

MOSLEMISCHE REVUE

HERAUSGEGEBEN VON { MAULANA SADR-UD-DIN
DR. PHIL. S. M. ABDULLAH
Ehemals Professor zu Lahore (Indien)

12. Jahrgang

Muharram 1355 A.-H.

April 1936

Heft 2

I N H A L T :

1. Was ist die Ahmadiyya-Lahore? . . . Seite 33

2. Meine Pilgerfahrt nach Mekka.
der heiligen Stadt des Islam „ 36
von Kazemzadeh Iranschähr

3. Die Beziehungen zwischen christlicher und
moslemischer Theologie im Mittelalter . „ 46
von Lic. Gerh. Klinge

6. Bücherschau „ 65

Erscheint vierteljährlich // Bezugspreis: jährlich M.4.—

B E R L I N - W I L M E R S D O R F
BRIENNER STRASSE 7, MOSCHEE // TELEFON: WILMERSDORF (H 7) 1930



Gruppe aus der Festgemeinde bei unserem Id-ul-Adha in der Moschee.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

IM NAMEN GOTTES, DES BARMHERZIGEN, ALLERBARMENDEN
MOSLEMISCHE REVUE

12. Jahrg.

Muharram / 1355 A.-H.
April 1936

Heft 2

WAS IST DIE „AHMADIYYA LAHORE?“

Da viele Irrtümer und Mißverständnisse über die „Ahmadiyya-Bewegung“ umlaufen, so ist es zur unaufschiebbaren Notwendigkeit geworden, einmal mit aller Deutlichkeit festzustellen, was diese Bewegung ist und will.

Es sei von vornherein betont, daß die „Ahmadiyya-Bewegung“ keine neue Religion ist. Sie ist auch keine Sekte innerhalb des Islams. Sie ist nur eine Vereinigung moslemischer Menschen, die das eine Ziel miteinander verbindet, in aller Welt Verständnis für den Islam und seinen Propheten zu erwecken und gegen die vielen Verkennungen dieser Religion anzukämpfen. Wer zu diesem Ziele beitragen will, der kann sich der „Ahmadiyya-Bewegung“ anschließen. Gegründet wurde sie von Mirza Ghulam Ahmad. Die Glaubensüberzeugungen ihres Stifters und seiner Anhänger sind genau die gleichen, wie die jedes anderen rechtgläubigen Moslems, nämlich folgende:

1. Wir glauben an die Einheit Gottes (Allah) und das Prophetentum des Heiligen Propheten Muhammad.

„La ilaha ill-Allah, Muhammad ur Rasul-Allah.“

2. Wir glauben, daß der Hl. Prophet Muhammad der Letzte, Abschließende in der Reihe der Propheten sei. Mirza Ghulam Ahmads eigne Worte über diesen Punkt lauten in genauer Uebersetzung: „Kein Prophet — weder alt noch neu — kann nach dem Hl. Propheten Muhammad kommen. Wer Muhammads Bedeutung als Schlußstein des Prophetentums ablehnt, soll mit dem Islam nichts zu tun haben.“

3. Wir glauben an den Quran als das letzte und vollkommenste Wort Gottes.

4. Wir glauben an die vier weiteren Pflichten des Islam: Gebet (Salah), Fasten (Saum), Armensteuer (Zakat) und Wallfahrt nach Mecca (Hadsch).

5. Wir verehren alle Gefährten des Propheten und alle großen Imame, gleichviel, ob sie von den Sunniten oder von den Schiiten anerkannt werden.

6. Wir betrachten jeden, der an das „Kalemah“: „La ilaha ill-Allah, Muhammad ur Rasul-Allah“ glaubt, als einen Moslem. Jemanden, der Moslem ist, als „Kafir“ zu bezeichnen, halten wir für eine große Sünde.

— — — — —
Wahr ist, daß wir Mirza Ghulam Ahmad, als Reformator des vierzehnten Jahrhunderts nach der Hedschra ansehen, aber keinesfalls sehen wir in ihm einen Propheten. Um unsere Stellung zu diesem Punkte klarzulegen, stützen wir uns auf seine eignen Worte und geben folgende Zitate aus seinen Werken.

In einer seiner Anfangsschriften sagt er: „Ich beanspruche nicht ein Prophet zu sein, sondern ein „Muhaddith“ (Izala-Auham, S. 421). In seinem letzten Buche sagt er: „Das Prophetentum ist abgeschlossen mit dem Hl. Propheten Muhammad. Ich werde nur Schatten des Propheten genannt, aber nicht Prophet im wirklichen Sinne“ (Haqiqat-ul-Wahy, S. 64/65). Mirza Ghulam Ahmad hat oft geäußert: „Die Leute erdichten eine Lüge, wenn sie behaupten, daß ich einen Anspruch auf Prophetentum erhebe“ (Hamamat-ul-Buschra, S. 8). Umgekehrt sagt er: „Wir rufen den Fluch Gottes herab auf den, der das Prophetentum für sich beansprucht“ (Ischtehar, vom April 1897). Weiter schreibt er: „Ich halte den für einen Lügner und „Kafir“, der den Anspruch auf Prophetentum erhebt.“ In seinem Buche Tirya-ul-Qolub, S. 130, schreibt er: „Es ist mein Glaube von Anfang an, daß niemand „Kafir“ oder „Dadchäl“ genannt werden darf, nur weil er mich nicht anerkennt.“ Wenn sich Mirza Ghulam Ahmad für einen Propheten gehalten hätte, so durfte er so etwas nicht äußern. Denn ein Prophet muß allerdings anerkannt, und es muß ihm gefolgt werden. Das folgende Gedicht gibt einen erschöpfenden Ueberblick über Mirza Ghulam Ahmads wahren Glauben:

„Wir sind Moslems durch die Gnade Gottes!
Und Mustafa, der Auserwählte, ist unser
Vorbild und unser Führer.

Unsere Hände berühren stets mit Ehrfurcht den reinen
 Saum vom Gewande jenes Botschafters Gottes,
 der den Namen Muhammad trägt.
 Er ist der beste aller Propheten
 Und der beste aller Menschen!
 Und das Prophetentum hat in ihm sein Ende gefunden!
 Jene göttliche Schrift, die da Quran heißt,
 ist ein himmlischer Becher, aus dem wir
 den Wein der Erkenntnis trinken!
 Einen einzigen Schritt fern bleiben
 von diesem Buch des Lichtes,
 ist für uns Heidentum, Verlust und Verderben!“

(Durre-Samin, S. 132/33.)

Es sei bemerkt, daß die Qadian-Gruppe der Ahmadiyya-Bewegung behauptet, Mirza Ghulam Ahmad sei ein Prophet. Aber diese Behauptung verstößt, wie oben gezeigt, gegen den eignen Glauben ihres Gründers. Die Lahore-Gruppe hat sich deshalb seit zwanzig Jahren von der Qadian-Gruppe radikal losgelöst. Sie hat Moscheen und Schulen im Stiche gelassen und die größten Opfer gebracht, nur um von den Bekennern dieses Irrtums frei zu kommen und nicht mit ihnen verwechselt zu werden. Seitdem arbeitet sie mit allen Mitteln gegen die Irrlehre der Qadian-Gruppe.

Zum Schluß möchten wir kurz schildern, was die „Ahmadiyya Anjuman Ischaa't-i-Islam, Lahore“ in den zwanzig Jahren ihres Bestehens geleistet hat.

1. Wie wir am Anfang erwähnten, hat die „Ahmadiyya zu Lahore“ nur ein einziges Ziel: Verständnis für den Islam überall in der Welt zu erwecken und ihn gegen die Angriffe anderer Bekenntnisse zu verteidigen. Um dieses Ziel zu fördern, hat sie in England (Woking), Deutschland (Berlin), Oesterreich (Wien) sowie auf Java und den Fidschi-Inseln Missionen errichtet, und sie wird bald auch in Spanien und Holland mit ihrer Arbeit beginnen. In den Missionen der „Ahmadiyya“ werden niemals sektirerische Lehren verbreitet, sondern es wird nur der reine Islam gelehrt.

2. In Indien arbeitet sie unter den Parias und gegen die Angriffe von Seiten der anderen Bekenntnisse.

3. Sie hat den Quran ins Englische, Indische und ins Holländische über-

setzt. Die deutsche Uebersetzung liegt im Manuskript fertig vor.

4. Sie veröffentlicht Literatur über den Islam und seine Lehren, über den Propheten und seine Gefährten sowie über Einzelfragen, die besonderer Aufklärung bedürftig sind.

5. Sie gibt ca. 10 Zeitschriften in den verschiedensten Sprachen heraus. Darunter die „Moslemische Revue“ in Berlin.

6. Sie unterhält zwei Hochschulen (High Schools) nebst Internat.

— — — — —

Um diese Arbeiten durchzuführen, braucht man Geldmittel. So ist jedes Mitglied verpflichtet, unabhängig von der Zakat-Steuer noch 5 bis 10% seines monatlichen Einkommens an die Zentrale abzuführen. Man sieht, die Mitgliedschaft bringt keinen Vorteil, aber sie kostet große Opfer!

MEINE PILGERFAHRT NACH MEKKA, DER HEILIGEN STADT DES ISLAMIS

VON KAZEMZADEH IRANSCHAER.

(Fortsetzung und Schluß.*)

8. ZEREMONIE DES OPFERNS UND DIE STEINIGUNG DER TEUFELSSTEINE.

Das Opferfest beruht auf der Sage von Abraham, der auf Befehl Gottes seinen Sohn Ismail opfern sollte. Als er im Begriffe stand, das Opfer darzubringen und damit seinen Gehorsam und seine Treue bewiesen hatte, da schickte Gott ihm einen Widder aus dem Paradies und befahl ihm, anstatt Ismails diesen Widder zu schlachten. — Ich möchte hier bemerken: die Muhammedaner glauben, das es Ismail und nicht Isaak gewesen ist, der geopfert werden sollte.

Ismail wurde aber nicht geopfert, sondern bekam ein neues Leben geschenkt. Er wurde sozusagen wiedergeboren. Und das Opferfest muß demnach als das Fest der Wiedergeburt der Seele betrachtet werden.

Am 10. d. Mts. Zil-Hadjdah fährt man frühmorgens von Mäsch'ar-ul-Haraam nach Mina, wo man sogleich die Steinigung der ersten Teufelssteine ausführt.

Nach der muhammadanischen Ueberlieferung hat Abraham dreimal im

*) Siehe Jahrgang 11, Heft 3/4.

Traum den Befehl Gottes empfangen, seinen Sohn Ismail zu opfern, und erst nach dem dritten Traum war er davon überzeugt, daß der Befehl von Gottes Seite kam. Aber während Abraham seinen Sohn Ismail nach Mina führte, um ihn im Namen und auf den Befehl Gottes zu opfern, ist der Satan ihm an dieser Stelle in der Gestalt eines jungen Mannes erschienen und hat versucht, Abraham von seiner Absicht abzuwenden.

Abraham nahm einen Stein und warf ihn gegen den Satan. Der Stein traf das Auge Satans, und dessen eines Auge wurde blind.

Nach einer anderen Ueberlieferung ist es Ismail gewesen, den der Satan versuchte, indem er ihm riet, seinem Vater nicht zu gehorchen; und Ismail warf ihn dreimal mit einem Stein.

Zur Erinnerung an dieses Steinwerfen Ismails nach dem Satan ist es rituelle Vorschrift, an dieser Stelle dreimal die vorher gesammelten Kiesel auf die drei Steine, die man Teufelssteine nennt, zu werfen.

Auf den ersten Stein muß man sieben Kiesel werfen, indem man sie einen nach dem anderen auf den Daumen legt und sie mit dem Zeigefinger abschnellt. Man muß sich dabei fünf Meter von dem Stein entfernt halten.

Nach dieser ersten Steinigung beginnt die Zeremonie des Opfers, wobei tausende von Lämmern, Widdern oder Schafen geschlachtet werden. Gegebenenfalls kann auch ein Kamel geschlachtet werden. Dieses Opfer ist individuell, d. h. es muß im Namen jeder einzelnen Person geschehen und darf höchstens im Namen einer Gruppe von sieben Personen vollzogen werden.

Man darf kein Lamm unter sechs Monaten, keinen Widder unter einem Jahr und kein Kamel unter fünf Jahren schlachten. Die Tiere dürfen weder blind, noch gelähmt, noch dürfen ihre Hörner gebrochen oder ihre Ohren geschnitten sein.

Die Zeit des Schlachtens beginnt mit dem gemeinsamen Opfer-Gebet und endet mit dem Sonnenuntergang.

Das Opfern des Tieres ist freiwillig, aber wenn jemand es auf Grund seines Gelübdes unternommen hat, dann wird es zu einer notwendig zu erfüllenden Pflicht.

Die Beduinen bringen tausende von Tieren nach Mekka und Mina, und die Pilger kaufen hier oder dort, je nach ihrem Vermögen oder nach der Vorschrift, dieses oder jenes Tier. Jeder Pilger muß selber sein Opfertier schlachten oder, wenn er einen anderen beauftragt, muß er beim Schlachten seine Hand auf die Hand des Beauftragten legen.

Das Schlachten wird feierlich mit Ehrfurcht im Namen Allahs, mit

einem Segensspruch für den Propheten und mit der Bitte um wohlgefällige Annahme des Opfers vollzogen. Es gibt besondere Gebetsformeln, die beim Schlachten gesprochen werden. Jeder Pilger darf ein wenig von dem Fleisch seines Opfertieres essen; den Rest muß er unter die Armen verteilen.

Diejenigen aber, die als Pflichtopfer gemäß ihrem Gelübde ein Tier schlachten, dürfen selbst von dem Fleische des Tieres nichts essen.

Das Schlachten wird nicht zum Zwecke der Fleischversorgung der Pilger vorgenommen und nicht mit Grausamkeit und Gefühlslosigkeit vollzogen, wie das täglich in der ganzen übrigen Welt geschieht, sondern mit Ehrfurcht und tiefer Andacht. Darum ist es als ein heiliger Akt zu betrachten. Andererseits ist es für die arme Bevölkerung Arabiens ein Mittel zur Beköstigung und zur Fristung ihrer Existenz.

Am Tage des Opferfestes kommen aus der Umgebung tausende von Beduinen und Arabern nach Mina, um das Fleisch dieser Opfertiere in Empfang zu nehmen. Trotzdem bleiben tausende von geschlachteten Tieren ohne Abnehmer, und man muß sie dann in eine Grube werfen, die von der Regierung für diese Zwecke gegraben worden ist. Am nächsten Tage wird die Grube mit Kalk überschüttet.

Diejenigen, die sich zu einem Opfer als Sühne oder durch ein Gelübde verpflichteten, aber keine Mittel haben, es auszuführen, können es durch zehntägiges Fasten ersetzen.

Man bleibt zwei Nächte in Mina und steinigt an jedem Tag einen der drei Teufelssteine mit je sieben Kieseln und den dritten Stein bei der Rückkehr nach Mekka. Diese Steine sind gewöhnliche kleine Felssteine und liegen am Rande des Weges zwischen Mina und Mekka. Man hat sie mit Gips weiß gemacht, damit sie sich von den anderen unterscheiden und für einen jeden von weitem sichtbar sind.

Den Tag des Opferfestes feiert man, und die Pilger gratulieren und besuchen einander, glückstrahlend vor Freude und Seeligkeit.

9. DAS OFFIZIELLE KURBAN-FEST AUF DEM HÜGEL MINA.

Am 10. d. Mts. Zil-Hadjja fand im Rahmen meiner Pilgerfahrt ein offizieller Empfang in dem Zelt des Emirs von Hedjaz statt, den die Araber

Scherif nennen. Der Emir war der Statthalter von Mekka und Medina und dem Sultan der Türkei untertan. Aber in der Tat war er der alleinige und eigentliche Herrscher von Hedjaz.

Das Zelt des Emirs, das auf einer Terrasse von zwei Meter Höhe errichtet war, war so groß, daß 300 Menschen darin Platz finden konnten. Gegenüber dem Eingang befand sich ein Divan, bedeckt mit schönen Teppichen, die zum Sitz für den Emir dienen sollten. An beiden Seiten des Divans standen Stühle für die Gäste.

Neben dem Zelt des Emirs waren die Zelte des Gouverneurs und des Kommandanten von Hedjaz errichtet. Der Gouverneur, der Kommandant, der persische Generalkonsul, die Paschas der Mäh'mels von Aegypten und Syrien und andere militärische Behörden, sowie die Scherifen waren anwesend.

Der damalige Emir, Scherif Hossin betrat dann von der Rückseite sein Zelt und nahm Platz auf seinem Divan. Die anwesenden Gäste erhoben sich, gingen zum Emir, drückten oder küßten seine Hände und gratulierten ihm zum Kurban-Fest. Der Emir empfing sie freundlich und erwiderte ihre Gratulation mit einigen Dankesworten. Nachdem der Kaffee serviert war, ging der Emir auf die Terrasse, und die Gäste folgten ihm und stellten sich hinter ihn.

Vor der Terrasse begann die Parade der Truppen, unter denen auch eine Division arabischer Kamelreiter, die besonders für die Wüste Arabiens organisiert wurde, zu sehen war. Die Parade dauerte 20 Minuten.

Nach der Parade erschien der A mine Sorrah (derjenige, dem das Geld anvertraut ist) auf seinem Pferd vor der Terrasse und brachte dem Emir den Ferman, d. h. die Ehrenschrift des Sultans, eingewickelt in ein mit Gold besticktes Tuch. Hinter ihm stand ein Offizier und trug in seiner Hand den Ehrenmantel, den der Sultan in jedem Jahre dem Emir schenkte.

Der A mine Sorrah überreichte dem Emir den Ferman (das Schreiben des Sultans), und dieser küßte ihn und zog sich in das Zelt zurück. Er legte den Ferman auf das Pult vor seinem Sitz. Man brachte ihm den Ehrenmantel, er stand auf, legte ihn an und setzte sich wieder auf seinen Divan.

Man trug dann eine kleine Kanzel herbei und stellte sie in die Mitte des Zeltes, worauf der Khatib dieselbe bestieg und laut den Ferman (das Schreiben des Sultans) vorlas.

Der Ferman war in zwei Exemplaren geschrieben, das eine in türkisch

und das andere in arabisch. Man las erst das türkische und dann das arabische vor. Der Sultan redete in seinem Ferman den Emir mit dem Wort Wezir, d. h. Minister, an.

Der Sultan zitierte in dem Ferman zuerst die Gaben und Geschenke der früheren Sultane, dann lobte er die Dienstleistung, Treue und Aufrichtigkeit des Emirs, und zum Schluß erwähnte er die Geschenke und das Geld, daß er ihm schickte, um es unter die Araber zu verteilen.

Er fügte noch einige Befehle für die Aufrechterhaltung der Ordnung und die Sicherheit auf dem Lande, für die Verbreitung der Gerechtigkeit und des Wohlstandes unter den Bürgern und für die Verkündigung des hohen Schutzes des Sultans über alle Einwohner des Landes hinzu.

Während der Verlesung des Fermans brachte man mehrere Ehrenmäntel und legte sie im Namen des Emirs auf die Schultern des Amine Sorrah, des Khatib, des Mohalif (Hüter), der beiden Mähmeis und ihrer Sekretäre.

Nach der Verlesung des Fermans legte man denselben in seinem Couvert vor den Emir. Dann begannen die Anwesenden dem Emir nochmals zu gratulieren und nahmen Abschied von ihm. Damit schloß der offizielle Teil des Festes.

Am Abend wurde vor vielen Zelten und besonders vor dem Zelt des Emirs schönes Feuerwerk zur Schau gebracht. Es war herrlich, die Freude der Pilger, die Erhabenheit der Begeisterung und das Gefühl der Brüderlichkeit unter allen diesen frommen Gläubigen des Islams zu beobachten.

Diese Menschen, welche aus verschiedenen Ländern und aus dem fernen Osten hier versammelt waren, umarmten und küßten einander als Mitglieder einer einzigen Familie. Obgleich sie den verschiedenen Religionsrichtungen angehörten und einander nicht kannten und sogar die Sprache der anderen oft nicht verstanden, fühlten sie sich dennoch durch das Band der Verbrüderung vereint, denn eins war ihr Ziel, eins ihre Sehnsucht und eins ihr Gott!

10. SCHLUSSBETRACHTUNG.

Wenn man das ganze Panorama des religiösen Kults der Wallfahrt und des Opferfestes an seinen Augen vorüberziehen läßt, wird man einen ungeheuren und erbaulichen Einfluß auf das soziale Leben der islamischen Völker erkennen.

Erstens bedeutet diese Wallfahrt für die arme Bevölkerung der Wüste Arabiens eine Quelle der Lebenserhaltung, des Wohlstandes und der Arbeit. Was der Regen für ein ausgedörrtes Land ist, das ist diese Wallfahrt für Arabien und seine Einwohner, die weder Handel noch Ackerbau treiben können; sie ist ein ihnen von Gott geschenktes Vermögen, ja ein Segen. In wirtschaftlicher Hinsicht ist die Pilgerfahrt für Arabien ein internationaler, großer Jahrmakkt. Die Einwohner bieten ihre Handarbeiten, insbesondere auch handgearbeitete Erinnerungsartikel, an und die Pilger kaufen sie gern als Andenken an die heiligen Stätten und an ihre Wallfahrt.

Zweitens ist die Wallfahrt ein Zeichen dafür, wie die menschlichen und äußerlichen Organisationen und Ordnungsmaßregeln neben den religiösen und innerlichen Ordnungen sehr mangelhaft, schwach und unzureichend sind.

Denn wir sehen hier, wie bei dieser Wallfahrt, wo hunderttausende von Menschen, die den verschiedensten Staaten angehören und unter verschiedenen Gesetzgebungen, Gewohnheiten und Verhältnissen leben, ohne eine äußere Organisation eine große Ordnung herrscht. Weder in Mekka noch während der Fahrt und des Aufenthaltes in Mina und Arafat gibt es Polizei, Schutzleute, militärische Wehrmacht, um die Ordnung unter diesen hunderttausenden von Pilgern, die sich wie die Wellen des Meeres hin und her bewegen, zu sichern.

Der Glaube und die innere Einstellung der Menschen allein genügt vollständig, um die Ordnung zu sichern und die bösen Triebe der Menschen in Zügeln zu halten. Denn ihre Religion hat ihnen alles Unmenschliche und Bösertige verboten, und sie sind davon durchdrungen, daß ohne eine strenge und moralische Haltung alle ihre Mühen und Opfer unbelohnt bleiben und ihre Wallfahrt ungültig wird.

Dies beweist ganz klar, daß die Gesittung und die soziale Ordnung der Menschen mehr von ihrer inneren und religiösen Haltung abhängt, und daß die Religion, wenn sie richtig erfaßt und befolgt wird, den Menschen Glück, Wohlstand, Sicherheit und Frieden schaffen kann.

Und drittens übt diese Wallfahrt zugunsten der Verbrüderung der Völker eine große Wirkung aus. Die heilige Stadt Mekka wird zu einem Schmelztiegel, in dem die verschiedenen Völker aus allen Teilen der Erde zusammenkommen und einander brüderlich die Hand reichen. Sie lernen einander kennen, verstehen und lieben. Denn Muhammad hat gesagt: „Alle Gläubigen sind Brüder.“

Ob diese hunderttausende von Menschen dieser oder jener religiösen Richtung oder Sekte angehören, und ob sie diese oder jene besonderen Abweichungen in Glaubenssachen haben, wird hier nicht in Betracht gezogen. Alle diese Unterschiede werden hier vergessen. Die Feindschaft, die dogmatische Gegensätzlichkeit und die Stoßkraft sowohl der konfessionellen wie der materiellen und weltlichen Interessen wird hier aufgehoben. Denn hier herrscht nur **Brüderlichkeit, Frieden und Einigkeit.**

Als ich in der Nacht nach dem Opferfest in Mina wach wurde und aus meinem Zelt hinausging und die tausende von Zelten schaute, die sich dem Auge darboten, da ergriff mich ein gewaltiger Eindruck, und ich erkannte die weitgehende Bedeutung dieser religiösen Einrichtung. Ich sah, wie diese hunderttausende von Kindern Gottes in Ruhe und Frieden schliefen. Es herrschte eine weihevollte Stille um mich herum.

Diese Stille schenkte mir eine wunderbare, erhebende Kontemplation! Vom Himmel schauten die Gestirne herab und segneten diese im Schoße des Friedens schlummernden Erdenkinder. Und vom Herzen der Mutter Erde stieg der innigste Anruf bis zum Himmel empor:

Friede sei allen Wesen!

In dieser weihevollen, unbeschreiblich segensreichen Stunde erhob sich meine Seele bis zum Throne Gottes und rief sehnsuchtsvoll aus:

„O Herr! Wann werden alle Deine Kinder auf dieser Erde sich als Brüder betrachten?

Wann werden sie sich über die äußerlichen Unterschiede erheben?

Wann werden sie sich von Liebe und Weisheit leiten lassen?

Und einander so lieben, wie Du sie liebst?

O Herr! schenke ihnen das Licht
Deiner göttlichen Vernunft und gib,
daß sie dieses Licht empfangen!

Und in Frieden und Harmonie leben!

Gib, daß sie in der Kraft
Deiner allumfassenden Liebe

die Wonne der Bruderschaft
und der Einheit genießen mögen!

Friede sei allen Wesen!

Heil und Segen allen Wesen!

11. DIE MYSTISCHE BEDEUTUNG UND DIE ESOTERISCHE
AUSLEGUNG DER WALLFAHRT.

Die großen Mystiker des Islams haben immer betont, daß, obwohl die sozialen Vorteile und die sittlich-heilvollen Einwirkungen der Wallfahrt nach Mekka nicht zu leugnen sind, diese Wallfahrt dennoch nur eine Form, ein Symbol ist.

Daher bleibt ihr wahres Ziel unerreicht, solange man sich an die Form klammert und den geistigen Sinn und Inhalt hinter den äußeren Kulten nicht erfaßt und nicht erlebt.

Einige unter diesen Mystikern haben mit voller Kühnheit gesagt:

„O Mensch! Wie lange willst du Gott, den alleinigen, allgegenwärtigen und lebendigen Schöpfer in diesem aus Lehm und Stein gebauten Haus suchen?

Wie lange willst du unkundig bleiben, daß dein eigenes Herz der heilige Schrein und der Offenbarungsort deines Gottes ist?“

Ein persischer Dichter sagt:

„O Bruder! strebe danach, ein einziges Herz zu gewinnen, denn dies ist wahrlich die größte Wallfahrt, denn ein einziges Herz hat mehr Wert, als tausende von Pilgerfahrten!“

Der große Mystiker Scheikh Khargani nahm eines Tages ein Feuer in die Hand und durchlief die Straßen einer Stadt in Persien. Man fragte ihn, was er mit dem Feuer in der Hand tun wolle. Er gab zur Antwort:

„Ich will nach Mekka eilen und mit diesem Feuer die Kaaba, das Haus Allahs in Brand setzen, damit diese blinden Pilger sich auch ein wenig mit Gott, dem Herrn dieses Hauses beschäftigen, anstatt mit einem Haufen von Steinen!“

Doch ich bin der Meinung, daß hinter diesen Kulten der Wallfahrt ein tiefer, esoterischer Sinn verborgen liegt.

„Ich will versuchen, diesen Sinn zu enthüllen. Man wird dann mit Erstaunen erkennen, wie diese rein äußerlichen Kulte und Symbole viele tiefe, innere und geistige Wahrheiten enthalten, die vor allem erlebt werden müssen.

Abraham stellt den Gottesgeist im Menschen dar, der die Kaaba, welche das Herz darstellt, als Anbetungsort Gottes erbaut. Der menschliche Körper stellt den heiligen Tempel dar, in dessen Mitte die Kaaba des Herzens liegt.

Im Herzen des Menschen gibt es einen dunklen Punkt, den die Mystiker und Lehrer des Ostens als Sitz der Seele und der Liebe betrachten. Dieser dunkle Punkt entspricht dem schwarzen Stein der Kaaba!

Ali, der Schwiegersohn Muhammads, der in der Kaaba geboren wurde, stellt die menschliche Seele dar, die in der Kaaba des Herzens wiedergeboren wird, d. h. sich dort offenbart.

Wie Ali inmitten der Götzen der Kaaba geboren war und später, als er sich zum Islam bekannte, mit seiner eigenen Hand diese Götzen zerbrach und die Kaaba säuberte, so wird auch die Seele inmitten der Götzen der Begierden und der tierischen Triebe geboren und, wenn sie reifer, wenn sie stark genug geworden ist und sich zur Wahrheit bekannt hat, wird sie mit ihrer eigenen Hand diese Götzen vernichten und die Kaaba des Herzens reinigen müssen.

Wie die Pilger vor dem Betreten der heiligen Stadt ihre alten, bunten Kleider ablegen, sich rein waschen und das weiße, ungenähte Tuch anlegen müssen, so muß auch die Seele die bunten Kleider ihrer alten Laster und Begierden ausziehen und das reine, weiße Gewand der Selbstlosigkeit, der Entsagung und der Hingabe anziehen.

Der Hof der Kaaba, wo alle rituellen Kulte stattfinden, stellt das irdische Leben dar, in dem die Seele alle ihre Pflichten, also die himmlischen und göttlichen Kulte mit Ehrfurcht und Opfermut erfüllen soll.

Der Brunnen Zamzam, dessen Wasser Heilkraft besitzt, und mit dem das Innere der Kaaba alljährlich gewaschen wird, stellt jenes irdisch-schöpferische Feuer (Kundalini) dar, das in dem unteren Ende des Rückgrats, im Becken schlummert, und das entflammt werden und zur Läuterung und Reinigung der Kaaba des Herzens dienen soll.

Das Parfüm, mit dem der Boden und die Wände der Kaaba bespritzt werden, entspricht dem inbrünstigen Gebet mit welchem die Kaaba des Herzens stets frisch und duftvoll erhalten werden soll. Die Rinne, die das Regenwasser als Gnadentropfen über die Häupter der Pilger gießt, entspricht dem Heiligen Geist Gottes, der den Segensstrom der Intuition und Inspiration in das Herz der gereinigten Seele hineingießt.

Wie der Pilger vom Tor des Friedens aus die Kaaba betritt und nach dem Empfang des Segens gereinigt durch das Tor der Reinheit hinausgeht, so tritt auch die Seele durch das Tor der Demut in das Heiligtum der göttlichen Liebe ein, wo die unreinen Elemente der tierischen Natur gereinigt und verwandelt werden.

Die zwei Hügel von Safaa und Marwa, auf welche Adam und Eva

hinaufgestiegen sind, als sie sich zueinander hingezogen fühlten, entsprechen den zwei Kraftzentren im Schädel des Menschen, wovon das eine die Zirbeldrüse und das andere die Schleimdrüse ist. Diese zwei Hügel von Safaa und Marwa entsprechen zugleich jenen zwei Organen hinter der Zirbeldrüse, die man Testes Vierhügel und Nates Vierhügel nennt.

Adam und Eva entsprechen dem männlichen und dem weiblichen Prinzip, dem Verstand und der Intuition, den elektrischen und den magnetischen Strömen, welche in der Zirbel- und in der Schleimdrüse schlummern und erst durch das schöpferische Feuer, das durch das Rückenmark hinaufsteigt, erweckt und zueinander hingezogen werden. Miteinander verschmelzend, bringen sie das Licht der göttlichen Erkenntnis, d. h. die mystisch-prophetische Erleuchtung hervor.

Der Berg Arafat, auf dem Adam und Eva sich erkannt haben, wie auch der Berg Sinai, auf dem Moses den Blitz der Offenbarung empfing, wodurch er erleuchtet wurde, sie entsprechen dem Gehirn selbst, in dem der Blitz der Erkenntnis aufflammt.

Der siebenmalige Umgang um die Kaaba und der siebenmalige Lauf zwischn den zwei Hügeln von Safaa und Marwa versinnbildlicht die sieben mal sieben oder neunundvierzig Stationen der spirituellen Schulung, die die Seele durchwandern muß, um die vollständige Verklärung und Erleuchtung zu erreichen.

Ismail, der von seinem Vater Abraham geopfert werden sollte, stellt die niedere Natur, d. h. das persönliche Ich des Menschen dar.

Dieses persönliche Ich ist der eingeborene Sohn der Seele, den sie aus dem Samen ihrer Gedanken, Gefühle und Taten erzeugt hat, und den sie jetzt opfern muß. Wie aber bei Abraham und Ismail, so muß auch bei der Seele und bei dem persönlichen Ich die Opferbereitschaft von zwei Seiten, vom Vater wie auch vom Sohne her freudig erfolgen.

Die niedere Natur des Menschen soll also so geschult und gehorsam gemacht werden, daß sie sich nicht durch Gewalt und Zwang, sondern freiwillig und freudig hingibt und opfern läßt.

Wenn diese freiwillige und freudige Opferbereitschaft vorhanden ist, dann ist die Verwandlung der niederen Natur schon vollzogen und diese braucht nicht mehr geopfert zu werden, wie auch Ismail nicht mehr geopfert werden mußte. Denn das Ziel ist mit dieser ernstesten Opferbereitschaft erreicht und der Zweck ist erfüllt.

Aber die Stufe der freiwilligen Opferbereitschaft zu erreichen, ist nicht

leicht. Die Seele und das niedere Ich werden, wie Abraham und Ismail, dreimal vom Satan, dem Hüter der Schwelle versucht und auf die Probe gestellt, damit ihre Treue, Opferbereitschaft und Festigkeit geprüft werden.

Diese dreifachen Versuche entsprechen den dreifachen Erde-, Wasser- und Feuerprüfungen der alten Mysterien. Sie entsprechen den drei Stufen der Reinigung, Läuterung und Heiligung der Mystik.

Bei jeder Versuchung muß die Seele und das persönliche Ich den Versucher mit den sieben Steinen der sieben Haupttugenden — Geduld, Eifer, Liebe, Treue, Hingabe, Opfermut und Ausdauer — von sich jagen und so die harten Prüfungen bestehen.

Wie jeder Pilger selbst die Kiesel suchen und sammeln muß, so muß auch jede Seele selbst diese Tugenden mit Mühe und Eifer sammeln und erwerben.

Nach der Ueberwindung der Versuchungen und nach dem Bestehen der Prüfungen ist die Seele gereinigt und erleuchtet, sie hat wie Ismail den Tod überwunden und ist neugeboren. Dann wird sie berechtigt, mit himmlischer Wonne ihre Wiedergeburt und ihr Opferfest zu feiern.

Dies ist die wahre, spirituelle Wallfahrt, die jede Seele einmal vollführen muß.

Möge Gott unsere Seelen auf dieser
geistigen Wallfahrt lenken und uns
diese unbeschreibliche Seligkeit der Wiedergeburt schenken!
Mögen alle Wesen nach
ihrer Art
glücklichselig werden!
Möge der Friede Gottes
unter den Menschen herrschen!

DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN CHRISTLICHER UND MUSLIMISCHER
THEOLOGIE IM MITTELALTER.
VON PFARRER LIC. GERH. KLINGE.

Die geschichtliche Entwicklung von vier Jahrtausenden hat Morgenland und Abendland in ein gemeinsames Schicksal hineingezwungen, das für jede Form seines geistigen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebens

bedeutsam geworden ist. Die großen Rassen der Arier, der Semiten und der Subaräer haben in gegenseitiger Befruchtung die geistigen Kräfte ausgelöst, die nunmehr die Zukunft der Mittelmeerwelt und darüber hinaus der gesamten Welt bestimmen sollten. Und nicht die letzte Erscheinung dieses Gebietes ist die Religion. Wenn wir heute die drei großen Religionen Christentum, Judentum und Islam sehen, so sind sie geschichtlich gesehen das Ergebnis jener großen eben gezeichneten Entwicklung. Sie haben sich gegenseitig befruchtet, sie haben die gleichen Probleme, sie haben den gleichen Traditionsstoff, sie haben die gleichen religiösen Interessen. Sünde, Gnade, Erlösung, Gott, Satan, Gericht, Auferstehung der Toten, das sind bei allen drei Religionen die Grundmomente, die Fragen, um die sich ihr religiöses Leben dreht. Bedenkt man nun, daß Christentum, Judentum und Islam die letzten Formungen einer ehemals chaotisch bewegten bunten Welt religiösen Ringens und religiöser Formenbildung sind, deren Reste wir heute nur ganz vereinzelt im Orient noch antreffen können, dann wird diese gegenseitige Beziehung noch besonders unterstrichen. Hier können wir wirklich einmal mit Recht enge gegenseitige Beziehungen aufdecken. Hier handelt es sich nicht nur darum, daß Urprobleme der menschlichen Seele anklingen, sondern hier handelt es sich darum, daß eine gemeinsame große geschichtliche Entwicklung bestimmend gewesen ist für das Werden dieser Religionen. Diese gegenseitigen Beziehungen haben dementsprechend angehalten bis in das Mittelalter, sind in der Reformationszeit vorhanden gewesen, haben in anderer Weise noch im Zeitalter des Rationalismus fortgelebt. Ein Teil dieser Beziehungen im Mittelalter sollen nun im folgenden behandelt werden.

Es ist genügend über die direkten Beziehungen zwischen Muhammad und dem Christentum, beziehungsweise christlichen Sekten gehandelt worden, als daß es nötig wäre, dieses Thema von neuem aufzurollen. Wer einigermaßen die religiösen Verhältnisse des vorderen Orients zu jener Zeit kennt, wird das nicht für verwunderlich halten. Direkte Entlehnungen christlicher Gedanken finden wir bereits im Hadith¹⁾. Wir finden hier Herrenworte auf den Propheten übertragen, wie sein Wort vom Almosengeben, finden sogar ein Gebet, das sich direkt an das Vaterunser anlehnt. Wir sehen, daß Wunder des Herren für den Propheten in Anspruch genommen werden. Wir sehen sogar, daß sehr im Gegensatz zu der Grundhaltung des Islams auch asketische christliche Momente sich einschleichen. Indessen ist diese Periode noch nicht so wichtig. Diese Beziehungen haben keinerlei nennenswerten Einfluß auf die Gesamthaltung

des Islams ausgeübt. Wichtiger wird die gegenseitige Beeinflussung in dem Augenblick, da der Islam sich löst aus seiner Stellung einer bloßen arabischen Herrenreligion und zur allgemeinen, Mission weisenden Kulturreligion wird. Zwei Gebiete sind es vor allem, die von größter Bedeutung für diese Entwicklung geworden sind, Damaskus und das Sawad. Hier stieß der Islam in Hira und im Ghassanidenreich auf eine bereits vorhandene arabische christliche Kultur, hier stieß er auf Männer, denen gegenüber er seine Berechtigung nachzuweisen hatte. Gar bald mußte man erkennen, daß das Christentum dem Islam kulturell überlegen war, daß aber auf der anderen Seite christliche Sekten durchaus bereit waren, mit dem Islam zu paktieren. Denn obwohl die Jakobiten oder Nestorianer, oder Gregorianer oder Kopten an sich als Christen mehr den Griechen nahestanden als dem Islam, unter dem Eindruck ihrer Befreiung vom schweren byzantinischen Joche waren sie oft nur allzu gern geneigt, festzustellen, daß der Islam ihrem eigenen Bekenntnis näher stünde als die Griechen. So entwickelte sich noch im Zusammenhange mit den arabischen Eroberungsmethoden gar bald ein gutes freundnachbarliches Verhältnis zwischen diesen christlichen Gruppen und dem Islam. Ausdruck dafür sind die theologischen Diskussionen, die in Bagdad und Takrit stattfanden und von denen Masudi berichtet³⁾. Ebenso werden wir wohl mit Becker annehmen können, daß die Diskussionen, die Johannes Damascenus mit den Sarazenen führte oder daß die Polemik, die Theodor Abu Kurra gegen den Islam führt, auf langen Brauch zurückgeht⁴⁾. Jahja ben Adi zeigt uns schließlich in seiner Polemik so ausgeprägte Formen, weiß ferner von einer Schrift Alkindis gegen das Christentum zu reden, von der wir uns in seiner Widerlegung einen deutlichen Eindruck machen können¹⁾, daß kein Zweifel darüber bestehen kann, wie stark die Kultur jener Auseinandersetzung damals bestanden haben muß. Die jüngst von Cheiko herausgegebenen Schriften⁵⁾, die nur der Anfang für weitere Arbeit auf diesem Gebiete sein dürfen, bestätigen dieses Bild ebenfalls. Wir stehen in den ersten vier Jahrhunderten nach der Hedschra in dauernder Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum. Damals ist das Religionsgespräch als Form geschaffen worden, und zwar nicht nur zwischen Christen und Muslimen, sondern ebenso auch das Religionsgespräch mit Juden und Manichäern. Dies hat dann weiterhin nach Spanien gewirkt, von da aus das christliche Abendland beeinflußt. Indessen damit dies möglich wurde, war zunächst notwendig, daß der Islam sich der geistigen Waffen versicherte, die ihn für eine solche Auseinandersetzung befähigten. Denn die Christen, mit

denen er zu tun hatte. waren nicht irgendwelche einfachen Menschen, sondern sie waren auch Philosophen, und ihre Polemik gegen den Islam vollzog sich auf dem Felde philosophischer Auseinandersetzung. Johannes Damascenus versucht noch ebenso wie Abu Kurra den Islam unter Zurückgehen auf den Koran zu widerlegen, aber Jahja ben Adi versucht, wie sein Gegner, ausgehend von der Isagoge des Porphyrius, nachzuweisen, daß die Trinitätslehre eine Konsequenz der hier vertretenen Gotteslehre sei. Ebenso versucht er die Christologie von neuplatonischen Gedanken her sicherzustellen, ohne Berufung auf die Schrift oder auf den Quran, wie dies die früheren gern machten. Eine Diskussion auf dieser Basis konnte aber nur möglich sein, wenn vorher die muslimischen Denker sich intensiv mit der griechischen Philosophie auseinandergesetzt hatten. Denn diese Philosophie in ihrer aristotelisch-neuplatonischen Form ist es ja gewesen, die für das christliche Denken jener Zeit von grundlegender Bedeutung gewesen ist. Nun vollzog sich im Islam der gleiche Prozeß, wie er sich einige Jahrhunderte vorher im Christentum vollzogen hatte. Hatte dieses Christentum in der Auseinandersetzung mit dem heidnischen Denken sich die griechische Philosophie aneignen müssen und dabei dieser Philosophie erhebliche Opfer bringen müssen, so kam nun der Islam in die gleiche Situation. Nun kam noch hinzu, daß diese Philosophie durch christliche Hände gegangen war, bevor sie vom Islam angenommen werden konnte. Dadurch kamen ganz von selbst christliche Einflüsse in das islamische Denken hinein. Die islamische Orthodoxie hat sich auch entsprechend gewehrt gegen die Uebernahme dieser Philosophie, bis sie schließlich ihr doch einen beschränkten Raum zubilligen mußte. Es ist nicht anzunehmen, daß die Araber im persischen Reiche noch wesentliche Spuren reiner griechischer Philosophie, die sich nach ihrer Vertreibung aus Ostrom dorthin geflüchtet hatte, angetroffen haben. Es waren im wesentlichen Syrer, die diese Arbeit als Uebersetzer und Lehrer leisteten. So hat auch Alfarabi einen christlichen Lehrer, Ibrahim abu Bischr Matta,⁶⁾ ebenso wie einer seiner Schüler Jahja ben Adi ist. Besondere Leistungen in der Uebersetzungsarbeit haben Qosta ben Luka und Honein mit seiner Uebersetzungsschule fertig gebracht. Der erstere ist aber nicht nur Uebersetzer gewesen, sondern auch selbständiger Schriftsteller. Besonders sein Buch *de spiritu et anima* ist für die Psychologie der Araber in lateinischer Uebersetzung bis hin zu den christlichen Theologen des Mittelalters und der Renaissance wirksam gewesen. Er hat aber außerdem auch noch philosophische und theologische Abhandlungen, insbesondere auch apologetischen Inhaltes ge-

schrieben. Honein dagegen ist reiner Uebersetzer. Zusammen mit seinem Sohne Ishaq ibn Honein und seinem Neffen Hubaisch ibnu-l-Hassan hat er eine bedeutsame Uebersetzerschule geschaffen, deren Tradition noch Jahrhunderte hindurch bestand. Aber auch die Muslime nahmen nun die Arbeit in die Hand. Die abassidischen Sultane Mansur, Harun al-Raschid und besonders dessen Sohn Mamun haben der Uebersetzungsarbeit allergrößte Bedeutung zugewiesen. Der letzte hat sogar eine Akademie für solche Uebersetzungen in Bagdad eingerichtet⁷⁾. Man übersetzte hier Platon, Aristoteles, Prophyrius und die Kommentare zum Stagiriten, die nun bereits Aristoteles neuplatonisch ausdeuteten.

Dies hatte nun für den Islam seine Folgen. Es stellten sich bei ihm die gleichen Sorgen als beim Christentum, es stellten sich die Sekten ein. Für ihn kam noch erschwerend hinzu, daß er ja tatsächlich auch in dem Gebiet schlimmster religiöser Chaotik eingerückt war. Nun wirkten die Reste manichäischen Denkens, persische Lichtmystik usw. ebenfalls auf ihn. Und dazu kam der Neuplatonismus oder zum mindesten ein sehr stark neuplatonisierter Aristotelismus. Von hier aus begreift man leicht die Kadarija, die Mutazila und die eigenartigen Wege islamischer Mystik. Allerdings wird man gut tun, mit direkten Entlehnungen vorsichtig zu sein, zumal gerade die Probleme der beiden erstgenannten Sekten, vor allem das Problem der Willensfreiheit zutiefst in der Problematik des islamischen Denkens überhaupt begründet liegen. Hier liegt auch der Fehler des sonst so ausgezeichneten Aufsatzes von Becker: Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung⁸⁾. So gewiß der christlichen Polemik und dem christlichen Denken ein mittelbarer Einfluß auf die islamische Dogmenbildung zugeschrieben werden muß, so wenig darf man nun alles dem Christentum zuschreiben. Ueber die Lehre der Willensfreiheit ist bereits gesprochen worden. Die Ewigkeit des Qurans als Ewigkeit des Offenbarungswortes liegt mindestens ebenso im Neuplatonismus und dem gnostischen Denken begründet wie im Christentum, die Leugnung der Eigenschaften Gottes ist ja überhaupt erst durch den Neuplatonismus aufgekommen. Vollends ist seine Zurückführung des islamischen Bilderverbotes auf den christlichen Bilderstreit doch recht künstlich. Das sind alles Fragen, die entweder als Probleme jene Zeit überhaupt beherrschen oder im Islam und seinem innersten Wesen von vornherein begründet sind, so daß die Berührung mit dem Christentum und der Philosophie nur mehr eine äußere Ursache sind, um sie auszulösen.

Nun hat die islamische Theologie allerdings auch dagegen Abwehr-

stellung bezogen. Die Orthodoxie sah sehr wohl, daß entscheidend für die Rettung der Determination die Schöpfungslehre sei. Johannes Damascenus sieht ganz richtig, wenn er gegen die Schaffung des Bösen durch Gott polemisiert. Tatsächlich hatte die islamische Orthodoxie, um diese Lehre festhalten zu können, den Gedanken einer einmaligen Welterschöpfung durch Gott aufgegeben und ein dauerndes Neuschaffen der Welt gelehrt. Dadurch hatte sie auch weiterhin den Gedanken des Naturgesetzes ausgeschaltet und dieses nur zu einer Gewohnheit gemacht, die aber in jedem Augenblicke durchbrochen werden kann. Dieser Gedanke ist gar nicht so absurd, wie er meist hingestellt wird. Es sei daran erinnert, daß dieser Gedanke auch im Christentum bis in die neueste Zeit immer wieder bedeutende Vertreter gefunden hat.

So stellt sich die erste Periode der Beziehungen zwischen Christentum und Islam uns dar als die Uebernahme und Verarbeitung bzw. auch Ablehnung der christlichen Philosophie durch den Islam, die unter dauernden gegenseitigen Beziehungen ihre Bedeutung für das gesamte Werden des Islams erhält. Es ist dies der Boden, auf dem dann die großen islamischen Denker entstehen, die hernach wiederum das Christentum während der Zeit der Hochscholastik maßgebend bestimmt haben. Damit haben wir bereits an die zweite Periode dieser Auseinandersetzung gerührt. Das Bild verschiebt sich: Waren bisher die Christen die Gebenden, so werden es nun die Araber. Aber eins bleibt in jedem Falle: Das Bewußtsein einer kulturellen, geistigen, philosophischen Zusammengehörigkeit zwischen Abendland und Morgenland. Die gleichen Probleme, mit denen sich die arabische Theologie herumschlägt, sind auch die Probleme der christlichen Theologie. Die gleiche Not in der Beurteilung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft, wie bei den Arabern, besteht auch bei den Christen (und auch bei den Juden). Beide haben die gleichen Schwierigkeiten, irgendwie mit der Mystik fertig zu werden, beide ringen um die Frage der Schöpfung, beide suchen das Universalproblem zu lösen, beide suchen die Unsterblichkeit der Seele philosophisch zu erweisen. Und beide enden schließlich bei der Skepsis, diese Fragen, mit den Mitteln der Vernunft überhaupt lösen zu können. Wie im Islam schließlich eine Begründung oder Klärung der Offenbarung durch die Vernunft restlos abgelehnt wurde, so ist das Zeitalter des Nominalismus für die christliche Theologie ebenfalls das Eingeständnis des Bankrottes dieser Methode. Indessen darf man bei der Betrachtung dieses negativen Endes nicht die Betrachtung der Beziehungen zwischen

Christentum und Islam überhaupt bewenden lassen. Im Gegenteil, es waren recht positive Erkenntnisse und Lösungen, die aus diesen Beziehungen herausgekommen sind, allerdings schließlich weniger für die Theologie beider Religionen, als für ihre philosophische Substruktion. Wir haben bereits soeben die Probleme angedeutet, mit denen sich jene Zeit abquälte. Eben diese Probleme haben in jener Zeit auch Lösungen erfahren, die bis heute noch nicht überboten sind.

Blieben wir beim ersten Problem stehen, bei dem Problem Rationalismus und Mystik im Mittelalter. Es ist eigenartig zu sehen: Durch die gesamte mittelalterliche Welt im Morgenland und Abendland gehen in jenen Jahrhunderten gewaltige mystische Wellen, deren sich keine der großen Religionen erwehren kann. Diese mystischen Wellen gehen Hand in Hand mit Asketismus und Libertinismus auf der anderen Seite. Die gleichen Erscheinungen bis auf die Terminologie, bis auf Einzelheiten der äußeren Gestalt haben wir in der griechischen Kirche wie in der abendländischen Kirche, in dem orientalischen Judentum wie im abendländischen Judentum, im östlichen Islam wie im westlichen. Man geht nicht fehl, wenn wir in diesen mystischen Bewegungen Reste des alten Manichäismus sehen, dessen Wertbegriffe nicht ohne Vorbereitung durch den Neuplatonismus nun noch einmal Macht gewinnen. Aber nicht dieser allein ist es, der jetzt zum Vorschein kommt. Alte, scheinbar längst überwundene gnostische Ideen tauchen auf und verquicken sich mit diesen mystischen Bestrebungen, so daß das Bild des Mittelalters in diesen Dingen mehr als schillernd ist. Da war es nun von allergrößter Wichtigkeit, daß es gelang, Mystik und Rationalismus mit Hilfe der neuplatonischen Philosophie zur Deckung zu bringen. Vorerst allerdings war notwendig, daß die neuplatonische Philosophie irgendwie in Verbindung gebracht wurde mit dem Aristotelismus. An sich war dies ja bereits in den Aristoteleskommentaren jener Zeit angedeutet, aber die eigentliche Arbeit war noch zu leisten. Der Denker, der sie zuerst ernsthaft angriff, war Alfarabi. Dieser Mann, der in der gesamten christlichen Philosophie sich neben Avicenna und Averroes größter Hochachtung erfreut, hat es erstmalig auf sich genommen, die Schriften des Stagiriten so zu interpretieren, daß die Möglichkeit der Vereinigung von Rationalismus und Mystik möglich war. Er selbst war Sufi, aber er hat auch in die islamische Philosophie die Logik eingeführt. Indem er diese mit der neuplatonischen Weltanschauung verband, ergab sich für ihn ein Schema, in dessen Rahmen er einerseits aristotelisch denken und die Dinge ordnen konnte, auf der anderen Seite aber auch einen

darstellbaren Weg des Aufsteigens des Menschen zu Gott finden konnte, der aus der Natur der menschlichen Seele folgte. Dabei war es insbesondere die Schrift des Aristoteles de anima, die zur Begründung dieser Gedanken erhalten mußte. Diese Schrift ist ja auch durch ihre Dunkelheiten und oftmaligen offenkundigen Textverderbtheiten ganz dazu angetan, Plotin in Aristoteles hineinzudeuteln. Sätze wie der, daß die Seele sich danach sehnt, teilzuhaben am Göttlichen, das Wort von den Teilen der Seele, die getrennt werden können, schließlich die Lehre vom Intellekt (nus) mit allen ihren Unklarheiten gaben dazu eine große Möglichkeit. Und so hat der „zweite Lehrer“, wie er genannt wurde, die Voraussetzungen zu einem solchen Denken voll und ganz vor sich gehabt. Da er die Welt als eine Ordnung von Sphären ansah, von denen jede um so feinere Materie habe, je näher sie Gott steht, deren Intellekt ebenso ähnlicher dem göttlichen Intellekt sei als der folgende, war es ihm nicht schwer, dem Menschen die Fähigkeit zuzuweisen, mit Hilfe seines Intellektes sich bis zu Gott emporzusteigern. Das war ja im Grunde bereits der Weg Plotins gewesen. Neu ist daran nur, daß Alfarabi sein Ja zu der materiellen Welt sagen konnte, daß er sie nicht mehr als das Böse schlechthin anzusehen brauchte, sondern ihre Erkenntnis als den Anfang der Erkenntnis überhaupt ansetzen konnte. Seine Vervollendung hat diese Methode im Hayy ibn Yaquhan des Tofail gefunden. Nun ergab sich aus dieser Konzeption ohne weiteres, daß Risse und Sprünge in diesem System entstehen mußten. Mit dem Neuplatonismus und den religiösen Strömungen der ausgehenden Antike hing eng die Askese zusammen. Askese und Mystik waren korrespondierende Begriffe geworden. Alfarabi als Sufi stand der Askese von vornherein freundlich gegenüber. Bei Tofail hat die Askese ebenfalls ihre grundsätzliche Berechtigung. Dieser weiß, daß mystische Schau nur bei asketischer Haltung verwirklicht werden kann. Er weiß, daß jedes Zumvorscheinkommen der an sich zu unterdrückenden psychischen Momente in der Seele des Menschen diesen von der einen Gottesschau abbringen müssen. Das hat an sich schon Plotin und Porphyrius gewußt, kann an sich also als reine Uebnahme neuplatinischer Gedanken gedeutet werden. Aber neu ist hierbei eben wiederum, daß dies geschieht, obwohl man durchaus die Wirklichkeit des Lebens wenigstens erkenntnistheoretisch ernst nimmt, und die materielle Welt als Gottes Welt bestehen läßt. Alfarabi und ebenso Tofail tun dies nicht nur hinsichtlich der Formen der materiellen Welt — das hätte auch Plotin anerkannt —, sondern auch hinsichtlich der Materie schlechthin, die von

Alfarabi ebenfalls als Schöpfung Gottes angesehen wird. Hier schon entdecken wir eine ähnliche Entwicklung hinsichtlich der Umbildung des Neuplatonismus im Christentum. Diese ist geknüpft an die Namen Augustin, Dionysius Areopagita und Johannes Skotus Erigena. Besonders der letztere⁹⁾ hat sehr konsequent im Hinblick auf die christliche Schöpfungslehre die neuplatonische Lehre von der Materie in ihr Gegenteil umgebildet. Er ergeht sich geradezu in begeisterten Ergüssen betr. der Schönheit der Schöpfung. Das Christentum ist übrigens hier konsequenter als der Islam gewesen. Wohl hat die romanische Mystik die Verneinung des Leibes immer wieder betont. Die deutsche Mystik ist konsequent bei aller Anerkennung asketischer Vorbereitung mystischer Schau schließlich doch zu einer freudigen Bejahung des natürlichen Lebens, seiner Formen und seiner Ordnungen insbesondere in den deutschen Predigten der großen Mystiker gekommen. Freilich zeigen sich auch bei ihr in den Epigonen die Krankheitserscheinungen der Askese als Vorbereitung der Mystik. Nun hat aber diese Vereinigung von Rationalismus und Mystik bei Alfarabi ihre große geschichtliche Bedeutung erhalten. Wenn Tofail von Avicenna behauptet, daß dieser im wesentlichen Mystiker gewesen sei, so ist das schon zu glauben nach dem Gesamttenor des Lebens und der Schriften dieses Mannes. Es ist dann müßig zu fragen, welches denn die eigentliche Stellung von Avicenna gewesen sei, da für dieses Denken Rationalismus und Mystik eine innere Einheit bildeten und erst in unserer Zeit die Trennung zwischen beiden vorgenommen werden konnte. Ebenso wenig kann man bestreiten, daß die Lehre des Averroes von der *unitas intellectus* eine starke und unschwer erkennbare Beziehung zur Mystik hat. Bei den christlichen Denkern vollends ist dies ganz deutlich. Wir brauchen gar nicht an die Vertreter franziskanischer Mystik zu denken, bei denen noch andere Quellen mitwirken, wir brauchen uns nur auf die großen Scholastiker der Hochscholastik zu beschränken. Ein Thomas von Aquin hält mystische Predigten, die den Predigten eines Tauler als Vorbild dienen konnten. Albertus Magnus, selbst wenn er die Schrift *de adhaerendo deo* nicht geschrieben haben sollte, neigt in der Konzeption seiner Gedanken auf das allerstärkste zu diesem Denken. Seine Schrift *de intellectu et intelligibili* zeigt deutlich, wie er die Grundpositionen dieses Denkens bejaht, wie er sogar diese Positionen bis zu einem gewissen Grade zur Basis seines Denkens macht. Wer seine Schrift *de unitate intellectus* gelesen hat, der weiß auch, welche Mühe er hatte, um die *unitas intellectus*, die ihm nach der Gesamtkonzeption seines Denkens sehr nahe liegen

mußte, zu bejahen. Vollends wird unsere These erwiesen durch die Gestalt Meister Ekkeharts. Als Philosoph und Theologe ist er reiner Rationalist. Seine Abhängigkeit von Averroes und sogar auch von Moses Maimonides ist mit Händen zu greifen. Aber gleichzeitig ist er Mystiker, und sein Ruf als Mystiker ist ihm bis in unsere Tage gefolgt. Diese Tatsache zeigt uns, welche große Bedeutung die Verbindung zwischen Rationalismus und Mystik gegenüber der arabischen Naturphilosophie bei Alfarabi gehabt hat, zeigt, wie dadurch das Denken nicht nur seiner Umgebung und seiner Zeit, sondern das Denken der abendländischen Menschheit überhaupt durch ihn bestimmt worden ist. Nach diesen einleitenden Bemerkungen ist das Phänomen der Mystik in Morgenland und Abendland im Mittelalter verständlich. Die philosophische Vorbereitung ist durch die Araber auf der einen Seite, durch Augustin, den Areopagiten und schließlich Johannes Skotis geliefert worden. Im Zeitalter der Hochscholastik trafen beide zusammen und ergänzten sich in glücklichster Weise. Aber das Eigentümliche dieser Erscheinung bleibt, daß in jener Zeit die gesamte morgenländisch-abendländische Kulturgemeinschaft eine Disposition zur Aufnahme dieser Gedanken hatte, daß diese Disposition bis in unsere Tage bei den verschiedensten Rassen und Völkern und Religionen angehalten, so daß diese die gleichen grundlegenden Gedanken annehmen konnten, um aus ihnen immer wieder etwas eigenes zu schaffen. Das Gebiet des Vorderen Orientes, das bezeichnet ist durch das östliche Kleinasien und Syrien, durch Mesopotamien und das südliche Persien, ist getreu ihrer geschichtlichen Berufung die Stätte gewesen, von der die Gedanken dieser Mystik immer und immer wieder ausgegangen sind, zu Griechen und Römern und Germanen, zu Slawen und Juden, ja bis zu den Mongolen, um dort über Völker und Rassen hinweg eine einheitliche Gesamthaltung zu bilden, die selbstverständlich im Laufe der Geschichte eine Summe von volksmäßig bedingten Einzelercheinungen hervorgerufen hat, die ihrerseits wiederum im Durchschnitt eine große Einheitlichkeit der Problemstellung schlechthin zeigen. So ist von Rumi bis Ekkehart, von Omar bis zu den Gottesfreunden nur ein Weg, so ist von den ekstatischen Uebungen der Derwische bis zur Tanzfreudigkeit der Hassidim eine Linie, so gehen der Pir der islamischen Mystiker und der Starez der russischen Mönche auf ein Denken zurück, dessen innere Berechtigung Alfarabi ebenso wie die genannten christlichen Denker vorbereitet haben.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, von welcher Bedeutung

für das gesamte Problem die Seelenlehre ist. Ehe wir hier auf Einzelheiten eingehen, müssen wir feststellen, daß die großen islamischen Denker mit Judentum und Christentum gemeinsam ein Interesse haben, nämlich die Tendenz der Abwehr des Materialismus. Es wäre nun ein Irrtum, diesen lediglich als Opposition gegen die Gedanken von Gabirol¹⁰⁾ zu sehen, vielmehr ist durch die Arbeit von Horovitz¹¹⁾ festgestellt worden, daß bereits im Kalam starke materialistische Momente auf Grund des stoischen Denkens sich gezeigt haben. Freilich würde man diesen Materialismus falsch verstehen, wenn man ihn unter den Gesichtspunkten des modernen Materialismus deuten würde. Das, was die Stoa meinte, wenn sie davon sprach, daß die Seele ein Körper sei¹²⁾, ist etwas völlig davon Verschiedenes, dessen Gegensatz gegen unser Denken sich am besten durch die Tatsache ausdrückt, daß dieses stoische Denken neben seiner These durchaus die Unsterblichkeit der Seele anerkennen konnte. Es lag aber sowohl den Muslims wie den Juden wie den Christen daran, daß die Seele gegenüber der materiellen Welt einen besonderen Rang einnahm. Da man von der These der Doppelheit der Welt als der materiellen und geistigen Welt ausging, lag es in der Konsequenz, für die Seele keinerlei Belastung durch materielle Momente anzunehmen, sondern sie zu den getrennten Substanzen zu rechnen, die rein geistiges Dasein haben. Nun stellt diese Notwendigkeit uns vor die Frage, was denn eigentlich dieses Denken unter Seele verstand. Man ging von Aristoteles aus. Diesem war die Seele die Form des Menschen. Er wußte, daß die Seele dreifach geordnet war, als nutritive Seele, als sensitive Seele und als intellektive Seele. Er hatte auch das Wort ausgesprochen, daß die Teile der Seele hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Körper verschieden seien, daß es Teile gäbe, die sich vom Körper trennen könnten und Teile, die mit dem Körper so verbunden bleiben, daß sie mit dem Körper untergehen müssen. Schließlich war der Teil, der unabhängig vom Körper existieren konnte, — und darin war sich die gesamte antike Philosophie, soweit sie Aristoteles anerkannte, einig —, allein der Nous, der Intellekt, d. h. das geistige Sein des Menschen. Damit kam er aber bereits in Konflikt mit der Religion. Alle drei Religionen, von denen wir bisher gesprochen haben, hatten ein ganz grundlegendes Interesse, daß nicht nur der Intellekt, sondern auch die psychischen Fähigkeiten des Menschen den Tod überdauerten. Das lag darin, wie gleich noch gezeigt werden wird, daß an der Fortexistenz des Intellektes nicht ohne weiteres die Fortexistenz der persönlichen Individualität hing, daß damit die persönliche Verantwortlichkeit des einzelnen

Menschen in Frage gestellt war. Es ist reizvoll zu beobachten, wie die einzelnen Religionen und Philosophien sich damit abfanden. Nach dem neuplatonischen Denken in seiner Verbindung mit Aristoteles, wie es am besten durch den Liber de causis und die sogenannte Theologie des Aristoteles gezeichnet wird, steht die Seele unter dem Intellekt. Sie ist eine Form zwischen Materie und Geist. Sie ist die eigentliche Lebenskraft. Sie ist z. T. neben der Materie Prinzip der Individuation, da sie abhängig ist von der Materie, die sie affizieren kann. Ueber ihr steht in jedem Falle der Intellekt. Wir können in der Lösung dieser Frage eine gewisse Parallelität zwischen Augustin und Avicenna sehen. Augustin sieht in der Seele schlechthin eine geistige Substanz und bezieht in diese geistige Substanz sämtliche Fähigkeit der menschlichen Seele mit ein, da diese für jene bestimmend sind. Avicenna weiß in seiner Schrift über die Seele davon zu reden, daß die edleren Teile der sensitiven Seele von der intellektiven Seele aufgenommen werden und ebenfalls der Unsterblichkeit teilhaftig werden. Sogar Averroes weiß von einer Auferstehung des Leibes und damit der psychischen Kräfte im Gegensatz zu seiner sonstigen Intellektlehre zu reden, und wir haben keine Ursache, anzunehmen, daß er diese These lediglich um seiner Deckung willen gegenüber der islamischen Orthodoxie ausspricht. Vielmehr war das Interesse an einer Unsterblichkeit des Individuum so groß, daß man sogar notwendige entgegenstehende philosophische Gedanken darüber nur relativ werten konnte. Auf christlicher Seite ist Siger von Brabant ein deutliches Beispiel dafür, wie man konsequenterweise philosophisch eine unitas intellectus forderte und doch immer wieder betonen konnte, daß trotzdem die christliche Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit nicht in Frage gestellt zu werden brauchte. Petrus Aureolus vollends bemüht sich auf der einen Seite die psychischen Fähigkeiten mit Einschluß der sensitiven Fähigkeiten dem Körper zuzuweisen, andererseits kommt er aus den erwähnten Gesichtspunkten niemals zu einer restlosen Klärung des Verhältnisses von Intellekt und Psyche. Auch wenn wir die großen Scholastiker des christlichen Mittelalters betrachten, so müssen wir feststellen, daß hinsichtlich der Bewertung der psychischen Fähigkeiten bei ihnen die philosophische Fundierung oft fehlt. Augustins These, der die gesamte Seele als geistige Substanz ansah, verhiess ihnen eine Lösung zu geben, die sie gern aufnahmen, ohne sie zu begründen. In diesem Zusammenhange ist es interessant, einen Satz des Aristoteles in seiner Weiterbildung zu betrachten. Aristoteles stellt das Verhältnis der sensitiven Seele zur nutritiven Seele unter dem Bilde des

Verhältnisses von Viereck zum Dreieck dar. Er sagt, daß das niedere Seelenvermögen im höheren enthalten sei, wie potentiell im Viereck das Dreieck enthalten sei. In bezug auf das Verhältnis der sensitiven und intellektiven Seele zieht er dieses Beispiel nicht an. Wohl aber ist es von seinen Epigonen weiter ausgesponnen worden. Insbesondere haben die islamischen und christlichen Denker dieses Beispiel angewandt, um eine Erhaltung der psychischen Fähigkeiten und damit der Individualität zu ermöglichen. Doch bleiben sie auch dabei im Grunde genommen stehen. Wenn Albertus Magnus z. B. gegen Averroes einwendet, daß es gerade eine Setzung Gottes sei, wenn sowohl der materielle wie handelnde Intellekt Individualität besäßen, so ist damit noch gar nichts über die Notwendigkeit gesagt, daß dieser Intellekt auch die psychischen Fähigkeiten in sich aufnimmt. Ebenso wenig wie Avicenna können die Hochscholastiker über eine Behauptung der Fortexistenz der in der anima begründeten menschlichen Individualität hinauskommen.

Diese Ausführungen zwingen uns nun, auf die Problematik der Intellektlehre näher einzugehen. Sie stellt sich uns in doppelter Hinsicht dar, einmal als die Problematik des Verhältnisses der verschiedenen Formen des Intellektes untereinander, zum anderen als die Frage nach dem Verhältnis von intellectus potentialis bzw. materialis zum intellectus agens. Gerade dieses Problem zeigt uns die Verbindung von Aristotelismus und Neuplatonismus deutlich und klar. Denn beide Probleme, von denen man das eine leicht dem Neuplatonismus, und das andere ebenso leicht dem Aristotelismus zuweisen möchte, stehen untereinander in engster Verbindung. Des weiteren zeigen beide Probleme, wie neuplatonische Emanationslehre und christliche Schöpfungslehre miteinander in Konflikt geraten und nur mühsam miteinander ausgeglichen werden können. Was nun für die christliche Schöpfungslehre gilt — Augustin, der Areopagite und Johannes Skotus zeigen diese Not deutlich — das gilt ebenso für die Schöpfungslehre des Islams und des Judentumes. Nur besteht hier der Unterschied, daß diese beide Religionen bereiter sind, dem Emanationsgedanken Rechnung zu tragen, freilich nicht ohne leidenschaftlichen Widerspruch der Orthodoxie, die im Islam dagegen die Lehre vom Tagadud, von der dauernden Neuschöpfung der Welt durch Gott stellte, um dem Emanationsgedanken und der daraus folgenden Kausalität zu entgehen. Uebrigens hat in späterer Zeit — und interessanterweise gerade in allerneuester Zeit im Verfolg eines ähnlichen Ablaufes des theologischen Denkens innerhalb des Protestantismus wiederum — dieser Gedanke auch

innerhalb des christlichen Denkens Raum gefunden. — Man sah, wie bereits in dem Abschnitt über die Mystik angedeutet, die Welt als eine Summe aufeinanderfolgender Sphären an. Je näher eine Sphäre dem göttlichen Intellekte steht, um so stärker ist ihre Aehnlichkeit mit Gott, um so feiner ist auch ihre Materie, um so mehr sind species und Individualität eins. Die unterste Sphäre des Intellektes ist die Sphäre des Mondes. Der Intellekt der Mondsphäre ist unser Intellekt. Dieses Schema der aufeinanderfolgenden Intellekte ist das Schema der islamischen und jüdischen Philosophen. Die christlichen Denker melden hier sehr bald ein ihnen in der Diskussion um die Einheit des Intellektes wichtig gewordenes Bedenken an. Sie sagen nämlich, daß unter Wahrung der Aufeinanderfolge der Intellekte, die für ihre Angelologie wichtig war, jede intellektuelle Sphäre ihre unmittelbare, individuelle Setzung durch Gott, d. h. nicht ihr im Wege der Emanation entstandenes Sein, sondern ihr besonderes individuelles Sein durch einen besonderen Schöpfungsakt Gottes habe, und dehnen diese Erkenntnis bis auf die individuellen Formen des Menschen, ja sogar bis auf die sogenannten materiellen Formen aus. Damit ergibt sich die Auseinandersetzung zwischen Individualität und Allgemeinheit des Intellektes als Problem der Auseinandersetzung zwischen orientalischem und abendländisch-christlichem Denken, wobei allerdings nicht verkannt werden darf, daß auch der Orient um die Individualität des Menschen gerungen hat, und daß das Abendland auch bereit war, gegebenenfalls die unitas intellectus hinzunehmen. Wie stellt sich überhaupt dieses Problem hinsichtlich der psychischen Beschaffenheit des individuellen Menschen dar? Der Mensch hatte in sich als Disposition, als Möglichkeit für intellektuelles Sein den intellectus materialis oder potentialis. Schon diese beiden Formulierungen zeigen die Not, vor der dieses Denken stand. Denn an sich sind beide etwas völlig Verschiedenes. Der intellectus materialis ist die Fähigkeit zu intellektuellem Sein überhaupt, der intellectus potentialis die Disposition zu den einzelnen intellektuellen Erkenntnissen. Aber dadurch, daß für dieses Denken Materie und reine Potenzialität identisch waren, konnten intellectus materialis und intellectus potentialis miteinander verschmelzen, so daß diese Begriffe schließlich identisch werden konnten. Ihnen gegenüber stand der intellectus agens. Dieser ist an sich die reine Denkkraft, deren Wesen darin besteht, von den sinnlichen Begebenheiten die intelligible Form abzuziehen. Er ist in keiner Weise bestimmt. Denn wenn er irgendwie bestimmt wäre, dann wäre er unfähig zu seiner eigenen Aufgabe. Er bringt durch Abstraktion

der in den sinnlichen Gegebenheiten vorhandenen Erkenntnisse im intellectus potentialis die Erkenntnisse hervor. Dadurch wird der Intellekt zum aktuellen Intellekt, der Form, durch die jeweilige Erkenntnis für den Intellekt schlechthin ist. Der aktuelle Intellekt wird zum erworbenen Intellekt, indem er Träger aller aus der Potenzialität zur Aktualität gekommenen menschlichen Erkenntnisse ist. Diese Erkenntnistheorie könnte man zur Not als aristotelisch bezeichnen, wenn nicht auf der anderen Seite der gesamte Unterbau neuplatonisch wäre. Denn wenn dieser intellectus agens eben der Intellekt der Mondsphäre ist, dann hat Averroes durchaus das Recht, diesen Intellekt im Anschluß an frühere griechische Kommentatoren des Aristoteles als einen einzigen Intellekt zu bezeichnen, und es fällt auch Albertus und Thomas außerordentlich schwer, seine Individualität philosophisch nachzuweisen. Ebenso sind Alfarabi und Avicenna letzten Endes nicht berechtigt, eine Individualität des Menschen anzunehmen. Avicenna macht dabei ein besonders interessantes Eingeständnis. Er weiß wohl, daß eine gewisse Identität zwischen göttlichem und menschlichem Intellekt besteht. Der Satz der Stoa, daß der Mensch nicht imstande wäre, die Schöpfung und ihre Gesetze zu erkennen, wenn in ihm nicht eine gewisse Ebenbildlichkeit des Schöpfers vorhanden sei, verbunden mit neuplatonischen Gedanken, führt ihn zu der Lehre, daß der allgemeine, d. h. der göttliche Intellekt sich unmittelbar den Propheten und Gesandten Gottes mitteile, so daß diese es nicht nötig haben, wie die anderen auf dem Wege des logischen Folgerns zu den letzten Erkenntnissen aufzusteigen und damit auch vor den Gefahren dieser Methode, d. h. vor den Gefahren des Irrtums geschützt sind. Dieser Gedanke, der dem orientalischen Christentume eines Yahja ben Adi¹³⁾ nicht ganz fremd war, ist im abendländischen Christentume nicht aufgenommen worden. Man war sich seiner Gefahr für das kirchliche Denken zu sehr bewußt. Dafür war aber das Problem de unitate intellectus um so mehr akut. Wir wissen, daß Siger von Brabant direkter Schüler von Averroes war, wir wissen weiter, wie in späterer Zeit diese Intellektlehre unter Verdrängung der augustinischen Seelenlehre bei Beiseitelassung der anstößigen Dinge das mittelalterliche und nicht nur das mittelalterliche Denken bestimmte hat. Man kann sogar den Skotismus unter Umständen als Reaktion gegen den Averroismus bezeichnen, indem jenem im Gegensatz zu diesem daran liegt, die schlechthinnige Trennung zwischen göttlichem und menschlichem Sein durchzuführen. Man kann, besonders im Hinblick auf die zahlreichen Venetianer Ausgaben von Averroesübersetzungen im 16. Jahr-

hundert sich dem Eindruck nicht verschließen, daß dieses Denken bis in die jüngste Gegenwart über vier Jahrhunderte hinweggewirkt hat. Fast scheint es, als habe Averroes seine christlichen Bestreiter im Hinblick auf die gesamte geistige Entwicklung der Auffassung vom Geiste besiegt.

Die bisherige Untersuchung hat bereits für den Wissenden die beiden anderen Probleme, bei denen die Verbindungen zwischen islamischem und christlichem Denken zu Tage treten, angedeutet, das Universalienproblem und die Frage nach der Schöpfung der Welt, der zeitlichen Schöpfung der Welt. Beide Fragen haben die Theologen aller drei Religionen jener Zeit auf das stärkste bewegt. Für das Universalienproblem bestand die Frage: In wiefern haben die Allgemeinbegriffe Wirklichkeit? Kommt ihnen irgendeine Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Intellektes zu? Wenn man den Gesamtaufriß dieses mittelalterlichen Denkens ansieht, dann begreift man, warum diese Frage mit solcher Leidenschaft diskutiert wurde. Es hing an dieser Frage und ihrer Lösung der Nachweis für die Wirklichkeit der geistigen Welt. Die empirische Welt war immer eine Welt der *singularia*. Zu jedem *singulare* gehört aber Materie. Diese individualisiert die allgemeine Form, so daß dann die einzelnen Erscheinungen entstehen. Hatten nun diese allgemeinen Formen nur eine gedachte Bedeutung, kein Sein außerhalb des Intellektes, dann war ein wesentlicher Teil der geistigen Welt fraglich geworden. Man kann wohl sagen, dann war der Teil der geistigen Welt hinfällig geworden, der dem Menschen als Ausgangspunkt für das Aufwärtssteigen zur Gotteserkenntnis erfaßbar war. Darum haben auch alle Theologen des Islams, des Judentums wie des Christentums, die die Möglichkeit eines solchen Aufstieges grundsätzlich verneinten, ebenfalls es abgelehnt, den Universalien irgendwelche Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Intellektes zuzuerkennen. Auf der anderen Seite ergab sich, wenn man den Universalien eine Realität außerhalb des Intellektes zubilligte, die Notwendigkeit, diese irgendwie in Beziehung zu Gott zu setzen und irgendwie als Emanation Gottes zu erklären. Dann endete man schließlich irgendwie in einem gewissen Pantheismus der geistigen Welt. Und dieser Weg ist ja auch irgendwie immer wieder gerade von islamischen Denkern gegangen worden, dieser Weg zum Pantheismus war dem Christentum gar oft zur Gefahr geworden, dieser Weg war durch die innere Konsequenz der Gedanken auch gelegentlich dem Judentum aufgezwungen worden. So hatte das Universalienproblem seine tiefen inneren Gründe, und diese Gründe sind auch die Ursache dafür, daß es mit solchem Ernste behandelt worden ist. Auch hier ist es

wieder Alfarabi, der die lösenden Worte spricht und damit am Anfange einer verheißungsvollen Entwicklung steht, bis dann seine durch Avicenna und Averroes geklärten Gedanken in der Hochscholastik ihre letzte Formulierung gefunden haben. Die Allgemeinbegriffe stammen aus Gott als aus ihrem metaphysischem Urgrunde, sind Widerspielungen des göttlichen Seins. Sie werden in der Welt der Materie konkretisiert. In dem Einzelnen ist das Allgemeine wirklich auf Grund dieser Bestimmtheit durch den metaphysischen Urgrund. Eigenartig ist, daß Alfarabi nicht den Satz aufnimmt: *singulare sentitur, universale intelligitur*, sondern lehrt, daß das *singulare* als Form auch im Intellekt sein kann, daß aber auch das *universale* im *sensus* sein kann, sofern es mit dem Individuellen verbunden ist und durch dieses dem *sensus* vermittelt wird. Diese Lehre des Alfarabi ist mehr als eine philosophische Kuriosität. Sie zeigt uns eine der empfindlichsten Schwierigkeiten der Universalienlehre, die mangelnde Klarheit über das Verhältnis der Formen des *Singularen* zu den Formen der *species* usw. Im Grunde geht diese Not schon bis auf Platons Ideenlehre zurück. Denn es ist nicht einzusehen, warum das *Singulare* nicht ebenfalls seinem Wesen und seiner spezifischen Differenz nach als intelligible Form vorhanden sein soll, warum die Formen nur universalen Charakter haben sollen. Wie gesagt, die Ursache dieser Schwierigkeit liegt in der Ideenlehre Platons bereits begründet, und es ist hier einzusehen, wie die aristotelische Umgestaltung der platonischen Ideenlehre sich für die spätere Zeit verhängnisvoll auswirkte. Avicenna schließlich hat dann versucht, das Wesen der *universalitas* anders zu erklären, und mit seinem Satze: *intellectus agit universalitatem* bis zu Averroes, Albertus Magnus, ja sogar bis in die Tage der Renaissance große Bedeutung gehabt. Die Allgemeinheit würde nach diesem Satze nur ein Denkprodukt sein, und tatsächlich möchte man nach den Ausführungen des Avicenna vom *genus logicum* und *genus naturale* annehmen, daß das *universale* nur im Intellekt als Ergebnis des Vergleichens verwandter Erscheinungen besteht. Daß dem aber nicht so ist, zeigt der Satz des Avicenna von *modi der genera ante res, in rebus, post res*. *Ante res* existieren die Universalien im Intellekt Gottes, aus dem sie hervortreten durch die Schöpfung, um in *rebus*, d. h. im *singularen* verwirklicht zu werden. *Post res* existieren sie im menschlichen Intellekte. Der menschliche Intellekt hat die Disposition, von den *singularia* die *universalia* zu abstrahieren. Diesen Gedanken haben wir nun auch bei den christlichen Denkern. Allerdings wird er hier in charakteristischer Form erweitert. Im Verstande Gottes existieren nicht

nur die *universalia*, sondern auch die *singularia*, z. B. nicht nur der Mensch als solcher, sondern auch der individuelle Mensch. Wenn Ekkehart davon reden kann, daß ohne ihn Gott nicht einen *Nu* sein könnte, so steht dahinter eben diese Lehre, daß im Intellekte Gottes alle, auch die individuellen Erscheinungen enthalten seien. War bei den Arabern nur die Materie das Individuationsprinzip, so war bei den christlichen Denkern, die grundsätzlich diesen Satz auch zugaben, die Schöpfungstätigkeit Gottes darin begründet, daß er das universale eben als singulare wirklich werden ließ. Große Folgen hatte dieser Satz gerade im Streite um die *unitas intellectus*. Erklärte Averroes, daß die Materie als Individuationsprinzip eine Vielheit der Menschen unmöglich mache, so erwiderte darauf Albertus, daß Gott den materiellen Intellekt als individuellen Intellekt geschaffen habe, so daß der allgemeine Intellekt nicht erst durch die Verbindung mit dem Körper individuiert werde und seine Individualität verliere, wenn der Körper nicht mehr sei. Wir haben also hier eine klare Weiterbildung der arabischen Universalienlehre zugunsten des gemäßigten Realismus der Hochscholastik. Ebenso ist ein Widerspruch im Denken Avicennas durch die christlichen Theologen aufgelöst worden. Avicenna spricht auf der einen Seite davon, daß, wie es richtig aristotelisch ist, die *universalia* dem menschlichen Intellekte vermittle der Abstraktion zukommen, auf der anderen Seite spricht er davon, daß sie durch Emanation aus Gott, durch die verschiedenen Stufen, durch den Intellekt der Mondsphäre, d. h. unseren *intellectus agens* uns eingebildet werden. Dieser letztere Gedanke, von dem wir bei den christlichen Theologen nur ganz gelegentliche ungewollte Reste finden, ist grundsätzlich bei diesen verlassen. Der Intellekt ist direkt durch Gott gesetzt. Er hat die Disposition, die *universalia* durch Abstraktion als intelligible Formen in sich aufzunehmen. Er erhält sie aber nicht auf irgendeinem anderen Wege als durch sich selbst oder durch den *intellectus agens*. So sehen wir die Vollendung der Universalienlehre nach dem langen Universalienstreit in der christlichen Theologie durch die Weiterentwicklung der Gedanken der großen islamischen Theologen durchgebildet.

Es bleibt uns nun als letztes die Schöpfungslehre zu betrachten. Hier war das Problem, um das alles ging, die Frage nach der Ewigkeit der Welt oder der zeitlichen Schöpfung. Die griechische Philosophie, insbesondere Aristoteles vertrat die Ewigkeit der Welt in folgender Form. Unerschaffen ist die Materie als Potenz zum Werden der Welt. Gott war als erste Ursache durch eine Reihe von Mittelursachen das bewegende Prin-

zip, das aus der Potenzialität die Aktualität herausbewegte. Innerhalb der islamischen Theologie war der Streit darüber hart entbrannt. Man argumentierte folgendermaßen: Eine zeitliche Schöpfung würde eine Veränderung in Gottes Wesen bedeuten, da vor der Schöpfung Gott ein anderer sei als nach der Schöpfung. Also könne man nur eine ewige Schöpfung annehmen. Außerdem brachte es die Ueberlieferung der griechischen Philosophie mit sich, daß man grundsätzlich dualistisch dachte und nicht einsehen konnte, wie man die Materie in Beziehung zu Gott bzw. als Schöpfung Gottes bringen konnte. Alfarabi suchte dies zu vermeiden. Er erklärte die Materie als Emanation der Seele. Die übrigen arabischen Philosophen sahen dagegen, daß dieser Satz eine Durchbrechung ihrer Grundprinzipien sei und lehrten daher die Ewigkeit der Welt bzw. die Ungeschaffenheit der Potenzialität. Das gilt sowohl für Averroes wie für Avicenna neben vielen anderen. Nun verliert dieser Satz mancherlei von seiner Anstößigkeit, wenn man bedenkt, daß für diese Menschen die Materie nicht das war, was wir heute unter Materie verstehen, sondern eben die reine Möglichkeit für alle Erscheinungen. Aber es blieb dadurch die Möglichkeit für die Verwirklichung der Welt außer Gott bestehen.

Ueberhaupt war das gesamte Schöpfungsproblem ein heikles Thema. An sich vertrat man in den islamischen Philosophenkreisen nicht eine Schöpfungslehre, sondern eine Emanationslehre. Und beide konnten ihrem innersten Wesen nach kaum ausgeglichen werden. Die christlichen Theologen, vor allem Albertus und Thomas erkannten, daß, während sonst in der Welt überall Potentialität und agens voneinander getrennt seien und die Aktualität erst durch das Einwirken des agens auf die Potentialität entstehe, in Gott beides vereinigt sei, so daß dieser sowohl Potentialität wie agens aus sich heraus als Schöpfung setzen konnte. Daher konnten sie eine wirkliche Schöpfungslehre unter Ueberwindung der Emanationslehre aufstellen. Am deutlichsten wird dies, wenn man die Lehre Alfarabis von der Emanation der Materie aus der Seele mit dieser christlichen Lehre vergleicht. Nun sind sich diese christlichen Philosophen, ebenso wie schon vor ihnen Moses Maimonides darüber klar, daß weder die Beweise für die Ewigkeit der Welt wie die für ihre zeitliche Entstehung irgendwelche letzte, zwingende Schlüssigkeit in sich haben. Daher überließen sie die letzte Entscheidung dieser Frage der Offenbarung. Während allerdings Albertus die Geschaffenheit der Welt überhaupt als Glaubenssatz ansieht, glaubt Thomas dies wissenschaftlich nachweisen zu können, er

sieht den Glaubenssatz in der zeitlichen Geschaffenheit der Welt. Indessen kam mit Thomas auch in der christlichen Welt diese Frage nicht zur Ruhe. Während die islamische Orthodoxie die Lehre vom tagadud aufstellte, der ewigen Neuschöpfung der Welt, ließ im Christentum der Skotismus gegenüber der wissenschaftlichen Begründung der Schöpfungslehre ebenfalls kurze Zeit später die Kontinuität zwischen menschlicher, auf Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit beruhender Welterkenntnisfähigkeit und göttlicher freier Schöpfung sehr bald fallen. Wir sehen auch hier eine starke Parallellität zwischen islamischem und christlichem Denken.

Unsere Ausführungen haben die starken Berührungen zwischen christlicher und islamischer Theologie im Mittelalter gezeigt. Es sind nicht nur gegenseitige Entlehnungen, so stark diese an sich sind, sondern auch auf Grund innerer Gleichförmigkeit der behandelten Probleme notwendig gewordene gleiche geistesgeschichtliche Schicksale, die wir hier vor uns sehen. Die Beziehungen zwischen beiden haben allerdings in anderen Formen auch später angedauert. Heute haben beide Religionen wieder die gleichen Probleme und weithin die gleichen Schicksale. Es dürfte an der Zeit sein, daß beide anfangen, sich ernst theologisch und philosophisch miteinander auseinanderzusetzen, um dadurch für sich selbst den größten Vorteil zu haben.

¹⁾ Goldziher, Islamstudien, II, Seite 382 ff.

²⁾ Masudi, Livre d'avertissemant, übers. von Carra de Vaux, S. 313.

³⁾ Becker, Islamstudien S. 433.

⁴⁾ Périer, Petits traités apogetiques de Yahja ben Adi, S. 118 ff.

⁵⁾ Chaiko, 16 traités théol. d'auteurs arabes chrétiens.

⁶⁾ Graf, die christliche arabische Literatur, S. 46.

⁷⁾ Périer, a.a.O. S. 48 f.

⁸⁾ Becker, Islamstudien, S. 432 ff.

⁹⁾ Studien zur Geschichte der Mystik.

¹⁰⁾ Näheres siehe Munk Mélanges de philosophie juive et arabe.

¹¹⁾ Horovitz, Ueber den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalams.

¹²⁾ Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie.

¹³⁾ Périer a.a.O. S. 67 ff.

BÜCHERSCHAU.

RICHTER, JULIUS: DER ISLAM ALS RELIGION. Verlag Quelle & Meyer. Leipzig, 158 Seiten.

Der Verfasser bemüht sich, einen kurzen Ueberblick zu geben über die Lehre des Propheten Muhammad sowie über die verschiedenen Rich-

tungen im Islam und seinen gegenwärtigen Bestand in den einzelnen Ländern des Orients.

Wer sich von der Lehre des Islam und den von ihr ausgehenden Wirkungen ein genaueres Bild machen will, muß einmal die längst aufgegebenen Fehltritte, die aus übersteigertem christlichem Gefühl entstanden, als solche erkennen, und zum anderen darf er nur solche Ueberlieferungen des Islams als islamische Religion zur Darstellung bringen, von deren Wahrhaftigkeit die Moslems selbst überzeugt sind. Den plattesten Erklärungsversuchen, wie denen, daß Muhammad Epileptiker oder Betrüger gewesen sei, ist der Verfasser nicht erlegen. Wenn er aber von „gewissen moralischen Degenerationserscheinungen“ bei Muhammad spricht, wird es alle seine Leser interessieren zu erfahren, worin denn diese „gewissen Degenerationserscheinungen“ bestanden. Auch wenn die moslemischen Forscher wie Amir Ali u. a. nicht selbst schon längst diese Streitpunkte entkräftet hätten, so sollte das aufgeklärte 20. Jahrhundert doch begreifen, daß man die Erscheinung einer Weltreligion und seines Stifters mit so kleinlichem Maße nicht messen kann.

„Der Islam nahm von Anfang an den Charakter der kriegerischen Eroberung an“, schreibt der Verfasser. Es ist nicht der Geist des Qurans, kriegerische Eroberungen zu machen. Die ersten Kriege Muhammads und seiner Anhänger waren reine Verteidigungskriege, Verteidigungskriege auch viele spätere. Die Verteidigung der Lehre und den Kampf ums Recht macht der Quran allerdings den Moslems zur Pflicht. Die Hauptsache aber ist, daß man nicht die Religion des Islam verantwortlich machen kann, wenn später hier und dort Fürsten zur Vergrößerung ihrer Reiche Kriege führten und sich dennoch zum Islam bekannten. Von „räuberischen Ueberfällen Muhammads“ oder seiner „völligen Haltlosigkeit auf sexuellem Gebiete“ zu lesen, haben wir aber bei einem so gelehrten Autor nicht erwartet. Ebenso muß klargelegt werden, daß es „Sekten“ im eigentlichen Sinne im Islam nicht gibt. Besser ist es, von verschiedenen Auslegungen und Richtungen zu sprechen, die immer ein Beweis sind von der Lebendigkeit einer Religion. Wer die verschiedenen Richtungen genau kennt, oder selbst Mitglied irgendeiner Richtung ist, wird also mit dem gelehrten Autor in vielem nicht übereinstimmen. Die Ausführungen über den Islam in den einzelnen islamischen Ländern geben einen kurzen gut gesehenen Ueberblick.

A. Mirza.

The Holy Qúran

(With Arabic Text) English Translation and Commentary (1400 pp.)
By MAULANA MUHAMMAD ALI
in three qualities: M.37,50; M 30,—; M.22,50

Translation of The Holy Qúran

(Without Arabic Text)
By MUHAMMAD ALI M. A., LL. B.
in three qualities: M.9,—; M.7,50; M.3,75

Muhammad the Prophet

By MAULANA MUHAMMAD ALI M.4,50

Muhammad and Christ

By MUHAMMAD ALI M.2,25

The Teachings of Islam

(A solution of five fundamental religious problems from the
muslim point of view)
By MIRZA GHULAM AHMAD M.2,50

Moslemisches Gebetbuch

VON MAULVI SADR-UD-DIN M.1,—
„eröffnet . . . auch dem Nichtmoslem den kürzesten und besten Einblick in die
Lehre des Islam.“ Lausitzer Landeszeitung.

Die Religion der Menschheit

VON MAULVI SADR-UD-DIN. M.0,30

Der islamische Mensch

VON MAULVI SADR-UD-DIN. M.0,30

Die Stellung der Frau im Islam

VON DR. S. M. ABDULLAH M.0,30

Der Islam und das Schwert

VON DR. S. M. ABDULLAH M.0,30

Diese Bücher sind zu beziehen:

Berlin-Wilmersdorf, Brienner Straße 7, Moschee

Einzahlungen auf Bankkonto: Deutsche Bank in Berlin, Depositenkasse D 3,
Berlin-Wilmersdorf 1, Uhlandstrasse 89/90 und Postscheckkonto: 128659 Berlin
für S. M. ABDULLAH, Wilmersdorf, Brienner Straße 7/8