheran: Sāzmān-e enteşārāt-e rŭznāme-ye ğomhŭrī-ye eslāmī, 2001, S. 177.

¹⁰ Ebenda, S. 180.

anthropologischen Gesichtspunkt des Propheten des Islam in den Jahren seines Aufenthaltes in Medina zu berücksichtigen. Betrachtet man nun die existenzielle Ansicht, ist die Religion allgemein und auch die Religion des Islam eine Art von existenziellem Verhältnis zwischen der heiligen Wahrheit und dem Menschen. Mit anderen Worten setzt die Entstehung der Religionen immer ein existenzielles Erlebnis der Wahrheit voraus. Vielleicht kann man sagen, dass solche existenzielle Erfahrungen überhaupt vor jeder Begrifflichkeit liegen, d. h. dass sie außerhalb unserer philosophischen und begrifflichen Bestrebungen für die Aneignung der Wahrheit sind. Mit dieser Bemerkung werden solche Erfahrungen niemals Erkenntnisgegenstand und Denkobjekt; so etwa wie Liebe und Verliebtheit, deren Beschreibung anhand von Begriffen nicht möglich ist, und das Bestehen darauf zu einem Mangel an Worten führt.

Heidegger hat in seinem Vortrag über die Gelassenheit auf zwei wichtige Ansätze für diese Begegnungen hingewiesen: Gelassenheit zu den Dingen und Offenheit für das Geheimnis. Mit der Gelassenheit zu den Dingen meint er, dass wir die geläufigen Definitionen und Verhältnisse der Dinge, die die Konsequenzen des bedrängenden und radikal subjektivistischen Denkens sind, beseitigen, und zulassen, dass die Dinge sich unter dem Licht des Seins zeigen. Und mit der Offenheit für das Geheimnis meint Heidegger, dass wir erkennen müssen, dass unsere Welt und alle ihre Leistungen in Bereichen von Theorie und Praxis durch das Geheimnis des Seins umschlossen sind. Heidegger ist der Meinung, dass diese beiden Faktoren mitten in einer von Bedrohungen überfüllten Welt, die aus dem rechnenden Denken entstanden sind, und die sich nun in der Technik und deren Errungenschaften manifestieren, den Menschen „einen neuen Grund und Boden versprechen, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können¹¹“.

Die existenzielle Auseinandersetzung verändert die Umstände des Menschen. Mit anderen Worten ist Religion eine Art der Verwirklichung des Mensch-Seins, aufgrund deren Einwirkungen unsere Sinnlichkeit, Verstandesvermögen, Handlungen und Verhalten gebildet werden können. Man könnte sagen, dass Religionen und ihre ursprünglichen Manifestationen sich in den Umgestaltungen der Charaktere des Menschen offenbaren.

¹¹ Heidegger, M. *Gelassenheit*, Tübingen: Neskr, 1960, S. 26.

Erich Fromm (1900-1980) hat zu diesem Punkt in seinem Buch „Haben oder Sein; Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft“ einen entscheidenden Satz von Meister Eckhart zitiert, dass „die Menschen nicht so sehr bedenken sollten, was sie tun sollen, sondern was sie sind.“¹² Aus diesem Grund ist es notwendig, dass alle Einzelheiten und alle Branchen der Religion im Dienst der Erziehung eines Menschen eingesetzt werden, der beschlossen hat, sein Wesen für die Enthüllung des Seins zu entwickeln.

Propheten, d. h. die Träger der existenziellen Botschaften, und mit deren Hilfe sie das Wesen des Menschen verwandeln können, haben mehr als alle anderen die Ethik ins Visier genommen. Die Ethik ist ein Element, das die grundsätzliche Verwandlung der Menschen vorantreiben kann. Der Prophet des Islam Muhammad hat die Wahrheit seiner Botschaft als eine Verwirklichung der Ethik der Menschenwürde vorgestellt: „Ich wurde geschickt, um ethische Werte zu ergänzen“.¹³ Im Licht der Bedeutung der Ethik kann man auch den Stellenwert der berühmten Aussage von Heraklit von Ephesos verstehen: „Ethos anthropoi daimon“, d. h. „der Charakter eines Mannes ist seine Göttlichkeit“¹⁴. Im Grunde genommen erscheint der erste Glanz der eigentlichen Religion im ethischem Verhalten von Propheten, einer Ethik, welche existenzielle Ethik genannt wird. Der Träger der existenziellen Ethik soll eine völlige Wandlung in den Menschen bewirken, und damit stehen alle anderen Aspekte der Religion im Dienst der Ethik.

Die ethischen Prinzipien gelten als herausragende Grundsätze, mit deren Hilfe die kultur-, zeit- und ortsgebundenen rechtlichen Urteile ausgelegt werden; und falls diese Urteilssprüche sich mit den ethischen Anforderungen der nächsten Epochen widersprechen, werden sie mit Gutachten der Rechtsgelehrten (mojtahedun) revidiert und wieder dementsprechend instand gesetzt. Solche Ausstattungen werden bei einigen Denkern „die kulturelle Übersetzung“¹⁵ der Edikte genannt.

Die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins und die Erschlossenheit des Seinshorizontes werden auch die Ebenen der Tugenden verändern. Das

¹² Fromm, E. *Haben oder Sein, Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Darmstadt: Deutsche Verlag-Anstalt, 1977, S. 3.

¹³ Tabrisi, S. H. *Makārem al-aḥlāq*, Qom: Šarīf-e Rażī Verlag, 1991, S. 8

¹⁴ Geldard, R. G. *Remembering Heraclitus*, USA: Lindisfarne Verlag, 2000, S. 85

¹⁵ Fanaie, A. *Aḥlāq-e dīnšenāsi (Ethik der Religionswissenschaft)*, Teheran: Negāh-e Mo‘āṣer Verlag, 2015, S. 257.

ist derselbe Punkt, der bei einigen „Existenzphilosophen“, unter ihnen Plato, als die Verbundenheit von Wissen und Tugend bekannt ist. Diese beiden Faktoren sind vollständig miteinander verknüpft, oder besser gesagt, in diesem Denken werden die drei unterschiedlichen Seinsweisen des Menschen, d. h. Denken, Handeln und Sprechen, vereint. Dieses Wissen ist nicht die aus Begriffen geformte Erkenntnis, wie die auf der Metaphysik basierenden gedanklichen Systeme oder die auf die Begriffe anlehrende Denkmethode, sondern eine Art des Wissens, die man mit den Worten wie Weisheit, Sofia und Noesis bezeichnet. Mit dem besinnlichen Denken haben wir es mit einem Wissen zu tun, das in einer unmittelbaren Einheit mit seinem Gewussten steht. Das Gewusste ist unmittelbar im Wissen gegenwärtig bzw. präsent. Wenn es in der Literatur der analytischen Philosophie keinen Weg vom Sein zur Ethik und ihren Aussagen gibt, ist das eine Folge der Beherrschung des metaphysischen Denkens, das sich in den Gedanken von Hume und Kant ausgedehnt hat.

Wie am Anfang dieser Schrift erwähnt wurde, bleiben alle Bestrebungen für die Untersuchung der Ethik des Propheten in der medizinischen Zeit misslungen, wenn man die Entwicklungen im Bereich des existenziell-ontologischen Wissens des Propheten und seine Erlebnisse nicht in Betracht zieht.

Auswirkung des existenziellen Gesichtspunktes des Propheten in Bezug auf die anderen

Das ist eine Betrachtungsweise, die Falaturi in seinem Artikel über „Toleranz und Friedenstradition im Islam“¹⁶ weitgehend verfolgt hat. Er verweist darauf, dass die tolerante Haltung des Propheten gegenüber den Polytheisten einerseits, und gegenüber den Schriftbesitzern andererseits, niemals auf Grund der politischen Taktiken eingenommen worden ist, sondern vielmehr endgültig in der ontologischen Auffassung des Islam verwurzelt ist. Er schreibt „Für diese Verhaltensweise des Korans oder der Person Muhammads zu den Juden und Christen reicht das Wort Toleranz nicht mehr aus. In dem Wort Toleranz steckt die Andersartigkeit, sogar die Gegensätzlichkeit, die man aber aus humanitären Gründen akzeptiert und

¹⁶ Falaturi, A. „Toleranz und Friedenstradition im Islam“, In: *Der Islam im Dialog, Aufsätze von Professor Abdoljawade Falaturi*, 4. Erweiterte Auflage, Köln: ISWA, 1992, S. 75.

existieren läßt, wie es Muhammad diesbezüglich am Beispiel der Polytheisten gezeigt hat. Sein Verhalten wurde von der Idee der Anerkennung getragen, wie sie im folgenden Koranverse (aber auch an anderen Stellen) zum Ausdruck kommt: "Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier, all die, die an Gott und an den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein" (Sure 2: 62)".¹⁷

Er betont, dass diese Anerkennung und der Glaube an sie auf eine ontologische und theologische Grundlage angewiesen sind.¹⁸ Ohne diese existenzielle Bedeutung kann man die Umgangsformen und die Mentalität des Propheten in den praktischen Szenen wie den gesellschaftlichen Beziehungen mit anderen Gesellschaften, oder in politischen Angelegenheiten usw., nicht verstehen. Silvia Horsch macht in ihrem Buch „Rationalität und Toleranz; Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam“ deutlich, dass die Toleranz im besonderen Sinne des Islam sich auf die theologischen und philosophischen Beistände stützt.¹⁹ Sie schreibt in Anspielung auf Lessing, der auf der gleichen Stufe steht, dass Toleranz kein Instrument für die Missionierung ist: „Lessing geht es nicht um das bloße „Dulden“ d. h. um ein nur taktisches Verhalten, sondern um eine erkenntnistheoretische Grundlage der Toleranzforderung“.²⁰

Anschließend erklärt sie diese grundlegenden Ansätze, die erfahrungsgemäß ungeschoren bleiben: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen aus. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge stolz“.²¹

Eine der ersten Musterbeispiele in Bezug auf die Verhaltensweise des Propheten, die von Falaturi bekräftigt wurde, ist die „Medina-Verfassung“, die etwa fünf Monate nach Anwesenheit des Propheten in dieser Stadt zwischen Muslimen, Juden, Christen und Polytheisten in Medina

¹⁷ Ebenda, S. 82f.

¹⁸ Horsch, S. *Rationalität und Toleranz, Lessings Auseinandersetzung mit dem Islam*, Würzburg: Ergon Verlag, 2004, S. 31f.

¹⁹ Ebenda, S. 70.

²⁰ Ebenda, S. 54.

²¹ Ebenda, S. 55.

beschlossen wurde. Dieser Vertrag führt zur Bildung einer Regierung, die unter der Bevölkerung dieses Landes einzigartig war, und wofür es keine ähnlich gelagerte Fälle gab. In diesem Vertrag bilden die Juden und Muslime eine Gemeinschaft, aber trotzdem „haben die Juden ihre Religion und die Muslime ihre Religion, seien es ihre Schutzbürger oder sie selbst“.²²

Ein anderes Musterbeispiel ist ein unterschriebener Vertrag zwischen dem Propheten des Islams und den Christen in Sinai. In einem Paragraph der Vereinbarung steht: „Wo Mönche oder Reisende sich im Berg, in der Wüste, in besiedelten Gebieten, auf offenem Weg oder im Kloster und im Ordenshaus versammeln, stehen wir hinter ihnen und sind ihre Wächter. Ich verteidige sie mit meinem Leben, meinen Gefährten, meinen Verbündeten und meinem Volk, und ich kümmere mich um ihr Leben, ihre Güter und ihre Habe. Ich komme ihnen entgegen, denn wir sind in einen Vertrag eingetreten.“²³

Dieser Handlungsrichtlinie des Propheten mit den Schriftbesitzern wird als Vorbild von den nächsten rechtsgeleiteten Kalifen befolgt. Die entscheidenden Beispiele diesbezüglich sind der Vertrag des zweiten Kalifen Umar mit den Leuten der Iliya von Jerusalem, und der Vertrag des vierten Kalifen Ali (a.) mit den Christen, der im Kloster von Ezechiel Dul-Kifl, einem der Wallfahrtsorte von Kufa, im Jahre 40 n.d.H. aufgesetzt wurde. In einem kleinen Absatz des Vertrages des zweiten Kalifen steht: „Dies ist die Sicherheit, gewährt durch den Diener Gottes, Umar, dem Führer der Gläubigen, den Leuten der Iliya: ihnen wird die Sicherheit ihrer Person, Besitztümer, Kirchen, Kruzifixe und jedem, sei er krank oder bei guter Gesundheit, sowie jedem in ihrer Gemeinschaft garantiert. Ihre Kirchen werden weder besetzt noch zerstört, noch wird etwas von ihnen weggenommen: keine Einrichtung, keine Kruzifixe und kein Geld. Sie werden nicht gezwungen, ihre Religion zu verlassen, noch werden sie wegen ihr Schaden erleiden. Sie werden nicht von den jüdischen Siedlern in Iliya besetzt werden“.²⁴

Nachfolgend wird ein kurzer Auszug aus dem Vertrag des vierten Kalifen Ali (a.) zitiert: „Man muss die Christen unter die Fittiche der Barmherzigkeit

²² Hamidollah, M. *Nāme-ha wa peymānhā-ye sīyāsi-ye ḥazrat-e Moḥammad wa asnād-e ṣadr-e eslām*, (*The political Letters and treaties of the Prophet Muhammad and the Documents of Early Islam*), übersetzt von: Hoseyni S. M. Teheran: Sorūš Verlag, 2014, S. 104.

²³ Ebenda, S. 228-230.

²⁴ Ṭabarī, M. *Tārīḥ at-Ṭabarī*, Ordon: Bayt al-afkār ad-duwaliyya, n.p. und n.d., S. 628ff.

und Zuneigung nehmen, und die Übel von ihnen und von überall da, wo sie sind, vertreiben. Die Christen haben das Recht, die Kosten ihrer Gotteshäuser, die Renovierungen ihrer Klöster sowie Einsiedeleien und das, was ihre Überzeugungen und ihre Religion erfordern, sicherzustellen; und die Pflicht der Muslime ist es, ihr Leben und ihren Besitz zu schützen und ihnen zu Hilfe zu sein.“²⁵

Versteht man die existenziellen Grundlagen der Botschaft des Propheten des Islam, gewinnt man ein nachvollziehbareres Bild von den Geschehnissen des frühen Islam und deren Analyse. Diese Fundamente zu verstehen ist abhängig vom Erfassen der religiösen Erlebnisse und des gnostischen Ursprungs der Lehren des Propheten Muhammad (s.). Wie bereits erwähnt, gibt es in der phänomenologischen Auseinandersetzung mit Fragen des Propheten des Islam, enge Beziehungen zwischen seiner Vernunft und Willen einerseits, und zwischen seiner Theorie und Praxis andererseits. Die Lebensverlaufsperspektive des Propheten ist repräsentativ für eine Art des kulturellen Lebens, auf dessen Weisung hin eine tiefe Rezeption seines Lebens auf den unterschiedlichen Ebenen und unter anderem in Medina, aber auch den Verhaltensweisen seiner Gefährten in den folgenden Jahren, gewonnen werden kann. Um die Bedeutung der ontologischen Ethik des Propheten angesichts der geschichtlichen Geschehnisse seiner Epoche zu verstehen, wird - um ein Beispiel zu nennen - ein dubioser Vorfall betrachtet.

Aus dieser Perspektive kann man einige Düsternisse, aber auch einige fragwürdige geschichtliche Berichte über das Verhalten des Propheten in der Zeit in Medina, und beispielsweise dessen Haltung oder Meinungen in Fragen der Schriftbesitzer, und besonders der Juden, vor allem der von Banī-qurayzah, genauer untersuchen.²⁶ Die überlieferten Berichte über dieses Geschehen basieren hauptsächlich auf Sira des Ibn Ishāq (704-767), eines muslimischen Geschichtsschreibers, der die Hadithe und Dokumente über das Leben des Propheten Muhammad in einem Buch zusammenstellte. Der Bericht wurde ca. 140 Jahre nach dem Geschehen von Banī-qurayzah

²⁵ Ayatollahzadeh Shirazi, M. *‘Ahdnāme-ye ‘Alī (a.) bā masīḥīyān*, (Vertrag von Ali (a.) mit den Christen), Teheran: Golmehr Verlag, 2000, S. 168.

²⁶ Unterdessen möchte ich bekräftigen, dass Dr. Bijan Abdolkarimi für dieses Thema einen Privilegienvorrang hat. Er hat sich diesbezüglich in seinen sozialen Netzwerk (<https://t.me/bijanabdolkarimi>) geäußert. Abrufdatum: 10.08.2017

geschrieben. In aller Kürze fassen wir die Mitteilung Ibn Ishāq zusammen. Juden vom Stamm Banu Kureiza haben im Widerspruch zu ihrem Vertrag mit dem Propheten Muhammad (s.) dessen Feinde, d. h. den Stamm der Qurayš, bei ihrem Angriff auf Medina unterstützt. Der Angriff hatte keinen Erfolg. Muhammad (s.) hat die Festung des Stammes Banu Kureiza belagert. Schließlich hat sich diese ergeben. Der Prophet hat das Urteil über diesen auf deren Wunsch einem Gefährten des Stammes, namens Sa'd ibn-e Mu'ād übergeben, der eine lange Freundschaftsgeschichte mit dem Stamm hatte. Nach dem Urteil dieses Richters – so Ibn Ishāq- müssen die erwachsenen Männer des Stammes getötet und dessen Frauen und Kinder in Sklaverei gehalten werden. Das erstaunliche Ergebnis war, dass große Gruben auf dem Marktplatz von Medina gegraben wurden. Die Männer des Stammes wurden gruppenweise auf den Platz gebracht und enthauptet. Man hat die Zahl der getöteten um 400 bis 900 geschätzt.²⁷

Und jetzt stellt sich die Frage, ob auf der Grundlage des Kulturlebens des Propheten, seiner Kommunikationserlebnisse und seiner existenziellen Forderungen, die auf die Gleichheit zwischen Weisheit und Moral hinweisen, ein solches Verhalten des Propheten akzeptiert werden kann? Bemerkenswert ist außerdem, dass dieser große ethische Zusammenhang im „staatsbürgerschaftlichen“ Verhalten des Propheten schon dazu führte, dass einige der alten und neuen Geschichtsschreiber diesen Berichten wie jenem von Ibn Ishāq skeptisch gegenüber stehen. Der Koran selbst weist Sure 33 (33: 26) in einem kleineren Format auf dieses Ereignis hin: „Und Er brachte die aus dem Volk der Schrift, die ihnen halfen, herunter von ihren Burgen und warf Schrecken in ihre Herzen. Einen Teil erschlugt ihr, und einen Teil nahmst ihr gefangen“²⁸ Der Vers zeigt, dass wir uns hier nicht mit dem Massenmord an den Bewohner Banu Kureizas befassen.

Nur diejenigen, die in dieser Geschichte eine führende Rolle spielten, wurden getötet. Die rechtlich-moralische Grundlage der Persönlichkeit des Propheten Muhammad (s.) und sein gerechtigkeitsfordernder Geist widersetzt sich endgültig jeder Art von Blutbädern. Arafat beschäftigt in seinem Artikel unter dem Titel „ein neuer Blick auf die Sache von Banu

²⁷ Ibn Ishak, *Das Leben Mohammeds*, aus dem Arabischen Übersetzt von Dr. Gustav Weil, Stuttgart:Verlag J. B., 1864, S. 104ff.

²⁸ <http://koran-auf-deutsch.de/33-die-verbundeneten-al-ahzab/>.

Kureiza und die medinesischen Juden“ ausführlich mit diesem Geschehen und zeigt, dass diese Geschichte aufgrund der soliden verschiedenen Beweise ohne nachvollziehbaren Grund ist, und er ist überzeugt, dass die Version von Ibn Ishāq gefälscht ist und sich von manipulierten Überlieferungen jüdischer Herkunft ernährt hat.²⁹

Hinweise auf einige Bestandteile der existenziellen Ethik im Islam

Zum Schluss dieser Schrift werden einige Charakteristika der existenziellen Ethik des Propheten thematisiert, welche die Verhältnisse der Menschen zu sich selbst, zu anderen und zu Gott am Horizont des Seins betrachten. Es sind Elemente, die die Beliebtheit des Propheten und seine umfangreiche Botschaft erklären können:³⁰

Theologie, Politik und Scharia genießen den Anspruch auf Echtheit, sofern sie sich in den Dienst der Ethik stellen.

Er ist es, Der unter den Analphabeten einen Gesandten erweckt hat aus ihrer Mitte, ihnen Seine Zeichen vorzutragen, sie zu reinigen und sie die Schrift und die Weisheit zu lehren, wiewohl sie zuvor in offenkundigem Irrtum gewesen waren (Die Freitagsversammlung; Sure Al-Ġumu‘ah, Vers 2).

Die der Genese entsprungene ursprünglichen physischen Unterschiede unter den Menschen, auf die das gesellschaftliche Leben der Menschen angewiesen ist, dürfen nicht dazu verleiten, dass sie für die rechtlichen Unterschiede eintreten können. Mit anderen Worten kann angesichts der göttlichen Rechtleitung hervorgehoben werden, dass das, was die Überlegenheit eines Menschen bilden kann, einzig und allein sein gerechtes Verhalten ist.

„O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Weib erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander kennen möchtet. Wahrlich, der Angesehenste von euch ist vor Allah der, der unter euch der Gerechteste ist. Siehe, Allah ist allwissend, allkundig“ (Die Wohnungen; Al-Ĥuġurāt, Vers 13).

²⁹ Arafat, W. N. "New Light on the Story of Banū Qurayza and the Jews of Medina", Cambridge University Press, 1976: In *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, S. 100-107.

³⁰ Der Autor hat einige dieser Charaktere aufgrund einer Schrift von Mostafa Malekian (1956-) gesammelt und zusammengefasst: (<http://bidgoli1371.blogfa.com/post/546>). Abrufdatum: 16.09.2018

Die Aufmerksamkeit der Menschen auf ihre Interessen und ihre Nutzen, und unser Bewusstsein über diesen menschlichen Charakter, löst ein Gefühl der Isolation und des Alleinseins aus. Wenn wir unser Verhältnis zu Gott betrachten, verstehen wir, dass Er in diesem Zusammenhang nicht seine Vorteile aussucht, weil er von sich aus reich und von allen anderen unabhängig ist. Bemerkt man dieses Verhältnis, dann fühlt man sich nicht allein, sondern getrennt und spürt eine Art großer Entfernung von Ihm. Nur durch eine ausdrückliche Distanzierung von Arroganz und Egoismus kann man einen Weg zu Ihm finden. Ein guter Schüler aus der ethischen Erziehungsschule des Propheten Muhammad (s.), d. h. Ali (a.), beschreibt die Charaktere solcher Menschen so: „Der Schöpfer nimmt in ihren Seelen einen großen Raum ein, und alles außer Ihm ist in ihren Augen klein. Das Paradies ist für sie so wie für jemanden, der es bereits gesehen hat, und sie genießen seinen Segen, und für sie ist das Feuer wie für jemanden, der es bereits gesehen hat, als wenn sie darin bestraft werden würden (falls sie Sünden begehen)“ (193. Predigt - Zur Frage Hammams über Gottesfurcht:<http://balaghah.net/old/nahjhtm/ger/die%20Predigten/main.htm>, Abrufdatum: 10.08.2017).

Mit der Verbindung zu dieser vollständigen und fehlerlosen Quelle freuen sich die Gläubigen, und es gibt keinen Weg zu ihrer Traurigkeit und Frustration: „Siehe, über Allahs Freunde soll keine Furcht kommen, noch sollen sie trauern - sie, die da glaubten und rechtschaffen waren. Für sie ist die frohe Botschaft in diesem Leben sowie im Jenseits unabänderlich, es sind Allahs Worte - das ist fürwahr die höchste Glückseligkeit. Und lass dich durch ihre Rede nicht betrüben. Alle Macht ist Allahs allein. Er ist der Allhörende, der Allwissende“ (Yūnus, Vers 62-65).

Weil die Menschen Besitzer der Freiheit und des Wissens sind, sind sie voll verantwortlich in ihrem Verhalten. Sie müssen sich „unbegleitet“ für das Resultat ihrer Lebensdauer vor Gott verteidigen, und sie müssen erklären können, dass sie diese Bestrebungen in Richtung der Vollkommenheit ihres eigenen Wesens bewirkt haben. Der Koran veranschaulicht die Situation wie folgt: „Und nun kommt ihr einzeln zu Uns, wie Wir euch zuerst erschufen, und habt, was Wir euch bescherten, hinter euch gelassen, und Wir sehen nicht bei euch eure Fürsprecher, die ihr

wähntet, sie seien (Gottes) Gegenpart in euren Sachen. Nun seid ihr voneinander abgeschnitten und das, was ihr wähntet, ist euch dahingeschwunden (Das Vieh; al-An‘ām, Sure 6, Vers 95).“

