



Staats- und  
Universitätsbibliothek  
Bremen

# **Staats- und Universitätsbibliothek Bremen**

**Digitale Sammlungen**

## **Die islamische Geisteskultur**

**Horten, Max**

**Leipzig, 1915**

**urn:nbn:de:gbv:46:1-8674**

# Länder und Völker der Türkei

:: Schriften des Deutschen Vorderasienkomitees ::

Herausgegeben von Dr. jur. et phil. Hugo Grothe

Heft 2

M. Horten-Bonn a. Rh.

## Die islamische Geisteskultur



Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1915

# Länder und Völker der Türkei

Schriftensammlung des Deutschen Vorderasienkomitees

Herausgegeben von

**Dr. Hugo Grothe-Leipzig**

Es liegen vor:

- Hef 1. **Die Zukunftsarbeit der deutschen Schule in der Türkei.** Von Landtagsabgeordnetem Oberlehrer Dr. W. Blankenburg-Leiz.
- Hef 2. **Die islamische Geisteskultur.** Von Professor Dr. M. Horten-Bonn a. Rh.
- Hef 3. **Cypern und die Engländer.** Ein Beispiel britischer kolonialer Willkür. Von Professor Dr. Freiherrn v. Lichtenberg-Gotha.
- Hef 4. **Das Georgische Volk.** Von Professor Ferdinand Bork-Königsberg i. Pr.
- Hef 5. **Arabien und seine Bedeutung für die Erstarkung des Osmanenreiches.** Von Dr. Max Roloff-Breslau.

In Vorbereitung befinden sich:

- Hef 6. **Die neue Türkei in ihrer Entwicklung von 1908 bis 1914.** Von Studienrat Professor Dr. Heinrich Zimmerer-Regensburg.
- Hef 7. **Die deutsche Forschung in türkisch Vorderasien.** Von Prof. Dr. Fritz Regel-Würzburg.
- Hef 8. **Die Juden der Türkei.** Von Davis Trietsch-Berlin.
- Hef 9. **Das Griechentum Kleinasien.** Von Privatdozent Dr. Karl Dieterich-Leipzig.
- Hef 10. **Die Armenier und Deutschland.** Von Professor Dr. Karl Roth-München.
- Hef 11. **Die Ukraine und ihre Beziehungen zum osmanischen Reiche.** Von Oberlehrer Dr. Rudolf Stübe-Leipzig.
- Hef 12. **Deutsch-türkische wirtschaftliche Interessengemeinschaft.** Von Dr. jur. et phil. Hugo Grothe-Leipzig.

Der gegenwärtige Weltkrieg hat uns die Türkei als Bundesgenossen zur Seite gestellt. Aus der Waffenbrüderschaft werden sich unstreitig überaus enge Beziehungen auf dem Gebiete des Staats-, Bildungs- und Wirtschaftslebens zu entwickeln vermögen. Die vorliegende Sammlung trägt diesen Fragen und Gedanken in zeitgemäßer Weise Rechnung und wird dem Politiker, dem Manne der Wissenschaft, dem Kaufmann wie jedem gebildeten Laien wertvolle Anregungen bieten.

Jedes Heft im Umfange von zirka 2 Druckbogen kostet M. —.50

Verlag von Veit & Comp. in Leipzig, Marienstraße 18

# Die islamische Geisteskultur

von

**Professor Dr. M. Horten**

Privatdozent für orientalische Sprachen in Bonn a. Rh.



---

Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1915

Die Ethnologie  
Geisteswissenschaft

Professor Dr. M. Höpfer



Die Geisteskultur<sup>1</sup> des semitischen Orientes ist durchaus nicht mit der naiven Erfassung der Welt, die der Koran bietet, zufrieden gewesen und abgeschlossen geblieben. Sie hat sich über das naive Weltbild des Ungebildeten, das in optisch vorstellbaren Bildern besteht und diese nebeneinander reiht, weit hinausentwickelt. Sie hat Grundbegriffe geschaffen, nach denen sie das materielle Weltbild des naiven Menschen einheitlich und großzügig zusammenfaßt. Hier hat man es nicht mehr mit anschaulich vorstellbaren Bildern zu tun, wie sie in ihrer Buntheit die naive Weltanschauung zeigt, sondern mit Begriffen. Eine andere Erkenntnis kraft ist also hier am Werke: der Verstand, der abstrahierend und das Unkörperliche erfassend denkt, während auf der naiven Stufe die Phantasie das Weltbild konstruiert. Dadurch wird die Entwicklung der Weltanschauungen auf die Höhe der Wissenschaft gehoben; denn Wissenschaft ist ein System von Begriffen, die einen Tatbestand der Außenwelt wiedergeben sollen. Diese Entwicklung hat der Islam nicht aus sich vollzogen, noch ist sie innerhalb der semitisch-arabischen Rasse vor sich gegangen. Sie entstand vielmehr in Anlehnung an höher stehende Kulturen (Griechenland, Persien und Indien) und in Fortbildung des ausgehenden Hellenismus. Ihre Träger waren sodann nicht die Araber, sondern meistens Indogermanen: die Perser. Araber kommen nur in den Gebieten in Betracht, die durchaus unter indogermanischem Einflusse stehen, z. B. in Spanien.

<sup>1</sup> Vgl. Horten: Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam, gemeinverständlich dargestellt; Bonn 1914 und Horten: Die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islam auf geistigem Gebiete; Bonn 1915.

Geht man die Weltanschauungssysteme der bedeutenderen islamischen Denker durch, um in jedem den Grundgedanken herauszufinden, nach dem sie die Welt konstruieren, also ihr Weltgesetz, so ergibt sich eine große Mannigfaltigkeit der Gedanken und ein begieriges Aufnehmen des Fremden und für jene Zeit Modernen. Die Vertreter jener Philosophien waren selbst Söhne einer anderen, meistens der hellenistischen Kultur und daher stellte sich für sie die Frage nur, zu ihrem traditionellen Denken die koranischen Lehren hinzuzunehmen. Sie gingen also nicht vom Koran aus, sondern von der in ihrem Lande herrschenden Geisteskultur, in die sie den Koran nur einzufügen hatten. Aus dem Koran allein ließ sich keine höher gehobene Weltanschauung entwickeln. Es mußten fremde Elemente hinzugenommen werden, ja diese mußten sogar die neue Basis bilden.

Die älteste Periode der islamischen Spekulation schließt in auffälliger Weise an vorsofratische Ideen an. Beide Zeiten stimmen in der Unreife des Denkens sehr überein. Eine pseudo-empedokleische Richtung (zu Empedokles nahm man Philo und Plotin hinzu) stellte das Weltgesetz von der Entwicklung der Hypostasen aus Gott auf. Da Gott in sich absolut transzendent ist und direkt nicht auf die Welt wirken kann, bilden sich durch Lichtemanation aus ihm die Hypostasen der Allmacht und des Allwissens, die die Welt leiten. Neben dieser Hypostasenentwicklung geht eine fünfstufige Lichtemanation: erste (geistige) Materie—Intellekt—Seele—Naturkraft—zweite Materie (die „finstere“ Substanz). Aus dieser bildet sich durch eine neue Lichtemanation der universelle Körper, der die individuellen in sich entstehen läßt.

Wer den Islam nur äußerlich kennt und ihn als ein absolut starres System auffaßt, ist erstaunt, diese Gedanken von einem Muslim und Asketen wie ibn Masarra 931 † vertreten zu sehen, und zwar als den Kern der koranischen Lehren selbst. Sie stehen also nicht in Widerspruch zur koranischen Offenbarung, sondern in vollster Harmonie mit dieser. Die Richtung der Bāṭinīja haben diesen Umschwung bewirkt und eine große Weitherzigkeit in die Auffassung des Koran gebracht. Sie interpretierten die nichtislamischen Ideen, in denen sie aufgewachsen

waren, in den Koran hinein und machten sie dadurch zu orthodoxen. Ohne Widerspruch seitens der orthodoxen Richtung ging dies freilich nicht. Aber daß die Bätinjia sich bei ihrer Interpretation von ihrer reinsten Überzeugung leiten ließen und den wahren Kern der koranischen Offenbarung erfaßt zu haben glaubten, muß ihnen zugestanden werden. Auf diese Weise flossen dem Islam der gebildeten Kreise seit ca. 850 neben christlichen und jüdischen auch zoroastriische, manichäische, indische, neuplatonische, harranische (die Himmelsphäre ist ewig und göttlich; sie regiert die Welt), sogar atheistische Ideen zu. Die kabbalistischen Kreise bewegen sich in den Gedanken, daß die Buchstaben das Wesen der Dinge ausmachen. Gott spricht ein inneres Wort aus, den Logos. Dieses individualisiert sich und wird dadurch zum äußeren Worte, den Buchstaben, die die Elemente der Welt ausmachen. Neben dieses Weltprinzip des Sprechens Gottes stellen pythagoreisierende Kreise (z. B. die Getreuen von Basra ca. 970) den Gedanken der Zahlenentwicklung. Das Wesen der Dinge sind die Zahlen, und die Dinge entwickeln sich wie die Zusammensetzungen der Zahlen.

Verwandt mit diesen und besonders den harranischen Lehren sind die des Rāzi, des Arztes 932 †, die für die ältere Periode von großem Einflusse, z. B. auch auf ibn Masarra waren. Sie spielen schon ins Persische hinüber: Gott ist das Prinzip des Guten, dem das des Bösen als eine selbständige Hypostase gegenübersteht. Daneben treten ebenso auf: Zeit, Raum und Seele. Man könnte diese Systeme die der selbständigen Agenzien nennen. Sie treten dadurch in Gegensatz zu den Emanationssystemen, in denen, wie besonders in den Evolutionssystemen, die Gottheit sozusagen das einzige Agens im Weltall ist; denn alles existiert und wirkt durch die direkte Emanation der Gottheit. An vorsokratische Gedanken knüpft ferner Razzām ca. 845 an, der die des Anaxagoras aufnimmt, daß in jedem Körper alle Elemente enthalten seien. Daher können alle aus allen entstehen. Das Werden ist nur eine Umlagerung von Massen, den Homömerien. Dabei entwickelt er die an die Eleaten erinnernden Ideen einer unendlichen Geteiltheit der

räumlichen Dinge, im Gegensatz zu der von der aristotelischen Schule verteidigten potenziellen Teilbarkeit.

Seine Lehren über Gott führen uns in den Parsismus hinein, den wir bei islamischen Theologen oft vertreten finden: Gott ist das Licht und das Gute. Er erschafft wie das Licht und wirkt nur das Gute. Das Weltgesetz ist also hier ein Ausstrahlen des Geistigen, das dem Lichte gleichgestellt wird. Daß daneben auch die rein dualistischen Lehren wenigstens bekannt waren, zeigen die Darstellungen solcher bei den Biographen<sup>1</sup>, wie auch ihre Nachwirkungen in einigen Systemen. Noch in späteren Jahrhunderten findet sich die Lichtemanation als Weltgesetz mit den von Plato kommenden Erleuchtungstheorien, also gut Persisches mit Griechischem innigst verbunden, z. B. bei Suhrawardi 1191† und Schirazi 1640†.

Die Stellung dieser Schule im Geistesleben des Islam wird erst deutlich, wenn wir vorerst die aristotelische Richtung ins Auge fassen. Ihr Weltprinzip entwickelt sich bei Farabi 950† und Avicenna 1037† zu dem der Seinsemanation. Für Farabi ist das Dasein das individuelle, das, zur Wesenheit hinzutretend, diese individualisiert. Er setzt Individualität und Dasein gleich. Der Weltentstehungsprozeß ist also der, daß die an sich universellen Wesenheiten durch das von Gott ausfließende Dasein zu individuellen und konkreten gemacht werden, also ein Individualisationsprozeß oder die Kontraktion eines in sich schon realen Universellen zu einem Individuellen. Bei Avicenna fließt unter dem Terminus Dasein der Begriff des universellen Daseins unter. Dadurch wird die ursprüngliche Lehre völlig umgestaltet, da das Verhältnis zur Wesenheit ein durchaus anderes wird. Das allgemeine Dasein ist nicht mehr mit dem Individuum identisch, kann also die Wesenheit nicht mehr zu einer konkreten machen, sondern tritt zu ihr in das Verhältnis eines Inhärens zu seinem Träger. Das Weltprinzip der Seinsemanation verwirklicht sich also nach Avicenna dadurch, daß das allgemeine Sein, wie es allen Dingen zukommt und noch keine Individualität besitzt, zu den idealen Wesenheiten

<sup>1</sup> Sorten: Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam S. 66—101.

hinzutritt, diese zur Erscheinung und Wirklichkeit bringend. Ihre Individualität erhalten sie durch die Materie. Das Weltwerden ist hier also keine Kontraktion eines Allgemeinen, sondern ein Inhären des Daseins an eine in sich ideale und noch un reale Wesenheit — eine wesentlich verschiedene Weltauffassung als die Arabis. Durch diese Umbildung der Idee der Seinsemanation tritt die große Schwierigkeit in die islamische Spekulation ein, die in folgendem besteht. Träger eines Inhärens kann nur etwas Reales sein. Die Wesenheit ohne das Dasein ist nun aber etwas Unreales. Folglich kann sie nicht Träger des Daseins werden. Für Farabi, der noch stark im Banne platonischer Ideen war, bestand dieses Bedenken nicht (und auch bei Avicenna tritt es noch nicht lebendig hervor). Die Wesenheit wird noch als das wahrhaft Seiende empfunden, das zu einem Individuum kontrahiert werden muß. Dann wird sie der abstrakte Schemen, der Träger des realen Inhärens des Daseins sein soll. Letzteres ist undenkbar, wie die Theologen, z. B. Dawwani 1501 †, den Philosophen vorhalten.

Aus dem Bewußtsein, daß hier ein unlösbarer Widerspruch vorliege, bildete sich eine platonisierende Richtung in Suhrawardi. Die Seinsemanation wird bei ihm zugleich zur Lichtemanation unter bewußtem Anschlusse an persische Ideen: Die Wesenheiten sind in sich real, emanieren aus der ersten Lichtquelle und erzeugen in der niederen Materie die konkreten Dinge durch Ausstrahlung. Das unmögliche Inhärenzverhältnis von Dasein und Wesenheit ist hier vermieden. Denselben Gedanken weiter verfolgend, gelangt Schirazi 1640 † zu einem Pantheismus, indem er die Wesenheiten der Dinge mit dem Dasein, im Grunde mit Gott identifiziert. Gott ist die Summe alles Seins, das absolute Sein. Die Welt Dinge bilden Ausschnitte aus demselben. Sie sind nicht zusammengesetzt aus Träger (der Wesenheit) und Getragenen (dem Dasein), sondern bilden vollständige Einheiten: Individua des Seins. Dadurch, daß sie im Sein begrenzt sind, enthalten sie das, was man früher Wesenheit nannte: eine Einschränkung auf bestimmte Genera und Arten. Diese Wesenheit ist jedoch in sich keine Realität, verschieden von dem Sein, sondern nur eine Abstraktion,

die wir uns von der Umgrenzung verschiedener Individua des Seins bilden. Dasein und Wesenheit sind also identisch. Die Wesenheiten sind Gestaltungsformen des Seins.

Auf diesem Wege sind wir zu einer durchaus un griechischen Richtung gelangt, der der pantheisierenden Mystiker oder Asketen. Da dieselben das Nirwana lehren, weisen sie als Quelle auf Indien hin. Das Gesetz der Weltentwicklung ist hier von denen der erwähnten Systeme wesentlich verschieden. Es ist das Prinzip der Evolution der Gottheit oder ihrer Manifestation in scheinbar außergöttlichen Dingen. Das Grundprinzip dieser im Islam weitverbreiteten Schule, die durchaus den Anspruch erhebt, muslimisch und korangläubig zu sein und die sich an die ältere Richtung der Bätinija anschließt, lautet: Es existiert nur eine einzige Substanz, die Gottheit, ebenso nur ein einziges Sein und nur eine einzige wahre Wesenheit: Gott. Aus ihr entwickeln sich durch innere Evolution die Eigenschaften und „Namen“ Gottes, die jedoch dem Fundamente nach Gott selbst sind. Sie stellen zugleich die Welt dar. Diese ist also in ihrer Vielgestaltigkeit die Gottheit selbst, die sich innerlich so entwickelte. Gemäßigtere Schulen lehren nicht diese absolute „Einheit des Seins“, sondern eine relative: Die einzelnen Substanzen der Welt Dinge sind aus Gott hervorgegangen und bestehen außerhalb Gottes. In der Lehre von der „Rückkehr“ aller Dinge zu Gott treten diese Verschiedenheiten am deutlichsten hervor. Die extrem pantheistische Richtung lehrt das buddhistische Nirwana: Im Tode des Menschen fallen die sein Sein einschränkenden Momente fort und das uneingeschränkte Sein, d. h. die Gottheit selbst, bleibt übrig. Der einzelne Mensch löst sich also in die Gottheit auf. Als Individuum wird er „vernichtet“, „ausgewischt“, „vergeht er“ wie die Termini lauten, und nur die „Einheit des Seins“ bleibt bestehen, die zugleich die „wahre Wesenheit“ ist (hakika), so daß alle übrigen Dinge nur Modifikationen dieser sind. Besteht doch die Gnosis, das tiefere, mystische Erkennen darin, daß man den Urgrund der einzelnen Dinge als identisch mit der Gottheit erkennt. Eine gemäßigtere Form dieser Auffassung besagt, daß der Mensch im Tode zu einer Eigenschaft der Gottheit wird. Dabei scheint er sein

Jch-Bewußtsein noch zu behalten; denn er wird als handelnd gedacht, z. B. handelt er in der göttlichen Allmacht. Er wird als der Gottheit gleichsam inhärierend gedacht, z. B. von Ahmed ar-Rifâi 1174 †. Eine weitere Mäßigung spricht sich z. B. bei Scharani (ṭabakāt I, 113, 13) dahin aus, daß der Mensch göttliche Eigenschaften in seine Natur aufnimmt. Die Substanz des Individuums bleibt also erhalten. In sie hinein ragt jedoch die Gottheit mit ihren Eigenschaften. Diese Lehre berührt sich mit der des Gaznawi (Huǧwiri) 1073 †: Der Mensch verliert bei seiner Auflösung seine Eigenschaften und nimmt die Gottes an. Er behält jedoch seine eigene Substanz bei. Als Weltgesetz liegt diesen Gedanken die Idee von einem Kreislauf der Dinge zugrunde, von Gott und wieder zu Gott zurück. In der extrem pantheistischen Schule formuliert er sich als Entfaltung der Gottheit und Zurückentwicklung derselben in ihren eigenen Kern, in der gemäßigteren als Ausstrahlung oder Ausfließen aus Gott und Zurückfließen in ihn.

Auf indischem Boden bleiben wir, wenn wir die von islamischen Asketen aufgestellten brahmanischen Ideen betrachten: Aus dem Weltgeiste entsteht alles Leben und die Menschenseele. Beim Tode zieht sie sich wieder in den Weltgeist zurück. Sie ist kein selbständiges Individuum, sondern nur eine Ausstrahlung des Weltgeistes und wesensgleich mit diesem. Alle diese Systeme haben sich im Islam als orthodoxe halten können, ohne zur Apostasie zu führen. So weit war die Bewegungsfreiheit in gebildeten Kreisen. Dennoch sind innerhalb der liberalen Theologie zwei geräuschvolle Fälle von Apostasie vorgekommen, die die Kulturlage der Zeit mit grellem Lichte beleuchteten: Rawendi 915 † und Ahdab etwa 1010. Ersterer schrieb gegen alle vorhandenen Konfessionen und stand stark unter indischem Einflusse. Letzterer vertritt deutlich die Lehre der Sautrantika, der bekannten buddhistischen Sekte: Das Dasein ist ein selbständiges und selbsttätiges Wirkliches, das aus sich heraus, ohne Zuhilfenahme eines Schöpfers, zu den Wesenheiten der Dinge hinzutritt und sie dadurch zu wirklichen macht. Das Sein ist „eine unkörperliche Realität“, die zu den Dingen kommt und sie auch wieder verlassen kann, wodurch jene wieder in das Nichtsein versinken. Die

Bekämpfung dieser Lehre zeigt deutlich, daß sie atheistisch gemeint war, d. h. die erste Wirkursache ausschließen wollte; denn man entgegnete dem Ahdab: „Das Eintreten ins Dasein, d. h. das zeitliche Entstehen ist ein Vorgang, der auf der Wirkursache beruht“.<sup>1</sup> Es ist also ein wesentlich neues Weltbild mit einem neuen Weltgesetze, das uns hier als reiner Buddhismus im Gewande des Islam entgegentritt: durch Inhärenz des Daseins in den aus sich nichtseienden Wesenheiten entsteht die Welt. Ein Schöpfer ist nicht vorhanden. In dem gleichen Ströme bewegen sich die im Islam so überaus häufig wiederkehrenden Lehren von der Momentaneität des Seins. Die Dinge bestehen nur je einen Moment, verlieren dann das Sein und sinken ins Nichtsein, um in dem folgenden Momente durch Hinzutreten des Seins wieder erschaffen zu werden. Hinter dem Inhärens des Seins steht bei den muslimischen Denkern, vielfach liberaler Richtung, die diese Gedanken vertreten, allerdings die Gottheit, Allah, und dadurch unterscheiden sie sich vom reinen Buddhismus eines Ahdab. Aber sie tragen deutlich die Zeichen ihrer Herkunft an sich. Zu demselben Kreis indischer Ideen gehört auch die im Islam sich so oft findende These von der Realität des Nichtseienden: Die Wesenheiten, zu denen das Sein hinzutritt, sind nicht absolut nichtseiend — dann könnte ihnen das Dasein nicht anhaften —, sondern in gewissem Sinne seiend, positiv, nur noch nicht real und konkret seiend. Dann können sie Träger des Daseins werden, das ihnen inhäriert.

Die bunte Fülle der Systeme mit selbständigen Weltgesetzen, nach denen sie das All konstruieren, ist noch nicht erschöpft. Innerhalb der islamischen Kultur findet sich noch eine eigenartige Weiterbildung der obengenannten pantheistisch-mystischen Gedanken, die zur Zeit des ibn Haldún 1406 † in Geltung war und ihr Weltgesetz als das von den Kräften formuliert. Sie sucht diese Idee mit einem extremen Pantheismus zu vereinigen, in dem die Lehre von dem Allsein

<sup>1</sup> Sorten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam S. 66, 2 (dort so wie oben zu lesen). Über die mystische Intuition vgl. Sorten: Mystische Texte aus dem Islam S. 5, 3. 25.

und der Einheit des Seins zurücktritt, um der von einer Vielheit von Kräften Platz zu machen. Ibn Haldún berichtet darüber:

Die mystischen Systeme lassen sich (Prolegomena: de Slane II 98 ff. ed. Kairo 280f.) in zwei Typen einteilen: 1. den von der relativen Einheit, ein gemäßigter Pantheismus, der die Welt als Manifestationen Gottes auffaßt (von Fargáni ca. 1300 in seinem Kommentar z. i. Fárid [kašida ettaija] gen. eddibāga dargestellt) und 2. den von der absoluten Einheit, ein extremer Pantheismus, der alles aus göttlichen Kräften entstehen läßt. Nach ihm ist das Weltall eine Einheit, nämlich das göttliche Wesen selbst, ein in sich einfaches, einheitliches. Nur die logische Betrachtungsweise führt eine Vielheit ein. Die Vielheit der Welt ist also eine scheinbare und sie verhält sich zu Gott wie Art zu Genus oder Teil zum Ganzen. Jede wirkliche Vielheit wird geleugnet. Trotzdem stellen sie die Lehre von den Kräften auf: Das Sein besitzt eine Summe von Kräften, durch die es in die Welt Dinge: Formen, Materien, Elemente zerfällt. Ebenso besitzen die einzelnen Wesen Kräfte, durch und in denen ihr Dasein besteht. Sie bilden eine aufsteigende Kette, indem jede höher stehende Kraft die niedriger stehende einschließt, einen Zuwachs, ein Plus hinzufügend, z. B. 1. die Kraft der Zusammensetzung (die aus den Elementen die Komposita bildet), 2. die der Metalle, zur ersten hinzugefügt die festen Körper bildend in ihren Eigenarten, 3. die der Animalitas, die die Kräfte der Metalle in sich schließt, 4. der menschlichen Natur, die sich auf der Animalitas weiter aufbaut, ferner 5. die Kräfte der Sphären, 6. der Geister und schließlich 7. die das Weltall umfassende, zu einer Einheit gestaltende Kraft der Göttlichkeit. Sie durchdringt alle Teilkräfte als die Universalkraft des Weltalls. Die Vielheit verhält sich zu Gott wie die Farben zum Lichte. Erst durch das Licht werden sie aktuell und sie sind Arten des Lichtes. Das Viele entsteht nur durch die verschiedenen Auffassungsweisen des Menschen. Besäße er nur eine einzige Erkenntnis kraft, so erschiene ihm die Welt als eine einzige, ohne Vielheit. Diese späteren (ib. 281, 21) Systeme gelangten zugleich zu der Lehre von der Inkarnation der

Gottheit in den Mystikern (eine Anwendung des pantheistischen Grundgedankens).

Der Gegensatz zwischen philosophischer und mystischer Weltbetrachtung wird durch den Begriff des Theozentrischen gedeckt. In der philosophischen Weltauffassung ist die Fixsternsphäre der „Schemel Gottes“. Jenseits der Sphären ist Gott als die Seinsquelle zu suchen. Von ihm emanirt das Geschöpfliche, indem es gleichsam „tiefer sinkt“. Je weiter es sich von der Seinsfülle Gottes entfernt, um so mehr verliert es an Geistigkeit und „Licht“ und um so näher kommt es der absoluten Finsternis. Das Weltwerden ist also ein Herabfallen aus den reineren Gebieten des Seins in die gottferne, materielle, dunkle Welt, die mit Unvollkommenheit identisch ist. Diesen im Grunde platonischen Ideen sind die mystischen diametral entgegengesetzt, was sich zunächst deutlich an dem Mikrokosmos, dem Menschen, erkennen läßt. Er besteht aus einem Geiste (sirr, Geheimnis), d. h. einem Kerne, der von drei Schalen umgeben ist: dem Pneuma, der sensitiven Seele und dem Leibe als der äußersten. Dieser Mikrokosmos ist nun aber eine Miniatur des Makrokosmos. In diesem gilt ebenfalls das Weltgesetz (Sarani: tabakāt I 118, 3 unt.): „Ein Äußeres besteht nur durch ein Inneres und kann nur durch dieses vollkommen sein.“ Gott ist der Kern der Welt. Er wohnt nicht etwa jenseits der Sphären, sondern im Innersten der Welt selbst. Aus ihm evolvieren die Geister, Pneumata, Seelen und materiellen Substanzen, die sich also wie Schalen verhalten, die um den Kern, die Gottheit gelegt sind oder mit denen das absolute Sein sich umkleidet hat, indem es evolvierte und sich zu der Welt seiner Eigenschaften und Namen, d. h. den Geschöpfen entwickelte. In dieser Weltbetrachtung wird auch der Sinn der mystischen Askese verständlich. Gott bildet den innersten Kern unserer selbst, wie ja überhaupt das eigentliche Wesen aller Dinge das göttliche Sein ist. Unser Ich und noch mehr unsere Leiblichkeit und Sinnlichkeit sind „Schleier“, Schalen, die uns Gott verhüllen. Diese müssen wir durch Kasteiung zu vernichten trachten; dann kehren wir in unser eigenstes Wesen, die Gottheit, wieder zurück. Wie diese äußeren Schalen, d. h. unsere

geschöpfliche Erscheinung, sich aus Gott entfaltet haben, so müssen sie sich wieder in ihn „zurückentwickeln“, „revoluieren“, „involuieren“, „hineinfalten“, so daß nur das göttliche Sein noch bestehen bleibt.

Der vorliegende Überblick führte uns kontinuierlich und im sachlichen Zusammenhange von den Griechen zu den Persern und Indern, uns überall Systeme mit verschiedenen Grundgedanken zeigend. Diese sind es ja, die das Wesentliche der Systeme ausmachen, wenn auch in den eigenen Werken der Philosophen die einzelnen Diskussionen äußerlich mehr hervortreten. Der Grundgedanke wird vielfach nur gelegentlich angedeutet oder als Prinzip aufgeführt. Über ihn finden keine langatmigen Diskussionen mehr statt, da er für seinen Urheber oder Vertreter nicht mehr diskutabel ist, sondern die Festigkeit eines Axioms gewonnen hat. Aber auch hier gilt das Wort, daß das Wesen in der Tiefe liegt und nicht immer an den Zügen auf der Oberfläche in die Augen fällt. Ein System mit wesentlich verschiedenem Grundgedanken ist ferner das des Averroes 1198†. Sein Weltbegriff, der die Vielheit des Wirklichen einheitlich gestaltet, ist durch Aktualität und Potenzialität ausgedrückt. An der Spitze des Seins steht die reine Aktualität, die Gottheit, auf der tiefsten Stufe die reine Potenzialität, die erste Materie. Die Zwischenstufen werden durch Wesen ausgefüllt, die verschieden aus beiden gemischt sind. Nicht nur der Aufbau der Substanzen zu einem Weltssystem ist nach diesen beiden Gedanken geordnet, auch die Vorgänge an den Substanzen werden nach jenen beiden Begriffen erklärt. Die Erschaffung ist ein Werden aus der absoluten, reinen, in sich unrealen Potenz, also eine wirkliche Schöpfung aus dem Nichts, die Gott mit Freiheit bewirkt, allerdings nicht mit einer solchen, die wie die menschliche unvollkommen ist und sich aus der Potenz entwickelt, sondern einer solchen, die wesentlich Aktualität ist. Innerhalb des Realen, Erschaffenen werden ferner die Vorgänge durch dasselbe Gesetz beherrscht. In jeder Kategorie gibt es ein *per se*, d. h. ein Ding, das die Bestimmungen jener Kategorie wesentlich besitzt. Dieses stellt in ihr also das Aktuelle dar und ist Ursache aller anderen Dinge, die nur *per accidens*

jene Bestimmungen an sich tragen; denn das per accidens ist das Potenzielle, das sein oder auch nicht sein kann. Das Schulbeispiel ist das Feuer, das per se heiß ist und verursacht, daß ein anderer, nichtfeueriger Körper (zu dem sich das Feuer also per accidens verhält) heiß wird. Dieses das gesamte kategoriale Sein (d. h. die Geschöpfe) beherrschende Gesetz: das per se ist die Ursache des per accidens<sup>1</sup>, ist also ein Einzelfall des umfassenderen Gesetzes des actus und der potentia.

Unsere Betrachtung endete bei dem Aristoteles des Islam, Averroes, dessen System völlig aus der übrigen Entwicklung herausfällt. Dabei findet eine ähnliche Konstellation wie im Griechentum statt. Das dem averroistischen diametral entgegengesetzte System ist das des Suhrawardi, des Plato des Islam und Zeitgenossen des Averroes. Auch im Islam ist wie im Griechentum den platonischen Gedanken in bezug auf die Konstruktion der Systeme eine große Zukunft beschieden gewesen, während Averroes bedeutungslos blieb. Überblickt man die Fülle dieser Konstruktionen von Weltanschauungen und Gedankendichtungen, so sieht man Systeme aller den Islam umgebenden Kulturen an seinem Auge vorüberziehen. Nur des einen wird man sich nicht bewußt, daß es eben islamische Systeme sind, um die es sich handelt. Bei den einen glaubt man in Griechenland zu sein, bei den anderen in Persien (die Lichtlehre), bei wieder anderen in Indien. Nur das eine fehlt, was, so könnte man denken, die Hauptsache sein sollte, der Islam, und dennoch bilden jene Systeme im wesentlichen die höhere Geisteskultur des Islam. Hier tritt also mit ganzer Deutlichkeit die Tatsache vor Augen, daß die Kultur des Islam eine Fortbildung des Hellenismus ist (mit Hinzunahme einiger fremder Elemente), also indogermanischer Herkunft, während die Religion des Islam das Semitische darstellt. Diese beiden Bestandteile bilden die wesentlichen Komponenten der islamischen Kultur im weiteren Sinne.

Man wird einwenden: „Die orthodoxen Theologen sind noch nicht zu Wort gekommen. Vielleicht enthalten ihre Lehren

<sup>1</sup> Sorten: Die Metaphysik des Averroes, Einleitung XII—XIV.

spezifisch Islamisches.“ — Für die höhere Geisteskultur kommen die positiven Theologen nicht in Betracht. Sie entwickeln ihre Gedanken nicht zu einer Weltanschauung, sondern stellen die einzelnen Glaubenssätze und Sittengesetze, ohne den inneren Zusammenhang spekulativ zu begründen, nebeneinander. Es bleiben also die spekulativen Theologen übrig. Sie verfolgen das Ziel, die koranischen Dogmen innerlich zu verbinden und zu begründen, sie aus Prinzipien abzuleiten und aus ihnen ein philosophisch durchdachtes Weltbild zu konstruieren. Sie wollen das naive Weltbild des Koran auf das höhere Niveau einer Geisteskultur erheben. In bezug auf den Grundgedanken und das Weltgesetz kommt hier naturgemäß der Islam zu Geltung. Das Verhältnis von Gott zur Welt bestimmt hier die ganze Auffassung. Die Philosophen nannten dies das der notwendig wirkenden Ursache. Dabei wird Gott eine Freiheit höherer Ordnung als die menschliche zugesprochen. Den Theologen genügte dies nicht. Gott muß nach ihnen eine Freiheit haben, die willkürlich wählt. Dann muß sein Wille von der Potenz zum Akte übergehen. In diesen Gedanken bewegen sich alle Theologen der spekulativen Richtung seit Asari 925 † bis Bağuri 1860 † und dieselben verhalten sich wie das Charakteristikum und die Grundgedanken ihrer Lehren. Im übrigen tragen diese durchaus griechischen, wenigstens philosophischen Charakter, so daß sie als eine Vereinigung islamischen und griechischen Denkens gelten können.

Zur Geisteskultur des Islam gehören neben den intellektuellen auch die ethischen<sup>1</sup> Werte. Solche des ungebildeten

<sup>1</sup> Die Kultur teilt man mit Recht nach den Fähigkeiten und Objekten in die bekannten drei Gebiete des Schönen, Wahren und Guten, die unseren Fähigkeiten entsprechen, also denen des I. Erkennens und zwar a) dem niederen Erkenntnisvermögen, dem Anschauungsvermögen, der Phantasie mit ihren sinnlichen Bildern und b) dem höheren, dem in Begriffen denkenden Verstande — und II. Willens. Da in vorliegender Darstellung nur die höhere Geisteskultur zur Sprache kommen sollte — Wissenschaft in ihrer höchsten Zusammenfassung der Philosophie und Ethik — so scheidet die niedere Geisteskultur, die des Anschauungsvermögens: d. h. Kunst und Literatur, aus. Auch in ihr lassen sich, wie in der Gedankenwelt des Islam, die verschiedensten Einflüsse von Ost und West neben selbständigen Bildungen nachweisen.

Volkes, wie sie im Koran und den Rechtsvorschriften gegeben sind, scheiden aus, weil hier nur die kulturell hochstehenden Ideale der Sittlichkeit, die einen Teil der geistigen Kultur bilden, besprochen werden. Diese finden sich in den oben genannten Richtungen und sind je nach der Weltanschauung verschieden. Ist ja doch die Ethik ein Teil der Weltanschauung, eine Anwendung ihrer Prinzipien auf das menschliche Leben. Eine Philosophie, die die Materie als das Unvollkommene, Finstere, von der Gottheit, der Lichtquelle am meisten Entfernte betrachtet, wird die Askese und die möglichste Abstreifung des Materiellen als ihr Ideal betrachten. Während der gewöhnliche Muslim nur seine größten Leidenschaften zu bekämpfen, respektive nach den koranischen Vorschriften zu regeln hat, will der Gebildete eine feinere, durchgeistigte Ethik betätigen. Diese Gedanken sind durchweg Gemeingut aller Schulen, sie finden sich jedoch am meisten ausgeprägt und bis zum Extrem entfaltet im islamischen Mönchsleben (Sufismus, Mystizismus, Asketentum). Was der Islam in seinen führenden Vertretern sich als höchstes Ideal des Menschenlebens dachte, ist also hier zu suchen.

Auch im Mönchtum ist die Lebensanschauung ein Teil und ein Einzelfall des Weltbildes. Gott ist das absolute Sein, aus dem die Welt hervorgeht und zu dem sie wieder zurückkehrt. In diesem Kreislaufe steht das Menschenleben. Es ist daher die ethische Aufgabe eines jeden einzelnen, nach Gott zu streben. Sein Leben ist ein Weg zu Gott. Dieser stellt sich dar als ein langer Läuterungsprozeß. Durch Buße hat man seine ersten Sünden gutzumachen, sich dann dem Dienste Gottes in Aufrichtigkeit der Gesinnung, Gebet und Fasten ganz zu weihen, die Laster zu bekämpfen und die Tugenden Schritt für Schritt zu erwerben. Die individuellen und sozialen Tugenden, besonders Selbstlosigkeit, Lauterkeit, Treue, Nächstenliebe, werden eindringlichst empfohlen und zur Pflicht gemacht. Die auf Gott gerichteten „theologischen“ Tugenden nehmen entsprechend der ganzen Lebensrichtung den ersten Platz ein. Je mehr der einzelne durch seinen sittlichen Kampf mit sich selbst der Vollkommenheit näherkommt, eine um so höhere „Station“ oder Stufe

(vgl. die Klimax in der christlichen Mystik) nimmt er im mystischen Leben ein. Er muß so weit vorwärts schreiten, daß er alles Außergöttliche, also die gesamte geschöpfliche Welt, aus seinen Gedanken und Motiven des Handelns ausscheidet und nur noch Gott vor Augen hat; denn alle anderen Güter lenken entweder von Gott ab oder sind nur in Hinsicht auf Gott zu berücksichtigen. So wird seine geistige Konzentration immer intensiver auf Gott gerichtet. Es treten Erleuchtungszustände, Ekstasen und Visionen ein. Er erlebt Manifestationen der Gottheit, bis er durch den Tod von den Fesseln des Leibes befreit seine eigene Persönlichkeit verliert und im Nirwana in Gott versinkt.<sup>1</sup> In den Übungen des Fastens und der Kasteiung haben die Mönche des Islam — nach den Biographien zu urteilen — sicherlich ein Extrem betätigt und sie stehen den Büzern

<sup>1</sup> Das sittliche Leben ist ein Streben nach dem wahren Glücke, dem verum bonum, während das unsittliche ein Haschen nach Scheingütern ist. In dem Ideal des Glückes zeigen sich also die Gedanken, die das Streben beherrschen, und aus diesem Ideal heraus läßt sich am besten die Sittlichkeit beurteilen wie aus dem Ziele die auf dasselbe gerichtete Handlung. Das mystische Ideal hat nun eine doppelte Seite, eine intellektualistische (gnostische) und eine voluntaristische. Die erstere ist die höchste Befriedigung des Erkenntnistriebes. Der Mystiker erschaut in seiner Vereinigung mit Gott nicht nur Gott selbst, sondern in ihm auch die Wesenheiten aller Dinge und des Weltverlaufes, so daß er die Zukunft voraussieht. Die voluntaristische Seite ist die Befriedigung des Strebevermögens. In Gott versenkt, erstrebt er kein anderes Ziel mehr, da er im Besitze des höchsten Gutes ist. Daher kann er den Besitz aller Dinge außer Gott entbehren, da er im Besitze Gottes für alle entschädigt ist. Dieses Glück wird daher, da es keine unerfüllten Wünsche mehr kennt, ein „Ruhes“ in Gott, und „Glückseligkeit“ genannt. — In der Frage, ob sich der Islam im modernen Sinne weiterbilden könne, bildet diese extrem transzendente, dem Diesseits abgewandte Ethik freilich ein Hindernis. Die asketischen Richtungen unter dem Muslimen werden, um mit der modernen Ethik Schritt halten zu können, eine beträchtliche Umbildung durchmachen müssen. Sie werden eine mehr diesseitsfreundige Orientierung anzunehmen haben, um in dem Wettbewerb mit unserer heutigen Ethik, die ausgesprochen weltfreudig und realistisch ist, nicht völlig überwunden zu werden, und werden einzusehen haben, daß die natürlichen und gesunden moralischen Ideale auch in einer nur im Diesseits verankerten Ethik ohne Einbuße an wahren Werten erhalten bleiben, ja daß sie hier erst besonders hohe Werte erhalten, die die asketische Weltflucht und Weltverachtung in ihnen nicht aufkommen ließ.

anderer Konfessionen, nicht einmal den indischen Fakiren, nach. Neben diesen sicherlich nicht zu billigenden Übertreibungen sind auch Verirrungen anderer Art vorgekommen. Das Eine wird eine gerecht urteilende Kritik den Asketen des Islam nicht abstreiten können, daß sie die höheren sittlichen Ideale des Islam aufgestellt haben und ihnen mit großer Energie nachstrebten. — Aus dem hier Besprochenen ergeben sich einige Folgerungen und Schlußbetrachtungen, die von Wichtigkeit sind für unsere Beurteilung des Islam und unsere Stellung zu ihm.

Man hält die islamische Kultur vielfach für nahezu identisch mit dem Koran und daneben wenigen Äußerungen der arabischen Literatur. Wenn man den Koran kennt, so glaubt man den Islam zu verstehen. Diese in Laienkreisen verbreitete Ansicht kann nicht den Anspruch erheben, sich mit den Tatsachen zu decken. Der Vorstellungskreis des Koran ist die allerunterste Schicht der Ideenwelt des Islam. Er enthält ein durchaus naiv-kindliches Weltbild, das primitiven und prähistorischen Vorstellungen vielleicht parallel zu stellen ist, nicht aber als „Kultur“ zu gelten hat, wenn man unter Kultur Kunst und Wissenschaft mit höherer Ethik versteht. Auf dieser Basis haben sich nun im Laufe der Entwicklung mehrere Schichten aufgebaut, je nachdem die islamischen Völker mit eigentlichen Kulturnationen in Berührung standen — zunächst die mittlere Schicht der Halbgebildeten. Ihre Ideen haben keinen durchaus klar gebildeten und wissenschaftlichen Inhalt, suchen sich aber an solchen zu halten und nach ihnen zu richten. Kazwini ist ein treffendes Beispiel für diese Kulturlage. Sein Wissen besteht vor allem aus Gedächtnisinhalten und Materialsammlungen, nicht aus Erkenntnissen, Aufdeckung von Ursachen und klaren Begriffen. Auf derselben Stufe stehen durchweg die islamischen Historiker, d. h. Chronisten, Geographen, Reiseberichterstatter, auch Alchimisten, Lexikographen usw. Etwas höher stehen wohl die Grammatiker, die schon Gesetze (wenn auch naive) aufstellen und nach ihnen ihr Material regeln und begrifflich erfassen wollen. Sie wollen also bereits ihr Material begrifflich bemeistern und über denselben stehen.

Auf dem naiven Weltbilde des Koran hat sich aber auch eine höchste Schicht aufgebaut, die den höchsten Spizen der griechischen Kultur, Aristoteles und Plato, nicht nachsteht. Sie strebt nicht nur nach Erudition (gedächtnismäßigem Erfassen der Gegenstände) wie die mittleren Kulturschichten, sondern nach Erkenntnis der Welt, dem Verständnis von Wesen und Ursachen der Dinge und gesetzmäßigem Begreifen der Geschehnisse. In ihr erst tritt das auf, was wir Wissenschaft nennen, d. h. ein System abstrakter Begriffe, das sich mit einem Tatsachenkomplex zu decken bestrebt ist. In dieser Schicht sind Erkenntnisse verbreitet, die mit modernen in fruchtbare und ebenbürtige Diskussion treten könnten. Die metaphysischen Begriffe wurden vertieft, über die man noch heutigen Tages diskutiert: Erkenntnistheorie, Kausalgesetz, Phänomenalismus, Realismus usw. — Die Einteilung dieser Wissenschaften ist die in Einzeldisziplinen und eine Universalwissenschaft, die die Einzeldaten zu einem einheitlichen Bilde zusammenfaßt: die Philosophie. Erstaunt fragt man sich, wie ein solch hoher Aufbau auf jenem kulturlosen Unterbau, dem Weltbilde des Koran, errichtet werden und sich halten konnte. Diese Frage der Harmonie zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie ist die nach der Geschlossenheit, dem inneren Zusammenhalte der islamischen Kultur und eine Kernfrage für ihr Verständnis. Sie ist von den Philosophen im Sinne der Harmonie befriedigend gelöst worden.

Unter dem Namen des Islam, so glaubt man vielfach, sei eine einzige durchaus homogene, für alle islamischen Völker identische Religion zu verstehen. Bei einer näheren Untersuchung tritt uns hier eine sehr bunte und reizvolle Vielheit entgegen. Eine Religion ist durch die Auffassung von Gott, seines Verhältnisses zur Welt und der des Menschen zu ihm gegeben. Eine wesentlich verschiedene Gottesauffassung bedeutet zugleich eine durchaus verschiedene Religion. Die äußeren Kultübungen und Gesetzesvorschriften sind für das eigentliche Wesen gleichgültig. Nach diesen Prinzipien urteilend ergibt sich die klare Einsicht, daß der Islam wenigstens in den gebildeten Kreisen zu allen Zeiten und auch heute noch eine große Summe von

wesentlich verschiedenen Religionen<sup>1</sup> darstellt. Unter demselben Titel verbirgt sich Pantheismus und Theismus, Determinismus und Indeterminismus. Der Islam ist also sogar in seinen wesentlichsten Ideen eine Lehre, die eine große Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit aufweist und die darin dem Christentum nicht nachsteht.

---

<sup>1</sup> Es lassen sich ganze Reihen von Korancommentaren aufstellen, von denen jeder, nach seinen Grundideen zu urteilen, eine eigenartige Welt- und Lebensauffassung also Religion enthält und die alle als treu muslimisch gelten wollen. Unter der immer gleichen Schale der Korantexte verbirgt sich also jedesmal eine grundverschiedene Frucht.