

MUHAMMAD IQBAL

DIE WIEDERBELEBUNG DES
RELIGIÖSEN DENKENS IM ISLAM

MUHAMMAD IQBAL

**DIE WIEDERBELEBUNG
DES RELIGIÖSEN DENKENS
IM ISLAM**

Aus dem Englischen von
Axel Monte und Thomas Stemmer

Verlag Hans Schiler

Mit herzlichem Dank an die Iqbal Academy Pakistan
für die Unterstützung und den Druck der
vorliegenden Übersetzung.

www.allamaiqbal.com

Übersetzt aus dem Englischen und Herausgegeben von
Axel Monte und Thomas Stemmer

Titel der englischen Originalausgabe
The Reconstruction of Religious Thought in Islam
Edited and Annotated by M. Saeed Sheikh
© The Institute of Islamic Culture, Lahore
© des englischen Originals der Einführung
by Fateh Muhammad Malik

© der deutschen Ausgabe
by Verlag Hans Schiler
1. Auflage 2003
Alle Rechte vorbehalten
Satz: textintegration.de
Umschlag: JPP Berlin
Printed in Pakistan

ISBN 3-89930-016-5

INHALT

Einführung von Fateh Muhammad Malik	7
Vorwort	22
I. Wissen und religiöse Erfahrung	24
II. Der philosophische Test der Offenbarungen religiöser Erfahrung	53
III. Die Konzeption Gottes und die Bedeutung des Gebets.....	89
IV. Das menschliche Ego – Seine Freiheit und Unsterblichkeit.....	122
V. Der Geist der muslimischen Kultur	152
VI. Das Prinzip der Bewegung in der Struktur des Islam	174
VII. Ist Religion möglich?	209
Notiz der Übersetzer.....	228
Anmerkungen.....	229

EINFÜHRUNG VON FATEH MUHAMMAD MALIK¹

Allama Muhammad Iqbal (1877-1938), der geistige Vater Pakistans, beherrscht das islamische Denken des 20. Jahrhunderts. Er beschwor die spirituelle Erneuerung der gesamten Menschheit. Iqbal war ein Dichter-Philosoph mit der universalen Botschaft, „durch die Vermählung von Intellekt und Liebe die Grundlage für eine neue Welt zu schaffen“. Aber ungeachtet seiner universalen Haltung und seines regen Interesses an internationalen Belangen beschäftigte er sich intensiv mit der Zukunft seines eigenen Volkes und mit dem Geist seiner eigenen Zeit. Er erwarb seine akademische Bildung an Universitäten im Punjab, Cambridge und München. Maulvi Mir Hassan von der *Scotch Mission School* in Sialkot und Prof. T. W. Arnold vom *Government College* in Lahore wurden für ihn zu symbolischen Repräsentanten für das Beste des Ostens und des Westens. Später ging er zum Studium der Philosophie unter der fähigen Anleitung von Prof. McTaggart und James Ward nach Cambridge und beendete in München seine Dissertation über *The Development of Metaphysics in Persia*. Er verfaßte Gedichte in Urdu und Persisch von großer Vitalität und nachhaltiger emotionaler Kraft und versuchte in seinem berühmten Werk *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam* den Islam in modernen philosophischen Begriffen zu reinterpreten.

Iqbal war der erste muslimische Intellektuelle, dessen Schwerpunkt der Forschung westlich ausgerichtet war.² Für ihn war der innere dynamische Geist der westlichen Kultur islamischen Ursprungs. Er argumentiert, daß „die europäische Kultur auf ihrer intellektuellen Seite nichts als eine Fortentwicklung einiger der wichtigsten Phasen der Kultur des Islam ist. Es gab einmal eine Zeit, als das europäische Denken von der Welt des Islam inspiriert wurde.“³ Aber dann kam eine Zeit, in der die muslimische Welt in einen tiefen Schlummer fiel, mit dem Ergebnis, daß „das religiöse Denken im Islam während der letzten fünfhundert Jahre praktisch stagnierte.“⁴ Glücklicherweise „hat Europa während all der Jahrhunderte unserer intellektuellen Erstarrung ernstlich über die großen Probleme nachgedacht, an denen die Wissenschaftler des Islam so sehr interessiert waren.“⁵ So

„wird es daher notwendig, in unabhängigem Geist zu untersuchen, was Europa dachte und inwieweit die Schlußfolgerungen, die Europa zog, uns beim Überdenken und, falls notwendig, bei der Wiederbelebung des theologischen Denkens im Islam behilflich sein können.“⁶⁶ Er riet der islamischen Welt, „sich couragiert an die Arbeit des Neuaufbaus machen, die vor ihr liegt. Und angesichts der Grundidee des Islam, daß es keine weitere für den Menschen verbindliche Offenbarung geben kann, sollten wir spirituell zu den emanzipiertesten Völkern der Welt gehören.“⁶⁷

Iqbal war sich bewußt, daß in Bezug auf seine islamische Umgebung die Muslime höchstens *potentiell*, aber nicht *tatsächlich* „das emanzipierteste Volk der Welt“ waren. Er erlebte die islamische Welt auf den Tiefpunkt des politischen Niedergangs und der intellektuellen Stagnation. Er war leidenschaftlich davon überzeugt, daß der Islam „noch immer eine neue Welt schaffen kann“, vorausgesetzt, daß sich der „vorzügliche Idealismus“ des Islam sich „von den mittelalterlichen Phantastereien der Theologen und Rechtsgelehrten emanzipiert“. Bei seiner Ansprache vor der *All India Muslim Conference* in Lahore am 21. März 1932 bemerkte er zutreffend: „Wir leben spirituell in einem Gefängnis von Gedanken und Emotionen, das wir im Laufe der Jahrhunderte um uns herum aufgebaut haben.“⁶⁸

Um die muslimischen Gemeinschaften der Welt von solch „mittelalterlichen“ Einflüssen zu befreien, stieß Iqbal einen Prozeß der Wiederentdeckung des „ursprünglich dynamischen Geistes des Islam“ an und brachte ihn „in engerem Kontakt mit dem Geist der modernen Zeiten“. Er begriff den Wandel als eines der größten Zeichen Gottes. Er prägte der muslimischen Welt ein, daß „die letzte spirituelle Grundlage allen Lebens, wie sie der Islam begreift, ewig ist und sich in Vielfalt und Wandel offenbart. Eine Gesellschaft, die auf einem solchen Konzept der Wirklichkeit gründet, muß in ihrem Leben die Kategorien von Beständigkeit und Wandel versöhnen. Sie muß über ewige Prinzipien verfügen, um ihr kollektives Leben zu regeln, denn das Ewige gibt uns Halt in der Welt des steten Wandels. Aber ewige Prinzipien – wenn man sie so versteht, daß sie alle Möglichkeiten des Wandels ausschließen – neigen dazu, das zu läh-

men, was in seinem Wesen zutiefst beweglich ist.“⁹ Neben dem „mythenbildenden Mulla“ und dem „lebensverneinenden und realitätsfernen Mystizismus“ waren vor allem die muslimischen Könige für die Unbeweglichkeit und Stagnation der muslimischen Gesellschaft verantwortlich.

Iqbal hatte nie etwas für verbrauchte und abgenutzte Ideen übrig. Er war statt dessen dafür, aus der Asche der Vergangenheit eine neue Welt entstehen zu lassen. Seinem Beharren auf dem Prinzip des „permanenten Wandels“ treu bleibend, ist Iqbals Denken sowohl fest in seinem Verständnis des Islam verankert, als auch auf der Höhe der modernen Zeit. Iqbals Gedanken offenbaren den starken Wunsch, die praktischen Möglichkeiten der liberalen, fortschrittlichen und humanen Glaubensgrundsätze des Islam auszuloten.

Das Säkulare ist heilig

Iqbal entmystifiziert die Idee des Säkularismus und betrachtet ihn als ein Produkt der einzigartigen geschichtlichen Erfahrung Europas. Anders als das Christentum ist der Islam kein mönchischer Orden, „der sich allmählich in eine große kirchliche Organisation verwandelt“, die einen Martin Luther dazu einlädt, die protestantische Bewegung anzustoßen. Iqbal sagt: „Luther hatte vollkommen recht damit, gegen diese Organisation zu revoltieren. Wenn man mit dem Konzept einer absolut jenseitigen Religion beginnt, dann ist es vollkommen natürlich, was dem Christentum in Europa widerfahren ist. Die universale Ethik des Christentums wurde durch Systeme nationaler Ethik und Politik ersetzt. Europa wird zwangsläufig zu dem Schluß gedrängt, daß Religion Privatsache des Individuums ist und nichts mit dem zu tun hat, was man das weltliche Leben des Menschen nennt.“ Aber der Islam „ist keine Kirche, er ist ein Gesellschaftssystem“. Der Islam schafft eine Gesellschaft, die den Willen und die Fähigkeit besitzt, zum Schutze ihrer Werte und Institutionen zu handeln. Da es im Islam weder eine göttliche Sanktionierung einer Theokratie oder einer Priesterschaft gibt, und es auch keinen historischen Fall einer klerikalen Herrschaft in der Frühzeit des Islam gegeben hat, wäre es unangebracht, das

politische Leben der Muslime um das säkulare Dogma herum zu organisieren.

Das Leben ist eine unteilbare Einheit und sie ermöglicht den Menschen, durch die „Eroberung der Materie“ nach spiritueller Erhebung zu Streben. Den Propheten zitierend sagt Iqbal: „Die ganze Erde ist eine Moschee.“ Der Islam untersagt jede künstliche Trennung des Spirituellen vom Weltlichen. „Der Geist findet seine Möglichkeiten im Natürlichen, im Materiellen, im Säkularen. Alles Säkulare ist daher in den Wurzeln seines Seins heilig.“¹⁰ Außerdem „unterteilt der Islam die Einheit des Menschen nicht in einen unversöhnlichen Dualismus von Geist und Materie. Im Islam sind Gott und das Universum, Geist und Materie, und Kirche und Staat eine organische Einheit. Der Mensch ist kein Bewohner einer profanen Welt, der er zu Gunsten einer anderswo gelegenen Welt des Geistes entsagen muß.“

Alle menschlichen Bestrebungen haben ihre Wurzeln im spirituellen Leben des Menschen. Selbst der Akt des Strebens nach Erkenntnis wird von Iqbal als spirituelle Erfahrung beschrieben, als eine Art von Gebet:

„Die wissenschaftliche Beobachtung der Natur hält uns in engem Kontakt mit dem Verhalten der Realität und formt so unsere innere Wahrnehmung für eine tiefere Vision von ihr. (...) Die Wahrheit ist, daß alles Streben nach Erkenntnis seinem Wesen nach eine Form des Gebets ist. Der wissenschaftliche Beobachter der Natur ist eine Art mystischer Sucher im Akt des Gebets. (...) Dies allein wird seine Macht über die Natur erhöhen und gewährt ihm die Vision des Allumfassend-Unendlichen, das die Philosophie sucht, jedoch nicht finden kann.“¹¹

Wenn sich Herz und Seele im richtigen Zustand befinden, werden selbst säkulare Aktivitäten heilig. Ein Wissenschaftler, der in der Beobachtung der Natur versunken ist, ist in den Augen Iqbals ein Mystiker – ein Mystiker, der unablässig fortschreitet, um die göttliche Schönheit zu enthüllen, die hinter den Schleieren der Natur verborgen ist. Solch eine genaue Beobachtung der Natur ist tatsächlich eine Ausweitung ritualisierter Meditation, die zwar selbst notwendig, aber nicht ausreichend ist. Für Iqbal sind *sowohl* die Erforschung *als auch* die Eroberung der

Natur wichtig. Eine Synthese von „Vision“ und „Macht“ ist für den spirituellen Fortschritt der Menschheit wesentlich: „Vision ohne Macht führt zu moralischer Erhebung, kann jedoch keine dauerhafte Kultur ergeben. Macht ohne Vision neigt dazu, zerstörerisch und unmenschlich zu werden.“¹²

Wenn „Materie Geist im Raum-Zeit-Gefüge ist“¹³, wie kann man dann das ethische Ideal des Islam akzeptieren, sein gesellschaftliches und politisches Gefüge jedoch ablehnen? Der Islam umfaßt das gesamte Leben, seine „religiösen Ideale“ sind unauflösbar mit seiner „Gesellschaftsordnung“ verbunden. Iqbal weist also ganz zurecht darauf hin, daß die Ablehnung des einen letztlich die Ablehnung des anderen beinhaltet. Iqbal betrachtet einen islamischen Staat als „das Bestreben, das Spirituelle in einer menschlichen Organisation zu verwirklichen.“¹⁴ Er ist ein Mittel, die erhabenen spirituellen Ideale im praktischen Leben der Menschen umzusetzen. Die Schaffung einer künstlichen Trennung zwischen Religion und Politik würde einem dynamischen Glauben seiner praktischen Möglichkeiten berauben.

Iqbal hegte eindeutig die Hoffnung, daß der Islam das Potential besitzt, die fortschrittlichen und dynamischen Kräfte einer Gesellschaft zu entfesseln. Es sollte betont werden, daß Religion für Iqbal eine befreiende Erfahrung darstellt. „Die Essenz des *tauhid*¹⁵ als praktisch umgesetzte Idee“ ist in den Worten Iqbals „Gleichheit, Solidarität und Freiheit. Der Staat ist aus islamischer Sicht das Bestreben, diese idealen Prinzipien in räumlich-zeitliche Kräfte umzuwandeln, und hat den Anspruch, sie in einer bestimmten Gesellschaftsform zu realisieren.“ Iqbals Idee von Religion ist umfassend, nicht ausschließend. Seiner Ansicht nach besteht ein Hauptzweck des Islam darin, eine Gesellschaft zu schaffen, die alle Menschen achtet und respektiert, ungeachtet welcher Religion der welchem Volk sie angehören.

Islamische Demokratie versus islamischer Imperialismus

Wenn es im politischen Denken Iqbals keinen Raum für eine Theokratie gibt, worin besteht dann sein politisches Ideal? Inspiriert vom egalitärem Geist des Islam und seiner „Abschaf-

fung des Priestertums und des erblichen Königtums“ setzt Iqbal seine Hoffnungen auf das allgemeine Wahlrecht als Mittel der politischen Meinungsbildung. Es lag für Iqbal eindeutig auf der Hand, daß der Islam durch die Aufhebung aller göttlichen Ansprüche auf die Macht das „Recht der Herrschaft“ von den Priestern und Königen genommen und in die Hände des einfachen Volkes gelegt hat. Die Domäne der politischen Macht liegt jetzt in Reichweite der Unterdrückten, und nicht nur der Unterdrücker, und in Reichweite der plebejischen Volksschichten, nicht nur der Aristokraten.

In einer wahrhaft muslimischen Gesellschaft wird die politische Autorität an die gesamte Gesellschaft – und an alle Menschen – delegiert, die diese Macht durch ihre gewählten Mitglieder als heilige Verantwortung und in den von Gott gesetzten Grenzen ausübt. Die konkreten Mechanismen der Wahl und der politischen Institutionen können im Einklang mit den Erfordernissen der jeweiligen Zeit und den unterschiedlichen Notwendigkeiten der einzelnen Gesellschaften gestaltet werden, aber das Prinzip der „freien Wahlen“ muß unangetastet bleiben.

Warum konnte die Demokratie in der islamischen Welt keine Wurzeln schlagen? Die Gründe dafür sind vielfältig. Man liegt jedoch nicht falsch, wenn man die monarchistische Herrschaft als größtes Hindernis für das Wachstum einer Zivilgesellschaft und demokratischer Traditionen hervorhebt. Die revolutionäre Führerschaft des Propheten stimmte den Ruf „La-Kaiser-o-la-Kisra“¹⁶ gegen die ausbeuterische Herrschaft des blaublütigen Adels an. Diese Botschaft war gegen die monarchistischen Imperien gewandt:

*Vertreibt die königliche Magie der Cäsaren und der Chosroes;
Und zwingt die Königsthronen in die Knie.*¹⁷

In der Zeit nach dem Propheten gründete die Regierung der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen auf einer „republikanischen Ordnung“, die bekannt war für ihre Herrschaft durch Konsens und Konsultationen. Es war ein großer Verlust, daß der demokratische Geist des frühen Islam so schnell zu einer Monarchie degenerierte, in der die erbliche Nachfolge zur Norm wurde. Der Geist der Demut machte dem Pomp und der Glorie der

Könige Platz, und der Geist des Fortschritts wich dem kalten Konservatismus. Seitdem wurde der Republikanismus der Frühzeit des Islam nie vollständig wiedererlangt. Tragischerweise wurde die Botschaft des Islam, die als eine Befreiung von den Königsthronen daherkam, selbst ein Opfer der monarchistischen Herrschaft.

Iqbal war ein harscher Kritiker der arabischen Könige, die ihren Blick fest auf ihre eigenen dynastischen Interessen gerichtet hatten und nicht zögerten, den Ausverkauf ihres Landes hinzunehmen, um ihre persönlichen Interessen zu wahren. In seinen poetischen wie in seinen politischen Formulierungen versucht Iqbal, die Massen darauf vorzubereiten, gegen die Könige zu revoltieren. Er hat den Rückfall in die vorislamische Zeit des erblichen Königtums als „Repaganisierung“ des Islam bezeichnet. In einem Brief an Nicholson bemerkt er:

„Ich betrachte es als einen großen Verlust, daß der Fortschritt des Islam als ein erobernder Glaube das Wachstum dieser Keime einer ökonomischen und demokratischen Organisation der Gesellschaft verhinderte, die ich auf allen Seiten des Korans und in den Überlieferungen des Propheten vorfinde. Die Muslime waren ohne Zweifel erfolgreich beim Aufbau eines großen Reiches, aber dadurch 'paganisierten' sie ihre politischen Ideale größtenteils und verloren den Blick für einige der wichtigsten Potentiale ihres Glaubens.“¹⁸

Der allmähliche Verfall der muslimischen Reiche, der am Ende im Zerfall des Osmanischen Reiches gipfelte, war von der Entstehung neuer muslimischer Nationalstaaten geprägt. Für eine Weile lebte die Hoffnung auf, daß die muslimischen Völker ihre monarchistische Vergangenheit abschütteln und sich dem republikanischen Ideal des Islam zuwenden würden. Die alte politische Ordnung hat sich jedoch kaum verändert. Die einzige Veränderung war vielleicht der Austausch des muslimischen Imperialismus durch den europäischen Imperialismus. Zu den autoritären Regimen gesellten sich nun auch noch ihre westlichen Beschützer, und die Despoten und Monarchen wurden zu Wächtern von deren imperialistischen Interessen.¹⁹ Eine der-

artige Unterstützung des Westens für undemokratische Regime dauert in den Herzlanden des Islam bis heute an.²⁰

Die lange Geschichte der dynastischen Herrschaft hat ihren Tribut gefordert. Einen großen Schaden hat diese politische Degeneration im Bereich der Rechtsprechung angerichtet. Ebenso wie das islamische Prinzip der Beratung wurden auch solch grundlegende Prinzipien wie *Idschtihad* (die Bildung einer eigenständigen Meinung zu Rechtsfragen) und *Idschma* (Konsens der Gemeinschaft) nicht adäquat umgesetzt. Der Grund dafür ist klar. Der republikanische Geist des Islam kann nur durch die Negierung des „Prinzips der Bewegung in der Struktur des Islam“ unterdrückt werden. Es diene den Interessen der herrschenden Dynastien, die die politischen Folgen fürchteten, diese wirkungsvollen rechtlichen Ideen nicht in eine institutionalisierte Realität umzuwandeln. Iqbal hielt die Ideen von *Idschtihad* und *Idschma* für die Wiederbelebung des Islam für unverzichtbar.

Iqbal hegte die Vorstellung einer egalitären und spirituellen Demokratie – ein System, das das „latente“ Potential der Menschen weckt, in dem Menschen aus „plebejischem Material“ sich politischer Mobilität erfreuen, und wo der Staat nicht von den Interessensgruppen der Reichen und Mächtigen kontrolliert wird. Ein System, das den Schwachen und Besitzlosen dient, und nicht den Reichen, in einem Geiste, der sich in den Worten des ersten Kalifen Abu Bakr widerspiegelt, die er bei Antritt seines Kalifats geäußert hat: „Die Schwachen unter euch sind mit mir stark, denn ich gebe ihnen, was ihnen zukommt, die Starken unter euch sind bei mir schwach, denn ich nehme ihnen, was sie zu geben verpflichtet sind.“ Das ist ein politisches Ideal, wie es auch durch die berühmte Äußerung von Louis Brandeis, Richter am Obersten Gerichtshof der USA, symbolisiert wird: „Wir können Demokratie haben, oder wir können die Konzentration von Reichtum in den Händen einiger weniger haben. Aber wir können nicht beides haben.“

Nach Iqbals Auffassung liegt die oberste Verpflichtung eines jeden kollektiven Systems darin, die Unverletzlichkeit des Individuums zu schützen und ihm die Möglichkeiten zur spirituellen Entwicklung zu schaffen. „Die Menschheit“, so sagt Iqbal,

„bedarf dreier Dinge – einer spirituellen Interpretation des Universums, der spirituellen Emanzipation des Individuums, und grundlegender Prinzipien von universaler Bedeutung, die die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft auf spiritueller Basis leiten.“²¹

Nach Ansicht Iqbals ist die Wiederbelebung des politischen Denkens der Muslime wesentlich für die Befreiung der Menschen von der eisernen Hand der Tyrannei und der Ausbeutung. Eine spirituelle Interpretation des Universums ist nur möglich, wenn das politische System um die universalen Prinzipien der menschlichen Solidarität, Gleichheit und Freiheit herum organisiert wird.

*Die Gier hat die Menschheit stets entzweit,
Also predigt Brüderlichkeit und spricht von Liebe.*²²

Solch eine gesellschaftliche Wiederbelebung erfordert von den Muslimen einen vernünftigen Gebrauch ihrer besten Fähigkeiten, um die koranische Botschaft durch das dynamische Instrument des Idschtihad umzusetzen. Die Tore des Idschtihad dürfen nie geschlossen werden. Wer kann ein Tor schließen, das vom Propheten Muhammad selbst geöffnet wurde?

Wir sollten daran erinnern, daß Religion für Iqbal eine dynamische und fortschrittliche Idee darstellt, deren Hauptzweck in seinen Worten darin besteht, „für die allmähliche Erhöhung des Lebens ein einheitliches gesellschaftliches Ganzes aufzubauen“. Solch eine Funktion der Religion verträgt jedoch „keinerlei theologische Zentralisierung, die die Freiheit des Individuums unnötig einschränken würde“. Der Islam betont das Primat der Gemeinschaft über das Individuum, und Iqbal stellt dazu fest: „Das ist das einzige Prinzip, das die Freiheit des Individuums begrenzt, das ansonsten absolut frei ist. Die beste Regierungsform für eine solche Gemeinschaft ist die Demokratie, deren Ideal es ist, es dem Menschen durch ein Höchstmaß an Freiheit zu ermöglichen, das gesamte Potential seiner Natur zu entfalten.“

Iqbal und islamischer Nationalismus

Wie ich zuvor bereits erwähnte, war Iqbal im Besonderen gegen das Konzept des territorialen Nationalstaats eingestellt und sah ihn im scharfen Gegensatz zum ursprünglichen Geist des Islam. In Iqbals Sicht „erkennt der Islam weder Kaste noch Rasse noch Hautfarbe an.“²³ Er betonte also die spirituelle Homogenität als Gegensatz zu territorialer Affinität oder Rassensolidarität. Er arbeitete die fundamentalen Konzepte der islamischen Kultur heraus und machte geltend, daß „der Islam als ein emotionales System der Vereinigung den Wert des Individuums als solches erkennt und die Blutsverwandtschaft als Grundlage der menschlichen Einheit ablehnt.“ In der Sicht Iqbals hat der Islam die Grundlage für eine neue menschliche Kultur gelegt, indem er die alte „Kultur des Königtums und die Systeme auf der Grundlage der Blutsverwandtschaft“ zurückweist. „Die neue Kultur findet ihre Grundlage als Welt-Einheit in dem Prinzip des Tauhid, das heißt, des Glaubens an einen Gott. Der Islam als gesellschaftspolitisches Ordnungssystem ist lediglich ein praktisches Mittel, um dieses Prinzip zu einem lebendigen Faktor im geistigen und emotionalen Leben der Menschheit zu machen. Er verlangt Treue gegenüber Gott und nicht gegenüber dem Thron. Und da Gott die letzte spirituelle Grundlage allen Lebens ist, bedeutet Treue gegenüber Gott in Wirklichkeit die Treue des Menschen gegenüber seiner eigenen idealen Natur.“²⁴

Wie aus dem zuvor Gesagten klar ersichtlich ist, war Iqbal in den Formulierungen seiner Ideen über den Nationalismus grundsätzlich von den koranischen Lehren bestimmt. Tauhid – der Glaube an einen Gott – war das geläufige Wort, das das vereinigende Prinzip lieferte. Der Koran betont unermüdlich die spirituelle Harmonie der „Menschen des Buches“. Man ist an dieser Stelle versucht, sich auf den Koran zu beziehen:

„Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: 'Wir glauben an das, was zu uns und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist Einer. Ihm sind wir ergeben.'“ (29:46)

„Sagt: 'Wir glauben an Gott und an das, was zu uns, und was zu Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und den Stämmen herabgesandt worden ist, und was Mose und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne daß wir bei einem von ihnen einen Unterschied machen. Ihm sind wir ergeben.'“ (2:136)

In der Befürwortung spiritueller Homogenität als Basis der menschlichen Einheit und politischer Mobilisierung ließ sich Iqbal gleichermaßen von der muslimischen Geschichte anleiten. Die meisten objektiven Historiker stimmen dem zu, daß die Toleranz gegenüber anderen Religionen der Grundstein der muslimischen Geschichte war. Die Geschichte bezeugt den Umstand, daß die muslimische Herrschaft neue Beispiele eines spirituellen Pluralismus hervorbrachte, von denen man zuvor noch nichts gehört hatte. Die Ursprünge der akademischen Disziplin der Vergleichenden Religionswissenschaft (*Ilm Al Milal Wal Nihal*) verfolgend stellt Isma'il R. al Faruqi fest: „Im frühen Mittelalter sahen die Kalifenhöfe von Damaskus, Bagdad und Cordoba zahllose Treffen von Juden, Christen und Muslimen, auf denen die gelehrten Anhänger der drei Glaubensrichtungen diskutierten. Die herrschende Kultur ehrte die drei Religionen derart und respektierte ihre Prinzipien und Institutionen so sehr, daß die interreligiöse Debatte das Thema von Salongesprächen, ein öffentlicher Zeitvertreib war.“²⁵

Karen Armstrong hatte, während sie in Oxford die erste *Fazlur Rahman Memorial Lecture* hielt, folgendes zu sagen: „Im islamischen Imperium erfreuten sich Juden, Christen und Zoroastrianer religiöser Freiheit. Dies spiegelte die Lehre des Koran wider, welcher eine pluralistische Schrift ist, die andere Traditionen bestätigt. Den Muslimen ist von Gott befohlen, die 'Menschen des Buches' zu respektieren und sie werden daran erinnert, daß sie dieselben Glaubenssätze und denselben Gott teilen. Beständig erläutert der Koran, daß Mohammad nicht gekommen ist, um die Offenbarungen von Adam, Abraham, Mose oder Jesus aufzuheben.“²⁶

Vor diesem Hintergrund ist es leichter zu verstehen, daß Iqbals Konzept eines muslimischen Nationalismus in keinsten Weise eine engstirnige Vorstellung darstellt, sondern auf die

letztliche Einheit der Menschheit abzielt. Durch die Wiederbelebung der muslimischen politischen Theorie im Kontext moderner nationaler Ideale hat Iqbal in der Tat eine neue Theorie des gemeinsamen Nationalismus für die Anhänger abrahamitischer Glaubens (*Millat-e-Ibrahimi*) formuliert. Er erweitert sogar den Umkreis seiner Theorie, um in ihr Zoroastrianer und andere Glaubensrichtungen einzuschließen, die fast dieselbe Weltsicht aufweisen.

Eine falsche Lesart der Poesie Iqbals ist nicht auf die ungebildete Öffentlichkeit beschränkt. Leider treibt sie auch unter den gebildeten Lesern Iqbals ihre Blüten. Iqbals Ideen werden von einem Teil der progressiven Urdu-Schriftsteller massiv kritisiert. Sie betrachten ihn als „islamischen Faschisten“, als „engstirnig“ und „vereinnahmend“. In seiner kritischen Würdigung der englischen Fassung von *Asrar-e-Khudi* stellt Dickinson fest, daß Iqbals Dichtung trotz ihrer Universalität in ihrer Anwendung vereinzelt und ausschließend ist. Da Gedichte wie *Die Geheimnisse des Selbst* (*Asrar-e-Khudi*) und *Die Geheimnisse der Selbstlosigkeit* (*Ramuz-e-Bekhudi*) vor allem an eine muslimische Leserschaft gerichtet sind, sind die meisten Kritiker schlichtweg besessen dabei, die offensichtlichen philosophischen Knoten aufzuknüpfen, ohne die universale Logik zu würdigen, die in diesen Gedichten steckt.²⁷ Iqbals Verse müssen in ihrem richtigen Kontext interpretiert werden. Sie müssen durch das Prisma des Kontextes gesehen werden, der Iqbal umgibt.

Iqbals Zeit wurde Zeuge der extremen Verheerung sowohl durch den Kolonialismus als auch durch den Kapitalismus. Iqbal wollte deshalb den Osten aus seinem Schlummer wecken. Seine Botschaft an den Orient betont das Handeln und den Fortschritt, anstatt sehnsüchtig den Tod der imperialistischen Ordnung einzufordern. Iqbals poetische Meisterwerke erfüllen zwei Zwecke. Einer ist das Erwachen der inneren Fähigkeiten des Menschen und der andere die Neuordnung des gesellschaftlichen Rahmens, wobei letzteres eine Veräußerlichung der Selbstdisziplin ist, die durch *Khudi* gelehrt wird. Seine Botschaft ist klar wie ein Kristall: Sie verlangt nach einer Revolution sowohl im inneren als auch im äußeren Leben, im Leben des Individuums und im Leben der Gemeinschaft. Iqbal konkretisiert

diese äußerliche Revolution, indem er ihre ökonomischen, politischen und moralischen Dimensionen neu entwirft.

Auf der anderen Seite äußerte so mancher Kritiker ernsthafte Zweifel an der Kohärenz von Iqbals Denken. Sie versuchen, einen offenkundigen Riß in seiner Persönlichkeit zu entdecken – den Versuch, seinen Universalismus mit seinem Streben nach der muslimischen Gemeinschaft zu versöhnen. Wie können die beiden Ideen Hand in Hand gehen? Konnte er ein Poet für die gesamte Menschheit und gleichzeitig ein Poet für die muslimische *Umma* sein?

Zuerst waren die Muslime seiner Zeit allesamt Opfer der kolonialen Herrschaft. Ihre politischen und sozialen Rechte wurden ihnen weggenommen, ihr intellektueller Fortschritt war behindert und eine heimtückische Lethargie hatte sie ergriffen. Wie hätte ein Poet von Iqbals Rang unter solchen Umständen unbewegt verbleiben können? Eine wesentliche Komponente seiner Poesie war so auf die Heilung dieses Zustandes in der muslimischen Welt gerichtet. Dies untergräbt in keinster Weise die universalen Themen seines Denkens.

Sodann glaubte Iqbal fest daran, daß der universale Anklang in den Lehren des Islam ein starkes Fundament für die Einheit der Menschen abgeben könnte.

*Die Weisheit des Westens bewirkt die Teilung von Nationen;
Und die Weisheit des Islam trachtet nach nichts anderem als der Einheit der Menschheit.*²⁸

Als Antwort auf Dickinsons Kritik wendet sich Iqbal in seinem Brief vom 24. Januar 1921 auf folgende Weise an Dr. Nicholson, den Übersetzer seines Buches: „Das Ziel meiner persischen Gedichte ist nicht, die Sache des Islam zu befördern.“ Er stellt klar, daß es sein „Ziel ist, schlicht und einfach eine soziale Wiederbelebung zu finden und in diesem Bemühen halte ich es philosophisch für unmöglich, ein soziales System zu ignorieren, das mit dem erklärten Ziel existiert, alle Unterscheidungen von Kaste, Rang und Rasse zu beseitigen, und das bei sorgfältiger Betrachtung der Angelegenheiten dieser Welt doch einen Geist der Nicht-Weltlichkeit befördert, der so absolut wichtig für den

Menschen in seinen Beziehungen mit seinen Nachbarn ist. Genau dies fehlt Europa und das kann es von uns noch lernen.“²⁹

Indem er die praktische Bedeutung seiner schöpferischen Bemühung andeutete, klärte er diesen Standpunkt im selben Brief weiter und erläuterte, daß „das humanitäre Ideal in Poesie und Philosophie universal ist, doch man muß ein effektives Ideal daraus machen und es im tatsächlichen Leben ausarbeiten. Man darf dabei nicht bei Poeten und Philosophen anfangen, sondern bei einer Gesellschaft, die in dem Sinne ausschließend ist, daß sie ein Credo und eine wohlbestimmte Form besitzt, doch ihre Grenzen stets durch Vorbild und Überzeugung erweitert. Eine solche Gesellschaft ist, wie ich glaube, der Islam.“³⁰

Auf seinem Weg zur Teilnahme an der zweiten *Roundtable Conference* in London gab Iqbal dem *Bombay Chronicle* ein Interview, das hilft, einige der Mißverständnisse um den islamischen Eifer seiner Poesie aufzulösen. Es war dies eine Ära sich intensivierender Proteste der Muslime gegen ihre Unterjochung durch die Europäer. Europa bäugte ein solch weitverbreitetes politisches Erwachen mit tiefem Mißtrauen und fing an, es öffentlich zu diskreditieren. Als Iqbals Meinung über den Pan-Islamismus unter diesen Umständen gefragt war, war seine Antwort unverblümt. Er betonte, der Islam sei ein „soziales Experiment“ und nicht ein „politisches Projekt“.

Iqbals Kritiker verlieren den Blick auf den Umstand, daß das Gebäude des Iqbal'schen Denkens auf dem Konzept von „eine Zeit, ein Leben, ein Universum“ (*zamana aik, hayat aik, kainat bbe aik*) gebaut ist. Er unterscheidet den Osten und den Westen nicht aufgrund geographischer oder rassischer Kriterien. Ja, er tadelt den Westen dafür, daß er den Osten unterdrückt. Doch dies könnte man ebenso als poetischen Protest gegen die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen sehen.

Iqbal hatte einen geschärften Sinn für die Hochschätzung der universalen Werte des Islam, die, wie der glaubte, eine solide Grundlage für die spirituelle Emanzipation der Menschheit liefern könnte. In seiner „Neujahrsansprache“, die von der Radiostation Lahore am 1. Januar 1938 gesendet wurde, beklagte er sich, daß „in jeder Ecke der Welt auf dem Geist der Freiheit

und der Würde des Menschen auf eine Weise herumgetrampelt wird, zu der es nicht einmal in der dunkelsten Periode der menschlichen Geschichte eine Parallele gibt.“ Er beschließt seine Botschaft mit der Behauptung, daß „nur eine Einheit verlässlich ist und diese Einheit ist die Bruderschaft der Menschen, die über Rasse, Nationalität, Hautfarbe und Sprache steht. Solange die Menschen nicht durch ihre Handlungen aufzeigen, daß sie daran glauben, daß die ganze Welt die Familie Gottes ist, werden sie nie in der Lage sein, ein glückliches und zufriedenes Leben zu führen und die schönen Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit werden sich nie verwirklichen.“³¹

Als Dichter-Philosoph sind Iqbals wichtigste Anliegen die beständig anwachsenden Möglichkeiten des menschlichen Ego in einem sich unablässig ausbreitenden Universum. Die heraufdämmernde Göttlichkeit des Menschen ist eines der am meisten angesprochenen Themen seiner Poesie. Was die philosophische Spekulation betrifft, so hat er versucht, den Islam im Lichte des modernen Wissens und „als Botschaft an die Menschheit“ zu interpretieren.

VORWORT

Beim Koran handelt es sich um ein Buch, das eher die „Tat“ denn die „Idee“ betont. Es gibt jedoch Menschen, denen man ein fremdes Universum organisch nicht dadurch nahebringen kann, indem sie als lebendigen Prozeß diese spezielle Art der inneren Erfahrung durchleben, auf der der religiöse Glaube letztlich fußt. Mehr noch, der moderne Mensch hat sich durch die von ihm entwickelten Gewohnheiten des konkreten Denkens – Gewohnheiten, die der Islam zumindest in den früheren Stadien seiner kulturellen Laufbahn beförderte – in die Lage versetzt, weniger zu dieser Erfahrung fähig zu sein, die er umso anrühiger hält, da sie leicht auch der Illusion anheimfallen kann.

Die ursprünglicheren Schulen des Sufismus haben zweifelsohne gute Arbeit geleistet, was das Formen und die Anleitung der religiösen Erfahrung im Islam betrifft; doch seine neuzeitlichen Vertreter sind vollkommen unfähig geworden, aus dem modernen Denken und aus der modernen Erfahrung frische Inspiration zu ziehen, da sie nichts vom modernen Geist wissen. Sie machen mit Methoden weiter, die vor vielen Generationen geschaffen wurden, als in bedeutenden Angelegenheiten ein anderer kultureller Blickpunkt anzutreffen war als heute, bei uns. „Deine Schöpfung und Wiederauferstehung“, sagt der Koran, „sind wie die Schöpfung und Wiederauferstehung einer einzelnen Seele.“ Eine lebendige Erfahrung dieser Art von biologischer Einheit, die in diesem Vers verkörpert ist, verlangt heutzutage nach einer physiologisch weniger gewalttätigen und psychologisch zu einem konkreten Verstandestypus passenden Methode. In der Abwesenheit einer solchen Methode ist der Ruf nach einer wissenschaftlichen Form des religiösen Wissens nur natürlich.

In diesen Vorlesungen, die auf Anregung der *Madras Muslim Association* entstanden und in Madras, Hyderabad und Aligarh gehalten wurden, habe ich versucht, und sei es nur zum Teil, dieser dringenden Nachfrage zu entsprechen, indem ich es unternahm, die muslimische religiöse Philosophie unter Berücksichtigung der philosophischen Traditionen des Islam und der neuen Entwicklungen in verschiedenen Bereichen des mensch-

lichen Wissens wiederzubeleben. Und die gegenwärtige Umtriebigkeit ist für ein solches Unterfangen recht günstig. Die klassische Physik ist dazu gekommen, ihre eigenen Grundlagen zu kritisieren. Als Folge dieser Kritik schmilzt jener Materialismus, den sie ursprünglich benötigte, schnell dahin und der Tag ist nicht mehr weit, an dem die Religion und die Wissenschaft bislang unerwartete Gleichklänge entdecken könnte.

Dabei muß man jedoch bedenken, daß es im philosophischen Denken nie so etwas wie einen Endpunkt geben wird. Mit dem Fortschritt des Wissens und der Eröffnung neuer Wege des Denkens werden andere und wahrscheinlich gesündere Blickpunkte als jene in diesen Vorlesungen dargestellten möglich. Unsere Pflicht ist es, den Fortschritt des menschlichen Denkens sorgfältig zu beobachten und ihm gegenüber eine unabhängige, kritische Haltung zu wahren.

M.I.

I. WISSEN UND RELIGIÖSE ERFAHRUNG

Was ist das Wissen und die allgemeine Struktur jenes Universums, in dem wir leben? Gibt es ein beständiges Element in der Verfaßtheit dieses Universums? Welchen Bezug haben wir zu ihm? Welchen Platz nehmen wir in ihm ein, und welches Verhalten paßt zu jenem Platz, den wir einnehmen? Diese Fragen stellen sich in gleichem Maße der Religion, der Philosophie und der höheren Form von Dichtkunst. Doch jene Art von Wissen, die durch poetische Inspiration erlangt wird, ist von ihrem Wesen her individuell; sie ist bildlich, unbestimmt und unklar. Die Religion in ihren fortgeschritteneren Formen erhebt sich über die Dichtkunst. Sie bewegt sich vom Einzelnen weg, hin zur Gesellschaft. In ihrer Haltung, die sie zur letztendlichen Realität einnimmt, steht sie im Gegensatz zu den Begrenzungen des Menschen. Sie erhöht seine Ansprüche und macht kein geringeres Angebot als das des direkten Schauens der Realität. Ist es dann also möglich, die rein rationale Methode der Philosophie auf die Religion anzuwenden?

Das Wesen der Philosophie ist eine Art von freiem Forschen, das jegliche Autorität hinterfragt. Ihre Aufgabe ist es, den unkritischen Annahmen des menschlichen Denkens bis in ihre Verstecke nachzuspüren, und bei diesem Unterfangen könnte sie schließlich in der Verneinung oder beim offenherzigen Zugestehen der Unfähigkeit der reinen Vernunft, die letztendliche Realität zu erreichen, enden. Andererseits ist der Glaube die Essenz der Religion; und der Glaube sieht, wie ein Vogel, seinen „unbefestigten Weg“ nicht in der Gesellschaft des Intellekts, der, mit den Worten des großen mystischen Poeten des Islam gesprochen, „nur das lebendige Herz des Menschen in einen Hinterhalt lockt und es des unsichtbaren Reichtums des Lebens, das im Inneren zu finden ist, beraubt.“³² Dennoch ist es unbestreitbar so, daß es sich beim Glauben um mehr als nur um blankes Gefühl handelt. Er besitzt etwas wie einen kognitiven Inhalt, und der Umstand, daß es in der Geschichte der Religion gegnerische Schulen – Scholastiker und Mystiker – gibt, zeigt, daß die Idee ein wesentlicher Bestandteil der Religion ist.

Unabhängig davon ist Religion in ihrer doktrinären Ausprägung nach der Definition von Professor Whitehead „ein System allgemeiner Wahrheiten, die die Umformung des Charakters zur Folge haben, werden sie aufrichtig angenommen und auf lebendige Weise verstanden.“³³ Da nun die Umformung und Anleitung des inneren und äußeren Lebens des Menschen das wesentliche Ziel der Religion darstellt, ist es offensichtlich, daß die allgemeinen Wahrheiten, die sie verkörpert, nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Niemand würde auf der Basis einer zweifelhaften Verhaltensgrundlage zu handeln wagen. Tatsächlich benötigt die Religion in bezug auf ihre Funktion in größerem Ausmaß eine rationale Begründung ihrer letzten Prinzipien als dies sogar bei den Dogmen der Wissenschaft der Fall ist. Die Wissenschaft könnte durchaus eine rationale Metaphysik ignorieren, und tatsächlich hat sie sie bislang ignoriert. Die Religion kann es sich kaum leisten, die Suche nach einer Versöhnung der Gegensätze in der Erfahrung und eine Rechtfertigung der Umwelt, in der sich die Menschheit findet, zu ignorieren.

Deswegen bemerkte Professor Whitehead eben gerade dies, daß „die Zeitalter des Glaubens die Zeitalter des Rationalismus sind.“³⁴ Doch den Glauben zu rationalisieren bedeutet nicht, die Überlegenheit der Philosophie über die Religion zuzugeben. Zweifellos besitzt die Philosophie die Berechtigung, die Religion zu beurteilen, doch das, was hier beurteilt werden soll, hat eine derartige Natur, die es nicht zuläßt, sich dieser Berechtigung der Beurteilung zu unterwerfen, es sei denn zu ihren eigenen Bedingungen. Während sie über die Religion zu Gericht sitzt, kann die Philosophie der Religion keinen niedrigeren Platz unter ihren Forschungsgegenständen zuweisen. Die Religion stellt keine Fachdisziplin dar: Sie ist weder bloßer Gedanke, noch bloßes Gefühl, noch bloßes Handeln; sie ist ein Ausdruck des ganzen Menschen. Daher muß die Philosophie bei der Evaluation von Religion deren zentrale Stellung anerkennen und hat so keine andere Wahl, als sie als einen Brennpunkt im Prozeß reflektierender Synthese zuzulassen.

Weiterhin gibt es keinen Grund anzunehmen, der Gedanke und die Intuition seien einander wesentlich entgegengesetzt. Sie entspringen derselben Wurzel und ergänzen sich gegenseitig.

Das eine ergreift die Realität im Detail, das andere tut dies in ihrer Ganzheit. Das eine legt seinen Blick auf den ewigen, das andere auf den zeitlichen Aspekt der Realität. Das eine bedeutet gegenwärtigen Genuß der gesamten Realität; das andere zielt darauf ab, das Ganze zu durchqueren, indem die verschiedenen Gebiete dieses Ganzen zum Zwecke der ausschließlichen Untersuchung langsam spezifiziert und angenähert werden. Beide benötigen einander zur gegenseitigen Erneuerung. Beide suchen Visionen derselben Realität, die sich ihnen im Einklang mit ihrer jeweiligen Funktion im Leben enthüllt. Tatsächlich ist die Intuition, wie Bergson richtig sagt, nur eine höhere Form des Intellekts.³⁵

Bei der Suche nach rationalen Grundlagen im Islam könnte man davon ausgehen, daß deren Anfang bereits beim Propheten selbst lag. Sein beständiges Gebet war: „Oh, Gott, gewähre mir das Wissen der höchsten Natur der Dinge!“ Das Wirken späterer Mystiker so wie nicht-mystischer Rationalisten bildet insofern ein außerordentlich lehrreiches Kapitel in der Geschichte unserer Kultur, daß es die Sehnsucht nach einem kohärenten Ideensystem aufzeigt, einen Geist der Hingabe an die Wahrheit mit ganzem Herzen, als auch die Begrenztheiten des Zeitalters, die die unterschiedlichen theologischen Bewegungen im Islam weniger ergiebig machten, als dies in einem anderen Zeitalter der Fall gewesen wäre. Wie uns allen bekannt ist, war die griechische Philosophie schon immer eine bedeutende kulturelle Kraft in der Geschichte des Islam. Dennoch enthüllt ein sorgfältiges Studium des Korans und der verschiedenen Schulen scholastischer Theologie, die unter dem Einfluß griechischen Denkens entstanden sind, die erstaunliche Tatsache, daß die griechische Philosophie, während sie die Sicht der muslimischen Denker verbreiterte, ihre Vision des Korans verdunkelte.

Sokrates konzentrierte seine Aufmerksamkeit einzig und allein auf die Menschenwelt. Für ihn war eine hinreichende Studie des Menschen eben der Mensch und nicht die Welt der Pflanzen, Insekten und Sterne. Wie anders ist da doch der Geist des Koran, der in der bescheidenen Biene eine Empfängerin göttlicher Inspiration sieht,³⁶ und den Leser beständig dazu aufruft, die immer wieder neue Drehung der Winde, den Wechsel

von Tag und Nacht, die Wolken,³⁷ die Sternenhimmel³⁸ und die Planeten, die im unendlichen Raum schwimmen,³⁹ zu betrachten!

Als wahrer Schüler des Sokrates verachtete Plato die sinnliche Wahrnehmung, die, seiner Sicht gemäß, bloße Meinung war und kein wirkliches Wissen gewährte. Wie anders ist da doch der Koran, der „Hören“ und „Sehen“ als die wertvollsten göttlichen Gaben erachtet und erklärt, daß sie für ihre Taten in dieser Welt Gott gegenüber verantwortlich seien. Gerade das übersahen die frühen muslimischen Koranstudenten unter dem Zauber der klassischen Spekulation vollständig. Sie lasen den Koran im Lichte des griechischen Denkens. Es kostete sie mehr als 200 Jahre, um – wenngleich nicht gänzlich klar – zu verstehen, daß der Geist des Korans essentiell anti-klassisch war, und das Resultat dieser Erkenntnis war eine Art intellektueller Revolte, deren ganzes Ausmaß selbst bis zum heutigen Tag noch nicht offenkundig geworden ist.

Zum Teil kam es von dieser Revolte und zum Teil von seiner eigenen Geschichte, daß Ghasali die Religion auf philosophischen Skeptizismus gründete – eine ziemlich unsichere Basis für Religion und durch den Geist des Korans nicht gänzlich gerechtfertigt. Ghasalis hauptsächlicher Gegenspieler, Ibn Ruschd, der die griechische Philosophie gegen die Rebellen verteidigte, kam durch Aristoteles zu dem, was als die Doktrin der Unsterblichkeit des aktiven Geistes bekannt ist, einer Lehre, die einst einen enormen Einfluß auf das intellektuelle Leben Frankreichs und Italiens ausübte, die jedoch meines Wissens vollkommen jenem Standpunkt entgegengesetzt ist, den der Koran hinsichtlich des Wertes und des Schicksals des menschlichen Ego einnimmt. So verlor Ibn Ruschd eine große und fruchtbare Idee im Islam aus den Augen und half unwissentlich dabei, jene schwächende Philosophie des Lebens heranwachsen zu lassen, die den Blick des Menschen auf sich selbst, seinen Gott und seine Welt vernebelt.

Die konstruktiveren der asch'aritischen Denker waren zweifelsohne auf dem richtigen Weg und nahmen einige der modernen Formen des Idealismus bereits vorweg, doch im Ganzen gesehen war es einfach das Ziel der asch'aritischen Bewegung,

die orthodoxe Meinung mit den Waffen der griechischen Dialektik zu verteidigen. Die Mutasila nahm, indem sie die Religion als bloßen Korpus einer Lehre verstand und sie als lebendige Tatsache ignorierte, keine Notiz von den nicht-konzeptuellen Weisen, sich der Realität anzunähern und reduzierte die Religion auf ein blankes System logischer Konzepte, was letztendlich auf eine rein negative Haltung hinauslief. Es gelang ihnen nicht, zu sehen, daß im Bereich des Wissens, sei es wissenschaftlicher oder religiöser Natur, die vollständige Unabhängigkeit des Gedankens von konkreter Erfahrung nicht möglich ist.

Es kann jedoch nicht geleugnet werden, daß Ghasalis Mission, so wie jene von Kant im Deutschland des 18. Jahrhunderts, nahezu apostolisch war. In Deutschland erschien der Rationalismus als Verbündeter der Religion, doch man merkte dort bald, daß die dogmatische Seite der Religion zur Repräsentation nicht in der Lage war. Der einzige Ausweg, der sich eröffnete, war die Verbannung des Dogmas aus dem sakralen Bereich. Mit der Verbannung des Dogmas hielt die utilitaristische Sicht der Moral Einzug, und auf diese Weise vervollständigte der Rationalismus die Herrschaft des Unglaubens. So stellte sich das theologische Denken in Deutschland dar, als Kant auftauchte.

Seine *Kritik der reinen Vernunft* enthüllte die Begrenzungen der menschlichen Vernunft und reduzierte die gesamte Arbeit der Rationalisten zu einem Ruinenhaufen. Und zurecht wurde er als Gottes größtes Geschenk an sein Land bezeichnet. Ghasalis philosophischer Skeptizismus hat, obwohl er ein wenig zu weit ging, in der Welt des Islam buchstäblich dieselbe Art von Arbeit geleistet, indem er dem stolzen, doch oberflächlichen Rationalismus, der sich in dieselbe Richtung wie der präkantianische Rationalismus in Deutschland bewegte, das Rückgrat brach. Dennoch gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen Ghasali und Kant. Kant konnte, passend zu seinen Prinzipien, die Möglichkeit eines Wissens von Gott nicht behaupten. Ghasali, der im analytischen Denken keine Hoffnung fand, schritt fort zur mystischen Erfahrung und entdeckte dort einen unabhängigen Gehalt der Religion. So schaffte er es, der Religion unabhängig von Wissenschaft und Metaphysik das Existenzrecht zu sichern.

Doch die Enthüllung des absolut Unendlichen in der mystischen Erfahrung überzeugte ihn von der Endlichkeit und von der Nicht-Schlüssigkeit des Denkens und brachte ihn dazu, eine Trennlinie zwischen dem Denken und der Intuition zu ziehen. Er vermochte nicht zu sehen, daß das Denken und die Intuition einen organischen Bezug zueinander besitzen und daß das Denken aufgrund seiner Verbindung zur seriellen Zeit notwendigerweise Endlichkeit und Nicht-Schlüssigkeit hervorrufen muß. Die Idee, daß das Denken wesenhaft endlich und aus diesem Grund unfähig ist, das Unendliche zu erfassen, basiert auf einem falschen Verständnis der Bewegung des Denkens im Wissen. Es ist die Unzulänglichkeit des logischen Verstandes, die eine Vielzahl sich gegenseitig abstoßender Einzeldinge ohne jegliche Aussicht auf ihre letztliche Zurückführung auf eine Einheit erblickt, was uns in bezug auf die Schlüssigkeit des Denkens skeptisch macht.

In der Tat ist das logische Verstehen nicht in der Lage, diese Vielzahl als kohärentes Universum zu sehen. Seine einzige Methode ist auf Ähnlichkeiten basierende Verallgemeinerung, doch sind diese seine Verallgemeinerungen lediglich erfundene Einheiten, die die Realität konkreter Dinge nicht berühren. In seiner tieferen Bewegung ist das Denken hingegen fähig, ein immanentes Unendliches zu erreichen, in dessen sich selbst entfaltender Bewegung die unterschiedlichen Konzepte bloße Augenblicke darstellen. In seiner wesentlichen Natur ist das Denken daher nicht statisch. Es ist dynamisch und entfaltet seine ihm innewohnende Unbegrenztheit in der Zeit wie der Same, der bereits von Anfang an die organische Einheit des Baumes als gegenwärtige Tatsache in sich trägt. Deshalb ist das Denken das Gesamte im dynamischen Ausdruck seiner selbst, das dem zeitlichen Blick als Serie definitiver Beschreibungen erscheint, die nicht anderweitig verstanden werden können als durch reziproken Bezug.

Ihre Bedeutung liegt nicht in der Identität ihrer selbst, sondern in dem größeren Ganzen, von dem sie die spezifischen Aspekte darstellen. Dieses größere Ganze ist, um eine koranische Metapher zu gebrauchen, eine Art „wohlverwahrter Tafel“⁴⁰, die alle unbestimmten Möglichkeiten des Wissens als eine

gegenwärtige Realität beinhaltet und sich in der seriellen Zeit als Abfolge begrenzter Konzepte enthüllt, die eine Einheit zu erreichen scheinen, die in ihnen bereits präsent ist. Tatsächlich ist es die Anwesenheit des absolut Unendlichen in der Bewegung der Erkenntnis, was begrenztes Denken ermöglicht. Sowohl Kant als auch Ghasali vermochten es nicht, zu sehen, daß das Denken in eben jenem Akt der Erkenntnis seine eigene Begrenztheit übersteigt.

Die Begrenzungen der Natur schließen sich gegenseitig aus. Nicht so die Begrenzungen des Denkens, das von seiner wesentlichen Natur her unfähig zur Begrenztheit ist und nicht im engen Umkreis seiner eigenen Individualität gefangen bleiben kann. In der weiten Welt jenseits seiner selbst ist ihm nichts fremd. Gerade in seiner fortschreitenden Teilnahme am Leben des scheinbar Fremden reißt das Denken die Mauern seiner Endlichkeit ein und erfreut sich einer möglichen Unendlichkeit. Seine Bewegung wird nur aufgrund seiner impliziten Anwesenheit in seiner begrenzten Individualität des Unbegrenzten möglich, die in sich die Flamme des Sehns am Leben hält und es in seinem endlosen Streben erhält. Es ist ein Fehler, das Denken als nicht-schlüssig zu erachten, denn es ist auf seine eigene Weise auch ein Gruß des Begrenzten an das Unbegrenzte.

Während der letzten 500 Jahre stagnierte das religiöse Denken praktisch. Es gab einmal eine Zeit, als das europäische Denken von der Welt des Islam inspiriert wurde. Das bemerkenswerteste Phänomen der modernen Geschichte ist jedoch die enorme Geschwindigkeit, mit der sich die Welt des Islam spirituell auf den Westen zu bewegt. Diese Bewegung ist nicht verkehrt, denn die europäische Kultur ist auf ihrer intellektuellen Seite nichts als eine Fortentwicklung einiger der wichtigsten Phasen der Kultur des Islam. Unsere einzige Befürchtung ist, daß die blendende Äußerlichkeit der europäischen Kultur unsere Bewegung zum Stillstand bringen könnte und wir dabei scheitern könnten, die wahre Innerlichkeit dieser Kultur zu erreichen. Während all der Jahrhunderte unserer intellektuellen Erstarrung hat Europa erstlich über die großen Probleme nachgedacht, an denen die Wissenschaftler des Islam so sehr interessiert waren.

Seit dem Mittelalter, als die Denkschulen der muslimischen Theologie sich vollständig entwickelt hatten, hat ein unermeßlicher Fortschritt im Bereich des menschlichen Denkens und der menschlichen Erfahrung stattgefunden. Das Anwachsen der Macht des Menschen über die Natur hat ihm einen neuen Glauben und ein frisches Empfinden der Überlegenheit über die Kräfte, die seine Umgebung konstituieren, verliehen. Neue Gesichtspunkte wurden zur Diskussion gestellt, alte Probleme im Lichte frischer Erfahrung neu formuliert und neue Probleme sind entstanden. Es scheint so, als wüchse der menschliche Intellekt über seine eigenen fundamentalsten Kategorien – Zeit, Raum und Kausalität – hinaus. Mit dem Erscheinen des wissenschaftlichen Denkens durchläuft sogar unser Konzept des Verstehens einen Wandel.

Die Theorie Einsteins brachte eine neue Sicht des Universums und legt neue Wege, die Probleme sowohl der Religion als auch der Philosophie zu betrachten, nahe. Kein Wunder also, daß die jüngere Generation des Islam in Asien und Afrika eine Neuorientierung ihres Glaubens fordert. Mit dem Wiedererwachen des Islam wird es daher notwendig, in unabhängigem Geist zu untersuchen, was Europa dachte und inwieweit die Schlußfolgerungen, die Europa zog, uns beim Überdenken und, falls notwendig, bei der Wiederbelebung des theologischen Denkens im Islam behilflich sein können. Unabhängig davon ist es unmöglich, die allgemein anti-religiöse und insbesondere anti-islamische Propaganda in Zentralasien außer Acht zu lassen, die bereits die indische Grenze überschritten hat.

Einige der Apostel dieser Bewegung sind gebürtige Moslems. Einer von ihnen, der türkische Dichter Tevfik Fikret⁴¹, der vor nicht allzu langer Zeit starb, ging sogar so weit, unseren großen Dichter-Denker Mirza Abdul Qadir Bedil aus Akbarabad für die Zwecke dieser Bewegung einzuspannen. Ganz gewiß ist es höchste Zeit, die Grundlagen des Islam in Augenschein zu nehmen. In diesen Vorlesungen schlage ich vor, eine philosophische Diskussion einiger grundlegender Ideen des Islam aufzunehmen, wobei zu hoffen bleibt, daß dies in bezug auf ein gründliches Verständnis der Bedeutung des Islam als einer Botschaft an die Menschheit hilfreich sein möge.

Ich schlage vor, ebenfalls im Blick darauf, eine Art Grundschema für weitere Diskussionen zu entwerfen, in dieser einführenden Vorlesung den Charakter des Wissens und der religiösen Erfahrung ins Auge zu fassen.

Der Hauptzweck des Koran ist es, im Menschen das höhere Bewußtsein seiner vielfältigen Beziehungen zu Gott und zum Universum zu erwecken. Mit Blick auf diesen essentiellen Aspekt der koranischen Lehre sagte Goethe, während er einen allgemeinen Überblick über den Islam als erzieherische Macht gab, zu Eckermann: „Sie sehen, daß dieser Lehre nichts fehlt und daß wir mit allen unseren Systemen nicht weiter sind und daß überhaupt niemand weiter gelangen kann.“⁴² Das Problem des Islam legte der gegenseitige Konflikt und zugleich die gegenseitige Anziehung, repräsentiert durch die beiden Kräfte der Religion und der Zivilisation, nahe. Das frühe Christentum stand dem gleichen Problem gegenüber.

Der wichtige Punkt im Christentum ist die Suche nach einem unabhängigen Inhalt für das spirituelle Leben, das, im Einklang mit der Einsicht seines Gründers, nicht durch Mächte, die außerhalb der Seele des Menschen liegen, sondern durch die Enthüllung einer neuen Welt im Inneren einer Seele, angehoben werden kann. Der Islam steht in vollem Einklang mit dieser Einsicht und fügt dem die weitere Erkenntnis hinzu, daß die Erleuchtung der neuen Welt, die derart enthüllt wird, nicht irgend etwas ist, das der Welt der Materie fremd wäre, sondern sie vielmehr bis ins Letzte durchdringt.

So käme die Behauptung des Geistes, die das Christentum sucht, nicht durch den Rückzug von den äußeren Kräften zustande, die ja bereits von der Erleuchtung des Geistes durchdrungen sind, sondern durch eine hinreichende Anpassung der Beziehung des Menschen zu diesen Kräften mit Blick auf das Licht, das von der inneren Welt empfangen wird. Es ist die mystische Berührung des Ideals, die das Wirkliche belebt und erhält. Nur durch sie können wir das Ideal entdecken und an ihm festhalten. Im Islam sind das Ideal und das Wirkliche nicht zwei einander entgegengesetzte, unversöhnliche Kräfte.

Das Leben des Ideals besteht nicht in einem totalen Bruch mit der Realität, was eine Tendenz zur Aufsplitterung des orga-

nischen Ganzen des Lebens in schmerzhaften Gegensätzen mit sich brächte, sondern im beständigen Versuch des Ideals, sich das Wirkliche im Hinblick darauf anzueignen, es schließlich zu absorbieren, in sich selbst zu verwandeln und dessen ganzes Sein zu erleuchten. Es ist der scharfe Gegensatz zwischen dem Subjekt und dem Objekt, dem Mathematischen im Äußeren und dem Biologischen im Inneren, was das Christentum prägte.

Der Islam jedoch stellt sich dem Gegensatz, um ihn zu überwinden. Dieser wesentliche Unterschied beim Betrachten einer grundsätzlichen Beziehung bestimmt die jeweiligen Haltungen dieser großen Religionen in bezug auf das Problem des menschlichen Lebens in seiner gegenwärtigen Umgebung. Beide verlangen die Behauptung des spirituellen Selbst des Menschen, mit dem Unterschied, daß der Islam, der den Kontakt des Idealen mit dem Wirklichen anerkennt, „Ja“ zur materiellen Welt sagt und einen Weg zeigt, sie im Hinblick auf die Entdeckung einer Basis für eine realistische Regulierung des Lebens zu meistern.

Was wäre demnach, folgen wir dem Koran, der Charakter des Universums, in dem wir leben? Zuerst stellt es nicht das Resultat einer rein spielerischen Schöpfung dar:

„Und nicht erschufen Wir die Himmel und die Erde und was zwischen beiden im Spiel. Wir erschufen sie allein in Wahrheit, jedoch wissen es die meisten von ihnen nicht.“ (44:38-39)

Es ist eine Wirklichkeit, die man ins Kalkül ziehen muß:

„Siehe, in der Schöpfung der Himmel und der Erde und in dem Wechsel der Nacht und des Tages sind wahrlich Zeichen für die Verständigen: Die da Gottes gedenken im Stehen und Sitzen und Liegen auf ihren Seiten und nachdenken über die Schöpfung der Himmel und der Erde und sprechen: 'Unser Herr, nicht umsonst hast Du dieses erschaffen.'“

(3:190-191)

Weiterhin ist das Universum so beschaffen, daß es erweiterungsfähig ist:

„Er (Gott) fügt seiner Schöpfung hinzu, was Ihm gefällt.“
(35:1)

Es handelt sich nicht um ein Universum aus einem Guß, um ein vollendetes Produkt, das unbeweglich und unfähig zur Veränderung ist. Tief in seinem Inneren liegt vielleicht der Traum von einer neuen Geburt:

„Sprich: 'Wandert durch das Land und schauet, wie Er die Schöpfung hervorbrachte. Alsdann wird Gott die andre Schöpfung entstehen lassen.'" (29:20)

Tatsächlich wird dieser mysteriöse Schwung und Impuls des Universums, dieses geräuschlose Dahinschwimmen der Zeit, das uns menschlichen Wesen als die Bewegung von Tag und Nacht erscheint, vom Koran als eines der größten Zeichen von Gott erachtet:

„Gott läßt wechseln die Nacht und den Tag. Hierin ist wahrlich eine Lehre für die Verständigen.“ (24:44)

Dies ist der Grund dafür, warum der Prophet sagte: „Schätzt die Zeit nicht gering, denn Zeit ist Gott.“ Und diese Unermeßlichkeit der Zeit und des Raums trägt in sich das Versprechen einer vollständigen Unterwerfung durch den Menschen, dessen Pflicht es ist, über die Zeichen Gottes zu reflektieren und so die Mittel zu finden, sich seiner Eroberung der Natur als einer wirklichen Tatsache bewußt zu werden:

„Sahet ihr denn nicht, daß euch Gott alles in den Himmeln und auf Erden unterwarf und über euch Seine Gnade ausgoß, äußerlich und innerlich?“ (31:20)

„Und dienstbar machte Er euch die Nacht und den Tag; und die Sonne, der Mond und die Sterne sind euch dienstbar auf Sein Geheiß. Siehe, hierin ist wahrlich ein Zeichen für einsichtige Leute.“ (16:12)

Wenn nun die Natur und das Versprechen des Universums derart ist, was ist dann die Natur des Menschen, mit dem sie an allen Ecken und Enden konfrontiert ist? Begabt mit einer überaus stimmigen gegenseitigen Zuordnung von Fähigkeiten

entdeckt er sich selbst ganz unten in der Lebensskala, von allen Seiten her umzingelt von den Kräften der Behinderung:

„Wahrlich, Wir erschufen den Menschen in schönster Gestalt. Alsdann machten Wir ihn wieder zum Niedrigsten der Niedrigen.“ (95:4-5)

Und wie treffen wir ihn in dieser Umgebung an? Ein ruheloses Wesen, eingesponnen in seine Ideale bis hin zu dem Punkt, an dem er alles andere vergißt, dazu befähigt, sich in seiner endlosen Jagd nach neuen Horizonten des Ausdrucks seiner selbst Schmerz zuzufügen. Samt all seiner Fehler ist er der Natur in dem Ausmaß überlegen, in dem er in sich ein großes Vertrauenspfand trägt, das zu tragen sich, in den Worten des Korans, die Himmel und die Erde und die Berge geweigert hatten:

„Siehe, wir boten den Himmeln und der Erde und den Bergen das Unterpfang (der Persönlichkeit) an, doch weigerten sie sich, es zu tragen, und schreckten davor zurück. Der Mensch lud es jedoch auf sich, denn er ist ungerecht und unwissend.“ (33:72)

Seine Laufbahn hat zweifelsohne einen Anfang, doch ist er vielleicht dazu bestimmt, ein permanentes Element im Gefüge des Seins zu werden:

„Wähnt der Mensch etwa, er solle wie ein nutzloses Ding geworfen werden? War er nicht ein Tropfen fließenden Samens? Dann wurde er ein Blutklumpen, und so schuf Er ihn und bildete ihn und machte von ihm das Paar, den Mann und das Weib. Hat Er nicht die Macht, die Toten lebendig zu machen?“ (75:36-40)

Wenn der Mensch den Kräften, die ihn umgeben, gegenübersteht, hat er die Macht, sie zu formen und über sie zu gebieten. Wird er von ihnen zum Scheitern gebracht, so hat er die Fähigkeit, in den Tiefen seines eigenen inneren Seins eine bei weitem größere Welt zu errichten, in der er Quellen unendlicher Freude und Inspiration entdeckt. So schwer sein Schicksal und so zerbrechlich sein Wesen auch einem Rosenblatt gleich sein mag, so ist doch andererseits keine Form der Wirklichkeit so mächtig, so inspirierend und so schön wie der Geist des Menschen! Auf

diese Weise ist der Mensch in seinem innersten Wesen, wie es vom Koran verstanden wird, eine schöpferische Aktivität, ein aufsteigender Geist, der auf seinem aufsteigenden Weg von einem Seinszustand zum nächsten sich erhebt:

„Und ich schwöre beim Abendrot und der Nacht und was sie zusammentreibt und dem Mond, wenn er sich füllt, wahrlich, ihr werdet von einem Zustand in den anderen versetzt.“

(84:16-19)

Es ist die Bestimmung des Menschen, an den tieferen Beweggründen des Universums teilzuhaben und sowohl sein eigenes Schicksal als auch das des Universums zu gestalten, sei es, indem er sich an dessen Kräfte anpaßt, oder indem er seine ganze Energie daransetzt, dessen Kräfte für seine eigenen Ziele und Zwecke zu formen. Und in diesem Prozeß fortschreitender Veränderung wird Gott zu seinem Mitarbeiter, vorausgesetzt, der Mensch ergreift die Initiative:

„Siehe, Gott verändert die Lage der Menschen nicht, ehe es nicht seiner Seelen Gedanken verändert.“ (13:11)

Sollte er nicht die Initiative ergreifen, sollte er nicht den inneren Reichtum seines Seins entwickeln, sollte er den inwendigen Druck des weiterschreitenden Lebens nicht mehr empfinden, verhärtet sich der Geist in ihm zu Stein und er wird auf das Niveau toter Materie herabgesetzt. Doch sein Leben und der nach oben gerichtete Weg seines Geistes hängen davon ab, daß er Verbindungen mit der ihn konfrontierenden Realität eingeht. Es ist das Wissen, das diese Verbindungen herstellt, und Wissen ist Sinneswahrnehmung, die durch Verstehen ausgearbeitet wurde.

„Und als dein Herr zu den Engeln sprach: 'Siehe, Ich will auf der Erde einen einsetzen an Meiner Statt', da sprachen sie: 'Willst Du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Verderben anstiftet und Blut vergießt? Und wir verkünden Dein Lob und heiligen Dich.' Er sprach: 'Siehe, Ich weiß, was ihr nicht wisset.' Und Er lehrte Adam aller Dinge Namen; dann zeigte Er sie den Engeln und sprach: ‚Verkündet mir die Namen dieser Dinge, so

ihr wahrhaft seid.' Sie sprachen: 'Preis Dir, wir haben nur Wissen von dem, was Du uns lehrtest; siehe, Du bist der Wissende, der Weise.' Er sprach: 'O Adam, verkünde ihnen die Namen.' Und als er ihnen die Namen verkündet hatte, sprach Er: 'Sprach Ich nicht zu euch: Ich weiß das Verborgene der Himmel und der Erde, und Ich weiß, was ihr offenkundig tut und was ihr verberget?'“ (2:30-33)

Der wesentliche Punkt in diesen Versen ist, daß der Mensch mit der Fähigkeit, Dinge zu benennen begabt ist; das heißt, er kann von ihnen Konzepte formen, und von ihnen Konzepte zu formen bedeutet, sie zu begreifen. So ist also der Charakter des Menschen von konzeptueller Natur und mit der Waffe dieses konzeptuellen Wissens nähert sich der Mensch den beobachtbaren Aspekten der Realität. Lassen Sie mich hier ein paar Verse zitieren:

„Siehe, in der Schöpfung der Himmel und der Erde, und in dem Wechsel der Nacht und des Tages, und in den Schiffen, welche das Meer durcheilen mit dem, was den Menschen nützt, und was Gott vom Himmel niedersendet an Wasser, womit Er die Erde belebt nach ihrem Tode, und was Er auf ihr ausbreitete an allerlei Getier, und in dem Wechsel der Winde und der Wolken, die dienen müssen dem Himmel und der Erde, wahrlich, darinnen sind Zeichen für solche, die *verstehen*.“ (2:164)

„Und Er ist es, der für euch die Sterne gemacht hat, daß ihr von ihnen geleitet werdet in den Finsternissen zu Land und Meer! Deutlich haben Wir die Zeichen nunmehr erklärt für *verständige Leute*. Und Er ist es, der euch entstehen ließ aus einem Atem; und Er gab euch einen Aufenthaltsort und eine Heimstatt (im Mutterleib). Deutlich haben Wir die Zeichen nunmehr erklärt für *einsichtige Leute*. Und er ist es, der da hinabsendet vom Himmel Wasser, und Wir bringen heraus durch dasselbe die Keime aller Dinge; und aus ihnen bringen Wir Grünes hervor, aus dem Wir dichtgeschichtetes Korn hervorbringen; und aus den Palmen, aus ihrer Blütenscheide niederhängende Fruchtbüschel; und Gärten von Reben und Oliven und Granatäpfeln, einander ähnlich und unähnlich. Schaut nach ihrer Frucht, wenn sie sich

bildet und reift. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für gläubige Leute.“ (6:97-99)

„Hast du nicht gesehen, wie dein Herr den Schatten verlängert? Und hätte Er gewollt, Er hätte ihn stillstehen lassen. Dann haben Wir die Sonne zu seinem Weiser gemacht. Alsdann ziehen Wir ihn zu Uns ein in leichter Weise.“ (25:45-46)

„Schauen sie denn nicht zu den Wolken, wie sie erschaffen sind, und zum Himmel, wie er erhöht ward, und zu den Bergen, wie sie aufgestellt worden, und zur Erde, wie sie ausgebreitet ward?“ (88:17-20)

„Und zu Seinen Zeichen gehört die Schöpfung der Himmel und der Erde und die Verschiedenartigkeit eurer Zungen und eurer Farben. Siehe, hierin sind wahrlich Zeichen für alle Welt.“ (30:22)

Zweifelsohne ist es die direkte Absicht des Korans, bei dieser reflektiven Betrachtung der Natur im Menschen das Bewußtsein dessen zu erwecken, wofür die Natur als Symbol erachtet wird. Es ist jedoch wichtig, den Punkt herauszustellen, daß es die allgemein empirische Haltung des Koran war, die in seinen Anhängern ein Gefühl der Verehrung für das Tatsächliche hervorbrachte und sie schließlich zu den Gründern der modernen Wissenschaft werden ließ. Es war ein wichtiger Schritt, den Geist der Empirie in einem Zeitalter zu erwecken, das das Sichtbare als wertlos bei der Suche des Menschen nach Gott zurückwies. Nach dem Koran hat das Universum, wie wir zuvor gesehen haben, einen ernsthaften Zweck. Seine sich verändernden Zustände zwingen unser Sein in neue Konstellationen.

Der intellektuelle Versuch, die Behinderungen, die es aufbietet, zu überwinden, schärft unsere Einsicht, bereichert und erweitert daneben auch unser Leben, und bereitet uns so auf ein meisterliches Eindringen in die subtileren Aspekte der menschlichen Erfahrung vor. Es ist unser reflektiver Kontakt mit dem zeitlichen Fluß der Dinge, der uns für eine intellektuelle Vision des Nicht-Zeitlichen schult. Die Wirklichkeit lebt in ihren eigenen Erscheinungen, und daher kann es sich ein solches Wesen

wie der Mensch, der sein Leben in einer widerborstigen Umgebung erhalten muß, nicht leisten, das Sichtbare zu ignorieren.

Der Koran öffnet unsere Augen für die große Tatsache der Veränderung, durch deren Würdigung und Kontrolle allein es möglich ist, eine Zivilisation von Dauer aufzubauen. Die Kulturen Asiens und im Grunde der gesamten antiken Welt versagten, weil sie sich der Wirklichkeit ausschließlich vom Inneren her näherten und vom Inneren nach außen gingen. Dieses Vorgehen verschaffte ihnen Theorie ohne Macht, und auf bloße Theorie kann keine dauerhafte Zivilisation aufgebaut werden.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Behandlung der religiösen Erfahrung als einer Quelle göttlichen Wissens historisch vor der Behandlung anderer Bereiche der menschlichen Erfahrung zu selbigem Zwecke anzusiedeln ist. Der Koran verleiht, da er die empirische Haltung als unabdingbaren Schritt im spirituellen Leben der Menschheit erachtet, allen Gebieten der menschlichen Erfahrung als Spender der Erkenntnis der letztendlichen Realität, die ihre Symbole sowohl innerlich als auch äußerlich enthüllt, dieselbe Wichtigkeit. Eine indirekte Art, Verbindungen mit der Realität, die uns umgibt, herzustellen, ist die reflektive Beobachtung und Kontrolle ihrer Symbole, wie sie sich der Sinneswahrnehmung zeigen; die andere Art ist die direkte Anbindung an diese Realität, wie sie sich im Inneren enthüllt.

Der Naturalismus des Korans ist nur eine Anerkennung der Tatsache, daß der Mensch eine Beziehung zur Natur besitzt, und daß diese Beziehung angesichts ihrer Möglichkeiten als Mittel zur Kontrolle der Kräfte der Natur nicht aufgrund eines unrechtmäßigen Wunsches nach Beherrschung erschlossen werden muß, sondern im noblen Interesse einer freien Aufwärtsbewegung des spirituellen Lebens. Im Interesse der Sicherung einer vollständigen Vision der Wirklichkeit muß daher die Sinneswahrnehmung von der Wahrnehmung dessen ergänzt werden, was der Koran als *fuad* oder *qalb*, das heißt, des Herzens, beschreibt:

„Der alle Dinge gut erschaffen und der des Menschen Schöpfung aus Ton hervorgebracht. Alsdann bildete Er seine Nach-

kommen aus Samen aus verächtlichem Wasser. Alsdann formte Er ihn und blies ihn von Seinem Geiste und gab euch Gehör, Gesicht und *Herzen*. Wenig Dank stattet ihr Ihm ab.“ (32:7-9)

Das „Herz“ ist eine Art von innerer Intuition oder Einsicht, die sich, in den schönen Worten von Rumi gesagt, von den Sonnenstrahlen nährt und uns mit anderen Aspekten der Realität in Kontakt bringt als jenen, die der Sinneswahrnehmung offenstehen.⁴³ Es ist, gemäß des Korans, etwas, was „sieht“, und seine Berichte sind, so sie denn richtig interpretiert werden, nie falsch.⁴⁴ Trotzdem dürfen wir es nie als eine spezielle mysteriöse Fähigkeit betrachten. Es ist vielmehr eine Art des Umgangs mit der Realität, wobei die Sinneswahrnehmung im physiologischen Sinn des Wortes nicht die geringste Rolle spielt.⁴⁵ Nichtsdestotrotz ist der Ausblick der Erfahrung, der so eröffnet wurde, so wirklich und konkret wie jede andere Erfahrung. Dies als psychisch⁴⁶, mystisch oder übernatürlich zu beschreiben, mindert nicht dessen Wert als Erfahrung.

Dem primitiven Menschen galt jede Erfahrung als übernatürlich. Unter dem Druck der unmittelbaren Notwendigkeiten des Lebens war er genötigt, seine Erfahrungen zu interpretieren, und aus dieser Interpretation entstand allmählich „Die Natur“, in unserer Lesart des Wortes. Die vollständige Wirklichkeit, die in unsere Bewußtheit tritt und durch Interpretation als empirische Tatsache erscheint, hat andere Wege zur Verfügung, um in unser Bewußtsein zu gelangen und bietet so weitere Möglichkeiten der Interpretation. Die geoffenbarte und die mystische Literatur der Menschheit belegt hinlänglich die Tatsache, daß die religiöse Erfahrung in der Geschichte der Menschheit zu dauerhaft und zu dominant ist, um als bloße Illusion zurückgewiesen zu werden. Daher scheint es keinen Grund dafür zu geben, die normale Ebene der menschlichen Erfahrung als Tatsache hinzunehmen und ihre anderen Ebenen als mystisch oder emotional abzutun.

Die Fakten der religiösen Erfahrung sind Fakten unter anderen Fakten der menschlichen Erfahrung, und in der Fähigkeit, Wissen durch Interpretation zu gewähren, ist ein Faktum so gut wie ein anderes. Ebenso liegt nichts Respektloses darin, dieses

Gebiet der menschlichen Erfahrung kritisch zu untersuchen. Der Prophet des Islam war der erste kritische Beobachter psychischer Phänomene. Bukhari und andere Übermittler von Hadithen⁴⁷ lieferten uns einen vollständigen Bericht seiner Beobachtung des psychisch-spirituell begabten jüdischen Jungen Ibn Sayyad, dessen ekstatische Zustände die Aufmerksamkeit des Propheten erregten. Er stellte ihn auf die Probe, befragte ihn und untersuchte ihn in seinen unterschiedlichen Zuständen.

Einmal versteckte er sich hinter einem Baumstamm, um seinen Äußerungen zu lauschen. Die Mutter des Jungen verriet ihm jedoch das Herannahen des Propheten. Daraufhin verlor der Junge seinen veränderten Zustand und der Prophet bemerkte: „Hätten sie ihn in Ruhe gelassen, hätte sich das Ganze aufgeklärt.“ Die Begleiter des Propheten, von denen einige während dieser ersten psychologischen Beobachtung in der Geschichte des Islam anwesend gewesen waren, und selbst spätere Überlieferer, die sich redlich bemühten, diese wichtige Begebenheit aufzuzeichnen, verfielen gänzlich dem Mißverständnis seiner Haltung und interpretierten sie auf ihre eigene unschuldige Art.

Professor Macdonald, der offensichtlich keine Ahnung von dem fundamentalen psychologischen Unterschied zwischen dem mystischen und dem prophetischen Bewußtsein hat, ist humorvoll genug, ein Bild von einem Propheten zu sehen, der versucht, einen anderen Propheten nach der Methode der *Society for Psychological Research* zu untersuchen.⁴⁸ Ein besseres Verständnis vom Geist des Koran, der, wie ich in einer der folgenden Vorlesungen zeigen werde, die kulturelle Bewegung initiierte, die letztendlich zur Geburt der modernen empirischen Methode führte, hätte den Professor dahin gebracht, etwas sehr Bedeutsames in der Beobachtung des psychisch-spirituell begabten Jungen durch den Propheten zu sehen.

Der erste Moslem jedoch, der die Bedeutung und den Wert der Haltung des Propheten erkannte, war Ibn Chaldun, der dem Gehalt des mystischen Bewußtseins in einem kritischeren Geist begegnete und der der modernen Hypothese von unbewußten Teilen des Selbst sehr nahe kam. Wie Professor Macdonald sagt, hatte Ibn Chaldun „einige hochinteressante psychologi-

sche Ideen und wäre wahrscheinlich von Mr. William James' *Varieties of Religious Experience* sehr angetan gewesen.⁴⁹ Die moderne Psychologie begann erst kürzlich die Bedeutung einer sorgfältigen Studie der Inhalte des mystischen Bewußtseins einzusehen und bislang haben wir noch keine wirklich effektive wissenschaftliche Methode zur Hand, um die Inhalte der nicht-rationalen Seiten des Bewußtseins zu analysieren.

Die Zeit, die mir zur Verfügung steht, ermöglicht es mir nicht, eine extensive Untersuchung der Geschichte und der verschiedenen Grade des mystischen Bewußtseins in bezug auf Reichtum und Lebendigkeit anzustellen. Alles, was ich tun kann, ist, ein paar allgemeine Beobachtungen nur der Hauptcharakteristika der mystischen Erfahrung anzubieten.

Der erste Punkt, den es festzuhalten gilt, ist die Unmittelbarkeit dieser Erfahrung. Hier unterscheidet sie sich nicht von anderen Ebenen der menschlichen Erfahrung, die Daten des Wissens liefern. Jede Erfahrung ist unmittelbar. So wie die Gebiete der normalen Erfahrung für unser Wissen von der äußeren Welt der Interpretation von Sinnesdaten dienen, so dient das Gebiet der mystischen Erfahrung der Interpretation für unser Wissen von Gott. Die Unmittelbarkeit der mystischen Erfahrung bedeutet ganz einfach, daß wir Gott so wie andere Dinge kennen. Gott ist kein mathematisches Wesen und auch nicht ein System von Konzepten, die aufeinander bezogen sind und keinen Verweis auf die Erfahrung besitzen.

Der zweite Punkt ist die nicht analysierbare Ganzheit der mystischen Erfahrung. Habe ich eine Erfahrung des Tisches, der vor mir steht, so vermengen sich unzählige Erfahrungsdaten zu der einzelnen Wahrnehmung des Tisches. Aus diesem Reichtum der Daten suche ich mir jene heraus, die in ein gewisses Muster von Raum und Zeit fallen und ordne sie in bezug auf den Tisch. Im mystischen Zustand, so lebendig und reich er auch sein mag, ist das Denken auf ein Minimum reduziert und daher ist eine Analyse unmöglich. Doch dieser Unterschied des mystischen Zustands vom gewöhnlichen rationalen Bewußtsein bedeutet nicht die Unterbrechung des normalen Bewußtseins, wie Professor William James fälschlicherweise dachte. In beiden Fällen ist es dieselbe Realität, die auf uns wirkt. Das normale

rationale Bewußtsein nimmt mit Blick auf unser praktisches Bedürfnis, uns an unsere Umgebung anzupassen, jene Realität stückweise auf, indem es nacheinander isolierte Stimuli auswählt, um auf sie zu antworten. Der mystische Zustand bringt uns in Kontakt mit dem umfassenden Gang der Wirklichkeit, in dem all diese unterschiedlichen Stimuli ineinander verschmelzen und eine einzige nicht analysierbare Einheit formen, in der die gewöhnliche Unterscheidung von Subjekt und Objekt nicht existiert.

Der dritte Punkt, den es festzuhalten gilt, ist, daß der mystische Zustand für den Mystiker einen Augenblick intimer Verbindung mit einem einzigartigen anderen Selbst darstellt, der die private Persönlichkeit des Subjekts dieser Erfahrung transzendiert, umgibt und zeitweise unterdrückt. Betrachtet man den mystischen Zustand von seinem Inhalt her, so ist er hochgradig objektiv und kann nicht als bloßer Rückzug in die Nebel reiner Subjektivität erachtet werden. Doch Sie werden mich fragen, wie die unmittelbare Erfahrung Gottes als eines unabhängigen anderen Selbst überhaupt möglich ist. Die reine Tatsache, daß der mystische Zustand passiv ist, beweist letztendlich nicht das wahre „Anders-Sein“ des erfahrenen Selbst. Diese Frage taucht im Verstand auf, da wir ohne Kritik annehmen, daß unsere Erkenntnis der äußeren Welt per Sinneswahrnehmung der Prototyp allen Wissens sei. Wäre dies jedoch so, könnten wir uns nie der Realität unseres eigenen Selbst gewiß sein.

Doch in Antwort darauf würde ich die Analogie unserer täglichen sozialen Erfahrung vorschlagen. Wie kennen wir den Verstand anderer Menschen in unserem sozialen Umgang? Es ist offensichtlich, daß wir unser eigenes Selbst und unsere eigene Natur durch innere Reflexion beziehungsweise Sinneswahrnehmung kennen. Wir besitzen keinen Sinn für die Wahrnehmung des Verstandes anderer. Die einzige Basis für mein Wissen über ein bewußtes Wesen vor mir sind die physischen Bewegungen, die den meinen ähneln und von denen ich die Gegenwart eines anderen bewußten Wesens ableite. Oder wir könnten mit Professor Royce sagen, daß von unseren Mitmenschen der Umstand, daß sie tatsächlich existieren, bekannt ist, weil sie auf unsere Signale reagieren und so beständig die nötige

Ergänzung zu unseren eigenen fragmentarischen Bedeutungen liefern. Eine Reaktion ist zweifelsohne der Prüfstein der Anwesenheit eines bewußten Selbst, und auch der Koran vertritt dieselbe Ansicht:

„Euer Herr spricht: 'Rufet Mich an; Ich will euch erhören.'“
(40:60)

„Und wenn dich Meine Diener nach Mir fragen (sprich): 'Ich bin nahe. Ich antworte dem Ruf des Rufenden, so er mich ruft.'“ (2:186)

Es ist klar, daß in jedem Fall, ob wir nun das physische oder das nicht-physische und angemessenere Kriterium von Royce anwenden, unser Wissen über einen anderen Verstand lediglich wie in einer Art von Bezüglichkeit verbleibt. Und doch empfinden wir es so, daß unsere Erfahrung eines anderen Verstandes unmittelbar ist, und wir bezweifeln niemals die Wirklichkeit unserer sozialen Erfahrung. Ich habe jedoch zum gegenwärtigen Stand dieser Untersuchung nicht vor, auf den Implikationen unseres Wissens über den Verstand anderer, ein idealistisches Argument für die Realität eines umfassenden Selbst aufzubauen. Alles, was ich vorschlagen möchte, ist, daß die Unmittelbarkeit unserer Erfahrung im mystischen Zustand nicht ohne eine Parallele ist. Sie ähnelt in gewisser Weise unserer normalen Erfahrung und gehört wahrscheinlich in dieselbe Kategorie.

Da die Qualität der mystischen Erfahrung direkt erfahren werden muß, ist es viertens offensichtlich, daß man sie nicht mitteilen kann. Mystische Zustände gleichen mehr dem Gefühl als dem Gedanken. Die Interpretation, die der Mystiker oder Prophet in den Inhalt seines religiösen Bewußtseins legt, kann anderen in der Form von Vorschlägen übermittelt werden, der Inhalt selbst kann jedoch so nicht weitergegeben werden. Daher ist es in den folgenden Versen des Koran die Psychologie und nicht der Inhalt der Erfahrung, die wiedergegeben wird:

„Und nicht kommt es einem Menschen zu, daß Gott mit ihm sprechen sollte, es sei denn in Offenbarung oder hinter einem Vorhang. Oder Er entsendet einen Boten, zu offenbaren mit

Seiner Erlaubnis, was er will. Siehe, Er ist hoch und weise.“
(42:51)

„Beim Stern, da er sinkt, Euer Gefährte irrt nicht und ist nicht
getäuscht,
Noch spricht er aus Gelüst.
Der Koran ist nichts als eine geoffenbarte Offenbarung,
Die ihn gelehrt hat der Starke an Kraft,
Der Herr der Einsicht. Und aufrecht stand Er da
Im höchsten Horizont;
Alsdann nahte Er sich und näherte sich
Und war zwei Bögen entfernt oder näher
Und offenbarte seinem Diener, was er offenbarte.
Nicht erlog das Herz, was er sah.
Wollt ihr ihm denn bestreiten, was er sah?
Und wahrlich, er sah ihn ein andermal
Bei dem Lotosbaum, der äußersten Grenze,
Neben dem Garten der Wohnung.
Da den Lotosbaum bedeckte, was da bedeckte,
Nicht wich der Blick ab und ging drüber hinaus;
Wahrlich, er sah von den Zeichen seines Herrn die größten.“
(53:1-18)

Daß die mystische Erfahrung nicht mitgeteilt werden kann, hängt damit zusammen, daß sie ihrem Wesen nach als undeutliches Gefühl, unberührt vom diskursiven Intellekt, erscheint. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß das mystische Gefühl, so wie jedes Gefühl, auch ein kognitives Element aufweist; und es ist, glaube ich, wegen dieses kognitiven Elements, daß sie sich die Form einer Idee gibt. Tatsächlich ist es die Natur des Gefühls, im Gedanken Ausdruck zu suchen. Es mag so scheinen, als seien die beiden – Gefühl und Idee – der nicht-zeitliche und der zeitliche Aspekt derselben Einheit innerer Erfahrung. Doch zu diesem Punkt weiß ich nichts Besseres zu sagen als Professor Hocking, der eine bemerkenswert scharfsinnige Studie des Fühlens als Rechtfertigung einer intellektuellen Sicht des Inhalts religiösen Bewußtseins erstellte, zu zitieren:

„Was ist diese Jenseits-des-Fühlens, auf das das Fühlen zuläuft? Ich antworte: Bewußtsein von einem Objekt. Das Fühlen stellt die Instabilität eines ganzen bewußten Selbst dar: und das, was die Stabilität dieses Selbst wiederherstellt, liegt nicht innerhalb seiner eigenen Grenzen, sondern jenseits davon. Das Gefühl ist das, was nach außen drückt, so wie die Idee nach außen berichtet, und kein Gefühl ist je so blind, daß es nicht eine Idee seines eigenen Objekts hätte. Wenn ein Gefühl den Verstand beherrscht, so beherrscht auch irgendeine Idee darüber den Verstand als integraler Teil jenes Gefühls, welches Ding es zur Ruhe bringen wird. Ein richtungsloses Gefühl ist genauso unmöglich wie eine Aktivität ohne Richtung: und eine Richtung impliziert eine Art von Ziel. Es gibt vage Bewußtseinszustände, in denen wir scheinbar gänzlich ziellos sind, doch in solchen Fällen ist es bemerkenswert, daß das Gefühl ebenso unentschlossen ist. Zum Beispiel könnte ich von einem Schlag betäubt werden und weder verstehen, was geschah noch irgendeinen Schmerz verspüren, und dennoch wäre ich mir recht bewußt darüber, daß etwas vorgefallen ist: die Erfahrung wartet einen kleinen Augenblick in der Vorhalle des Bewußtseins, nicht als Gefühl, sondern rein als Tatsache, bis die Idee sie berührt hat und den Verlauf einer Antwort bestimmte. Zum selben Zeitpunkt wird dies als schmerzhaft empfunden. wenn wir recht haben, ist das Gefühl so ziemlich im gleichen Ausmaß ein objektives Bewußtsein wie die Idee: es bezieht sich stets auf etwas jenseits des gegenwärtigen Selbst und hat seine Existenz nur darin, das Selbst auf jenes Subjekt zu lenken, in dessen Gegenwart seine eigene Laufbahn enden muß!“⁵⁰

Sie sehen also, wegen dieser essentiellen Natur des Gefühls hat die Religion, obwohl sie mit Gefühl beginnt, sich in ihrer Geschichte nie als vom Gefühl allein bestimmt begriffen und hat sich immer um Metaphysik bemüht. Die Verdammung des Intellekts als Organ der Erkenntnis durch die Mystiker findet in der Tat in der Religionsgeschichte keinerlei Berechtigung. Doch der Absatz von Professor Hocking, den ich eben zitierte, hat eine weitere Bandbreite als die bloße Existenzberechtigung der Idee in der Religion. Die organische Beziehung von Gefühl und

Idee wirft Licht auf die alte theologische Kontroverse um die verbale Offenbarung, die den muslimischen Denkern einst solche Sorgen machte. Das undeutliche Gefühl sucht sein Schicksal in der Idee zu erfüllen, die im Gegenzug dazu tendiert, aus sich selbst heraus ihr eigenes sichtbares Gewand zu entwickeln. Es ist nicht nur eine Metapher, wenn man sagt, daß die Idee und das Wort beide gleichzeitig aus dem Schoß des Gefühls geboren werden, obgleich das logische Verstehen nicht umhinkann, sie in zeitlicher Ordnung anzunehmen, wobei es seine eigenen Schwierigkeiten damit hervorbringt, indem es sie als voneinander isoliert betrachtet. In gewissem Sinn ist das Wort auch geoffenbart.

Die intime Verbindung des Mystikers zum Ewigen, die ihm ein Gefühl der Unwirklichkeit serieller Zeit gibt, bedeutet fünftens nicht einen kompletten Bruch mit der seriellen Zeit. Der mystische Zustand bleibt in bezug auf seine Einmaligkeit auf gewisse Weise mit der gewöhnlichen Erfahrung verbunden. Dies wird aus dem Umstand heraus klar, daß der mystische Zustand schon bald wieder entschwindet, obwohl er ein tiefes Gefühl von Autorität hinterläßt, nachdem er verschwunden ist. Sowohl der Mystiker als auch der Prophet kehren zu den normalen Ebenen der Erfahrung zurück, jedoch mit dem einen Unterschied, daß der Prophet, wie ich es später aufzeigen werde, voll von unendlicher Bedeutung für die Menschheit sein könnte.

Zum Zwecke der Erkenntnis ist also das Gebiet der mystischen Erfahrung so wirklich wie jedes andere Gebiet der menschlichen Erfahrung und kann nicht allein deswegen ignoriert werden, weil es nicht auf die Sinneswahrnehmung zurückgeführt werden kann. Ebenso wenig ist es möglich, den spirituellen Wert des mystischen Zustands herabzusetzen, indem man die organischen Bedingungen spezifiziert, die ihn zu bestimmen scheinen. Selbst wenn man annimmt, das Postulat der modernen Psychologie von der wechselseitigen Beziehung zwischen Körper und Geist sei zutreffend, ist es unlogisch, den Wert des mystischen Zustandes als einer Offenbarung von Wahrheit zu diskreditieren. Psychologisch gesprochen sind alle Zustände, sei ihr Gehalt religiös oder nicht-religiös, organisch bestimmt.

Die wissenschaftliche Form des Geistes ist genauso organisch bestimmt wie die religiöse. Unsere Beurteilung, was das Schaffen eines Genius betrifft, ist nicht im Geringsten bestimmt oder auch nur entfernt beeinflußt von dem, was unsere Psychologen in bezug auf dessen organische Bedingungen sagen mögen. Eine gewisse Art von Temperament ist vielleicht eine notwendige Bedingung für eine gewisse Art der Empfänglichkeit; doch die Vorbedingung kann nicht als die gesamte Wahrheit über den Charakter dessen, was empfangen wurde, gelten. Die Wahrheit ist, daß die organischen Ursachen unserer mentalen Zustände nichts zu tun haben mit den Kriterien, mittels derer wir beurteilen, ob sie höher oder niedriger zu bewerteten sind.

„Unter den Visionen und Botschaften“, sagt Professor William James, „waren immer schon einige allzu offensichtlich dumm; unter all den Trancen und konvulsivischen Anfällen, waren einige für das Benehmen und den Charakter zu unfruchtbar, um als wichtig durchzugehen, und schon gar nicht als göttlich. In der Geschichte der christlichen Mystik war schon immer das Problem schwer zu lösen, wie zu unterscheiden wäre zwischen solchen Botschaften und Erfahrungen, die wirklich göttliche Wunder darstellen, und solchen anderen, die der Dämon in seiner Bosheit nachmachen konnte, um so den religiösen Menschen noch einmal mehr zu einem Kind der Hölle zu machen, als er es zuvor sowieso schon gewesen war, und es bedurfte all des Scharfsinns und der Erfahrung der besten Autoritäten in Gewissensdingen. Schließlich kam es zu unserem empiristischen Kriterium: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen und nicht an ihren Wurzeln.“⁵¹

Das Problem der christlichen Mystik, auf das Professor James anspielte, war in der Tat das Problem jeglicher Mystik. Der Dämon imitiert in seiner Bosheit Erfahrungen, die in den Kreislauf des mystischen Zustands eindringen. So lesen wir im Koran:

„Und wir schickten vor dir keinen Gesandten oder Propheten, dem nicht, wenn er vorlas, der Satan in seine Lesung (Falsches)

warf; aber Gott vernichtet des Satans Einstreuungen. Alsdann wird Gott Seine Zeichen bestätigen; und Gott ist wissend und weise.“ (22:52)

Und es liegt in der Tilgung des Satanischen aus dem Göttlichen, daß die Anhänger von Freud der Religion einen unschätzbaren Dienst erwiesen, obgleich ich nicht umhinkann, festzustellen, daß mir die Haupttheorie dieser neueren Psychologie überhaupt nicht hinreichend evident erscheint. Wenn sich unsere herumgeisternden Triebe in unseren Träumen Gehör verschaffen, oder wir zu anderen Zeiten nicht vollständig wir selbst sind, folgt daraus nicht, daß sie in einer Art Holzschuppen hinter dem normalen Selbst eingesperrt verharren. Daß diese unterdrückten Triebe hin und wieder in das Gebiet unseres normalen Selbst einfallen, zeigt tendenziell eher einen zeitweisen Bruch mit unserem gewohnten System von Reaktionen als ihre beständige Anwesenheit in irgendeiner dunklen Ecke des Geistes.

Die Theorie geht jedoch so: Während des Prozesses unserer Anpassung an unsere Umgebung sind wir allen möglichen Stimuli ausgesetzt. Unsere gewohnten Reaktionen auf diese Stimuli verhärten sich schrittweise zu einem recht starren System, das beständig komplexer wird, indem es einige Triebe aufnimmt und andere zurückweist, die nicht zu unserem permanenten System von Reaktionen passen. Die zurückgewiesenen Triebe ziehen sich ins sogenannte „Unbewußte“ zurück und warten dort auf die passende Gelegenheit, um sich zu Wort zu melden und sich am zentralen Selbst zu rächen. Sie stören vielleicht die Pläne unseres Tuns, verdrehen unser Denken, setzen unsere Träume und Phantasien zusammen oder verleiten uns zur Rückwendung zu Formen primitiven Verhaltens, die der evolutionäre Prozeß längst weit hinter sich gelassen hat.

Religion ist, so wird es behauptet, eine reine Erfindung, die von diesen nicht anerkannten Trieben der Menschheit mit Blick darauf geschaffen wurde, ein Wunderland zur freien, unbehinderten Bewegung zu finden. Religiöse Glaubenssätze und Dogmen sind gemäß der Theorie nichts anderes als bloße primitive Naturtheorien, mittels derer die Menschheit versuchte, die Realität von ihrer ursprünglichen Häßlichkeit zu erlösen und sie als

etwas darzulegen, das den Wünschen des Herzens näher steht, als es die Tatsachen des Lebens rechtfertigten. Daß es Religionen und Formen der Kunst gibt, die eine Art feiger Flucht vor den Fakten des Lebens bieten, bestreite ich nicht. Alles, was ich behauptete, ist, daß dies nicht auf alle Religionen zutrifft. Zweifelsohne besitzen religiöse Glaubenssätze und Dogmen eine metaphysische Bedeutung, doch ist es offensichtlich, daß sie keine Interpretationen jener Daten der Erfahrung sind, die das Thema der Naturwissenschaften darstellen.

Religion ist nicht Physik oder Chemie, die eine Erklärung der Natur in Termini der Verursachung suchen; sie zielt in Wahrheit darauf ab, eine völlig andersgeartete Region der menschlichen Erfahrung – die religiöse Erfahrung –, jene Daten, die nicht auf die Daten irgendeiner anderen Wissenschaft reduziert werden können, zu interpretieren. Tatsächlich muß zugunsten der Religion gesagt werden, daß sie auf der Notwendigkeit konkreter Erfahrung im religiösen Leben bestand, lange bevor die Wissenschaft lernte, sich so zu verhalten. Der Konflikt zwischen den beiden beruht nicht auf der Tatsache, daß das eine auf konkreter Erfahrung basiere und das andere nicht. Beide suchen die konkrete Erfahrung als Ausgangspunkt. Ihr Konflikt liegt an dem Mißverständnis, beide würden dieselben Daten der Erfahrung interpretieren. Wir vergessen, daß die Religion darauf abzielt, die tatsächliche Bedeutung einer speziellen Vielzahl menschlicher Erfahrungen zu erlangen.

Ebensowenig ist es möglich, den Inhalt des religiösen Bewußtseins wegzuerklären, indem man dies alles dem Wirken des Sexualtriebes zuschreibt. Die beiden Formen des Bewußtseins – das sexuelle und das religiöse – sind einander oft feindlich gesinnt oder zumindest vollkommen unterschiedlich, was ihren Charakter, ihr Ziel und die Art des Verhaltens, die sie hervorbringen, betrifft. Die Wahrheit ist, daß wir im Zustand der religiösen Leidenschaft eine in gewissem Sinne außerhalb der engen Umgrenzung unserer Persönlichkeit stehende faktische Realität kennen. Dem Psychologen erscheint religiöse Leidenschaft notwendigerweise aufgrund der Intensität, mit der sie die Tiefen unseres Wesens erschüttert, als das Wirken des Unbewußten. In jeder Art von Wissen gibt es ein Element von Lei-

denschaft und die Objekte des Wissens gewinnen oder verlieren Objektivität mit der Intensität der Leidenschaft. Am wirklichsten erscheint uns das, was das gesamte Gebäude unserer Persönlichkeit erschüttert. Wie sagte Professor Hocking so treffend:

„Wenn jemals während der dümmlichen tagelangen Zeitspanne irgendeines Selbst oder sogar eines Heiligen eine Vision durchbricht, um sein Leben und das unsrige in neue Bahnen zu werfen, so kann das nur geschehen, da diese Vision eine Art Truppeinmarsch der konkreten Fülle der Ewigkeit in seine Seele zuläßt. Eine solche Vision bedeutet zweifelsohne auch unbewußte Bereitschaft und unbewußten Widerhall, doch die Ausdehnung der nicht benützten Zellen der Luft besagt nicht, daß wir aufgehört hätten zu atmen: das genaue Gegenteil ist der Fall.“⁵²

Daher kann eine rein psychologische Methode die religiöse Leidenschaft als eine Form des Wissens nicht erklären. Sie ist im Fall unserer neueren Psychologen so zum Scheitern verurteilt wie damals im Fall von Locke und Hume.

Die vorangegangene Diskussion erweckt jedoch sicherlich eine wichtige Frage in Ihrem Geist. Die religiöse Erfahrung ist, wie ich festzustellen versuchte, im Wesentlichen ein Zustand des Gefühls mit einem kognitiven Aspekt, dessen Inhalt anderen nicht mitgeteilt werden kann, außer in Form einer Beurteilung. Wenn mir nun eine Beurteilung, die den Anspruch erhebt, die Interpretation eines gewissen Bereichs der menschlichen Erfahrung, der mir nicht zugänglich ist, darzustellen, zur Billigung unterbreitet wird, dann bin ich berechtigt zu fragen: Was ist die Garantie ihrer Wahrheit? Besitzen wir einen Test, um ihre Gültigkeit zu enthüllen? Wäre die persönliche Erfahrung die einzige Grundlage für die Zustimmung zu einer Bewertung dieser Art gewesen, dann wäre die Religion im Besitz einiger weniger Individuen gewesen. Glücklicherweise haben wir Tests, die sich nicht von jenen unterscheiden, die auf andere Formen des Wissens anwendbar sind. Diese bezeichne ich als den intellektuellen und den pragmatischen Test.

Mit dem Begriff „intellektueller Test“ meine ich kritische Interpretation ohne Voraussetzung menschlicher Erfahrung, allgemein mit Blick darauf, herauszufinden, ob uns unsere Interpretation schließlich zu einer Realität führt, die denselben Charakter besitzt wie jene, die durch die religiöse Erfahrung enthüllt wurde. Der pragmatische Test bewertet sie an ihren Früchten. Ersterer wird von Philosophen, letzterer wird von Propheten angewandt. In der folgenden Vorlesung werde ich den intellektuellen Test anwenden.

II. DER PHILOSOPHISCHE TEST DER OFFENBARUNGEN RELIGIÖSER ERFAHRUNG

Die scholastische Philosophie stellte drei Argumente für die Existenz Gottes vor. Die Argumente, die als kosmologisch, teleologisch und ontologisch bekannt sind, verkörpern eine tatsächliche Bewegung des Denkens auf seiner Suche nach dem Absoluten. Als logische Beweise jedoch, so fürchte ich, sind sie ernstlich kritisierbar, und darüber hinaus verraten sie eine eher oberflächliche Interpretation von Erfahrung.

Das kosmologische Argument sieht die Welt als endliche Wirkung, wobei der Durchgang durch eine Serie voneinander abhängiger Folgen, die aufeinander als Ursache und Wirkung bezogen sind, bei einer nicht verursachten ersten Ursache innehält, da ein unendlicher Rückschluß nicht denkbar ist. Doch es ist offensichtlich, daß eine endliche Wirkung lediglich zu einer endlichen Ursache führt oder im besten Falle zu einer unendlichen Serie solcher Ursachen. Die Reihe an einem bestimmten Punkt zu beenden sowie einem solchen Punkt die Würde einer unverursachten ersten Ursache zukommen zu lassen, bedeutet, gerade dieses Gesetz der Verursachung, auf das sich das ganze Argument gründet, außer Kraft zu setzen. Weiterhin schließt die durch dieses Argument erreichte erste Ursache notwendigerweise ihre Wirkung aus. Und das bedeutet, daß die Wirkung, die eine Grenze ihrer eigenen Ursache darstellt, diese auf etwas Begrenztes reduziert. Abermals kann man die Ursache, die durch das Argument erreicht wird, aus dem offensichtlichen Grund nicht als notwendigerweise existent erachten, da in der Beziehung von Ursache und Wirkung, die beiden Begriffe der Beziehung gleichermaßen füreinander wichtig sind. Auch ist die Notwendigkeit der Existenz nicht identisch mit der konzeptuellen Notwendigkeit der Verursachung, die das Äußerste darstellt, was dieses Argument beweisen kann.

In der Tat versucht das Argument, das Unendliche durch bloße Negation des Endlichen zu erreichen. Doch jenes Unendliche, das dadurch erreicht wird, daß man es zum Endlichen in Gegensatz bringt, ist ein falsches Unendliches, das weder sich selbst, noch das Endliche erklärt, das derart in Opposition

zum Unendlichen gesehen wird. Das wahre Unendliche schließt das Endliche nicht aus; vielmehr umfaßt es das Endliche, ohne dessen Endlichkeit zu verletzen, und erklärt und rechtfertigt seine Existenz. Logisch gesprochen ist demnach die Bewegung vom Endlichen zum Unendlichen, wie sie sich im kosmologischen Argument verkörpert, ziemlich illegitim; das Argument versagt *in toto*. Mit dem teleologischen Argument steht es auch nicht besser. Es beobachtet die Wirkung in Hinsicht darauf, den Charakter ihrer Ursache zu entdecken. Von den Spuren der Voraussicht, des Zwecks und der Anpassung in der Natur leitet es die Existenz eines selbstbewußten Wesens von unendlicher Intelligenz und Macht ab. Im besten Fall präsentiert es uns nur einen geschickten, außenstehenden Erfinder, der auf bereits existierendes totes und widerspenstiges Material einwirkt, dessen Elemente von sich aus nicht fähig sind, geordnete Strukturen und Verbindungen zu bilden.

Dieses Argument liefert uns lediglich einen Erfinder, aber keinen Schöpfer. Und selbst wenn wir annehmen, er sei auch der Schöpfer seines Materials, so spricht das nicht für seine Weisheit, wenn er seine eigenen Schwierigkeiten erschafft, indem er zunächst widerspenstiges Material kreierte und dann dessen Widerstand mittels der Anwendung von Methoden bricht, die der ursprünglichen Natur des Materials fremd sind. Der Gestalter, von dem man annimmt, er stünde außerhalb seines Materials, muß gerade durch sein Material immer begrenzt und daher ein endlicher Gestalter bleiben, dessen begrenzte Hilfsmittel ihn dazu nötigen, seine Schwierigkeiten in der Art eines menschlichen Mechanikers zu überwinden. In Wahrheit hat die Analogie, auf der das Argument basiert, nicht den geringsten Wert. Tatsächlich gibt es keine Analogie zwischen dem Werk des menschlichen Handwerkers und den Phänomenen der Natur. Der menschliche Handwerker kann seine Planung nicht in die Tat umsetzen, es sei denn er wählt seine Materialien aus ihren natürlichen Bezügen und Situationen heraus und isoliert sie.

Die Natur stellt jedoch ein System gänzlich voneinander abhängiger Teile dar. Ihre Prozesse weisen keine Analogie zur Arbeit eines Architekten auf, die, da sie auf einer fortschreitenden Isolation und Integration ihrer Materialien beruht, keine Ähn-

lichkeit zur Evolution des organischen Ganzen in der Natur bieten kann. Das ontologische Argument, das in vielerlei Form von unterschiedlichen Denkern vorgetragen wurde, hat immer schon vor allem den spekulativen Geist angesprochen. Die cartesianische Form des Arguments lautet:

„Zu sagen, daß ein Attribut in der Natur oder im Konzept eines Dings enthalten sei, bedeutet dasselbe, als wenn man sagte, daß das Attribut eines Dinges wahr sei und es bestätigt werden könne, daß es in ihm sei. Doch notwendige Existenz ist in der Natur oder dem Konzept von Gott enthalten. Daher kann es in Wahrheit bestätigt werden, daß die notwendige Existenz in Gott ist oder daß Gott existiert.“⁵³

Descartes ergänzt dieses Argument durch ein weiteres. Wir haben die Idee eines perfekten Wesens im Kopf. Was ist die Quelle der Idee? Sie kann ja nicht von der Natur kommen, denn die Natur weist nichts anderes auf als Veränderung. Sie kann die Idee eines perfekten Wesens nicht hervorbringen. Daher muß es ein objektives, mit der Idee in unserem Geist korrespondierendes Gegenstück geben, das die Ursache dieser Idee von einem perfekten Wesen in unserem Geist ist. Dieses Argument klingt in etwa so wie das kosmologische Argument, das ich bereits kritisierte. Wie immer jedoch die Form des Arguments sein mag, ist es klar, daß die Konzeption der Existenz keinen Beweis objektiver Existenz darstellt. Wie in Kants Kritik dieses Arguments kann die Vorstellung von 300 Dollar in meinem Geist nicht beweisen, daß ich sie in meiner Tasche habe. Alles, was das Argument beweist, ist, daß die Idee eines perfekten Wesens die *Idee* seiner Existenz beinhaltet.

Zwischen der Idee eines perfekten Wesens in meinem Geist und der objektiven Realität jenes Wesens liegt ein Abgrund, der durch einen transzendentalen Denkakt nicht überbrückt werden kann. Das Argument ist, wie bereits dargelegt, tatsächlich eine *petitio principii*,⁵⁴ denn es hält gerade jenen fraglichen Punkt, das heißt, den Übergang vom Logischen zum Realen, für gegeben. Ich hoffe, Ihnen klar dargelegt zu haben, daß uns die ontologischen und teleologischen Argumente, wie sie gemeinhin dargelegt werden, in keinsten Weise weiterhelfen. Und der Grund für

ihr Versagen liegt darin, daß sie das „Denken“ als eine Vermittlung verstehen, das die Dinge von außen her bearbeitet. Diese Sicht des Denkens liefert in dem einen Fall einen bloßen Mechaniker und schafft im anderen einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen dem Idealen und dem Realen. Dennoch ist es möglich, das Denken nicht als ein Prinzip anzunehmen, das sein Material von außen her organisiert und integriert, sondern als eine Macht, die gerade zur Formung des Seins seines Materials in der Lage ist. So gesehen ist das Denken oder die Idee der ursprünglichen Natur der Dinge nicht fremd. Es ist ihr letztlicher Bodensatz und begründet die wirkliche Essenz ihres Seins, die sich ganz von Anfang ihrer Laufbahn an in sie mischt und ihrem aufstrebenden Gang hin zu einem selbstbestimmten Ziel Leben einhaucht.

Doch unsere gegenwärtige Situation benötigt den Dualismus von Denken und Sein. Jeder Akt des menschlichen Wissens trennt das, was sich bei genauerer Hinsicht als eine Einheit herausstellen könnte, in ein Selbst, das weiß und in ein ihm gegenüberstehendes „Anderes“, das gewußt wird. Deshalb sind wir gezwungen, das Objekt, das dem Selbst gegenübersteht, als etwas zu sehen, das in eigenen Rechten existiert, außerhalb des Selbst und von ihm unabhängig, dessen Wissensakt für das bewußte Objekt irrelevant ist. Die tatsächliche Bedeutsamkeit der ontologischen und teleologischen Argumente wird sich nur zeigen, wenn wir darlegen können, daß die menschliche Situation nicht endlich ist, und daß das Denken und das Sein letztendlich eins sind. Dies ist nur möglich, wenn wir sorgfältig die Erfahrung untersuchen und interpretieren, indem wir dem Leitfaden folgen, den der Koran liefert, der die innere und die äußere Erfahrung als symbolisch für eine durch sie beschriebene Realität begreift,⁵⁵ als „das Erste und das Letzte, das Sichtbare und das Unsichtbare.“⁵⁶ Ich schlage vor, genau dies in der gegenwärtigen Vorlesung zu leisten.

Nun, die Erfahrung, wie sie sich selbst in der Zeit entfaltet, weist drei hauptsächliche Schichten auf, die Schicht der Materie, die Schicht des Lebens und die Schicht des Geistes und des Bewußtseins, und ist dementsprechend Gegenstand der Physik, der Biologie und der Psychologie. Wenden wir uns zunächst der

Materie zu. Um die Position der modernen Physik genau würdigen zu können, ist es notwendig, klar zu verstehen, was wir mit „Materie“ meinen. Die Physik handelt als empirische Wissenschaft von den Tatsachen der Erfahrung, das heißt, der sinnlichen Erfahrung. Der Physiker beginnt und endet bei den sinnlich wahrnehmbaren Phänomenen, ohne die es für ihn unmöglich ist, seine Theorien zu verifizieren. Er mag Dinge postulieren, die nicht wahrnehmbar sind, wie die Atome, doch das tut er nur, weil er seine Sinneserfahrung anderweitig nicht erklären kann. So studiert die Physik die materielle Welt, das heißt, die Welt, wie sie von den Sinnen enthüllt wird. Der geistige Prozeß, den diese Studie beinhaltet – und auf ähnliche Weise religiöse und ästhetische Erfahrung – ist, obwohl er einen Teil des gesamten Spektrums der Erfahrung darstellen, vom Gesichtskreis der Physik aus dem offensichtlichen Grund ausgeschlossen, da die Physik auf das Studium der materiellen Welt beschränkt ist, worunter wir die Welt der Dinge, die wir wahrnehmen verstehen.

Wenn ich Sie jedoch frage, was die Dinge sind, die Sie in der materiellen Welt wahrnehmen, werden Sie selbstverständlich die vertrauten Dinge Ihrer Umgebung aufzählen, z.B. Erde, Himmel, Berge, Stühle, Tische, etc. Wenn ich Sie dann weiterhin frage, was Sie von diesen Dingen genau wahrnehmen, werden Sie antworten: ihre Qualitäten. Es ist klar, daß wir bei der Beantwortung einer solchen Frage in Wahrheit eine Interpretation in das Zeugnis unserer Sinne legen. Die Interpretation besteht darin, zwischen dem Ding und seinen Eigenschaften zu unterscheiden. Dies läuft wirklich auf eine Theorie der Materie hinaus, das heißt, der Natur von Sinnesdaten, ihrer Beziehung zum wahrnehmenden Geist und ihrer letztendlichen Ursachen. Der Kern dieser Theorie liest sich wie folgt:

„Die Sinnesobjekte (Farben, Klänge, etc.) sind Zustände des Verstandes des Wahrnehmenden und als solche von der Natur, die als etwas Objektives erachtet wird, ausgeschlossen. Aus diesem Grund können sie auf keine vernünftige Weise Eigenschaften physischer Dinge sein. Wenn ich sage 'Der Himmel ist blau', so kann das nur bedeuten, daß der Himmel eine blaue

Sinnesempfindung in meinem Geist hervorbringt, und nicht, daß die Farbe Blau eine Eigenschaft sei, die im Himmel zu finden wäre. Als geistige Zustände sind sie Eindrücke, will sagen, sie sind Wirkungen, die in uns hervorgebracht werden. Die Ursache dieser Wirkungen ist die Materie oder materielle Dinge, die durch unsere Sinnesorgane, Nerven und das Gehirn auf unseren Geist einwirken. Diese physische Ursache wirkt durch Kontakt oder durch Einwirkung. Daher muß sie die Eigenschaften der Form, der Größe, der Festigkeit und des Widerstandes besitzen.⁴⁵⁷

Es war der Philosoph Berkeley, der als erster den Versuch unternahm, die Theorie der Materie als der unbekanntem Ursache unserer Sinneswahrnehmungen zu widerlegen. In unserer Zeit hat Professor Whitehead, ein bedeutender Mathematiker und Wissenschaftler, schlüssig nachgewiesen, daß die traditionelle Theorie des Materialismus absolut unhaltbar ist. Es ist offensichtlich, daß gemäß der Theorie Farben, Klänge, etc. nur subjektive Zustände sind und keinen Teil der Natur darstellen. Was das Auge und das Ohr erreicht, ist nicht die Farbe oder der Klang, sondern unsichtbare Wellen im Äther und nicht-hörbare Wellen in der Luft. Die Natur ist nicht das, was wir von ihr wissen. Unsere Wahrnehmungen sind Illusionen und können nicht als echte Enthüllung der Natur betrachtet werden, die gemäß der Theorie einerseits in geistige Eindrücke und andererseits in nicht-verifizierbare, nicht-wahrnehmbare Wesenheiten, die diese Eindrücke hervorbringen, zerfällt.

Wenn die Physik tatsächlich ein schlüssiges und echtes Wissen von durch die Wahrnehmung erkannten Objekten darstellt, muß man die traditionelle Theorie der Materie aus dem offensichtlichen Grund zurückweisen, da sie das Zeugnis unserer Sinne, auf das allein der Physiker als Beobachter und Experimentator sich verlassen muß, auf die bloßen Eindrücke des Geistes dieses Beobachters reduziert. Zwischen der Natur und dem Beobachter der Natur schafft die Theorie einen Abgrund, den zu überbrücken letzterer genötigt wird, indem er zu der zweifelhaften Hypothese eines nicht-wahrnehmbaren Etwas Zuflucht nimmt, das einen absoluten Raum einnimmt wie ein

Ding in einem Behälter, und unsere Sinneswahrnehmung durch irgendeine Art von Einwirkung verursacht. Mit den Worten von Professor Whitehead gesprochen, reduziert die Theorie die eine Hälfte der Natur auf einen „Traum“ und die andere Hälfte auf eine „Mutmaßung“.⁵⁸

So fand die Physik, die es für notwendig erachtete, ihre eigenen Grundlagen zu kritisieren, Grund genug, ihren eigenen Götzen zu zerbrechen, und die empirische Haltung, die scheinbar des wissenschaftlichen Materialismus bedurfte, endete schließlich in einer Revolte gegen die Materie. Da Objekte also nicht subjektive Zustände sind, die von irgend etwas Nicht-Wahrnehmbarem, „Materie“ genannt, verursacht werden, sind sie echte Phänomene, die die eigentliche Substanz der Natur hervorbringen, und die wir so kennen, wie sie in der Natur vorkommen. Doch das Konzept der Materie bekam den härtesten Schlag durch die Hand Einsteins versetzt – ein anderer wichtiger Physiker, dessen Entdeckungen den Grundstein für eine weitreichende Revolution im gesamten Bereich des menschlichen Denkens legten. „Die Relativitätstheorie hat, indem sie die Zeit mit der Raum-Zeit verschmolz“, sagte Mr. Russell, „den traditionellen Begriff der Substanz mehr beschädigt als all die Argumente der Philosophen.“

Im allgemeinen Verständnis ist Materie etwas, was in der Zeit besteht und sich im Raum bewegt. Für die moderne Relativitätsphysik ist diese Sicht jedoch nicht länger haltbar. Ein Stück Materie ist nicht zu einem bleibenden Ding mit wechselnden Zuständen geworden, sondern zu einem System aufeinander bezogener Vorfälle. Die alte Festigkeit ist dahin und mit ihr die Eigenschaften, die es den Materialisten so erscheinen ließen, als sei die Materie wirklicher als flüchtige Gedanken.“

Folgen wir daher Professor Whitehead, so ist die Natur nicht eine statische Tatsache, die in einer a-dynamischen Leere gelegen ist, sondern eine Struktur von Vorfällen, die den Charakter eines kontinuierlichen kreativen Flusses besitzt, den das Denken in isolierte Unbeweglichkeiten zerlegt, aus deren gegenseitigen Beziehungen die Konzepte von Raum und Zeit erwachsen. So wird ersichtlich, wie die moderne Wissenschaft ihre Zustimmung zu Berkeleys Kritik abgibt, die sie einst als Attacke

auf ihre wichtigste Grundlage betrachtete. Die wissenschaftliche Sicht der Natur als pure Materialität ist verbunden mit der Newton'schen Sicht des Raums als absolute Leere, in der die Dinge liegen.

Diese Haltung der Wissenschaft hat zweifelsohne ihren schnellen Fortschritt gesichert, doch die Spaltung einer totalen Erfahrung in zwei unterschiedliche Bereiche von Geist und Materie hat sie heute dazu gezwungen, die Probleme, die sie zu Beginn ihrer Laufbahn vollkommen ignorierte, angesichts ihrer eigenen, hausgemachten Schwierigkeiten in Betracht zu ziehen. Die Kritik der Grundlagen der mathematischen Wissenschaften hat zur Gänze enthüllt, daß die Hypothese einer puren Materialität eines haltbaren Stoffes, der in einem absoluten Raum gelegen ist, unbrauchbar ist. Ist der Raum eine unabhängige Leere, in der die Dinge zu finden sind, und die erhalten bliebe, würden alle Dinge zurückgezogen?

Der alte griechische Philosoph Zenon näherte sich dem Problem des Raums durch die Frage nach der Bewegung im Raum. Seine Argumente für die Unwirklichkeit der Bewegung sind unter Philosophie-Studenten wohlbekannt, und seit seinen Tagen blieb dieses Problem in der Geschichte des Denkens virulent und erfreute sich bei den nachgeborenen Generationen von Denkern der höchsten Aufmerksamkeit. Zwei dieser Argumente seien hier genannt. Zenon, für den der Raum unendlich teilbar war, argumentierte so, daß Bewegung im Raum unmöglich ist. Bevor der sich bewegende Körper seinen Bestimmungspunkt erreichen kann, muß er durch die Hälfte des Raums, der zwischen dem Start- und dem Zielpunkt liegt, gehen; und bevor er diese Hälfte durchmessen kann, muß er durch die Hälfte der Hälfte gehen, was sich bis zur Unendlichkeit fortsetzt. Wir können im Raum nicht von einem Punkt zu einem anderen gehen, ohne eine unendliche Anzahl von Punkten im dazwischenliegenden Raum zu durchschreiten. Doch es ist nicht möglich, in einer endlichen Zeit durch eine unendliche Anzahl von Punkten zu gehen.

Weiterhin argumentierte er, daß der fliegende Pfeil sich nicht bewege, da er zu jedem Zeitpunkt im Verlauf seines Fluges an irgendeinem Punkt des Raums stillstünde. So behauptete Ze-

non, Bewegung sei nur eine täuschende Erscheinung und die Realität sei eins und unveränderlich. Die Unwirklichkeit der Bewegung bedeutet die Unwirklichkeit eines unabhängigen Raums. Muslimische Denker der Al-Asch'ari-Schule glaubten nicht an die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit. Für sie bestanden Raum, Zeit und Bewegung aus Punkten und Momenten, die nicht weiter unterteilt werden können. So bewiesen sie die Möglichkeit der Bewegung auf der Basis der Annahme, daß kleinste Einheiten wirklich existierten, denn wenn es für die Teilbarkeit von Raum und Zeit eine Grenze gab, ist die Bewegung von einem Punkt im Raum zu einem anderen in einer endlichen Zeit möglich.

Ibn Hazm wies jedoch den asch'aritischen Begriff der kleinsten Einheiten zurück, und die moderne Mathematik hat seine Ansicht bestätigt. Das asch'aritische Argument kann daher das Paradox von Zenon nicht logisch lösen. Unter den modernen Denkern waren es der französische Philosoph Bergson und der britische Mathematiker Bertrand Russell, die versuchten, Zenons Argumente von ihren jeweiligen Standpunkten her zu widerlegen. Für Bergson ist die Bewegung als tatsächliche Veränderung die fundamentale Realität. Das Paradox des Zenon beruht also auf einem falschen Verständnis von Raum und Zeit, die Bergson nur als intellektuelle Sichten der Bewegung betrachtet. Es ist nicht möglich, dieses Argument von Bergson hier ohne eine größere Beachtung des metaphysischen Konzepts des Lebens, auf dem die gesamte Argumentation fußt, auszubreiten.

Bertrand Russells Argument schließt an Cantors Theorie der mathematischen Kontinuität an, die er als eine der wichtigsten Entdeckungen der modernen Mathematik begreift. Zenons Argument basiert offensichtlich auf der Annahme, daß Raum und Zeit auf einer unendlichen Anzahl von Punkten und Augenblicken besteht. Von dieser Annahme ausgehend läßt es sich gut behaupten, daß die Bewegung, da der sich bewegende Körper zwischen zwei Punkten sich an keinem Ort befindet, unmöglich sei, denn es gäbe keinen Ort, an dem sie sich vollziehen könnte. Cantors Entdeckung zeigt, daß Raum und Zeit ein Kontinuum sind. Zwischen je zwei Punkten im Raum existiert

eine unendliche Anzahl von Punkten, und in einer unendlichen Reihe liegen keine zwei Punkte nebeneinander. Die unendliche Teilbarkeit des Raums und der Zeit bedeutet die Kompaktheit der Punkte in der Reihe. Sie bedeutet nicht, daß die Punkte in dem Sinn voneinander isoliert sind, daß sie zwischen sich einen Spalt aufweisen. Die Antwort Russells an Zenon liest sich also folgendermaßen:

„Zenon fragt: Wie kann man von einem Punkt in einem Augenblick zum nächsten Punkt im nächsten Augenblick gehen, ohne im Übergang an keinem Punkt in keinem Augenblick zu sein? Die Antwort ist, daß es zu keinem Punkt einen nächsten Punkt, zu keinem Augenblick einen nächsten Augenblick gibt, denn zwischen je zwei Punkten liegt stets ein weiterer. Gäbe es kleinste Einheiten, wäre eine Bewegung unmöglich. Doch es gibt keine. Zenon hat daher recht, wenn er sagt, daß der Pfeil zu jedem Zeitpunkt seines Fluges stillsteht, doch er irrt, wenn er daraus folgert, er bewege sich nicht, denn es gibt in einer Bewegung eine Eins-zu-eins-Beziehung zwischen der unendlichen Reihe von Punkten und der unendlichen Reihe von Augenblicken. Dieser Auffassung gemäß ist es also möglich, die Realität von Raum, Zeit und Bewegung zu bestätigen, und dennoch das Paradox in Zenons Argument zu vermeiden.“⁵⁹

So beweist Bertrand Russell die Realität der Bewegung auf der Basis von Cantors Theorie der Kontinuität. Die Realität der Bewegung bedeutet die unabhängige Realität des Raums sowie die Objektivität der Natur. Doch die Identität der Kontinuität und die unendliche Teilbarkeit des Raums stellt keine Lösung des Problems dar. Wenn wir annehmen, daß es eine Eins-zu-eins-Beziehung zwischen der unendlichen Vielzahl von Augenblicken in einem begrenzten Zeitintervall und der unendlichen Vielzahl von Punkten in einem begrenzten Abschnitt des Raums gibt, bleibt die Schwierigkeit, die von der Teilbarkeit herrührt, dieselbe. Das mathematische Konzept der Kontinuität als einer unendlichen Reihe ist nicht auf die Bewegung als Vorgang anwendbar, sondern eher auf das Bild von Bewegung, wie sie von außen gesehen wird. Der Vorgang der Bewegung, das heißt, der Bewegung, die gelebt und nicht gedacht wird, läßt

keinen Raum für irgendeine Teilbarkeit. Der Flug des Pfeils, der als Durchgang durch den Raum beobachtet wird, ist teilbar, wird jedoch sein Flug als ein Vorgang gesehen, jenseits seiner Verwirklichung im Raum, so ist er eins und kann nicht in eine Vielzahl aufgeteilt werden. In der Aufteilung liegt seine Zerstörung.

Bei Einstein ist der Raum real, doch für den Beobachter relativ. Er weist das Newton'sche Konzept des absoluten Raums zurück. Das beobachtete Objekt ist variabel. Es ist für den Beobachter relativ. Seine Masse, Form und Größe verändert mit der Veränderung der Position und der Geschwindigkeit des Beobachters. Bewegung und Stillstand sind für den Beobachter ebenfalls relativ. Es gibt daher nicht so etwas wie die sich selbst erhaltende Materialität der klassischen Physik. Hier ist es jedoch notwendig, einem Mißverständnis vorzubeugen. Die Verwendung des Wortes „Beobachter“ hat in diesem Zusammenhang Wildon Carr zu der Ansicht verleitet, die Relativitätstheorie führe unvermeidbar zu einem monadischen Idealismus. Es stimmt, daß gemäß der Theorie die Formen, Größen und die Dauer von Phänomenen nicht absolut sind.

Doch der Raum-Zeit-Rahmen hängt nicht vom Geist des Beobachters ab, wie Professor Nunn darlegt. Er hängt von jenem Punkt des materiellen Universums ab, an dem sich sein *Körper* festmacht. Tatsächlich kann der „Beobachter“ ohne weiteres durch ein Aufzeichnungsgerät ersetzt werden. Ich persönlich glaube, daß der letztendliche Charakter der Realität spirituell ist. Doch um einem weitverbreiteten Mißverständnis vorzubeugen, ist es notwendig festzuhalten, daß Einsteins Theorie, die sich als eine wissenschaftliche Theorie nur mit der Struktur der Dinge beschäftigt, kein Licht auf die letztendliche Natur jener Dinge wirft, die diese Struktur besitzen. Der philosophische Wert der Theorie stellt sich zweifach dar.

Zunächst zerstört sie nicht die Objektivität der Natur, sondern die Ansicht, die Substanz als einfache Verortung im Raum zu sehen – eine Sicht, die zum Materialismus in der klassischen Physik führte. „Substanz“ ist für die moderne Relativitätsphysik nicht ein dauerhaftes Ding in unterschiedlichen Zuständen,

sondern ein System aufeinander bezogener Vorgänge. In Whiteheads Darstellung der Theorie ist der Begriff der „Materie“ gänzlich durch den Begriff „Organismus“ ersetzt. Weiterhin macht die Theorie den Raum von der Materie abhängig. Das Universum ist gemäß Einstein nicht eine Art Insel in einem unendlichen Raum; es ist endlich, doch grenzenlos. Jenseits dieses Universums gibt es keinen leeren Raum. In der Abwesenheit von Materie würde das Universum auf einen Punkt zusammenschrumpfen. Blickt man jedoch von jenem Standpunkt, den ich in diesen Vorlesungen eingenommen habe, auf die Theorie, weist Einsteins Relativität eine große Schwierigkeit auf, nämlich die Irrealität der Zeit.

Eine Theorie, die die Zeit als eine Art vierte Dimension des Raums versteht, muß die Zukunft, wie es scheint, als etwas bereits Gegebenes begreifen, so unzweifelhaft festgelegt wie die Vergangenheit. Die Zeit als eine freie schöpferische Bewegung hat keine Bedeutung für die Theorie. Sie vergeht nicht. Ereignisse geschehen nicht; wir treffen sie einfach. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß die Theorie gewisse Charakteristika der Zeit, wie sie von uns erfahren wird, vernachlässigt; und es ist nicht möglich, zu sagen, daß die Natur der Zeit von den Charakteristika, die die Theorie durchaus im Interesse eines systematischen Berichts jener Aspekte der Natur, die mathematisch abgehandelt werden können, festhält, erschöpft wird. Ebenso wenig ist es für uns Laien möglich, zu verstehen, was die wahre Natur von Einsteins Zeit ist.

Es ist offensichtlich, daß es sich bei Einsteins Zeit nicht um Bergsons reine Dauer handelt. Auch können wir sie nicht als serielle Zeit betrachten. Die serielle Zeit ist die Essenz der Kausalität, wie sie von Kant definiert wird. Die Ursache und ihre Wirkung sind derart aufeinander bezogen, daß erstere chronologisch vor letzterer liegt, so daß letztere nicht sein kann, wenn erstere nicht ist. Wäre die mathematische Zeit serielle Zeit, dann ist es auf der Basis der Theorie möglich, durch eine sorgfältige Wahl der Geschwindigkeiten des Beobachters und des Systems, innerhalb dessen eine gegebene Anzahl von Ereignissen stattfindet, zu bewirken, daß die Wirkung der Ursache vor-

ausgeht. Mir scheint, daß Zeit, betrachtet man sie als vierte Dimension des Raums, tatsächlich aufhört, Zeit zu sein.

Ein moderner russischer Schriftsteller, Ouspensky, begreift in seinem Buch *Tertium Organum* die vierte Dimension als Bewegung einer dreidimensionalen Figur in eine Richtung, die in ihr nicht enthalten ist. So wie uns die Bewegung des Punktes, der Linie und der Oberfläche in eine Richtung, die in ihnen nicht enthalten ist, die gewöhnlichen drei Dimensionen des Raums liefert, muß uns die Bewegung der dreidimensionalen Figur in eine Richtung, die nicht in ihr enthalten ist, die vierte Dimension des Raums geben. Und da die Zeit die *Distanz* darstellt, die die Ereignisse in der Ordnung der *Abfolge* trennt und sie zu unterschiedlichen Ganzheiten zusammenfaßt, ist sie offensichtlich eine Distanz, die in einer Richtung liegt, die im dreidimensionalen Raum nicht enthalten ist. Als eine neue Dimension ist diese Distanz, die die Ereignisse in der Ordnung der Abfolge trennt, nicht vergleichbar mit den Dimensionen des dreidimensionalen Raums, so wie ein Jahr nicht mit St. Petersburg vergleichbar ist. Sie verhält sich zu jeglicher Richtung des dreidimensionalen Raums wie ein rechter Winkel, und ist zu keiner von ihnen parallel.

An einer anderen Stelle desselben Buches beschreibt Ouspensky unser Zeit-Empfinden als vernebeltes Raum-Empfinden und erläutert, daß die höhere Dimension auf der Basis unserer physischen Verfaßtheit für ein-, zwei- oder dreidimensionale Wesen stets als Abfolge in der Zeit erscheinen muß. Dies bedeutet offensichtlich, daß das, was uns dreidimensionalen Wesen als Zeit erscheint, in Wirklichkeit eine unvollkommen verspürte Raum-Dimension ist, die sich in ihrer eigenen Natur nicht von den vollkommen empfundenen Dimensionen des euklidischen Raums unterscheidet. Anders herum gesagt: Die Zeit ist keine genuin schöpferische Bewegung, und das, was wir „zukünftige Ereignisse“ nennen, ist nicht ein neues Geschehen, sondern die Dinge sind in einem unbekanntem Raum bereits gegeben und beheimatet.

Ouspensky benötigt jedoch in seiner Suche nach neuer Orientierung jenseits der drei euklidischen Dimensionen eine wirkliche serielle Zeit, das heißt, eine Distanz, die die Ereignisse in

der Ordnung der Abfolge voneinander trennt. So wird die Zeit, die gebraucht und konsequenterweise an einem Punkt der Argumentation als Abfolge gesehen wurde, zu einem späteren Zeitpunkt still und leise ihres seriellen Charakters entkleidet und auf das reduziert, was sich in keinster Weise von anderen Linien und Dimensionen des Raums unterscheidet. Wegen des seriellen Charakters der Zeit war Ouspensky in der Lage, sie als eine genuin neue Richtung im Raum zu betrachten. Ist dieses Charakteristikum in Wirklichkeit eine Illusion, wie kann es dann Ouspenskys Forderung an eine ursprüngliche Dimension erfüllen?

Doch gehen wir weiter zu den anderen Ebenen der Erfahrung: Leben und Bewußtsein. Das Bewußtsein könnte man sich als Ableitung vom Leben vorstellen. Seine Funktion ist es, einen leuchtenden Punkt zur Verfügung zu stellen, um den nach vorne gerichteten Lauf des Lebens zu beleuchten. Es ist eine Angelegenheit der Spannung, ein Zustand der Konzentration auf sich selbst, dessen sich das Leben bedient, um alle Erinnerungen und Assoziationen auszuschalten, die keinen Bezug zu einer gegenwärtigen Handlung besitzen. Es hat keine genau definierten Begrenzungen. Es zieht sich zusammen oder breitet sich aus, wie es die Situation eben erfordert. Es als Epiphänomen materieller Prozesse zu beschreiben, bedeutet, es nicht als unabhängig handelnd anzuerkennen; und es nicht als unabhängig handelnd anzuerkennen, bedeutet, den Wert allen Wissens, das nur ein systematisierter Ausdruck des Bewußtseins ist, abzustreiten. So ist das Bewußtsein eine Spielart des reinen spirituellen Prinzips des Lebens, das keine Substanz ist, sondern ein Organisationsprinzip, eine spezifische Art und Weise des Verhaltens, das wesentlich unterschieden ist vom Verhalten einer von außen her gesteuerten Maschine. Da wir uns jedoch keine reine spirituelle Energie vorstellen können, außer in Verbindung mit einer klaren Kombination von Sinnesobjekten, durch die sie sich selbst enthüllt, tendieren wir dazu, diese Kombination als letztendliche Basis der spirituellen Energie zu verstehen.

Die Entdeckungen Newtons im Bereich der Materie und jene von Darwin im Bereich der Naturgeschichte enthüllen einen Mechanismus. Alle Probleme, so glaubte man, waren in Wirk-

lichkeit Probleme der Physik. Energie und Atome, in denen die Eigenschaften selbst existieren, könnten alles erklären, einschließlich des Lebens, des Denkens, des Willens und des Gefühls. Das Konzept des Mechanismus, ein rein physikalisches Konzept, erhob den Anspruch, die allgemeine Erklärung der Natur darzustellen. Und der Kampf für oder gegen den Mechanismus wird noch immer und mit Vehemenz im Bereich der Biologie ausgefochten. Die Frage wäre dann, ob der Weg zur Realität durch die Enthüllungen der Sinneswahrnehmung notwendigerweise zu einer Sicht der Realität führt, die wesentlich der Sicht, die die Religion von deren höchsten Wesen einnimmt, entgegensteht. Ist die Naturwissenschaft also doch dem Materialismus verpflichtet?

Es besteht kein Zweifel daran, daß die Theorien der Wissenschaft vertrauenswürdigen Wissen darstellen, da sie verifizierbar sind und es uns ermöglichen, die Ereignisse der Natur vorherzusagen und zu kontrollieren. Doch wir dürfen nicht vergessen, daß das, was Wissenschaft genannt wird, nicht eine einzelne systematische Sicht der Realität ist. Es handelt sich hierbei um segmentäre Sichten der Realität, um Fragmente einer totalen Erfahrung, die nicht zusammenzupassen scheinen. Die Naturwissenschaft beschäftigt sich mit Materie, mit Leben und mit dem Geist, doch in jenem Augenblick, in dem man die Frage stellt, wie Materie, Leben und Geist aufeinander bezogen sind, beginnt man den segmentären Charakter der verschiedenen Wissenschaften, die sich damit beschäftigen, sowie die Unfähigkeit dieser Wissenschaften, einzeln genommen, eine komplette Antwort auf unsere Frage zu liefern, zu sehen.

Tatsächlich sind die verschiedenen Naturwissenschaften wie viele Geier, die sich auf den toten Körper der Natur stürzen, wobei eine jede mit einem Stück des Fleisches fortläuft. Die Natur als Objekt der Wissenschaft ist eine hochgradig künstliche Angelegenheit, und diese Künstlichkeit ist das Resultat jenes selektiven Prozesses, dem sich die Wissenschaft im Interesse der Präzision unterwerfen muß. In dem Augenblick, in dem man das Subjekt der Wissenschaft in die Gesamtheit der menschlichen Erfahrung stellt, fängt sie an, einen anderen Charakter zu enthüllen. So hat die Religion, die die Gesamtheit der

Realität fordert, und aus eben diesem Grund einen zentralen Platz in jeglicher Synthese all der Details der menschlichen Erfahrung einnehmen muß, keine Veranlassung, irgendeine segmentäre Sicht der Dinge zu fürchten. Die Naturwissenschaft ist von ihrer Art her segmentär. Will sie ihrer eigenen Natur und Funktion treu bleiben, kann sie ihre Theorie nicht als vollständige Sicht der Realität aufstellen. Die Konzepte, die wir bei der Organisation des Wissens verwenden, sind daher von ihrem Wesen her segmentär, und ihre Anwendung ist bezüglich der Erfahrungsebene, auf die sie verweisen, relativ.

Das Konzept der „Ursache“, deren wichtigstes Wesensmerkmal ist, vor der Wirkung zu stehen, ist beispielsweise relativ zum Thema der physikalischen Wissenschaft, die eine besondere Art der Aktivität studiert, und dabei andere Formen der Aktivität, die von anderen beobachtet wurden, ausschließt. Wenn wir uns auf die Ebene von Leben und Geist erheben, läßt uns das Konzept der Ursache im Stich und wir brauchen Konzepte einer anderen Ordnung der Gedanken. Die Handlung lebendiger Organismen, die in Hinblick auf ein Ziel in Gang gesetzt und geplant wird, unterscheidet sich grundsätzlich von der kausalen Handlung. Das Thema unserer Untersuchung fordert daher die Konzepte eines „Ziels“ und eines „Zwecks“, die von innen heraus agieren, anders als das Konzept der Ursache, die zur Wirkung äußerlich ist und von außen agiert.

Zweifelsohne gibt es Aspekte der Aktivität eines lebenden Organismus, die dieser mit anderen Objekten der Natur teilt. Bei der Beobachtung solcher Aspekte benötigte man die Konzepte der Physik und der Chemie, doch das Verhalten des Organismus ist im wesentlichen eine Angelegenheit der Vererbung und zu einer hinreichenden Erklärung in Begriffen der Molekularphysik nicht in der Lage. Das Konzept des Mechanismus ist dennoch auf das Leben angewandt worden, und wir müssen im weiteren sehen, inwieweit der Versuch geglückt ist. Unglücklicherweise bin ich kein Biologe und muß mich daher an eben die Biologen um Unterstützung wenden.

Nachdem uns J. S. Haldane erklärte, daß der Hauptunterschied zwischen einem lebenden Organismus und einer Ma-

schine darin besteht, daß ersterer sich selbst erhält und auch selbst reproduziert, sagt er:

„So ist es offensichtlich, daß es, obwohl wir im lebenden Körper viele Phänomene finden, die, solange wir nicht genau hinschauen, zur Zufriedenheit als physikalischer und chemischer Mechanismus interpretiert werden können, zur gleichen Zeit andere Phänomene (das heißt, Selbsterhaltung und Selbstreproduktion) gibt, für die die Möglichkeit einer solchen Interpretation fehlt. Die Mechanisten nehmen an, daß die körperlichen Mechanismen so konstruiert sind, sich selbst zu erhalten, zu reparieren und sich zu reproduzieren. Im langen Prozeß natürlicher Selektion sind die Mechanismen dieser Art, so behaupten sie, allmählich entwickelt worden. Laßt uns diese Hypothese untersuchen. Beschreiben wir einen Vorgang in mechanischen Termini, stellen wir ihn als ein notwendiges Resultat gewisser einfacher Eigenschaften verschiedener Teile, die im Vorgang zusammenwirken, dar. [...] Die Essenz der Erklärung oder der Feststellung des Vorgangs ist, daß wir nach gründlicher Untersuchung angenommen haben, daß die im Vorgang zusammenwirkenden Teile gewisse einfache und feststehende Eigenschaften besitzen. so daß sie unter denselben Bedingungen immer auf dieselbe Weise reagieren. Für eine mechanische Erklärung müssen die reagierenden Teile zuerst gegeben sein. Ist ein Arrangement von Teilen mit feststehenden Eigenschaften nicht gegeben, macht es keinen Sinn, von einer mechanischen Erklärung zu sprechen. Die Existenz eines sich selbst reproduzierenden oder sich selbst erhaltenden Mechanismus zu postulieren, bedeutet also, etwas zu postulieren, dem keine Bedeutung gegeben werden kann. Bedeutungslose Begriffe werden manchmal von Physiologen verwendet, doch es gibt keinen, der so bedeutungslos wäre wie der Ausdruck 'Mechanismus der Reproduktion'. Jeglicher Mechanismus, der im Elternorganismus sein mag, ist im Prozeß der Reproduktion abwesend und muß sich mit jeder Generation neu konstituieren, da der Elternorganismus aus einem bloßen kleinen Punkt seines eigenen Körpers reproduziert wird. Es kann keinen Mechanismus der Reproduktion geben. Die Idee eines Mechanismus, der sich be-

ständig erhält oder seine eigene Struktur reproduziert, ist ein Widerspruch in sich. Ein Mechanismus, der sich selbst reproduziert hat, wäre ein Mechanismus ohne Teile und daher kein Mechanismus.“⁶⁰

Das Leben ist daher ein einzigartiges Phänomen, und das Konzept des Mechanismus ist für seine Analyse unpassend. Seine „faktische Ganzheit“, um einen Ausdruck von Driesch, einem weiteren bemerkenswerten Biologen, zu gebrauchen, ist eine Art von Einheit, die von einem anderen Blickpunkt aus gesehen auch eine Pluralität ist. In all den absichtsvollen Prozessen des Wachstums und der Anpassung an seine Umwelt, ob diese Anpassung nun durch die Ausformung neuer oder die Modifikation alter Gewohnheiten gesichert wird, weist es eine Laufbahn auf, die im Fall der Maschine undenkbar ist. Und eine Laufbahn zu besitzen, bedeutet, daß die Quellen seiner Aktivität nicht erklärt werden können, außer in bezug auf eine ferne Vergangenheit, deren Ursprung daher in einer spirituellen Realität gesucht werden muß, die durch jegliche Analyse einer räumlichen Erfahrung enthüllt, doch nicht entdeckt werden kann. Es mag daher so scheinen, daß das Leben der Routine physikalischer und chemischer Prozesse vorausgeht und daß es sie begründet; und diese Prozesse müssen als eine Art von festgefügttem Verhalten betrachtet werden, das während eines langen Ablaufs der Evolution geformt wurde.

Weiterhin bringt die Anwendung des mechanischen Konzepts, das zwangsläufig die Ansicht birgt, daß der Intellekt selbst ein Produkt der Evolution sei, die Wissenschaft in Konflikt mit ihrem eigenen objektiven Prinzip der Forschung. Hierzu will ich eine Absatz von Wildon Carr, der diesem Konflikt sehr pointiert Ausdruck verliehen hat, zitieren:

„Wenn der Intellekt ein Produkt der Evolution ist, ist das gesamte mechanistische Konzept der Natur und des Ursprungs des Lebens absurd, und das Prinzip, das die Wissenschaft übernommen hat, muß eindeutig revidiert werden. Wir müssen es nur aussprechen, um dessen Widersprüchlichkeit in sich selbst zu sehen. Wie kann der Intellekt, ein Modus zum Verständnis der Realität, selbst die Entwicklung von etwas sein, was nur als

Abstraktion dieses Modus des Verständnisses, das der Intellekt darstellt, existieren? Wenn der Intellekt eine Entwicklung des Lebens ist, dann muß das Konzept des Lebens, das den Intellekt als einen besonderen Modus des Verständnisses von Realität entwickeln kann, das Konzept einer konkreteren Aktivität als dasjenige irgendeiner abstrakten mechanischen Bewegung, die der Intellekt sich selbst präsentieren kann, indem er deren wahrnehmenden Inhalt analysiert, sein. Und trotzdem: Ist der Intellekt weiterhin ein Produkt der Evolution des Lebens, so ist er nicht absolut, sondern relativ zur Aktivität dessen, der ihn entwickelte. Wie kann die Wissenschaft dann in solchen Fällen den subjektiven Aspekt des Wissens ausschließen und auf die objektive Darstellung als ein Absolutum setzen? Es ist klar, daß die biologischen Wissenschaften eine Neubewertung des wissenschaftlichen Prinzips benötigen.⁶¹

Ich will nun versuchen, auf einem anderen Weg zum Primat des Lebens und des Denkens zu kommen und Sie in unserer Untersuchung der Erfahrung einen Schritt weiterführen. Dies wird etwas mehr Licht auf den Primat des Lebens werfen und uns ebenfalls eine Einsicht in die Natur des Lebens als einer psychischen Aktivität schenken. Wir haben gesehen, daß Professor Whitehead das Universum nicht als etwas Statisches beschreibt, sondern als eine Struktur von Ereignissen, die den Charakter eines kontinuierlichen schöpferischen Flusses besitzt. Diese Qualität des Ablaufs der Natur in der Zeit ist möglicherweise der wichtigste Aspekt der Erfahrung, die der Koran besonders betont, und die, wie ich hoffe im Folgenden zeigen zu können, den besten Schlüssel zur höchsten Natur der Realität bietet. Auf einige der Verse (3:190-91; 2:164; 24:44), die sich auf diesen Punkt beziehen, habe ich Sie schon aufmerksam gemacht. Im Hinblick auf die enorme Wichtigkeit des Themas will ich hier ein paar weitere Verse anführen:

„Siehe, in dem Wechsel der Nacht und des Tages und in allem, was Gott in den Himmeln und auf der Erde erschaffen, sind wahrlich Zeichen für gottesfürchtige Leute.“ (10:6)

„Und Er ist es, der die Nacht und den Tag erschuf, einander folgend, für jene, die an Gott *denken* oder dankbar sein möchten.“ (25:62)

„Siehst du denn nicht, daß Gott die Nacht auf den Tag folgen läßt und den Tag auf die Nacht und daß Er die Sonne und den Mond dienstbar machte, so daß alles seine Bahn läuft zu einem bestimmten Ziel?“ (31:29)

„Er faltet die Nacht über den Tag und faltet den Tag über die Nacht.“ (39:5)

„Und von Ihm rührt der Wechsel der Nacht und des Tages her.“ (23:80)

Es gibt eine weitere Reihe von Versen, die, indem sie die Relativität unseres Umgangs mit der Zeit aufzeigen, die Möglichkeit ungekannter Ebenen des Bewußtseins nahelegt, doch will ich mich mit einer Diskussion des vertrauten, doch zutiefst bedeutungsvollen Aspekts der Erfahrung begnügen, die in den oben zitierten Versen genannt wird. Unter den Repräsentanten des zeitgenössischen Denkens ist Bergson der einzige Denker, der eine scharfsinnige Studie des Phänomens der Dauer in der Zeit anstellte. Ich werde Ihnen zunächst kurz seine Sicht der Dauer erklären und dann die Unzulänglichkeit seiner Analyse darlegen, um die Bedeutung einer vollständigeren Sicht des zeitlichen Aspekts der Existenz herauszuarbeiten. Das ontologische Problem, dem wir gegenüberstehen, ist, wie die höchste Natur der Existenz zu definieren wäre. Daß das Universum in der Zeit fortbesteht, ist über jeglichen Zweifel erhaben. Doch da es uns äußerlich ist, ist es möglich, bezüglich seiner Existenz skeptisch zu sein.

Um die Bedeutung dieser Fortdauer in der Zeit gänzlich zu begreifen, müssen wir uns in einer Position finden, einen hervorgehobenen Fall von Existenz zu studieren, der absolut über jeglichen Zweifel erhaben ist und uns die weitere Versicherung einer direkten Vision der Dauer schenkt. Nun, meine Wahrnehmung der Dinge, die mir gegenüberstehen, ist oberflächlich und äußerlich, doch meine Wahrnehmung meines eigenen Selbst ist innerlich, vertraut und grundsätzlich. Daher folgt daraus, daß die bewußte Erfahrung dieser hervorgehobene Fall der

Existenz ist, in der wir in absolutem Kontakt mit der Realität stehen, und eine Analyse dieses hervorgehobenen Falles wird vermutlich Fluten von Licht auf die letztendliche Bedeutung der Existenz werfen. Was finde ich vor, wenn ich meinen Blick auf meine eigene bewußte Erfahrung richte? In den Worten von Bergson:

„Ich schreite von Zustand zu Zustand. Mir ist warm oder kalt. Ich bin fröhlich oder traurig. Ich arbeite oder ich tue nichts. Ich sehe mir das an, was um mich herum zu finden ist oder ich denke an etwas anderes. Empfindungen, Gefühle, Wünsche, Ideen: Solcher Art sind die Veränderungen, in die meine Existenz aufgeteilt ist und die sie im Gegenzug einfärben. Ich verändere mich also ohne Unterlaß.“⁶²

So gibt es in meinem inneren Leben nichts Statisches. Alles befindet sich in ständiger Bewegung, ein endloser Fluß von Zuständen, ein sich fortsetzendes Fließen, in dem es keinen Halt und keinen Rastplatz gibt. Ständiger Wandel ist jedoch ohne die Zeit undenkbar. Analog zu unserer inneren Erfahrung bedeutet bewußte Existenz dennoch Leben in der Zeit. Eine tiefere Einsicht in die Natur der bewußten Erfahrung enthüllt jedoch, daß sich das Selbst in seinem inneren Leben vom Zentrum her nach außen bewegt. Es besitzt sozusagen zwei Seiten, die als wahrnehmend und als wirkend beschrieben werden könnten. Auf seiner wirkenden Seite tritt es in Beziehung mit dem, was wir die Welt des Raums nennen. Das wirkende Selbst ist das Subjekt der assoziativen Psychologie: Das praktische Selbst des täglichen Lebens in seinem Umgang mit der äußerlichen Ordnung der Dinge, die unsere sich verändernden Bewußtseinszustände bestimmen und diesen Zuständen ihre eigenen räumlichen Charakteristika gegenseitiger Isolation einprägen.

Das Selbst lebt hier sozusagen außerhalb seiner selbst, und während es seine Einheit als eine Totalität vermittelt, entpuppt es sich als nicht mehr als eine Reihe spezifischer und folglich zählbarer Zustände. Die Zeit, in der das wirkende Selbst lebt, ist daher die Zeit, der wir die Prädikate „lang“ oder „kurz“ zuweisen. Sie ist kaum vom Raum unterscheidbar. Wir können sie nur als eine gerade Linie wahrnehmen, die aus räumlichen

Punkten besteht, die wie so viele Abschnitte einer Reise füreinander äußerlich sind. Doch eine Zeit, die derart betrachtet wird, ist, Bergson zufolge, keine wirkliche Zeit. Die Existenz in einer verräumlichten Zeit ist eine falsche Existenz. Eine tiefere Analyse der bewußten Erfahrung enthüllt uns das, was ich als die wahrnehmende Seite des Selbst bezeichnet habe. In unserer Verwicklung in der äußeren Ordnung der Dinge, die durch unsere gegenwärtige Situation notwendig ist, ist es extrem schwierig, einen Blick auf das wahrnehmende Selbst zu erheischen.

In unserer beständigen Bemühung um äußerliche Dinge weben wir eine Art Schleier um das wahrnehmende Selbst herum, das uns dadurch vollkommen fremd wird. Nur in den Momenten tiefer Meditation, wenn das wirkende Selbst außer Kraft gesetzt ist, sinken wir in unser tieferes Selbst und erreichen das innere Zentrum der Erfahrung. Im Lebensprozeß dieses tieferen Ego mischen sich die Bewußtseinszustände ineinander. Die Einheit des wahrnehmenden Ego ist wie die Einheit des Samens, in dem die Erfahrungen seiner individuellen Vorfahren existieren, nicht als eine Pluralität, sondern als eine Einheit, in der jede Erfahrung das Gesamte durchdringt. Es gibt keine numerische Unterscheidung von Zuständen in der Totalität des Ego, dessen Vielzahl von Elementen, anders als beim wirkenden Selbst, zur Gänze qualitativ ist. Es gibt Veränderung und Bewegung, doch diese Veränderung und Bewegung sind unteilbar; ihre Elemente gehen ineinander über und ihr Charakter ist gänzlich nicht-seriell. Es scheint, daß die Zeit des wahrnehmenden Selbst ein einziges „Jetzt“ ist, welches das wirkende Selbst in seinem Umgang mit der Welt des Raums in eine Serie von „Jetzts“ wie aufgefädelte Perlen an einer Kette zerteilt. Hier ist demnach die reine, nicht vom Raum verwässerte Dauer. Der Koran spielt in seiner charakteristischen Einfachheit auf die seriellen und nicht-seriellen Aspekte der Dauer an:

„Und vertraue auf den Lebendigen, der nicht stirbt, und lobpreise ihn [...] Der erschaffen hat die Himmel und die Erde und was zwischen ihnen ist, in sechs Tagen; alsdann setzte er sich auf den Thron, der Erbarmer.“ (25:58-59)

„Wir haben ein jegliches Ding mit einem festgelegten Schicksal geschaffen: Und Unser Befehl ist nur ein Wort, gleich dem Blinzeln des Auges.“ (54:49-50)

Sehen wir uns die Bewegung, die in der Schöpfung verkörpert ist, von außen her an, das heißt, verstehen wir sie intellektuell, dreht es sich um einen Prozeß, der Jahrtausende dauert, denn ein göttlicher Tag entspricht in der Terminologie des Koran, wie auch des Alten Testaments 1.000 Jahren. Von einem anderen Blickpunkt aus gesehen ist der Prozeß der Schöpfung, der Jahrtausende dauert, ein einziger unteilbarer Akt, „gleich dem Blinzeln eines Auges“. Es ist jedoch unmöglich, die innere Erfahrung reiner Dauer in Worten auszudrücken, denn Sprache wird in der seriellen Zeit unseres täglichen wirkenden Selbst geformt. Vielleicht wirft ein Beispiel weiteres Licht auf diesen Punkt.

Gemäß der Physik ist der Grund für Ihre Wahrnehmung der Farbe Rot die Geschwindigkeit der Wellenbewegung, deren Frequenz 400 Milliarden in der Sekunde beträgt. Könnten Sie diese enorme Frequenz von außen her beobachten und sie mit der Rate von 2.000 in der Sekunde zählen, was der vermuteten Grenze der Wahrnehmbarkeit von Licht entspricht, würde es 6.000 Jahre dauern, um die Aufzählung abzuschließen. Doch in einem einzigen momentanen mentalen Akt der Wahrnehmung halten Sie eine Frequenz einer Wellenbewegung zusammen, die praktisch unzählbar ist. So verwandelt der mentale Akt die Abfolge in Dauer. Das wahrnehmende Selbst ist demnach mehr oder weniger ein Korrektiv des wirkenden Selbst, insofern es alle „Hiers“ und „Jetzts“, die kleine Veränderung von Raum und Zeit, die für das wirkende Selbst unabdingbar ist, in die kohärente Ganzheit der Persönlichkeit synthetisiert.

Reine Zeit, wie sie durch die tiefere Analyse unserer bewußten Erfahrung enthüllt wird, ist also nicht eine Kette von einzelnen, umkehrbaren Augenblicken; sie ist vielmehr ein organisches Ganzes, in dem die Vergangenheit nicht zurückgelassen wird, sondern sich mit der Gegenwart weiterbewegt und in ihr wirkt. Und die Zukunft ist ihr nicht als etwas vor ihr liegendes gegeben, was noch zu durchschreiten wäre. Sie ist nur in dem

Sinne gegeben, als sie in ihrer Natur als offene Möglichkeit in der Gegenwart liegt. Es ist die als organisches Ganzes betrachtete Zeit, die der Koran als *taqdir* oder als Schicksal beschreibt, ein Wort, das sowohl in als auch außerhalb der Welt des Islam so sehr mißverstanden wurde. Schicksal ist die Zeit, vor der Enthüllung ihrer Möglichkeiten gesehen. Es ist die vom Netz der kausalen Abfolge freie Zeit, befreit vom planenden, entwerfenden Charakter, den ihr das logische Verständnis auferlegt. In einem Wort gesagt: Es ist die Zeit, wie sie empfunden und nicht durchdacht und berechnet wird. Wenn Sie mich fragen, warum der Kaiser Humayun und Schah Tahmasp von Persien Zeitgenossen waren, kann ich Ihnen keine kausale Erklärung geben.

Die einzige Antwort, die vielleicht gegeben werden kann, ist, daß die Natur der Realität derart ist, daß unter ihren unendlichen Möglichkeiten des Werdens diejenigen beiden Möglichkeiten, die als die Leben von Humayun und von Schah Tahmasp bekannt sind, sich zusammen verwirklichen würden. Zeit als Schicksal betrachtet formt die innerste Essenz der Dinge. Wie der Koran sagt: „Gott schuf alle Dinge und wies jedem sein Schicksal zu.“⁶³ Das Schicksal eines Dinges ist demnach nicht eine unbeugsame Vorherbestimmung, die von außen her einwirkt wie ein Zuchtmeister; es ist die innere Reichweite eines Dinges, seine verwirklichbaren Möglichkeiten, die in den Tiefen seiner Natur liegen, und die sich seriell ohne jegliches Gefühl äußeren Drucks verwirklichen. So bedeutet also die organische Ganzheit der Dauer nicht, daß die zur Gänze ausgebildeten Ereignisse sozusagen im Schoß der Realität lägen, und eines nach dem anderen wie Sandkörner in einem Stundenglas herunterfielen.

Wenn die Zeit wirklich ist, und nicht eine bloße Wiederholung homogener Augenblicke darstellt, die die bewußte Erfahrung zur Täuschung machen, dann ist jeder Moment im Leben der Realität original und gebiert das, was absolut neu und unvorhersehbar ist. „Jeden Tag beschäftigt ihn irgendeine neue Arbeit“, sagt der Koran.⁶⁴ In der wirklichen Zeit zu existieren, bedeutet, nicht von den Ketten der seriellen Zeit gebunden zu sein, sondern sie von Augenblick zu Augenblick zu erschaffen und absolut frei und ursprünglich in der Schöpfung zu sein.

Tatsächlich ist jede schöpferische Aktivität eine freie Aktivität. Schöpfung ist das Gegenteil der Wiederholung, die ein Charakteristikum der mechanischen Aktion ist. Darum ist es unmöglich, die schöpferische Aktivität des Lebens in Begriffen des Mechanismus zu erklären.

Die Wissenschaft versucht, Vereinheitlichungen der Erfahrung einzuführen, das heißt, die Gesetze der mechanischen Wiederholung. Das Leben mit seiner intensiven Empfindung von Spontaneität stellt ein Zentrum der Unbestimmtheit dar, und fällt so aus der Domäne der Notwendigkeit heraus. Daher kann die Wissenschaft das Leben nicht begreifen. Der Biologe, der eine mechanische Erklärung des Lebens sucht, wird dazu verleitet, solches zu tun, weil er seine Studien auf die niederen Formen des Lebens beschränkt, deren Verhalten Ähnlichkeiten zum mechanischen Handeln aufweisen. Studiert er das Leben, wie es sich in ihm selbst verkörpert, das heißt, seinen eigenen Geist, der frei entscheidet, zurückweist, reflektiert, die Vergangenheit und die Gegenwart überblickt und dynamisch in die Zukunft imaginiert, so ist er mit Sicherheit davon überzeugt, daß seine mechanischen Konzepte nicht hinreichend sind.

Analog zu unserer bewußten Erfahrung ist das Universum eine freie schöpferische Bewegung. Doch wie können wir eine Bewegung verstehen, die unabhängig von einem konkreten Ding ist, das bewegt? Die Antwort ist, daß der Begriff eines „Dings“ abgeleitet ist. Wir können „Dinge“ von der Bewegung ableiten. Wir können nicht Bewegung von unbewegten Dingen ableiten. Wenn wir zum Beispiel annehmen, materielle Atome, wie etwa die Atome des Demokrit, seien eigentliche Realität, müssen wir ihnen die Bewegung von außen her als etwas ihnen Fremdes einpflanzen. Nehmen wir jedoch die Bewegung als Ausgangspunkt, können statische Dinge von ihr abgeleitet werden. Tatsächlich hat die Physik alle Dinge auf die Bewegung reduziert. Die wesentliche Natur des Atoms ist in der modernen Wissenschaft Elektrizität und nicht irgend etwas, das elektrisiert wurde.

Darüber hinaus sind die Dinge in der unmittelbaren Erfahrung nicht als Dinge gegeben, die eindeutige Konturen besitzen, denn die unmittelbare Erfahrung ist eine Kontinuität ohne in-

nere Unterscheidungen. Was wir als Dinge bezeichnen, das sind Vorgänge in der Kontinuität der Natur, die das Denken verräumlicht und so zum Zwecke des Handelns als voneinander isoliert betrachtet. Das Universum, das uns wie eine Sammlung von Dingen erscheint, ist nicht fester Stoff, der eine Leere besetzt. Es ist kein Ding, sondern eine Handlung. Gemäß Bergson ist die Natur des Gedankens seriell; er kann nicht mit der Bewegung umgehen, außer dadurch, daß er sie als Serie feststehender Punkte sieht. Es ist daher die Tätigkeit des Denkens, die mit statischen Konzepten arbeitet, die dem, was von seiner Natur her im Wesen dynamisch ist, den Anschein einer Abfolge unbewegter Dinge gibt. Die Koexistenz und Aufeinanderfolge dieser unbeweglichen Dinge ist die Quelle dessen, was wir Raum und Zeit nennen.

Gemäß Bergson ist die Realität also ein freier, unvorhersagbarer, schöpferischer und vitaler Impetus der Natur der Willenskraft, die das Denken verräumlicht und als eine Vielzahl von „Dingen“ sieht. Eine umfassende Kritik dieser Ansicht kann hier nicht geleistet werden. Möge es genügen zu sagen, daß der Vitalismus von Bergson in einem unüberwindbaren Dualismus von Wille und Denken endet. Dies beruht tatsächlich auf der unvollständigen Sicht der Intelligenz, die er einnimmt. Ihm zufolge ist die Intelligenz eine verräumlichende Aktivität; sie basiert lediglich auf der Materie und hat nur mechanische Kategorien zur Verfügung. Das Denken hat jedoch, wie ich in meiner ersten Vorlesung darlegte, ebenfalls eine tiefere Bewegung. Während es so scheint, als zerbräche es die Realität in statische Fragmente, ist es seine tatsächliche Funktion, die Elemente der Erfahrung zu synthetisieren, indem es Kategorien verwendet, die zu den verschiedenen Ebenen passen, die die Erfahrung liefert. Es ist so organisch wie das Leben.

Die Bewegung des Lebens als organisches Wachstum beinhaltet eine fortschreitende Synthese seiner verschiedenen Stadien. Ohne diese Synthese hört es auf, ein organisches Wachstum zu sein. Es wird von Zielen bestimmt und die Anwesenheit von Zielen bedeutet, daß es von Intelligenz durchdrungen ist. Ebenso ist die Aktivität der Intelligenz nicht möglich ohne die Anwesenheit von Zielen. In der bewußten Erfahrung durchdrin-

gen Leben und Denken einander. Sie bilden eine Einheit. Daher ist das Denken in seiner wahren Natur mit dem Leben identisch. Ein weiteres Mal ist in Bergsons Sicht der vorwärtsgewandte Lauf des vitalen Impulses in seiner schöpferischen Freiheit nicht vom Lichte eines unmittelbaren oder weiter entfernten Zweckes beschienen. Er zielt nicht auf ein Resultat ab; er ist vollkommen willkürlich, unausgerichtet, chaotisch und in seinem Verhalten unvorhersehbar. Vor allem an diesem Punkt enthüllt Bergsons Analyse unserer bewußten Erfahrung ihre Unzulänglichkeit.

Er betrachtet die bewußte Erfahrung als Vergangenheit, die mit der Gegenwart einhergeht und in ihr agiert. Er ignoriert, daß die Einheit des Bewußtseins ebenso einen nach vorne gerichteten Aspekt besitzt. Das Leben ist lediglich eine Serie von Akten der Aufmerksamkeit, und ein Akt der Aufmerksamkeit ist ohne Bezug auf einen Zweck, sei er bewußt oder unbewußt, nicht erklärbar. Selbst unsere Wahrnehmungsakte seien von unseren unmittelbaren Interessen und Zweckmäßigkeiten bestimmt. Der persische Dichter Urfi hat diesem Aspekt der menschlichen Wahrnehmung sehr schön Ausdruck verliehen. Er sagt:

„Wenn dein Herz nicht von der Luftspiegelung getäuscht wird, dann sei nicht stolz auf die Schärfe deines Verstehens, denn deine Freiheit von der optischen Illusion beruht auf deinem unzulänglichen Durst.“

Der Dichter möchte hier sagen, daß der Sand der Wüste Ihnen den Eindruck eines Sees vermittelt hätte, hätten Sie ein starkes Bedürfnis zu trinken gehabt. Ihre Freiheit von der Illusion beruht auf der Abwesenheit eines begierigen Wunsches nach Wasser. Sie haben die Sache so wahrgenommen, wie sie ist, weil sie kein Interesse daran hatten, sie so wahrzunehmen, wie sie nicht ist. So formen Ziele und Zwecke, ob sie nun als bewußte oder als unbewußte Tendenzen existieren, das Gewebe der bewußten Erfahrung. Und der Begriff des Zwecks kann nur in bezug auf die Zukunft verstanden werden.

Zweifellos lebt und agiert die Vergangenheit in der Gegenwart, doch dieses Wirken der Vergangenheit in der Gegenwart

macht nicht das Ganze des Bewußtseins aus. Das Element des Zwecks enthüllt eine Art von nach vorne gerichteten Bewußtseins-Blickes. Zwecke färben nicht nur unseren gegenwärtigen Bewußtseinszustand, sondern sie zeigen auch dessen zukünftige Richtung. In der Tat machen sie den nach vorne gerichteten Drang des Lebens aus und auf diese Art nehmen sie in gewisser Weise die Zustände, die erst in der Zukunft sein werden, vorweg und beeinflussen sie. Von einem Ziel bestimmt zu werden, bedeutet, davon bestimmt zu werden, was sein sollte. Derart agieren sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft im gegenwärtigen Bewußtseinszustand, und die Zukunft ist nicht gänzlich unbestimmt, wie Bergsons Analyse unserer bewußten Erfahrung behauptet. Ein Zustand aufmerksamen Bewußtseins beinhaltet sowohl Erinnerung als auch Imagination als wirkende Faktoren. Was daher die Analogie zu unserer bewußten Erfahrung betrifft, so ist die Realität nicht ein blinder vitaler Impuls, unbeleuchtet von der Idee. Ihre Natur ist durch und durch teleologisch.

Bergson jedoch bestreitet den teleologischen Charakter der Realität aufgrund der Annahme, daß die Teleologie die Zeit unwirklich mache. Ihm zufolge „müssen die Tore der Zukunft für die Realität weit geöffnet bleiben“. Ansonsten wäre sie nicht frei und schöpferisch. Zweifelsohne würde es die Zeit unwirklich machen, wenn Teleologie die Ausarbeitung eines Plans hinsichtlich eines vorbestimmten Zieles oder Endzustandes bedeutete. Dies reduziert das Universum auf eine bloße zeitliche Reproduktion eines bereits zuvor existierenden ewigen Schemas oder einer solchen Struktur, in der die einzelnen Ereignisse bereits ihre passenden Plätze gefunden haben und sozusagen darauf warten, daß die jeweiligen Veränderungen in den zeitlichen Verlauf der Geschichte eintreten. Alles ist bereits irgendwo in der Ewigkeit gegeben; die zeitliche Ordnung der Ereignisse ist nichts als eine bloße Begrenzung der ewigen Form. Eine derartige Aussicht läßt sich kaum vom Mechanismus, den wir bereits zurückgewiesen haben, unterscheiden.

Tatsächlich handelt es sich um eine Art von verschleiertem Materialismus, in dem das Schicksal die Stelle des rigiden Determinismus einnimmt und keinen Platz läßt für menschliche

und nicht einmal für göttliche Freiheit. Die Welt, wird sie als ein Prozeß der Verwirklichung eines vorherbestimmten Zieles gesehen, ist nicht die Welt freier, verantwortlich und moralisch Handelnder. Sie ist lediglich eine Bühne, auf der Puppen durch ein Ziehen von hinten dazu gebracht werden, sich zu bewegen. Es gibt jedoch auch einen anderen Sinn von Teleologie. Durch unsere bewußte Erfahrung haben wir gesehen, daß zu leben bedeutet, Ziele und Zwecke zu formen und zu ändern und von ihnen geleitet zu werden. Das geistige Leben ist in dem Sinn teleologisch, als es kein weit entferntes Ziel gibt, auf das wir uns zubewegen, sondern eine fortschreitende Formierung neuer Ziele, Zwecke und idealer Werteskalen, während der Prozeß des Lebens wächst und sich ausdehnt.

Wir werden, indem wir aufhören, das zu sein, was wir sind. Das Leben stellt einen Durchgang durch eine Reihe von Toden dar. Doch es liegt ein System in der Kontinuität dieses Durchgangs. Seine verschiedenen Zustände sind trotz der scheinbar abrupten Veränderungen in unserer Bewertung der Dinge organisch aufeinander bezogen. Die Lebensgeschichte des Individuums ist im Ganzen gesehen eine Einheit und nicht eine bloße Aneinanderreihung schlecht aufeinander abgestimmter Ereignisse. Der Prozeß der Welt oder die Bewegung des Universums in der Zeit ist sicherlich ohne Zweck, wenn wir unter Zweck ein vorhergesehenes Ziel verstehen, eine in weiter Ferne festgelegte Bestimmung, auf die sich die gesamte Schöpfung zubewegt. Dem Prozeß der Welt in diesem Sinn einen Zweck zuzusprechen, bedeutet, ihn seiner Originalität und seines schöpferischen Charakters zu berauben. Seine Ziele sind die Endpunkte eines Ablaufs; es sind Ziele, die eintreten und nicht notwendigerweise vorausbedacht sind.

Ein Zeitablauf kann nicht als bereits gezogene Linie begriffen werden. Es ist eine Linie, die gerade gezeichnet wird, eine Aktualisierung offener Möglichkeiten. Zweckmäßig ist er nur in dem Sinn, daß er von seinem Wesen her selektiv ist und sich selbst zu einer Art gegenwärtiger Erfüllung bringt, indem er aktiv die Vergangenheit erhält und ergänzt. Nach meinem Verständnis ist der Sicht des Koran nichts fremder als die Idee, das Universum sei die zeitliche Ausarbeitung eines zuvor gefaßten

Plans. Wie ich bereits darlegte, neigt das Universum gemäß dem Koran dazu, sich auszubreiten. Es ist ein wachsendes Universum und nicht ein bereits fertiggestelltes Produkt, das die Hände seines Schöpfers vor vielen Zeitaltern verließ und nun im Raum ausgebreitet daliegt wie eine tote Masse von Materie, der die Zeit nichts anhat und die folglich nichts ist.

Wir befinden uns nun, wie ich hoffe, in einer Position, die Bedeutung dieses Verses zu sehen: „Und er ist es, der die Nacht und den Tag gemacht hat, einander folgend, für jene, die an Gott denken oder dankbar sein möchten.“⁶⁵ Eine kritische Interpretation der Zeitsequenz, wie sie in unserem Selbst enthüllt wird, hatte uns zum Begriff der höchsten Realität als reiner Dauer, in der das Denken, das Leben und der Zweck sich gegenseitig durchdringen, um eine organische Einheit zu formen, geführt. Wir können diese Einheit als die Einheit eines Selbst verstehen, ein allumfassendes konkretes Selbst, die letztendliche Quelle allen individuellen Lebens und Denkens. Ich wage zu denken, daß der Irrtum von Bergson darin besteht, daß er meint, die reine Zeit existiere vor dem Selbst, zu dem allein die reine Dauer aussagbar ist. Weder reiner Raum noch reine Zeit kann die Vielzahl der Objekte und Ereignisse zusammenhalten.

Es ist nur der wahrnehmbare Akt eines dauernden Selbst, der die Vielheit der Dauer, die in eine Unendlichkeit von Augenblicken aufgebrochen ist, ergreifen und sie in die organische Ganzheit einer Synthese verwandeln kann. In der reinen Dauer zu existieren, bedeutet, ein Selbst zu sein, und ein Selbst zu sein, bedeutet, in der Lage zu sein zu sagen „Ich bin“. Nur das, was sagen kann „Ich bin“, existiert wirklich. Es ist der Grad der Intuition der „Ich-bin-heit“, der den Platz eines Dinges auf der Leiter des Seins bestimmt. Auch wir sagen „Ich bin“. Doch unsere „Ich-bin-heit“ ist abhängig von und entsteht aus der Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem Nicht-Selbst. Das höchste Selbst kann, in den Worten des Koran gesprochen, „es sich leisten, sich von allen Welten zu lösen.“⁶⁶ Das Nicht-Selbst zeigt sich Ihm⁶⁷ nicht als ein gegenüberstehendes „Anderes“, denn sonst müßte es sich, wie unser endliches Selbst in einer räumlichen Beziehung mit dem gegenüberstehenden „Anderen“ befinden.

Was wir als Natur oder als Nicht-Selbst bezeichnen, ist lediglich ein vergänglicher Moment im Leben Gottes. Seine „Ichbinheit“ ist unabhängig, elementar und absolut. Für uns ist es unmöglich, uns von einem solchen Selbst eine hinreichende Konzeption zu machen. Wie der Koran sagt, „Nichts“ ist wie Er, doch „Er ist der Hörende, der Schauende.“⁶⁸ Nun ist ein Selbst ohne einen Charakter, das heißt, ohne eine einheitliche Verhaltensweise, undenkbar. Wie wir gesehen haben, ist die Natur nicht eine Masse reiner Materialität, die eine Leere belegt. Sie ist eine Struktur von Ereignissen, eine systematische Verhaltensweise und als solche dem letztendlichen Selbst gegenüber organisch. Die Natur verhält sich zum göttlichen Selbst wie der Charakter zum menschlichen Selbst.

In dem malerischen Satz des Koran liegt das Wesen Gottes. Vom menschlichen Standpunkt her ist es eine Interpretation, die wir in unserer gegenwärtigen Situation auf die schöpferische Aktivität des absoluten Ego legen. Zu einem bestimmten Zeitpunkt seiner Vorwärtsbewegung ist es begrenzt, doch da das Selbst, dem es organisch ist, schöpferisch ist, wird es sich wahrscheinlich ausdehnen und ist konsequenterweise unbegrenzt in dem Sinn, daß keine Begrenzung seiner Ausdehnung endgültig ist. Seine Grenzenlosigkeit ist ein Potential und nicht augenblicklich gegeben. Die Natur muß daher als ein lebendiger, beständig wachsender Organismus verstanden werden, dessen Wachstum keine endgültigen äußeren Grenzen hat. Seine einzige Grenze ist innerlich, das heißt, das immanente Selbst, welches das Ganze beseelt und erhält. Wie der Koran sagt: „Und daß bei deinem Herrn das Endziel ist“ (53:42). So gibt also der Blickpunkt, den wir eingenommen haben, der physikalischen Wissenschaft eine neue spirituelle Bedeutung. Das Wissen um die Natur ist das Wissen um Gottes Verhalten. In unserer Beobachtung der Natur suchen wir eigentlich eine Art von Intimität mit dem absoluten Ego, und dies ist lediglich eine Form von Gebet.

Die obige Diskussion begreift die Zeit als essentielles Element der höchsten Realität. Der nächste Punkt, dem wir gegenüberstehen, ist also, das Argument des verstorbenen Dr. McTaggart bezüglich der Irrealität der Zeit zu betrachten.⁶⁹

Gemäß Dr. McTaggart ist die Zeit unreal, weil jedes Ereignis vergangen, gegenwärtig und zukünftig ist. Zum Beispiel ist der Tod von Queen Anne für uns Vergangenheit; für ihre Zeitgenossen war es Gegenwart und für William III. Zukunft. So verbindet Annes Tod Charakteristika miteinander, die sich widersprechen.

Es ist offensichtlich, daß sich das Argument aufgrund der Annahme entwickelt, daß die serielle Natur der Zeit feststeht. Wenn wir die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft als der Zeit wesentlich erachten, dann bilden wir die Zeit als gerade Linie ab, von der wir einen Teil gegangen sind und hinter uns gelassen haben und von der ein Teil noch unbegangen vor uns liegt. Dies bedeutet, die Zeit nicht als lebendigen schöpferischen Augenblick zu begreifen, sondern als statisches Absolutum, das die geordnete Vielzahl voll ausgeformter kosmischer Ereignisse wie die Bilder eines Films seriell enthüllt dem außenstehenden Betrachter hinhält. Wir können in der Tat sagen, daß der Tod von Queen Anne für William III. zukünftig war, betrachtet man dieses Ereignis als bereits voll ausgeformt, in der Zukunft liegend und auf sein Eintreffen wartend.

Doch ein zukünftiges Ereignis kann nicht als Ereignis charakterisiert werden, wie Broad darlegt.⁷⁰ Vor dem Tod von Anne existierte das Ereignis ihres Todes überhaupt nicht. Während Annes Leben existierte das Ereignis ihres Todes lediglich als nicht-verwirklichte Möglichkeit in der Natur der Realität, die ihn als Ereignis nur mit einschloß, wenn er im Verlauf seines Werdens den Punkt des eigentlichen Geschehens dieses Ereignisses erreichte. Die Antwort auf Dr. McTaggarts Argument ist, daß die Zukunft nur als offene Möglichkeit und nicht als eine Realität existiert. Ebenso kann nicht gesagt werden, daß ein Ereignis nicht zusammenpassende Charakteristika verbindet, wenn man es sowohl als Vergangenheit als auch als Gegenwart beschreibt. Geschieht ein Ereignis X, tritt es in eine unveränderliche Beziehung mit all den Ereignissen, die zuvor geschehen sind. Diese Beziehungen werden von den Beziehungen von X mit anderen Ereignissen, die nach X geschehen, in keinsten Weise berührt, indem X eine Realität wird.

Kein wahrer oder falscher Satz über diese Beziehungen wird jemals wahr oder falsch werden. Daher gibt es keine logische Schwierigkeit bezüglich eines Ereignisses, das sowohl als vergangen als auch als gegenwärtig betrachtet wird. Ich muß jedoch zugeben, daß dieser Punkt nicht frei von Schwierigkeiten ist und noch weiteren Nachdenkens bedarf. Es ist nicht einfach, das Mysterium der Zeit zu lösen. Die scharfsinnigen Worte von Augustinus sind heute noch so wahr wie damals, als sie gesprochen wurden: „Wenn mich niemand über die Zeit befragt, weiß ich um sie. Würde ich sie einem Fragenden erklären, weiß ich es nicht.“⁷¹

Ich persönlich neige dazu, zu denken, daß die Zeit ein wesentliches Element in der Realität ist. Doch wirkliche Zeit ist nicht serielle Zeit, für die die Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wesentlich ist. Sie ist reine Dauer, das heißt, Wandel ohne Abfolge, etwas, was McTaggarts Argument nicht berührt. Serielle Zeit ist reine Dauer, die vom Denken zerstoßen wurde, eine Art von Mittel, durch das die Realität ihre pausenlose schöpferische Aktivität der quantitativen Bewertung aussetzt. In diesem Sinne sagt der Koran: „Und von Ihm rührt der Wechsel der Nacht und des Tages her.“⁷²

Doch die Frage, die Sie wahrscheinlich stellen, ist, „Kann Veränderung vom höchsten Ego behauptet werden?“ Wir als menschliche Wesen sind funktional auf einen unabhängigen Weltprozeß bezogen. Die Bedingungen unseres Lebens sind uns hauptsächlich äußerlich. Die einzige Art zu leben, die uns bekannt ist, ist Wunsch, Bemühung, Versagen oder Erfolg, eine kontinuierliche Veränderung von einer Situation zu einer anderen. Von unserem Blickpunkt aus ist Leben Veränderung und Veränderung ist im Wesentlichen Unvollkommenheit. Gleichzeitig können wir die Begrenztheit des Interpretierens von Tatsachen im Lichte unserer eigenen inneren Erfahrung nicht vermeiden, da unsere bewußte Erfahrung der einzige Ausgangspunkt allen Wissens ist. Eine anthropomorphe Konzeption ist besonders bei der Wahrnehmung des Lebens unvermeidlich, denn das Leben kann nur von innen her wahrgenommen werden. So wie der Dichter Nasir Ali von Sirhind sich vorstellt, daß der Götze zum Brahmanen spricht:

„Du hast mich nach deinem eigenen Bild geschaffen! Doch was hast du jenseits deines Selbst gesehen?“

Es war die Furcht davor, das göttliche Leben nach dem Bild des menschlichen Lebens zu begreifen, was den spanischen muslimischen Theologen Ibn Hazm dabei zögern ließ, das Leben von Gott zu behaupten, und so schlug er geistreich vor, Gott sollte als lebendig beschrieben werden, nicht, weil er im Sinne unserer Erfahrung von Leben lebt, sondern allein deshalb, weil er im Koran derart beschrieben wird. Da sich Ibn Hazm auf die Oberfläche unserer bewußten Erfahrung beschränkte und deren tiefere Phasen ignorierte, muß er das Leben als serielle Veränderung verstanden haben, als eine Abfolge von Haltungen gegenüber einer hinderlichen Umwelt. Serielle Veränderung ist offensichtlich ein Zeichen von Unvollkommenheit, und wenn wir uns auf diese Sicht von Veränderung beschränken, wird die Schwierigkeit bei der Versöhnung göttlicher Perfektion mit göttlichem Leben unüberwindbar. Ibn Hazm muß es so empfunden haben, daß die Perfektion Gottes nur auf Kosten seines Lebens aufrechterhalten werden kann.

Es gibt jedoch einen Weg, der aus dieser Schwierigkeit herausführt. Wie wir gesehen haben, ist das absolute Ego die Ganzheit der Realität. Es ist nicht derart verfaßt, einen perspektivischen Ausblick auf ein fremdes Universum zu werfen. Konsequenterweise sind die Phasen Seines Lebens vollständig von innen her bestimmt. Daher ist die Veränderung im Sinne einer Bewegung von einem unvollkommenen zu einem relativ vollkommenen Zustand, oder *umgekehrt*, offensichtlich auf Sein Leben nicht anwendbar. Doch die Veränderung in diesem Sinn ist nicht die einzige mögliche Form von Leben. Eine tiefere Einsicht in unsere bewußte Erfahrung zeigt, daß es jenseits der Erscheinung serieller Dauer wirkliche Dauer gibt. Das höchste Ego existiert in reiner Dauer, worin die Veränderung aufhört, eine Folge wechselnder Haltungen zu sein und ihren wahren Charakter als ständige Schöpfung „unberührt von Müdigkeit“⁷³ und „nicht von Schlummer oder Schlaf“⁷⁴ zu fassen, enthüllt.

Das höchste Ego in diesem Sinne von Veränderung als unabänderlich zu sehen, hieße, Ihn als zutiefst inaktiv, als nicht-

motivierte, stagnierende Neutralität, als ein absolutes Nichts zu begreifen. Die Perfektion des Schöpferischen Selbst besteht nicht in einer mechanisch verstandenen Immobilität, wie vielleicht Aristoteles Ibn Hazm zu denken verleitet hätte. Sie besteht in der breiteren Grundlage Seiner schöpferischen Aktivität sowie in der unendlichen Reichweite Seiner schöpferischen Vision. Gottes Leben ist Selbst-Enthüllung, nicht die Verfolgung eines Ideals, das es zu erreichen gelte. Das „Noch-nicht“ des Menschen bedeutet Bemühung und könnte Fehlschlag meinen. Das „Noch-nicht“ Gottes bedeutet makellose Verwirklichung der unendlichen schöpferischen Möglichkeiten Seines Seins, das seine Ganzheit während des gesamten Prozesses erhält:

„Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fließt,
Das tausendfältige Gewölbe
Sich kräftig ineinander schließt;
Strömt Lebenslust aus allen Dingen,
Dem kleinsten wie dem größten Stern,
Und alles Drängen, alles Ringen
Ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.“ (Goethe)⁷⁵

So bringt uns eine verständliche philosophische Kritik all der Fakten der Erfahrung sowohl auf der wirkenden als auch auf der wahrnehmenden Seite zu der Schlußfolgerung, daß die höchste Realität ein rational ausgerichtetes schöpferisches Leben ist. Dieses Leben als ein Ego zu interpretieren, meint nicht, Gott nach dem Bild des Menschen zu formen. Es bedeutet nur, die schlichte Tatsache der Erfahrung zu akzeptieren, daß das Leben nicht ein formloses Fluidum ist, sondern ein Organisationsprinzip der Einheit, eine synthetische Aktivität, die die auseinanderdriftende Seinsweise des lebenden Organismus zu einem konstruktiven Zweck zusammenhält und bündelt. Die Arbeit des Denkens, die von ihrem Charakter her im Wesentlichen symbolisch ist, verhüllt die wahre Natur des Lebens und kann es nur als eine Art von universalem Fluß darstellen, der durch alle Dinge fließt. Das Resultat einer intellektuellen Lebenssicht ist daher notwendigerweise pantheistisch.

Doch wir haben aus dem Inneren ein direktes Wissen um den wahrnehmenden Aspekt des Lebens. Die Intuition enthüllt das Leben als zentralisierendes Ego. Dieses Wissen, wie unvollkommen es auch immer sein mag, indem es uns lediglich einen Ausgangspunkt gibt, ist eine direkte Enthüllung der höchsten Natur der Realität. So rechtfertigen also die Tatsachen der Erfahrung die Folgerung, daß die höchste Natur der Realität spirituell ist und als ein Ego begriffen werden muß. Doch das Trachten der Religion zielt höher als dasjenige der Philosophie. Die Philosophie ist eine intellektuelle Sicht der Dinge, und als solche kümmert sie sich nicht darum, über ein Konzept hinauszugehen, das diese gesamte reichhaltige Vielfalt der Erfahrung auf ein System zu reduzieren vermag. Sie sieht die Realität sozusagen aus einer Distanz. Die Religion sucht den näheren Kontakt mit der Realität. Das eine ist Theorie; das andere ist lebendige Erfahrung, Assoziation, Intimität. Um diese Intimität zu erreichen, muß das Denken über sich selbst hinausreichen und seine Erfüllung in einer geistigen Haltung finden, die die Religion als „Gebet“ beschreibt, eines der letzten Worte von den Lippen des Propheten des Islam.

III. DIE KONZEPTION GOTTES UND DIE BEDEUTUNG DES GEBETS

Wir haben gesehen, daß das Urteil, das auf religiöser Erfahrung fußt, dem intellektuellen Test ganz und gar standhält. Die wichtigeren Bereiche der Erfahrung enthüllen, untersucht man sie im Hinblick auf eine Synthese, als letzten Grund aller Erfahrung einen rational bestimmten schöpferischen Willen, den wir wohlbegründet als ein Ego beschrieben. Um die Individualität des höchsten Ego zu betonen, gibt ihm der Koran den treffenden Namen „Allah“ und definiert ihn im weiteren folgendermaßen:

„Sprich: Er ist Allah, der Einzige: Allah, der Unabhängige; Er zeugt nicht und ward nicht gezeugt; und keiner ist Ihm gleich.“ (112:1-4)

Doch es ist schwer zu verstehen, was genau ein Individuum ist. Wie uns Bergson in der *Creative Evolution* gelehrt hat, ist Individualität eine Angelegenheit der Abstufungen und nicht einmal im Falle der scheinbar abgetrennten Einheit eines menschlichen Wesens zur Gänze verwirklicht. „Genauer gesagt, kann von der Individualität gesagt werden“, sagt Bergson:

„daß, während die Tendenz zur Individualisierung überall in der organisierten Welt anzutreffen ist, eben dem die Tendenz zur Fortpflanzung entgegensteht. Um perfekt zu sein, wäre es für die Individualität notwendig, daß kein Teil des Organismus abgetrennt für sich leben könnte. Doch dann wäre die Fortpflanzung unmöglich. Denn was ist Fortpflanzung anderes als der Aufbau eines neuen Organismus mittels eines losgelösten Fragments des alten? Die Individualität beinhaltet also ihren eigenen Feind bei sich zu Hause.“⁷⁶

Im Lichte dieses Absatzes gesehen ist es klar, daß das perfekte Individuum, das als Ego abgeschlossen, unvergleichlich und einzigartig ist, nicht so verstanden werden kann, daß es seinen eigenen Feind bei sich zu Hause beheimate. Es ist als über der antagonistischen Tendenz der Reproduktion stehend aufzufassen. Dieses Charakteristikum des perfekten Ego ist eines der

wesentlichen Elemente in der koranischen Konzeption Gottes; und der Koran erwähnt dies immer und immer wieder, nicht so sehr, um die christliche Konzeption anzugreifen als seine eigene Sicht eines perfekten Individuums zu betonen. Es kann jedoch festgestellt werden, daß die Geschichte des religiösen Denkens viele Arten der Flucht vor einer individualistischen Konzeption der höchsten Realität aufzeigt, die als vages, weites, durchdringendes kosmisches Element, wie das Licht, erscheint.

Das ist eine Sicht, die Farnell in seinen Gifford-Vorlesungen über die Attribute Gottes eingenommen hat.⁷⁷ Ich stimme zu, daß die Religionsgeschichte Denkweisen enthüllt, die zum Pantheismus tendieren, doch ich wage zu denken, daß Farnells Ansicht, was die koranische Identifikation von Gott mit Licht anbetrifft, nicht zutrifft. Der gesamte Text des Verses, von dem er nur einen Teil zitiert, liest sich folgendermaßen:

„Gott ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glase. Das Glas ist gleichsam ein glitzernder Stern.“ (24:35)

Zweifelsohne erweckt der erste Satz des Verses den Eindruck einer Flucht vor einer individualistischen Konzeption Gottes. Doch wenn wir der Lichtmetapher den Rest des Verses hindurch folgen, vermittelt dies genau den gegenteiligen Eindruck. Die Entwicklung der Metapher ist eher so gemeint, die Idee eines formlosen kosmischen Elements auszuschließen, indem das Licht in einer Flamme zentralisiert wird, weiterhin individualisiert durch seine Einfassung in einem Glas, das einem genau definierten Stern angenähert wird. Ich persönlich glaube, daß die Beschreibung von Gott als Licht in den geoffenbarten Schriften des Judentums, des Christentums und des Islam nur anders interpretiert werden muß. Es ist die Lehre der modernen Physik, daß die Lichtgeschwindigkeit nicht überschritten werden kann und für alle Beobachter dieselbe ist, unabhängig von deren eigenem System der Bewegung. So ist in der Welt der Veränderung das Licht die größte Annäherung an das Absolute. Wird die Metapher des Lichts auf Gott angewandt, muß dies mit Blick auf das moderne Wissen so verstanden werden, daß

es die Absolutheit Gottes vermittelt und nicht seine Allgegenwart, was leicht zu einer pantheistischen Interpretation führen würde.

Es gibt jedoch eine Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden wird: Bedeutet Individualität nicht auch Endlichkeit? Wenn Gott ein Ego und damit ein Individuum ist, wie können wir ihn dann als unendlich begreifen? Die Antwort auf diese Frage ist, daß Gott nicht im Sinne räumlicher Unendlichkeit als unendlich begriffen werden kann. In den Belangen spiritueller Abschätzung gilt die bloße Unermeßlichkeit nichts. Mehr noch: Wie wir zuvor gesehen haben, sind zeitliche und räumliche Unendlichkeiten nicht absolut. Die moderne Wissenschaft betrachtet die Natur nicht als etwas Statisches, in einer unendlichen Leere gelegen, sondern als eine Struktur aufeinander bezogener Vorfälle, aus deren Beziehungen untereinander die Konzepte von Raum und Zeit erwachsen. Und dies ist lediglich eine andere Art zu sagen, daß Raum und Zeit Interpretationen sind, die das Denken auf die schöpferische Tätigkeit des höchsten Ego legt.

Raum und Zeit sind Möglichkeiten des Ego, die nur teilweise in der Form unseres mathematischen Raumes und unserer mathematischen Zeit verwirklicht sind. Jenseits von Ihm und abseits von Seiner schöpferischen Tätigkeit gibt es weder Zeit noch Raum, um Ihn bezüglich anderer Egos abzugrenzen. Das höchste Ego ist daher weder unendlich im Sinne räumlicher Unendlichkeit, noch endlich im Sinne des raumgebundenen menschlichen Ego, dessen Körper ihn bezüglich anderer Egos abgrenzt. Die Unendlichkeit des höchsten Ego besteht in den unendlichen inneren Möglichkeiten seiner schöpferischen Tätigkeit, von der das Universum, so wie es uns bekannt ist, nur einen teilweisen Ausdruck darstellt. Mit einem Wort gesagt ist Gottes Unendlichkeit intensiv und nicht extensiv. Sie enthält eine unendliche Aneinanderreihung, doch ist sie diese Aneinanderreihung nicht.

Die anderen wichtigen Elemente in der koranischen Konzeption Gottes sind von einem rein intellektuellen Blickpunkt aus gesehen Schöpfertum, Wissen, Allmacht und Ewigkeit. Ich werde sie der Reihe nach abhandeln.

Endliche Methoden betrachten die Natur als ein *per se* existierendes, uns gegenüberstehendes „Anderes“, das der Geist kennt, jedoch nicht macht. Wir neigen also dazu, den Akt der Schöpfung als ein spezifisches vergangenes Ereignis zu sehen, und das Universum erscheint uns als hergestellter Gegenstand, der keine organische Beziehung zum Leben seines Schöpfers hat, und bezüglich dessen der Schöpfer nicht mehr als ein bloßer Zuschauer ist. All die bedeutungslosen theologischen Kontroversen über die Idee der Schöpfung entspringen dieser engstirnigen Vision des endlichen Geistes. So gesehen, wäre das Universum ein bloßer Unfall im Leben Gottes und hätte genauso gut gar nicht geschaffen werden können.

Die Frage, auf die zu antworten wir tatsächlich aufgerufen sind, ist folgende: Steht das Universum Gott als Sein „Anderes“ gegenüber, wobei sich zwischen Ihm und dem Universum Raum einschleibt? Die Antwort ist, daß es vom göttlichen Standpunkt aus keine Schöpfung im Sinne eines spezifischen Ereignisses, das ein „davor“ und ein „danach“ besitzt, gibt. Das Universum kann nicht als unabhängige Realität, die im Gegensatz zu Gott steht, gesehen werden. Diese Sicht von der Materie reduziert sowohl Gott als auch die Welt auf zwei getrennte Entitäten, die im leeren Behälter eines unendlichen Raumes einander gegenüberstehen. Wir haben zuvor gesehen, daß Raum, Zeit und Materie Interpretationen sind, die das Denken der freien schöpferischen Energie Gottes überzieht. Es handelt sich bei ihnen nicht um unabhängige Realitäten, die *per se* existieren, sondern lediglich um intellektuelle Weisen, das Leben Gottes zu verstehen.

Die Frage der Schöpfung tauchte eines Tages unter den Schülern des bekannten Heiligen Ba Yazid von Bistam auf. Einer der Schüler vertrat sehr deutlich die allgemeine Sicht, indem er sagte: „Es gab einen Augenblick in der Zeit, als Gott existierte und neben ihm existierte nichts.“ Die Antwort des Heiligen war ebenso deutlich. „Genauso ist es jetzt auch noch“, sagte er, „genauso, wie es damals war.“ Die Welt der Materie ist daher nicht eine Substanz, die mit Gott zusammen gleichermaßen ewig und sozusagen aus der Ferne von Ihm bearbeitet worden wäre. Sie ist in ihrer wahren Natur ein kontinuierlicher

Akt, den das Denken in eine Vielzahl sich gegenseitig ausschließender Dinge aufbricht. Professor Eddington hat diesen wichtigen Punkt weiterhin beleuchtet, und ich nehme mir die Freiheit, aus seinem Buch *Space, Time and Gravitation* zu zitieren:

„Wir haben eine Welt von punktaktigen Ereignissen mit ihren primären Intervall-Beziehungen. Aus dieser kann eine unbegrenzte Anzahl von komplexen Beziehungen mathematisch aufgebaut werden, die die unterschiedlichen Charakteristika des Zustands der Welt beschreiben. Sie existieren in der Natur im selben Sinn, wie eine unbegrenzte Anzahl von Spaziergängern auf einer offenen Moorlandschaft existieren. Doch die Existenz ist sozusagen latent, wenn nicht irgend jemand einem Weg eine Bedeutung verleiht, indem er ihn verfolgt. Auf dieselbe Weise erlangt die Existenz irgendeiner der Qualitäten dieser Welt nur Signifikanz über andere Existenzen, wenn ein Verstand sie zwecks Erkenntnis herausfischt. *Der Geist filtert die Materie aus dem bedeutungslosen Durcheinander der Qualitäten in derselben Weise heraus, wie das Prisma die Farben des Regenbogens aus dem chaotischen Pulsieren des weißen Lichts filtert.* Der Geist hebt das Beständige hervor und ignoriert das Übergangsweise, und die mathematische Studie der Beziehungen zeigt auf, daß die einzige Art und Weise, wie der Geist sein Ziel erreichen kann, darin besteht, eine einzelne Qualität als dauerhafte Substanz der wahrnehmbaren Welt herauszupicken, wahrnehmbare Zeit und wahrnehmbaren Raum zu teilen, so daß dies als notwendige Konsequenz dieser Wahl nach dem Motto „Das hier oder gar nichts!“ darin dauerhaft sei und die Gesetze von Schwerkraft, Mechanik und Geometrie befolgt werden müssen. Ist es zuviel gesagt, daß die Suche des Geistes nach Dauerhaftigkeit die Welt der Physik erschaffen hat?“⁷⁸

Der letzte Satz in diesem Zitat gehört zu den tiefsten Dingen in Professor Eddingtons Buch. Der Physiker muß noch mit eigenen Methoden entdecken, daß die vorbeiziehende Schau der scheinbar dauerhaften Welt der Physik, die der Geist in seiner Suche nach Dauerhaftigkeit erschaffen hat, in etwas noch Dauerhafterem wurzelt, was nur als ein Selbst erkennbar ist und was allein die gegensätzlichen Attribute von Veränderung und Dau-

erhaftigkeit vereint und so sowohl als konstant als auch als variabel betrachtet werden kann.

Es gibt jedoch eine Frage, die wir beantworten müssen, bevor wir fortschreiten. Wie wird die schöpferische Tätigkeit Gottes zur Schöpfung? Die orthodoxeste und noch immer beliebte Denkschule muslimischer Theologie, und damit meine ich die asch'aritische Richtung, behauptet, daß die schöpferische Methode der göttlichen Energie atomisch sei, und offensichtlich gründen sie ihre Doktrin auf den folgenden Koranvers:

„Und es gibt kein Ding, von dem Wir nicht Schätze hätten, aber wir senden es nur nach bestimmtem Maß hinab.“ (15:21)

Der Aufstieg und das Wachstum des Atomismus im Islam, dieses erste bedeutende Anzeichen einer intellektuellen Revolte gegen die aristotelische Idee eines festgelegten Universums, stellt eines der interessantesten Kapitel in der Geschichte des muslimischen Denkens dar. Die Standpunkte der Basra-Schule wurden zuerst von Abu Haschim (933 n.Chr.) und der Schule von Bagdad, von jenem exaktesten und wagemutigsten theologischen Denker, Abu Bakr Baqilani (1012 n.Chr.) formuliert. Später, im beginnenden 13. Jahrhundert, finden wir eine gründliche systematische Beschreibung in einem Buch von Moses Maimonides mit dem Titel *Führer der Verwirrten*.

Moses Maimonides war ein jüdischer Theologe, der in den muslimischen Universitäten Spaniens seine Bildung erhielt. Eine französische Übersetzung dieses Buches legte Munk 1866 vor, und kürzlich erstellte der amerikanische Professor Macdonald eine exzellente Inhaltsangabe in *Isis*,⁷⁹ die Dr. Zwemer in *The Moslem World* vom Januar 1928 nachdruckte. Professor Macdonald bemühte sich jedoch nicht darum, die psychologischen Kräfte zu enthüllen, die das Wachstum des atomistischen *kalam* im Islam bestimmten. Er gibt zu, daß es im griechischen Denken so etwas wie den Atomismus im Islam nicht gibt, doch da er ungewillt ist, muslimischen Denkern auch nur irgendwie originäres Denken zuzusprechen und eine oberflächliche Ähnlichkeit zwischen der islamischen Theorie und den Standpunkten einer gewissen Sekte innerhalb des Buddhismus findet, stürzt er sich auf die Schlußfolgerung, daß der Ursprung der

Theorie auf buddhistische Einflüsse auf das Denken des Islam zurückzuführen sei. Leider ist eine umfassende Diskussion der Quellen dieser rein spekulativen Theorie im Rahmen dieser Vorlesungen nicht möglich. Ich schlage daher nur vor, einige ihrer wesentlichen Züge zu erwähnen, wobei ich gleichzeitig die Grundmuster dessen aufzeige, was die Arbeit der Wiederbelebung im Lichte der modernen Physik meiner Meinung nach befördern sollte.

Nach der asch'aritischen Denkschule ist die Welt also aus dem zusammengesetzt, was sie *jawahir* nennen, unendlich kleine Teile oder Atome, die nicht weiter geteilt werden können. Da die schöpferische Tätigkeit Gottes ohne Ende ist, kann die Anzahl der Atome nicht begrenzt sein. Jeden Augenblick entstehen neue Atome und daher wächst das Universum beständig. Wie der Koran sagt: „Gott fügt Seiner Schöpfung hinzu, was Ihm gefällt“ (35:1). Die Essenz des Atoms ist von seiner Existenz unabhängig. Das bedeutet, daß die Existenz eine Qualität darstellt, die dem Atom von Gott verliehen wird. Bevor es diese Qualität erhält, schläft das Atom sozusagen in der schöpferischen Energie Gottes und seine Existenz bedeutet nichts anderes als göttliche Energie, die sichtbar geworden ist. Daher hat das Atom in seiner Essenz keine Größe; es nimmt seine Position, was den Raum nicht beinhaltet. Durch ihre Zusammenballung erweitern sich die Atome und erzeugen den Raum.

Ibn Hazm, der Kritiker des Atomismus, bemerkte scharfsinnig, daß die Sprache des Korans keine Unterscheidung trifft zwischen dem Akt der Schöpfung und dem geschaffenen Ding. Was wir also als Ding bezeichnen, ist seiner wesentlichen Natur nach eine Zusammenballung von atomischen Akten. Es ist jedoch schwer, vom Konzept des „atomischen Akts“ ein geistiges Bild hervorzubringen. Die moderne Physik begreift ebenfalls das eigentliche Atom einer gewissen physischen Quantität als einen Vorgang. Doch die präzise Formulierung der Theorie von den Quanten konnte, wie Professor Eddington erläuterte, bislang noch nicht vorgelegt werden, obwohl man vage annimmt, daß der atomische Charakter der Vorgänge ein allgemeingültiges Gesetz ist und daß das Erscheinen von Elektronen auf die eine oder andere Weise davon abhängt.

Ein weiteres Mal sehen wir, daß jedes Atom eine Position einnimmt, die den Raum nicht beinhaltet. Wenn dem so ist, was ist dann die Natur der Bewegung, die wir nicht anders verstehen können denn als den Lauf des Atoms durch den Raum? Da die Asch'ariten den Raum als durch die Zusammenballung der Atome hervorgebracht sahen, konnten sie die Bewegung nicht als den Durchgang eines Körpers durch alle Punkte zwischen Start und Ziel erklären. Eine derartige Erklärung muß notwendigerweise die Existenz der Leere als einer unabhängigen Realität annehmen. Um daher die Schwierigkeit des leeren Raums zu überwinden, zog sich Nazzam auf den Begriff *tafrab*, das heißt, des „Sprungs“, zurück und stellte sich dabei den sich bewegenden Körper nicht so vor, daß dieser durch all die gesonderten Positionen im Raum hindurchgeht, sondern daß er über die Leere zwischen einer Position und einer anderen hinwegspringt. So haben ihm gemäß eine schnelle und eine langsame Bewegung dieselbe Geschwindigkeit, doch letztere besitzt mehr Ruhepunkte.

Ich gebe zu, ich verstehe diese Lösung des Problems nicht so recht. Es sei hier jedoch erwähnt, daß der moderne Atomismus auf ein ähnliches Problem stieß und eine ähnliche Lösung vorgeschlagen wurde. Sehen wir uns die Experimente bezüglich der Quantentheorie von Planck an, so können wir uns nicht vorstellen, daß das Atom beständig seine Bahn im Raum zieht. „Eines der hoffnungsvollsten Erklärungsschemata“, sagt Professor Whitehead in seinem Buch *Science and the Modern World*,

„ist es, anzunehmen, daß ein Elektron nicht ständig seine Bahn im Raum zieht. Die andere Vorstellung bezüglich seiner Weise zu existieren, ist, daß es in einer Serie voneinander geschiedener Positionen im Raum erscheint, die es in aufeinander folgenden Zeitabschnitten belegt. Es ist so, als würde ein Automobil, das mit der Durchschnittsgeschwindigkeit von 30 Meilen in der Stunde auf einer Straße fährt, die Straße nicht kontinuierlich befahren, sondern tauchte nacheinander an hintereinander liegenden Meilensteinen auf, wobei es bei jedem Meilenstein zwei Minuten stehen bliebe.“⁸⁰

Eine andere Seite dieser Theorie der Schöpfung ist die Lehre von den Akzidenzien⁸¹, von deren beständiger Schöpfung die Kontinuität des Atoms als etwas, das existiert, abhängt. Hört Gott mit der Schöpfung der Akzidenzien auf, dann hört auch das Atom auf, als ein Atom zu existieren. Das Atom besitzt untrennbare positive oder negative Qualitäten. Diese Qualitäten existieren in Gegensatzpaaren wie Leben und Tod, Bewegung und Stillstand, und haben praktisch keine Dauer. Zwei Annahmen folgen daraus: (i) Nichts besitzt eine stabile Natur. (ii) Es gibt eine einzige Ordnung der Atome, das heißt, was wir Seele nennen, ist entweder eine feinere Art von Materie oder nur ein Akzidenz.

Ich neige dazu, zu denken, daß im Hinblick auf die Idee einer kontinuierlichen Schöpfung, die die Asch'ariten etablieren wollten, ein gewisses Element der Wahrheit in der ersten Annahme steckt. Ich sagte bereits zuvor, daß der Geist des Koran meiner Meinung nach im Ganzen gesehen anti-klassisch ist. Das asch'aritische Denken erachte ich in diesem Punkt als echten Versuch, auf der Basis eines höchsten Willens oder einer höchsten Energie eine Theorie der Schöpfung zu entwickeln, die mitsamt all ihrer Schwächen dem Geist des Korans bei weitem näher kommt als die aristotelische Idee eines feststehenden Universums. Es ist die Pflicht zukünftiger islamischer Theologen, diese rein spekulative Theorie wiederzubeleben und sie mit der modernen Wissenschaft, die sich scheinbar in dieselbe Richtung bewegt, in näheren Kontakt zu bringen.

Die zweite Annahme wirkt wie blanker Materialismus. Ich glaube, daß die asch'aritische Ansicht, die *nafs*⁸² sei ein Akzidenz, im Gegensatz zur tatsächlichen Tendenz ihrer eigenen Theorie steht, die die kontinuierliche Existenz des Atoms von der kontinuierlichen Schöpfung von Akzidenzien in ihm abhängig macht. Es ist offensichtlich, daß man die Bewegung ohne Zeit nicht verstehen kann. Und da die Zeit vom psychischen Leben her kommt, besitzt sie einen grundlegenden Charakter als die Bewegung. Kein psychisches Leben, keine Zeit: keine Zeit, keine Bewegung. In der Tat ist es so genau das, was Asch'ariten als Akzidenz bezeichnen, was für die Kontinuität des Atoms als solchem verantwortlich ist.

Das Atom verräumlicht sich, das heißt, es sieht vielmehr so aus, als würde es sich verräumlichen, wenn es die Qualität der Existenz erhält. Betrachtet man es als eine Phase der göttlichen Energie, so ist es in seinem Wesen spirituell. Die *nafs* ist der reine Akt; der Körper ist lediglich der sichtbar gewordene Akt und daher meßbar. In der Tat nahmen die Asch'ariten auf undeutliche Weise den modernen Begriff von Punkt und Augenblick vorweg, doch vermochten sie es nicht, die Natur der gegenseitigen Beziehung zwischen dem Punkt und dem Augenblick richtig zu erkennen. Der Augenblick ist der grundlegendere Begriff von beiden, doch ist der Punkt nicht vom Augenblick trennbar, da er eine notwendige Art von dessen Manifestation darstellt. Der Punkt ist kein Ding, sondern nur eine Art, den Augenblick anzusehen. Rumi ist hier dem Geist des Islam näher als Ghasali, wenn er sagt:

„Der Wein wurde von uns trunken, nicht wir von ihm; der Körper existiert für uns, nicht wir für ihn.“⁸³

Die Realität ist daher in ihrem Wesen spirituell. Doch selbstverständlich gibt es Abstufungen des Geistes. In der Geschichte des muslimischen Denkens erscheint die Idee von Abstufungen in den Schriften von Shahab ad-Din „Maqtul“ Sohrawardi. In der Moderne finden wir sie bei Hegel in größerem Umfang ausgearbeitet und, noch jüngeren Datums, in *Reign of Relativity* des verstorbenen Lord Haldane, das er kurz vor seinem Tod veröffentlichte. Ich habe die höchste Realität als ein Ego beschrieben, und ich muß nun hinzufügen, daß aus dem höchsten Ego nur Egos hervorgehen. Die schöpferische Energie des höchsten Ego, in dem Tun und Denken identisch ist, funktioniert als Ego-Einheiten.

Die Welt in all ihren Einzelheiten, von der mechanischen Bewegung von dem, was wir als Atom der Materie bezeichnen, bis hin zur freien Bewegung des Gedankens im menschlichen Ego, ist die Selbstenthüllung des „Großen Ich bin“. Jedes Atom der göttlichen Energie, wie tief es auch immer auf der Skala der Existenz stehen mag, ist ein Ego. Doch es gibt Abstufungen im Ausdruck des Ego-Seins. Über die ganze Tonleiter des Seins läuft die graduell ansteigende Note des Ego-Seins, bis sie im

Menschen ihre Perfektion erreicht. Deshalb erklärt der Koran, daß das höchste Ego dem Menschen näher ist als seine eigene Halsschlagader.⁸⁴ Wie Perlen leben wir und bewegen wir uns und haben unser Sein im beständigen Fluß des göttlichen Lebens.

So tendiert also eine Kritik, die von den besten Traditionen des muslimischen Denkens inspiriert ist, dazu, das asch'aritische Schema des Atomismus in einen spirituellen Pluralismus zu verwandeln, dessen Details von zukünftigen islamischen Theologen herausgearbeitet werden müssen. Es ließe sich jedoch anfragen, ob der Atomismus einen wirklichen Platz in der schöpferischen Energie Gottes hat oder ob er sich uns so nur aufgrund unserer begrenzten Art des Verständnisses zeigt. Von einem rein wissenschaftlichen Standpunkt aus kann ich nicht sagen, wie die Antwort auf diese Frage ausfallen wird. Vom psychologischen Standpunkt aus erscheint mir eines als sicher. Genau gesagt ist nämlich nur das real, was sich seiner eigenen Realität direkt bewußt ist.

Der Grad der Realität variiert mit dem Grad des Gefühls, ein Ego zu sein. Die Natur des Ego ist derart gelagert, daß es trotz seiner Fähigkeit, auf andere Egos zu reagieren, in sich selbst zentriert ist und einen eigenen Kreislauf der Individualität besitzt, der alle anderen Egos außer sich selbst ausschließt. Darin allein besteht seine Realität als ein Ego. Der Mensch, in dem das Dasein als Ego seine relative Perfektion erreicht hat, besitzt daher einen tatsächlichen Platz im Herzen der göttlichen schöpferischen Energie und hat deswegen einen höheren Grad von Realität als die Dinge, die ihn umgeben. Von allen Schöpfungen Gottes ist allein er in der Lage, bewußt am kreativen Leben seines Schöpfers teilzuhaben. Begabt mit der Macht, eine bessere Welt zu imaginieren und das, was ist, in das, was sein sollte, zu formen, strebt das Ego in ihm im Interesse einer in wachsendem Ausmaß einzigartigen und verständlichen Individualität danach, all die verschiedenen Umgebungen auszunutzen, die er im Verlauf einer endlosen Laufbahn zu bearbeiten aufgerufen sein mag.

Doch würde ich Sie hier bitten, auf eine vollständigere Abhandlung dieses Punktes in meiner Vorlesung über die Un-

sterblichkeit und die Freiheit des Ego zu warten. In der Zwischenzeit würde ich gerne ein paar Worte über die Lehre der atomischen Zeit sagen, von der ich denke, daß sie den schwächsten Teil der asch'arischen Theorie der Schöpfung darstellt. Dies ist notwendig im Hinblick auf eine vernünftige Sicht des göttlichen Attributs der Ewigkeit.

Das Problem der Zeit hat immer schon muslimische Denker und Mystiker beschäftigt. Zum Teil scheint dies von dem Umstand abzuhängen, daß der Wechsel von Tag und Nacht gemäß dem Koran eines der größten Zeichen Gottes ist, und zum Teil davon, daß der Prophet in einer zuvor genannten Tradition Gott mit *dabr* (Zeit) identifiziert. Tatsächlich glaubten einige der größten muslimischen Sufis an die mystischen Eigenschaften des Wortes *dabr*. Muhyi ad-Din Ibn Arabi zufolge ist *dabr* einer der schönsten Namen Gottes, und Razi sagt uns in seinem Kommentar zum Koran, einige der muslimischen Heiligen hätten ihn gelehrt, das Wort *dabr*, *daibur* oder *daihar* zu wiederholen. Die asch'arische Theorie der Zeit ist vielleicht der erste Versuch in der Geschichte des muslimischen Denkens, sie philosophisch zu begreifen.

So, wie die Asch'ariten es verstehen, ist die Zeit eine Abfolge individueller „Jetzt's“. Aus dieser Sicht folgt ganz offensichtlich, daß es zwischen zwei individuellen „Jetzt's“ oder Augenblicken der Zeit, einen nicht-besetzten Augenblick der Zeit, das heißt, eine Leere der Zeit gibt. Die Absurdität dieser Schlußfolgerung beruht auf dem Umstand, daß sie von einem gänzlich objektiven Standpunkt her auf den Gegenstand ihrer Forschung blickten. Sie nahmen sich die Geschichte des griechischen Denkens nicht zu Herzen, wo man dieselbe Sicht eingenommen hatte und zu keinen Ergebnissen gekommen war. In unserer eigenen Zeit beschrieb Newton die Zeit als „etwas, was gleichermaßen in sich selbst und von unserer eigenen Natur her fließt.“⁸⁵

Die Metapher des Flusses, die dieser Beschreibung innewohnt, legt ernsthafte Einwände gegen Newtons ebenfalls objektives Verständnis der Zeit nahe. Wir können nicht verstehen, wie ein Ding durch sein Eintauchen in diesen Fluß beeinflusst wird, und wie es sich von den Dingen unterscheidet, die an sei-

nem Fluß nicht teilhaben. Ebenso wenig können wir uns in irgendeiner Weise einen Begriff machen vom Anfang, dem Ende und von den Grenzen der Zeit, wenn wir versuchen, sie durch die Analogie eines Flusses zu verstehen. Mehr noch: Wenn der Fluß, die Bewegung oder der Ablauf das letzte Wort bezüglich der Natur der Zeit ist, dann muß es eine andere Zeit geben, um die Bewegung der ersten Zeit zeitlich einzuteilen, und eine weitere, die die zweite Zeit einteilt, usw. bis zur Unendlichkeit.

So ist also der Begriff der Zeit als etwas völlig Objektives mit Problemen belastet. Doch man muß zugeben, daß der praktisch veranlagte arabische Geist die Zeit nicht als etwas Unwirkliches betrachten konnte, wie die Griechen dies taten. Genauso wenig läßt es sich abstreiten, daß sie, obwohl wir kein Sinnesorgan zur Wahrnehmung von Zeit besitzen, eine Art von Fluß darstellt, und als solche einen genuin objektiven, sozusagen atomischen Aspekt besitzt. Tatsächlich ist das Verdikt der modernen Wissenschaft genau dasselbe wie dasjenige der Asch'ariten, denn kürzliche Entdeckungen in der Physik bezüglich der Natur der Zeit nehmen die Diskontinuität der Materie an. Der folgende Auszug aus Professor Rougiers *Philosophy and New Physics* ist es wert, in diesem Zusammenhang festgehalten zu werden:

„Im Gegensatz zu dem alten Sprichwort *natura non facit saltus* wird offensichtlich, daß das Universum sich durch plötzliche Sprünge und nicht durch nicht-wahrnehmbare Abstufungen verändert. Ein physikalisches System ist nur zu einer begrenzten Anzahl verschiedener Zustände in der Lage. [...] Da die Welt zwischen zwei verschiedenen und unmittelbar aufeinanderfolgenden Zuständen bewegungslos verharrt, ist die Zeit suspendiert, so daß die Zeit selbst nicht kontinuierlich ist: Es gibt ein Atom der Zeit.“⁸⁶

Der wichtige Punkt ist hier jedoch, daß der konstruktiven Bemühung der Asch'ariten, wie auch der modernen Forscher die psychologische Analyse zur Gänze fehlte; und die Folge dieses Mangels ist, daß sie es alle zusammen nicht vermochten, den subjektiven Aspekt der Zeit zu begreifen. Aufgrund dieses Versagens liegen in ihrer Theorie die Systeme der materiellen Ato-

me und der Zeit-Atome weit voneinander entfernt, ohne jegliche organische Beziehung untereinander. Es ist klar, daß ernsthafte Probleme entstehen, wenn wir die Zeit von einem rein objektiven Standpunkt aus betrachten, denn wir können die atomische Zeit nicht auf Gott anwenden und ihn als entstehendes Leben begreifen, wie das offenbar Professor Alexander in seinen Vorlesungen über Raum, Zeit und Göttlichkeit getan hat.⁸⁷ Spätere muslimische Theologen haben diese Probleme klar erkannt.

Mulla Dschalal ad-Din Dawwani sagt uns in einem Absatz seines *Zaura*, der den modernen Leser an Professor Royces Sicht der Zeit erinnert, daß wir, wenn wir die Zeit als eine Art Spanne begreifen, die das Auftauchen von Ereignissen als sich bewegenden Ablauf möglich macht, und weiterhin annehmen, daß die Spanne eine Einheit darstellt, dies nur als den ursprünglichen Zustand der göttlichen Aktivität beschreiben können, was auch alle darauf folgenden Zustände göttlicher Aktivität umfaßt. Doch der Mulla schickt sich an, hinzuzufügen, daß eine tiefere Einsicht in die Natur der Abfolge deren Relativität enthüllt, so daß sie im Fall von Gott, dem alle Ereignisse in einem einzigen Wahrnehmungsakt gegenwärtig sind, verschwindet.

Der Sufi-Dichter Iraqi⁸⁸ sieht dies ähnlich. Er erblickt unendliche Arten von Zeit, die sich zu den verschiedenen Abstufungen des Seins zwischen Materialität und reiner Spiritualität relativ verhalten. Die Zeit der groben Körper, die von der Umwälzung der Himmel herkommt, ist in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft teilbar, und ihre Natur ist so gelagert, daß der nachfolgende Tag nicht kommt, wenn der vorhergehende Tag nicht vergeht. Die Zeit der nicht-materiellen Wesen ist von ihrem Charakter her ebenfalls seriell, doch ihr Ablauf geht so vonstatten, daß ein ganzes Jahr in der Zeit der groben Körper nicht mehr als ein Tag in der Zeit eines nicht-materiellen Wesens ist. Indem wir auf der Leiter der nicht-materiellen Wesen höher und höher steigen, erreichen wir die göttliche Zeit – Zeit, die von der Qualität des Ablaufs absolut frei ist und konsequenterweise keine Teilbarkeit, keine Abfolge und keinen Wandel erlaubt. Sie ist jenseits der Ewigkeit. Sie besitzt weder Anfang noch Ende.

Das Auge Gottes sieht alles Sichtbare und Seine Ohren hören alles Hörbare in einem unteilbaren Akt der Wahrnehmung. Der Vorrang Gottes hängt nicht vom Vorrang der Zeit ab; andererseits hängt der Vorrang der Zeit vom Vorrang Gottes ab. So ist also die göttliche Zeit das, was der Koran als „die Mutter der Bücher“ beschreibt, in dem die gesamte Geschichte, befreit vom Netz der kausalen Abfolge, in einem einzigen jenseits der Ewigkeit liegenden „Jetzt“ angesammelt liegt. Von all den muslimischen Theologen ist es Fakhr ad-Din Rasi, der sich wohl am ernstesten dem Problem der Zeit widmete. In seinen *Östlichen Disputen* unterwirft Rasi alle zeitgenössischen Theorien der Zeit einer Untersuchung. Auch er ist hauptsächlich objektiv in seiner Methode und kommt letztlich dazu, sich nicht in der Lage zu irgendwelchen definitiven Schlußfolgerungen zu sehen. „Bis jetzt“, sagt er,

„war ich nicht in der Lage, in bezug auf die Natur der Zeit irgend etwas tatsächlich Wahres zu entdecken, und der Hauptzweck meines Buches ist es, zu erklären, was möglicherweise für oder gegen jede Theorie ohne jegliches Parteigängertum, das ich allgemein und vor allem in Verbindung mit dem Problem der Zeit vermeide, gesagt werden kann.“

Die obige Diskussion macht es vollkommen klar, daß ein rein objektiver Standpunkt in unserem Verständnis der Natur der Zeit nur teilweise hilfreich ist. Der richtige Weg ist eine sorgfältige psychologische Analyse unserer bewußten Erfahrung, die allein die wahre Natur der Zeit enthüllt. Ich nehme an, Sie erinnern sich noch an die Unterscheidung, die ich zwischen den beiden Aspekten des Selbst, dem wahrnehmenden und dem wirkenden Selbst, traf. Das wahrnehmende Selbst lebt in der reinen Dauer, das heißt, in Wandel ohne Abfolge. Das Leben des Selbst besteht in seiner Bewegung von der Wahrnehmung zur Wirkung, von der Intuition zum Intellekt, und die atomische Zeit wird aus dieser Bewegung geboren.

So gibt uns der Charakter unserer bewußten Erfahrung, unser Ausgangspunkt aller Erkenntnis, einen Schlüssel zu dem Konzept, das den Gegensatz von Fortdauer und Veränderung, von Zeit, die als organisches Ganzes oder als Ewigkeit gesehen

wird, und der Zeit, die als atomisch erscheint, versöhnt. Wenn wir dann die Führung unserer bewußten Erfahrung akzeptieren und das Leben des allumfassenden Ego anhand der Analogie des endlichen Ego begreifen, enthüllt sich die Zeit des höchsten Ego als Wandel ohne Abfolge, das heißt, als organisches Ganzes, das wegen der schöpferischen Bewegung des Ego atomisch erscheint.

Genau das meinen Mir Damad und Mulla Baqir, wenn sie sagen, daß die Zeit mit dem Akt der Schöpfung geboren wird, durch den das höchste Ego sozusagen den unendlichen Reichtum seiner eigenen unbestimmten schöpferischen Möglichkeiten erkennt und bemißt. Einerseits lebt das Ego daher in der Ewigkeit, worunter ich Wandel ohne Abfolge verstehe. Andererseits lebt es in der seriellen Zeit, die ich in dem Sinne als organisch auf die Ewigkeit bezogen begreife, als sie ein Maß des Wandels ohne Abfolge darstellt. Nur in diesem Sinn ist es möglich, den koranischen Vers „Und von Ihm rührt der Wechsel der Nacht und des Tages her.“ (23:80) zu verstehen. Doch über diese schwierige Seite des Problems habe ich bereits genug in der vorigen Vorlesung gesagt. Nun ist es an der Zeit, zu den göttlichen Attributen von Wissen und Allmacht fortzuschreiten.

Das Wort „Erkenntnis“, wird es auf das endliche Ego angewandt, meint stets diskursive Erkenntnis, einen zeitlichen Prozeß, der sich um ein tatsächliches „Anderes“ herumbewegt, von dem angenommen wird, daß es *per se* existiert und dem erkennenden Ego gegenübersteht. In diesem Sinne muß das Wissen, selbst wenn wir es bis hin zur Allwissenheit ausdehnen, bezüglich des gegenüberstehenden „Anderen“ immer relativ bleiben und kann daher nicht vom höchsten Ego behauptet werden, das, da es allumfassend ist, nicht so verstanden werden kann, als hätte es einen Ausblick wie das endliche Ego. Wie wir zuvor gesehen haben, ist das Universum nicht ein *per se* im Gegensatz zu Gott existierendes „Anderes“. Nur wenn wir den Akt der Schöpfung als ein spezifisches Ereignis in der Lebensgeschichte Gottes sehen, erscheint das Universum als ein unabhängiges „Anderes“. Vom Standpunkt des allumfassenden Ego gibt es kein „Anderes“. In Ihm sind Denken und Tun, der Akt der Erkenntnis und der Akt des Schöpfens identisch.

Man könnte argumentieren, daß das Ego, sei es endlich oder unendlich, ohne ein es konfrontierendes Nicht-Ego nicht denkbar sei, und wenn es außerhalb des höchsten Ego nichts gibt, das höchste Ego nicht als ein Ego verstanden werden könne. Die Antwort auf dieses Argument ist, daß logische Negation bei der Formulierung eines positiven Konzeptes, das auf den Charakter der Realität, wie sie sich in der Erfahrung enthüllt, aufbauen muß, nicht anwendbar ist. Unsere Kritik der Erfahrung enthüllt, daß die höchste Realität ein rational ausgerichtetes Leben darstellt, das im Hinblick auf unsere Lebenserfahrung nicht anders verstanden werden kann denn als ein organisches Ganzes, als ein eng zusammengeknüpftes Etwas, und als etwas, was einen zentralen Bezugspunkt besitzt. Da dies der Charakter des Lebens ist, kann das höchste Leben nur als ein Ego begriffen werden.

Erkenntnis im Sinne diskursiver Erkenntnis, wie unendlich sie immer auch sein mag, kann daher nicht einem Ego zugeschrieben werden, das erkennt und gleichzeitig dem erkannten Objekt den Boden bereitet. Unglücklicherweise hilft uns hier die Sprache nicht weiter. Wir besitzen kein Wort, um jene Art von Erkenntnis zu beschreiben, die zugleich ihr Objekt erschafft. Das alternative Konzept der göttlichen Erkenntnis ist Allwissenheit im Sinne eines einzigen unteilbaren Wahrnehmungsaktes, durch den Gott augenblicklich über den gesamten Ablauf der Geschichte, der als Ordnung spezifischer Ereignisse gesehen wird, in einem einzigen „Jetzt“ bewußt ist. So verstanden Dschalal ad-Din Dawwani, Iraqi und Professor Royce in unserer jetzigen Zeit Gottes Wissen. Es liegt ein Element von Wahrheit in diesem Konzept. Doch es legt ein geschlossenes Universum, eine festgelegte Zukunft, eine vorherbestimmte, unabänderliche Ordnung spezifischer Ereignisse nahe, was wie eine Art höheres Schicksal ein für allemal die Richtungen von Gottes schöpferischer Tätigkeit festlegt.

Tatsächlich ist göttliches Wissen, wird es als eine Art passiven Allwissens verstanden, nicht mehr als eine träge Leere der vor-Einstein'schen Physik, die den Dingen einen Anschein von Einheit verleiht, indem sie sie zusammenhält, eine Art Spiegel, der passiv die Einzelheiten einer bereits vollendeten Struktur

der Dinge, die das endliche Bewußtsein nur in Fragmenten abbildet, reflektiert. Göttliches Wissen muß als lebendige schöpferische Aktivität verstanden werden, auf die die Objekte, die in eigenen Rechten zu existieren scheinen, organisch bezogen sind. Indem wir Gottes Wissen als eine Art von reflektierendem Spiegel begreifen, retten wir zweifelsohne Sein Vorauswissen zukünftiger Ereignisse, doch ist es offensichtlich, daß wir dies auf Kosten Seiner Freiheit tun. Die Zukunft prä-existiert sicherlich im organischen Ganzen von Gottes schöpferischem Leben, doch sie prä-existiert als offene Möglichkeit, nicht als eine festgelegte Ordnung der Ereignisse von endgültiger Form. Ein Beispiel wird uns vielleicht beim Verständnis dessen, was ich meine, helfen.

Nehmen wir etwas an, was in der Geschichte des menschlichen Denkens hin und wieder vorkommt: Eine fruchtbare Idee mit einem großen inneren Reichtum von Anwendungen taucht im Lichte Ihres Bewußtseins auf. Sie sind der Idee als eines komplexen Ganzen sofort gewahr, doch die intellektuelle Ausarbeitung ihrer unzähligen Bezüge braucht Zeit. Intuitiv sind all die Möglichkeiten der Idee in Ihrem Geist vorhanden. Wissen Sie zu einem bestimmten Zeitpunkt intellektuell nicht von einer spezifischen Möglichkeit als solcher, so ist das nicht deswegen so, weil Ihr Wissen fehlerhaft wäre, sondern weil es für diese Möglichkeit noch keine Chance gibt, gewußt zu werden. Die Idee enthüllt die Möglichkeiten ihrer Anwendung mit der fortschreitenden Erfahrung, und so manches Mal bedarf es mehr als einer Generation von Denkern, bevor ihre Möglichkeiten erschöpft sind. Ebenso wenig ist es möglich, auf der Basis der Sicht des göttlichen Wissens als einer Art passiven Allwissens zur Idee eines Schöpfers zu kommen.

Wird die Geschichte lediglich als ein schrittweise enthülltes Photo einer vorausbestimmten Ordnung der Ereignisse gesehen, dann ist darin kein Platz für Erneuerung und Initiative zu finden. Folglich können wir dem Wort „Schöpfung“ keine Bedeutung verleihen, das für uns nur in bezug auf unsere eigene Fähigkeit zu ursprünglicher Handlung Bedeutung hat. Die Wahrheit ist, daß die gesamte theologische Kontroverse, die sich auf die Vorherbestimmung bezieht, auf reiner Spekulation

ohne jeden Blick auf die Spontaneität des Lebens, die eine Tatsache der Erfahrung ist, beruht. Zweifelsohne stellt das Auftauchen von Egos, die mit der Macht von spontanem und daher unvorhersehbarem Handeln begabt sind, auf gewisse Weise eine Begrenzung der Freiheit des allumfassenden Ego dar. Doch diese Begrenzung ist nicht von außen auferlegt. Sie ist aus Gottes schöpferischer Fähigkeit geboren, wobei Gott endliche Egos dazu ausersehen hat, an seinem Leben, an seiner Macht und an seiner Freiheit teilzuhaben.

Doch wie, so könnte man fragen, ist es möglich, Begrenzung mit Allmacht zu verbinden? Das Wort „Begrenzung“ sollte uns nicht erschrecken. Der Koran hat keine Vorliebe für abstrakte Universalien. Er richtet seinen Blick stets auf das Konkrete, was die Relativitätstheorie erst kürzlich der modernen Philosophie zu sehen beigebracht hat. Jegliche Tätigkeit, sei sie schöpferisch oder anderweitig, ist eine Art Begrenzung, ohne die es unmöglich ist, Gott als konkretes, handelndes Ego zu begreifen.

Allmacht, wird sie abstrakt verstanden, ist lediglich eine blinde launische Macht ohne Einschränkungen. Der Koran besitzt eine klare und deutliche Konzeption der Natur als eines Kosmos aufeinander bezogener Kräfte. Er sieht die göttliche Allmacht daher eng auf die göttliche Weisheit bezogen und erblickt die unendliche Macht Gottes nicht im Willkürlichen und Launischen, sondern als im Wiederkehrenden, Geregeltten und Ordentlichen enthüllt. Gleichzeitig begreift der Koran Gott als „alles Gute in seinen Händen haltend.“⁸⁹ Wenn also der rational bestimmte göttliche Wille gut ist, entsteht daraus ein ernsthaftes Problem. Der Verlauf der Evolution, wie er von der modernen Wissenschaft enthüllt wurde, beinhaltet nahezu universelles Leiden und Unrecht. Zweifelsohne begehen nur die Menschen Unrecht. Doch der Schmerz ist als Tatsache nahezu universal, wengleich es ebenso wahr ist, daß Menschen leiden können und den qualvollsten Schmerz um dessen willen erlitten haben, von dem sie glaubten, es sei gut.

So stehen also die zwei Tatsachen des moralischen und des physischen Bösen im Leben der Natur hervor. Ebenso wenig kann uns die Relativität des Bösen und die Gegenwart von Kräften, die dazu neigen, es zu verwandeln, zu einem Quell des

Trostes werden, denn trotz aller Relativität und Umwandlung liegt doch etwas erschreckend Feststehendes darin. Wie ist es also möglich, die Güte und Allmacht Gottes mit dem riesigen Ausmaß des Bösen in Seiner Schöpfung zu versöhnen. Dieses schmerzhafteste Problem ist in der Tat die Crux des Theismus. Kein moderner Schriftsteller hat dies klarer zum Ausdruck gebracht als Naumann in seinen *Briefen über Religion*. „Wir haben“, so sagt er:

„eine Welterkenntnis, die uns einen Gott der Macht und Stärke lehrt, der Tod und Leben wie Schatten und Licht gleichzeitig versendet, und eine Offenbarung, einen Heilsglauben, der von demselben Gott sagt, daß er Vater sei. Die Nachfolge des Weltgottes ergibt die Sittlichkeit des Kampfes ums Dasein und der Dienst des Vaters Jesu Christi ergibt die Sittlichkeit der Barmherzigkeit. Es sind aber nicht zwei Götter, sondern einer. Irrendwie greifen ihre Arme ineinander. Nur kann kein Sterblicher sagen, wo und wie das geschieht.“⁹⁰

Für den Optimisten Browning ist alles gut mit der Welt; für den Pessimisten Schopenhauer stellt die Welt einen durchgängigen Winter dar, in dem sich ein blinder Wille in einer unendlichen Vielfalt lebender Dinge ausdrückt, die für einen Augenblick ihr Auftauchen betauern und dann für immer verschwinden. Dieser Streit zwischen Optimismus und Pessimismus kann bei unserem gegenwärtigen Stand des Wissens vom Universum nicht letztlich entschieden werden. Unsere intellektuelle Verfaßtheit ist derart, daß wir nur eine stückweise Sicht der Dinge einnehmen können. Wir können den gesamten Einfluß der großen kosmischen Kräfte, die Verwüstungen anrichten und gleichzeitig das Leben erhalten und erweitern, nicht verstehen. Die Lehre des Koran, die an eine Möglichkeit der Verbesserung im Verhalten des Menschen und an seine Kontrolle der Naturkräfte glaubt, ist weder Optimismus noch Pessimismus. Sie ist der Glaube an eine Verbesserung, die ein wachsendes Universum anerkennt und von der Hoffnung beseelt ist, der Mensch möge letztendlich über das Böse obsiegen.

Doch den Schlüssel zu einem besseren Verständnis unseres Problems finden wir in der Legende, die sich auf das bezieht,

was als „Fall des Menschen“ bezeichnet wird. In dieser Legende bewahrt der Koran zum Teil die alten Symbole, doch ist diese Legende substantiell verändert im Hinblick darauf, ihr eine gänzlich neue Bedeutung zu geben. Die koranische Methode der vollständigen oder teilweisen Veränderung von Legenden, um sie mit neuen Ideen zu beseelen und sie so dem fortschreitenden Geist der Zeit anzupassen, ist ein wichtiger Punkt, der fast immer von muslimischen oder nicht-muslimischen Studenten des Islam übersehen worden ist.

Das Ziel des Koran im Umgang mit diesen Legenden ist selten historischer Natur; fast immer zielt er vielmehr darauf ab, ihnen eine universale moralische oder philosophische Bedeutung zu geben. Und dies erreicht er dadurch, indem er die Natur der Personen und Örtlichkeiten, die dazu neigen, die Bedeutung einer Legende zu beschränken, indem sie ihr die Färbung eines spezifischen historischen Ereignisses verleiht, wegzulassen, sowie auch durch die Tilgung von Details, die zu einer anderen Gefühlslage gehören. Dies ist kein ungewöhnlicher Umgang mit Legenden. In der nicht-religiösen Literatur ist es geläufig, so zu verfahren. Ein passendes Beispiel wäre die Legende von Faust, der die Berührung mit dem Genius von Goethe eine vollkommen neue Bedeutung verliehen hat.

Wenden wir uns der Legende des Falls zu, so finden wir darin eine Vielzahl von Formen in den Literaturen der alten Welt. Tatsächlich ist es unmöglich, die Stadien ihres Wachstums voneinander abzugrenzen und die verschiedenen menschlichen Motive, die zu ihrer langsamen Veränderung beitrugen, darzulegen. Doch wenn wir uns auf die semitische Form des Mythos beschränken, ist es überaus wahrscheinlich, daß er aus dem Wunsch des primitiven Menschen entstand, sich das unendliche Elend seiner Lage in einer feindseligen Umgebung, die vor Krankheit und Tod strotzte, zu erklären, das ihn von allen Seiten her in seiner Bemühung, sich zu erhalten, behinderte. Da er keine Kontrolle über die Kräfte der Natur besaß, war für ihn eine pessimistische Lebenssicht vollkommen natürlich.

So finden wir in einer alten babylonischen Inschrift die Schlange (ein phallisches Symbol), den Baum und die Frau, die dem Mann einen Apfel (das Symbol der Jungfäulichkeit) anbie-

tet. Die Bedeutung des Mythos ist klar: Der Fall des Menschen aus einem angenehmen Zustand der Glückseligkeit heraus hing mit dem ersten Geschlechtsverkehr des menschlichen Paares zusammen. Die Art, in der der Koran diese Legende behandelt, tritt klar hervor, wenn wir sie mit der Erzählung im Buch Genesis vergleichen. Die bemerkenswerten Unterschiede zwischen der koranischen und der biblischen Erzählung legen unzweifelhaft den Zweck der koranischen Erzählung nahe.

Erstens, der Koran läßt die Schlange und auch die Geschichte mit der Rippe weg. Diese erste Auslassung dient offenbar dazu, die Geschichte von ihrem phallischen Gepräge und von der ursprünglich nahegebrachten pessimistischen Lebenssicht zu befreien. Die zweite Auslassung soll aufzeigen, daß der Zweck der koranischen Erzählung nicht historisch ist, wie das beim Alten Testament der Fall ist, wo uns vom Ursprung des ersten menschlichen Paares als ein Vorspiel zur Geschichte Israels berichtet wird. In der Tat verwendet der Koran in den Versen, die vom Ursprung des Menschen als eines lebenden Wesens handeln, die Worte *Basbar* oder *Insan* und nicht *Adam*, das für den Menschen in seiner Stellung als Statthalter Gottes auf der Erde reserviert ist.⁹¹ Der Sinn des Koran ist weiterhin sichergestellt durch die Auslassung der Eigennamen, wie sie in der biblischen Erzählung⁹² erwähnt werden – Adam und Eva. Das Wort Adam wird zurückgehalten und eher als ein Konzept denn als der Name eines konkreten menschlichen Individuums verwendet. Der Gebrauch des Wortes steht im Koran selbst nicht ohne Autorität. Der folgende Vers ist in diesem Punkt klar:

„Und wahrlich, Wir erschufen euch; alsdann bildeten wir euch; alsdann sprachen Wir zu den Engeln: 'Werfet euch nieder vor Adam!.'“ (7:11)

Zweitens, der Koran zerteilt die Legende in zwei unterschiedlich Episoden, eine, die sich auf das bezieht, was er schlicht als „den Baum“⁹³ bezeichnet, und die andere, die sich auf den „Baum der Ewigkeit“ und auf das „Königreich, das nimmer vergeht“⁹⁴ bezieht. Die erste Episode wird in der 7. Sure und die zweite in der 20. Sure des Koran erwähnt. Gemäß dem Ko-

ran versuchten Adam und seine Frau, die von Satan, dessen Aufgabe es ist, im Geiste der Menschen Zweifel zu erwecken, in die Irre geführt worden waren, von der Frucht beider Bäume, wobei der Mensch nach dem Alten Testament sofort nach seinem ersten Akt des Ungehorsams aus dem Garten Eden gejagt wurde und Gott an der östlichen Seite des Gartens Engel und ein flammendes Schwert setzte, die sich nach allen Seiten wandten, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewachen.⁹⁵

Drittens, das Alte Testament verflucht die Erde wegen Adams Akt des Ungehorsams.⁹⁶ Der Koran erklärt die Erde zur „Wohnstatt“ des Menschen und zur „Quelle der Versorgung“, für deren Besitz er Gott dankbar sein sollte. „Und wahrlich, Wir gaben euch auf der Erde eine Stätte und gaben euch auf ihr den Lebensunterhalt. Wie wenig seid ihr dankbar!“ (7:10). Ebenso wenig gibt es Grund dafür anzunehmen, daß das Wort *Jannat* (Garten), wie es hier verwendet wird, das übersinnliche Paradies bedeutet, aus dem der Mensch, wie angenommen wird, auf die Erde gefallen ist. Gemäß dem Koran ist der Mensch nicht fremd auf der Welt. „Und Gott ließ euch aus der Erde gleich Pflanzen sprießen.“ (71:17), sagt der Koran. Der *Jannat*, der in der Legende erwähnt wird, kann nicht die ewige Wohnstatt der Gerechten bedeuten. Im Sinne der ewigen Wohnstatt der Gerechten wird *jannat* vom Koran so beschrieben: „Und reichen sollen sie einander darinnen einen Becher, in dem weder Geschwätz noch Versündigung ist.“ (52:23). Weiterhin wird er als ein solcher Ort beschrieben: „Müdigkeit soll sie darin nicht berühren, noch sollen sie je von dort vertrieben werden“ (15:48).

In dem in der Legende genannten *jannat* war jedoch die Sünde des Ungehorsams des Menschen, auf die seine Vertreibung folgte, das allererste Ereignis, das stattfand. Tatsächlich erklärt der Koran selbst die Bedeutung des Wortes, so wie es in seiner eigenen Erzählung verwendet wird. In der zweiten Episode der Legende wird der Garten derart beschrieben: „daß du darin weder Hunger fühlen noch nackt sein sollst, und daß du darin nicht dürsten noch Sonnenhitze ausgesetzt sein sollst“ (20:118-119). Ich neige daher dazu, zu denken, daß der *jannat* in der koranischen Erzählung die Konzeption eines ursprünglichen Zu-

stands darstellt, in dem der Mensch praktisch keinen Bezug zu seiner Umgebung hat und folglich nicht den Stachel der menschlichen Mängel fühlt, deren Geburt allein den Anfang der menschlichen Kultur markiert.

So sehen wir also, daß die koranische Legende des Falls nichts mit dem ersten Auftreten des Menschen auf diesem Planeten zu tun hat. Ihr Zweck besteht eher darin, den Aufstieg des Menschen vom ursprünglichen Zustand des instinktiven Appetits zum bewußten Besitz eines freien Selbst, das fähig ist, zu zweifeln und ungehorsam zu sein, anzuzeigen. Der Fall meint in keinsten Weise moralische Verderbtheit; es handelt sich dabei vielmehr um den Übergang des Menschen vom einfachen Bewußtsein zum ersten Aufleuchten von Selbst-Bewußtsein, in gewisser Weise das Aufwachen aus dem Traum der Natur mit dem Pulsschlag der persönlichen Verursachung im eigenen Sein. Ebensowenig betrachtet der Koran die Erde als Folterkeller, wo eine zutiefst verruchte Menschheit für das Begehen einer Erbsünde eingesperrt wird.

Für den Menschen war der erste Akt des Ungehorsams auch der erste Akt des freien Willens, und deswegen wurde Adams erster Verstoß gemäß der koranischen Erzählung vergeben.⁹⁸ Tugend ist keine Sache des Zwangs. Es handelt sich dabei um die freiwillige Hingabe des Selbst an das moralische Ideal und ersteht aus einer so gewollten Zusammenarbeit freier Egos. Ein Wesen, dessen Bewegungen wie bei einer Maschine vorherbestimmt sind, kann keine Tugend hervorbringen. Freiheit ist daher eine Bedingung für Tugend. Doch das Entstehen eines begrenzten Ego zu erlauben, das die Macht hat, eine Wahl zu treffen, nachdem es die relativen Werte verschiedener Arten zu handeln, die ihm offenstehen, bedacht hat, bedeutet in der Tat, ein großes Risiko einzugehen, denn die Freiheit, das Gute zu wählen beinhaltet ebenso die Freiheit, sich für das zu entscheiden, was das Gegenteil von „gut“ ist. Daß Gott dieses Risiko auf sich genommen hat, zeigt Seinen tiefen Glauben an den Menschen. Nun ist der Mensch aufgerufen, diesen Glauben zu rechtfertigen.

Vielleicht macht es nur ein solches Risiko möglich, die Fähigkeiten eines Wesens zu prüfen und zu entwickeln, das in

„schönster Gestalt“ geschaffen und dann „zum Niedrigsten der Niedrigen“ verworfen wurde (95:4-5). Wie es im Koran heißt: „Und auf die Probe wollen Wir euch stellen mit Bösem und Gutem.“ (21:35) Gut und Böse muß daher, obwohl es sich um Gegensätze handelt, zum selben Ganzen zusammenkommen. So etwas wie eine isolierte Tatsache gibt es nicht, denn Tatsachen sind systematische Ganzheiten, deren Elemente durch gegenseitigen Bezug verstanden werden müssen. Die logische Bewertung trennt die Elemente einer Tatsache, um ihre Abhängigkeit voneinander zu enthüllen.

Weiterhin ist es die Natur des Selbst, sich als ein Selbst zu erhalten. Zu diesem Zweck strebt es nach Wissen, Vermehrung des Selbst und nach Macht, oder in den Worten des Korans gesprochen, „nach dem Königreich, das nimmer vergeht“. Die erste Episode in der koranischen Legende bezieht sich auf den Wissensdurst des Menschen, die zweite auf sein Streben nach Vergrößerung des Selbst und nach Macht. Im Zusammenhang mit der ersten Episode ist es notwendig, zwei Dinge darzulegen. Zunächst: Die Episode wird unmittelbar nach den Versen, die Adams Überlegenheit über die Engel beim Erinnern und bei der Wiedergabe der Namen der Dinge beschreibt, erwähnt.⁹⁹ Der Zweck dieser Verse ist, wie ich zuvor gezeigt habe, den konzeptionellen Charakter des menschlichen Wissens herauszustellen.

Zum anderen erzählt uns Madame Blavatsky¹⁰⁰, die ein bemerkenswertes Wissen um alte Symbolik besaß, in ihrem Buch mit dem Titel *Secret Doctrine*, daß der Baum in alten Zeiten ein kryptisches Symbol für okkultes Wissen war. Es war Adam offensichtlich aufgrund seiner Endlichkeit als Selbst verboten, von der Frucht dieses Baumes zu versuchen. Die Ausstattung seiner Sinne und seine intellektuellen Fähigkeiten waren gänzlich auf eine andere Art des Wissens eingestellt, das heißt, auf jene Art von Wissen, zu der man die mühsame Arbeit der geduldigen Beobachtung benötigt und die nur langsames Anwachsen zuläßt. Satan jedoch überredete ihn, die verbotene Frucht des okkulten Wissens zu essen und Adam gab nach, nicht weil er zutiefst ruchlos gewesen wäre, sondern weil er von seinem Wesen her „voreilig“ (*ajul*) war und eine Abkürzung

zum Wissen suchte. Die einzige Art, diese Tendenz zu korrigieren, war es, ihn in eine Umgebung zu versetzen, die, wenngleich sie Schmerz bedeutete, besser zur Entfaltung seiner intellektuellen Fähigkeiten paßte.

So war also Adams Verbringung in eine schmerzhaft physische Umgebung nicht als Strafe gedacht. Sie bedeutete vielmehr, das Bestreben von Satan zu vereiteln, der als Feind des Menschen auf diplomatische Weise versuchte, ihm das Wissen der Freude an beständigem Wachstum und an Erweiterung zu verwehren. Doch das Leben als endliches Ego in einer widerspenstigen Umgebung hängt von der beständigen Expansion des Wissens, das auf tatsächlicher Erfahrung beruht, ab. Und die Erfahrung eines endlichen Ego, dem mehrere Möglichkeiten offenstehen, erweitert sich nur durch die Methode von Versuch und Irrtum. Deshalb ist der Irrtum, der als eine Art des intellektuellen Bösen beschrieben werden könnte, ein unersetzlicher Faktor im Aufbau der Erfahrung.

Die zweite Episode der koranischen Legende liest sich wie folgt:

„Und es flüsterte der Satan ihm (Adam) zu und sprach: 'O Adam, soll ich dich weisen zum Baume der Ewigkeit und des Reichs, das nicht vergeht?' Und sie aßen von ihm, und es erschien ihnen ihre Blöße, und sie begannen über sich zu nähern Blätter des Gartens, und Adam ward ungehorsam wider seinen Herrn und ging irre. Als dann erwählte ihn sein Herr und kehrte sich zu ihm und leitete ihn.“ (20:120-122)

Die zentrale Idee hier ist, den unwiderstehlichen Drang des Lebens nach einer dauerhaften Aufgabe, einer unendlichen Laufbahn als ein konkretes Individuum darzulegen. Als ein zeitliches Wesen, das das Ende seines Lebens durch den Tod fürchtet, bleibt ihm nur offen, eine Art kollektiver Unsterblichkeit durch die Vermehrung des Selbst zu erlangen. Das Essen der verbotenen Frucht vom Baum der Ewigkeit ist die Zuflucht des Lebens zur Differenzierung der Geschlechter, durch die es sich selbst vermehrt, um der totalen Auslöschung zu entgehen. Es ist, als sagte das Leben zum Tod: „Wenn du eine Generation

lebender Dinge hinweggraffst, werde ich eine neue hervorbringen“.

Der Koran weist den phallischen Symbolismus der alten Kunst zurück, doch er legt den ursprünglichen sexuellen Akt durch das Auftauchen der Scham nahe, was sich an Adams Beflissenheit, die Nacktheit seines Körpers zu bedecken, zeigt. Zu leben bedeutet nun, einen definitiven Entwurf, eine konkrete Individualität zu besitzen. Gerade in der konkreten Individualität, die sich in den zahllosen Manigfaltigkeiten der lebenden Formen verkörpert, enthüllt das höchste Ego den unendlichen Reichtum Seines Seins. Doch die Entstehung und Vermehrung von Individualitäten, von denen jede ihren Blick auf die Enthüllung ihrer eigenen Möglichkeiten richtet und ihren eigenen Wirkungskreis sucht, bringt unvermeidlich den schrecklichen Kampf der Zeitalter mit sich. „Hinab mit euch! Einer sei des anderen Feind“ (7:24), sagt der Koran. Dieser Konflikt der Individualitäten untereinander ist der Weltschmerz, der den zeitlichen Gang des Lebens sowohl erleuchtet als auch verdunkelt.

Im Falle des Menschen, wo sich die Individualität in eine Persönlichkeit vertieft, was Möglichkeiten für falsches Handeln eröffnet, wird die Empfindung der Tragödie des Lebens noch eindringlicher. Nimmt man jedoch die Selbstheit als Form des Lebens an, beinhaltet dies die Akzeptanz aller Unperfektheiten, die von der Endlichkeit der Selbstheit her kommen. Der Koran stellt dar, wie der Mensch auf eigene Gefahr das Pfand der Persönlichkeit annahm, etwas, was die Himmel, die Erde und die Berge zu tragen verweigert hatten:

„Siehe, Wir boten den Himmeln und der Erde und den Bergen das Unterpand an, doch weigerten sie sich, es zu tragen, und schreckten davor zurück. Der Mensch lud es jedoch auf sich, denn er ist ungerecht und unwissend.“ (33:72)

Sollen wir also Nein oder Ja sagen zum Pfand der Persönlichkeit mit allen sie begleitenden Gebrechen? Gemäß dem Koran besteht das wahre Menschsein in „Geduld angesichts der Gebrechen und der Härten“ (vgl. 2:177 und 3:200). Auf der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung der Selbstheit können wir jedoch den vollen Einfluß der Disziplin, den die treibende

Kraft des Schmerzes mit sich bringt, nicht verstehen. Vielleicht verhärtet er das Selbst gegen eine mögliche Auflösung. Stellen wir aber die oben genannte Frage, gehen wir über die Grenzen des reinen Denkens hinaus. Das ist der Punkt, an dem der Glaube an den letztlichen Triumph des Guten als religiöse Doktrin hervortritt. „Und Gott ist Seiner Sache gewachsen, jedoch wissen es die meisten Menschen nicht“ (12:21).

Nun habe ich Ihnen erläutert, wie es philosophisch möglich ist, die islamische Konzeption Gottes zu begründen. Doch wie ich bereits zuvor sagte, vermag die religiöse Bemühung mehr zu erreichen denn die Bemühung der Philosophie. Die Religion ist mit der bloßen Konzeption nicht zufrieden. Sie sucht eine intime Erkenntnis von und eine Verbindung mit dem Objekt ihres Strebens. Der Mittler, durch den diese Verbindung hergestellt wird, ist der Akt der Anbetung oder des Gebets, was zu spiritueller Erleuchtung führt. Der Akt der Anbetung berührt jedoch unterschiedliche Ausprägungen des Bewußtseins auf verschiedene Weise. Im Falle des prophetischen Bewußtseins ist er hauptsächlich schöpferisch, das heißt, er neigt dazu, eine ethische Welt zu schaffen, in der der Prophet sozusagen seine Offenbarungen einem pragmatischen Test unterwirft. Ich werde diesen Punkt in meiner Vorlesung über die Bedeutung der muslimischen Kultur weiter entwickeln. Im Falle des mystischen Bewußtseins ist er hauptsächlich kognitiver Natur. Gerade von diesem kognitiven Gesichtspunkt aus werde ich die Bedeutung des Gebets zu entdecken versuchen. Und dieser Gesichtspunkt ist im Hinblick auf das höchste Motiv des Gebets absolut zu rechtfertigen. Ich würde Ihre Aufmerksamkeit gerne auf das folgende Zitat des großen amerikanischen Psychologen Professor William James richten:

„Es ist wahrscheinlich, daß trotz all dem, was die Wissenschaft dagegen unternehmen mag, die Menschen bis zum Ende der Zeiten weiterhin beten werden, es sei denn, ihre geistige Natur veränderte sich auf eine Weise, wozu uns nichts, was wir wissen, zu erwarten verleitet. Der Impuls zu beten ist eine natürliche Folge des Umstands, daß, während das innerste und empirische Selbst eines Menschen ein Selbst der *sozialen* Art ist, es

doch seinen einzigen adäquaten *Sozius* (seinen 'großen Gefährten') in einer idealen Welt finden kann. [...] Die meisten Menschen tragen, sei es beständig oder zeitweise, einen Bezug dazu in ihrer Brust. Der niedrigste Ausgestoßene dieser Erde kann sich durch seine höhere Erkenntnis als echt und vollwertig fühlen. Und andererseits wäre für die meisten eine Welt ohne eine solche innere Zuflucht, wenn das äußere soziale Selbst versagte und von uns abfiel, der Abgrund des Horrors. Ich sage 'für die meisten von uns', denn es ist wahrscheinlich, daß sich die einzelnen Menschen sehr im Grad, in dem sie von dem Empfinden für einen idealen Zuschauer verfolgt werden, unterscheiden. Bei einigen Menschen ist dies ein sehr viel wesentlicherer Teil als bei anderen. Diejenigen, die am meisten davon besitzen, sind vermutlich die *religiösesten* Menschen. Doch ich bin mir gewiß, daß selbst jene, die sagen, sie seien gänzlich frei davon, sich selbst betrügen, und es tatsächlich bis zu einem gewissen Grad besitzen.¹⁰¹

Sie sehen also, daß das Gebet psychologisch gesprochen, seinem Ursprung nach instinktiv ist. Der Akt des Gebets gleicht, da er auf Erkenntnis abzielt, der Reflexion. Doch das Gebet in seiner höchsten Ausformung stellt viel mehr dar als abstrakte Reflexion. Es ist, wie die Reflexion, ebenfalls ein Prozeß der Anpassung, doch im Falle des Gebets zieht sich der Anpassungsprozeß eng zusammen und erlangt so eine Kraft, die dem reinen Denken unbekannt ist. Beim Denken beobachtet der Geist das Wirken der Realität und folgt ihm, während er im Gebet seine Tätigkeit als Sucher fußkranker Universalität aufgibt und höher als das Denken steigt, um die Realität selbst im Hinblick darauf zu ergreifen, bewußt an ihrem Leben teilzuhaben. Daran ist nichts Mystisches. Das Gebet als ein Mittel spiritueller Erleuchtung ist eine normale wesentliche Handlung, durch die die kleine Insel Ihrer Persönlichkeit plötzlich ihre Stellung in einem größeren Ganzen des Lebens entdeckt.

Glauben Sie nicht, ich spräche von Autosuggestion! Autosuggestion hat mit dem Öffnen der Quellen des Lebens, die in den Tiefen des menschlichen Ego liegen, nichts zu tun. Ungleich der spirituellen Erleuchtung, die neue Kraft zur Formung

der menschlichen Persönlichkeit bringt, hinterläßt sie im Leben keine bleibenden Auswirkungen. Ebensowenig spreche ich von irgendeinem okkulten und besonderen Weg des Wissens. Alles, was ich möchte, ist, Ihre Aufmerksamkeit auf eine tatsächliche menschliche Erfahrung zu richten, die eine Geschichte hinter sich, und eine Zukunft vor sich hat. Die Mystik hat zweifelsohne neue Gebiete des Selbst enthüllt, indem sie eine spezielle Studie dieser Erfahrung anstellte. Ihre Literatur ist erleuchtend, doch ihre festgefügte Ausdrucksweise, die von den Gedankenformen einer ausgelaugten Metaphysik geformt wurde, hat eher eine abstumpfende Wirkung auf den modernen Geist.

Das Streben nach einem namenlosen Nichts, wie es in der neuplatonischen Mystik, sei sie christlich oder muslimisch, aufgezeigt wird, kann den modernen Geist nicht befriedigen, der mit seiner Gewohnheit des konkreten Denkens eine konkrete lebendige Erfahrung Gottes verlangt. Und die Geschichte der menschlichen Rasse zeigt, daß die Haltung des Geistes, wie sie im Akt der Anbetung verkörpert ist, eine Bedingung für eine derartige Erfahrung ist. Tatsächlich muß das Gebet als notwendige Ergänzung zur intellektuellen Aktivität des Beobachters der Natur erachtet werden. Die wissenschaftliche Beobachtung der Natur hält uns in engem Kontakt mit dem Verhalten der Realität und formt so unsere innere Wahrnehmung für eine tiefere Vision von ihr. Ich kann nicht umhin, hier einige schöne Zeilen des mystischen Poeten Rumi zu zitieren, in denen er das mystische Streben nach der Realität beschreibt:

„Des Sufis Buch besteht nicht aus Tinte und aus Lettern; es ist nichts als ein Herz so weiß wie Schnee. Der Besitz des Gelehrten besteht in Notizen mit dem Stift. Was ist der Besitz des Sufi? Fährten. Der Sufi lauert dem Wild wie ein Jäger auf: er sieht die Spur des Moschustiers und folgt der Fährte. Eine Zeitlang ist die Spur des Tiers sein Schlüssel, doch später ist die Moschusdrüse des Tiers sein Führer. Einen Schritt vom Duft der Moschusdrüse geleitet zu gehen ist besser, als hundert Schritte der Fährte zu folgen und umherzuirren.“¹⁰²

Die Wahrheit ist, daß alles Streben nach Erkenntnis seinem Wesen nach eine Form des Gebets ist. Der wissenschaftliche

Beobachter der Natur ist eine Art mystischer Sucher im Akt des Gebets. Obwohl er gegenwärtig nur der Fährte des Moschustiers folgt und so die Methode seiner Suche bescheiden beschränkt, wird ihn sein Durst nach Wissen sicherlich zu dem Punkt bringen, an dem der Duft der Mochusdrüse ein besserer Führer ist als die Fährte des Tiers. Dies allein wird seine Macht über die Natur erhöhen und ihm die Vision des Allumfassend-Unendlichen, das die Philosophie sucht, jedoch nicht finden kann, verleihen. Vision ohne Macht führt zu moralischer Erhebung, kann jedoch keine dauerhafte Kultur ergeben. Macht ohne Vision neigt dazu, zerstörerisch und unmenschlich zu werden. Beides muß zusammenkommen zur spirituellen Erweiterung der Menschheit.

Das wahre Ziel des Gebets wird jedoch besser erreicht, wenn der Akt des Gebets gemeinschaftlich wird. Der Geist jedes wahren Gebets ist sozial. Selbst der Eremit verläßt die Gesellschaft der Menschen in der Hoffnung, in seiner einsamen Heimstatt die Gemeinschaft Gottes zu finden. Eine Gemeinschaft ist eine Verbindung von Menschen, die sich, beseelt von derselben Motivation, auf ein einzelnes Ziel konzentrieren und ihr jeweiliges inneres Selbst den Auswirkungen eines einzelnen Impulses öffnen. Es ist eine psychologische Wahrheit, daß eine Gemeinschaft die normale Wahrnehmungskraft des Menschen vervielfacht, sein Gefühl vertieft und seinen Willen in einem Ausmaß, wie er es in der Privatheit seiner Individualität nicht kennt, dynamisiert. In der Tat stellt das Gebet, betrachtet man es als psychologisches Phänomen, noch immer ein Mysterium dar, denn die Psychologie hat bislang nicht die Gesetze bezüglich der Erhöhung der menschlichen Empfindungsfähigkeit im Zustand der Verbindung mit anderen entdeckt.

Im Islam ist jedoch diese Sozialisation spiritueller Erleuchtung durch das gemeinschaftliche Gebet ein spezieller Punkt des Interesses. Während wir vom täglichen gemeinschaftlichen Gebet zur jährlichen Zeremonie rund um die zentrale Moschee von Mekka weiterschreiten, können Sie gut sehen, wie die islamische Einrichtung des Betens schrittweise die Sphäre der menschlichen Gemeinschaft vergrößert.

Das Gebet, sei es individuell oder gemeinschaftlich, ist also der Ausdruck des innerlichen Sehns nach einer Antwort in der schrecklichen Stille des Universums. Es ist ein einzigartiger Prozeß der Entdeckung, wobei sich das suchende Ego gerade im Augenblick der Selbst-Verneinung selbst bestätigt und so seinen eigenen Wert und seine Rechtfertigung als dynamischer Faktor im Leben des Universums entdeckt. Gemäß der Psychologie der geistigen Haltung im Gebet symbolisiert die Form des Betens im Islam sowohl Bestätigung als auch Negation. Doch angesichts des aus der Erfahrung der menschlichen Rasse geborenen Umstands, daß das Gebet als innerlicher Akt in einer Vielzahl von Formen Ausdruck gefunden hat, sagt der Koran:

„Jedem Volk gaben Wir Andachtsübungen gegeben, die sie befolgen; drum laß sie nicht mit dir hierüber streiten und rufe sie zu deinem Herrn. Siehe, du folgst wahrlich der rechten Leitung. Streiten sie jedoch mit dir, so sprich: 'Gott kennt am besten euer Tun. Er wird richten zwischen euch am Tag der Auferstehung über das, worin ihr uneins seid.'“ (22:67-69)

Die Form des Gebets sollte nicht zum Streitpunkt werden. Wohin Sie Ihr Gesicht wenden, ist für den Geist des Gebets gewiß nicht wichtig. Der Koran ist in diesem Punkt vollkommen klar: „Und Gottes ist der Osten und der Westen; wohin immer ihr euch also wendet, dort ist Gottes Angesicht.“ (2:115)

„Nicht besteht die Frömmigkeit darin, daß ihr eure Angesichter gen Westen oder Osten kehret; vielmehr ist fromm, wer da glaubt an Gott und den Jüngsten Tag und die Engel und die Schrift und die Propheten, und wer sein Geld aus Liebe zu ihm ausgibt für seine Angehörigen und die Waisen und die Armen und die Wandernden und die Bettler und die Gefangenen; und wer das Gebet verrichtet und die Armensteuer zahlt; und die, welche ihre Verpflichtungen halten, wenn sie sich verpflichtet haben, und standhaft sind in Unglück, Not und Drangsalzeit; sie sind's, die da lauter sind, und sie, sie sind die Gottesfürchtigen.“ (2:177)

Doch wir können die wichtige Erwägung nicht ignorieren, daß die Haltung des Körpers ein wirklicher Faktor zur Bestimmung

der Haltung des Geistes ist. Die Wahl einer bestimmten Richtung im islamischen Gebet dient dazu, die Einheit der Empfindung in der Gemeinschaft sicherzustellen, und ihre Form schafft und begünstigt im Allgemeinen das Gefühl sozialer Gleichheit, da sie dazu neigt, das Empfinden von Standes- oder Rassenüberlegenheit bei den Betenden zu zerstören. Welch ungeheuerliche spirituelle Revolution wird praktisch augenblicklich stattfinden, wenn der stolze, aristokratische Brahmane Süindiens täglich Schulter an Schulter mit dem Unberührbaren stehen muß! Aus der Einheit des allumfassenden Ego, der alle Egos schöpft und erhält, folgt die wesentliche Einheit der gesamten Menschheit. Die Unterteilung der Menschheit in Rassen, Nationen und Stämme existiert gemäß dem Koran nur zu Zwecken der Erkenntnis. Die islamische Form der Gemeinschaft im Gebet ist daher neben ihrem kognitiven Wert ein weiteres Anzeichen für die Sehnsucht nach dieser wesentlichen Einheit der Menschheit als einer Tatsache im Leben, indem alle Standesschranken, die zwischen Mensch und Mensch stehen, eingerissen werden.

IV. DAS MENSCHLICHE EGO – SEINE FREIHEIT UND UNSTERBLICHKEIT

Der Koran betont in seiner einfachen, wirkungsvollen Art die Individualität und die Einzigartigkeit des Menschen, und er besitzt, wie ich glaube, eine klare Sicht seiner Bestimmung als einer Einheit des Lebens. Diese Sicht des Menschen als einer einzigartigen Individualität, die es dem einen Individuum verunmöglicht, die Bürde eines anderen zu tragen,¹⁰³ und die ihn nur zu dem berechtigt, was seiner eigenen persönlichen Bemühung entspricht,¹⁰⁴ bringt den Koran dazu, die Idee der Erlösung zurückzuweisen. Drei Dinge gehen eindeutig aus dem Koran hervor:

Erstens, daß der Mensch von Gott erwählt ist:

„Als dann erwählte ihn sein Herr und kehrte sich zu ihm und leitete ihn.“ (20:122)

Zweitens, daß der Mensch mit all seinen Fehlern zum Vertreter Gottes auf Erden bestimmt ist:

„Und als dein Herr zu den Engeln sprach: 'Siehe, Ich will auf der Erde einen einsetzen an Meiner Statt', da sprachen sie: 'Willst Du auf ihr einen einsetzen, der auf ihr Verderben anstiftet und Blut vergießt? Und wir verkünden Dein Lob und heiligen Dich.' Er sprach: 'Siehe, Ich weiß, was ihr nicht wisset.'“ (2:30)

„Er ist es, Der euch zu Nachfolgern auf der Erde machte und die einen von euch über die anderen erhöhte um Rangstufen, damit Er euch prüfe durch das, was Er euch gegeben.“ (6:165)

Drittens, daß der Mensch der Treuhänder einer freien Persönlichkeit ist, die er auf eigene Gefahr annahm:

„Siehe, Wir boten den Himmeln und der Erde und den Bergen das Unterpfand an, doch weigerten sie sich, es zu tragen, und schreckten davor zurück. Der Mensch lud es jedoch auf sich, denn er ist ungerecht und unwissend.“ (33:72)

Es ist jedoch überraschend, zu sehen, daß die Einheit des menschlichen Bewußtseins, die das Zentrum der menschlichen

Persönlichkeit ausmacht, in der Geschichte des muslimischen Denkens nie wirklich von Interesse war. Die Mutakallimun betrachteten die Seele als eine feinere Art von Materie oder als ein bloßes Akzidens, das mit dem Körper stirbt und am jüngsten Tag neu erschaffen wird. Die Philosophen des Islam erhielten ihre Inspiration vom griechischen Denken. Im Fall anderer Schulen sollte man sich daran erinnern, daß dem Islam durch seine Ausbreitung ganze Glaubensgemeinschaften wie Nestorianer, Juden und Zoroastrianer zugeführt wurden, deren intellektueller Blickpunkt von den Konzepten einer Kultur geformt worden war, die lange Zeit ganz Mittel- und Kleinasien beherrscht hatte.

Diese Kultur, die im großen und ganzen vom Ursprung und der Entwicklung von den Magiern her kommt, besitzt ein strukturell dualistisches Seelenbild, das wir mehr oder weniger reflektiert im theologischen Denken des Islam finden. Der fromme Sufismus allein versuchte die Bedeutung der Einheit innerer Erfahrung zu verstehen, die der Koran zu einer der drei Quellen der Erkenntnis erklärt,¹⁰⁵ wobei es sich bei den beiden anderen um die Geschichte und die Natur handelt. Die Entwicklung dieser Erfahrung im religiösen Leben des Islam kulminierte in den wohlbekannten Worten von Halladsch „Ich bin die schöpferische Wahrheit“. Die Zeitgenossen von Halladsch, wie auch seine Nachfolger, interpretierten diese Worte pantheistisch, doch das, was Halladsch hinterlassen hat und was von dem französischen Orientalisten Louis Massignon zusammengetragen und veröffentlicht wurde, läßt keinen Zweifel daran, daß der Märtyrer-Heilige dies nicht so gemeint haben kann, daß er die Transzendenz Gottes verleugnete.

Die richtige Interpretation seiner Erfahrung ist daher nicht der Tropfen, der ins Meer fällt, sondern die Erkenntnis und mutige Behauptung in einem unsterblichen Satz von der Realität und dem Fortbestehen des menschlichen Ego in einer tieferen Persönlichkeit. Dieser Satz von Halladsch erscheint nahezu wie eine Herausforderung, die den Mutakallimun entgegengeschleudert wird. Das Problem, das die modernen Studenten der Religion jedoch haben, ist, daß diese Art der Erfahrung, obgleich sie in ihren Anfangsgründen vollkommen normal ist,

trotzdem in ihrer Reife auf unbekannte Ebenen des Bewußtseins verweist. Vor langer Zeit verspürte Ibn Chaldun die Notwendigkeit einer effektiven wissenschaftlichen Methode zur Erforschung dieser Ebenen.

Die moderne Psychologie hat erst kürzlich die Notwendigkeit einer solchen Methode erkannt, doch war sie bislang noch nicht in der Lage, über die Entdeckung charakteristischer Züge der mystischen Ebenen des Bewußtseins hinauszugehen. Da wir noch keine wissenschaftliche Methode besitzen, um mit jener Art der Erfahrung, auf die sich solche Urteile wie das von Halladsch gründen, umzugehen, können wir uns ihrer möglichen Fähigkeit, eine Erfahrung zu sein, die Wissen schenkt, nicht bedienen. Ebensowenig können die Konzepte theologischer Systeme, die in der Terminologie einer praktisch toten Metaphysik dargelegt werden, für jene in irgendeiner Weise hilfreich sein, die zufällig einen anderen intellektuellen Hintergrund besitzen.

Die Aufgabe, der der moderne Muslim gegenübersteht, ist daher unermesslich. Er muß das gesamte System des Islam neu denken, ohne völlig mit der Vergangenheit zu brechen. Der erste Muslim, der in sich den Drang nach einem neuen Geist verspürte, war vielleicht Schah Wali Allah aus Delhi. Der erste Mensch, der jedoch die Wichtigkeit und Unermesslichkeit dieser Aufgabe vollständig erkannte und dessen tiefe Einsicht in die innere Bedeutung der Geschichte des muslimischen Denkens und Lebens, verbunden mit einer breiten Vision, die von seiner weit gespannten Erfahrung von Menschen und ihrer Art hervorgebracht wurde, ihn zu einem lebenden Bindeglied zwischen Vergangenheit und Zukunft gemacht hätte, war Dschamal ad-Din Afghani. Hätte sich seine unermüdliche und dennoch verstreute Energie ganz dem Islam als einem System menschlichen Glaubens und Verhaltens widmen können, stünde die Welt des Islam, intellektuell gesprochen, heutzutage auf viel festerem Grund.

Der einzige Weg, der uns offensteht, besteht darin, sich dem modernen Wissen mit Respekt, jedoch auch mit einer unabhängigen Haltung zu nähern und die Lehren des Islam im Lichte dieses Wissens zu würdigen, selbst wenn uns das dazu führen

mag, anderer Meinung zu sein als jene, die vor uns gingen. Das ist es, was ich nun in bezug auf das Thema dieser Vorlesung hier zu tun vorschlage.

In der Geschichte des modernen Denkens ist es Bradley, der den besten Beweis dafür liefert, daß es unmöglich ist, dem Ego die Realität zu verweigern. In *Ethical Studies* nimmt er die Realität des Selbst an. In *Logic* versteht er es nur als Arbeitshypothese. Erst in *Appearance and Reality* unterwirft er das Ego einer scharfen Untersuchung. In der Tat kann man seine zwei Kapitel über die Bedeutung und die Realität des Selbst als eine Art von moderner Upanischad über die Irrealität des *jivatma*¹⁰⁶ betrachten. Ihm zufolge besteht der Test der Realität in der Freiheit von Widersprüchlichkeit, und da seine Kritik herausfindet, daß das endliche Zentrum der Erfahrung mit den unversöhnlichen Gegensätzen von Wandel und Beständigkeit, von Einheit und Vielfältigkeit, belegt ist, ist das Ego bloße Illusion. Was immer unsere Sicht des Selbst sein mag, Gefühl, Identität mit sich selbst, Seele oder Wille, man kann es nur durch den Kanon des Denkens untersuchen, das von seiner Natur her in Bezügen funktioniert, und alle „Bezüge beinhalten Widersprüchlichkeiten“.

Doch trotz des Umstands, daß seine rücksichtslose Logik gezeigt hat, daß das Ego eine Masse von Verwirrung darstellt, muß Bradley zugeben, daß das Selbst „in gewisser Weise real“ sein muß, „in gewisser Weise eine unbezweifelbare Tatsache“. Wir können gerne zugestehen, daß das Ego in seiner Begrenztheit als eine Einheit des Lebens nicht perfekt ist. In der Tat ist seine Natur gänzlich das Sehnen nach einer umfassenderen, effektiveren, ausgeglicheneren und einzigartigen Einheit. Wer weiß, wie viele verschiedene Umgebungen es für seine Organisation als eine perfekte Einheit benötigt? Auf der gegenwärtigen Stufe seiner Organisation kann es die fortlaufende Spannung ohne die beständige Entspannung des Schlafes nicht aufrechterhalten. Ein unbedeutender Reiz kann manchmal seine Einheit zerreißen und es als Kontrollinstanz ausschalten. Das Denken mag zergliedern und analysieren, und dennoch ist unser Gefühl des Ego-Seins letztendlich und stark genug, um Professor

Bradley dazu zu bringen, widerstrebend dessen Realität zuzugeben.

Das begrenzte Zentrum der Erfahrung ist daher real, sogar obwohl seine Realität zu tiefgründig ist, um eine Intellektualisierung zuzulassen. Was ist also der charakteristische Zug des Ego? Das Ego enthüllt sich als eine Einheit dessen, was wir als geistige Zustände bezeichnen. Geistige Zustände existieren nicht voneinander isoliert. Sie bedeuten und beinhalten einander. Sie existieren als Phasen eines komplexen Ganzen, was Geist genannt wird. Die organische Einheit dieser aufeinander bezogenen Zustände, oder sagen wir „Ereignisse“ dazu, stellt jedoch eine besondere Art von Einheit dar. Sie unterscheidet sich fundamental von der Einheit eines materiellen Dings, denn die Teile eines materiellen Dings können voneinander isoliert existieren. Geistige Einheit ist absolut einzigartig. Wir können nicht behaupten, daß etwas von dem, was ich glaube, rechts oder links von etwas anderem, was ich glaube, liegt. Ebensovienig ist es möglich zu sagen, daß meine Wahrnehmung der Schönheit des Taj Mahals sich mit meiner Entfernung von Agra verändert.

Mein Denken des Raums ist nicht räumlich auf den Raum bezogen. In der Tat kann das Ego an mehr als an nur eine Raumordnung denken. Der Raum des Wachbewußtseins und der Traum-Raum sind nicht aufeinander bezogen. Sie vermischen und überlappen sich nicht. Für den Körper kann es nur einen einzigen Raum geben. Das Ego ist daher nicht im selben Sinn an den Raum gebunden wie der Körper. Auch finden sich sowohl geistige als auch körperliche Ereignisse in der Zeit, doch die Zeitspanne des Ego ist grundlegend anders als diejenige des körperlichen Ereignisses. Die Dauer des körperlichen Ereignisses liegt als gegenwärtige Tatsache im Raum ausgebreitet. Die Dauer des Ego ist in ihm konzentriert und ist mit seiner Gegenwart und seiner Zukunft auf eine einzigartige Weise verbunden. Das Entstehen eines körperlichen Ereignisses enthüllt gewisse gegenwärtige Merkmale, die zeigen, daß es eine Zeit-Dauer durchlaufen hat; doch Merkmale sind lediglich sinnbildlich für ihre Zeit-Dauer und stellen nicht die Zeit-Dauer selbst dar. Wahre Zeit-Dauer gehört dem Ego allein.

Ein weiteres wichtiges Charakteristikum der Einheit des Ego liegt in seiner wesentlichen Privatheit, was die Einzigartigkeit jedes Ego enthüllt. Um zu einem bestimmten Schluß zu kommen, muß ein und derselbe Geist an alle Prämissen eines Syllogismus glauben. Wenn ich an die Behauptung „Alle Menschen sind sterblich“ glaube, und ein anderer Geist glaubt an die Behauptung „Sokrates ist ein Mensch“, dann ist keine Schlußfolgerung möglich. Möglich ist dies nur, wenn beide Behauptungen von mir geglaubt werden. Ebenso ist mein Wunsch nach einem bestimmten Ding wesentlich mein eigener. Seine Befriedigung bedeutet meine persönliche Freude. Sollte die gesamte Menschheit zufällig dasselbe Ding wünschen, wird die Befriedigung ihres Wunsches nicht die Befriedigung meines Wunsches bedeuten, wenn ich nicht das bekomme, was ich wünsche.

Der Zahnarzt mag meine Zahnschmerzen mitfühlen, doch kann er nicht das Gefühl meiner Zahnschmerzen erfahren. Meine Freuden, Schmerzen und Wünsche sind ausschließlich die meinigen und sind untrennbar mit meinem privaten Ego allein verbunden. Meine Gefühle, Haß und Liebe, Urteile und Entschlüsse gehören ausschließlich mir. Gott selbst kann nicht für mich fühlen, beurteilen und auswählen, wenn mir mehr als eine Handlungsmöglichkeit offensteht. Auf ähnliche Weise muß ich Sie, wenn ich Sie wiedererkennen will, in der Vergangenheit schon gekannt haben. Mein Wiedererkennen eines Ortes oder einer Person bedeutet den Bezug auf meine vergangene Erfahrung, und nicht auf die vergangene Erfahrung eines anderen Ego. Gerade diese einzigartige Bezogenheit unserer geistigen Zustände aufeinander drücken wir mittels des Wortes „Ich“ aus, und hier erscheint langsam das große Problem der Psychologie. Was ist die Natur dieses „Ich“?

Für jene muslimische Schule der Theologie, deren Hauptrepräsentant Ghasali ist, stellt das Ego eine einfache, unteilbare und unveränderliche Seelensubstanz dar, vollkommen getrennt von all unseren geistigen Zuständen und vom Ablauf der Zeit unberührt. Unsere bewußte Erfahrung ist eine Einheit, weil unsere geistigen Zustände, wie so viele Qualitäten, auf diese einfache Substanz bezogen sind, die im Fluß ihrer Qualitäten unverändert fortexistiert. Daß ich Sie wiedererkenne, ist nur möglich,

wenn ich zwischen der ursprünglichen Wahrnehmung und dem gegenwärtigen Akt der Erinnerung unverändert fortexistiere.

Die Interessen dieser Schule waren jedoch weniger psychologisch denn metaphysisch. Nehmen wir jedoch die Seeleneinheit als Erklärung für die Umstände unserer bewußten Erfahrung oder als Basis für die Unsterblichkeit, so fürchte ich, dient dies weder psychologischen noch metaphysischen Interessen. Kants Irrtümer der reinen Vernunft sind dem Studenten der modernen Philosophie wohlbekannt. Das „Ich denke“, das jeden Gedanken begleitet, ist, gemäß Kant, eine rein formale Bedingung des Denkens, und die Übertragung einer rein formalen Bedingung des Denkens auf ontologische Substanz ist logisch unrechtmäßig. Selbst unabhängig von Kants Sichtweise des Subjekts der Erfahrung beweist die Unteilbarkeit einer Substanz nicht ihre Unzerstörbarkeit, denn die unteilbare Substanz könnte sich, wie Kant selbst bemerkt, allmählich in Nichts auflösen wie eine intensive Qualität, oder sie könnte mit einem Schlag aufhören zu existieren. Ebenso wenig kann diese statische Sicht der Substanz irgendwelchen psychologischen Interessen dienen.

Zunächst ist es schwierig, die Elemente unserer bewußten Erfahrung in dem Sinne als Qualitäten einer Seelensubstanz aufzufassen, in der beispielsweise das Gewicht eines physischen Körpers eine Qualität dieses Körpers ist. Die Beobachtung enthüllt, daß Erfahrung aus einzelnen Akten der Bezüglichkeit besteht und als solche besitzen sie eine eigene Art zu sein. Sie konstituieren, wie Laird scharfsinnig bemerkt, „eine neue Welt und nicht nur neue Charakteristika in einer alten Welt“. Weiterhin: Selbst wenn wir Erfahrungen als Qualitäten erachten, können wir nicht entdecken, wie sie an der Seelensubstanz haften. So sehen wir also, wie uns unsere bewußte Erfahrung keinen Schlüssel zum Ego, das als Seelensubstanz betrachtet wird, liefern kann, denn als Hypothese gilt, daß sich die Seelensubstanz nicht in der Erfahrung enthüllt. Und es läßt sich weiter darlegen, daß im Hinblick darauf, daß es unwahrscheinlich ist, daß verschiedene Seelensubstanzen den gleichen Körper zu unterschiedlichen Zeiten kontrollieren, die Theorie keine hinreichende Erklärung für solche Phänomene wie eine sich verändernde

Persönlichkeit bieten kann, was früher durch die zeitweise Bessenseheit des Körpers durch böse Geister erklärt wurde.

Doch die Interpretation unserer bewußten Erfahrung ist der einzige Weg, mittels dessen wir das Ego erreichen können, wenn überhaupt. Wenden wir uns daher der modernen Psychologie zu, und laßt uns sehen, welches Licht sie auf die Natur des Ego wirft. William James¹⁰⁷ begreift das Bewußtsein als „einen Strom des Denkens“, ein bewußter Fluß von Veränderungen mit einer empfundenen Kontinuität. Er findet eine Art von geselligem Prinzip, das in unseren Erfahrungen am Werk ist, die sozusagen „Haken“ an sich haben und sich dadurch im Fluß des geistigen Lebens miteinander verbinden. Das Ego besteht aus den Gefühlen des persönlichen Lebens und ist als solches Teil des Systems des Denkens. Jeder Pulsschlag des Denkens, gegenwärtig oder im Schwinden begriffen, ist eine unteilbare Einheit, die weiß und sich erinnert. Die Zuordnung des verschwindenden Pulsschlags durch den gegenwärtigen Pulsschlag des Denkens, sowie des gegenwärtigen durch seinen Nachfolger, ist das Ego.

Diese Beschreibung unseres geistigen Lebens ist extrem gut gedacht, doch ich wage zu denken, daß sie nicht auf das Bewußtsein zutrifft, wie wir es in uns selbst finden. Das Bewußtsein ist etwas Einzelnes, das in unserem gesamten geistigen Leben vorausgesetzt ist, und es handelt sich nicht um Bewußtseins-Teilchen, die sich beieinander melden. Weit davon entfernt, uns irgendeinen Schlüssel zum Ego zu geben, ignoriert diese Sicht des Bewußtseins vollkommen das relativ beständige Element in der Erfahrung. Es gibt keine Kontinuität des Seins zwischen den vorbeiziehenden Gedanken. Ist einer von ihnen anwesend, so ist der andere völlig verschwunden. Wie kann dann der vorbeiziehende Gedanke, der unwiderruflich verloren ist, vom gegenwärtigen Gedanken erkannt und verwendet werden?

Ich möchte nicht behaupten, daß das Ego jenseits und über der sich gegenseitig durchdringenden Vielheit steht, die wir als Erfahrung bezeichnen. Innere Erfahrung meint das arbeitende Ego. Wir erfahren das Ego selbst im Akt der Wahrnehmung, des Urteilens und des Wollens. Das Leben des Ego ist eine Art

Spannung, die dadurch erzeugt wird, daß das Ego die Umgebung und die Umgebung das Ego betritt. Das Ego steht nicht außerhalb dieser Arena gegenseitiger Invasion. Es ist darin als anleitende Energie anwesend und wird von seiner eigenen Erfahrung geformt und diszipliniert. Der Koran sagt deutlich über diese anleitende Funktion des Ego:

„Und sie werden dich über die Seele befragen. Sprich: 'Die Seele ist auf den Befehl (*amr*) meines Herrn erschaffen; euch aber ist nur wenig Wissen gegeben'.“ (17:85)

Um die Bedeutung des Wortes *amr* zu verstehen, müssen wir uns der Unterscheidung erinnern, die der Koran zwischen *amr* und *khalq* trifft. Pringle-Pattison bedauert, daß die englische Sprache nur ein Wort, nämlich „creation“ („Schöpfung“), besitzt, um einerseits die Beziehung zwischen Gott und dem sich ausdehnenden Universum, und andererseits die Beziehung zwischen Gott und dem menschlichen Ego zum Ausdruck zu bringen. Die arabische Sprache hat jedoch in dieser Hinsicht mehr Glück. Sie besitzt zwei Worte, *khalq* und *amr*, um zwei Arten zu bezeichnen, auf die sich uns die schöpferische Tätigkeit Gottes enthüllt. *khalq* meint Schöpfung; *amr* meint Anleitung. Wie der Koran sagt: „Sein ist die Schöpfung und die Anleitung.“¹⁰⁸

Der oben zitierte Vers bedeutet, daß die wesentliche Natur der Seele anleitend ist, da sie von der anleitenden Energie Gottes ausgeht, wengleich wir nicht wissen, wie das göttliche *amr* als Ego-Einheiten funktioniert. Das Personalpronomen, das im Ausdruck *Rabbi* („Mein Herr“) verwendet wird, wirft mehr Licht auf die Natur und das Verhalten des Ego. Es soll nahelegen, daß die Seele als etwas Individuelles und als etwas Bestimmtes begriffen werden muß, samt aller Variationen der Tragweite, des Gleichgewichts und der Wirksamkeit seiner Einheit. „Ein jeder handelt nach seiner Weise, und euer Herr weiß am besten, wessen Weg der beste ist.“ (17:84). So ist meine wirkliche Persönlichkeit kein Ding; sie ist ein Akt. Meine Erfahrung ist lediglich eine Reihe von Akten, die sich aufeinander beziehen und von der Einheit eines anleitenden Zweckes zusammengehalten werden. Meine gesamte Wirklichkeit liegt in

meiner anleitenden Haltung. Man kann mich nicht wie ein Ding im Raum wahrnehmen oder wie eine Reihe von Erfahrungen in zeitlicher Ordnung. Man muß mich in meinen Urteilen, in meinen Willens-Haltungen, Zielen und meinem Trachten interpretieren, verstehen und einschätzen.

Die nächste Frage ist: Wie entsteht das Ego innerhalb der räumlich-zeitlichen Ordnung? Die Lehre des Koran ist in diesem Punkt völlig klar:

„Und wahrlich, Wir erschufen den Menschen aus reinstem Ton, alsdann setzten Wir ihn als Samentropfen in eine sichere Stätte, alsdann schufen Wir den Tropfen zu geronnenem Blut und schufen den Blutklumpen zu Fleisch und schufen das Fleisch zu Gebein und bekleideten das Gebein mit Fleisch; *alsdann brachten wir den Menschen hervor als eine andre Schöpfung*, und gesegnet sei Gott, der beste der Schöpfer!“ (23:12-14)

Die „andere Schöpfung“ des Menschen entwickelt sich auf der Basis eines physischen Organismus, jener Kolonie von Sub-Egos, durch die ein tieferliegendes Ego beständig auf mich einwirkt und es mir damit erlaubt, eine systematische Einheit der Erfahrung aufzubauen. Sind demnach also die Seele und ihr Organismus im Sinne von Descartes zwei Dinge, unabhängig voneinander, doch auf mysteriöse Weise irgendwie verbunden? Ich neige dazu, zu denken, daß die Hypothese von der unabhängig existierenden Materie völlig ungerechtfertigt ist. Sie kann nur auf der Grundlage unserer Sinnesempfindung gerechtfertigt werden, von der man annimmt, daß die Materie, unabhängig von mir selbst, zumindest teilweise ursächlich ist. Dieses von mir getrennte Etwas besitzt angeblich gewisse Qualitäten, die als ursprünglich bezeichnet werden und die mit gewissen Empfindungen in mir korrespondieren; und ich rechtfertige meinen Glauben an diese Qualitäten aufgrund dessen, daß die Ursache mit der Wirkung eine gewisse Ähnlichkeit haben muß.

Doch zwischen Ursache und Wirkung muß keine Ähnlichkeit bestehen. Verursacht mein Erfolg im Leben einem anderen Menschen Leid, so besitzen mein Erfolg und sein Leid keine Ähnlichkeit zueinander. Doch die alltägliche Erfahrung und die physikalische Wissenschaft laufen unter der Annahme weiter,

daß die Materie unabhängig existiert. Nehmen wir also einmal vorläufig an, der Körper und die Seele seien zwei voneinander unabhängige, doch auf mysteriöse Weise verbundene Dinge. Es war Descartes, der als erster dieses Problem benannte, und ich glaube, daß seine Benennung sowie seine letztliche Sicht des Problems zu großen Teilen vom manichäischen Erbe des frühen Christentums beeinflusst wurde.

Sind sie jedoch unabhängig voneinander und beeinflussen sie sich gegenseitig nicht, dann verlaufen ihrer beider Veränderungen entlang exakt paralleler Linien, die sie einer Art von zuvor etablierter Harmonie schulden, wie Leibniz vermutete. Dies reduziert die Seele zu einem lediglich passiven Zuschauer der Vorgänge des Körpers. Wenn wir andererseits annehmen, daß sie sich gegenseitig beeinflussen, können wir keine beobachtbaren Fakten finden, um aufzuzeigen, wie und wo genau ihre Interaktion stattfindet und von wem der beiden die Initiative ausgeht. Die Seele ist ein Organ des Körpers, der sie aus physiologischen Gründen nützt. Oder aber: Der Körper ist ein Instrument der Seele. Beides sind gleichermaßen wahre Annahmen über die Theorie der Interaktion.

Langes Theorie der Emotion¹⁰⁹ neigt dazu, zu zeigen, daß der Körper im Akt der Interaktion die Initiative ergreift. Es gibt jedoch Tatsachen, die dieser Theorie widersprechen, doch ist es nicht möglich, bei diesen Tatsachen hier ins Detail zu gehen. Es mag genügen, festzustellen, daß selbst wenn der Körper die Initiative ergreift, der Geist trotzdem auf einer bestimmten Stufe in der Entwicklung der Emotion als zustimmender Faktor hinzutritt, und dies trifft gleichermaßen auf andere äußerliche Stimuli zu, die beständig auf den Geist einwirken. Ob eine Emotion weiter anwächst oder ein Stimulus weiterhin einwirkt, hängt davon ab, ob ich dem Aufmerksamkeit schenke. Es ist die Zustimmung des Geistes, die letztendlich über das Schicksal einer Emotion oder auch eines Stimulus entscheidet.

So sind also sowohl der Parallelismus als auch die Interaktion unbefriedigend. Doch der Geist und der Körper werden im Handeln eins. Nehme ich ein Buch vom Tisch, ist meine Handlung eins und unteilbar. Es ist nicht möglich, bei dieser Handlung zwischen dem Anteil meines Körpers und dem des

Geistes eine Trennungslinie zu ziehen. Irgendwie müssen sie zu demselben System gehören, und dem Koran zufolge gehören sie tatsächlich zu demselben System. „Ihm gehören *kehalq* (Schöpfung) und *amr* (Anleitung);“⁴¹¹⁰ wie ist so etwas zu verstehen? Wir haben gesehen, daß der Körper nicht ein Ding darstellt, das in einer absoluten Leere liegt; er ist vielmehr ein System von Ereignissen oder Handlungen. Das System der Erfahrungen, das wir als Seele oder Ego bezeichnen, ist ebenfalls ein System von Handlungen. Dies hebt nicht die Unterscheidung von Seele und Körper auf; es bringt sie lediglich näher zusammen.

Das Kennzeichen des Ego ist Spontaneität; die Handlungen, die den Körper hervorbringen, wiederholen sich. Der Körper ist die akkumulierte Handlung oder Gewohnheit der Seele, und als solches von ihr untrennbar. Er ist ein permanentes Element des Bewußtseins und erscheint als dieses permanente Element von außen her gesehen als etwas Stabiles. Was ist dann die Materie? Eine Kolonie von Egos niedriger Ordnung, aus der das Ego höherer Ordnung entsteht, wenn deren Verbindung und Interaktion ein gewisses Niveau von Koordinierung erreicht. Es ist die Welt, die den Punkt erreicht, sich selbst zu bestimmen, worin die höchste Realität vielleicht ihr Geheimnis enthüllt und einen Schlüssel zu ihrer höchsten Natur bereitstellt. Der Umstand, daß das Höhere aus dem Niederen hervorgeht, beraubt das Höhere nicht seines Wertes und seiner Würde. Nicht der Ursprung eines Dinges zählt, sondern seine Wirkkraft, die Bedeutung und die letztendliche Reichweite dessen, was entsteht.

Selbst wenn wir die Basis des Seelenlebens als rein physisch begreifen, so folgt daraus in keinsten Weise, daß das, was daraus entsteht, in das aufgelöst werden kann, was seine Geburt und sein Wachstum bestimmte. Das Entstehende ist, wie uns die Vertreter der Evolution des Entstehenden lehren, eine unvorhersehbare und neue Tatsache auf ihrer eigenen Seinsebene und kann nicht mechanistisch erklärt werden. In der Tat zeigt die Evolution des Lebens, daß das Geistige, obgleich es zu Beginn vom Physischen dominiert wurde, dazu tendiert, das Physische zu dominieren, während es an Macht gewinnt und letztlich zu einer Position vollständiger Unabhängigkeit anwachsen kann.

Ebensowenig gibt es so etwas wie eine rein physische Ebene in dem Sinne, daß sie eine Materialität besitzt, die grundsätzlich nicht in der Lage wäre, jene schöpferische Synthese zu entwickeln, die wir als Leben und Geist bezeichnen, und die eine transzendente Gottheit benötigt, um sie mit dem Gefühl und mit dem Geist zu befruchten. Das höchste Ego, das das Entstehende zum Entstehen bringt, ist in der Natur immanent und wird vom Koran als „das Erste und das Letzte, das Sichtbare und das Unsichtbare“¹¹ beschrieben.

Diese Sicht der Materie führt zu einer sehr wichtigen Frage. Wir haben gesehen, daß das Ego nichts Starres ist. Es organisiert sich in der Zeit und wird durch seine eigene Erfahrung geformt und diszipliniert. Es ist weiterhin klar, daß Ströme von Verlusten von der Natur her zu ihm und von ihm zur Natur fließen. Bestimmt das Ego also seine eigenen Handlungen? Wenn dem so ist, wie steht dann die Selbstbestimmung des Ego in bezug zum Determinismus der raum-zeitlichen Ordnung? Ist ein persönlicher Verlust eine besondere Art von Verlust oder nur eine verkleidete Form des Mechanismus der Natur? Es wurde gefordert, daß die zwei Arten des Determinismus sich nicht gegenseitig ausschließen, und daß die wissenschaftliche Methode ebenso auf die menschlichen Handlungen anwendbar sei.

Man versteht die menschliche Handlung der Überlegung als Konflikt von empfangenen Motiven, nicht als die eigenen gegenwärtigen oder ererbten Tendenzen von Handeln und Nicht-Handeln, sondern als so viele äußerliche Kräfte, die einander wie Gladiatoren in der Arena des Geistes bekämpfen. Doch die letztliche Entscheidung wird als eine Tatsache betrachtet, die von der *stärksten* Kraft bestimmt ist, und nicht als das Resultat konkurrierender Motive, so wie eine rein physische Wirkung. Ich bin jedoch nachdrücklich der Meinung, daß die Kontroverse zwischen den Anhängern des Mechanismus und denen der Freiheit von einer falschen Sicht intelligenten Handelns herührt, die die moderne Psychologie, die eine bestimmte Auswahl an zu beobachtenden Tatsachen besitzt, ihrer eigenen wissenschaftlichen Unabhängigkeit uneingedenk, aufgrund ihrer

sklavischen Imitation der Naturwissenschaften auf sich nehmen mußte.

Die Ansicht, daß die Tätigkeit des Ego eine Abfolge von Gedanken und Ideen darstellt, die sich letztendlich in Einheiten von Sinnesempfindungen auflösen ließe, ist nichts als eine weitere Ausprägung des atomistischen Materialismus, der die Grundlage der modernen Wissenschaft bildet. Eine solche Sicht konnte nicht umhin, eine massive Mutmaßung zugunsten einer mechanistischen Interpretation des Bewußtseins in den Raum zu stellen. Es ist jedoch eine kleine Erleichterung, zu denken, daß es der neuen deutschen Psychologie, die als Gestaltpsychologie bekannt ist, gelingen mag, die Unabhängigkeit der Psychologie als Wissenschaft ebenso sicherzustellen wie die Theorie der Evolutionsbiologie schließlich die Unabhängigkeit der Biologie mit sich bringen mag. Diese neuere deutsche Psychologie lehrt uns, daß eine sorgfältige Studie intelligenten Verhaltens den Umstand der „Einsicht“ in und über die bloße Abfolge von Sinneseindrücken hinaus enthüllt. Diese „Einsicht“ ist es, wie das Ego die zeitliche, räumliche und kausale Beziehung der Dinge wahrnimmt – sozusagen die Auswahl von Daten innerhalb eines komplexen Ganzen im Hinblick auf das Ziel oder den Zweck, den sich das Ego für die gegebene Zeit gesetzt hat.

Gerade dieses Streben in der Erfahrung absichtsvollen Handelns und der Erfolg, den ich dabei erlange, meine „Ziele“ zu erreichen, überzeugen mich von meiner Wirksamkeit als persönliche Ursache. Das wesentliche Charakteristikum einer absichtsvollen Handlung ist ihr Blick auf eine zukünftige Situation, die anscheinend keine Erklärungen in den Termini der Physiologie zuläßt. Es ist wahr, daß die Kausalkette, innerhalb derer wir einen Platz für das Ego zu finden versuchen, selbst eine künstliche Konstruktion des Ego zu dessen eigenen Zwecken darstellt. Das Ego ist dazu aufgerufen, in einer komplexen Umgebung zu leben, und es kann sein Leben darin nicht aufrechterhalten, wenn es diese Umgebung nicht auf ein System von Ursache und Wirkung reduziert, das ihm eine Art Sicherheit bezüglich des Verhaltens der Dinge in seinem Umfeld gibt.

Die Sicht seiner Umgebung als ein System von Ursache und Wirkung ist also ein unabdingbares Instrument des Ego und

nicht ein letztendlicher Ausdruck der Natur der Realität. In der Tat versteht und meistert das Ego seine Umwelt indem es die Natur derart interpretiert und dadurch erlangt und vergrößert es seine Freiheit.

So zeigt das Element der Führung und der anleitenden Kontrolle in der Tätigkeit des Ego klar, daß das Ego eine freie persönliche Kausalität darstellt. Es nimmt am Leben und an der Freiheit des höchsten Ego teil, das seinerseits die Freiheit seines eigenen freien Willens durch die von ihm zugelassene Entstehung eines begrenzten Ego, das zur Eigeninitiative befähigt ist, beschränkt hat. Diese Freiheit des bewußten Verhaltens folgt aus der Sicht des Handelns, die der Koran einnimmt. Es gibt dort Verse, die bezüglich dieses Punktes unmißverständlich klar sind:

„Und sprich: 'Die Wahrheit ist von eurem Herrn: dann laß den gläubig sein, der will, und den ungläubig sein, der will.'“ (18:29)
„So ihr Gutes tut, tut ihr Gutes für euch, so ihr Böses tut, ist's wider euch.“ (17:7)

In der Tat erkennt der Islam einen sehr wichtigen Umstand der Psychologie an, nämlich den Aufstieg und Fall der Macht, frei zu handeln; und er ist sehr darauf bedacht, die Macht, frei zu handeln als konstanten und uneingeschränkten Faktor im Leben des Ego zu erhalten. Die zeitliche Festlegung des täglichen Gebets, die dem Koran zufolge den „Besitz“ des Ego „seiner selbst“ wiederherstellt, indem es das Ego in engere Berührung mit der höchsten Quelle des Lebens und der Freiheit bringt, ist dazu gedacht, das Ego von den mechanisierenden Wirkungen des Schlafes und des Geschäftemachens zu erretten. Im Islam ist das Gebet die Flucht des Ego vor dem Mechanismus und hin zur Freiheit.

Es ist jedoch nicht zu verleugnen, daß die Idee des Schicksals sich durch den gesamten Koran zieht. Dieser Punkt ist beachtenswert, ganz besonders, weil Spengler in seinem Werk *Der Untergang des Abendlandes* zu glauben scheint, daß der Islam auf eine vollständige Negation des Ego hinausläuft. Ich habe Ihnen bereits meine Sicht von *taqdir* (Schicksal), wie wir dies im Koran finden, erläutert. Wie Spengler selbst ausführt, gibt es zwei Wei-

sen, die Welt zu unserer eigenen zu machen. Die eine ist intellektuell; und die andere bezeichnen wir in Ermangelung eines besseren Ausdrucks als vital. Die intellektuelle Weise besteht darin, die Welt als ein starres System von Ursache und Wirkung zu verstehen. Die vitale Weise ist die absolute Akzeptanz der unvermeidlichen Notwendigkeit des Lebens, was als Ganzes betrachtet wird, das durch die Entwicklung seines inneren Reichtums die serielle Zeit erschafft.

Diese vitale Weise der Aneignung des Universums ist das, was der Koran als *iman* beschreibt. *Iman* ist nicht nur ein passiver Glaube an eine oder mehrere Varianten einer bestimmten Art. Es meint vielmehr die lebendige Versicherung, die aus einer seltenen Erfahrung hervorgeht. Nur starke Persönlichkeiten sind in der Lage, zu dieser Erfahrung und zu dem mit unbegriffenen höheren „Fatalismus“ aufzusteigen. Napoleon soll gesagt haben: „Ich bin ein Ding, nicht eine Person“. Dies ist eine Art, wie sich die einigende Erfahrung ausdrückt. In der Geschichte der religiösen Erfahrung im Islam, die gemäß dem Propheten aus der „Schaffung göttlicher Attribute im Menschen“ besteht, hat diese Erfahrung in solchen Sätzen wie „Ich bin die schöpferische Wahrheit“ (Halladsch), „Ich bin die Zeit“ (Muhammad), „Ich bin der sprechende Koran“ (Ali) oder „Verehrt mich“ (Ba Yazid) zum Ausdruck gebracht wurde.

Im höheren Sufismus des Islam bedeutet die einigende Erfahrung nicht, daß das endliche Ego seine eigene Identität durch irgendeine Art des Aufgehens im Unendlichen Ego auslöscht. Vielmehr ist es das Unendliche, das zur liebenden Umarmung des Begrenzten Zugang erhält. Wie Rumi sagt:

„Das göttliche Wissen geht im Wissen des Heiligen verloren!
Und wie ist es möglich, daß die Leute an so etwas glauben?“

Der Fatalismus, der in dieser Haltung steckt, meint nicht die Negation des Ego, wie Spengler zu denken scheint; er ist vielmehr das Leben und die unbegrenzte Macht, die keine Behinderung anerkennt, und die den Menschen dazu bringen kann, in Ruhe seine Gebete anzubieten, wenn um ihn herum die Kugeln auf ihn herniederregnen.

Doch stimmt es nicht, werden Sie sagen, daß in der Welt des Islam jahrhundertlang eine überaus herabwürdigende Art des Fatalismus vorherrschte? Das stimmt, und es hat eine Geschichte hinter sich, die eine besondere Beschäftigung erfordert. Es genügt hier, festzustellen, daß jene Art des Fatalismus, den die europäischen Kritiker des Islam in dem Wort *qismat* zusammenfassen, zum Teil auf philosophischem Denken beruhte, zum Teil auf politischer Zweckdienlichkeit und zum Teil auf die allmählich abnehmende Kraft des Lebensimpulses, den der Islam ursprünglich seinen Anhängern vermittelte. Die Philosophie, die nach der Bedeutung der Ursache, wie sie auf Gott angewandt wurde, forschte, und die Zeit als die Essenz der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung verstand, konnte nicht umhin, zum Begriff eines transzendenten Gottes zu gelangen, der vor dem Universum existierte und es von außen her beeinflusste.

Man erachtete Gott also als das letzte Glied in der Kette der Verursachung und folglich als tatsächlichen Urheber all dessen, was im Universum geschieht. Nun benötigte der praktische Materialismus der opportunistischen Omayyaden-Herrscher von Damaskus einen Aufhänger für ihre Untaten bei Kerbala, und um sich die Früchte von Amir Mu'awiyas Revolte gegen die Möglichkeiten eines Volksaufstandes zu sichern. Ma'bad soll zu Hassan von Basra gesagt haben, daß die Omayyaden Muslims töteten und ihre Taten dem Ratschluß Gottes zuschrieben. „Diese Feinde Gottes“, erwiderte Hassan, „sind Lügner.“ So entstand trotz offenen Protests von Seiten der muslimischen Geistlichkeit ein moralisch herabwürdigender Fatalismus und die begründende Theorie, die als „vollendete Tatsache“ bekannt ist, um bestehende Ansprüche zu stützen. Dies ist nicht im Geringsten überraschend. Auch heutzutage haben Philosophen eine Art intellektueller Rechtfertigung für die letztlich Gültigkeit der gegenwärtigen kapitalistischen Struktur der Gesellschaft zusammengezimmert.

Hegels Sicht der Realität als einer Unendlichkeit an Vernunft, aus der die wesentliche Rationalität des Realen folgt und Auguste Comtes Gesellschaft als Organismus, in dem jedem Organ spezifische Funktionen ewig zugewiesen sind, sind Bei-

spiele hierfür. Im Islam scheint dasselbe geschehen zu sein. Doch da die Muslime immer eine Rechtfertigung ihrer unterschiedlichen Haltungen im Koran suchten, und sei es auf Kosten seiner offensichtlichen Bedeutung, hatte die fatalistische Interpretation sehr weitreichende Auswirkungen auf die muslimischen Völker. In diesem Zusammenhang könnte ich verschiedene Beispiele offensichtlicher Fehlinterpretation aufführen, doch dieses Thema erfordert besondere Behandlung, und jetzt ist es an der Zeit, sich der Frage der Unsterblichkeit zuzuwenden.

Kein Zeitalter hat jemals so viel Literatur zur Frage der Unsterblichkeit hervorgebracht als unser jetziges, und diese Literatur wird trotz der Siege des modernen Materialismus immer umfangreicher. Rein metaphysische Argumente können uns jedoch keinen positiven Glauben an persönliche Unsterblichkeit liefern. In der Geschichte des muslimischen Denkens näherte sich Ibn Ruschd der Frage der Unsterblichkeit von einem rein metaphysischen Standpunkt her, und ich wage zu denken, daß er damit zu keinen Resultaten kam. Er traf eine Unterscheidung zwischen Vernunft und Intelligenz, vermutlich aufgrund der Ausdrücke *nafs* und *ruh*,¹¹² die im Koran verwendet werden. Diese Ausdrücke, die anscheinend einen Konflikt zwischen zwei widerstreitenden Prinzipien im Menschen nahelegen, haben so manchen islamischen Denker in die Irre geführt. Sollte jedoch Ibn Ruschds Dualismus auf dem Koran basieren, dann fürchte ich, daß er sich getäuscht hat, denn das Wort *nafs* scheint im Koran in keinsten Weise in einem technischen Sinn von jener Art verwendet worden zu sein, wie sich muslimische Theologen das vorstellten.

Ibn Ruschd zufolge ist Intelligenz nicht eine Form des Körpers, sondern gehört zu einer anderen Ordnung des Seins und transzendiert die Individualität. Sie ist daher eins, universal und ewig. Dies bedeutet anscheinend, daß, da der einige Intellekt die Individualität transzendiert, dessen Erscheinung als so viele Einheiten in der Vielzahl der menschlichen Personen bloße Illusion wäre. Die ewige Einheit des Intellekts könnte, wie Renan meint, die ewige Fortdauer der Menschheit und der Zivilisation bedeuten; sie meint nicht mit Sicherheit persönliche Unsterb-

lichkeit. In der Tat sieht Ibn Ruschds Ansicht wie William James' Annahme eines transzendenten Mechanismus des Bewußtseins aus, das eine Weile auf das physische Medium einwirkt und das es danach auf eine rein spielerische Weise wieder aufgibt.¹¹³

In den modernen Zeiten verläuft das Argument für persönliche Unsterblichkeit gänzlich ethisch. Doch ethische Argumente, wie dasjenige von Kant und die modernen Revisionen seiner Argumente hängen von einer Art Glauben an die Erfüllung der Ansprüche der Gerechtigkeit ab oder von der Unersetzlichkeit und einzigartigen Arbeit des Menschen als individuellem Verfolger unendlicher Ideale. Für Kant liegt die Unsterblichkeit jenseits des Bereichs der spekulativen Vernunft; sie stellt ein Postulat der praktischen Vernunft dar, ein Axiom des moralischen Bewußtseins des Menschen. Der Mensch fordert das höchste Gute und folgt ihm, das sowohl Tugend als auch Glück beinhaltet. Doch Tugend und Glück, Pflicht und Neigung sind, Kant zufolge, heterogene Begriffe. Ihre Einheit kann nicht innerhalb der kurzen Zeitspanne des Lebens dessen, der sie in dieser Sinneswelt verfolgt, erreicht werden.

Es treibt uns daher dazu, das unsterbliche Leben für die fortschreitende Erfüllung der Einheit der sich gegenseitig ausschließenden Begriffe von Tugend und Glück durch den Menschen zu postulieren, und daß die Existenz Gottes diesen Zusammenfluß schließlich bewerkstelligt. Es ist jedoch nicht klar, warum der Vollzug von Tugend und Glück eine unendliche Zeit benötigte, und wie Gott den Zusammenfluß einander ausschließender Begriffe bewerkstelligen kann. Dieser Mangel an Beweiskraft bei den metaphysischen Argumenten brachte viele Denker dazu, sich auf die Einwände des modernen Materialismus, der die Unsterblichkeit leugnet, einzulassen, indem sie behaupten, das Bewußtsein sei nur eine Funktion des Gehirns und höre folglich mit dem Ende der Gehirntätigkeit auf. William James ist der Ansicht, daß dieser Einwand gegen die Unsterblichkeit nur dann gilt, wenn die in Frage gestellte Funktion auf produktive Weise angesprochen wird.¹¹⁴

Der bloße Umstand, daß gewisse geistige Veränderungen sich die körperlichen Veränderungen begleitend vollziehen,

rechtfertigt nicht die Behauptung, daß geistige Veränderungen von körperlichen Veränderungen hervorgebracht würden. Die Funktion besteht nicht notwendigerweise in der Hervorbringung; es könnte sich auch um ein Zulassen oder um eine Umsetzung handeln, wie im Falle der Funktion eines Abzugshahns einer Armbrust oder einer optischen Linse.¹¹⁵ Diese Sicht, die nahelegt, daß unser inneres Leben auf das Wirken einer Art von transzendentelem Bewußtseinsmechanismus zurückzuführen ist, der irgendwie ein physisches Medium für eine kurze Unterhaltung wählt, gibt uns keine Versicherung der Fortdauer des Inhalts unserer gegenwärtigen Erfahrung. Ich habe in diesen Vorlesungen bereits die passende Art, dem Materialismus entgegenzutreten, angezeigt. Die Wissenschaft muß notwendigerweise zu Studienzwecken bestimmte Aspekte der Realität auswählen und andere ausschließen.

Es handelt sich auf Seiten der Wissenschaft um puren Dogmatismus, wenn sie darauf besteht, daß die Aspekte, die von ihr ausgewählt wurden, die einzigen darstellen, die zu erforschen sind. Zweifelsohne besitzt der Mensch einen räumlichen Aspekt, doch handelt es sich hierbei nicht um den einzigen Aspekt des Menschen. Es gibt andere Aspekte des Menschen wie Abwägung, den einigenden Charakter absichtsvoller Erfahrung und das Verfolgen von Wahrheit, woraus die Wissenschaft notwendigerweise etwas von ihren Studien ausschließen muß, und dessen Verständnis andere Kategorien erfordert als jene, die von der Wissenschaft angewandt werden.

Es gibt jedoch in der Geschichte des modernen Denkens eine positive Sicht von Unsterblichkeit. Ich meine damit Nietzsches Lehre der Ewigen Wiederkehr. Diese Sicht erfordert Beachtung, nicht nur, weil Nietzsche sie mit prophetischem Eifer vertrat, sondern auch, weil sie eine tatsächliche Tendenz im modernen Geist enthüllt. Die Idee kam einigen zur selben Zeit in den Kopf, als sie Nietzsche wie eine poetische Inspiration erreichte, und ihre Keime finden sich bereits bei Herbert Spencer.¹¹⁶ Es war tatsächlich eher die Macht der Idee denn ihre logische Darlegung, die diesen modernen Propheten ansprach.

Allein dies belegt bereits in gewisser Weise die Tatsache, daß positive Sichten letzter Dinge eher das Resultat von Inspiration

denn von Metaphysik darstellt. Nietzsche gab jedoch seiner Lehre die Form einer ausgearbeiteten Theorie, und ich denke, wir sind berechtigt, sie als eine solche zu untersuchen. Die Theorie geht von der Annahme aus, daß die Menge der Energie im Universum konstant und daher begrenzt ist. Der Raum ist nur eine subjektive Form, und es hat keine Bedeutung, wenn man sagt, daß die Welt in dem Sinne im Raum ist, als sei sie in einer absoluten Leere gelegen. In seiner Theorie der Zeit löst Nietzsche sich jedoch von den Auffassungen Kants und Schopenhauers.

Die Zeit ist nicht eine subjektive Form; es handelt sich bei ihr vielmehr um einen realen und unendlichen Prozeß, der nur als „periodisch“ begriffen werden kann. Somit wird klar, daß es keine Verteilung von Energie in einem unendlichen leeren Raum geben kann. Die Zentren dieser Energie sind ihrer Anzahl nach beschränkt und ihre Kombination ist vollkommen berechenbar. Es gibt für diese beständig aktive Energie weder Anfang noch Ende, kein Gleichgewicht und keine erste oder letzte Veränderung. Da die Zeit unendlich ist, sind folglich alle möglichen Kombinationen der Energiezentren bereits erschöpft. Es geschieht nichts Neues im Universum. Was auch immer jetzt geschieht, ist bereits zuvor unendlich oft geschehen und wird in der Zukunft weiterhin unendlich oft geschehen. Nietzsches Sicht gemäß muß die Ordnung der Ereignisse im Universum festgelegt und unabänderlich sein, denn da unendliche Zeit vergangen ist, müssen die Energiezentren in dieser Zeit definitive Verhaltensmuster entwickelt haben. Schon das Wort „Wiederkehr“ legt diese Festgelegtheit nahe. Weiterhin müssen wir folgern, daß eine Kombination, die einmal stattgefunden hat, beständig wiederkehren muß, denn ansonsten gäbe es nicht einmal eine Garantie für die Wiederkehr des Übermenschen.

„Alles ist wiedergekommen: Sirius und die Spinne, und deine jetziger Gedanke, und dein letzter Gedanke, daß alle Dinge wiederkehren [...] Gefährten! Euer ganzes Leben wird wie ein Stundenglas stets umgedreht und wird immer wieder auslaufen.“

Dieser Kreislauf, in dem ihr nur ein Körnchen seid, bleibt ewig jung.¹¹⁷

So steht es um Nietzsches Ewige Wiederkehr. Es handelt sich lediglich um eine striktere Art des Mechanismus, der nicht auf einer gesicherten Tatsache basiert, sondern nur auf einer wissenschaftlichen Arbeitshypothese. Ebensowenig befaßt sich Nietzsche ernstlich mit der Frage der Zeit. Er versteht sie objektiv und sieht in ihr eine bloße unendliche Serie von Ereignissen, die immer und immer wieder zu sich selbst zurückkehrt. Nun würde die Zeit, die als beständige zirkuläre Bewegung gesehen wird, die Unsterblichkeit absolut unerträglich machen. Nietzsche selbst fühlt dies und beschreibt seine Lehre nicht als eine Doktrin der Unsterblichkeit, sondern als eine Lebenssicht, die die Unsterblichkeit erträglich macht. Und was macht die Unsterblichkeit für Nietzsche erträglich?

Es ist die Erwartung, daß eine Wiederkehr der Kombination von Energiezentren, die meine persönliche Existenz ausmacht, ein notwendiger Faktor bei der Geburt jener idealen Kombination ist, die er als „Übermensch“ bezeichnet. Doch den Übermenschen hat es bereits unendlich oft zuvor gegeben. Seine Geburt ist unvermeidlich. Wie kann mir diese Ansicht dann erstrebenswert sein? Wir können nur das erstreben, was absolut neu ist, und das absolut Neue ist in Nietzsches Sicht undenkbar, die in schlimmerem Maße einen Fatalismus darstellt als jener, der in dem Wort *Qismat* beschrieben wurde. Eine solche Lehre tendiert, weit entfernt davon, den menschlichen Organismus für den Lebenskampf zu stärken, dazu, dessen Neigungen zum Handeln zu zerstören und sie nimmt die Spannung des Ego fort.

Ich schreite nun fort zu den Lehren des Koran. Die koranische Sicht des Schicksals des Menschen ist zum Teil ethisch und zum Teil biologisch. Ich sage „zum Teil biologisch“, weil der Koran in diesem Zusammenhang einiges von biologischer Natur äußert, was wir nicht ohne tiefere Einsicht in die Natur des Lebens verstehen können. Er erwähnt beispielsweise den Umstand des *barzakh*, eines Zustandes, der vielleicht eine Art von

Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung ist.¹¹⁸ Auch die Auferstehung scheint anders verstanden worden zu sein. Der Koran gründet diese Möglichkeit nicht wie das Christentum auf den Beweis der tatsächlichen Auferstehung einer historischen Person. Er scheint vielmehr die Auferstehung als universelles Phänomen des Lebens in irgendeiner Art zu begreifen und in diesem Sinne zu argumentieren, so daß dies sogar auf Vögel und auch auf Tiere zutrifft (6:38).

Bevor wir uns jedoch die Einzelheiten der koranischen Lehre der persönlichen Unsterblichkeit besehen, müssen wir drei Dinge feststellen, die vom Koran her gänzlich klar sind und bezüglich derer es keine Abweichung der Meinung gibt oder geben sollte:

Erstens, daß das Ego einen Anfang in der Zeit hat und vor seinem Auftauchen in der raum-zeitlichen Ordnung nicht existierte. Dies geht aus dem Vers hervor, den ich vor einigen Minuten zitierte.¹¹⁹

Zweitens, daß es gemäß der koranischen Sicht keine Möglichkeit gibt, zu dieser Erde zurückzukehren. Dies geht aus dem folgenden Vers hervor:

„Erst wenn der Tod einem von ihnen naht, wird er sprechen: 'Mein Herr, sende mich zurück, auf daß ich Gutes tue, was ich unterließ.' – 'Keineswegs!' Siehe, dies ist das Wort, das Er spricht. Und hinter ihnen ist eine *Schranke (barzakh)* bis zum Tage, an dem sie auferweckt werden.“ (23: 99-100)

„Und ich schwöre beim Mond, wenn er voll wird, daß ihr sicherlich von einem Zustand in den anderen versetzt werden sollt.“ (84:18-19)

„Was meint ihr? Was euch an Samen entfließt, habt ihr es erschaffen oder erschufen Wir es? Wir haben unter euch den Tod verhängt, doch sind Wir nicht daran verhindert, daß Wir euch durch euresgleichen ersetzen und euch neu erschaffen, wie ihr es nicht wisset.“ (56:58-61)

Drittens, daß Begrenztheit kein Unglück ist:

„Keiner in den Himmeln und auf Erden darf sich dem Erbarmer anders nahen wie als Sklave. Wahrlich, Er kennt sie gründ-

lich und Er hat sie alle genau gezählt. *Und jeder von ihnen soll am Tage der Auferstehung als ein Einzelner zu Ihm kommen.*“ (19:93-95)

Dies ist ein sehr wichtiger Punkt, der im Hinblick auf eine klare Einsicht in die islamische Heilstheorie gründlich verstanden werden muß. Das Ego wird sich gerade in seinem unersetzlichen Sein als Einzelner dem unendlichen Ego nähern, um selbst die Konsequenzen seiner vergangenen Handlungen zu sehen und um die Möglichkeiten seiner Zukunft zu beurteilen.

„Und einem jeden Menschen haben Wir seine Werke an den Nacken geheftet; und am Tage der Auferstehung werden Wir ihm ein Buch vorlegen, das er entsiegelt finden wird: 'Lies dein Buch. du selber sollst heute Rechenschaft wider dich ablegen.'“ (17:13-14)

Was immer das letztendliche Schicksal des Menschen sein mag, es bedeutet nicht den Verlust der Individualität. Der Koran erachtet die vollkommene Befreiung von der Begrenztheit nicht als den höchsten Zustand menschlicher Wonne. Die „endlose Belohnung“ des Menschen besteht in seinem schrittweisen Wachstum an Selbstbeherrschung, an Einzigartigkeit, an der Intensität seiner Aktivität als Ego. Selbst das Bild der „allgemeinen Zerstörung“, die dem jüngsten Tag unmittelbar vorhergeht, kann die perfekte Gelassenheit eines voll ausgewachsenen Ego nicht erschüttern:

„Und in die Posaune wird gestoßen und alle, die in den Himmeln sind, und alle, die auf Erden sind, werden ohnmächtig niederstürzen, *mit Ausnahme derjenigen, bei denen Gott anders will.*“ (39:68)

Auf wen sonst sollte diese Ausnahme zutreffen denn auf jene, in denen das Ego den höchsten Grad an Intensität erreicht hat? Und der Höhepunkt dieser Entwicklung ist erreicht, wenn das Ego zur vollen Selbstbeherrschung in der Lage ist, selbst im Fall eines direkten Kontakts mit dem allumfassenden Ego. Wie der Koran erzählt, wie der Prophet das höchste Ego erblickte:

„Da wankte sein Blick nicht, noch schweifte er ab.“ (53:17)

Dies ist das Ideal des perfekten Menschseins im Islam. Nie hat dies einen größeren literarischen Ausdruck gefunden als in einem persischen Vers, der von der Erfahrung der göttlichen Erleuchtung spricht:

„Moses verging vor einer nur oberflächlichen Erleuchtung der Realität: Du jedoch erblickst die tiefste Substanz der Realität mit einem Lächeln!“¹²⁰

Der pantheistische Sufismus kann offensichtlich eine solche Sicht nicht befördern und legt hierbei Schwierigkeiten philosophischer Natur nahe. Wie können sich das unbegrenzte Ego und die begrenzten Egos gegenseitig ausschließen? Kann das begrenzte Ego als solches seine Begrenztheit angesichts des unbegrenzten Ego bewahren? Diese Schwierigkeit entstammt einem Mißverständnis der wahren Natur des Unbegrenzten. Wahre Unbegrenztheit bedeutet nicht unbegrenzte Ausdehnung, die nicht verstanden werden könnte, ohne alle verfügbaren begrenzten Ausdehnungen zu umschließen. Ihre Natur besteht in der Intensität und nicht in der Ausdehnung; und in jenem Augenblick, in dem wir unseren Blick auf die Intensität richten, beginnen wir zu erkennen, daß das begrenzte Ego vom Unbegrenzten *verschieden*, doch nicht *isoliert* sein muß.

Von der Ausdehnung her betrachtet gehe ich in der raumzeitlichen Ordnung auf, zu der ich gehöre. Von der Intensität her gesehen, betrachte ich dieselbe raum-zeitliche Ordnung als ein mich konfrontierendes „anderes“, das mir vollkommen fremd ist. Ich bin unterschieden von und doch auf vertraute Weise bezogen auf das, wovon ich für mein Leben und für meinen Unterhalt abhängе.

Hat man diese drei Punkte klar erfaßt, ist der Rest der Lehre leicht zu verstehen. Dem Koran gemäß ist es dem Menschen möglich, zum Bedeutenden des Universums zu gehören und unsterblich zu werden.

„Wähnt der Mensch etwa, er solle nutzlos zurückbleiben? War er nicht ein bloßer Embryo? Dann wurde er ein Blutklumpen, dann bildete und vervollkommnete Er ihn. So schuf er aus ihm ein Paar, den

Mann und das Weib. Und da sollte Gott nicht imstande sein, die Toten ins Leben zu rufen?“ (75:36-40)

Es ist hochgradig unwahrscheinlich, daß ein Wesen, dessen Evolution Millionen von Jahren benötigte, als nutzloses Ding weggeworfen würde. Doch nur als ein beständig anwachsendes Ego kann er zum Bedeutenden des Universums gehören:

„Und bei der Seele und Ihm, der sie vollendete, und ihr den Sinn gewährte für das, was für sie unrecht und recht ist, gesegnet sei, der sie *wachsen ließ*, und verdammt, der sie *verdarb*.“ (91:7-10)

Und wie sollte man die Seele wachsen lassen und vor Verderbnis schützen? Durch die Tat:

„Gesegnet sei Der, in Dessen Hand die Herrschaft ist; und Er vermag alle Dinge zu tun, *Der den Tod erschaffen hat und das Leben, daß Er euch prüfe, wer von euch der Beste ist im Handeln; und Er ist der Mächtige, der Verzeibende*.“ (67:1-2)

Das Leben bereitet eine Spielraum für das Handeln des Ego und der Tod ist der erste Test des synthetischen Handelns des Ego. Es gibt keine Handlungen, die Freude oder Schmerz bringen; es gibt nur solche, die das Ego erhalten oder es auflösen. Es ist die Tat, die das Ego auf die Auflösung vorbereitet oder es für eine zukünftige Laufbahn diszipliniert. Das Prinzip der Ego-erhaltenden Tat ist der Respekt vor dem Ego in mir als auch in anderen. Die persönliche Unsterblichkeit steht uns daher nicht als Recht zu. Sie muß vielmehr durch persönliche Anstrengung erlangt werden. Der Mensch ist für sie nur ein Kandidat. Der erschütterndste Irrtum des Materialismus ist die Annahme, daß das begrenzte Bewußtsein sein Ziel erschöpft. Die Philosophie und die Wissenschaft sind nur ein Weg, sich diesem Ziel zu nähern.

Uns sind andere Wege der Annäherung zugänglich, und der Tod ist, hat das gegenwärtige Handeln das Ego ausreichend gegen den Schock, den die physische Auflösung bringt, befestigt, lediglich eine Art Übergang zu dem, was der Koran als *barzakh* beschreibt. Die Aufzeichnungen der sufischen Erfahrung zei-

gen, daß *barzakb* ein Bewußtseinszustand ist, der durch einen Wandel in der Haltung des Ego bezüglich Raum und Zeit charakterisiert wird. Darin gibt es nichts Unwahrscheinliches. Es war Helmholtz¹²¹, der als Erster entdeckte, daß es Zeit braucht, bis eine Erregung der Nerven das Bewußtsein erreicht. Wenn dem so ist, dann liegt unsere gegenwärtige physiologische Struktur unserer gegenwärtigen Sicht der Zeit zugrunde; und wenn das Ego die Auflösung dieser Struktur überlebt, scheint eine Veränderung in unserer Haltung gegenüber Zeit und Raum als vollkommen natürlich. Ebensowenig ist uns eine solche Veränderung vollkommen unbekannt.

Die enorme Verdichtung der Eindrücke, die in unserem Traumleben vorkommt und die Verzücktheit der Erinnerung, die bisweilen im Augenblick des Todes erscheint, enthüllen die Fähigkeit des Ego, verschiedene Zeit-Normen zu handhaben. Der Zustand des *barzakb* scheint daher nicht nur ein passiver Zustand der Erwartung zu sein, sondern er ist vielmehr ein Zustand, in dem das Ego einen Blick auf neue Aspekte der Realität erheischt und sich auf die Anpassung an diese Aspekte vorbereitet. Es muß ein Zustand großer psychischer Zerrüttung sein, vor allem im Fall voll ausgewachsener Egos, die natürlich feste Formen des Handelns innerhalb einer spezifischen raumzeitlichen Ordnung entwickelt haben, und was für Unglücklichere die Auflösung bedeuten kann. Doch das Ego muß weiterkämpfen, bis es in der Lage ist, sich zu sammeln und seine Auferstehung zu gewinnen. Die Auferstehung ist also kein äußerliches Ereignis. Sie ist die Vollendung eines Lebensprozesses innerhalb des Ego. Sei es individueller oder universaler Natur, sie ist nichts als eine Art Inventur der früheren Errungenschaften des Ego und seiner zukünftigen Möglichkeiten. Der Koran bespricht das Phänomen des erneuten Auftauchens des Ego mittels der Analogie zu seinem ersten Auftauchen:

„Und es spricht der Mensch: 'Wenn ich einst gestorben bin, soll ich dann wieder zum Leben erstehen?' *Gedenket denn nicht der Mensch, daß Wir ihn zuvor erschufen, da er nichts war?*“ (19:66-67)

„Wir haben unter euch den Tod verhängt, doch sind Wir nicht daran verhindert, daß Wir euch durch euresgleichen ersetzen

und euch neu erschaffen, wie ihr es nicht wisset. Und wahrlich, ihr kennet die erste Schöpfung, warum laßt ihr euch da nicht ermahnen?“ (56:60-62)

Wie entstand der Mensch zum ersten Mal? Dieses suggestive Element, das in den letzten zwei Versen der zwei oben zitierten Abschnitte erscheint, hat in der Tat muslimischen Philosophen einen neuen Ausblick eröffnet. Es war Dschahiz (gest. 255 A.H.), der als Erster auf die Veränderungen im Leben der Tiere verwies, die allgemein von Migrationen und von der Umwelt verursacht wurden. Die Gesellschaft, die als „Lauteren Brüder“ bekannt ist, vertiefte die Ansichten von Dschahiz. Ibn Maskawaih (gest. 421 A.H.) war jedoch der erste muslimische Denker, der eine klare und in vieler Hinsicht überaus moderne Theorie vom Ursprung des Menschen aufstellte. Es war nur natürlich und völlig im Geiste des Koran, daß Rumi die Frage der Unsterblichkeit als biologische Evolution erachtete und nicht als Problem, das von rein metaphysischen Argumenten zu entscheiden wäre, wie einige Philosophen des Islam gedacht hatten.

Die Theorie der Evolution brachte jedoch Verzweiflung und Ängstlichkeit, anstatt Hoffnung und Enthusiasmus in die moderne Welt. Der Grund hierfür ist in der unberechtigten modernen Annahme zu finden, daß die gegenwärtige Struktur des Menschen, sei sie geistig oder physiologisch, das letzte Wort in der biologischen Evolution darstellt, und daß der Tod, sieht man ihn als biologisches Ereignis, keine konstruktive Bedeutung besitzt. Die Welt von heutzutage benötigt einen Rumi, um eine Haltung der Hoffnung hervorzubringen und das Feuer der Begeisterung für das Leben zu entzünden. Seine unnachahmlichen Verse seien hier zitiert:

„Zuerst kam er in die Welt der Mineralien und von diesem Zustand wechselte er in die pflanzliche Welt. Viele Jahre lebte er in der pflanzlichen Welt und erinnerte sich wegen des Gegensatzes zum mineralischen Zustand nicht mehr an diesen. Als er vom pflanzlichen zum tierischen Zustand fortschritt, erinnerte er sich gar nicht mehr an den pflanzlichen Zustand, Er hat nur noch eine Neigung zu diesem Zustand, besonders in der Zeit

des Frühlings und der süßen Kräuter, wie die Neigung der Säuglinge zu ihren Müttern: Der Säugling kennt das Geheimnis seines Wunsches, gesäugt zu werden, nicht. [...] Weiter führte der Schöpfer, den du kennst, den Menschen vom tierischen Zustand zum Menschsein. So schritt der Mensch von Welt zu Welt voran, bis er vernünftig und weise und mächtig wurde. Er erinnert sich nicht an seine früheren Seelen; er muß auch von seiner jetzigen Vernunft weiterreisen.“¹²²

Der Punkt jedoch, der unter muslimischen Philosophen und Theologen viele Meinungsunterschiede hervorrief, ist die Frage, ob das Wiedererscheinen des Menschen das Wiedererscheinen seines früheren Mediums beinhaltet. Die meisten von ihnen, darunter auch Schah Wali Allah, der letzte große Theologe des Islam, neigen dazu, zu denken, daß es zumindest einer Art physischen Mediums bedarf, das zu der neuen Umgebung des Ego paßt. Mir scheint, daß diese Sicht hauptsächlich auf dem Umstand beruht, daß man das Ego als Individuum nicht ohne eine Art des örtlichen Bezugs oder empirischen Hintergrunds begreifen kann. Die folgenden Verse werfen jedoch auf diesen Punkt Licht:

„Wie! Wenn wir tot sind und zu Staub geworden, sollen wir wieder zum Leben erweckt werden? Das ist eine Wiederkehr von weither.' *Wir wissen wohl, was die Erde von ihnen verzehrt, und bei Uns ist ein Buch, das alles aufbewahrt.*“ (50:3-4)

Für mich legen diese Verse eindeutig dar, daß die Natur des Universums dergestalt ist, daß es ihm freisteht, auf irgendeine andere Weise jene Art von Individualität zu erhalten, die nötig ist, um die menschlichen Handlungen, selbst nach der Auflösung dessen, was die Individualität des Menschen in seiner gegenwärtigen Umgebung auszumachen scheint, endgültig auszuarbeiten. Wie diese andere Weise aussieht, wissen wir nicht. Ebenso wenig erlangen wir Einsicht in die Natur der „zweiten Schöpfung“, indem wir sie mit irgendeiner Art von Körper, wie subtil er auch sein mag, in Verbindung bringen. Die Analogien des Koran legen sie nur als Tatsache dar. Sie sind nicht so gedacht, daß sie ihre Natur und ihren Charakter enthüllen. Wenn

wir philosophisch sprechen, können wir daher nicht weiter als bis hierhin gehen, daß es nämlich im Hinblick auf die vergangene Geschichte des Menschen äußerst unwahrscheinlich ist, daß seine Laufbahn mit der Auflösung des Körpers an ihr Ende kommt.

Gemäß der Lehren des Koran bringt ihm jedoch das Wiedererscheinen des Ego einen „scharfen Blick“ (50:22), durch den er sein selbstgezimmertes „Schicksal um seinen Nacken hängend“ (17:13) sieht. Himmel und Hölle sind Zustände, keine Orte. Ihre Beschreibungen im Koran sind visuelle Darstellungen¹²³ einer inneren Tatsache, das heißt, des Charakters. Die Hölle ist, den Worten des Koran zufolge, „Gottes Feuer, das über den Herzen züngelt“ (104:6-7), die schmerzhafteste Erkenntnis, daß man als Mensch gescheitert ist. Der Himmel ist die Freude des Triumphes über die Kräfte der Auflösung. Im Islam gibt es so etwas wie ewige Verdammnis nicht. Das Wort „Ewigkeit“, das in einigen Versen in bezug auf die Hölle vorkommt, wird vom Koran selbst so erklärt, daß dies nur eine Zeitspanne bedeutet.

Die Zeit kann für die Entwicklung der Persönlichkeit nicht gänzlich irrelevant sein. Der Charakter neigt dazu, beständig zu werden; für seine Umformung benötigt man notwendigerweise Zeit. Die Hölle, wie sie vom Koran verstanden wird, ist nicht eine Grube andauernder Folter, die von einem rachsüchtigen Gott auferlegt wird. Es handelt sich vielmehr um eine bessern- de Erfahrung, die ein verhärtetes Ego vielleicht wieder für die lebendige Brise der göttlichen Gnade empfänglich macht. Ebenso wenig stellt der Himmel einen Festtag dar. Das Leben ist eins und fortlaufend. Der Mensch marschiert beständig weiter, um immer neue Erleuchtungen von einer unbegrenzten Realität zu empfangen, die sich „jeden Augenblick in neuem Glanz offenbaren“ (55:29). Und der Empfänger göttlicher Erleuchtung ist nicht ein lediglich passiver Empfänger. Jede Tat eines freien Ego schafft eine neue Situation und eröffnet so weitere Möglichkeiten schöpferischer Entfaltung.

V. DER GEIST DER MUSLIMISCHEN KULTUR

„Mohammad von Arabien stieg hinauf in den höchsten Himmel und kehrte zurück. Ich schwöre bei Gott, hätte ich diesen Punkt erreicht, niemals wäre ich zurückgekehrt.“

Dies sind die Worte eines großen muslimischen Heiligen, Abd al-Quddus von Gangoh. Es wird wohl schwierig sein, im gesamten Spektrum der Sufiliteratur Worte zu finden, die – in einem einzigen Satz – eine derart feine Wahrnehmung des psychologischen Unterschieds zwischen dem prophetischen und dem mystischen Typus des Bewußtseins offenbaren. Der Mystiker verspürt keinen Wunsch, aus der Ruhe der „Einheitserfahrung“ zurückzukehren; und selbst wenn er zurückkehrt, weil er es muß, bedeutet seine Rückkehr für die Menschheit im allgemeinen nicht viel. Die Rückkehr des Propheten ist schöpferisch. Er kehrt zurück, um sich selbst in den Fluß der Zeit einzufügen, mit dem Blick darauf gerichtet, die Kräfte der Geschichte zu kontrollieren und so eine neue Welt von Idealen zu schaffen.

Für den Mystiker ist die Ruhe der „Einheitserfahrung“ etwas Endgültiges; für den Propheten ist es das Erwachen von welterlöschenden psychischen Kräften in ihm, die darauf abzielen, die menschliche Welt vollständig umzugestalten. Im Propheten ist der Wunsch, seine religiöse Erfahrung in eine lebendige Kraft der Welt umgewandelt zu sehen, übermächtig. So wird seine Rückkehr zu einer Art von pragmatischem Test des Wertes seiner religiösen Erfahrung. In seinem schöpferischen Akt richtet der Wille des Propheten sowohl über sich selbst, als auch über die Welt der konkreten Fakten, in der er danach strebt, sich zu objektivieren. Indem er in das undurchdringliche Materielle vor sich eindringt, entdeckt der Prophet sich selbst und enthüllt sich dem Auge der Geschichte. Ein anderer Weg, den Wert der religiösen Erfahrung eines Propheten zu beurteilen, wäre die Prüfung der Art von Menschsein, die er geschaffen hat, und der kulturellen Welt, die aus dem Geist seiner Botschaft entsprungen ist.

In dieser Vorlesung möchte ich mich auf letzteres beschränken. Es besteht nicht die Absicht, Ihnen eine Beschreibung der Errungenschaften des Islam im Bereich des Wissens zu geben. Ich möchte Ihren Blick eher auf einige der herrschenden Konzepte der islamischen Kultur lenken, um Einblick in den Prozeß der Ideenbildung zu bekommen, der ihnen zu Grunde liegt, und so einen Blick auf die Seele zu erhaschen, die durch sie ihren Ausdruck findet. Bevor ich jedoch dazu komme, ist es notwendig, den kulturellen Wert einer wichtigen Idee im Islam zu verstehen – ich meine die Endgültigkeit der Institution der Prophetenschaft.¹²⁴

Man kann einen Propheten als einen Typus mystischen Bewußtseins definieren, in dem die „Einheitserfahrung“ dazu neigt, über ihre Grenzen zu fließen und nach Möglichkeiten sucht, die Kräfte des kollektiven Lebens umzulenken oder umzugestalten. In seiner Persönlichkeit versinkt das endliche Zentrum des Lebens in seinen eigenen unendlichen Tiefen, nur um mit frischer Kraft wieder emporzusteigen, um das Alte zu zerstören und um neue Richtungen des Lebens zu enthüllen. Dieser Kontakt mit der Wurzel des eigenen Seins ist keineswegs nur den Menschen zu eigen. Tatsächlich zeigt die Art, wie das Wort *wahi* (Inspiration) im Koran verwendet wird, daß der Koran ihn als ein universelles Merkmal des Lebens betrachtet,¹²⁵ auch wenn sein Wesen und Charakter auf den verschiedenen Stufen der Evolution unterschiedlich ausgeprägt ist.

Die Pflanze, die frei im Raum wächst; das Tier, das ein neues Organ entwickelt, um sich an eine neue Umgebung anzupassen; und ein Mensch, der aus seinen inneren Tiefen Licht empfängt; das alles sind Fälle der Inspiration, die in ihrem Charakter gemäß den Bedürfnissen des Rezipienten variieren, oder gemäß den Bedürfnissen der Spezies, zu der der Rezipient gehört. Nur bei einer Minderheit der Menschen entwickelt die psychische Energie etwas, das ich prophetisches Bewußtsein nenne – eine Methode, individuelle Gedanken und Entscheidungen zu ökonomisieren, indem vorgefertigte Urteile, Entscheidungsmöglichkeiten und Handlungsweisen bereitgehalten werden. Mit der Geburt von Vernunft und Unterscheidungsvermögen hemmt das Leben jedoch, in seinem eigenen Interesse, Entstehung und

Wachstum von nicht-rationalen Methoden des Bewußtseins durch das zu einem früherem Stadium der menschlichen Entwicklung psychische Energie floß.

Der Mensch wird zuerst durch Leidenschaft und Instinkt beherrscht. Induktive Vernunft, die allein den Menschen zum Herrscher über seine Umwelt macht, ist eine Errungenschaft; und wenn sie einmal erweckt ist, muß sie gestärkt werden, indem sie das Wachstum anderer Methoden der Erkenntnis verhindert. Es besteht kein Zweifel, daß die antike Welt zu einer Zeit, als der Mensch vergleichsweise primitiv war und mehr oder weniger von Eingebungen beherrscht wurde, einige große Philosophiesysteme entwickelt hat. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß dieser Aufbau von Systemen in der antiken Welt das Werk von abstraktem Denken war, das nicht über die Systematisierung vager religiöser Überzeugungen und Traditionen hinausgehen kann, und das uns keinen Halt in konkreten Lebenssituationen gibt.

Wenn wir uns die Sache aus diesem Blickwinkel betrachten, dann scheint der Prophet des Islam zwischen der antiken und der modernen Welt zu stehen. Was die Quelle seiner Offenbarung betrifft, gehört er der antiken Welt an; was den Geist seiner Offenbarung angeht, gehört er zu der modernen Welt. In ihm entdeckt das Leben andere Quellen des Wissens, die zu seiner neuen Richtung passen. Die Geburt des Islam ist, so hoffe ich zufriedenstellend nachweisen zu können, die Geburt des induktiven Verstandes. Im Islam gelangt das Prophetentum zur Vollendung, indem es die Notwendigkeit seiner eigenen Abschaffung erkennt. Das schließt die genaue Wahrnehmung ein, daß das Leben nicht für immer am Gängelband bleiben kann; und daß der Mensch, um volles Selbstbewußtsein zu erlangen, letztlich auf seine eigenen Ressourcen zurückgeworfen werden muß. Die Abschaffung der Priesterschaft und des erblichen Königtums im Islam, der ständige Apell an Vernunft und Erfahrung im Koran, und die Betonung, die er auf Natur und Geschichte als Quellen der menschlichen Erkenntnis legt – all das sind unterschiedliche Aspekte derselben Idee der Finalität.

Diese Idee impliziert jedoch nicht, daß die mystische Erfahrung, die sich qualitativ nicht von der Erfahrung des Propheten

unterscheidet, als lebendige Tatsache zu existieren aufgehört hat. Tatsächlich betrachtet der Koran sowohl *anfus* (das Selbst) als auch *afaq* (die Welt) als Quellen der Erkenntnis. Gott enthüllt seine Zeichen sowohl in inneren als auch in äußeren Erfahrungen, und es ist die Pflicht des Menschen, die Erkenntnisträchtigkeit aller Aspekte der Erfahrung zu beurteilen. Die Idee der Finalität sollte daher nicht so verstanden werden, daß das letztliche Schicksal des Lebens in der vollständigen Ersetzung des Gefühls durch die Vernunft besteht. Das ist weder möglich noch wünschenswert.

Der intellektuelle Wert der Idee besteht darin, daß sie eine unabhängige, kritische Haltung gegenüber der mystischen Erfahrung fördert, indem sie die Überzeugung hervorruft, daß jegliche persönliche Autorität, die sich auf eine übernatürliche Herkunft beruft, in der Menschheitsgeschichte zu Ende gegangen ist. Diese Art von Überzeugung ist eine psychische Kraft, die das Wachstum einer derartigen Autorität verhindert. Der Zweck dieser Idee besteht darin, in der Sphäre der inneren Erfahrung des Menschen neue Perspektiven der Erkenntnis zu öffnen. So wie die erste Hälfte des islamischen Glaubensbekenntnis¹²⁶ einen Geist der kritischen Betrachtung der äußeren Erfahrung der Menschen geschaffen und gefördert hat, indem sie die Kräfte der Natur des göttlichen Wesens entkleidete, in das frühere Kulturen sie gehüllt hatten.

Die mystische Erfahrung, ganz gleich wie ungewöhnlich und abnorm, muß jetzt also von einem Moslem als eine vollkommen natürliche Erfahrung betrachtet werden, offen für eine kritische Überprüfung wie jeder andere Aspekt der menschlichen Erfahrung. Das wird an der Haltung des Propheten gegenüber Ibn Sayyads psychischen Erfahrungen deutlich. Der Zweck des Sufismus im Islam bestand in der Systematisierung der mystischen Erfahrung, auch wenn man zugeben muß, daß Ibn Chaldun der einzige Moslem gewesen war, der darin einen vollständig wissenschaftlichen Ansatz verfolgte.

Aber die innere Erfahrung ist nur eine Quelle der menschlichen Erkenntnis. Laut Koran gibt es zwei weitere Quellen der Erkenntnis – Natur und Geschichte; und genau im Anzapfen dieser Erkenntnisquellen zeigt sich der Geist des Islam von sei-

ner besten Seite. Der Koran sieht die Zeichen der letzten Wirklichkeit in der „Sonne“, dem „Mond“, dem „Längerwerden der Schatten“, „dem Wechsel von Tag und Nacht“, der „Vielfalt der menschlichen Farben und Sprachen“ und in „dem Wechsel zwischen Tagen des Erfolgs und dem Gegenteil“¹²⁷ – tatsächlich in der Gesamtheit der Natur, wie sie sich der sinnlichen Wahrnehmung der Menschen offenbart. Und die Pflicht des Moslems besteht darin, über diese Zeichen nachzusinnen und sie nicht zu ignorieren „als ob er tot und blind sei“, denn „wer diese Zeichen in diesem Leben nicht erkennt, der wird auch im nächsten Leben blind sein.“¹²⁸

Dieser Appell an das Greifbare in Verbindung mit der allmählichen Erkenntnis, daß das Universum, gemäß den Lehren des Korans, in seinem Ursprung dynamisch, endlich und zur Ausdehnung fähig ist, bringt die muslimischen Denker letztlich in Konflikt mit dem griechischen Denken, das sie am Beginn ihrer intellektuellen Laufbahn mit soviel Begeisterung studiert haben. Einem ersten Impuls folgend versuchten sie, in vollem Vertrauen auf die griechischen Denker, den Koran im Lichte der griechischen Philosophie zu verstehen, ohne zu realisieren, daß der Koran im Wesen anti-klassisch ist. Angesichts des konkreten Geistes des Korans und dem spekulativen Wesen der griechischen Philosophie, die sich an der Theorie ergötzte und die Fakten vernachlässigte, war dieser Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt. Und das, was diesem Scheitern folgte, brachte den wahren Geist der islamischen Kultur hervor und legte die Grundlage der modernen Kultur in einigen ihrer wichtigsten Aspekte.

Diese intellektuelle Revolte gegen die griechische Philosophie manifestiert sich in allen Bereichen des Denkens. Leider bin ich nicht in der Lage, darzustellen, wie sie sich in Mathematik, Astronomie und Medizin offenbarte. Sie wird im metaphysischen Denken der Aschariten deutlich, erscheint am klarsten aber als wohl definiertes Phänomen in der muslimischen Kritik der griechischen Logik. Das war nur natürlich, denn Unzufriedenheit mit einer rein spekulativen Philosophie bedeutet die Suche nach einer sichereren Methode der Erkenntnis. Ich glaube es war Nazzam, der als erster das Prinzip des „Zweifels“ als

Anfang aller Erkenntnis formulierte. Ghasali verstärkte es in seiner „Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“ und bereitere den Weg für die „Descartes’sche Methode“.

Aber Ghasali blieb in der Logik in der Nachfolge von Aristoteles. In seinem *Qistas* präsentiert er einige Argumente des Korans in Form aristotelescher Figuren,¹²⁹ aber er vergißt die koranische Sure, die als „Al Shu’ara“¹³⁰ bekannt ist, in der die Behauptung, daß der Verleugnung von Propheten Vergeltung folgt, durch die Methode der simplen Aufzählung historischer Beispiele etabliert wird. Es waren Ishraqi¹³¹ und Ibn Taimiyyah, die eine systematische Widerlegung der griechischen Logik unternahmen. Abu Bakr Razi war vielleicht der erste, der Aristoteles’ erste Figur kritisierte, und in unserer Zeit wurde sein Einwand – in einem durch und durch induktivem Geist abgefaßt – von John Stuart Mill erneut formuliert. Ibn Hazm hebt in seinem „Reichweite der Logik“ die Sinneswahrnehmung als Quelle der Erkenntnis hervor; und Ibn Taimiyyah zeigt in seiner „Widerlegung der Logik“, daß die Induktion die einzige Form eines verlässlichen Arguments darstellt. So entstanden die Methoden der Beobachtung und des Experiments. Und das war keine rein theoretische Angelegenheit.

Al-Birunis Entdeckung von dem, was wir „Reaktionszeit“ nennen und al-Kindis Entdeckung, daß die Empfindung sich proportional zum Reiz verhält, sind Beispiele ihrer Anwendung in der Psychologie. Es ist ein Fehler, anzunehmen, daß die experimentelle Methode eine europäische Entdeckung sei. Dühring¹³² sagt uns, daß Roger Bacons Konzepte der Wissenschaft genauer und klarer sind als die seines berühmten Namensvetters. Und wo erhielt Roger Bacon seine wissenschaftliche Schulung? – In den muslimischen Universitäten Spaniens. Tatsächlich ist der V. Teil seines *Opus Majus*, das der „Perspektive“ gewidmet ist, praktisch eine Kopie der „Optik“ von Ibn Haitham. Auch fehlt es im Buch insgesamt nicht an Hinweisen, die Ibn Haithams Einfluß auf den Autor belegen. Europa erkennt nur zögernd die islamischen Ursprünge seiner wissenschaftlichen Methodik. Aber die volle Anerkennung dieser Tatsache ist letztendlich doch erfolgt. Lassen sie mich ein oder zwei Abschnitte aus Briffaults „Making of Humanity“ zitieren:

„...und von deren Nachfolgern an der Schule in Oxford hat Roger Bacon Arabisch und die arabischen Wissenschaften gelernt. Weder Roger Bacon noch sein späterer Namensvetter können Ansprüche auf den Verdienst geltend machen, die experimentelle Methode eingeführt zu haben. Roger Bacon war nicht mehr als einer der Apostel der muslimischen Wissenschaft und Methode im christlichen Europa; und er wurde nie müde, zu erklären, daß die Kenntnis des Arabischen und der arabischen Wissenschaft für seine Zeitgenossen der einzige Weg zu wahren Wissen wäre. Diskussionen, wer der Urheber der experimentellen Methode sei ... sind Teil der groben Fehldarstellung der Ursprünge der europäischen Zivilisation. Die experimentelle Methode der Araber war zu Bacons Zeit in Europa weit verbreitet und wurde eifrig weiterentwickelt.“¹³³

„Die Wissenschaft ist der bedeutendste Beitrag der arabischen Zivilisation zur modernen Welt, aber ihre Früchte reiften nur langsam. Erst lange nachdem die maurische Kultur wieder in Dunkelheit versunken war, stieg der Gigant, den sie geboren hatte, zu seiner Macht auf. Es war nicht die Wissenschaft, die Europa zurück zum Leben brachte. Vielfältige weitere Einflüsse der islamischen Zivilisation übertrugen ihren ersten Schimmer auf das europäische Leben.“¹³⁴

„Denn auch wenn es keinen einzigen Aspekt des europäischen Wachstums gibt, in dem der entscheidende Einfluß der islamischen Kultur nicht erkennbar wäre, ist er nirgends so deutlich und bedeutsam wie in der Genese der Kraft, die die charakteristischste Macht der modernen Welt und die wichtigste Quelle ihres Sieges darstellt – die Naturwissenschaft und der wissenschaftliche Geist.“¹³⁵

„Die Schulden unserer Wissenschaft an die Araber bestehen nicht in aufsehenerregenden Entdeckungen oder revolutionären Theorien; die Wissenschaft schuldet der arabischen Kultur weitaus mehr, sie schuldet ihr ihre Existenz. Die antike Welt war, wie wir gesehen haben, prä-wissenschaftlich. Die Astronomie und Mathematik der Griechen waren fremde Importe,

die sich nie vollständig in der griechischen Kultur akklimatisiert haben. Die Griechen systematisierten, generalisierten und theorisierten, aber der geduldige Weg der Untersuchung, der Anhäufung sicheren Wissens, die sorgfältigen Methoden der Wissenschaft, detaillierte Beobachtungen über einen langen Zeitraum, experimentelle Forschung – das alles war dem griechischen Temperament fremd. Nur im hellenistischen Alexandria wurde in der klassischen antiken Welt ein Ansatz der wissenschaftlichen Arbeit verfolgt. Was wir Wissenschaft nennen, entstand in Europa als Folge eines neuen Forschungsgeistes, neuer Methoden der Untersuchung, der Methode des Experimentes, der Beobachtung, der Vermessung und der Entwicklung der Mathematik in einer den Griechen unbekanntem Form. Dieser Geist und diese Methoden wurden durch die Araber in die europäische Welt eingeführt.“¹³⁶

Der erste wichtige Punkt, den man also über den Geist der muslimischen Kultur erwähnen muß, ist, daß sie ihren Blick zum Zwecke der Erkenntnis auf das Konkrete, das Endliche richtet. Es ist weiterhin deutlich, daß sich die Geburt der Methode der Beobachtung und des Experimentes im Islam nicht auf Grund eines Kompromisses mit dem griechischen Denken ereignete, sondern auf Grund eines langen intellektuellen Kampfes damit. Der Einfluß der Griechen, die, wie Briffault sagt, hauptsächlich an Theorie und nicht an Fakten interessiert waren, hat tatsächlich eher dazu geführt, die muslimische Vision des Korans zu verdunkeln; und er hat das praktische Temperament der Araber zumindest zwei Jahrhunderte daran gehindert, sich durchzusetzen und zu sich selbst zu kommen. Ich möchte daher definitiv das Mißverständnis ausräumen, daß das griechische Denken in irgendeiner Weise den Charakter der muslimischen Kultur bestimmt hat. Einen Teil meiner Argumentation habe ich Ihnen bereits dargelegt, einen anderen Teil werde ich Ihnen jetzt schildern.

Erkenntnis muß mit dem Konkreten beginnen. Es ist die intellektuelle Erfassung und die *Macht* über das Konkrete, die es

dem menschlichen Intellekt ermöglicht, über das Konkrete hinauszugehen. Wie der Koran sagt:

„O Versammlung der Dschinn und Menschen! wenn ihr imstande seid, die Grenzen der Himmel und der Erde zu überschreiten, so überschreitet sie. Ihr könnt sie nur mit einer *Vollmacht* überschreiten.“ (55:33)

Aber das Universum, als eine Ansammlung endlicher Dinge, präsentiert sich selbst als eine Art von Insel in einer absoluten Leere, in der Zeit, als eine Reihe gesonderter Momente aufgefaßt, nichts bedeutet und nichts bewirkt. Eine solche Sicht des Universums führt einen reflektierenden Verstand nirgendwohin. Der Gedanke an eine Grenze des wahrnehmbaren Raumes und der Zeit bringt den Verstand ins Wanken. Das Endliche als solches ist ein Götze, der die Bewegung des Verstandes lähmt. Um über seine Grenzen hinauszugehen, muß der Verstand die fortschreitende Zeit und die absolute Leere des wahrnehmbaren Raumes überwinden. „Und daß es bei deinem Herrn enden wird“, sagt der Koran.¹³⁷

Dieser Vers verkörpert einen der tiefsten Gedanken des Korans, denn er erklärt definitiv, daß die äußerste Grenze nicht in Richtung der Sterne zu suchen ist, sondern in einem unendlichen kosmischen Leben und der Spiritualität. Die geistige Reise zu dieser äußersten Grenze ist jedoch lang und mühselig; und auch in dieser Anstrengung scheint das islamische Denken eine gänzlich andere Richtung als das griechische genommen zu haben. Das Ideal der Griechen war, wie Spengler uns sagt, die Proportion, nicht die Unendlichkeit. Der Geist der Griechen war allein mit der physischen Darstellung des Endlichen in seinen wohldefinierten Grenzen beschäftigt. In der Geschichte der muslimischen Kultur finden wir andererseits sowohl in der Sphäre des reinen Intellekts als auch der religiösen Psychologie (mit diesem Ausdruck meine ich den höheren Sufismus), daß sich das Ideal in Besitz und Genuß des Unendlichen offenbart.

In einer Kultur mit einer solchen Haltung wird das Problem von Raum und Zeit zu einer Frage von Leben und Tod. In einer dieser Vorlesungen habe ich Ihnen bereits eine Vorstellung davon gegeben, wie sich den muslimischen Denkern das Pro-

blem von Raum und Zeit darstellt, besonders den Aschariten. Ein Grund, warum sich der Atomismus des Demokrit in der islamischen Welt nie verbreitet hat, ist seine Annahme eines absoluten Raumes. Die Aschariten waren daher motiviert, eine andere Art von Atomismus zu entwickeln, und sie versuchten, die Schwierigkeiten des wahrnehmbaren Raumes in einer ähnlichen Art und Weise wie der moderne Atomismus zu überwinden. Im Bereich der Mathematik muß daran erinnert werden, daß seit den Tagen des Ptolemäus (87-165) bis zur Zeit des Nasir Tusi (1201-74) sich niemand ernsthaft Gedanken über die Schwierigkeit gemacht hat, den sicheren Beweis für Euklids Parallelaxiom auf Basis des wahrnehmbaren Raumes zu führen.

Es war Tusi, der als erster die Ruhe gestört hat, die in der Welt der Mathematik seit tausend Jahren geherrscht hatte; und bei seinem Versuch, das Axiom zu verbessern, erkannte er die Notwendigkeit, den wahrnehmbaren Raum aufzugeben. Damit hat er eine – wenn auch dünne – Grundlage für die Hyperraumbewegung unserer Zeit gelegt. Es war jedoch al-Biruni, der in seiner Annäherung an die moderne mathematische Idee der Funktion aus einer rein wissenschaftlichen Perspektive die Unzulänglichkeit einer statischen Sichtweise des Universums erkannt hat. Das ist wiederum eine deutliche Abkehr von der griechischen Sicht. Die Idee der Funktion führt das Element der Zeit in unser Weltbild ein. Sie verwandelt das Unveränderliche in das Variable und betrachtet das Universum nicht als seiend sondern als werdend.

Spengler denkt, daß die mathematische Idee der Funktion das Symbol des Westens ist, von der es bei „keiner anderen Kultur auch nur einen Hinweis gibt.“¹³⁸ Angesichts al-Birunis Verallgemeinerung der Newton'schen Formel der Interpolation von der trigonometrischen Funktion zu Funktionen jeglicher Art entzieht Spenglers Behauptung jeglicher Grundlage. Die Umwandlung des griechischen Konzeptes der Zahl von einer reinen Größe zu einem reinen Verhältnis begann tatsächlich mit Khwarizmis Bewegung von der Arithmetik zur Algebra. Al-Biruni vollzog einen entscheidenden Schritt dahin, was Spengler als chronologische Zahl beschreibt, die den Übergang des Verstandes vom Sein zum Werden kennzeichnet.

Tatsächlich neigen neuere Entwicklungen in der europäischen Mathematik eher dazu, die Zeit ihres lebendigen historischen Charakters zu entkleiden und sie auf eine bloße Repräsentation des Raumes zu reduzieren. Aus diesem Grund spricht Whiteheads Sicht der Relativität die muslimischen Studenten eher an als die von Einstein, in dessen Theorie die Zeit ihren Charakter des Übergangs verliert und sich geheimnisvollerweise in reinen Raum verwandelt.

Seite an Seite mit dem Fortschritt des mathematischen Denkens im Islam sehen wir, wie sich die Idee der Evolution schrittweise herausformt. Es war Dschahiz, der als erster die durch die Wanderung verursachten Veränderungen im Leben der Vögel bemerkte. Später hat Ibn Maskawaih, ein Zeitgenosse al-Birunis, dem die Form einer bestimmteren Theorie gegeben und sie in sein theologisches Werk *Al Fauz al-Asgbar* übernommen. Ich werde hier die Essenz seiner Hypothese der Evolution wiedergeben, nicht wegen ihres wissenschaftlichen Wertes, sondern weil es ein Licht auf die Richtung wirft, in die sich das muslimische Denken bewegte.

Laut Ibn Maskawaih braucht das pflanzliche Leben auf der niedrigsten Stufe der Evolution für Geburt und Wachstum keinerlei Samen. Auch pflanzt es sich nicht mittels Samen fort. Diese Form von pflanzlichen Leben unterscheidet sich von den Mineralien nur durch die geringe Kraft der Bewegung, die in höheren Arten heranwächst, und die sich weiterhin darin offenbart, daß die Pflanze ihre Zweige ausbreitet und ihre Art mittels Samen vermehrt. Die Kraft der Bewegung wächst schrittweise weiter an, bis wir die Bäume erreichen, die Stamm, Blätter und Früchte hervorbringen. Auf einer höheren Stufe der Evolution stehen pflanzliche Lebensformen, die für ihr Wachstum einen besseren Boden und ein besseres Klima benötigen. Das letzte Entwicklungsstadium wird im Wein und den Dattelpalmen erreicht, die an der Schwelle zum tierischen Leben stehen.

In der Dattelpalme erscheint eine klare Unterscheidung der Geschlechter. Neben Wurzeln und Fasern entwickelt sie etwas, das wie ein tierisches Gehirn funktioniert, von dessen Unversehrtheit das Leben der Dattelpalme abhängt. Das ist die höch-

ste Stufe in der Entwicklung des pflanzlichen Lebens und ein Vorspiel zum tierischen Leben. Der erste Schritt zum tierischen Leben besteht in der Freiheit vom in der Erde verwurzelt sein, was der erste Keim der bewußten Bewegung ist. Das ist die Anfangsstufe der Animalität, in der der Tastsinn als erstes und der Sehsinn als letztes erscheint. Mit der Entwicklung der Sinne erlangt das Tier Bewegungsfreiheit, wie es bei Würmern, Reptilien, Ameisen und Bienen der Fall ist. Die Animalität erreicht bei den Vierfüßlern im Pferd ihre Vollendung, und bei den Vögeln im Falken, und erreicht schließlich die Grenze zum menschlichen Wesen im Affen, der in der Skala der Evolution nur eine Stufe unter dem Menschen steht. Die weitere Evolution bringt physiologische Veränderungen mit einer wachsenden Unterscheidungsfähigkeit und Spiritualität, bis die Menschen von der Barberei zur Zivilisation gefunden haben.

Aber es ist tatsächlich die religiöse Psychologie, bei Iraqi und Khawajah Muhammad Parsa, die uns viel näher an unsere modernen Auffassungen des Problems von Raum und Zeit bringt. Iraqis Sicht der Zeit-Schichtungen habe ich bereits erläutert. Jetzt werde ich Ihnen das Wesentliche seiner Sicht des Raumes mitteilen.

Nach Iraqi ist die Existenz einer Art von Raum in Beziehung zu Gott aus den folgenden Versen des Korans klar ersichtlich:

„Siehst du denn nicht, daß Gott alles weiß, was in den Himmeln und was auf Erden ist? Keine drei führen ein geheimes Gespräch, ohne daß Er ihr vierter, und keine fünf, ohne daß Er ihr sechster wäre; weder weniger noch mehr, Er ist bei ihnen, wo immer sie sind.“ (58:7)

„Du sollst kein Geschäft eingehen und sollst aus dem Koran nichts verlesen, und ihr sollt kein Werk betreiben, ohne daß Wir Zeugen sind, wie ihr euch darin einlasst. Und nicht ist deinem Herrn das Gewicht eines Stäubchens auf Erden und im Himmel verborgen; und nichts ist kleiner oder größer als dies, das nicht in einem offenkundigen Buch stünde.“ (10:61)

„Wahrlich, Wir erschufen den Menschen, und Wir wissen, was ihm seine Seele einflüstert; denn Wir sind ihm näher als die Halsader.“ (50:16)

Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß die Worte Nähe, Kontakt und gegenseitige Abgrenzung, die für materielle Körper gelten, auf Gott nicht zutreffen. Das göttliche Leben steht mit dem ganzen Universum in Berührung, in Analogie zum Kontakt der Seele mit dem Körper. Die Seele ist weder innerhalb noch außerhalb des Körpers, ihm weder nahe noch getrennt von ihm. Dennoch ist ihre Berührung mit jedem Atom des Körpers Realität, und es ist unmöglich, sich diesen Kontakt vorzustellen, außer man postuliert eine Art von Raum, der der Subtilität der Seele entspricht. Die Existenz von Raum kann in Beziehung zum Leben Gottes also nicht geleugnet werden; wir müssen nur sorgfältig die Art des Raumes definieren, die der Absolutheit Gottes zuzuschreiben ist.

Es gibt nun drei Arten von Raum – den Raum der materiellen Körper, der Raum der immateriellen Wesen und den Raum Gottes. Der Raum der materiellen Körper ist ebenfalls in drei Arten unterteilt. Zuerst der Raum der grobstofflichen Körper, denen wir Geräumigkeit zuschreiben. In diesem Raum benötigt Bewegung Zeit, die Körper nehmen ihre jeweiligen Plätze ein und widersetzen sich ihrer Verdrängung. Zweitens gibt es den Raum der feinstofflichen Körper, wie zum Beispiel Luft und Schall. Auch in diesem Raum widersetzen sich die Körper der gegenseitigen Verdrängung, und ihre Bewegung läßt sich in Begriffen der Zeit messen, die sich jedoch von der Zeit der grobstofflichen Körper zu unterscheiden scheint. Die Luft in einer Röhre muß verdrängt werden, bevor andere Luft eintreten kann; und die Zeit von Schallwellen ist fast nichts im Vergleich zu der Zeit der grobstofflichen Körper.

Drittens haben wir den Raum des Lichtes. Das Licht der Sonne erreicht augenblicklich die entferntesten Regionen der Erde. So wird in der Geschwindigkeit von Licht und Schall die Zeit fast auf Null reduziert. Daraus wird deutlich, daß der Raum des Lichtes sich vom Raum von Luft und Schall unterscheidet. Es gibt jedoch ein entscheidenderes Argument als dieses. Das Licht einer Kerze breitet sich in alle Richtungen im Raum aus, ohne die Luft darin zu verdrängen; das zeigt, daß der Raum des Lichtes feinstofflicher ist als der Raum der Luft, die keinen Zugang zum Raum des Lichtes hat. Angesichts der gro-

ßen Nähe dieser Räume, ist es jedoch nicht möglich, den einen vom anderen zu unterscheiden, außer durch rein intellektuelle Analyse und spirituelle Erfahrung.

Weiterhin können die beiden Gegensätze im heißen Wasser – Feuer und Wasser –, die sich scheinbar durchdringen, angesichts ihrer jeweiligen Natur nicht im selben Raum existieren. Diese Tatsache kann nicht erklärt werden, außer durch die Annahme, daß die Räume dieser zwei Substanzen, obwohl sie einander so nahe sind, dennoch verschieden sind. Aber auch wenn das Element der Distanz im Raum des Lichtes nicht völlig abwesend ist, besteht dort keine Möglichkeit der gegenseitigen Verdrängung. Das Licht einer Kerze reicht nur bis zu einem gewissen Punkt, und das Licht von hundert Kerzen vermischt sich im selben Raum, ohne sich gegenseitig zu verdrängen.

Nachdem er so die Räume der physikalischen Körper mit ihren unterschiedlichen Graden der Feinstofflichkeit beschrieben hat, fährt Iraqi damit fort, die wichtigsten Arten von Räumen zu beschreiben, in denen verschiedene Klassen von immateriellen Wesen wirken, zum Beispiel Engel. Das Element der Distanz fehlt in diesen Räumen nicht völlig, denn immaterielle Wesen, die zwar mit Leichtigkeit durch Mauern dringen können, kommen nicht gänzlich ohne Bewegung aus, was laut Iraqi ein Beleg für spirituelle Unvollkommenheit ist. Der höchste Punkt auf der Skala der räumlichen Freiheit wird von der menschlichen Seele erreicht, die sich in ihrer einzigartigen Essenz weder in Ruhe noch in Bewegung befindet. Nachdem wir so die unendliche Vielfalt des Raumes durchquert haben, erreichen wir den göttlichen Raum, der absolut frei von allen Dimensionen ist und den Treffpunkt aller Unendlichkeiten darstellt.

Aus dieser Zusammenfassung von Iraqis Sicht können Sie entnehmen, wie ein kultivierter muslimischer Sufi seine spirituelle Erfahrung von Zeit und Raum in einer Zeit interpretiert, die nichts von den Theorien und Konzepten der modernen Mathematik und Physik wußte. Iraqi versucht tatsächlich, das Konzept von Raum als dynamische Erscheinung zu fassen. Sein Verstand scheint mit dem Konzept des Raumes als unendliches Kontinuum zu ringen, er konnte jedoch nicht die vollständigen

Auswirkungen seines Denkens erkennen, teils weil er kein Mathematiker war, und teils auf Grund seiner natürlichen positiven Voreingenommenheit für die aristotelische Idee eines unveränderlichen Universums. Weiterhin erinnert die gegenseitige Durchdringung des überräumlichen „hier“ und des überewigen „jetzt“ in der Letzten Wirklichkeit an die moderne Vorstellung von Raum und Zeit, die Professor Alexander in seinen Vorlesungen über „Space, Time, and Deity“ als die Matrix aller Dinge betrachtet.¹³⁹

Eine tiefere Einsicht in das Wesen der Zeit hätte Iraqi zu der Erkenntnis geführt, daß die Zeit die fundamentalere der beiden ist, und daß es nicht eine bloße Metapher ist, wenn man, so wie Professor Alexander, sagt, daß Zeit der Geist des Raumes ist.¹⁴⁰ Iraqi begreift Gottes Beziehung zum Universum in Analogie zur Beziehung der menschlichen Seele zum Körper. Aber statt diesen Standpunkt philosophisch durch eine kritische Betrachtung der räumlichen und zeitlichen Aspekte der Erfahrung zu erreichen, postuliert er ihn einfach auf Grundlage seiner spirituellen Erfahrung. Es ist nicht ausreichend, Raum und Zeit auf einen zu Null werdenden Augenblick zu reduzieren. Der philosophische Weg zu Gott als Allseele des Universums führt über die Entdeckung des lebendigen Denkens als das letzte Prinzip der Raum-Zeit. Iraqis Verstand bewegte sich zweifelsohne in die richtige Richtung, aber seine aristotelische Voreingenommenheit hat in Verbindung mit einem Mangel an psychologischer Analyse seinen Fortschritt blockiert.

Mit seiner Ansicht, daß die göttliche Zeit völlig frei von Wandel ist – eine Ansicht, die offensichtlich auf einer unzureichenden Analyse der bewußten Erfahrung beruht –, war es ihm nicht möglich, die Beziehung zwischen göttlicher Zeit und fortschreitender Zeit zu entdecken und durch diese Entdeckung zur essentiellen islamischen Vorstellung einer fortlaufenden Schöpfung zu gelangen, was ein expandierendes Universum bedeutet.

So laufen alle Linien des muslimischen Denkens auf ein dynamisches Konzept des Universums zusammen. Diese Sicht wird noch verstärkt durch Ibn Maskawaihs Theorie des Lebens als eine evolutionäre Bewegung und Ibn Chalduns Geschichts-

auffassung. Geschichte, oder in der Sprache des Korans „die Tage Gottes“, ist laut Koran die dritte Quelle menschlicher Erkenntnis. Es ist eine der wesentlichsten Lehren des Korans, daß die Völker kollektiv gerichtet werden und für ihre Untaten hier und jetzt leiden.¹⁴¹ Um diese Auffassung zu vermitteln, zitiert der Koran ständig historische Ereignisse und drängt den Leser, über die vergangenen und gegenwärtigen Erfahrungen der Menschheit zu reflektieren.

„Wir entsandten Moses mit Unseren Zeichen und sprachen: 'Führe dein Volk aus den Finsternissen zum Licht *und gemahne es an die Tage Gottes.*' Wahrlich, darin sind Zeichen für jeden Geduldigen, Dankbaren." (14:5)

„Und unter denen, die Wir erschufen, ist ein Volk, das mit der Wahrheit leitet und danach Gerechtigkeit übt. Die aber Unsere Zeichen leugnen, die werden Wir der Vernichtung überantworten Schritt für Schritt, auf eine Weise, die sie nicht kennen. Ich lasse ihnen die Zügel schießen; allein gewiß, Mein Plan ist machtvoll.“ (7:181-83)

„Es sind vor euch schon viele Verordnungen ergangen; also durchwandert die Erde und schaut, wie das Ende derer war, die die Zeichen Gottes der Lüge ziehen.“ (3:137)

„Habt ihr eine Wunde empfangen, so haben andere gewiß bereits eine ähnliche Wunde empfangen. *Und solche Tage lassen Wir wechseln unter den Menschen.*“ (3:140)

„*Jedes Volk hat seine festgelegte Zeit.*“ (7:34)

Dieser letzte Vers ist eher ein Beispiel für eine spezifischere Verallgemeinerung, die in ihrer epigrammatischen Formulierung eher die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung des Lebens menschlicher Gesellschaften als Organismus birgt. Es ist daher ein großer Irrtum, zu denken, daß der Koran keine Keime einer historischen Lehre enthält. In Wahrheit scheint der ganze Geist der „Prolegomena“ von Ibn Chaldun sich hauptsächlich auf die Inspiration zu gründen, die der Autor vom Koran empfangen hat. Selbst in seinen Urteilen über den Charakter ist er in nicht geringem Maße dem Koran verpflichtet. Ein einschlägiges Beispiel ist der lange Absatz, den er der Bewertung des Charakters der Araber als Volk gewidmet hat. Der

ganze Absatz ist lediglich eine Erweiterung der folgenden Koranverse:

„Die Wüstenaraber sind die Allerverstocktesten in Unglauben und Heuchelei und sind eher dazu geneigt, die Vorschriften nicht zu kennen, die Gott Seinem Gesandten offenbart hat. und Gott ist allwissend, allweise. Und unter den Wüstenarabern sind so manche, die das, was sie spenden, als eine erzwungene Buße ansehen, und sie warten nur auf Mißgeschicke wider euch. Allein sie selbst wird ein unheilvolles Mißgeschick treffen. Und Gott ist allhörend, allwissend.“ (9:97-98)

Das Interesse des Korans an Geschichte als Quelle menschlicher Erkenntnis reicht jedoch über das bloße Aufzeigen historischer Verallgemeinerungen hinaus. Er hat uns eine der grundlegenden Prinzipien historischer Kritik gebracht: Da die Genauigkeit beim Aufzeichnen der Tatsachen, die das Material der Geschichte ausmachen, eine unverzichtbare Bedingung der Geschichte als Wissenschaft ist, und eine genaue Kenntnis der Fakten letztlich von denen abhängt, die sie wiedergeben, lautet das allererste Prinzip einer historischen Kritik, daß der persönliche Charakter des Überlieferers ein wichtiger Faktor bei der Beurteilung seines Berichts ist. Der Koran sagt:

„O die ihr glaubt, wenn ein Ruchloser euch eine Kunde bringt, prüft sie nach.“ (49:6)

Aus der Anwendung dieses Prinzips, das in diesem Vers enthalten ist, auf die Überlieferer der Aussprüche des Propheten¹⁴² hat sich schrittweise die historische Kritik entwickelt. Das Wachsen eines historischen Gefühls im Islam ist ein faszinierendes Phänomen. Der koranische Appell an die Erfahrung; die Notwendigkeit, die Richtigkeit der Aussprüche des Propheten genau abzusichern; und der Wunsch, für die Nachwelt unerschöpfliche Quellen der Inspiration zu schaffen – all diese Kräfte trugen dazu bei, solche Persönlichkeiten wie Ibn Ishaq, Tabari und Mas'udi hervorzubringen. Geschichte als Kunst, die Vorstellungskraft der Leser zu beflügeln, ist aber nur eine Stufe in der Entwicklung von Geschichte als genuine Wissenschaft.

Die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung von Geschichte bedeutet eine erweiterte Erfahrung, eine größere Reife der praktischen Vernunft und schließlich ein erhöhtes Bewußtsein bestimmter Vorstellungen hinsichtlich des Lebens und der Zeit. Dabei handelt es sich vornehmlich um zwei Ideen, und beide bilden die Grundlage der koranischen Lehre.

1. *Die Einheit des menschlichen Ursprungs.* „Und Wir haben euch alle aus *einem* Lebensatem erschaffen“, sagt der Koran.¹⁴³ Die Wahrnehmung des Lebens als eine organische Einheit ist jedoch eine allmähliche Errungenschaft, und ihr Wachstum ist von dem Eintritt eines Volkes in den Hauptstrom der Welt-ereignisse abhängig. Der Islam erhielt diese Gelegenheit durch die rasche Entwicklung eines großen Imperiums. Zweifelsohne hat das Christentum der Menschheit lange vor dem Islam die Botschaft der Gleichheit gebracht; aber das christliche Rom gelangte nicht zum vollständigen Verständnis der Idee der Menschheit als eines einzigen Organismus. Wie Flint richtig sagt: „Keinem christlichen Autor und natürlich erst recht keinem anderen im Römischen Reich kann man das Verdienst zuschreiben, mehr als eine allgemeine und abstrakte Konzeption der menschlichen Einheit besessen zu haben.“¹⁴⁴ Und seit den Tagen Roms scheint die Idee in Europa nicht viel an Tiefe und Wurzeln gewonnen zu haben. Andererseits führte das Wachstum eines territorialen Nationalismus mit seiner Betonung des sogenannten Nationalcharakters eher dazu, das breite menschliche Element aus der Kunst und Literatur Europas zu tilgen. Mit dem Islam war es genau andersherum. Hier war die Idee weder ein philosophisches Konzept noch ein Traum der Dichter. Es war das Ziel des Islam als gesellschaftliche Bewegung, die Idee zu einem lebendigen Faktor im täglichen Leben der Muslime zu machen, und sie so still und unbemerkt zu größerer Erfüllung zu bringen.

2. Eine tiefe Wahrnehmung der Realität der Zeit und des Konzeptes des Lebens als eine ständige Bewegung in der Zeit. Es ist dieses Konzept von Leben und Zeit, was das Hauptinteresse in Ibn Chalduns Sicht der Geschichte ausmacht, und was Flints

Eulogie¹⁴⁵ rechtfertigt, daß „Platon, Aristoteles, und Augustinus waren ihm nicht ebenbürtig, und alle anderen waren nicht würdig, auch nur mit ihm genannt zu werden.“¹⁴⁶ Ich möchte mit meinen oben gemachten Bemerkungen keine Zweifel an der Originalität Ibn Chalduns wecken. Alles was ich damit sagen wollte, ist, daß, zieht man die Richtung in Betracht, in die sich die Kultur des Islam entfaltet hat, nur ein Muslim Geschichte als eine stetige, kollektive Bewegung auffassen konnte, eine tatsächlich unvermeidbare Entwicklung in der Zeit. Der interessante Punkt an dieser Sicht der Geschichte ist die Art und Weise, wie Ibn Chaldun den Prozeß des Wandels wahrnimmt.

Sein Konzept ist von unendlicher Wichtigkeit wegen der Implikation, daß Geschichte als eine stete Bewegung in der Zeit eine genuin schöpferische Bewegung ist, und nicht eine Bewegung, deren Pfad bereits festgelegt ist. Ibn Chaldun war kein Metaphysiker. Er stand der Metaphysik sogar feindlich gegenüber. Aber angesichts des Wesens seines Konzeptes der Zeit kann man ihn zurecht als Vorläufer von Bergson betrachten. Ich habe die geistigen Vorläufer dieses Konzeptes in der Kulturgeschichte des Islam bereits besprochen. Die koranische Sicht des „Wechsels von Tag und Nacht“¹⁴⁷ als Symbol der Letzten Wirklichkeit, die sich „jeden Augenblick in neuem Glanz offenbart;“¹⁴⁸ die Tendenz in der muslimischen Metaphysik, die Zeit als objektiv aufzufassen; Ibn Maskawaihs Sicht des Lebens als eine evolutionäre Bewegung; und schließlich al-Birunis eindeutige Annäherung an das Konzept der Natur als ein Prozeß des Werdens – all das macht das geistige Erbe Ibn Chalduns aus.

Sein größter Verdienst liegt in der exakten Wahrnehmung und dem systematischen Ausdruck des Geistes der kulturellen Bewegung, von der er ein überaus brillanter Exponent war. Im Werke dieses Genius erzielt der antiklassische Geist des Korans seinen endgültigen Sieg über das griechische Denken; denn für die Griechen war Zeit entweder unwirklich, wie bei Platon und Zenon, oder sie bewegte sich zyklisch, wie bei Heraklit und den Stoikern. Was immer das Kriterium sein mag, nach dem man das Fortschreiten einer schöpferischen Bewegung beurteilt, die Bewegung selbst hört auf, schöpferisch zu sein, wenn man sie

zyklisch auffaßt. Ewige Wiederkehr ist nicht ewige Schöpfung, sie ist ewige Wiederholung.

Wir sind jetzt in der Lage, die wahre Bedeutung der geistigen Revolte des Islam gegen die griechische Philosophie zu erkennen. Die Tatsache, daß diese Revolte aus rein theologischem Interesse entstand, zeigt, daß der antiklassische Geist des Korans sich durchgesetzt hat, gegen jene, die mit dem Wunsch begonnen hatten, den Islam im Licht des griechischen Denkens zu interpretieren.

Es bleibt noch ein großes Mißverständnis auszuräumen, das durch Spenglers vielgelesenem Buch *Der Untergang des Abendlandes* entstanden ist. Die Kapitel, die dem Problem der arabischen Kultur gewidmet sind, stellen einen höchst wichtigen Beitrag zur Kulturgeschichte Asiens dar.¹⁴⁹ Sie gründen jedoch auf einer völlig falschen Auffassung des Wesens des Islam als eine religiöse Bewegung und der kulturellen Aktivitäten, die er ausgelöst hat. Spenglers Hauptthese lautet, daß jede Kultur einen spezifischen Organismus darstellt, die keinen Berührungspunkt mit Kulturen hat, die ihr in der Geschichte vorausgehen oder folgen. Ihm zufolge hat jede Kultur tatsächlich ihre eigene, ganz besondere Art und Weise, Dinge zu betrachten, die Menschen, die einer anderen Kultur angehören, gänzlich verschlossen ist.

In seinem Eifer, diese These zu belegen, führt er eine überwältigende Menge an Fakten und Informationen an, um zu zeigen, daß der Geist der europäischen Kultur durch und durch antiklassisch ist. Und dieser antiklassische Geist der europäischen Kultur rührt ganz allein vom spezifischen Genius Europas, und nicht von irgendeiner Inspiration, die sie von der islamischen Kultur empfangen haben könnte, die – laut Spengler – in Geist und Charakter durch und durch „magisch“ ist. Spenglers Sicht des Geistes der modernen Kultur ist meiner Meinung nach absolut korrekt. Ich habe in diesen Vorlesungen jedoch versucht, zu zeigen, daß der antiklassische Geist der modernen Welt tatsächlich aus der Revolte des Islam gegen das griechische Denken geboren wurde.

Es ist offensichtlich, daß eine solche Sicht für Spengler nicht akzeptabel sein kann, denn wenn es möglich ist, zu zeigen, daß

der anticlassische Geist der modernen Kultur von der Inspiration rührt, die sie von der ihr unmittelbar vorausgehenden Kultur empfangen hat, dann würde die gesamte Argumentation Spenglers in Hinsicht auf die völlige gegenseitige Unabhängigkeit kulturellen Wachstums zusammenbrechen. Ich fürchte, daß Spenglers Eifer, diese These zu belegen, seine Sicht des Islam als kulturelle Bewegung komplett entstellt hat.

Mit dem Ausdruck „magische Kultur“ bezeichnet Spengler die gemeinsame Kultur, die mit dem in Verbindung steht, was er „magische Gruppe der Religion“ nennt, das heißt Judentum, die alte chaldäische Religion, das frühe Christentum, der Zoroastrismus und der Islam. Ich leugne nicht, daß über den Islam eine magische Kruste gewachsen ist. Tatsächlich besteht der Hauptzweck dieser Vorlesungen darin, eine Vision des islamischen Geistes zu sichern, der von magischen Überlagerungen befreit ist, die meines Erachtens Spengler irregeführt haben. Seine Ignoranz des muslimischen Denkens über das Problem der Zeit und auch der Art und Weise, in der das „Ich“ als freier Mittelpunkt der Erfahrung Ausdruck in der religiösen Erfahrung des Islam gefunden hat, ist einfach erschreckend.

Statt Erkenntnisse aus der Geschichte des muslimischen Denkens und der Erfahrung zu suchen, gründet er sein Urteil lieber auf den volkstümlichen Glauben über Anfang und Ende der Zeit. Man stelle sich vor, daß ein Mann von überwältigender Gelehrtheit Belege für den angeblichen Fatalismus des Islam in östlichen Redewendungen und Sprichwörtern wie von der „Höhlenhaftigkeit der Zeit“ und „Alles hat seine Zeit“ findet! Über Ursprung und Wachstum des Konzeptes der Zeit im Islam und über das menschliche Ego als freie Macht habe ich in diesen Vorlesungen bereits genug gesagt. Es ist klar, daß eine vollständige Prüfung von Spenglers Sicht des Islam und der aus ihm hervorgegangenen Kultur einen eigenen Band benötigen würde. Als Ergänzung zu dem, was ich bereits gesagt habe, gebe ich hier noch eine weitere Betrachtung allgemeiner Natur.

„Der Kern der prophetischen Lehre“, sagt Spengler, „ist bereits magisch: Es gibt *einen* wahren Gott als Prinzip des Guten, mag es Jahwe, Ahura mazda oder Marduk-Baal sein; die andern

Gottheiten sind ohnmächtig oder böse. An ihn knüpft sich die messianische Hoffnung, sehr deutlich bei Jesaja, aber mit innerer Notwendigkeit in den folgenden Jahrhunderten überall durchbrechend. Es ist der magische Grundgedanke; in ihm liegt die Annahme eines welthistorischen Kampfes zwischen gut und böse, mit der Macht des Bösen über die mittlere Zeit und dem Endsieg des Guten am Jüngsten Tage.¹⁵⁰

Wenn man diese Sicht der prophetischen Lehren auf den Islam anwenden will, ergibt sich offensichtlich eine falsche Darstellung. Der springende Punkt ist, daß die Magier die *Existenz* falscher Götter einräumen, diese nur nicht verehren. Der Islam leugnet gerade die *Existenz* falscher Götter. In diesem Zusammenhang versäumt es Spengler, den kulturellen Wert der Idee der Endgültigkeit der Prophetenschaft im Islam anzuerkennen. Ein wichtiges Merkmal der magischen Kultur ist ohne Zweifel eine stete Erwartungshaltung, ein ständiges Warten auf das Kommen der ungeborenen Söhne Zoroasters, des Messias oder des Parakleten des vierten Evangeliums.¹⁵¹ Ich habe bereits die Richtung angedeutet, in der ein Student des Islam die kulturelle Bedeutung der Doktrin der Endgültigkeit im Islam suchen sollte. Man kann sie weiterhin auch als ein psychisches Heilmittel für die stete magische Erwartungshaltung betrachten, die dazu neigt, eine falsche Sicht der Geschichte zu vermitteln.

Ibn Chaldun hat, betrachtet man den Geist seiner eigenen Sicht der Geschichte, die vermeintliche Grundlage der islamischen Offenbarung für eine Idee, die der ursprünglichen magischen Idee zumindest in ihren psychischen Auswirkungen ähnlich ist, und die unter dem Druck des magischen Denkens wiederaufgetaucht ist, vollständig kritisiert und, wie ich glaube, endgültig zerstört.¹⁵²

VI. DAS PRINZIP DER BEWEGUNG IN DER STRUKTUR DES ISLAM

Als eine kulturelle Bewegung lehnt der Islam die alte statische Sicht des Universums ab und gelangt zu einer dynamischen Sicht. Als ein emotionales System der Vereinigung erkennt er den Wert des Individuums als solches und lehnt die Blutsverwandtschaft als Grundlage der menschlichen Einheit ab. Blutsverwandtschaft ist in der Erde verwurzelt. Das Streben nach einer rein psychischen Grundlage der menschlichen Einheit wird nur möglich durch die Wahrnehmung, daß alles menschliche Leben spirituellen Ursprungs ist.¹⁵³ Eine solche Wahrnehmung bringt neue Loyalitäten hervor, die keiner Zeremonien zur Aufrechterhaltung bedürfen, und sie ermöglicht es dem Menschen, sich von der Erde zu emanzipieren. Konstantin hatte versucht, das Christentum, das ursprünglich als mönchischer Orden erschien, als System der Vereinigung einzuführen. Das Versagen, als solches System zu funktionieren, trieb Kaiser Julian dazu, zu den alten Göttern Roms zurückzukehren, denen er philosophische Interpretationen zu geben versuchte. Ein moderner Historiker hat den Zustand der zivilisierten Welt zu der der Zeit, als der Islam die Bühne der Geschichte betrat, so beschrieben:

„Es schien damals, daß die große Zivilisation, die in viertausend Jahren aufgebaut worden war, an der Schwelle der Auflösung stand, und daß die Menschheit auf dem Weg war, in den Zustand der Barbarei zurückzufallen, wo jeder Stamm und jede Sekte gegen die andere stand und Gesetz und Ordnung unbekannt waren... Die alten Stammessanktionen hatten ihre Macht verloren. Daher funktionierten die alten imperialen Methoden nicht länger. Die neuen, durch das Christentum geschaffenen Sanktionen führten zu Teilung und Zerstörung statt zu Einheit und Ordnung. Es war eine Zeit voller Tragödien. Die Zivilisation glich einem gigantischen Baum, dessen Blätter die Welt überwölbt und dessen Zweige goldene Früchte der Kunst, Wissenschaft und Literatur trugen. Dieser Baum kränkelte, in seinem Stamm floß nicht länger der Lebenssaft der Hingabe und Verehrung, sondern er war bis ins Mark verfault, von den

Stürmen des Krieges geschwächt, und er wurde nur noch von den Fasern der alten Gebräuche und Gesetze zusammengehalten, die jeden Moment reißen konnten. Gab es irgendeine Kultur der Emotion, die man nutzen konnte, um die Menschheit ein weiteres Mal zur Einheit zu führen und die Zivilisation zu retten? Diese Kultur muß einen neuen Typus darstellen, da die alten Sanktionen und Zeremonien tot waren, und um neue der selben Art aufzubauen, würde die Arbeit von Jahrhunderten sein.“¹⁵⁴

Der Autor fährt dann fort uns zu sagen, daß die Welt einer neuen Kultur bedurfte, die die Kultur des Königtums und die Systeme auf Grundlage der Blutsverwandtschaft ersetzt. Es sei erstaunlich, so fügt er hinzu, daß solch eine Kultur sich genau zu der Zeit in Arabien erheben sollte, als sie am dringendsten gebraucht wurde. Es gibt jedoch nichts erstaunliches an diesem Phänomen. Das Leben der Welt erkennt intuitiv seine eigenen Bedürfnisse und bestimmt seine eigene Richtung. Das ist es, was wir in der Sprache der Religion eine prophetische Offenbarung nennen. Es ist nur natürlich, daß der Islam im Bewußtsein eines einfachen Volkes aufblitzte, das von den alten Kulturen unberührt war und eine geographische Position einnahm, an der sich drei Kontinente berührten. Die neue Kultur findet ihre Grundlage der Welt-Einheit in dem Prinzip des *taubid*¹⁵⁵. Der Islam als gesellschaftspolitisches Ordnungssystem ist lediglich ein praktisches Mittel, um dieses Prinzip zu einem lebendigen Faktor im geistigen und emotionalen Leben der Menschheit zu machen. Er verlangt Treue gegenüber Gott, nicht gegenüber dem Thron. Und da Gott die letzte spirituelle Grundlage allen Lebens ist, bedeutet Treue gegenüber Gott in Wirklichkeit die Treue des Menschen gegenüber seiner eigenen idealen Natur.

Die letzte spirituelle Grundlage allen Lebens, wie sie der Islam begreift, ist ewig und offenbart sich in Vielfalt und Wandel. Eine Gesellschaft, die auf einem solchen Konzept der Wirklichkeit gründet, muß in ihrem Leben die Kategorien von Beständigkeit und Wandel versöhnen. Sie muß über ewige Prinzipien verfügen, um ihr kollektives Leben zu regeln, denn das Ewige gibt uns Halt in der Welt des steten Wandels. Aber ewige

Prinzipien – wenn man sie so versteht, daß sie alle Möglichkeiten des Wandels ausschließen, der laut Koran eines der wichtigsten „Zeichen“ Gottes ist – neigen dazu, das zu lähmen, was in seinem Wesen zutiefst beweglich ist. Das Versagen Europas in Politik- und Gesellschaftswissenschaften illustriert das erstere Prinzip, die Unbeweglichkeit des Islam während der letzten fünfhundert Jahre illustriert das letztere. Worin besteht dann das Prinzip der Bewegung in der Struktur des Islam? Man bezeichnet es als *idschtihad*¹⁵⁶.

Dies bedeutet wörtlich „sich anstrengen, bemühen“. In der Terminologie des islamischen Rechts bedeutet es, *sich anzustrengen*, um zu einem unabhängigen Urteil über eine Frage des Rechts zu kommen. Ich glaube, daß diese Idee ihren Ursprung in einem wohlbekanntem Koranvers hat: „Diejenigen aber, die sich um Unseretwillen abmühen, werden Wir Unsere Wege führen.“¹⁵⁷ Genauer finden wir es in einer Überlieferung des Propheten skizziert. Als Mu’adh zum Herrscher des Jemen ernannt wurde, wird berichtet, daß der Prophet ihn fragte, wie er in Angelegenheiten entscheiden werde, die ihm vorgetragen werden. „Ich werde nach dem Buche Gottes urteilen“, sagte Mu’adh. „Aber wenn das Buch Gottes nichts enthält, was dich leiten könnte?“ – „Dann werde ich mich nach dem Vorbild des Propheten Gottes richten.“ – „Aber wenn es zu dieser Angelegenheit keinen Präzedenzfall gibt?“ – „Dann werde ich mich anstrengen, zu einem eigenen Urteil zu kommen.“

Dem Studenten der islamischen Geschichte ist jedoch sehr wohl bewußt, daß mit der politischen Ausdehnung des Islam ein systematisches Rechtsdenken zu einer Notwendigkeit wurde, und unsere ersten Doktoren des Rechts, sowohl arabischer als auch nicht-arabischer Abstammung, arbeiteten ohne Unterlaß, bis der gesammelte Reichtum des Rechtsdenkens schließlich seinen Ausdruck in unseren anerkannten Rechtsschulen gefunden hat.¹⁵⁸ Die Rechtsschulen erkennen drei Grade des *idschtihad* an:

(1) Mit absoluter Gültigkeit für die Rechtsprechung, die praktisch auf die Gründer der Rechtsschulen beschränkt ist,

(2) mit relativer Gültigkeit, wie es innerhalb der Grenzen einer bestimmten Schule geübt wird,

(3) mit spezifischer Gültigkeit, die regelt, welches Gesetz auf einen bestimmten Fall angewandt wird, zu dem von den Gründern der Rechtsschulen nichts festgelegt wurde.

In diesen Ausführungen befaße ich mich nur mit dem ersten Grad des *idschtihad*, das heißt, mit der absoluten Gültigkeit für die Rechtsprechung. Die theoretische Möglichkeit dieses Grades des *idschtihad* wird von den Sunniten anerkannt, aber in der Praxis wurde er seit Gründung der Rechtsschulen stets ausgeschlossen, insofern die Idee eines absolut gültigen *idschtihad* durch Bedingungen erschwert wird, die nahezu unmöglich in einem einzigen Individuum zu verwirklichen sind. Eine derartige Haltung erscheint höchst seltsam in einem Rechtssystem, das hauptsächlich auf der Grundlage des Korans basiert, der eine essentiell dynamische Sicht des Lebens verkörpert. Bevor wir fortfahren, ist es daher notwendig, die Gründe dieser geistigen Haltung zu finden, die das islamische Recht praktisch auf einen Zustand der Gelähmtheit reduziert hat. Einige europäische Autoren denken, daß der unbewegliche Charakter des islamischen Rechts auf den Einfluß der Türken zurückzuführen ist. Das ist eine gänzlich oberflächliche Sicht, denn die Rechtsschulen des Islam wurden lange vor dem Zeitpunkt gegründet, an dem sich der türkische Einfluß auf die Geschichte des Islam auszuwirken begann. Die wirklichen Gründe sind meines Erachtens folgende:

(1) Wir kennen alle die Bewegung der Rationalisten, die in den frühen Tagen der Abbasiden in der Kirche des Islam erschien, und auch die erbitterten Kontroversen, die sie auslöste. Nehmen wir zum Beispiel einen wichtigen Streitpunkt zwischen den beiden Lagern – das konservative Dogma der Ungeschaffenheit des Korans. Die Rationalisten lehnten es ab, weil sie es lediglich für eine andere Form des christlichen Dogmas der Ungeschaffenheit des Wortes hielten. Die konservativen Denker – die von den späteren Abbasiden voll unterstützt wurden, weil diese die politischen Auswirkungen des Rationalismus fürchteten – waren dagegen der Meinung, daß die Rationalisten mit dem Leugnen der Ewigkeit des Korans die wesentlichen Fundamente der muslimischen Gesellschaft untergruben.

Nazzam lehnte beispielsweise praktisch die überlieferten Ausprüche des Propheten ab und erklärte Abu Hurairah offen zu einem unglaublichen Überlieferer. So hielten die konservativen Denker die Bewegung – teils weil sie die eigentlichen Motive der Rationalisten mißverstanden, und teils wegen des ungezügelter Denkens bestimmter Rationalisten – für eine desintegrierende Kraft und betrachteten sie als Gefahr für die Stabilität des Islam als gesellschaftspolitisches Ordnungssystem. Ihr Hauptanliegen war daher die Erhaltung der gesellschaftlichen Integrität des Islam, und der einzige Weg, der ihnen zu diesem Zwecke offenstand, war der Gebrauch der Bindekräfte der Schari'a, und die Struktur ihres Rechtssystems so rigoros wie möglich zu gestalten.

(2) Entstehung und Wachstum des asketischen Sufismus, der unter Einflüssen nicht-muslimischer Natur schrittweise eine rein spekulative Seite entwickelt hat, sind in großem Ausmaß für diese Haltung verantwortlich. Auf seiner rein religiösen Seite hat der Sufismus eine Art Revolte gegen die Haarspaltereien unserer frühen Denker genährt. Der Fall von Sufyan Thauri ist ein Beispiel dafür. Er war einer der scharfsinnigsten Denker seiner Zeit und wurde beinahe zum Gründer einer Rechtsschule, aber da er zutiefst spirituell veranlagt war, trieben ihn die staubtrockenen Spitzfindigkeiten der zeitgenössischen Rechtsgelehrten in den asketischen Sufismus. Auf seiner spekulativen Seite, die sich später entwickelt hat, ist der Sufismus eine Form des Freidenkertums und ein Verbündeter des Rationalismus. Die Betonung, die er auf die Unterscheidung zwischen *zahir* und *batin* (Schein und Wirklichkeit) legt, schuf eine indifferente Haltung gegenüber allem, was den Schein und nicht die Wirklichkeit betrifft.

Dieser Geist des völlig Jenseitigen im späteren Sufismus verstellt die Sicht der Menschheit auf einen sehr wichtigen Aspekt des Islam als gesellschaftliches Ordnungssystem, und da er auf seiner spekulativen Seite unbehindertes Denken bietet, hat der Sufismus die besten Köpfe des Islam angezogen und schließlich absorbiert. Der muslimische Staat wurde so im allgemeinen in der Hand des geistigen Mittelmaßes gegeben, und die ungebildeten Massen des Islam, denen es an Persönlichkeiten größeren

Kalibers mangelte, die sie hätten führen können, fanden nur im blinden Befolgen der Rechtsschulen Sicherheit.

(3) Zu all dem kam obendrein die Zerstörung Bagdads – das Zentrum des geistigen Lebens des Islam – in der Mitte des 13. Jahrhunderts. Das war in der Tat ein schwerer Schlag, und all die zeitgenössischen Historiker der Invasion der Tartaren beschreiben die Verwüstung Bagdads mit einem nur halb unterdrückten Pessimismus, was die Zukunft des Islam betrifft. Aus Angst vor einer weiteren Desintegration, die in einer solchen Periode des politischen Zerfalls nur natürlich ist, konzentrieren die konservativen Denker des Islam ihre gesamten Anstrengungen auf den einen Punkt, dem Volk ein gleichförmiges gesellschaftliches Leben zu erhalten, durch einen eifersüchtigen Ausschluß aller Erneuerungen im Gesetz der Schari'a, wie sie von den frühen islamischen Gelehrten dargelegt worden waren. Ihre Leitidee war die gesellschaftliche Ordnung, und es besteht kein Zweifel, daß sie teilweise recht hatten, denn bis zu einem gewissen Maße wirkt Organisation den Kräften des Zerfalls entgegen. Aber sie haben nicht erkannt – und unsere modernen Ulema erkennen es auch nicht –, daß das Schicksal eines Volkes nicht so sehr von der Organisation abhängt wie von dem Wert und der Macht von Individuen. In einer überorganisierten Gesellschaft ist das Individuum von vornherein in seiner Existenz vernichtet. Es verdient den gesamten Reichtum gesellschaftlichen Denkens um sich und seine eigene Seele. Eine falsche Verehrung der Vergangenheit und ihre künstliche Wiederbelebung stellen keine Heilmittel für den Niedergang eines Volkes dar. „Das Urteil der Geschichte lautet“, so hat es ein moderner Autor treffend formuliert, „daß verbrauchte Ideen nie wieder bei einem Volk zur Macht gelangten, das sie verbraucht hatte.“

Die einzige wirksame Kraft, die den Kräften des Zerfalls in einem Volk entgegen arbeitet, ist das Hegen von auf sich selbst konzentrierten Individuen. Allein solche Individuen offenbaren die Tiefe des Lebens. Sie enthüllen neue Standards, in deren Licht wir zu erkennen beginnen, daß unsere Umwelt nicht völlig unverletztlich ist und der Revision bedarf. Die Neigung zur Über-Organisation durch eine falsche Verehrung der Vergangenheit, wie sie sich bei den islamischen Rechtsgelehrten im 13.

Jahrhundert und später zeigt, war konträr zum inneren Impuls des Islam, und sie rief folgerichtig die machtvolle Reaktion Ibn Taimiyyahs hervor, einem der unermüdlichsten Autoren und Prediger des Islam, der 1263 geboren wurde, fünf Jahre nach der Zerstörung von Bagdad.

Ibn Taimiyyah ist in der hanbalitischen Tradition großgeworden. Indem er die Freiheit des *idschtihad* für sich selbst in Anspruch nahm, revoltierte er gegen die Endgültigkeit der Rechtsschulen und griff auf die ursprünglichen Prinzipien zurück, um einen neuen Anfang zu machen. Wie Ibn Hazm – dem Gründer der Zahiri-Rechtsschule¹⁵⁹ – lehnte er das hanafitische Prinzip des Argumentierens mittels Analogie und *idschma*¹⁶⁰, so wie es von den älteren Rechtsgelehrten verstanden wurde, ab, denn er war der Meinung, daß Übereinstimmung die Grundlage allen Aberglaubens sei. Und es besteht kein Zweifel, bedenkt man den armseligen moralischen und geistigen Zustand seiner Zeit, daß er damit recht hatte. Im 16. Jahrhundert beanspruchte Suyuti dasselbe Privileg des Idschtihad, dem er die Vorstellung eines Erneuerers zu Beginn eines jeden Jahrhunderts hinzufügte. Der Geist von Ibn Taimiyyahs Leben fand seinen vollständigeren Ausdruck jedoch in einer Bewegung mit immensen Potentialen, die sich im 18. Jahrhundert aus dem Sand des Nedschd¹⁶¹ erhob, von Macdonald als „sauberster Ort in der dekadenten Welt des Islam“ beschrieben.

Es ist tatsächlich das erste Aufkeimen neuen Lebens im modernen Islam. Auf diese Bewegung läßt sich – direkt oder indirekt – die Inspiration fast aller bedeutenden modernen Bewegungen des muslimischen Asien und Afrika zurückführen, zum Beispiel die Sanussi, die Panislamische Bewegung, und die Babi Bewegung, die nur ein persischer Reflex auf den arabischen Protestantismus ist. Der große puritanische Reformator, Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, der um 1700 geboren wurde,¹⁶² studierte in Medina, bereiste Persien und war letztlich erfolgreich, das Feuer seiner rastlosen Seele in der gesamten islamischen Welt zu verbreiten.

Im Geiste glich er dem Schüler Ghasalis, dem Berber Muhammad Ibn Tumart – dieser puritanische Reformator des Islam

erschien mitten im Zerfall des muslimischen Spanien und brachte ihm neue Inspiration. Uns interessiert jedoch nicht die politische Karriere dieser Bewegung, die von den Armeen Muhammad Ali Paschas beendet wurde. Das Wesentliche ist der Geist der Freiheit, der sich darin manifestiert hat, obwohl diese Bewegung im Inneren in ihrer Art ebenfalls konservativ war. Während sie sich in der Revolte gegen die Endgültigkeit der Rechtsschulen erhob und nachdrücklich das Recht auf das persönliche Urteilsvermögen verfocht, ist ihre Sicht der Vergangenheit jedoch gänzlich unkritisch und in Fragen des Rechts greift sie hauptsächlich auf die überlieferten Aussprüche des Propheten zurück.

Wenn wir uns der Türkei zuwenden, so entdecken wir, daß die Idee des *Idschtihad* – verstärkt und erweitert durch moderne philosophische Ideen – lange im religiösen und politischen Denken der türkischen Völker gewirkt hat. Das wird aus Halim Sabits neuer Theorie des muslimischen Rechts deutlich, die auf modernen soziologischen Konzepten basiert. Wenn die Renaissance des Islam eine Tatsache ist, und ich glaube, sie ist eine Tatsache, werden auch wir eines Tages, so wie die Türken, unser geistiges Erbe neu bewerten müssen. Und wenn wir keinen originären Beitrag zum allgemeinen islamischen Denken leisten können, dann könnten wir vielleicht zumindest durch eine gesunde konservative Kritik als eine Kontrollinstanz für die rapide Ausbreitung des Liberalismus in der islamischen Welt dienen.

Ich werde nun damit fortfahren, Ihnen eine Vorstellung des religiös-politischen Denkens in der Türkei zu geben, was Ihnen zeigen wird, wie die Macht des *idschtihad* sich im neuen Denken und den jüngsten Aktivitäten in diesem Land manifestiert. Vor nicht langer Zeit gab es in der Türkei zwei Hauptlinien des Denkens, die von der Nationalistischen Partei und der Partei für Religiöse Reformen repräsentiert wurden. Die Nationalistische Partei interessiert sich zuallererst für den Staat und nicht für Religion. Für die Denker dieser Richtung hat Religion als solche keine unabhängige Funktion. Der Staat ist der wesentliche Faktor im Leben der Nation, der den Charakter und die Funktion aller anderen Faktoren bestimmt. Sie lehnen daher die

alten Vorstellungen über die Funktionen von Staat und Religion ab und betonen die Trennung von Staat und Kirche.

Die Struktur des Islam als religiös-politisches System erlaubt nun ohne Zweifel eine solche Sicht, obwohl ich es persönlich für einen Fehler halte, anzunehmen, daß die Idee des Staates dominanter ist und alle anderen Ideen beherrscht, die im System im Islam enthalten sind. Im Islam sind das Spirituelle und das Weltliche nicht zwei getrennte Bereiche, und das Wesen einer Tat, wie säkular ihr Zweck auch sein mag, wird durch die Geisteshaltung bestimmt, mit der sie der Handelnde ausführt. Es ist der unsichtbare geistige Hintergrund der Tat, der letztlich ihren Charakter bestimmt. Eine Handlung ist weltlich oder profan, wenn sie in einem Geiste der Losgelöstheit von der unendlichen Komplexität des Lebens dahinter ausgeführt wird; sie ist spirituell, wenn sie von dieser Komplexität inspiriert ist. Im Islam gibt es nur eine Realität, die aus dem einen Blickwinkel als Kirche erscheint, und aus einem anderen als Staat.

Es trifft nicht zu, daß Kirche und Staat zwei Seiten oder Facetten derselben Sache darstellen. Islam meint eine einzige, nicht auflösbare Realität, die das eine oder das andere ist, je nach Blickwinkel. Dieser Punkt hat sehr weitreichende Konsequenzen, und eine vollständige Erläuterung würde uns in eine hochphilosophische Diskussion verwickeln. Begnügen wir uns mit der Feststellung, daß dieses alte Mißverständnis aus der Zweiteilung der menschlichen Einheit in zwei verschiedene, getrennte Realität herrührt, die zwar irgendeinen Berührungspunkt haben, in ihrem Wesen aber gegensätzlich sind. Die Wahrheit ist jedoch, daß Materie Geist im Raum-Zeit-Gefüge ist. Die Einheit namens Mensch ist Körper, wenn man ihn als Handelnden in Hinsicht auf das, was wir äußerliche Welt nennen, betrachtet; er ist Geist oder Seele, wenn man ihn als Handelnden in bezug auf die letzten Ziele und dem Ideal eines solchen Handelns betrachtet. Die Essenz von *taubid* als eine funktionierende Idee ist Gleichheit, Solidarität und Freiheit.

Der Staat ist nach islamischem Verständnis das Bestreben, diese ideale Prinzipien in Kräfte von Zeit und Raum umzuwandeln, und das Verlangen, sie in einer bestimmten menschlichen Organisation zu verwirklichen. Nur in diesem Sinne ist der

Staat im Islam eine Theokratie, und nicht in dem Sinne, daß ihm ein Stellvertreter Gottes auf Erden vorsteht, der seine despotische Willkür stets hinter seiner angeblichen Unfehlbarkeit verbergen kann. Die Kritiker des Islam haben diese wichtige Überlegung aus dem Blick verloren. Die Letzte Wirklichkeit ist gemäß des Koran spirituell, und ihr Leben besteht in ihren weltlichen Aktivitäten. Der Geist findet seine Möglichkeiten im Natürlichen, im Materiellen, im Säkularen. Alles Säkulare ist daher in den Wurzeln seines Seins heilig.

Der größte Dienst, den das moderne Denken dem Islam – und tatsächlich allen Religionen – erwiesen hat, besteht in seiner Kritik dessen, was wir materiell oder natürlich nennen – eine Kritik, die enthüllt, daß die bloße Materie keine Substanz besitzt, wenn wir sie nicht im Spirituellen verwurzelt sehen. So etwas wie eine profane Welt gibt es nicht. Die gesamte unermessliche Materie stellt ein Betätigungsfeld für die Selbstverwirklichung des Geistes dar. Alles ist heiliger Grund. Wie es der Prophet so schön ausgedrückt hat: „Die ganze Erde ist eine Moschee.“ Der Staat ist gemäß des Islam nur das Bestreben, das Spirituelle in einer menschlichen Organisation zu verwirklichen. Aber in diesem Sinne sind alle Staatsformen, die nicht auf bloßer Herrschaft basieren und die auf die Verwirklichung idealer Prinzipien zielen, theokratisch.

Die Wahrheit ist, daß die türkischen Nationalisten die Idee der Trennung von Staat und Kirche aus der Geschichte der politischen Ideen Europas übernommen haben. Das ursprüngliche Christentum wurde nicht als politische oder zivile Einheit gegründet, sondern als Mönchsorden in einer profanen Welt, der nichts mit weltlichen Angelegenheiten zu tun hatte und praktisch in allen Dingen der römischen Autorität gehorchte. Als der Staat christlich wurde, führte das im Ergebnis dazu, daß Staat und Kirche als unterschiedliche Mächte über nicht enden wollende Grenzstreitigkeiten in Konflikt gerieten.

So etwas konnte im Islam nicht passieren, denn der Islam war von Beginn an eine staatliche Gesellschaftsordnung, die vom Koran eine Reihe einfacher rechtlicher Prinzipien erhalten hatte, die, wie die zwölf Tafeln der Römer, wie die Erfahrung gezeigt hat, ein großes Potential zur Ausweitung und Entwick-

lung durch Interpretation besaßen. Die Staatstheorie der Nationalisten ist daher insofern irreführend, als sie einen Dualismus postuliert, der im Islam nicht existiert.

Die Religiöse Reformpartei unter der Führung von Sa'îd Halim Pascha beharrt dagegen auf der fundamentalen Tatsache, daß der Islam aus einer Harmonie von Idealismus und Positivismus besteht; und daß der Islam als Einheit der universellen Wahrheiten von Freiheit, Gleichheit und Solidarität kein Vaterland besitzt. „So wie es keine englische Mathematik, deutsche Astronomie oder französische Chemie gibt“, sagt der Großwesir, „so gibt es auch keinen türkischen, arabischen, persischen oder indischen Islam. Genau wie der universelle Charakter der wissenschaftlichen Wahrheiten eine Vielfalt von nationalen wissenschaftlichen Kulturen hervorbringt, die in ihrer Gesamtheit das menschliche Wissen repräsentieren, so schafft der universale Charakter der islamischen Wahrheiten auf dieselbe Art eine Vielfalt von nationalen, moralischen und sozialen Ideen.“

Die moderne Kultur, wie sie auf nationalem Egoismus basiert, ist – laut dieses scharfsichtigen Autors – nur eine andere Form der Barbarei. Sie ist das Resultat einer überentwickelten Industrialisierung, durch die Menschen ihre primitiven Instinkte und Neigungen befriedigen. Er beklagt jedoch, daß die moralischen und sozialen Ideale des Islam im Verlaufe der Geschichte durch den Einfluß lokaler Eigenarten und vorislamischen Aberglaubens muslimischer Völker schrittweise entislamisiert wurden. Diese Ideen sind heute mehr iranisch, türkisch oder arabisch als islamisch. Das reine Antlitz des Prinzips des *tauhid* hat mehr oder weniger heidnische Züge angenommen, und der universale und unpersönliche Charakter der ethischen Ideale des Islam ist durch einen Prozeß der Lokalisierung verloren gegangen. Als einzige Alternative steht uns offen, die Kruste vom Islam herunterzureißen, die eine im Wesen dynamische Sicht aufs Leben verstellt, und die ursprünglichen Wahrheiten von Freiheit, Gleichheit und Solidarität wiederzuentdecken, um unsere moralischen, sozialen und politischen Ideale in ihrer ursprünglichen Einfachheit und Universalität wiederentstehen zu lassen. Das sind die Ansichten des türkischen Großwesirs.

Wir werden sehen, daß er, indem er einer Gedankenlinie folgt, die mehr im Einklang mit dem Geiste des Islam steht, praktisch zu denselben Schlußfolgerungen wie die Nationalistische Partei kommt, nämlich die Freiheit des *idschtihad* mit Blick auf die Neugestaltung der Gesetze der Schari'a im Lichte moderner Gedanken und Erfahrungen.

Betrachten wir nun, wie die Große Nationalversammlung diese Macht des *idschtihad* in Hinsicht auf die Institution des Kalifats ausgeübt hat. Gemäß des sunnitischen Gesetzes ist die Ernennung eines Imams oder Kalifen absolut unerläßlich. Die erste Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, lautet: Sollte das Amt des Kalifen von einer einzigen Person bekleidet werden? Das *idschtihad* der Türkei besagt, daß das Kalifat oder Imamats im Einklang mit dem Geiste des Islam von einer Gruppe von Personen oder einer gewählten Versammlung ausgeübt werden kann. Die religiösen Autoritäten in Ägypten und Indien haben sich, soweit ich weiß, noch nicht zu diesem Punkt geäußert. Ich persönlich bin der Überzeugung, daß die türkische Auffassung völlig korrekt ist. Über diesen Punkt läßt sich kaum streiten. Die republikanische Regierungsform stimmt nicht nur vollkommen mit dem Geist des Islam überein, sondern ist auch zu einer Notwendigkeit geworden, angesichts der neuen Kräfte, die in der islamischen Welt freigesetzt werden.

Um die türkische Auffassung zu verstehen, suchen wir bei Ibn Chaldun um Rat – dem ersten philosophischen Historiker des Islam. In seiner berühmten „Prolegomena“ erwähnt Ibn Chaldun drei verschiedene Auffassungen der Idee eines universalen Kalifats im Islam. (1) Das universale Kalifat ist eine göttliche Institution und daher unerläßlich. (2) Es ist lediglich eine Frage der Zweckmäßigkeit. (3) Es gibt keinen Bedarf für eine solche Institution. Die letzte Ansicht wurde von den Khawarij vertreten. Es scheint, daß die moderne Türkei sich von der ersten zur zweiten Auffassung bewegt hat, daß heißt, zu der Auffassung der Mutasiliten, die das universale Imamats lediglich als eine Frage der Zweckmäßigkeit betrachten.

Die Türken argumentieren, daß wir uns in unserem politischen Denken von unseren vergangenen politischen Erfahrungen leiten lassen müssen, die unmißverständlich auf die Tatsa-

che hinweisen, daß die Idee des Universalen Imamats in der Praxis versagt hat. Die Idee hat funktioniert, solange das islamische Reich intakt war. Seit dem Auseinanderfallen des Reiches sind unabhängige politische Einheiten entstanden. Die Idee hat aufgehört zu funktionieren und kann in der Organisation des modernen Islam nicht als lebendiger Faktor wirken. Weit entfernt davon, irgendeinen nützlichen Zweck zu erfüllen, stand sie tatsächlich einer Wiedervereinigung unabhängiger muslimischer Staaten im Weg. Persien verhielt sich gegenüber der Türkei hinsichtlich doktrinärer Meinungsverschiedenheiten über das Kalifat zurückhaltend; Marokko betrachtete beide stets mit Mißtrauen, und die Araber nährten ihre eigenen Hoffnungen. Und all diese Verwerfungen im Islam entstanden wegen eines bloßen Machtsymbols, das schon lange erloschen war.

Warum sollten wir nicht, so kann man weiter argumentieren, für unser politisches Denken aus unserer Erfahrung lernen? Hat nicht Qadi Abu Bakr Baqilani die Bedingung der *qarschijat*¹⁶³ des Kalifats angesichts der Tatsachen der politischen Erfahrung fallen gelassen, nämlich dem Fall der Quraischis und ihrer daraus resultierenden Unfähigkeit, die islamische Welt zu regieren? Jahrhunderte zuvor hatte Ibn Chaldun, der persönlich an die Bedingung des *qarschijat* beim Kalifat glaubte, in ganz ähnlicher Weise argumentiert. Da die Macht der Quraisch vergangen ist, so sagt er, gibt es keine Alternative als den mächtigsten Mann in dem Lande als Imam zu akzeptieren, in dem er zufällig an der Macht ist. Also erkennt Ibn Chaldun die harte Logik der Tatsachen an und schlägt eine Haltung vor, die man als ersten Schimmer der Vision eines internationalen Islam, die heute sichtbar wird, betrachten kann. Das ist die Haltung der modernen Türkei, die von der Realität der Erfahrung inspiriert ist, und nicht von den scholastischen Argumenten von Rechtsgelehrten, die unter anderen Bedingungen gelebt und gedacht haben.

Für mein Empfinden sind diese Argumente, wenn man sie richtig bewertet, ein Zeichen für die Geburt eines internationalen Ideals, das, obwohl es die eigentliche Essenz des Islam bildet, bisher von einem arabischen Imperialismus der früheren Jahrhunderte des Islam überschattet oder besser ersetzt worden war. Dieses neue Ideal spiegelt sich deutlich im Werk des gro-

ßen Nationalpoeten Ziya Gökalp, dessen Lieder, inspiriert von der Philosophie Auguste Comtes, einen großen Teil dazu beigetragen haben, das gegenwärtige türkische Denken zu formen. Ich gebe aus der deutschen Übersetzung Professor Fischers den Inhalt eines seiner Gedichte wieder:

„Um eine wirklich effektive politische Einheit des Islam zu schaffen, müssen alle muslimischen Länder zuerst unabhängig werden: und in ihrer Gesamtheit sollten sie sich unter einem Kalifen sammeln. Ist so etwas zum gegenwärtigen Zeitpunkt möglich? Wenn noch nicht heute, dann müssen wir warten. In der Zwischenzeit muß der Kalif sein Haus in Ordnung bringen und die Fundamente für einen funktionierenden Staat legen. In der internationalen Welt findet der Schwache kein Mitleid, allein die Macht verschafft sich Respekt“

Diese Zeilen zeigen deutlich den Trend des modernen Islam, denn gegenwärtig muß sich jede muslimische Nation in ihr tieferes Selbst versenken, ihre Vision vorübergehend auf sich selbst beschränken, bis alle stark und mächtig genug sind, eine lebendige Familie von Republiken zu bilden. Eine wahre und lebendige Einheit kann gemäß den nationalistischen Denkern nicht einfach durch eine nur symbolische Oberherrschaft erlangt werden. Sie manifestiert sich in einer Vielheit von freien unabhängigen Einheiten, deren Rassenrivalitäten durch ein einigendes Band eines gemeinsamen spirituellen Strebens beigelegt und harmonisiert sind. Es scheint mir, daß Gott uns langsam zu der Wahrheit zurückbringt, daß Islam weder Nationalismus noch Imperialismus bedeutet, sondern eine Liga von Nationen, die künstliche Grenzen und Rassenunterschiede nur zur Vereinfachung der Benennung kennt, und nicht um den gesellschaftlichen Horizont ihrer Mitglieder zu verengen.

Der folgende Auszug aus einem Gedicht namens „Religion und Wissenschaft“ vom selben Dichter wird den allgemeinen religiösen Standpunkt, der sich schrittweise in der heutigen islamischen Welt herausbildet, noch weiter erhellen:

„Wer waren die ersten spirituellen Führer der Menschheit? Zweifelsohne die Propheten und Heiligen. In dieser Periode hat

die Religion die Philosophie geführt. Allein von ihr erhalten Moral und Kunst Licht. Aber dann verlor die Religion die Kraft, und sie verlor ihre ursprüngliche Leidenschaft! Die Heiligen sind verschwunden, und die spirituelle Führerschaft ist, dem Namen nach, das Erbe der Rechtsgelehrten geworden! Der Leitstern der Rechtsgelehrten ist die Überlieferung; sie ziehen die Religion mit Gewalt auf diesen Pfad; aber die Philosophie sagt: 'Mein Leitstern ist die Vernunft: du gehst rechts, ich links.' Religion wie Philosophie beanspruchen die Seele des Menschen für sich und ziehen sie in beide Richtungen!

Wenn dieser Kampf weitergeht, gebiert die schwangere Erfahrung die positive Wissenschaft, und dieser junge Führer des Denkens sagt: „Tradition ist Geschichte und Vernunft ist die Methode der Geschichte! Beide interpretieren und wünschen dasselbe undefinierbare Etwas zu erreichen!"

'Aber was ist dieses Etwas?'

'Ist es ein spirituelles Herz?'

'Wenn dem so ist, dann höre mein letztes Wort – Religion ist positive Wissenschaft, mit dem Zweck, das Herz der Menschen zu vergeistlichen!'

Aus diesen Zeilen wird deutlich, wie schön der Dichter die Comte'sche Idee der drei Stadien der intellektuellen Entwicklung des Menschen, nämlich das theologische, metaphysische und wissenschaftliche Stadium auf die religiöse Haltung des Islam übertragen hat. Und die Auffassung von Religion, die in diesen Zeilen enthalten ist, bestimmt die Haltung des Dichters in Hinsicht auf die Position des Arabischen im türkischen Bildungssystem. Er sagt:

„Das Land, wo der Gebetsruf auf Türkisch erklingt; wo die Betenden die Bedeutung ihrer Religion verstehen; das Land, wo der Koran auf Türkisch unterrichtet wird; wo jeder, groß oder klein, mit den Geboten Gottes wohlvertraut ist; O, Sohn der Türkei! das Land ist dein Vaterland!"

Wenn das Ziel von Religion die Vergeistlichung des Herzens ist, dann muß sie die Seele der Menschen durchdringen, und sie kann – laut Dichter, den inneren Menschen am besten durch-

dringen, wenn ihre vergeistlichenden Ideen in seiner Muttersprache gewandt sind. Die meisten Leute in Indien werden dieses Ersetzen des Arabischen durch das Türkische verdammen. Aus Gründen, die später auftauchen, sind gegen das *idschtihad* des Dichters schwerwiegende Einwände gerechtfertigt, aber man muß eingestehen, daß die von ihm vorgeschlagene Reform in der Geschichte des Islam nicht ohne Beispiel ist.

Als Muhammad Ibn Tumart – der Mahdi des muslimischen Spaniens –, der dem Volk der Berber angehörte, an die Macht kam und die pontifikale Herrschaft der Muwahhidun errichtete, ordnete er der illiteraten Berber wegen an, daß der Koran in die Berbersprache übersetzt und rezitiert werden sollte; daß der Gebetsruf in der Berbersprache erfolgen solle; und daß alle Würdenträger der Kirche der Berbersprache mächtig sein mußten.

In einer anderen Passage schildert der Dichter sein Ideal der Weiblichkeit. In seinem Eifer für die Gleichheit von Mann und Frau wünscht er sich radikale Änderungen im islamischen Familienrecht, wie es heutzutage verstanden und praktiziert wird:

„Dort ist die Frau, meine Mutter, meine Schwester, oder meine Tochter; sie ist es, die die heiligsten Gefühle aus der Tiefe meines Lebens hervorruft! Dort ist meine Geliebte, meine Sonne, mein Mond und mein Stern; sie ist es, die mich die Poesie des Lebens verstehen macht! Wie kann das Heilige Gesetz Gottes diese wunderbaren Wesen als verachtenswerte Geschöpfe betrachten? Das ist sicher eine fehlerhafte Interpretation des Korans durch die Gelehrten.

Das Fundament von Volk und Staat ist die Familie!

Solange der volle Wert der Frau nicht erkannt ist, bleibt das Leben des Volkes unvollkommen.

Das Großziehen einer Familie muß mit Gerechtigkeit übereinstimmen.

Daher ist Gleichheit bei drei Dingen notwendig – bei Scheidung, bei Trennung und bei Erbschaft.

Solange die Frau bei der Erbschaft nur die Hälfte des Mannes zählt und in der Ehe nur ein Viertel, wird sich weder die Fami-

lie noch das Land entwickeln. Für andere Rechte haben wir nationale Gerichtshöfe eröffnet.

Die Familie haben wir dagegen in den Händen der Rechtsschulen belassen.

Ich weiß nicht, warum wir die Frau im Stich gelassen haben.

Arbeitet sie nicht für das Land? Oder wird sie ihre Nadel zu einem scharfen Schwert machen, um ihre Rechte mittels einer Revolution aus unseren Händen zu reißen?“

Es ist wahr, daß von den heutigen muslimischen Nationen allein die Türkei ihren dogmatischen Schlummer abgeschüttelt hat und zu Selbstbewußtsein gelangt ist. Sie allein hat ihr Recht auf intellektuelle Freiheit beansprucht; sie allein hat sich vom Ideal zur Realität begeben – ein Übergang, der einen erbitterten intellektuellen Kampf mit sich bringt. Für sie bringt die wachsende Komplexität eines mobilen und erweiterten Lebens mit Sicherheit neue Situationen, die neue Sichtweisen erfordern, und neue Interpretationen von Prinzipien, die nur noch von akademischen Interesse für Leute sind, die nie Freude an spiritueller Erweiterung erfahren haben. Ich glaube, es war der Engländer Hobbes, der die scharfsinnige Beobachtung gemacht hat, daß eine Folge von identischen Gedanken und Gefühlen zu haben gleichbedeutend damit ist, überhaupt keine Gedanken und Gefühle zu haben.

Das ist heutzutage das Schicksal der meisten muslimischen Länder. Sie wiederholen mechanisch die alten Werte, während die Türken dabei sind, neue Werte zu schaffen. Sie haben große Erfahrungen durchlaufen, die ihnen ihr tieferes Selbst bewußt gemacht haben. In ihnen hat das Leben begonnen sich zu bewegen, zu ändern und zu verstärken, es gebiert neue Wünsche, bringt neue Schwierigkeiten und verlangt neue Interpretationen. Die Frage, die sich ihnen heute stellt, und die sich in naher Zukunft wahrscheinlich auch anderen muslimischen Ländern stellen wird, lautet, ob das islamische Recht die Fähigkeit zur Entwicklung besitzt – eine Frage, die eine große intellektuelle Anstrengung erfordern und sicherlich positiv beantwortet werden wird, vorausgesetzt, die islamische Welt geht sie im Geiste Omars an – dem ersten kritischen und unabhängigen Geist im

Islam, der in den letzten Momenten des Propheten den moralischen Mut besaß, diese bemerkenswerten Worte zu sprechen: „Das Buch Gottes ist genug für uns.“

Wir heißen die liberale Bewegung im modernen Islam von Herzen willkommen, aber man muß auch einräumen, daß das Erscheinen liberaler Ideen im Islam auch den kritischsten Augenblick in der Geschichte des Islam darstellt. Liberalismus neigt dazu, als Kraft der Desintegration zu wirken, und der Rassengedanke, der im modernen Islam stärker als je zuvor zu wirken scheint, könnte schließlich die großzügige menschliche Haltung hinwegfegen, die die Muslime aus ihrer Religion schöpfen. Weiterhin könnten unsere religiösen und politischen Reformer in ihrem Eifer für den Liberalismus die angemessenen Grenzen der Reformen überschreiten ohne eine Kontrolle ihrer jugendlichen Begeisterung. Wir durchleben heute eine ähnliche Periode wie die protestantische Revolution in Europa, und die Lektion, die die Entstehung und das Ergebnis von Luthers Bewegung lehrt, sollten wir nicht ignorieren.

Ein sorgfältiges Studium der Geschichte zeigt, daß die Reformation im Wesentlichen eine politische Bewegung war, deren Endergebnis in Europa ein schrittweises Ersetzen der universalen Ethik des Christentums durch die Systeme nationaler Ethik war. Das Resultat dieser Tendenz haben wir mit unseren eigenen Augen im Großen Europäischen Krieg¹⁶⁴ gesehen, der – weit davon entfernt, eine funktionierende Synthese der beiden gegensätzlichen Ethiksysteme herbeizuführen – die Lage in Europa noch unerträglicher machte. Es ist die Pflicht der Führer der heutigen islamischen Welt, die wirkliche Bedeutung von dem, was in Europa geschehen ist, zu verstehen, und dann mit Selbstkontrolle und einer klaren Erkenntnis der letzten Ziele des Islam als Gesellschaftsordnung voranzuschreiten.

Ich habe Ihnen eine Vorstellung der Geschichte und der Funktionsweise des *idschitihad* im modernen Islam gegeben. Ich fahre nun fort, um zu sehen, ob die Geschichte und die Struktur des islamischen Rechts auf die Möglichkeit einer neuen Interpretation seiner Prinzipien hinweisen. Mit anderen Worten, ich möchte die Frage aufwerfen, ob das islamische Recht zur Ent-

wicklung fähig ist. Horten, Professor für semitische Philologie an der Universität Bonn, stellt dieselbe Frage im Zusammenhang mit der Philosophie und Theologie des Islam. Bei der Betrachtung der Werke muslimischer Denker im Bereich des rein religiösen Denkens weist er darauf hin, daß man die Geschichte des Islam passenderweise als graduelle Interaktion, Harmonisierung und gegenseitige Vertiefung zweier verschiedener Kräfte bezeichnen kann, nämlich dem Element der arischen Kultur und ihres Wissens auf der einen Seite, und der semitischen Religion auf der anderen. Die Muslime haben ihre religiöse Haltung stets an kulturelle Elemente angepaßt, die sie von den sie umgebenden Völkern assimiliert haben.

Horten sagt, daß es von 800 bis 1100 nicht weniger als einhundert theologische Systeme im Islam gegeben hat, eine Tatsache, die Zeugnis sowohl für die Elastizität des islamischen Denkens als auch für die unermüdliche Aktivität unserer frühen Denker ablegt. So kam dieser europäische Orientalist angesichts der Offenbarungen eines tieferen Studiums der muslimischen Literatur und des muslimischen Denkens zu folgenden Schlußfolgerungen:

„Der Geist des Islam ist so weit, daß er praktisch grenzenlos ist. Mit Ausnahme der atheistischen Ideen hat er alle erreichbaren Ideen der ihn umgebenden Völker assimiliert und ihnen seine eigene, spezifische Richtung der Entwicklung gegeben.“

Der islamische Geist der Assimilation zeigt sich noch mehr im Bereich des Rechts. Professor Hurgronje, der niederländische Kritiker des Islam, sagt:

„Wenn wir die Geschichte der Entwicklung des muslimischen Rechts betrachten, dann sehen wir, daß auf der einen Seite die Gelehrten jedes Zeitalters sich aus dem geringsten Anlaß gegenseitig der Häresie bezichtigen; und genau dieselben Leute versuchen, aus reiner Zweckgemeinschaft heraus, die ähnlichen Streitigkeiten ihrer Vorgänger zu versöhnen.“

Diese Ansichten moderner europäischer Kritiker des Islam machen es deutlich, daß mit der Rückkehr neuen Lebens die innere Toleranz des islamischen Geistes hervorbrechen muß, trotz

des strengen Konservatismus unserer Rechtsgelehrten. Und ich habe keinen Zweifel, daß ein tieferes Studium unserer umfangreichen Literatur des islamischen Rechts die modernen Kritiker sicher von der oberflächlichen Meinung abbringen wird, daß das islamische Recht unveränderlich und zur Entwicklung unfähig ist. Unglücklicherweise ist die konservative muslimische Bevölkerung in diesem Land¹⁶⁵ noch nicht bereit für eine kritische Diskussion des *fiqh*¹⁶⁶, die, wenn sie geführt wird, den meisten Leuten wahrscheinlich mißfallen und sektierersche Kontroversen auslösen wird; und dennoch werde ich es mir erlauben, ein paar Bemerkungen zu diesem Punkt zu machen.

(1) Erstens sollten wir im Gedächtnis behalten, daß es seit den frühesten Zeiten, praktisch bis zum Aufkommen der Abbasiden im Islam außer dem Koran kein geschriebenes Gesetz gab.

(2) Zweitens ist es bemerkenswert, daß von ungefähr der Mitte des ersten Jahrhunderts¹⁶⁷ bis zum Beginn des vierten im Islam nicht weniger als neunzehn Rechtsschulen und Rechtsauffassungen auftauchten. Diese Tatsache alleine reicht aus, um zu zeigen, wie unermüdlich unsere frühen Rechtsgelehrten gearbeitet haben, um den Erfordernissen einer wachsenden Zivilisation gerecht zu werden. Mit der Ausweitung der Eroberungen und der damit einhergehenden Erweiterung der Perspektiven haben diese frühen Rechtsgelehrten die Dinge aus einem erweiterten Blickwinkel betrachtet und die lokalen Lebensbedingungen und Gebräuche der neuen Völker, die in den Schoß des Islam fielen, studieren müssen. Eine sorgfältige Untersuchung der verschiedenen Schulen der Rechtsauffassung im Lichte zeitgenössischer gesellschaftlicher und politischer Geschichte zeigt, daß sie bei ihren Bemühungen um Interpretation schrittweise von einer deduktiven zu einer induktiven Haltung gelangten.

(3) Wenn wir uns drittens mit den vier anerkannten Quellen des islamischen Rechts und den Kontroversen, die sie hervorrufen, befassen, dann löst sich die angebliche Rigidität unserer Rechtsschulen in Luft auf und die Möglichkeit einer weiteren Entwicklung wird deutlich. Lassen sie uns diese Quellen kurz erörtern.

(a) *Der Koran*. Die wichtigste Quelle des islamischen Rechts ist der Koran. Der Koran ist jedoch kein Gesetzestext. Sein Hauptziel ist, wie ich schon gesagt hatte, die Erweckung des höheren Bewußtseins im Menschen um seine Beziehung zu Gott und den Menschen. Ohne Zweifel gibt der Koran einige allgemeine Prinzipien und Regeln gesetzlicher Natur vor, besonders in bezug auf die Familie – die letztliche Basis des gesellschaftlichen Lebens. Aber warum sind diese Regeln Teil einer Offenbarung, deren letztes Ziel das höhere Leben des Menschen ist? Die Antwort auf diese Frage findet sich in der Geschichte des Christentums, das sich als machtvolle Reaktion gegen den Geist des Gesetzes, der sich im Judentum manifestierte, auftauchte. Durch die Aufstellung eines Jenseitsideals war es ohne Zweifel damit erfolgreich, das Leben zu vergeistlichen, aber sein Individualismus konnte in der Komplexität der sozialen menschlichen Beziehungen keinen spirituellen Wert erkennen. „Das Urchristentum“, sagt Friedrich Naumann in seinen *Briefen über Religion*, „legte keinen Wert auf die Erhaltung von Staat, Recht, Organisation, Produktion. Es denkt einfach nicht über die Bedingungen der Existenz der menschlichen Gesellschaft nach.“ Und Naumann folgert: „Also entweder man wagt es, staatslos sein zu wollen, man wirft sich der Anarchie freiwillig in die Arme, oder man entschließt sich, neben seinem religiösen Bekenntnis ein politisches Bekenntnis zu haben.“ Daher hält es der Koran für notwendig, Religion und Staat, Ethik und Politik in einer einzigen Offenbarung zu vereinen, ganz so, wie Platon es in seiner *Politeia* getan hat.

Der wichtige Punkt in diesem Zusammenhang ist jedoch die dynamische Haltung des Koran. Ich habe ihre Ursprünge und Geschichte vollständig erörtert. Es ist offensichtlich, daß das Heilige Buch des Islam mit einer solchen Haltung der Idee der Evolution nicht feindlich gegenüberstehen kann. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß Leben nicht gänzlich aus Wandel besteht. Es trägt ebenfalls Elemente des Erhaltens in sich. Auch wenn der Mensch sich seiner kreativen Aktivität erfreut und seine Energie stets auf die Entdeckung neuer Lebensperspektiven konzentriert, hat er angesichts seiner eigenen Entfaltung ein Gefühl der Unbehaglichkeit. In seiner Vorwärtsbewegung muß

er auf seine Vergangenheit zurückblicken und seine innere Ausweitung mit einem gewissen Maß an Angst betrachten. Der menschliche Geist wird in seiner Vorwärtsbewegung von Kräften gebremst, die in die entgegengesetzte Richtung arbeiten.

Dies ist nur eine andere Art auszudrücken, daß sich das Leben mit dem Gewicht seiner eigenen Vergangenheit auf dem Rücken bewegt, und daß man bei jedem Blick auf den sozialen Wandel den Wert und die Funktion der konservativen Kräfte nicht aus dem Blick verlieren darf. Mit dieser organischen Einsicht in die wesentliche Lehre des Korans sollte der moderne Rationalismus sich unseren existierenden Institutionen nähern. Kein Volk kann es sich leisten, seine Vergangenheit gänzlich zu verleugnen, denn es ist seine Vergangenheit, die seine persönliche Identität geformt hat. Und in einer Gesellschaft wie der Islam ist das Problem der Überprüfung alter Institutionen noch heikler, und das Verantwortungsbewußtsein der Reformer bekommt einen weit höheren Stellenwert.

Der Islam ist seinem Charakter nach nicht territorial, und sein Ziel ist es, ein Modell für die endgültige Vereinigung der Menschheit zu schaffen, indem er seine Anhänger aus einer Vielfalt sehr unterschiedlicher Rassen rekrutiert und dann diese atomistische Ansammlung in ein Volk umwandelt, das eine Bewußtheit seiner selbst besitzt. Das ist keine einfach zu erfüllende Aufgabe. Dennoch war der Islam durch das Instrument seiner gut gestalteten Institutionen in einem sehr großen Ausmaß dabei erfolgreich, in dieser heterogenen Masse so etwas wie kollektiven Willen und Bewußtsein zu schaffen. Bei der Entwicklung einer solchen Gesellschaft hat selbst die Unveränderlichkeit von harmlosen gesellschaftlichen Regeln in bezug auf Essen und Trinken, Reinheit und Unreinheit einen Lebenswert an sich, insofern sie dazu neigt, einer solchen Gesellschaft eine spezifische Innerlichkeit zu verleihen; und sie sichert weiterhin die äußere und innere Einförmigkeit, die den Kräften der Heterogenität entgegenwirkt, die in Gesellschaften mit gemischtem Charakter stets latent vorhanden sind.

Ein Kritiker dieser Institutionen sollte daher, bevor er sich mit ihnen befaßt, versuchen, sich tiefe Einsicht in die letztliche Bedeutung des gesellschaftlichen Experiments, das im Islam

enthalten ist, verschaffen. Er muß sich ihre Strukturen betrachten, nicht unter dem Gesichtspunkt eines gesellschaftlichen Vorteils für dieses oder jenes Land, sondern unter dem Gesichtspunkt des größeren Nutzens, der schrittweise im Leben der Menschheit insgesamt zum Tragen kommt.

Wenn wir uns nun der Grundlage der rechtlichen Prinzipien im Koran zuwenden, ist es vollkommen klar, daß die enorme Weite dieser Prinzipien weit davon entfernt ist, menschlichem Denken und juristischer Aktivität keinen Raum zu lassen; sie wirkt tatsächlich wie eine Erweckerin des menschlichen Denkens. Unsere frühen Rechtsgelehrten haben ihre Inspiration hauptsächlich von diesem Fundament bezogen und eine Reihe von Rechtssystemen entwickelt. Der Student der muslimischen Geschichte weiß sehr genau, daß sich fast die Hälfte des Triumphs des Islam als gesellschaftliche und politische Macht der Scharfsinigkeit dieser Gelehrten verdankt. „Neben den Römern“, sagt von Kremer, „gibt es kein anderes Volk außer den Arabern, das ein derart ausgearbeitetes Rechtssystem sein eigen nennen kann.“ Aber bei all ihrem Umfang sind diese Systeme letzten Endes individuelle Interpretationen, und als solche können sie keine Endgültigkeit beanspruchen.

Ich weiß, daß die Ulema des Islam die Endgültigkeit der verbreiteten Rechtsschulen postulieren, obwohl sie nicht in der Lage sind, die theoretische Möglichkeit eines vollständigen *idschtihad* zu leugnen. Ich habe versucht, die Gründe zu erklären, was meiner Meinung nach diese Haltung der Ulema bestimmt hat; aber die Dinge haben sich verändert und die islamische Welt wird heute mit neuen Kräften konfrontiert und beeinflusst, die von der außerordentlichen Entwicklung des menschlichen Denkens in alle Richtungen freigesetzt werden, und ich sehe keinen Grund, warum diese Haltung noch weiter aufrecht erhalten werden sollte. Haben die Gründer der Rechtsschulen jemals Endgültigkeit für ihre Überlegungen und Interpretationen beansprucht? Niemals.

Der Anspruch der gegenwärtigen Generation von muslimischen Liberalen, die fundamentalen Rechtsprinzipien im Lichte ihrer eigenen Erfahrungen und den veränderten Bedingungen des modernen Lebens zu interpretieren, ist meiner Meinung

nach absolut gerechtfertigt. Die Lehre des Koran, daß das Leben ein Prozeß fortschreitender Schöpfung ist, macht es notwendig, daß es jeder Generation erlaubt sein muß, von der Arbeit ihrer Vorgänger geleitet aber nicht behindert, ihre eigenen Probleme zu lösen.

Ich denke, sie werden mich hier an den türkischen Dichter Ziya Gökalp erinnern, den ich vorhin zitiert habe, und fragen, ob die von ihm geforderte Gleichheit von Mann und Frau, das heißt Gleichheit bei Scheidung, Trennung und Erbschaft, gemäß des islamischen Rechts möglich ist. Ich weiß nicht, ob das Erwachen der Frauen in der Türkei Bedürfnisse geschaffen hat, die nicht ohne eine neue Interpretation der grundlegenden Prinzipien befriedigt werden können. Wie jeder weiß, hat es im Pandschab Fälle gegeben, in denen muslimische Frauen, die von ihren nicht zumutbaren Ehemännern loskommen wollten, zur Apostasie getrieben wurden. Nichts könnte den Zielen einer missionarischen Religion ferner liegen. Das Gesetz des Islam, so sagt der große spanische Jurist Imam Schatibi in seinem *Al-Muwafaqat*, zielt auf den Schutz von fünf Dingen – *din, nafs, 'aql, mal* und *nasl*.¹⁶⁸

Wenn wir diese Prüfung vornehmen, wage ich zu fragen: „Führt die Anwendung der Regelung hinsichtlich der Apostasie, wie sie in der *Hidaya*¹⁶⁹ festgelegt ist, zum Schutz der Interessen des Glaubens in diesem Land?“ In Hinblick auf den rigiden Konservatismus der Muslime in Indien bleibt den indischen Richtern nichts anderes übrig, als auf die sogenannten Standardwerke zurückzugreifen. Das Ergebnis ist, daß die Menschen voranschreiten, während das Gesetz stehenbleibt.

In Hinsicht auf die Forderung des türkischen Dichters muß ich leider sagen, daß er nicht viel über das islamische Familienrecht zu wissen scheint. Auch scheint er die ökonomische Bedeutung der koranischen Erbschaftsregelung nicht zu verstehen. Heirat ist gemäß des islamischen Gesetzes ein zivilrechtlicher Vertrag. Die Ehefrau ist berechtigt, sich bei der Hochzeit das Recht der Scheidung des Mannes unter festgelegten Bedingungen übertragen zu lassen, und das sichert ihr in Sachen Scheidung die Gleichstellung mit ihrem Gatten. Die Reform, die der Dichter für die Erbschaftsregelung vorschlägt, basiert

auf einem Mißverständnis. Aus der Ungleichheit ihres gesetzlichen Erbteils darf nicht auf die Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau geschlossen werden. Solch eine Annahme wäre ganz gegen den Geist des Islam. Der Koran sagt:

“Die Frauen haben in der Behandlung von seiten der Männer dasselbe zu beanspruchen, wozu sie ihrerseits den Männern gegenüber verpflichtet sind.“ (2:228)

Der Anteil der Tochter wird nicht durch irgendeine ihr innewohnende Minderwertigkeit bestimmt, sondern durch ihre ökonomische Möglichkeiten und den Platz, den sie in der Sozialstruktur einnimmt, von der sie ein Teil ist. Außerdem darf nach des Dichters eigener Gesellschaftstheorie die Erbschaftsregelung nicht als ein isolierter Faktor bei der Verteilung von Reichtum gesehen werden, sondern als Faktor unter anderen, die demselben Zwecke dienen. Während die Tochter gemäß des islamischen Gesetzes als uneingeschränkte Besitzerin des Eigentums gilt, das ihr bei der Heirat von Vater und Ehemann gegeben wird; und während sie uneingeschränkt ihr Witwenteil besitzt, daß ganz nach ihrem Willen sofort gezahlt oder zurückgestellt wird, und an dessen Stelle sie bis zur Auszahlung vom gesamten Eigentum des Mannes nehmen kann; liegt dagegen die Verantwortung für ihren Lebensunterhalt während ihres ganzen Lebens bei ihrem Mann. Wenn man die Erbschaftsregelung unter diesem Gesichtspunkt beurteilt, wird man feststellen, daß es zwischen der ökonomischen Position von Söhnen und Töchtern keinen materiellen Unterschied gibt.

Tatsächlich sichert das Gesetz durch diese scheinbare Ungleichheit bei den Erbteilen die Gleichheit, die der türkische Dichter fordert. Die Wahrheit ist, daß die Prinzipien, die dem koranischen Erbschaftsrecht – diesem ursprünglichsten Zweig des islamischen Rechts, wie von Kremer sagt – zugrunde liegen, von den islamischen Juristen nicht die Beachtung bekommen, die sie verdienen. Die moderne Gesellschaft mit ihren erbitterten Klassenkämpfen sollte uns zu denken geben; und wenn wir unsere Gesetze in Hinsicht auf die bevorstehende Revolution im modernen ökonomischen Leben studieren, werden wir in den grundlegenden Prinzipien wahrscheinlich bisher nicht

wahrgenommene Aspekte entdecken, die wir mit einem erneuerten Glauben an die Wahrheit dieser Prinzipien ausarbeiten können.

(b) *Die Hadith*. Die zweite große Quelle des islamischen Rechts sind die überlieferten Aussprüche des Heiligen Propheten. Sie waren sowohl in alter wie in moderner Zeit Gegenstand heftiger Diskussion. Unter ihren modernen Kritikern hat Professor Goldziher sie einer Prüfung im Licht des modernen Kanons der historischen Kritik unterzogen und ist zu dem Schluß gekommen, daß die Überlieferungen insgesamt unzuverlässig sind.¹⁷⁰ Ein anderer europäischer Autor kommt, nachdem er die muslimischen Methoden zur Bestimmung der Echtheit einer Überlieferung untersucht und auf die theoretischen Möglichkeiten von Fehlern hingewiesen hat, zu folgendem Schluß:

„Es muß schlußfolgernd festgestellt werden, daß die vorhergehenden Überlegungen nur theoretische Möglichkeiten darstellen, und daß die Frage, ob und wie weit diese Möglichkeiten eingetreten sind, weitgehend davon abhängt, wie weit die tatsächlichen Umstände Anlaß zum Anwenden dieser Möglichkeiten boten. Ohne Zweifel kam das relativ selten vor und betraf nur einen kleinen Teil der gesamten Sunna. Daher kann man wohl sagen, daß der größte Teil der gesammelten Überlieferungen, die von den Muslimen als kanonisch betrachtet werden, echte Aufzeichnungen des Entstehens und frühen Wachstums des Islam sind.“¹⁷¹

Für unseren gegenwärtigen Zweck müssen wir jedoch Überlegungen von rein rechtlicher Bedeutung von denen mit nicht-rechtlichem Charakter unterscheiden. In bezug auf die ersteren erhebt sich die sehr wichtige Frage, inwieweit sie die vorislamischen Gebräuche Arabiens verkörpern, die vom Propheten in einigen Fällen intakt belassen, und in anderen modifiziert wurden. Es ist schwierig, das herauszufinden, weil unsere frühen Autoren nicht immer auf vorislamische Gebräuche hinweisen. Es ist auch nicht möglich, die Gebräuche zu identifizieren, die vom Propheten ausdrücklich oder stillschweigend beibehalten wurden, weil ihre Anwendung universal erschien.

Bei Shah Wali Allah gibt es eine sehr aufschlußreiche Erörterung dieses Punktes. Ich werde hier das Wesentliche seiner Ansicht wiedergeben. Laut Shah Wali Allah besteht die prophetische Methode der Lehre allgemein gesagt darin, daß das Gesetz, das vom Propheten offenbart wurde, den Gebräuchen und Besonderheiten der Menschen, zu denen er gesandt wurde, besondere Beachtung schenkt. Der Prophet, der allumfassende Prinzipien verkündet, kann weder verschiedene Prinzipien für verschiedene Völker offenbaren, noch kann er es ihnen überlassen, eigene Verhaltensregeln aufzustellen. Seine Methode besteht darin, ein bestimmtes Volk zu lehren und sie als Kern für den Aufbau einer universalen Schari'a zu machen. Dabei betont er die Prinzipien, die dem sozialen Leben der gesamten Menschheit zugrunde liegen und wendet sie auf konkrete Fälle im Lichte der spezifischen Gebräuche des Volkes, das er vor sich hat, an.

Die Werte der Schari'a, die sich aus diesen Fällen ergeben (zum Beispiel Gesetze in bezug auf Strafen für Verbrechen) sind in gewissem Sinne spezifisch für dieses Volk; und da ihre Befolgung kein Selbstzweck ist, können sie nicht strikt auf die zukünftigen Generationen angewandt werden.¹⁷² Vielleicht hat Abu Hanifa, der einen tiefen Einblick in den universalen Charakter des Islam besaß, eingedenk dieses Umstandes praktisch keinen Gebrauch von den Überlieferungen gemacht. Die Tatsache, daß er das Prinzip des *istibsān*, das heißt der juristischen Priorität, einführte, das ein sorgfältiges Studium der tatsächlichen Bedingungen des rechtlichen Denkens erfordert, erhellt die Motive, die seine Einstellung gegenüber dieser Quelle des islamischen Rechts bestimmt haben. Es heißt, daß Abu Hanifa keinen Gebrauch von den Überlieferungen gemacht hat, weil es zu seiner Zeit keine offiziellen Sammlungen gab.

Zuerst einmal stimmt es nicht, daß zu seiner Zeit keine Sammlungen existierten. Die Sammlungen von Abd al-Malik und Zuhri wurden nicht weniger als dreißig Jahre vor dem Tode Abu Hanifas zusammengestellt. Aber selbst wenn wir annehmen, daß er diese Sammlungen nicht gekannt hat, oder daß sie keine Überlieferungen rechtlicher Natur enthielten, wäre Abu Hanifa – ebenso wie Malik und Ahmad Ibn Hanbal nach

ihm – jederzeit in der Lage gewesen, seine eigene Sammlung zusammenzustellen, wenn es ihm notwendig erschienen wäre. Insgesamt ist also die Haltung Abu Hanifas gegenüber den Überlieferungen rein rechtlicher Bedeutung meiner Meinung nach vollkommen stimmig; und wenn der moderne Liberalismus es für sicherer hält, sie nicht unbesehen als Quelle des Rechts zu benutzen, dann folgt er damit lediglich einem der größten Exponenten des islamischen Rechts der Sunniten.

Es ist jedoch unmöglich, die Tatsache zu leugnen, daß die Traditionalisten dem islamischen Recht den größten Dienst erwiesen haben, indem sie gegen die Tendenz des abstrakten juristischen Denkens auf den Wert des konkreten Falles bestanden haben. Und ein weiteres intelligentes Studium der Literatur der Überlieferungen, wenn man sie als Hinweis auf den Geist versteht, in dem der Prophet selbst die Offenbarung interpretierte, kann durchaus eine große Hilfe sein, den Wert der rechtlichen Prinzipien für das Leben zu erkennen, wie sie im Koran verkündet werden. Nur ein vollständiges Erfassen ihres Lebenswertes kann uns für unsere Bemühungen wappnen, die grundlegenden Prinzipien neu zu interpretieren.

(c) *Das idschma*. Die dritte Quelle des islamischen Rechts ist *idschma*, das meiner Meinung nach der vielleicht wichtigste Rechtsbegriff im Islam ist. Es ist jedoch seltsam, daß diese wichtige Vorstellung, obwohl sie im frühen Islam große akademische Diskussionen hervorgerufen hat, praktisch eine bloße Idee geblieben ist, und in kaum einem muslimischen Land die Form einer ständigen Institution angenommen hat. Möglicherweise war die Umwandlung in eine feste Institution des Rechts gegen die politischen Interessen der Art von absoluter Monarchie, die im Islam unmittelbar nach dem vierten Kalif entstand. Ich denke, es diente den Interessen der Kalifen der Omayyaden und Abbasiden, die Macht des *idschtabad* lieber individuellen *mudschtabs* zu überlassen, statt die Einrichtung einer ständigen Versammlung zu unterstützen, die für sie zu mächtig werden könnte.

Es ist jedoch extrem befriedigend, festzustellen, daß der Druck der neuen Weltkräfte und die politischen Erfahrungen der europäischen Nationen dem Geist des modernen Islam den

Wert und die Möglichkeiten der Idee des *idschma* verdeutlichen. Das Wachsen des republikanischen Geistes und die schrittweise Einrichtung von gesetzgebenden Versammlungen in muslimischen Ländern stellt einen großen Fortschritt dar. Die Übertragung der Autorität des *idschtihad* von individuellen Vertretern der Rechtsschulen auf eine gesetzgebende muslimische Versammlung, die angesichts des Anwachsens untereinander zerstrittener Sekten die einzige mögliche Form des *idschma* in der modernen Zeit ist, sichert die Beiträge von Laien, die eine tiefe Einsicht in die Verhältnisse haben, zu rechtlichen Diskussionen. Das ist der einzige Weg, den in unseren Rechtsschulen schlummernden Lebensgeist zur Aktivität zu erwecken und ihm eine evolutionäre Ausrichtung zu geben. In Indien werden jedoch wahrscheinlich Schwierigkeiten auftauchen, denn es ist zweifelhaft, ob eine nichtmuslimische gesetzgebende Versammlung die Autorität des *idschtihad* ausüben kann.

Es gibt jedoch ein oder zwei Fragen, die in bezug auf *idschma* gestellt und beantwortet werden müssen. Kann *idschma* den Koran außer Kraft setzen? Es ist unnötig, diese Frage vor einer muslimischen Zuhörerschaft zu stellen, aber ich halte es angesichts einer irreführenden Äußerung eines europäischen Kritikers in einem Buch namens *Mubammedan Theories of Finance*, das von der Columbia University in New York veröffentlicht wurde, für notwendig. Der Autor dieses Buches sagt, ohne irgendeine Autorität zu zitieren, daß *idschma* laut einigen Autoren der Hanifa und der Mutasila den Koran aufheben kann.¹⁷³ Es gibt in der Literatur des islamischen Rechts nicht den geringsten Beleg für eine derartige Behauptung. Nicht einmal eine Überlieferung des Propheten kann das bewirken.

Es scheint mir, daß der Autor von dem Wort *naskh* in den Schriften unserer frühen Rechtsgelehrten irreführt wurde. Bei ihnen, darauf weist Imam Shatibi in *Al-Muwafiqat* hin, bedeutet dieses Wort in den Diskussionen in bezug auf das *idschma* der Gefährten des Propheten lediglich die Macht, die Anwendung des koranischen Rechts auszuweiten oder zu begrenzen, und nicht die Macht, es aufzuheben oder durch andere Regelungen zu ersetzen.¹⁷⁴ Und selbst zur Ausübung dieser Macht, so besagt die juristische Theorie, mußten die Gefährten in Besitz eines

Mandats sein, die sie zu einer derartigen Ausweitung oder Begrenzung berechtigt.¹⁷⁵

Aber angenommen, die Gefährten hätten einmütig einen bestimmten Punkt beschlossen, dann stellt sich weiter die Frage, ob spätere Generationen an ihre Entscheidung gebunden sind. Shaukani hat diesen Punkt umfassend erörtert und die Meinungen der Autoren der verschiedenen Rechtsschulen zitiert.¹⁷⁶ Ich denke, es ist in diesem Zusammenhang notwendig, zwischen einer Entscheidung in bezug auf Tatsachen und in bezug auf Rechtsfragen zu unterscheiden. Im ersteren Fall, wenn die Gefährten zum Beispiel bei der Frage, ob die beiden kurzen Suren, die als *Mu'awwidhatan* bekannt sind,¹⁷⁷ Teil des Korans sind oder nicht, einmütig entscheiden, daß dies der Fall ist, sind wir an ihre Entscheidung gebunden, weil offensichtlich alleine die Gefährten in der Lage waren, die Wahrheit zu kennen. Im letzteren Fall ist es dagegen allein eine Frage der Interpretation, und ich wage zu behaupten, gestützt auf die Autorität Karkhis, daß spätere Generationen nicht an die Entscheidungen der Gefährten gebunden sind. Karkhi sagt: „Die Überlieferungen der Gefährten sind bindend in Angelegenheiten, die nicht durch *qiyas*¹⁷⁸ geklärt werden können, sie sind es aber nicht in Angelegenheiten, die man durch *qiyas* regeln kann.“¹⁷⁹

Es stellt sich noch eine weitere Frage zur gesetzgebenden Aktivität einer modernen muslimischen Versammlung, die, zumindest gegenwärtig, hauptsächlich aus Personen bestehen wird, die keine Kenntnis der Feinheiten des islamischen Rechts haben. Eine solche Versammlung macht vielleicht schwere Fehler bei der Auslegung der Gesetze. Wie können wir die Möglichkeit falscher Interpretationen ausschließen oder zumindest reduzieren? Die persische Verfassung von 1906 sah ein separates kirchliches Komitee von Ulema – „vertraut mit weltlichen Angelegenheiten“ – vor, das die Macht hatte, die gesetzgebenden Aktivitäten des Medschlis¹⁸⁰ zu überwachen. Dieses meiner Meinung nach gefährliche Arrangement ist angesichts der persischen Verfassungstheorie vielleicht notwendig. Gemäß dieser Theorie ist der König ein bloßer Treuhänder der Sphäre, die eigentlich dem verborgenen Imam zukommt.

Die Ulema als Repräsentanten des Imam fühlen sich selbst berechtigt, das gesamte Leben der Gemeinde zu überwachen, obwohl ich nicht verstehe, worauf sie beim Fehlen einer apostolischen Nachfolge ihren Anspruch, den Imam zu repräsentieren, stützen. Aber wie die persische Theorie einer Verfassung auch immer gestaltet sein mag, dieses Arrangement ist nicht ungefährlich, und es sollte, wenn überhaupt, in sunnitischen Ländern nur als vorübergehende Lösung eingeführt werden. Die Ulema sollten einen wichtigen Bestandteil der gesetzgebenden muslimischen Versammlung bilden und zur freien Diskussion über Rechtsfragen beitragen und sie leiten. Das einzige wirksame Mittel, mögliche falsche Auslegungen zu vermeiden, besteht in der Reform des gegenwärtigen Systems der juristischen Ausbildung in muslimischen Ländern, ihren Bereich zu erweitern und sie mit einem intelligenten Studium moderner Rechtswissenschaft zu kombinieren.

(d) *Das qiyas*. Die vierte Grundlage von *fiqh*¹⁸¹ ist *qiyas*, das heißt, die Anwendung von Analogiedenken bei der Gesetzgebung. Angesichts der unterschiedlichen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen, die in den vom Islam eroberten Ländern herrschten, scheint die Schule von Abu Hanifa in den Fällen, die in den Überlieferungen aufgeführt sind, im großen und ganzen nur wenig oder gar keine Führung gefunden zu haben. Die einzige Alternative, die ihr offenstand, war, bei ihren Auslegungen auf spekulatives Denken zurückzugreifen. Die Anwendung der aristotelischen Logik erwies sich jedoch in den Anfangsphasen der Rechtsentwicklung als äußerst schädlich. Die komplexe Lebenswirklichkeit kann nicht den unveränderlichen Regeln unterworfen werden, die man logisch von gewissen allgemeinen Ideen ableitet. Wenn man sie jedoch durch die Brille der aristotelischen Logik betrachtet, scheint sie ein einfacher Mechanismus ohne ein inneres Prinzip der Bewegung zu sein. Daher neigt die Schule des Abu Hanifa dazu, die schöpferische Freiheit und Willkür des Lebens zu ignorieren. Sie hegte die Hoffnung, ein perfektes logisches System auf Grundlage der reinen Vernunft aufzubauen.

Die Rechtsgelehrten von Hidschas¹⁸² jedoch, dem praktischen Genie ihres Volkes treu bleibend, erhoben starke Prote-

ste gegen die scholastischen Feinheiten der irakischen Rechtsgelehrten und ihre Neigung, sich unrealistische Fälle auszudenken, von denen sie zurecht annahmen, daß sie das islamische Recht in eine Art leblosen Mechanismus verwandelten. Die erbitterten Kontroversen zwischen den frühen Gelehrten des Islam führte zu einer entscheidenden Definition der Grenzen, Bedingungen und des Korrektivs des *qiyas*, das, obwohl es ursprünglich lediglich wie eine Deckung für die persönliche Meinung des *mudschtabid* erschien, schließlich zu einer Quelle des Lebens und der Bewegung im islamischen Recht wurde.

Der Geist der scharfen Kritik von Malik und Schafi'i an Abu Hanifas Prinzip des *qiyas* als Quelle des Gesetzes stellt tatsächlich eine wirksame semitische Einschränkung der arischen Tendenz dar, das Abstrakte dem Konkreten vorzuziehen und sich eher an einer Idee als an einem Ereignis zu erfreuen. Es war tatsächlich ein Streit zwischen den Befürwortern der deduktiven und der induktiven Methode in der juristischen Forschung. Die Rechtsgelehrten des Irak betonten ursprünglich den ewigen Aspekt der „Idee“, während die aus Hidschas die Betonung auf ihren zeitlichen Aspekt legten. Die letzteren haben jedoch nicht die volle Bedeutung ihrer eigenen Position erkannt, und ihre instinktive Parteinahme für die Rechtstradition von Hidschas verengte ihre Sicht auf die „Fälle“, die sich tatsächlich zur Zeit des Propheten und seiner Gefährten zugetragen haben. Ohne Zweifel haben sie den Wert des Konkreten erkannt, aber gleichzeitig haben sie es verewigt und griffen selten auf die Methode des *qiyas* zurück, das auf dem Studium des Konkreten an sich basierte.

Ihre Kritik an Abu Hanifa und seiner Schule hat jedoch das Konkrete emanzipiert und die Notwendigkeit hervorgebracht, bei der Interpretation der juristischen Prinzipien die tatsächliche Bewegung und Vielfalt des Lebens zu beobachten. So ist die Schule von Abu Hanifa, die die Ergebnisse dieser Kontroverse vollständig übernommen hat, in ihren wesentlichen Prinzipien absolut frei und besitzt eine größere Kraft schöpferischer Adaption als jede andere muslimische Rechtschule. Aber entgegen dem Geist seiner eigenen Schule heben die modernen hanafitischen Rechtsgelehrten die Auslegungen des Gründers oder sei-

ner unmittelbaren Nachfolger in ganz derselben Weise verewigt, wie die frühen Kritiker von Abu Hanifa die bereits vorhandenen Entscheidungen für konkrete Fälle verweigert hatten.

Richtig verstanden und angewendet ist das wesentliche Prinzip dieser Schule, das *qiyas*, wie Schafi'i ganz richtig sagt, nur ein anderer Name für *idschtiḥad*, das innerhalb der Grenzen der offenen Texte absolut frei ist. Seine wichtige Bedeutung als Prinzip zeigt sich an der Tatsache, daß es laut Aussage der meisten Gelehrten – wie Qadi Shaukani uns mitteilt – selbst zu Lebzeiten des Propheten erlaubt war.¹⁸³ Das Schließen der Türen des *idschtiḥad* ist eine reine Fiktion, teils hervorgerufen durch die Herausforderung des juristischen Denkens im Islam, und teils durch jene intellektuelle Faulheit, die, besonders in Zeiten spirituellen Verfalls, große Denker zu Götzen erhebt. Auch wenn einige der späteren Gelehrten diese Fiktion aufrecht erhalten haben, ist der moderne Islam durch diesen freiwilligen Verzicht auf intellektuelle Unabhängigkeit nicht daran gebunden. Zarkashi beobachtete im achten Jahrhundert der Hidschra zutreffend:

„Wenn die Verbreiter dieser Fiktion meinen, daß die früheren Autoren mehr Möglichkeiten und die späteren Autoren mehr Schwierigkeiten hatten, so ist das Unsinn. Es braucht keine große Überlegung, um zu sehen, daß *idschtiḥad* für die späteren Rechtsgelehrten einfacher ist als für die frühen. Tatsächlich wurden die Kommentare zu Koran und Sunna in einem solchen Maße zusammengestellt und vervielfältigt, daß der *mudschtabid* von heute über mehr Material zur Interpretation verfügt als er benötigt.“¹⁸⁴

Ich hoffe, daß Ihnen diese kurze Erörterung deutlich gemacht hat, daß es weder in den fundamentalen Prinzipien noch in der Struktur unseres Rechtssystems, wie wir es heute vorfinden, irgend etwas gibt, daß die gegenwärtige Haltung rechtfertigt. Ausgerüstet mit einem scharfsinnigem Verstand und neuen Erfahrungen sollte die islamische Welt sich couragiert an die Arbeit des Neuaufbaus machen, die vor ihr liegt. Diese Arbeit hat jedoch einen weitaus ernsteren Aspekt als die bloße Anpassung an die modernen Lebensbedingungen. Der große europäische

Krieg hat in seiner Folge das Erwachen der Türkei mit sich gebracht – das Element der Stabilität in der islamischen Welt, wie ein französischer Autor es vor kurzem ausgedrückt hat –, und dieses neue ökonomische Experiment, das in der Nachbarschaft des muslimischen Asiens unternommen wird, muß unsere Augen für die innere Bedeutung und das Schicksal des Islam öffnen.

Die Menschheit bedarf dreier Dinge – einer spirituellen Interpretation des Universums, der spirituellen Emanzipation des Individuums, und grundlegender Prinzipien von universaler Bedeutung, die die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft auf spiritueller Basis leiten. Das moderne Europa hat ohne Zweifel idealistische Systeme in dieser Richtung aufgebaut, aber die Erfahrung zeigt, daß die Wahrheit, die durch die reine Vernunft offenbart wird, nicht in der Lage ist, das Feuer der lebendigen Überzeugung zu entfachen, was allein die persönliche Offenbarung vermag. Das ist der Grund, warum das reine Denken die Menschen so wenig beeinflußt hat, während die Religion immer Individuen erhöht und ganze Gesellschaften umgewandelt hat. Der Idealismus Europas ist nie zu einem lebendigen Faktor in seinem Leben geworden, und das Ergebnis ist ein pervertiertes Ego, das sich selbst durch sich gegenseitig nicht tolerierende Demokratien auszudrücken sucht, deren einziger Zweck es ist, die Armen im Interesse der Reichen auszubeuten.

Glauben Sie mir, Europa ist heute das größte Hindernis auf dem Weg des ethischen Fortschritts der Menschheit. Die Muslime sind dagegen in Besitz letzter Ideen auf Grundlage einer Offenbarung, die, aus den innersten Tiefen des Lebens sprechend, ihre eigene offensichtliche Äußerlichkeit verinnerlicht. Bei ihnen ist die spirituelle Grundlage des Lebens eine Sache der Überzeugung, für die selbst der am wenigsten erleuchtete Mensch sein Leben hingibt. Und angesichts der Grundidee des Islam, daß es keine weitere für den Menschen verbindliche Offenbarung geben kann, sollten wir spirituell zu den emanzipiertesten Völkern der Welt gehören.

Die frühen Muslime, die sich aus der spirituellen Sklaverei des vorislamischen Asiens erhoben haben, waren nicht in der Lage, die wahre Bedeutung dieser Grundidee zu begreifen. Die

heutigen Muslime sollten ihre Lage zu schätzen wissen, ihr soziales Leben im Lichte der letzten Prinzipien neu zu gestalten und aus dem bisher erst teilweise offenbarten Zweck des Islam jene spirituelle Demokratie zu entwickeln, die das höchste Ziel des Islam ist.

VII. IST RELIGION MÖGLICH?

Allgemein gesprochen kann das religiöse Leben in drei Abschnitte aufgeteilt werden. Man könnte sie als die Perioden des „Glaubens“, des „Denkens“ und der „Entdeckung“ beschreiben. Im ersten Abschnitt erscheint das religiöse Leben als eine Art Disziplin, die der Einzelne oder ein ganzes Volk als unbedingte Anordnung ohne jegliches rationales Verständnis der letztendlichen Bedeutung und des Zwecks dieser Anordnung hinnehmen muß. Diese Haltung mag eine enorme Auswirkung in der sozialen und politischen Geschichte eines Volkes zeitigen, doch was das innere Wachstum und die Erweiterung des Individuums betrifft, hat sie nicht viel Wirkung. Der vollständigen Unterwerfung unter die Disziplin folgt ein rationales Verständnis der Disziplin und der höchsten Quelle ihrer Autorität. In diesem Abschnitt sucht das religiöse Leben seine Begründung in einer Art Metaphysik, das heißt, in einer logisch konsistenten Weltansicht, innerhalb derer Gott einen Teil darstellt. In der dritten Periode wird die Metaphysik von der Psychologie verdrängt, und das religiöse Leben schickt sich zunehmend an, in direkten Kontakt mit der höchsten Realität zu kommen. Hier geschieht es, daß die Religion zu einer persönlichen Angleichung von Leben und Macht wird, und das Individuum erringt eine freie Persönlichkeit, nicht indem es sich von den Fesseln des Gesetzes löst, sondern dadurch, daß es die höchste Quelle des Gesetzes in den Tiefen des eigenen Bewußtseins entdeckt.

In den Worten eines muslimischen Sufi gesprochen „ist kein Verständnis des heiligen Buches möglich, bevor es dem Gläubigen schließlich ebenso enthüllt wird wie dem Propheten.“¹⁸⁵ Ich verwende daher das Wort „Religion“ in der Frage, die ich nun zu stellen vorschlage, im Sinne dieser letzten Phase der Entwicklung des religiösen Lebens. So verstandene Religion ist unter dem unglückseligen Namen „Mystik“ bekannt, von dem man annimmt, es handle sich bei ihr um eine lebensfeindliche, die Tatsachen scheuende Haltung des Geistes, die dem radikal empirischen Standpunkt unserer Zeit direkt entgegengesetzt ist. Doch die höhere Religion, die lediglich die Suche nach einem größeren Leben ist, meint von ihrem Wesen her Erfahrung und

hat die Notwendigkeit der Erfahrung als ihre Grundlage anerkannt, lange bevor die Wissenschaft lernte, dies zu tun. Es handelt sich um einen genuinen Versuch, das menschliche Bewußtsein zu klären und ist als solcher bezüglich seiner Ebene der Erfahrung ebenso kritisch, wie es der Naturalismus mit seiner eigenen Ebene ist.

Wie wir alle wissen, war es Kant, der als erster die Frage stellte: „Ist Metaphysik möglich?“ Er selbst beantwortete diese Frage negativ, und sein Argument ist mit derselben Dringlichkeit auf die Realitäten anwendbar, an denen die Religion im Besonderen interessiert ist. Ihr zufolge muß die Vielfalt der Wahrnehmung gewisse formale Bedingungen erfüllen, um Wissen zu konstituieren. Das Ding-an-sich ist lediglich eine begrenzende Idee. Seine Funktion ist nur regulativ. *Gibt es tatsächlich* eine Wirklichkeit, die der Idee entspricht, so fällt sie aus den Grenzen der Erfahrung heraus und folglich kann ihre Existenz nicht rational aufgezeigt werden. Dieses Verdikt Kants kann nicht einfach hingegenommen werden. Man könnte sehr wohl so argumentieren, daß es im Lichte der neueren Entdeckungen der Wissenschaft wie der Natur der Materie als „kondensierte Lichtwellen“, der Idee des Universums als ein Akt des Denkens, der Begrenztheit von Raum und Zeit und Heisenbergs Unschärferelation in der Natur um ein System rationaler Theologie nicht derart schlecht steht, wie Kant zu denken verleitet wurde.

Doch für unser gegenwärtiges Anliegen ist es nicht nötig, diesen Punkt näher zu betrachten. Was das Ding-an-sich betrifft, das der reinen Vernunft nicht zugänglich ist, weil es jenseits der Grenzen der Erfahrung liegt, könnte Kants Verdikt nur dann hingegenommen werden, wenn wir die Annahme voraussetzen, jede Erfahrung jenseits der normalen Erfahrungsebene sei unmöglich. Daher dreht es sich nur um die Frage, ob die normale Ebene die einzige Ebene der Wissen bringenden Erfahrung ist. Kants Sicht des Dings-an-sich, wie es uns erscheint, bestimmte zum großen Teil den Charakter seiner Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik. Was jedoch, wenn man die von ihm so verstandene Position umkehrt?

Der große muslimische Sufi-Philosoph Muhyi ad-Din Ibn Arabi aus Spanien machte die scharfsinnige Beobachtung, daß Gott ein Perzept und die Welt ein Konzept¹⁸⁶ sei. Ein weiterer muslimischer Sufi-Denker und -Poet, Iraqî, besteht auf der Pluralität der Raum-Zeit-Ordnungen und spricht von einer göttlichen Zeit sowie von einem göttlichen Raum. Es mag sein, daß das, was wir die äußere Welt nennen, nur ein intellektuelles Konstrukt darstellt und daß es weitere Ebenen der menschlichen Erfahrung gibt, die sich durch andere Raum- und Zeitordnungen systematisieren lassen, Ebenen, auf denen Konzept und Analyse nicht dieselbe Rolle spielen, wie das im Falle unserer normalen Erfahrung zutrifft. Es könnte jedoch behauptet werden, daß die Ebene der Erfahrung, auf die Konzepte nicht anwendbar sind, kein Wissen von allgemeingültigem Charakter liefern könne, denn nur Konzepte können anderen mitgeteilt werden.

Der Standpunkt des Menschen, der sich auf die religiöse Erfahrung verläßt, um die Realität zu erfassen, muß stets individuell und nicht-mittelbar bleiben. Dieser Einwand hat einiges Gewicht, will man damit andeuten, daß der Mystiker gänzlich von seinen traditionellen Handlungsweisen, Haltungen und Erwartungen geleitet wird. Konservatismus ist in der Religion ebenso schlecht wie in jedem anderen Bereich menschlicher Tätigkeit. Er zerstört die schöpferische Freiheit des Ego und verstopft die Wege frischer spiritueller Unternehmungen. Dies ist der Hauptgrund dafür, warum unsere mittelalterlichen mystischen Techniken keine ursprünglichen Erfahrungen uralter Weisheit mehr hervorbringen, doch bedeutet der Umstand, daß religiöse Erfahrung nicht-mittelbar ist, nicht, daß die religiöse Bemühung des Menschen unnütz sei. Tatsächlich liefert uns die Nicht-Mittelbarkeit religiöser Erfahrung einen Schlüssel zur höchsten Natur des Ego.

In unserem täglichen sozialen Umgang leben und bewegen wir uns sozusagen in einer Abgeschlossenheit. Wir kümmern uns nicht darum, die innerste Individualität der Menschen zu erreichen. Wir behandeln sie als bloße Funktion und nähern uns ihr von jenen Aspekten ihrer Identität her, die zu konzeptueller Behandlung zu verwenden sind. Der Höhepunkt des re-

ligiösen Lebens ist jedoch die Entdeckung des Ego als eines Individuums, das tiefer liegt als seine konzeptuell beschreibbare gewöhnliche Selbstheit. Gerade im Kontakt mit dem, was das Wahrste ist, entdeckt das Ego seine Einzigartigkeit, seinen metaphysischen Status sowie die Möglichkeit der Verbesserung in diesem Status. Genauer gesagt handelt es sich bei der Erfahrung, die zu dieser Entdeckung führt, nicht um eine handhabbare intellektuelle Angelegenheit, sondern um eine wesentliche Tatsache, die aus einer inneren biologischen Umwandlung folgt, die nicht mit dem Netz logischer Kategorien erfaßt werden kann. Sie kann sich nur in einem welterschaffenden oder welterschütternden Akt verkörpern, und nur in dieser Form kann sich der Inhalt dieser zeitlosen Erfahrung in der Zeit-Bewegung ausbreiten und sich dem Auge der Geschichte gegenüber effektiv sichtbar machen.

Es scheint, daß die Methode, mit der Realität mittels Konzepten umzugehen, in keinsten Weise eine ernsthafte Art des Umgangs mit ihr darstellt. Die Wissenschaft kümmert es nicht, ob ihr Elektron wirklich existiert oder nicht. Es könnte sich um ein bloßes Symbol, um eine bloße Konvention handeln. Die Religion, die wesentlich eine Art des tatsächlichen Lebens darstellt, ist die einzige ernsthafte Weise, mit der Realität umzugehen. Als eine Form von höherer Erfahrung ist sie ein Korrektiv unserer Konzepte von philosophischer Theologie oder sie bringt uns zumindest dazu, an den rein rationalen Prozessen, die diese Konzepte hervorbringen, zu zweifeln. Die Wissenschaft kann es sich leisten, die Metaphysik ganz und gar zu ignorieren, und mag von ihr gar glauben, sie sei eine „berechtigte Form der Poesie“, wie Lange es definierte oder „ein legitimes Spiel von Erwachsenen“, wie Nietzsche es beschrieb.

Doch der religiöse Experte, der seine persönliche Stellung in der Verfaßtheit der Dinge zu entdecken trachtet, kann im Hinblick auf das letztendliche Ziel seines Kampfes nicht mit dem zufrieden sein, was die Wissenschaft vielleicht als wesentliche Lüge erachtet, ein bloßes „Als-ob“, um das Denken und Verhalten zu regulieren. Was die höchste Natur der Realität betrifft, steht beim Unterfangen der Wissenschaft nichts auf dem Spiel. Im religiösen Unterfangen steht die gesamte Laufbahn des Ego

als eines angleichenden persönlichen Zentrums des Lebens und der Erfahrung auf dem Spiel. Das Verhalten, das eine Entscheidung über das letztliche Schicksal des Handelns beinhaltet, kann nicht auf Illusion gegründet werden. Ein falsches Konzept führt das Verstehen in die Irre. Eine falsche Tat richtet den gesamten Menschen zugrunde und könnte schließlich die Struktur des menschlichen Ego zerstören.

Das bloße Konzept betrifft das Leben nur teilweise; die Tat steht in dynamischem Bezug zur Realität und geht von einer allgemeinen Haltung des ganzen Menschen zur Realität aus. Die Tat, das heißt, die Kontrolle der psychologischen und physiologischen Prozesse im Hinblick darauf, daß sie das Ego für einen unmittelbaren Kontakt mit der höchsten Realität einstimmt, ist und kann zweifelsohne nur in Form und Inhalt individuell sein. Doch neigt die Tat auch dazu, sozialisiert zu werden, wenn andere damit beginnen, sie im Hinblick darauf zu durchleben, für sich selbst ihre Effektivität als eine Methode zur Annäherung an das Reale zu entdecken. Das Zeugnis der religiösen Experten aller Zeitalter und Länder ist, daß es mögliche Arten des Bewußtseins gibt, die nahe bei unserem normalen Bewußtsein liegen. Eröffnen diese Arten des Bewußtseins Möglichkeiten lebens- und wissensspendender Erfahrung, ist die Frage nach der Möglichkeit von Religion als eine Form von höherer Erfahrung absolut legitim und erfordert unsere ernstliche Aufmerksamkeit.

Doch unabhängig von der Legitimität der Frage gibt es wichtige Gründe, warum sie zum jetzigen Zeitpunkt in der Geschichte der modernen Kultur gestellt werden sollte. Zunächst wäre da das wissenschaftliche Interesse der Frage. Es scheint so, als besäße jede Kultur eine Form des Naturalismus, die genau zu ihrem eigenen Empfinden der Welt paßte; und es sieht weiterhin danach aus, daß jede Form des Naturalismus in einer Art Atomismus endet. So haben wir den indischen Atomismus, den griechischen Atomismus, den muslimischen Atomismus und den modernen Atomismus.

Der moderne Atomismus ist jedoch einzigartig. Seine erstaunliche Mathematik, die das Universum als eine Art Differentialgleichung sieht, sowie seine Physik, die durch das Verfolgen ihrer eigenen Methoden dazu gebracht wurde, einige der

alten Götter aus ihrem Tempel zu vertreiben, haben uns bereits zu dem Punkt gebracht, die Frage zu stellen, ob denn der kausalitätsgebundene Aspekt der Natur die ganze Wahrheit daran sei. Dringt die höchste Realität nicht auch aus einer anderen Richtung in unser Bewußtsein? Ist die rein intellektuelle Methode, die Natur zu bezwingen, die einzige? „Wir haben anerkannt“, sagt Professor Eddington,

„daß die Dinge der Physik gerade von ihrer Natur her nur einen Teilaspekt der Realität ausmachen können. Wie sollen wir mit dem anderen Teil umgehen? Man kann ja nicht sagen, jener andere Teil betreffe uns in geringerem Ausmaß als die physikalischen Dinge. Gefühle, Zwecke und Werte konstituieren unser Bewußtsein ebenso wie Sinneseindrücke. Wir folgen den Sinneseindrücken und entdecken, daß sie in eine äußere Welt führen, die von der Wissenschaft diskutiert wird; wir folgen den anderen Elementen unseres Seins und entdecken, daß sie – nicht in eine Welt von Raum und Zeit führen, doch ganz gewiß irgendwohin.“¹⁸⁷

Weiterhin müssen wir die große praktische Wichtigkeit der Frage betrachten. Der moderne Mensch mit seinen Philosophien des Kritizismus und der wissenschaftlichen Spezialisierung, findet sich in einer seltsamen Lage wieder. Sein Naturalismus hat ihm eine nie zuvor gekannte Kontrolle über die Kräfte der Natur verliehen, ihn jedoch seines Glaubens an seine eigene Zukunft beraubt. Es ist eigenartig, wie ein und dieselbe Idee verschiedene Kulturen verschieden beeinflußt. Die Formulierung der Evolutionstheorie in der Welt des Islam brachte Rumis enormen Enthusiasmus für die biologische Zukunft des Menschen hervor. Kein kultivierter Muslim kann derartige Passagen wie die folgende ohne einen Schauer der Freude lesen:

„Ich starb als Mineral und wurde zur Pflanze; dann starb ich als Pflanze und wurde zum Tier.

Ich starb als Tier und wurde ein Mensch; was sollte ich also fürchten? Wann hat mich der Tod geringer gemacht?

Beim nächsten Mal sterbe ich als Mensch, um mit den Engeln zu fliegen.

Und selbst als Engel muß ich weichen, denn alle Dinge vergehen außer Seinem Angesicht.

Und wieder werde ich geopfert und als Engel sterben; ich werde etwas Unvorstellbares werden.

Dann werde ich zu Nichtsein; das Nichtsein singt schön wie eine Orgel: 'Siehe, zu Ihm kehren wir heim.'¹⁸⁸

Andererseits hat die Formulierung derselben Sicht der Evolution mit bei weitem größerer Präzision in Europa zu dem Glauben geführt, daß „es jetzt so erscheint, als gäbe es keine wissenschaftliche Basis für die Idee, daß die gegenwärtige reichhaltige Komplexität der menschlichen Ausstattung jemals materiell übertroffen wird“. So versteckt sich die heimliche Verzweigung des modernen Menschen hinter dem Schirm wissenschaftlicher Terminologie. Obwohl Nietzsche meinte, daß die Idee der Evolution nicht den Glauben rechtfertige, der Mensch sei nicht zu übertreffen, kann man ihn in dieser Hinsicht nicht als Ausnahmefall betrachten. Sein Enthusiasmus für die Zukunft des Menschen erschöpfte sich schließlich in der Lehre der Ewigen Wiederkehr – vielleicht der hoffnungslosesten Idee von Unsterblichkeit, die je von Menschen formuliert wurde. Diese ewige Wiederholung ist kein ewiges „Werden“; es ist vielmehr die gleiche alte Idee des „Seins“, die sich als „Werden“ maskiert.

So hat der moderne Mensch, überschattet von den Resultaten seiner intellektuellen Tätigkeit, aufgehört, beseelt, das heißt, von innen her, zu leben. Im Bereich des Denkens lebt er in offenem Konflikt mit sich selbst, und im Bereich des wirtschaftlichen und politischen Lebens lebt er in offenem Konflikt mit anderen. Er vermag es nicht, seinen ruchlosen Egoismus und unendlichen Hunger nach Gold zu kontrollieren, was langsam jegliches höheres Streben in ihm tötet und ihm nichts anderes einbringt als Lebensmüdigkeit. Verfangen in der „Tatsache“, das heißt, der optisch sichtbaren Quelle der Empfindung, ist er vollkommen von den unergründlichen Tiefen seines eigenen Seins abgeschnitten. Im Gefolge seines systematischen Materialismus tauchte zumindest jene Lähmung der Energie auf, die Huxley begriff und beweinte.

Im Osten sieht es auch nicht besser aus. Die Technik des mittelalterlichen Mystizismus, durch den sich das religiöse Leben in seinen höheren Erscheinungen, sowohl im Osten als auch im Westen fortentwickelte, hat nun praktisch versagt. Und im muslimischen Osten hat sie vielleicht mehr Schaden angerichtet als andernorts. Weit davon entfernt, die Kräfte des inneren Lebens des durchschnittlichen Menschen wieder zusammenzuführen und ihn so auf die Teilnahme am Fortgang der Geschichte vorzubereiten, hat sie ihm falsche Entsagung gelehrt und ihn dazu gebracht, mit seiner Ignoranz und seiner spirituellen Knechtschaft zufrieden zu sein. Kein Wunder also, daß der moderne Muslim in der Türkei, in Ägypten und in Persien sich verleitet sieht, neue Energiequellen in der Schaffung neuer Loyalitäten zu suchen, wie zum Beispiel im Patriotismus und Nationalismus, die Nietzsche als Krankheit und Unverstand und als die stärkste Kraft gegen die Kultur beschrieb.

Enttäuscht von einer rein religiösen Methode der spirituellen Erneuerung, die allein uns mit der immerwährenden Quelle des Lebens und der Kraft in Verbindung bringt, indem sie unser Denken und unser Fühlen erweitert, hofft der moderne Mensch inständig, sich neue Quellen der Energie zu erschließen, indem er sein Denken und Fühlen einengt. Der moderne atheistische Sozialismus, der all den Eifer einer neuen Religion besitzt, hat einen größeren Ausblick; doch dadurch, daß er seine philosophische Basis von den Linkshegelianern bezieht, revoltiert er gerade gegen jene Quelle, die ihn mit Stärke und Sinn hätte versorgen können. Sowohl der Nationalismus als auch der atheistische Sozialismus müssen sich zumindest im gegenwärtigen Zustand der menschlichen Bedingungen auf die psychologischen Mächte des Hasses, des Argwohns und des Grolls verlassen, die dazu neigen, die Seele des Menschen verarmen zu lassen und seine verborgenen Quellen spiritueller Energie zu verschließen.

Weder die Technik des mittelalterlichen Mystizismus, noch der Nationalismus, noch der atheistische Sozialismus können die vielen Leiden einer verzweifelten Menschheit kurieren. Sicherlich ist der gegenwärtige Augenblick eine große Krise in der Geschichte der modernen Kultur. Die moderne Welt verharrt in der Erwartung biologischer Erneuerung. Und Religion, die in

ihren höheren Manifestationen weder Dogma, noch Priesterschaft, noch Ritual bedeutet, kann den modernen Menschen allein ethisch auf die Bürde der großen Verantwortung vorbereiten, die mit dem Fortschritt der modernen Wissenschaft notwendigerweise einhergeht und in ihm die Haltung des Glaubens wiederherstellen, die es ihm ermöglicht, hier eine Persönlichkeit zu erringen und im Jenseits zu erhalten. Nur indem er sich zu einer neuen Vision seines Ursprungs und seiner Zukunft, seines Woher und seines Wohin, aufschwingt, wird der Mensch letztlich über eine Gesellschaft obsiegen, die von einer unmenschlichen Konkurrenz motiviert ist, und über eine Zivilisation, die ihre spirituelle Einheit durch ihren inneren Konflikt von religiösen und auch von politischen Werten verloren hat.

Wie ich zuvor bereits andeutete, ist Religion als überlegte Unternehmung zum Verständnis des höchsten Prinzips des Wertes, und dadurch auch, um die Kräfte der eigenen Persönlichkeit wieder in Einklang zu bringen, eine Tatsache, die nicht in Abrede gestellt werden kann. Die gesamte religiöse Literatur der Welt, die auch die Aufzeichnungen der persönlichen Erfahrungen von Spezialisten beinhaltet, ist, obwohl sie vielleicht in den Gedankenformen einer unzeitgemäßen Psychologie ausgedrückt wurde, ein feststehendes Zeugnis hierfür. Diese Erfahrungen sind absolut natürlich, ebenso wie unsere normalen Erfahrungen. Es liegt klar auf der Hand, daß sie für den Erlebenden von kognitivem Wert sind und die Fähigkeit besitzen, die Kräfte des Ego zu zentralisieren, was noch viel wichtiger ist und ihn mit einer neuen Persönlichkeit ausstattet. Die Ansicht, solche Erfahrungen seien neurotisch oder mystisch, beantwortet die Frage ihrer Bedeutung oder ihres Wertes nicht endgültig. Ist der Blick über die Physik hinaus möglich, müssen wir dieser Möglichkeit mutig gegenüberreten, selbst wenn es unsere gewohnten Lebens- und Denkweisen stören oder tendenziell abändern mag.

Die Interessen der Wahrheit verlangen es, daß wir unsere gegenwärtige Haltung aufgeben. Es ist völlig irrelevant, ob eine religiöse Haltung ursprünglich von einer Art physiologischer Störung bestimmt ist. George Fox¹⁸⁹ mag ein Neurotiker gewesen sein, doch wer kann seine reinigende Kraft im religiösen

Leben Englands seiner Zeit bestreiten? Mohammad, so wird uns berichtet, war ein Psychopath. Nun, wenn ein Psychopath die Macht hat, dem Lauf der menschlichen Geschichte eine neue Richtung zu verleihen, ist es ein Anliegen von höchstem psychologischen Interesse, nach seiner ursprünglichen Erfahrung zu suchen, die Sklaven zu Anführern von Menschen machte und das Verhalten und den Werdegang ganzer Menschenrassen inspirierte und formte.

Betrachtet man es von den verschiedenen Handlungen her, die von der Bewegung ausgingen, die vom Propheten des Islam initiiert wurde, können die spirituelle Spannung und die Art des Verhaltens, die daraus resultierte, nicht als eine Antwort auf eine bloße Phantasie in seinem Gehirn betrachtet werden. Es ist nicht möglich, sie zu verstehen, außer als eine Antwort auf eine objektive Situation, die neuen Enthusiasmus, neue Organisationsformen und neue Aufbrüche hervorbringt. Betrachten wir das Ganze vom Standpunkt der Anthropologie aus, erscheint es so, daß ein Psychopath einen wichtigen Faktor in der Ökonomie der sozialen Organisation der Menschheit darstellt. Es ist nicht seine Art, Fakten zu klassifizieren und Ursachen aufzudecken: Er denkt vielmehr im Hinblick darauf in Begriffen von Leben und Bewegung, um neue Verhaltensmuster für die Menschheit zu schaffen. Zweifelsohne hat er ebenso wie der Wissenschaftler, der sich auf die Sinneserfahrung verläßt, seine Schwächen und Illusionen. Eine sorgfältige Untersuchung seiner Methode zeigt jedoch, daß er hierbei nicht weniger wachsam als der Wissenschaftler ist, die Illusion von seiner Erfahrung zu trennen.

Die Frage, die sich uns Außenstehenden stellt, ist, wie eine effektive Methode der Erforschung der Art und Wichtigkeit dieser außerordentlichen Erfahrung zu finden wäre. Der arabischer Historiker Ibn Chaldun, der die Grundlagen der modernen Geschichtswissenschaft legte, war der erste, der sich dieser Seite der menschlichen Psychologie ernsthaft näherte und zu dem gelangte, was wir heute als Idee vom unbewußten Selbst kennen. Später interessierten sich Sir William Hamilton in England und Leibniz in Deutschland für einige der unbekannteren Phänomene des Geistes.

Jung hat jedoch wahrscheinlich Recht damit, zu denken, die wesentliche Natur der Religion sei jenseits des Bereichs der analytischen Psychologie. Im Rahmen seiner Diskussion der Beziehung von analytischer Psychologie zur Kunst der Poesie erläutert er uns, daß allein der Prozeß der künstlerischen *Form* zum Objekt der Psychologie werden kann. Ihm zufolge kann die wesentliche Natur der Kunst nicht das Objekt einer psychologischen Annäherungsmethode sein. „Eine Unterscheidung“, sagt Jung, „muß auch im Bereich der Religion getroffen werden. Auch hier ist eine psychologische Betrachtung nur in bezug auf die emotionalen und symbolischen Phänomene der Religion zulässig, dort, wo die wesentliche Natur der Religion in keinsten Weise betroffen ist, was in der Tat nicht sein kann. Denn wäre dies möglich, könnte nicht nur die Religion, sondern auch die Kunst als bloße Unterteilung der Psychologie behandelt werden.“¹⁹⁰

Doch Jung hat sein eigenes Prinzip in seinen Schriften mehr als nur einmal verletzt. Die Folge dieser Vorgehensweise ist, daß uns unsere moderne Psychologie anstelle einer wirklichen Einsicht in die wesentliche Natur der Religion und ihrer Bedeutung für die menschliche Persönlichkeit eine Masse neuer Theorien gegeben hat, die auf der Grundlage eines absoluten Mißverständnisses der Natur der Religion, wie sie in ihren höheren Manifestationen enthüllt wird, basieren und uns in eine vollkommen hoffnungslose Richtung treiben. In diesen Theorien wird im großen und ganzen vorausgesetzt, daß die Religion das menschliche Ego mit keiner objektiven Realität jenseits seiner selbst in bezug setzt; vielmehr sei sie lediglich eine Art gut gemeintes biologisches Hilfsmittel, dazu bestimmt, ethische Hemmschwellen um die Gesellschaft herum zu errichten, um den sozialen Rahmen gegen die ansonsten nicht zu beherrschenden Instinkte des Ego zu schützen. Deshalb hat das Christentum gemäß dieser neueren Psychologie seine biologische Mission bereits erfüllt, und es ist für den modernen Menschen unmöglich, seine ursprüngliche Bedeutung zu verstehen. Jung schließt daraus:

„Sicherlich würden wir es noch verstehen, besäßen unsere Sitten wenigstens noch einen Hauch der alten Brutalität, denn wir können heutzutage kaum den Wirbel der entfesselten Libido begreifen, der durch das alte Rom der Cäsaren jagte. Der zivilisierte Mensch von heute scheint weit davon entfernt zu sein. Er ist zum bloßen Neurotiker geworden. Somit hat sich für uns die Notwendigkeit, die das Christentum hervorbrachte, letztlich erledigt, da wir ihre Bedeutung nicht mehr verstehen. Wir wissen nicht, wovor es uns beschützen müßte. Für aufgeklärte Menschen ist die sogenannte Religiosität schon sehr nahe an eine Neurose herangekommen. In den vergangenen 2.000 Jahren hat das Christentum seine Arbeit geleistet und Mauern der Unterdrückung errichtet, die uns vor dem Anblick unserer eigenen Sündhaftigkeit beschützen.“⁴¹⁹¹

Dies bedeutet, das höhere religiöse Leben insgesamt mißzuverstehen. Sexuelle Zurückhaltung ist nur ein vorläufiges Stadium in der Evolution des Ego. Der letzte Zweck des religiösen Lebens ist es, zu bewirken, daß sich diese Evolution in eine für das Schicksal des Ego viel wichtigere Richtung als die moralische Gesundheit des sozialen Rahmens, der seine gegenwärtige Umgebung darstellt, bewegt. Die grundlegende Vorstellung, von der das religiöse Leben ausgeht, ist die jetzige dürftige Einheit des Ego, seine Neigung zur Auflösung, seine Willigkeit zur Änderung und die Fähigkeit zu einer breiter gefächerten Freiheit, neue Situationen in bekannten und unbekanntem Umgebungen zu schaffen. Im Hinblick auf diese fundamentale Vorstellung richtet das höhere religiöse Leben seinen Blick auf Erfahrungen, die symbolisch sind für jene subtilen Bewegungen der Realität, die ernsthaft das Schicksal des Ego als mögliches permanentes Element in der Verfaßtheit der Realität berühren.

Betrachten wir uns das Ganze aus dieser Perspektive, hat die moderne Psychologie noch nicht einmal den äußeren Rand des religiösen Lebens berührt und ist noch weit entfernt vom Reichtum und der Vielfalt dessen, was als „religiöse Erfahrung“ bezeichnet wird. Um Ihnen einen Eindruck seines Reichtums und seiner Vielfalt zu vermitteln, zitiere ich hier das Herzstück einer Passage eines großen religiösen Genius des 17. Jahrhun-

derts, Scheich Ahmad von Sirhind, dessen furchtlose analytische Kritik des Sufismus seiner Zeit zur Entwicklung einer neuen Methode führte. All die unterschiedlichen Systeme der Sufi-Methoden in Indien stammen aus Zentralasien und Arabien. Seine Methode ist jedoch die einzige, die die indische Grenze überschritt und noch immer eine lebendige Kraft im Pandschab, in Afghanistan und im asiatischen Rußland darstellt. Ich fürchte, es wird mir nicht möglich sein, die wahre Bedeutung dieser Passage in der Sprache der modernen Psychologie zu erklären, denn eine solche Sprache existiert bislang noch nicht.

Da es jedoch einfach mein Anliegen ist, Ihnen einen Eindruck vom unendlichen Reichtum der Erfahrung, die das Ego in seiner göttlichen Suche zu prüfen und zu durchschreiten hat, zu vermitteln, hoffe ich in der Tat, Sie werden mir die offensichtlich fremdartige Terminologie nachsehen, die einen wirklichen Kern von Bedeutung besitzt, doch die unter dem Einfluß einer religiösen Psychologie geformt wurde, die sich in der Atmosphäre einer anderen Kultur entwickelte. Doch kommen wir jetzt zu dem Zitat. Die Erfahrung eines gewissen Abd al-Mu'min wurde dem Scheich wie folgt beschrieben:

„Der Himmel und die Erde und Gottes Thron und die Hölle und das Paradies haben alle aufgehört, für mich zu existieren. Wenn ich um mich blicke, finde ich sie nirgendwo. Befinde ich mich in der Gegenwart eines anderen Menschen, sehe ich niemanden vor mir: Nein, sogar mein eigenes Sein ist für mich verloren. Gott ist unendlich. Niemand kann ihn umfassen, und dies ist die äußerste Grenze spiritueller Erfahrung. Kein Heiliger war je in der Lage, weiter als bis hierher zu gehen.“

Darauf erwiderte der Scheich:

„Die beschriebene Erfahrung hat ihren Ursprung im sich beständig verändernden Leben des *qalb*¹⁹², und es scheint mir, daß derjenige, der sie durchlebte, noch nicht einmal ein Viertel der unzählbaren ‚Stationen‘ des *qalb* durchschritten hat. Die verbleibenden drei Viertel müssen noch durchschritten werden, um die Erfahrungen dieser ersten ‚Station‘ des spirituellen Lebens zu beenden. Jenseits dieser ‚Station‘ gibt es andere ‚Statio-

nen⁶, die als *rub*¹⁹³, *sirr-i-kbafî*¹⁹⁴ und als *sirr-i-akhfâ*¹⁹⁵ bekannt sind. Jede dieser ‚Stationen‘, die zusammen das begründen, was begrifflich als *alam-i-amr*¹⁹⁶ bezeichnet wird, hat ihre eigenen charakteristischen Zustände und Erfahrungen. Nachdem der Wahrheitssucher diese ‚Stationen‘ durchschritten hat, bekommt er allmählich die Erleuchtungen der ‚göttlichen Namen‘ und der ‚göttlichen Attribute‘ und schließlich die Erleuchtungen der göttlichen Essenz.⁶¹⁹⁷

Was immer der psychologische Grund für die Unterscheidungen, die in diesem Absatz gemacht wurden, sein mag, gibt er uns doch wenigstens eine gewisse Vorstellung eines ganzen Universums innerer Erfahrung, wie dies von einem großen Reformator des islamischen Sufismus gesehen wurde. Ihm zufolge muß dieses *alam-i-amr*, das heißt, „die Welt der anweisenden Energie“, durchschritten werden, bevor man jene einzigartige Erfahrung erlangt, die das rein Objektive symbolisiert. Aus diesem Grund sage ich, daß die moderne Psychologie noch nicht einmal den äußeren Rahmen des Themas berührt hat. Ich persönlich hege nicht die geringste Hoffnung, so wie die Dinge sowohl in der Biologie als auch in der Psychologie stehen. Bloße analytische Kritik mit einem gewissen Verständnis der organischen Beziehungen der Bildwelt, in der sich das religiöse Leben manchmal verkörperte, wird uns wahrscheinlich nicht zu den lebendigen Wurzeln der menschlichen Persönlichkeit bringen.

Bedenken wir, daß eine sexuelle Bildwelt eine Rolle in der Geschichte der Religion gespielt hat, oder daß die Religion die Mittel der Vorstellung zur Flucht vor oder zur Anpassung an eine unangenehme Realität bereitgestellt hat, dann können diese Sichtweisen trotzdem nicht im Geringsten das letztendliche Ziel des religiösen Lebens berühren, das heißt, die Wiederherstellung des endlichen Ego, indem es mit einem ewigen Lebensprozeß in Kontakt gebracht wird, der ihm einen metaphysischen Status verleiht, von dem wir nur ein teilweises Verständnis in der nahezu erstickenden Atmosphäre unserer gegenwärtigen Umgebung haben können. Wenn daher die Wissenschaft der Psychologie jemals eine wirkliche Bedeutung für das Leben

der Menschen besitzen soll, muß sie ein unabhängige Methode entwickeln, die dazu gedacht ist, eine neue Technik zu finden, die besser zum Takt unserer Zeit paßt.

Vielleicht kann uns ein mit einem großen Intellekt begabter Psychopath (diese Verbindung ist nicht unmöglich) den Schlüssel zu einer solchen Technik liefern. Im modernen Europa war Nietzsche, dessen Lebens- und Arbeitsweise zumindest für uns Orientalen ein außerordentlich interessantes Problem der religiösen Psychologie darstellt, mit einer Art von konstitutionellem Rüstzeug für solch eine Unternehmung begabt. Seine geistige Geschichte ist nicht ohne Parallele in der Geschichte des östlichen Sufismus. Daß ihn eine wirklich „dringende“ Vision des Göttlichen erlerte, kann nicht bestritten werden. Ich sage „dringend“ zu dieser Vision, denn sie scheint ihm eine Art von prophetischer Mentalität verliehen zu haben, die durch so etwas wie eine Technik darauf abzielt, ihre Visionen in dauerhafte Lebenskräfte zu verwandeln. Doch Nietzsche versagte, und sein Versagen kam vor allem von seinen intellektuellen Ziehv Vätern wie Schopenhauer, Darwin und Lange, deren Einfluß ihn für die wahre Bedeutung seiner Vision blind machte. Anstatt nach einer spirituellen Regel zu suchen, die das Göttliche selbst im Plebejer hervorbrächte und ihm so eine grenzenlose Zukunft eröffnete, wurde Nietzsche dazu verleitet, die Verwirklichung seiner Vision in Schemata wie dem aristokratischen Radikalismus zu suchen. So wie ich an anderer Stelle von ihm sagte:

„Das ‚Ich bin‘, das er sucht,
Liegt jenseits der Philosophie, jenseits des Wissens.
Die Pflanze, die nur aus dem unsichtbaren Boden des menschlichen Herzens erwächst,
Wächst nicht aus einem bloßen Haufen Lehm!“¹⁹⁸

So scheiterte ein Genius, dessen Vision nur von seinen inneren Kräften bestimmt war, und er verblieb untätig, da er die äußere Führung eines Spezialisten in seinem spirituellen Leben benötigte, und es ist eine Ironie des Schicksals, daß sich dieser Mann, der seinen Freunden so erschien, „als sei er aus einem Land gekommen, wo kein Mensch lebte“, seines großen spirituellen Bedürfnisses vollkommen bewußt war. „Ich stehe“, sagt er,

„alleine einem riesigen Problem gegenüber: es ist, als sei ich in einem Wald verirrt, in einem Urwald. Ich brauche Hilfe. Ich benötige Schüler: ich benötige einen *Meister*. Es wäre so süß, zu gehorchen.“ Und weiter:

„Warum finde ich unter den Lebenden nicht Menschen, die weiter sehen als ich und die auf mich herabblicken müssen? Liegt es nur daran, daß meine Suche unzureichend war? Und ich sehne mich so sehr danach.“

Die Wahrheit ist, daß die religiösen und die wissenschaftlichen Prozesse, obgleich sie unterschiedliche Methoden beinhalten, in ihrem letztlichen Ziel identisch sind. Beide zielen darauf ab, die höchste Wirklichkeit zu erlangen. In der Tat ist die Religion aus Gründen, die ich zuvor erwähnte, bei weitem begieriger als die Wissenschaft, die höchste Wirklichkeit zu erreichen. Und für beide liegt der Weg zur reinen Objektivität in dem, was als die Reinigung der Erfahrung bezeichnet werden könnte. Um das zu verstehen, müssen wir eine Unterscheidung treffen zwischen der Erfahrung als einer natürlichen Tatsache, bezeichnend für das normal beobachtbare Verhalten der Realität, und der Erfahrung, die für die innere Natur der Realität bezeichnend ist. Als eine natürliche Tatsache ist sie im Licht dessen, was ihr vorangeht, sei es psychologisch oder physiologisch, erklärbar.

Ist die innere Natur der Realität gemeint, müssen wir andere Kriterien anwenden, um ihre Bedeutung aufzuhellen. Im Bereich der Wissenschaft versuchen wir, ihre Bedeutung in bezug auf das äußere *Verhalten* der Realität zu verstehen; im Bereich der Religion akzeptieren wir sie als Verkörperung einer Art von Realität und versuchen, ihre Bedeutungen hauptsächlich in bezug auf die innere *Natur* dieser Realität zu entdecken. Die wissenschaftlichen und die religiösen Prozesse sind gewissermaßen zueinander parallel. Beide stellen tatsächlich Beschreibungen derselben Welt dar, lediglich mit dem einen Unterschied, daß der Standpunkt des Ego im wissenschaftlichen Prozeß notwendigerweise außenstehend ist, während das Ego im religiösen Prozeß seine widerstreitenden Tendenzen integriert und eine einzelne umfassende Haltung entwickelt, was auf eine Art synthetischer Verklärung seiner Erfahrungen hinausläuft.

Eine sorgfältige Studie der Natur und des Zwecks dieser in der Tat komplementären Prozesse zeigt, daß beide auf die Reinigung der Erfahrung in ihren jeweiligen Sphären gerichtet sind. Eine Erläuterung wird verdeutlichen, was ich meine. Humes Kritik unseres Begriffs der Ursache muß eher als Kapitel der Geschichte der Wissenschaft denn jener der Philosophie betrachtet werden. Bleiben wir dem Geist der wissenschaftlichen Empirie treu, so sind wir nicht berechtigt, mit irgendwelchen Konzepten von subjektiver Natur zu arbeiten. Der wesentliche Punkt von Humes Kritik ist es, die empirische Wissenschaft vom Konzept der Wirkung zu emanzipieren, die, wie er nachdrücklich sagt, nicht in der Sinneserfahrung begründet ist. Dies war der erste Versuch des modernen Geistes, den wissenschaftlichen Prozeß zu reinigen.

Einsteins mathematische Sicht des Universums vervollständigt den Prozeß der Reinigung, der von Hume begonnen wurde und bricht dem Geist von Humes Kritik getreu mit dem Konzept der Wirkung überhaupt. Der Abschnitt, den ich von dem großen indischen Heiligen zitierte, zeigt, daß der praktische Student der religiösen Psychologie eine ähnliche Reinigung im Sinn hat. Sein Empfinden der Objektivität ist genauso scharf wie dasjenige des Wissenschaftlers in dessen eigener Sphäre der Objektivität. Er schreitet von Erfahrung zu Erfahrung weiter, nicht als ein bloßer Beobachter, sondern als kritisch Sichtender, der gemäß den Regeln einer speziellen Technik, die zu seiner Sphäre der Forschung paßt, danach strebt, alle subjektiven Elemente, seien sie psychologisch oder physiologisch, im Inhalt seiner Erfahrung im Hinblick darauf zu eliminieren, letztendlich das zu erreichen, was absolut objektiv ist.

Diese letztliche Erfahrung ist die Enthüllung eines neuen Lernprozesses: ursprünglich, wesentlich und spontan. Das ewige Geheimnis des Ego ist es, daß es in jenem Augenblick, in dem es diese letztliche Enthüllung erreicht, dies, ohne auch nur im Geringsten zu zögern, als tiefste Wurzel seines Seins erkennt. In der Erfahrung selbst liegt jedoch kein Mysterium. Ebenso wenig ist irgendetwas Emotionales darin zu finden. Tatsächlich verbietet die Methode des islamischen Sufismus mit gutem Grund, nämlich, um eine gänzlich nicht-emotionale Er-

fahrung zu gewährleisten, den Gebrauch von Musik beim Gebet, auch, um die Notwendigkeit täglicher gemeinschaftlicher Gebete zu betonen, was den möglichen anti-sozialen Wirkungen der einsamen Kontemplation entgegenwirkt. So ist die erlangte Erfahrung eine vollkommen natürliche Erfahrung und sie besitzt eine biologische Bedeutung von höchster Wichtigkeit für das Ego. Sie meint das menschliche Ego, das sich über bloße Reflektion hinaus erhebt und von seiner Vergänglichkeit geneset, indem es sich das Ewige aneignet.

Die einzige Gefahr, der das Ego in dieser göttlichen Suche ausgesetzt ist, ist das mögliche Abflauen seiner Aktivität, was dadurch verursacht wird, daß das Ego sich an Erfahrungen erfreut und in ihnen aufgeht, die der letztlichen Erfahrung vorausgehen. Die Geschichte des östlichen Sufismus zeigt, daß es sich um eine wirkliche Gefahr handelt. Gerade darum drehte es sich bei der Reformbewegung des großen indischen Heiligen, aus dessen Schriften ich bereits einen Absatz zitierte. Und der Grund hierfür liegt auf der Hand. Das höchste Ziel des Ego ist es nicht, etwas zu *sehen*, sondern etwas zu *sein*. Gerade im Bestreben des Ego, etwas zu *sein*, entdeckt es seine letztliche Chance, seine Objektivität zu schärfen und ein grundlegendes „Ich bin“ zu erlangen, das sich in seiner Realität nicht im cartesianischen „Ich denke“ beweist, sondern im Kant'schen „Ich kann“.

Das Ende der Suche des Ego ist nicht die Lösung von den Begrenzungen der Individualität. Es ist, ganz im Gegenteil, eine präzisere Definition von ihr. Der letztendliche Akt ist kein intellektueller Akt, sondern ein lebendiger Akt, der das gesamte Sein des Ego vertieft und seinen Willen durch die schöpferische Versicherung schärft, daß die Welt nicht etwas darstellt, das lediglich gesehen und durch Konzepte gewußt werden soll, sondern etwas, was durch beständiges Handeln immer wieder aufs Neue gemacht werden muß. Es ist ein Moment höchster Seligkeit, doch auch ein Augenblick größter Versuchung für das Ego:

Bist du auf der Stufe des „Lebens“, des „Todes“
oder des „Todes im Leben“?
Erlebe die Hilfe dreier Zeugen, deine „Stufe“ zu prüfen.
Der erste Zeuge ist dein eigenes Bewußtsein –
Erblicke dich also durch dein eigenes Licht.
Der zweite Zeuge ist eines anderen Ego Bewußtsein –
Erblicke dich also durch das Licht eines Ego, das du nicht bist.
Der dritte Zeuge ist Gottes Bewußtsein –
Erblicke dich also durch Gottes Licht.
Stehst du ohne zu zittern vor diesem Licht,
Dann sieh dich so lebend und ewig wie Er!
Der Mensch nur ist wirklich, der wagt,
Der es wagt, Gott ins Antlitz zu sehen!
Was meint die „Himmelfahrt“?
Das Suchen nach einem Zeugen nur,
Der deine Wirklichkeit bekräftigen mag –
Einen Zeugen, dessen Bekräftigung allein dich ewig macht.
Niemand vermag ohne Erzittern in Seiner Gegenwart steh'n;
Und wer es vermag, ist wahrlich von reinem Gold.
Bist du ein bloßes Teilchen von Staub?
Deines Egos Knoten zieh fest zu;
Und halte dich geschwind an dein kleines Sein!
Wie glorreich es doch ist, das eigene Ego zu polieren
Und seinen Glanz zu prüfen im Sonnenlicht!
Meißle also aufs Neue deine alte Gestalt;
Und erbaue ein neues Sein.
Solches Sein ist wahres Sein;
Sonst wäre dein Ego nichts als ein Ring von Rauch!

Jawid Nama

NOTIZ DER ÜBERSETZER

Bezüglich unserer Arbeit sind wir vielen Menschen zu Dank verpflichtet, vor allem jedoch Professor Fateh Muhammad Malik für Inspiration und Hilfe; Suheyl Umar (Direktor der Iqbal Academy, Lahore) für die Ermöglichung des Projektes; und M. Saeed Sheikh für seine ausführlich kommentierte Ausgabe des englischen Originaltextes, ohne die die vorliegende Übersetzung nur schwerlich zu realisieren gewesen wäre.

Zum Zwecke der Lesbarkeit haben wir die Umschrift der arabischen und persischen Termini und Namen größtenteils vereinfacht. Zur Widergabe der Koran-Zitate haben wir verschiedene deutsche Ausgaben herangezogen, vor allem die Übersetzungen von Max Henning und Rudi Paret und die Ausgabe der Ahmadiyya. Unabhängig davon haben wir versucht, stets der Intention Iqbals gerecht zu werden. Die Hervorhebungen in den Koran-Zitaten stammen von Iqbal selbst.

Axel Monte & Thomas Stemmer

ANMERKUNGEN

Anmerkungen zur Einführung

- 1 Fateh Muhammad Malik ist einer der bedeutendsten Literaturkritiker im Bereich der urdusprachigen Literatur. Er hat insgesamt zwölf Bücher zu den verschiedensten Sachthemen verfaßt und zahlreiche Artikel in renommierten internationalen Zeitschriften veröffentlicht. Er ist derzeit Vorsitzender der *National Language Authority* (NLA) in Pakistan, einer angesehenen Einrichtung zur Förderung der Urdu-sprache und ihrer Literatur. Vor seiner Tätigkeit bei der NLA war Prof. Malik Direktor des *National Institute of Pakistan Studies* an der *Qaid-i-Azam University* in Islamabad. Er war darüberhinaus auch zweimal Inhaber der Iqbal-Professur an der Universität Heidelberg (1984-88 und 1992-96) und der *South Asia Fellowship* an der *Columbia University* in New York (1974).
- 2 In einem Brief an Sufi Tabassum schrieb er: „Ich habe die meiste Zeit meines Lebens damit verbracht, westliche Philosophie zu studieren. Diese Sichtweise ist mir jetzt fast zur Gewohnheit geworden. Bewußt wie auch unbewußt untersuche ich die Fakten des Islam aus diesem Blickwinkel. Als Folge davon habe ich mehrmals erfahren, daß ich mich zu dieser Problematik auf Urdu nicht adäquat ausdrücken kann.“ (in: Sheikh Ata’ullah, *Iqbal Nama*, Lahore, Vol. 1, 47).
- 3 Muhammad Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*, Kap. I.
- 4 ebd.
- 5 ebd.
- 6 ebd.
- 7 Iqbal, a.a.O., Kap. VI.
- 8 S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore, 1973, 213.
- 9 Iqbal, a.a.O., Kap. VI.
- 10 Iqbal, a.a.O., Kap. VI.
- 11 Iqbal, a.a.O., Kap. III.
- 12 ebd.
- 13 Iqbal, a.a.O., Kap. VI.
- 14 ebd.
- 15 Bekenntnis der Einheit Gottes, Monotheismus.
- 16 „Weder Caesar noch Chosroe (persischer Großkönig)“, Ausspruch des Propheten Muhammad, wird als Ablehnung der imperialen Herr-

- schaftsformen verstanden, deren Symbole der römische und der persische Herrscher waren.
- 17 Muhammad Sabieh Anwar, *Selected Translations from Iqbal*, 2002, unveröffentlichtes Manuskript, OU Pakistan Discussion Forum, Oxford.
 - 18 Vahid, a.a.O., 100.
 - 19 Robert Fisk, ein bekannter Nahost-Korrespondent, bemerkte kürzlich: „Die Westmächte machten nach dem Krieg von 1914-18 dasselbe mit den Arabern. Sie zerstückelten das Osmanische Reich und verteilten Diktatoren und Könige über den gesamten Nahen und Mittleren Osten...“ In: *Independent*, London, 11. September 2002.
 - 20 Für eine aktuelle Analyse siehe: Tariq Ali, *Fundamentalismus im Kampf um die neue Weltordnung*, München, 2002.
 - 21 Iqbal, a.a.O., Kap. VI.
 - 22 Anwar, *Selected Translations*.
 - 23 Iqbals Interview mit dem *Bombay Chronicle*, abgedruckt in B. A. Dar: *Letters and Writings of Iqbal*.
 - 24 Iqbal, *Wiederbelebung*, Kap. VI.
 - 25 Isma'il R. al Faruqi: *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, Virginia, 1986, Vorwort.
 - 26 *Guardian*, London, 20. Juni 2002. Karen Armstrong ist die Autorin von *Muhammad: A Biography of the Prophet* (Weidenfield), *The Battle of God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (Harper Collins) und *Islam: A short History* (Weidenfield).
 - 27 Für eine detaillierte Analyse hierzu sei verwiesen auf: Fateh Muhammad Malik: *Iqbal – Fikro-Amal*, Lahore, 1995, 13-52.
 - 28 Anwar: *Selected Translations*.
 - 29 Vahid, *Thoughts and Reflections*, 98, 100-101
 - 30 ebd..
 - 31 Vahid, a.a.O., 373 + 375.

Anmerkungen zu Kapitel I

- 32 Gemeint ist Farid ad-Din Attar (gest. 1220), Zitat aus seinem Werk *Mantiq ut-Tair* („Vogelgespräche“, „Konferenz der Vögel“, oder auch „Pilgerfahrt der Vögel“).
- 33 Alfred North Whitehead, *Religion in the Making (Lowell Lectures in Boston in 1926)*, New York & Cambridge, 1926, 5.
- 34 ebd., 73.

- 35 Henri Louis Bergson, *Creative Evolution*, London, 1911, 187-88.
- 36 Koran 16:68-69.
- 37 Koran 2:164; 24:43-44; 30:48; 35:9; 45:5.
- 38 Koran 15:16; 25:6; 37:6; 41:12; 50:6; 67:5; 85:1.
- 39 Koran 21:33; 36:40.
- 40 Koran 85:22.
- 41 Pseudonym von Mehmet Tevfik (gest. 1915), auch als Tevfik Nasmî bekannt. Gilt als Begründer der modernen türkischen Dichtung.
- 42 Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, herausgegeben von Fritz Bergmann, Frankfurt a.M., 1981, Erster Band, Gespräch vom 11. April 1827, 228.
- 43 Dschalal ad-Din Rumi, *Mathnawi*, II, 52.
- 44 Koran 53:11-12.
- 45 Koran 22:46.
- 46 Das hier im englischen Original verwendete „psychic“ wird durch das deutsche Wort „psychisch“ nur teilweise abgedeckt. Es schwingen beim englischen Begriff „psychic“, je nach Kontext, immer andere Bedeutungen mit, sei es „spirituell“ oder „außersinnlich begabt“ oder gar „spiritistisch“, o.ä.
- 47 Hadith: überlieferter Ausspruch des Propheten Mohammad.
- 48 Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam (The Haskell Lectures on Comparative Religion, 1906)*, Beirut, 1965, 35ff.
- 49 ebd., 42.
- 50 William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven, 1955, 66.
- 51 William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (Gifford Lectures)*, London & New York, 1902, 15.
- 52 E. W. Hocking, a.a.O., 106-07.

Anmerkungen zu Kapitel II

- 53 Zitiert in E. S. Haldane und G. R. T. Ross (Übers.), *The Philosophical Works of Descartes*, II, 57.
- 54 Eine *petitio principii*, „Erschleichung des Grundsatzes“, wird begangen, wenn man zum Beweise eines Satzes einen anderen erst noch zu beweisenden benutzt.
- 55 Koran 41:53; 51:20-21.

- 56 Koran 57:3.
- 57 Alfred Hörnle, *Matter, Life, Mind and God*, London, 1923, 69-70.
- 58 Alfred North Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge, 1920, 30.
- 59 Hierbei handelt es sich nicht um Russells eigene Äußerung, sondern um die Darlegung seiner Ansichten durch Wildon Carr, siehe Carr, *The General Principle of Relativity*, London, 1920, 36.
- 60 J. S. Haldane, *Are Physical, Biological and Psychological Categories Irreducible?*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, XVII, 1916-1918, 423-24.
- 61 Wildon Carr, *A Theory of Monads: Outlines of the Philosophy of the Principle of Relativity*, London, 1922, 5-6.
- 62 Henri Louis Bergson, *Creative Evolution*, London, 1911, 1.
- 63 Vgl. Koran 25:2; 54:49; 87:2-3.
- 64 Koran 55:29.
- 65 Iqbal erwähnte dieses Koran-Zitat bereits weiter oben in dieser Vorlesung; 25:62.
- 66 Vgl. Koran 3:97;29:6.
- 67 Gemeint ist Gott.
- 68 Koran 42:11.
- 69 Siehe J. M. E. McTaggart, 'The Unreality of Time', *Mind*, New Series, XVII (October 1908), 457-74.
- 70 C. D. Broad, *Scientific Thought*, London, 1923, 79.
- 71 Aus den *Confessiones*.
- 72 Auch dieses Koran-Zitat erwähnte Iqbal bereits weiter oben in dieser Vorlesung; 23:80.
- 73 Koran 50:38.
- 74 Koran 2:255.
- 75 Motto zu Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes*. Dieses Gedicht stammt aus dem 6. Buch der *Zahmen Xenien*.

Anmerkungen zu Kapitel III

- 76 Bergson, a.a.O., 14.
- 77 Siehe L. R. Farnell, *The Attributes of God*, (The Gifford Lectures delivered in the University of St. Andrews in the year 1924-25), London, 1925, 56.

- 78 Arthur Stanley Eddington, *Space, Time and Gravitation: An Outline of the General Relativity Theory*, Cambridge, 1920, 197-98 (Hervorhebungen von M. Iqbal).
- 79 D. B. Macdonald, 'Continuous Re-creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology', *Isis*, IX (1927), 326-44.
- 80 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (Lowell Lectures in Boston in 1925), New York 1925, 49.
- 81 Der Begriff des Akzidenz (lat. *accidens*, eine Übersetzung des griechischen *symbebekos*) spielte vor allem in der abendländischen mittelalterlichen Philosophie eine Rolle. Unter Akzidenzien versteht man, grob gesprochen, das, was als Unselbstständiges am selbstständig Seienden mit vorkommt, der Substanz anhaftet, jedoch nicht notwendigerweise und auf zufällige, veränderliche Art. So bilden Substanz und Akzidenz ein Begriffspaar. Akzidenzien gibt es nur im Bereich des endlichen Seienden. Iqbal zeigt hier eine freie Verwendung des Wortes im Kontext der asch'aritischen Philosophie und seines Urteils über sie im Rahmen seines eigenen philosophisch-spirituellen Anliegen.
- 82 *nafs* = Seele; zumeist – besonders im Sufismus – ist die niedere Triebseele gemeint.
- 83 Rumi, *Masnawi*, I, 1812. (Wir folgen in der Übersetzung der deutschen Gesamtausgabe des Masnawi des Verlags Kaveh Dalir Azar, Köln, 1999-2001.)
- 84 Koran 50:16.
- 85 Vgl. Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, London, 1803, Vol. I, Definition viii, Scholium i.
- 86 Louis Rougier, *Philosophy and the New Physics (An Essay on the Relativity Theory and the Theory of Quanta)*, Philadelphia, 1921, 143.
- 87 Samuel Alexander, *Space, Time and Deity* (The Gifford Lectures at Glasgow, 1916-1918), 2 Vols., London, 1920, II, 396-98.
- 88 Bei Iraqi handelt es sich hier um Ainul Qudat Hamadhani (gest. 1131).
- 89 Koran 3:26+73; 57:29.
- 90 Friedrich Naumann, *Briefe über Religion*, Berlin, 1916, 68.
- 91 Koran 2:30.
- 92 1. Mos. 3,20.
- 93 Koran 7:19.
- 94 Koran 20:120.
- 95 1. Mos. 3,24.
- 96 1. Mos. 3,17.

- 97 Koran 2:36; 7:24.
 98 Koran 2:35-37.
 99 Koran 2:31-34.
 100 Helena Petrowna Blavatsky, 1831-1891, begründete 1875 die Theosophische Gesellschaft.
 101 William James, *The Principles of Psychology*, I, 316.
 102 Dschal ad-Din Rumi, *Masnawi*, II, 159-162, 164.

Anmerkungen zu Kapitel IV

- 103 Koran 6:164; 17:15; 35:18; 39:7; 53:38.
 104 Koran 53:39.
 105 Koran 51:20-21.
 106 *Jivatma* ist die individuelle Seele (oder Geist oder Bewußtsein) des Menschen im Unterschied zur All-Seele des Kosmos.
 107 Siehe William James, *Principles of Psychology*, I, Kap. ix, 237-48.
 108 Koran 7:54.
 109 Auf den dänischen Psychologen Carl Georg Lange zurückgehend.
 110 Koran 7:54.
 111 Koran 57:3.
 112 *Rub* = Geist.
 113 William James, *Human Immortality* (Ingersoll Lecture at Harvard University for 1898), London, 1917, 32.
 114 ebd., 28.
 115 ebd., 29.
 116 Herbert Spencer, *First Principles: A System of Synthetic Philosophy*, London, 1911, 549ff.
 117 Vgl. Oscar Levy (ed.), *Complete Works of Friedrich Nietzsche*, XIV, 248 + 250, zitiert nach Radoslav Tsanoff, *The Problem of Immortality: Studies in Personality and Value*, London, 1924, 163.
 118 Vgl. Koran 23:99+100; wo *barzakab* mit „Schranke“ übersetzt wird.
 119 Koran 23:12-14.
 120 Dieser Vers wird dem Sufi-Poeten Dschamali von Delhi zugeschrieben. Vgl. Koran 7:143 und 53:17.
 121 Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz, 1821-1894.
 122 Rumi, *Masnawi*, IV, 3637-41; 3646-48.

123 Für Himmel siehe Koran 37:41-49; 44:51-55; für Hölle Koran 37:62-68; 44:43-49.

Anmerkungen zu Kapitel V

- 124 Die koranische Quelle dieser Idee befindet sich in Sure 33:40, wo Mohammed als „Siegel der Propheten“ bezeichnet wird.
- 125 Der Koran spricht von Offenbarung auch im Zusammenhang mit der Erde (99:5), den Himmeln (41:12), der Biene (16:68-69), den Engeln (8:12), der Mutter von Moses (28:7) und den Jüngern Jesu (5:111). Zu den verschiedenen Arten der Offenbarung siehe 42:51.
- 126 La ilah ill Allah; „es gibt keinen Gott außer Allah. Die zweite Hälfte lautet: „und Mohammed ist sein Prophet“.
- 127 vgl. 41:37; 25:45; 10:6; 30:22; 3:140
- 128 bezieht sich auf 25:73 und 17:27
- 129 Abu Hamid al-Ghasali, *Al-Qistas al-Mustaqim* (Übersetzung D. P. Brewster, *The Just Balance*, Lahore, 1978, Kap.2-6.
- 130 Sure 26, „Die Dichter“.
- 131 Schahab ad-Din „Maqtul“ Sohrawardi.
- 132 Eugen Karl Dühring, 1833-1921.
- 133 Robert Briffault, *The Making of Humanity*, London, 1928, S. 200-01.
- 134 ebd., S. 202.
- 135 ebd., S. 190.
- 136 ebd., S. 191.
- 137 Koran 53:42.
- 138 Vgl. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Vollständige Ausgabe in einem Band, München, 1963, 75ff.
- 139 Samuel Alexander, *Space, Time, and Deity (The Gifford Lectures at Glasgow, 1916-18)*, 2.vols., London, 1920, vol. II, 41.
- 140 Alexander, a.a.O., II, 38.
- 141 Vgl. Koran 6:6; 9:39; 17:16-17; 18:59; 21:11; 22:45-46; 36:31.
- 142 Die sogenannten *Hadith*.
- 143 Vgl. Koran 4:1; 6:98; 7:189; 39:6.
- 144 Robert Flint; *History of the Philosophy of History in France, Belgium and Switzerland*, Edinburgh, 1893.
- 145 auf Ibn Chaldun

- 146 Flint, a.a.O., 86.
- 147 Vgl. Koran 2:164; 3:190; 10:6; 23:80; 45:5.
- 148 Koran 55:29.
- 149 Siehe Spengler, a.a.O., Drittes Kapitel: Probleme der Arabischen Kultur, 784-960.
- 150 Spengler, a.a.O., 807.
- 151 Parakletos, grch. „Helfer“, vgl. Joh. 14, 16-26; 15,26; 16,7.
- 152 Ibn Chaldun, Muqaddimah, Kap. III, Abschnitt 51.

Anmerkungen zu Kapitel VI

- 153 Vgl. Koran 15:29, 32:9, 38:72.
- 154 John Hopkins Denison, *Emotion as the Basis of Civilisation*, New York & London, 1928, 267-68.
- 155 *taubid* = Bekenntnis der Einheit Gottes
- 156 *idschtihad* = freie Forschung in den Rechtsquellen ohne Bindung an eine der bestehenden Rechtsschulen.
- 157 Koran 29:69.
- 158 Es gibt vier große Rechtsschulen, gegründet von Abu Hanifa (gest. 767; die Schule hat sich vor allem unter den türkischen Völkern und in Indien verbreitet); Malik ibn Anas (gest. 795; vor allem im westlichen Bereich des Islam verbreitet); Schafi'i (gest. 820; in Ägypten, Syrien und Indonesien von Bedeutung); und Achmad Ibn Hanbal (gest. 855; in Innerarabien vertreten, Anhänger sind z.B. die Wahhabitinnen in Saudi-Arabien).
- 159 Gründer der Zahiri-Rechtsschule in Bagdad war Mohammad Ibn Da'ud; Ibn Hazm hat sie in Spanien verbreitet.
- 160 *Idschma* = Konsens, Übereinstimmung der Gelehrten einer Zeit.
- 161 Mittelarabien.
- 162 Lebte von 1703-1792.
- 163 Das heißt, daß der Kalif aus dem Stamme des Propheten, den Quraisch, stammen muß.
- 164 Gemeint ist der Erste Weltkrieg.
- 165 Gemeint ist Indien.
- 166 Die Rechtswissenschaft.
- 167 Der Hidschra 622.

- 168 Gemeint ist hier: *din* = Schutz der Religion; *nafs* = Schutz des Lebens; *'aql* = Schutz der Vernunft; *mal* = Schutz des Eigentums; *nasl* = Schutz der Familie.
- 169 Die *Al-Hidayab* von al-Marghinani ist ein Kommentar zum islamischen Recht.
- 170 Ignaz Goldziher, *Muhammadanische Studien*, 2 Bd., 1889-90.
- 171 Nicolas P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance*, Columbia University, New York, 1916, Kap. III.
- 172 Siehe Shah Wali Allah, *Hujjat Allah al-Balighab*, I, 118, Kairo, 1322 A.H.
- 173 Aghnides, a.a.O., 91.
- 174 Abu Ishaq Ibrahim b. Musa al-Shatibi, *Al-Muwafiqat fi Usul al-Ahkam*, 4 vols., Cairo, 1341 A.H., vol. III, 65.
- 175 Saif al-Din al-Amidi; *Al-Ihkam fi Usul al Aklam*, 4 vols., Beirut, 1400, vol. 1, 373.
- 176 Muhammad b. 'Ali al-Shaukani, *Irsbad al-Fubul*, Cairo, 1356 A.H., 65-72.
- 177 Es handelt sich um die beiden letzten Suren, 113 und 114.
- 178 Zu Qiyas siehe nächsten Abschnitt.
- 179 Zitiert in Aghnides, a.a.O., 106.
- 180 Parlament.
- 181 Rechtswissenschaft.
- 182 Die Landschaften am Westrand der Arabischen Halbinsel, wo sich auch Mekka und Medina befinden.
- 183 Muhammad b. Ali al-Shaukani, *Irsbad al-Fubul*, 199.
- 184 Zitiert in Aghnides, a.a.O., 125.

Anmerkungen zu Kapitel VII

- 185 Hier bezieht sich Iqbal auf seinen eigenen Vater, der ein frommer Sufi war.
- 186 „...that God is a percept; the world is a concept“: So faßt Iqbal Ibn Arabi zusammen. Das von Iqbal verwendete englische Wort „percept“ meint ein Objekt der Wahrnehmung. Ein Konzept („concept“) hingegen ist ein mentaler Begriff, den man sich durch Kombination möglichst aller Aspekte verschafft.
- 187 Arthur Stanley Eddington, *The Nature of the Physical World* (Gifford Lectures 1927), London, 1928, Kap. „Science and Mysticism“, 323.
- 188 Rumi, *Masnawi*, III, 3901-06; 3912-14.

- 189 George Fox, 1624-1691, englischer Laienprediger, Begründer der Quäker.
- 190 C. G. Jung, *Contribution to Analytical Psychology*, London, 1928, 225.
- 191 C. G. Jung, *Psychology of the Unconscious*, London, 1919, 42-43.
- 192 *Qalb* = das Herz
- 193 *Rub* = der Geist
- 194 *Sirr* = das Innere; *Khafi* = das Versteckte
- 195 *Akbfa* = das Versteckteste
- 196 *Alam-i-amr* = die Welt der anweisenden Energie
- 197 Vgl. Shaikh Ahmad Sirhindi, *Maktubat-i Rabbani*, vol. I, Letter 253.
- 198 Aus Iqbals Werk *Javid Nama*.

Sayed Omar Ali-Shah
Die Sufi-Tradition im Westen

Aus dem Englischen von Kathleen Göpel

234 Seiten. Paperback. ISBN 3-89930-209-8

Sufismus als praktikable Philosophie, als ein Lebensweg in der westlichen Welt – diesem Anliegen widmet sich der Autor seit Jahrzehnten. Er erläutert Grundbegriffe und Strukturen des Sufismus auf dem Boden des westlichen Denkens – und als Herausforderung daran. Stück für Stück fügt er das Bild einer Lebenspraxis zusammen.

Sayed Omar Ali-Shah
Sufismus als Therapie

Aus dem Englischen von Kathleen Göpel

278 Seiten. Paperback. ISBN 3-00-001952-9

Sayed Omar Ali-Shah gibt jahrhundertealtes sufisches Wissen in einer Form wieder, die der heutigen Zeit und ihren Erfordernissen sowie dem gegenwärtigen medizinischen Wissenstand angepasst ist. Zum erstenmal spricht hier ein zeitgenössischer Sufimeister über die Heilwirkungen der sufischen Philosophie und erläutert Techniken und Dynamiken, die sowohl für Patienten wie für Therapeuten selbst wirksam sind.

Verlag Hans Schiler • Fidicinstr. 29 • D-10965 Berlin

Tel. 030-322 85 23 • Fax 030-322 51 83

eMail: info@verlag-hans-schiler.de

Gesamtprogramm:

www.verlag-hans-schiler.de

Omar Khayaam

Rubaiyyat

Übersetzung von Omar Ali-Shah

Aus dem Englischen von Marieluise Göpel und Kathleen Göpel

62 Seiten. Paperback. ISBN 3-89930-068-8

„Wascht meinen armen Leib mit Wein, wenn ich einst sterbe, geleitet ihn ins Grab mit Trinkgesängen. Und wenn ihr mich dann braucht am Tage des Gerichts, grabt in der Erde vor dem Schänkentor.“ Omar Khayaam ist ein persischer Dichter und Sufi-Meister des frühen Mittelalters. Dieser Band enthält 111 seiner weltberühmten Vierzeiler aus einem Manuskript aus dem 12. Jahrhundert. Mit persischen Farbminiaturen aus dem 17. Jahrhundert.

Sheikh Saadi

Gulistan – Der Rosengarten

Übersetzung und Einführung von Sayed Omar Ali-Shah

Aus dem Englischen von Kathleen Göpel

319 Seiten. Gebunden. ISBN 3-89930-103-2

Ein Sufi war tief versunken in Meditation des Göttlichen Seins. Als er wieder zu sich kam, fragten ihn seine Gefährten, welche wundersamen Gaben er ihnen aus dem Garten der Kontemplation, in dem er gewesen, mitgebracht habe. Darauf gab er zur Antwort: „Ich hatte im Sinn, einen Rockschoß voll Rosen für euch zu sammeln, aber als ich am Rosenbusch anlangte, war ich so berauscht von diesem Duft, dass ich es nicht mehr vermochte.“

Verlag Hans Schiler • Fidicinstr. 29 • D-10965 Berlin

Tel. 030-322 85 23 • Fax 030-322 51 83
eMail: info@verlag-hans-schiler.de

Gesamtprogramm:

www.verlag-hans-schiler.de