

# Gesegnet seien die Fremden

Wie die islamische Tradition uns helfen kann, einen neuen Blick auf die Erfahrungen von Flucht und Fremdheit zu werfen<sup>1</sup>

---

STEFAN WEIDNER

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ.

Der Islam begann fremd, und er wird wieder so fremd werden, wie er einst begann. Gesegnet seien also die Fremden.<sup>2</sup>

lautet ein bekanntes Hadith, einer der Aussprüche des Propheten Muḥammad. Seine Aussage ist ebenso erstaunlich wie rätselhaft, und die Versuche der orthodoxen Religionsgelehrten, ihm seine Sprengkraft zu nehmen und etwa daraus zu schließen, dass der Islam obsiegen wird, sind wenig überzeugend gewesen.<sup>3</sup>

Wenn wir versuchen wollen, aus der muslimischen Sicht auf die Fremdheit Anregungen und Ideen für unsere eigenen Auseinandersetzungen mit diesem Thema zu finden, fällt zunächst auf, dass der Prophet die Fremden positiv sah<sup>4</sup> und die Fremdheit als Auszeichnung verstand, keineswegs nur als einen Zustand des Mangels, wie sie normalerweise betrachtet wird. Wir ahnen, woher diese positive Sicht des Propheten auf das Fremdsein rührte: Es war der Zustand der ersten Muslime, die in Mekka wegen ihres Glauben verfolgt wurden.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Der Urtext dieses Aufsatzes ist eine Kanzelrede, die der Autor am 20.11.2016 im Rahmen eines Abendgottesdienstes im Berliner Dom hielt.

<sup>2</sup> Muslim 1918, Bd. 1, S. 128 (Ṣaḥīḥ Muslim, *K. al-Īmān, bāb bayān anna l-islām badaʿa ǧarībān wa-sa-yaʿūdu ǧarībān wa-annahū yaʿrizu bayna l-masǧidayn*).

<sup>3</sup> Dieses Hadith wird gerne als Hinweis auf einen islamischen Reformismus verstanden, vgl. Al-Musleh 2012, S. 13.

<sup>4</sup> Vgl. von Stosch 2016, S. 44.

<sup>5</sup> Vgl. Heine 2009, S. 197.

Da das Fremdsein laut dem Propheten auch am Ende des Islams steht,<sup>6</sup> wäre es gleichsam das A und O, das *ἄλφα καὶ ὠμέγα* des Islams. Doch die Sache hat einen kleinen ›Schönheitsfehler‹. Wir können nicht mit letzter Sicherheit sagen, ob dieses Hadith echt ist und wirklich auf den Propheten zurückgeht. Zwar würden gläubige Muslime an dieser Stelle Einspruch erheben,<sup>7</sup> weil dieser Ausspruch aus einer der kanonischen Hadithsammlungen stammt. Ich bin aber kein Muslim, sondern ein Agnostiker, jemand, der beim besten Willen nicht weiß, was er glauben soll, und ziehe es daher vor, mir meinen eigenen Reim auf die Dinge zu machen, in diesem Fall auf das Phänomen der Fremdheit, auf das, was die gläubigen Muslime als Ferne und Entfremdung von Gott begriffen haben.

In einem anderen sehr bekannten Hadith heißt es:

كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ

Sei in dieser Welt als wärst du ein Fremder oder einer, der auf einem Weg vorübergeht.<sup>8</sup>

Der Hintergrund dieser Aussage ist die Annahme, dass die eigentliche Heimat des Menschen – jedenfalls seit der Vertreibung aus dem Paradies – nicht hier in dieser Welt, sondern im Jenseits liegt, bei Gott.<sup>9</sup>

Es handelt sich dabei um eine sehr alte Vorstellung, die sich auch in anderen Religionen findet.<sup>10</sup> In keiner mir bekannten Religion ist das Dasein des Menschen in der Welt jedoch dermaßen deutlich als Fremdheit, als Exil von der Heimat im Himmel beschrieben worden wie im Islam.

Wenn wir uns Gedanken darüber machen möchten, wie sich die aktuellen Umwälzungsprozesse, Entwurzlungen und die daraus resultierenden Entfremdungserfahrungen geistig und seelisch bewältigen lassen, scheint der Blick in die islamische Tradition, scheint ihre Neuinterpretation für unsere Zeit angeraten, und zwar unabhängig von der Frage, ob wir an einen Gott glauben oder nicht.

Die Fremdheit des Menschen in der Welt sollte nach islamischer Vorstellung den Weg dafür ebnen, dass der Mensch sich aus der diesseitigen Welt fort und zu Gott hin orientiert, wie sich der Fremde oder Exilierte

<sup>6</sup> Siehe oben S. 25.

<sup>7</sup> Zur modernen muslimischen Traditionskritik vgl. Brown 1996.

<sup>8</sup> Al-Buḥārī 1999, S. 1114 (*K. ar-Riqāq, bāb qawl an-nabī kun fī d-dunyā ka-annaka ġarīb aw ʿābir sabīl*).

<sup>9</sup> Vgl. Kaulig 2004, S. 41.

<sup>10</sup> Vgl. Bastian 1995, S. 159–173.

nach seiner Heimat, nach seiner Familie sehnt. Die Tatsache, dass er sich in der Welt fremd fühlt – oder jedenfalls fremd fühlen kann –, weist ihn darauf hin, dass er in Wahrheit woanders hin gehört, nämlich zu Gott, ins Jenseits, und zwar selbst dann, wenn es ihm in der Welt gut geht: Selbst wenn du kein Fremder bist, sagt der Prophet, verhalte dich, als ob du einer wärst.<sup>11</sup>

Dem Begriff der Fremdheit eignet also im Islam eine seltsame Doppeldeutigkeit. Gewiss ist sie negativ. Aber doch nicht nur und ausschließlich. Vielmehr ist die Fremdheit wichtig, sie leistet etwas, erinnert den Gläubigen an Gott und ruft die Sehnsucht nach ihm wach wie nach einer Heimat. Die Fremdheit hat damit im Islam die Stellung inne, die im Christentum das Leiden einnimmt. Es ist zwar negativ, doch zugleich die Erinnerung an und der Weg zu Gott. Aus einer höheren Perspektive betrachtet ist die Fremdheit daher nichts Schlimmes und kann vom Propheten empfohlen werden, ähnlich wie die besonders gläubigen Christen das Leid regelrecht gesucht und provoziert haben, durch Selbstkasteiung etwa oder durch das Märtyrertum.<sup>12</sup>

Genau wie das Leiden ist aber die Fremdheit eine universelle Erfahrung – nicht nur in religiöser, sondern auch in existenzieller Hinsicht. Jeder Mensch hat eine Ahnung davon, was Fremdheit bedeutet. Jeder hat sich irgendwann, irgendwo schon einmal fremd gefühlt, auf Reisen oder sogar zu Hause. Jedes Kind hat einmal Heimweh gehabt. Man muss kein Flüchtling sein, um zu wissen, was Fremdheit ist. Sogar wenn man eigentlich zuhause ist, kann



Abb. 4: Buchmaler (Meuse-Schule): Vertreibung aus dem Paradies. Tinte und Farben auf Pergament. 50,4 × 36,7 cm. Ende des 12. Jahrhunderts. 1944 zerstört. In: Jan Świeczyński (1988): Catalogue of stolen and missing cultural achievements. Warschau [s. pag.].

<sup>11</sup> Siehe Zitat oben S. 26.

<sup>12</sup> Vgl. Beuker 2014, S. 33–38.

man sich fremd fühlen, und oft folgt aus dem Gefühl der Fremdheit in der Heimat der tatsächliche Aufbruch in die Fremde, wird aus der inneren Emigration eine äußere, wirkliche, wie es heute bei vielen Menschen in der islamischen Welt der Fall ist, wenn sie sich angesichts des von der Religion ausgeübten sozialen Drucks ihrem Umfeld entfremdet fühlen, wenn sie eine abweichende politische Meinung haben, eine andere sexuelle Orientierung oder ähnliches.

Die wichtigste Strömung im Islam, die die Idee von der Fremdheit des Menschen in der Welt aufgenommen und weitergedacht hat, war der Sufismus, also die islamische Mystik.<sup>13</sup> Ihre Sehnsucht nach Gott ließ sich mit der Vorstellung, dass die eigentliche Heimat im Jenseits liegt, sehr gut erklären.

Eines der bemerkenswertesten Beispiele für die mystische Deutung des Diesseits als Fremde und Exil ist eine Parabel von Suhrawardī Maqtūl, der Getötete, so genannt, weil er 1191 im Alter von 36 Jahren in Aleppo auf Befehl Saladins (Ṣalāḥaddīn, gest. 1193) hingerichtet wurde, da seine mystischen Spekulationen als Häresie galten.<sup>14</sup> Der Text trägt den Titel *Qiṣṣat al-ġurba al-ġarbiyya* (»Erzählung von der westlichen Fremdheit« oder »vom westlichen Exil«). »Fremdheit« oder »Exil« heißt auf arabisch *ġurba*. Interessanterweise werden aus derselben Wortwurzel auch die Wörter gebildet, die den Westen bezeichnen. Während das Wort *ġarīb* »fremd« oder »Fremder« bedeutet, bedeutet das Wort *ġarbi* »westlich«. Der arabische Titel der Parabel von Suhrawardī enthält also ein Wortspiel, welches »Westen« und »Exil«, bzw. »Fremdheit«, miteinander verbindet.

Der Erzähler dieser Geschichte berichtet, wie er zusammen mit seinem Bruder bei der Jagd weit nach Westen in die tunesische Stadt Kairouan gelangt und wie sie von den Einwohnern gefangen genommen und in einen Brunnen geworfen werden. Über dem Brunnen thront ein Schloss, und den Gefangenen wird erlaubt, nachts auf die Türme des Schlosses zu steigen.<sup>15</sup> Dort bringt ihnen der Wiedehopf, der im Islam als Botenvogel gilt,<sup>16</sup> eine Nachricht von ihrem Vater, der sie auffordert, sich an ihn zu erinnern und zu ihm in den Osten zurückzukehren. Für die Flucht

<sup>13</sup> Die »Fremdheit der ursprünglich menschlichen Seele in dieser Welt« wurde offenbar aus der Gnosis übernommen (Löber 2006, S. 17).

<sup>14</sup> Vgl. van Ess 2011, Bd. 1, S. 1083.

<sup>15</sup> Vgl. as-Suhrawardī 2008, S. 206.

<sup>16</sup> Vgl. Nünlist 2015, S. 445.

ist es jedoch nötig, alles zurückzulassen, was sie an das irdische Leben bindet: »*ahlīk ahlak*« lautet die Forderung auf Arabisch, wiederum eines der zahlreichen Wortspiele in diesem Text, und es bedeutet: »Lass deine Angehörigen ins Verderben gehen ...«<sup>17</sup> Gemeint ist mit diesem drastischen Ausdruck, dass der Erzähler sich von allem abwenden soll, was ihn an die Welt bindet.

Nach Überwindung zahlreicher Hindernisse, die an apokalyptische Szenen aus der Bibel erinnern, gelangt er zu seinem Vater ins Reich des Lichts. Dort erhält er eine gute und eine schlechte Nachricht. Die schlechte lautet: Er muss zurückkehren in das Brunnengefängnis im Westen, weil er sich von den weltlichen Dingen noch nicht genug frei gemacht hat. Doch es wird ihm verheißen, dass es ihm eines Tages gelingt, sich von den Irdischen Dingen zu lösen, und dass er dann jederzeit wieder zurückkehren kann.<sup>18</sup>

Auch in dieser Geschichte erscheint die Fremdheit, beziehungsweise das Exil, als *conditio humana*, also als ein Grundzustand des Menschen. Neu ist allerdings, dass bei Suhrawardī ein Ausbruch aus dieser existenziellen Fremdheit möglich scheint, und sei es nur kurzzeitig, etwa im Schlaf, im Traum oder in der mystischen Ekstase. Der Erzähler, erinnern wir uns, darf in der Nacht aus seinem Brunnen hoch auf die Türme des Schlosses steigen, wo er die Botschaften seines Vaters empfängt.<sup>19</sup> Damit aber ist zumindest ein Vorgeschmack von Heimat, die Ahnung eines Zustandes der Nicht-Fremdheit möglich. Die beiden Sphären, Heimat und Exil, Osten und Westen sind zwar getrennt, aber sie wissen voneinander, es gibt eine Kommunikation zwischen ihnen.

Dies ist in gewisser Hinsicht die logische Konsequenz aus der seltsamen Doppeldeutigkeit der Fremdheit, auf die ich bereits hingewiesen habe. Die Fremdheit ist wie ein zusätzliches Trommelfell, eine Form des Auserwähltseins. Wer aber sind im wahren Leben die Botenvögel, die Wiedehopfe?<sup>20</sup> Ich denke, es handelt sich dabei um diejenigen, die sich selber bereits als Fremde empfinden, die von anderen Fremden die

17 Der ganze Satz heißt (as-Suhrawardī 2008, S. 207):

وأهلك أهلَكَ، واقتلِ امرأتَكَ، إنَّها كانت من الغابرين (ص)

»Lass deine Angehörigen ins Verderben gehen, und töte deine Frau, denn sie gehört zu den Zurückbleibenden [...]«

Dies ist eine Anspielung auf Q 29,32: Hier gibt Gott Lot das Versprechen, seine Angehörigen zu retten, mit Ausnahme seiner Frau.

18 Vgl. as-Suhrawardī 2008, S. 212.

19 Siehe S. 28.

20 Siehe oben S. 28.

Botschaften empfangen haben und sie nun, wie einst jene es taten, selber weitergeben. Je nachdem, in welcher Form sie das tun und wie sie sich selber sehen, nennen wir sie Propheten, Seher, Mystiker, Dichter, Denker oder nur Verrückte, Schizophrene, Kranke.

Indem sie auf die Fremdheit hinweisen, uns auf unsere existenzielle Fremdheit stoßen, eröffnen sie uns die Möglichkeit, sie zu überwinden oder zumindest darauf hoffen zu dürfen.

Der andalusisch-arabische Sufi-Dichter Ibn ‘Arabī, dessen Lebenszeit sich mit derjenigen Suhrawardīs überschneidet, hat in einem Vers seines Gedichtbandes *Der Übersetzer der Sehnsüchte* Anfang des 13. Jahrhunderts geschrieben:

مَا ضَرَّنِي تَغْجِيرُهُ إِيمًا      أَضَرَّنِي مِنْ كَوْنِهِ أُعْرَضًا

Sein sich verschleiern kränkt mich nicht,  
Mich kränkt, dass er so tut, als gäbs mich nicht.<sup>21</sup>

Vordergründig bezieht sich die Aussage auf den Geliebten. Für den Sufi ist damit freilich Gott gemeint. Dass dieser verschleiert ist, also nicht direkt sichtbar und erfahrbar, versteht sich; dass aber Gott den Suchenden, der nach ihm verlangt, ignoriert und dass es keine Kommunikation zwischen ihnen gibt, ist eine Kränkung. Um gegen diese Kränkung, die ein Gefühl der Entfremdung von Gott ist, anzukämpfen und sie womöglich zu überwinden, müssen die getrennten Sphären überschritten, muss eine Art von Kommunikation hergestellt werden.

جان غریب اندر جهان مشتاق شهر لامکان      نفس بہیمی در چرا چندین چرا باشد چرا

Die Seele ist ein Fremdling in dieser Welt und sehnt sich in die Stadt Ortlos;  
warum grast die tierische Seele (nafs) so lange auf den hiesigen Weidegründen,  
warum?<sup>22</sup>

heißt es in einem Vers von Rūmī, dessen Lebenszeit ebenfalls in das dreizehnte Jahrhundert fällt. Für die Sufis war dies in aller Regel die mystische Ekstase, die entweder allein oder in gemeinsamen Übungen mit anderen errungen werden musste. Nicht nur geistig, auch körperlich sollte die Trennung von weltlichem und überweltlichen, irdischem und spirituellen Sein überwunden werden.

<sup>21</sup> Ibn ‘Arabī 1911, S. 40 (Gedicht 47), Übers. von Stefan Weidner (Ibn ‘Arabī 2016, 125).

<sup>22</sup> Persisch/Deutsch: Rūmī [s. a.], S. 11, Übers. von Monika Hutterstrasser.



Abb. 5: Iranischer Buchmaler: Māgnūn in der Wildnis. Deckende Wasserfarbe, Gold und Tinte auf Papier. 29 × 19,5 cm. 1600–1700. The Museum of Islamic Art. Doha. Die Liebesgeschichte »Māgnūn Laylā« handelt vom unglücklich verliebten Qays, der seinen Verstand verliert und sich in die Einsamkeit der Wüste flüchtet.

Für viele mystische Dichter und Denker spielte die Liebe dabei eine zentrale Rolle, und zwar anders als im Christentum weniger die Nächstenliebe als die erotische, körperliche Liebe und Anziehung, weil sie der sinnfälligste und spürbarste Ausdruck für die Ekstase der Verschmelzung und die Überwindung von Trennung und Fremdheit ist. Dies erklärt, warum die mystischen Dichter des Islams zugleich die größten Liebesdichter sind.<sup>23</sup>

Die Ekstase in der körperlichen Liebe gilt im Islam dabei als Vorgesmack auf das paradiesische Jenseits, das nicht umsonst auch ein sexuelles ist.<sup>24</sup> Der Islam hat für diese sexualisierte Jenseitsvorstellung viel Spott einstecken müssen.<sup>25</sup> Ich denke allerdings zu Unrecht. Denn es wird dabei übersehen, dass der Geschlechtsverkehr im Paradies im Prinzip ganz derselbe ist wie derjenige auf Erden – nur ein wenig ausdauernder. Mit anderen Worten: Diese Paradiesvorstellung adelt das Diesseits, siedelt ein zentrales Element der paradiesischen Wonnen des Jenseits und damit die Möglichkeit der Gottesnähe selbst bereits *im* Diesseits an, nämlich die Überwindung der Fremdheit in der ekstatisch erlebten Sexualität. Der einzige Unterschied besteht darin, dass diese Überwindung im Diesseits nur momentweise und vorübergehend geschehen kann, im Jenseits jedoch dauerhaft ist, ganz so, wie man sich überirdischen Sex eben vorstellt. Der Glaube an eine jenseitige Welt führt paradoxerweise dazu, das Diesseits und das fleischliche Dasein aufzuwerten.

Die Vorstellung von der Welt als Exil, von der Fremdheit im diesseitigen Leben, hat auch zeitgenössische arabische Schriftsteller angesprochen. Zwar sind die meisten von ihnen nicht religiös, aber aufgrund der politischen Situation in ihrer Heimat lebten und leben viele dieser Autoren selbst im Exil.<sup>26</sup> Und da das Exil, *ġurba*, gemäß der Erzählung von Suhrawardī ausgerechnet im Westen – *ġarb* – liegt, ergeben sich für diejenigen muslimischen Autoren, die tatsächlich im Westen im Exil leben, zahlreiche Anknüpfungspunkte. Sie beschreiben ihre existenzielle Situation mit ebenso beeindruckenden Bildern wie ihre mittelalterlichen Vorfahren:

نُسَافِرُ كَالنَّاسِ، لَكِنَّا لَا نَعُودُ إِلَى أَبِيئِنَّا ...

<sup>23</sup> Vgl. Zargar 2011.

<sup>24</sup> Vgl. Hübsch 2003, S. 182.

<sup>25</sup> Vgl. Auffarth 2002, S. 54–57.

<sup>26</sup> Vgl. Loimeier 2011.



Wir reisen wie alle anderen auch, aber wir kehren nirgendwohin zurück ...<sup>27</sup>

dichtet zum Beispiel Maḥmūd Darwīš, der bekannteste Dichter der Palästinenser, über ihre Vertreibung und Heimatlosigkeit.

Das Gedicht schließt mit den Zeilen:

لنا بلادٌ مِنْ كلامٍ. تكلمْ تكلمْ لنعرفَ حَدّاً لهذا السفرِ!

Wir haben ein Land aus Worten:

Sprich, sprich, damit wir das Ende der Reise erkennen!<sup>28</sup>

Wir sehen daran, wie auch die heutigen arabischen Dichter ihr reales Exil als Metapher begreifen, als Sinnbild für die Existenz als solche, und wie sie aus dieser Verallgemeinerung des Exils Trost gewinnen, nur eben ohne expliziten Bezug auf ein Jenseits. Der Trost besteht darin, dass gemäß dieser neuen Sichtweise nun in Wahrheit alle Menschen im Exil sind und nicht nur bestimmte Gruppen von Menschen. Das reale Exil erscheint damit nicht mehr als Nachteil, als Stigma oder Grund zur Diskriminierung. In einem Gedicht mit dem bezeichnenden Titel »al-Hudhud«, »Der Wiedehopf«, treibt Maḥmūd Darwīš diesen Gedanken noch weiter. Dort heißt es:

أسرى ما نحبُّ وما نريدُ وما نكونُ ... لكنَّ فينا هُدهُداً

Gefangene sind wir dessen, was wir lieben, was wir begehren und was wir sind;  
In uns jedoch ist ein Wiedehopf.<sup>29</sup>

»Das, was wir lieben und was wir sind« entspricht den irdischen Verstrickungen bei Suhrawardī. Wir dürfen es mit unsren heutigen Vorstellungen von Heimat und Identität gleichsetzen. Wenn Darwīš schreibt: »In uns jedoch ist ein Wiedehopf«, so erinnert uns dieser Wiedehopf daran, dass wir sogar mit Heimat und Identität in dieser Welt Fremde sind, dass wir noch andere, höhere Zugehörigkeiten, Bestrebungen und Sehnsüchte haben. Der Wiedehopf erinnert daran, dass die Suche, sei es die metaphysische, sei es die konkrete nach einer Heimat, unser Schicksal ist, dass wir zu Hause gar nicht zu Hause sind, dass wir in dem, was wir lieben, womöglich nur gefangen sind, und dass es in uns etwas gibt, was uns hinaustreibt – sei es in die große, weite und fremde Welt oder in höhere Sphären: »In uns jedoch ist ein Wiedehopf«.

<sup>27</sup> Siehe unten Nr. 28.

<sup>28</sup> Arabisch/Deutsch: Darwīš 2002, S. 21, Übers. von Stefan Weidner.

<sup>29</sup> Darwīš 1994, Bd. 2, S. 451, eigene Übersetzung.

Damit ergibt sich eine neue Perspektive. Die Fremde erscheint als etwas Verlockendes. Wiedehopf und Prophet, Wiedehopf und Dichter sind Versucher, Einflüsterer, Missionare des Fremden und fordern uns wie der Prophet auf: *Kun ġarīban*,<sup>30</sup> »Werde fremd« oder »entfremde dich«.

Damit wären wir wieder beim eingangs zitierten Hadith angelangt und haben doch eine weite Reise zurückgelegt. Wir brauchen nicht mehr an das Jenseits zu glauben, um die Fremde, die Fremdheit und die Entfremdung wertzuschätzen. Der Wiedehopf kommt nicht aus dem Jenseits, sondern er ist *in* uns. Wir können uns eigenständig von den uns beengenden Vorstellungen von Heimat und Identität befreien. Die Religion kann dabei eine Hilfe sein. Aber nötig ist sie nicht.

Eine radikale Variante vom irdischen Exil ohne Jenseits hat der 1930 geborene syrische Dichter Adūnīs (Adonis) entwickelt. Auch für ihn haben Begriffe wie Heimat und Identität ihre Bedeutung verloren. Wenn alles Fremde ist, alles Exil, weil es kein Jenseits gibt und Gott tot ist, dann ist es das Sinnvollste, sich genau dazu zu bekennen und den Begriff der Heimat ganz abzuräumen. So heißt es in dem Gedicht »Erde ohne Rückkehr« (»Arḍ bi-lā ma‘ād«):

حتى ولو رجعت يا أوديش  
حتى ولو ضاقت بك الأبعاد (...)  
تظل في أرض بلا ميعاد،  
تظل في أرض مَعَاد،  
حتى ولو رجعت يا أوديش.

Selbst wenn du heimkehrtest, Odysseus  
Selbst wenn die Fernen dir zu eng würden (...)  
Bleibst du die Geschichte eines Aufbruchs  
Bleibst du auf einer Erde ohne Verheißung  
Bleibst du auf einer Erde ohne Rückkehr –  
Selbst wenn du heimkehrtest, Odysseus.<sup>31</sup>

Auch hier wird der Vorstellung eine Absage erteilt, die Heimat gäbe es an einem konkreten Ort. Die wahre Heimat ist vielmehr der Blitz, der sinnbildlich für den ekstatischen Moment, für die Erleuchtung steht. Als solcher ist er im Vergänglichen angesiedelt und damit im Diesseits;

<sup>30</sup> Al-Āġurrī 1983/1403, S. 34. Diese Formulierung wird hier auf das Hadith bezogen »*Kun fī d-dunyā ka-annaka ġarīb aw ‘ābir sabīl*«, siehe oben S. 26.

<sup>31</sup> Adūnīs 1998, S. 39, Übers. von Stefan Weidner.

bereits in diesem Diesseits aber blitzt die Ewigkeit auf, vermittelt einen Anhauch des Paradieses.

Dieselbe Vorstellung finden wir bei dem französischen Dichter René Char wieder, welcher eng mit Albert Camus befreundet war, einer der wenigen abendländischen Dichter und Denker, die die Fremdheit ins Zentrum ihres Werks gestellt haben. René Char schreibt:

Si nous habitons un éclair  
il est le cœur de l'éternel

Wenn wir einen Blitz bewohnen,  
ist er das Herz der Ewigkeit.<sup>32</sup>

Mit der Vorstellung von der Welt als Fremde oder Exil ergeben sich inspirierende weltanschauliche Perspektiven gerade auch dann, wenn wir nicht an einen Gott, nicht an ein Jenseits glauben wollen. Wenn wir aber trotzdem daran glauben wollen, so ändert das nichts an der Perspektive: Die Welt bleibt fremd, die Fremdheit aber ist nicht bloß negativ, sondern weist uns den Weg, wie wir anders und besser damit umgehen und sie vielleicht momentweise überwinden können. So gelingt es zudem, den scheinbar unüberbrückbaren Graben zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, zwischen religiösen und nicht-religiös orientierten Menschen zu überwinden, da beide die Idee der Fremdheit des Menschen in der Welt teilen können.

Die Idee von der Fremdheit als *conditio humana*<sup>33</sup> erlaubt es uns schließlich, gerade die echten Fremden – in der Alltagssprache die Zugewanderten, Flüchtlinge, Ausländer – als unsereins zu betrachten, mit denen wir ein Schicksal teilen, nämlich irgendwie in der Welt fremd zu sein. Da wir alle Fremde sind, ist es geboten, solidarisch zu sein, die Fremdheit als Grundlage einer neuen Brüderlichkeit zu begreifen und zu leben. Umso problematischer ist, dass wir heute kaum noch einen positiven Begriff von Fremdheit haben, dass Fremdheit als Stigma gilt, dass wir unsere eigenen Fremdheitsgefühle oft nach Kräften zu verdrängen versuchen.<sup>34</sup>

Je klarer und deutlicher wir die Fremdheit empfinden und sie uns einzugestehen in der Lage sind, desto fähiger sind wir, sie – zumindest momentweise – zu überwinden, und desto intensiver werden wir diese Überwindung empfinden und wertschätzen. Insofern sie die Genüsse

<sup>32</sup> Char 1995, S. 44, eigene Übers.

<sup>33</sup> Siehe oben S. 29.

<sup>34</sup> Vgl. Kristeva 1988.

steigert, könnte sogar ein Hedonist Geschmack an der Fremdheit, der Entfremdung finden. Und ist nicht genau deswegen die Verfremdung eines der wichtigsten Mittel der Kunst, der modernen ebenso wie der mystischen? Dies alles lehrt uns die islamische Tradition, lehren uns die mystischen Dichter des Islams, lehren uns noch die zeitgenössischen Dichter aus der islamischen Welt.

Aber vielleicht brauchen wir gar nicht den Islam, um diese Botschaft zu verstehen. Es genügt, der eigenen Sprache, in unserem Fall dem Deutschen, zuzuhören, ihm seine Geheimnisse abzulauschen. Die Entfremdung, über die seit dem Einzug der Moderne alle klagen, trägt ihre eigene Aufhebung, ihr Gegenteil, in ihrem Namen mit sich herum.

Denn das deutsche Wort Entfremdung ist merkwürdig. Man sollte meinen, dass es genauso gut wie das ›Fremdwerden‹ bedeuten könnte, dass man weniger fremd wird, da die deutsche Silbe ›ent-‹ zum einen die Grundbedeutung eines Wortes verstärken, sie zum anderen aber auch in ihr Gegenteil verkehren kann.<sup>35</sup> Mit dieser Janusköpfigkeit realisiert das Wort durch seine Gestalt dasjenige, was es für den, der von der Entfremdung befallen ist, positiv bewirken und leisten kann: Ausgerechnet die Entfremdung im Sinne des Fremdseins bewirkt die Entfremdung im Sinn des weniger fremd Werdens.

Die Erkenntnis des grundsätzlichen Fremdseins des Menschen ist daher das beste und vielleicht einzige Mittel, seine Fremdheit auszuhebeln, zu überwinden, zu überschreiten hin zu einer Kommunikation mit allem, was anders ist als wir und was uns eben dadurch befreit, erhöht und rettet, nicht zuletzt vor uns selbst.

*Fa-ṭūbā li-l-ġurabāʾ*: Gesegnet seien also die Fremden! ❖

---

<sup>35</sup> Vgl. Uzarewicz/Uzarewicz 2005, S. 21–22.

## Literatur

- Adūnīs (= Adonis, 1998): Die Gesänge Miḥyārs des Damaszeners. Zürich.
- Al-Āğurrī, Abū Bakr Muḥammad (1403/1983): Kitāb al-Ġurabāʿ. Kuwait.
- Auffarth, Christoph (2002): Irdische Wege und himmlischer Lohn. Göttingen.
- Bastian, Andrea (1995): Der Heimat-Begriff. Tübingen.
- Beuker, Joane (2014): Gabe und Beziehung. Berlin.
- Brown, Daniel W. (1996): Rethinking tradition in modern Islamic thought. Cambridge.
- Al-Buḥārī, Abū ʿAbdallāh Muḥammad (1999): Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Riad.
- Char, René (1995): Einen Blitz bewohnen. Frankfurt.
- Darwīš, Maḥmūd (1994): Dīwān. 2 Bde. Beirut.
- Darwīš (= Darwish), Maḥmūd (2002): Wir haben ein Land aus Worten. Zürich.
- Van Ess, Joseph (2011): Der Eine und das Andere. Berlin [u. a.].
- Heine, Peter (2009): Einführung in die Islamwissenschaft. Berlin.
- Hübsch, Haydayatullah (2003): Paradies und Hölle. Düsseldorf.
- Ibn ʿArabī (= Ibn al-ʿArabī), Muḥyiddīn (1911): The Tarjumān al-ashwāq. London.
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (2016): Der Übersetzer der Sehnsüchte. Salzburg.
- Kaulig, Ludger (2004): Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Münster.
- Kristeva, Julia (1988): Étrangers à nous-même. Paris.
- Löber, Bettina (2006): Das Rauschen der Flügel Gabriels. Birnbach.
- Loimeier, Roman (2011): Arabische Intellektuelle im Exil. In: Burschel, Peter [u. a.] (Hrsg.): Intellektuelle im Exil. Göttingen. S. 113–130.
- Al-Musleh, Mohamed Abu Bakr (2012): Al-Ghazālī: The Islamic Reformer. Kuala Lumpur.
- Muslim, Abū I-Ḥusayn, an-Nīṣābūrī (1918): Ṣaḥīḥ Muslim. Kairo.
- Nünlist, Tobias (2015): Dämonenglaube im Islam. Berlin [u. a.].
- Rūmī, Ġalāladdīn [s. a.]: Dīwan-e Šams-e Tabrīzī (Der Divan des Schams von Täbris). Vorabexemplar. Berlin.
- As-Suhrawardī, (2008): »Al-Ġurba al-ġarbiyya«. In: Yūsuf Zaydān: Ibn Sīnā – Ibn Ṭufayl – as-Suhrawardī – Ibn an-Nafīs: Ḥayy b. Yaqzān (an-nuṣūṣ al-arbaʿa wa-mabdaʿuhā). Kairo. S. 205–213.
- Von Stosch, Klaus (2016): Herausforderung Islam. Paderborn.
- Uzarewicz, Charlotte/Uzarewicz, Michael (2005): Das Weite suchen. Stuttgart.
- Zargar, Cyrus Ali (2011): Sufi Aesthetics. Columbia.



Abb. 6: Alexandre Bida (1813–1895): Mose. Bleistift, Pinsel und Tinte mit Schaber auf cremefarbenem, mittelstarkem, leicht strukturiertem, mit Weiß pigmentiertem Papier. 35,6 × 26,7 cm. Zwischen 1838 und 1863. Walters Art Museum. Baltimore.