

Dr. Karl-Friedrich Kiesow: Die Krise des Selbst

Spaltung und Verwandlung

Erster Teil: Goethe und Iqbal

Meine sehr geehrten Damen und Herren!

Ich freue mich sehr, dass Sie unserer Einladung gefolgt sind, mit uns über die Krise des Selbst, über seine Spaltung und Verwandlung, nachzudenken. Wenn von einer Krise des Selbst die Rede ist, so fragt man sich zunächst, was mit den tragenden Begriffswörtern dieses Titels gemeint sein könnte. Das Wort 'Krise' ist ein Lehnwort aus dem Griechischen, es leitet sich ab von *krinein*, unterscheiden. Unterschieden werden demzufolge zunächst einmal Begriffe, die Gegenstände logischer Operationen. Aber im heutigen Verständnis freilich beansprucht das Wort 'Krise' eine weit größere Tragweite, wir diagnostizieren eine Krise der physischen, biologischen und kulturellen Umwelt, wenn wir die Warnzeichen der globalen Entwicklung zu deuten versuchen. Eine Krise wird nicht stets, aber häufig von einem Krisenbewusstsein begleitet, und eine solches gab es bereits an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Mein Kollege Prof. Dr. W. Ries und ich hoffen, Ihnen verdeutlichen zu können, dass es sich hierbei um eine Krise des Selbst gehandelt habe, dass es also die menschliche Person, das erkennende und handelnde Subjekt, der Schöpfer der materiellen und Geisteskultur ist, der sich in ihr in Frage gestellt gesehen hat und sieht.

Was nun meinen Part in dieser Präsentation angeht, so will ich meinen Ausführungen einige wenige erläuternde Bemerkungen voranschicken. Wir verdanken der Universalhermeneutik H.-G. Gadammers den Begriff der Horizontverschmelzung, er will damit sagen, dass jedes Interpretationssubjekt einen individuellen Horizont besitzt und dass der Akt der Verständigung bedingt, dass die beiderseitigen Horizonte ineinander aufgehen. Diese Aussage gilt ebenso für menschliche Individuen wie für Kollektivsubjekte, d. h. Gesellschaften und Kulturen. Nun will ich Ihnen nicht vorenthalten, dass mir das Gelingen eines solchen Prozesses der Horizontverschmelzung überaus fraglich erscheint. Käme es zu einer Horizontverschmelzung, so würden ja auch die Interpretationssubjekte ineinander übergehen und ununterscheidbar werden. Ich halte es daher eher mit Goethes Wort von den 'wiederholten Spiegelungen', und für den damit

bezeichneten Vorgang sind Goethe und Iqbal ein hervorragendes Studienobjekt, Goethe als der Dichter des *West-Östlichen Divan* und Iqbal als der Dichter der *Botschaft des Ostens*.

Der Kulturphilosoph E. Holenstein, der sehr stark von E. Husserl geprägt ist, hat vor einigen Jahren ein äußerst instruktives Werk veröffentlicht, das den Titel trägt: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Seine Intention erklärt sich zur Genüge aus Titel und Untertitel: Der Autor versucht, den dynamischen Prozess einer interaktiven Einflussnahme der Weltregionen aufeinander durch ein detailliertes Kartenmaterial darzustellen oder nachzubilden. Ein solcher Versuch ist auch deshalb von Interesse, weil er uns dabei behilflich sein kann, unseren europäischen Kulturhochmut abzustreifen, der noch aus Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* spricht, wenn dieser nämlich meint, die Kultur sei zwar vom Osten ausgegangen, finde aber ihren Höhe- und Schlusspunkt im Westen, d. h. in Europa. Da wusste Goethe, Hegel sonst so nahe verwandt, es besser, wenn er sich von der orientalischen Poesie und Philosophie eine nachhaltige geistige Befruchtung versprach. Wenn wir in diesem Atlas die Namen von Goethe und Iqbal aufsuchen, so erfahren wir, dass Goethe ein Vermittler persischer Dichtung und Weisheit gewesen sei, Iqbal wiederum habe die "persische Dichtung" mit Dante und Goethe und der zeitgenössischen Lebens- und Religionsphilosophie verbunden. Die Karte gegenüber S. 122 zeigt uns anschaulich diese und andere Beziehungen zwischen den Kulturstätten von Ost und West.

Bevor wir uns der Sache selbst zuwenden, eine Kurzvorstellung der Autoren. Über Goethe brauche ich Ihnen an dieser Stelle nur das Folgende zu sagen: Es gibt in der deutschen Literatur, wie auch in den benachbarten Nationen, im Gefolge des Zeitalters der Entdeckungen so etwas wie die Zuwendung zu den großen außereuropäischen Kulturen. In diesem Entwicklungskontext entsteht auch eine Begeisterung für die Geisteswelt des Orients, deren weitgehend unentdeckter Reichtum auf eine dem christlichen Abendland überlegene Tradition hindeuten scheint. Lessing und Herder gehen Goethe in der Aufnahme orientalischer Motive voran, und beide rühmen am Islam, der jüngsten und wirkmächtigsten Kultur dieses Raumes, gerade die Toleranz. Wenn Voltaire andererseits den Propheten Mohammed als das Paradebeispiel eines abstoßenden

Religionsfanatismus hinstellt, so ruft dies sogleich den entschiedenen Widerspruch des jungen Goethe hervor. Und als um das sechzigste Lebensjahr Goethes der *Diwan* des persischen Hafis in einer deutschen Übersetzung bekannt wird, fasst der Dichter den Plan zu einem eigenen Werk, dem *West-Östlichen Divan*, der in der Tat wenige Jahre später erscheinen wird.

Die Figur von Sir M. Iqbal dürfte in unseren Breiten, ungeachtet der regen Publikationstätigkeit von A. Schimmel, nach wie vor weitgehend unbekannt sein, und daher gebe ich Ihnen vorab eine biographische Skizze, die sich allerdings auf das Allernotwendigste beschränkt. Iqbal wurde im Jahre 1877 in Sialkot in eine zum Islam konvertierte Familie fromme Familie hineingeboren, besuchte die Missionsschule in seiner Heimatstadt und ging alsdann nach Lahore. In diesem Kulturzentrum veröffentlichte Iqbal seine ersten dichterischen Versuche in Urdu, der, wie A. Schimmel sagt, *lingua franca* des Subkontinents. Diese ersten Produktionen verraten noch weitgehend den Einfluss englisch-sprachiger Autoren, so etwa von Tennyson, Emerson und Longfellow. Durch die Vermittlung des Orientalisten Sir T. Arnold erhielt Iqbal ein Stipendium, dank dem er seine Studien in Cambridge fortführen konnte, und seine späteren Werke zeigen, dass er die geistige Atmosphäre seines Studienortes tief in sich aufgenommen hat, denn er zeigt sich in ihnen als ein ausgezeichneter Kenner auch der neueren englischen und amerikanischen Philosophie und Literatur.

Was die politischen Initiativen angeht, für die man Iqbal später trotz seines frühen Todes im Jahre 1938 als den geistigen Vater Pakistans rühmt, so muss ich mich an dieser Stelle mit einem formelhaften Hinweis zufrieden geben. Umso mehr bedarf es aber im Zusammenhang mit unserem heutigen Thema des Hinweises, dass Iqbal nach Abschluss seines Studiums der Jurisprudenz und der Philosophie in Cambridge nach Deutschland ging, und zwar zunächst nach Heidelberg und dann nach München, wo er mit einer Dissertation unter dem Titel *Die Entwicklung der Metaphysik in Persien* promovierte. Erneut stellt Iqbal seine intuitive Begabung unter Beweis, eine ihm zunächst fremde Kultur aufgrund weniger Schlüsseindrücke in sich aufzunehmen. So nennt er Hegels Philosophie 'ein episches Gedicht in Prosa', deutsche Gelehrte haben sich weit schwerer getan, den narrativen Grundzug herauszuarbeiten, den manche Systementwürfe des deutschen Idealismus in der Tat aufweisen. Aber am meisten fasziniert ihn

Goethe, er bildet Gedichte Goethes in seiner eigenen Lyrik nach, etwa in einem Gedicht über den Neckar, und die *Botschaft des Ostens*, die, wie wir sehen werden, zugleich eine Botschaft an den Osten sein will, versteht sich als eine schöpferische Antwort auf Goethes *West-Östlichen Divan*. Soviel zunächst zu Goethe und Iqbal.

Es ist ein Goethe gemäßer Einstieg in unser Thema, wenn wir uns zunächst einer tief bewegenden Episode aus seinem Leben zuwenden. Am Begräbnistage C. M. Wielands, der mit Herder, Goethe und Schiller das leuchtende Gestirn der Weimarer Klassik, des unbestrittenen Höhepunktes unserer Kultur, bildet, versucht der Dichter, sich das Geheimnis einer großen Persönlichkeit zu vergegenwärtigen. Goethe empfand eine große Scheu gegenüber dem Tode und hielt Abstand zu dem Begräbniszereemoniell, mit dem die christliche Religion den Verstorbenen der Ewigkeit übergibt, und so ist es bemerkenswert, dass er sich am Abend dieses Tages, dem 25. 01. 1813, auf ein ausführliches Gespräch mit J. D. Falk über das Problem der Fortdauer nach dem Tode einlässt. Das Gespräch zeigt einen Goethe, dem der Gedanke an eine Fortführung unserer endlichen Existenz nicht fremd ist, der sich aber ebenso wenig zu einem vorbehaltlosen religiösen Bekenntnis wie zu einer unvorsichtigen spekulativen Extrapolation der Resultate (s)einer Naturforschung verleiten lässt.

Auf die Frage seines Gesprächspartners, '[...] was glauben Sie wohl, dass Wielands Seele in diesen Augenblicken vornehmen möchte?', erwidert Goethe, indem er den anmutigen Geist und die sittliche Größe des Verstorbenen rühmt: 'Nichts Kleines, nichts Unwürdiges', um sodann fortzufahren: "Von Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie." Um sich und seinem Gesprächspartner die Möglichkeit der Fortdauer nach dem Tode begreiflich zu machen, erläutert Goethe in der Folge sein Verständnis eines Leibniz'schen Begriffs der Monade. Leibnizens Begriff der Monade ist eine geniale Synthese, er fasst zusammen, was die Älteren, insbesondere G. Bruno, die Helmonts, H. More, A. A. Cooper, der dritte Earl of Shaftesbury und sein unmittelbarer Vorgänger, J. Locke, an naturphilosophischer Spekulation zusammengetragen hatten. Der mathematische und der metaphysische Aspekt dieses Konzepts berühren uns im gegenwärtigen Zusammenhang nicht, es genügt, uns die Monaden als natürliche Kraftzentren und die Natur als ganze als ein Ensemble solcher Kraftzentren zu denken.

Wenn Goethe den Begriff der Monade auf den animalischen Organismus anwendet, so spricht er mit Leibniz von einer Zentralmonade, d. h. einer Monade, welche die Aktivitäten untergeordneter Monaden steuert. Goethes Beispiel des Klavierspiels ist glücklich gewählt: Die Gesamtsteuerung des Vorganges unterliegt zentraler Kontrolle, zugleich aber erfahren wir so etwas wie ein Eigenleben unserer Hände, und dies deutet für Leibniz und Goethe auf eine Feinabstimmung innerhalb einer Monadenhierarchie hin. Es ist nun allerdings überaus aufschlussreich, wie zögerlich Goethe sich verhält, wenn Falk, von dem begeisternden Schwung des Dichters mitgerissen, von der Zentralmonade zur Ur-Monade, d. h. zu Gott weiterschließen will. Für die rationale Metaphysik und rationale Theologie eines Leibniz und seiner Nachfolger war Gott das unzweifelhaft Erste, für Goethe ist er ein Letztes, eine Sphäre des Unerforschlichen, an die Philosophie und Naturforschung nur von ferne rühren. Halten wir also vorerst lediglich fest, dass Monaden für Goethe Kraftzentren sind und dass der Begriff der Kraft eine nicht geringe Faszination auf ihn ausübt.

Wie beständig das Motiv der Kraft sich durch Goethes dichterische Produktion hindurchzieht, sei noch durch zwei oder drei Beispiele belegt, die uns näher an unser heutiges Thema, die Krise des Selbst, die Spaltung und Verwandlung des Selbst, heranführen sollen, ein Thema, das nicht erschöpft wird von dem bekannte Wort von den 'zwei Seelen, ach, in (m)einer Brust'. Wenn wir zunächst zu dem Goethe des Sturm und Drang zurückgehen, d. h. in die frühen 70er Jahre, so feiert der Dichter Kraftfiguren wie Prometheus, der, Bundesgenosse der Menschen, sich vergeblich gegen die olympischen Götter auflehnt oder etwa den Schwager Kronos, vor dem sich die Gewaltigen des Orkus erheben. Die letzten Zeilen eines anderen Gedichts dieser Jahre, *Wanderers Sturmlied*, bieten gegen die Macht der Himmlischen, gegen Jupiter Pluvius und Phoebus Apollo, die Macht des glühenden menschlichen Herzens auf. Wer diese lyrischen Schöpfungen näher liest, wird gewahr werden, dass es nicht die ungebändigte, sondern die bedrängte und eingehegte, d. h. die menschliche Macht ist, die Goethe feiert. Und so steht neben den genannten Kraftfiguren als Bild schmelzender Hingabe Ganymed, der Mundschenk der Götter, der sich an den Busen des Göttervaters schmiegt.

Die Bibel des Neuen Testaments kennt das Wort: 'En arche en ho logos'. Faust will sich mit der Übersetzung Luthers nicht zufriedengeben:

Geschrieben steht: >Im Anfang war das Wort!<
Hier stock' ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: Im Anfang war der *Sinn*.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass Deine Feder sich nicht übereile!
Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehen: im Anfang war die *Kraft*!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh' ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat*!

Faust ist eine Kraftfigur und ein Tatmensch, der zuletzt an sich selbst scheitert, und es ist von höchster poetischer Wahrheit, dass ohne die Zartheit Margaretens, besser bekannt als Gretchen, das Erlösungswerk nicht gelingen könnte.

Eine andere Kraftfigur, die Goethe in seinen jungen Jahren besingt, ist der Prophet Mohammed, der bei ihm allerdings Mahomet heißt. Das Gedicht unter dem Titel *Mahomets Gesang*, eine poetische Stilisierung der berühmten nächtlichen Auffahrt des Propheten in das Paradies, rühmt seine brüderliche Kraftentfaltung:

Und so trägt er seine Brüder
Seine Schätze seine Kinder
Dem erwartenden Erzeuger
Freudebrausend an das Herz.

Für den Islam ist das Prophetenamt von so hervorragender Bedeutung und Wirkmächtigkeit, dass viele ihn ihm eines seiner Alleinstellungsmerkmale sehen. Andererseits ist Mohammed nur eine, allerdings eminente, menschliche Persönlichkeit, der Monotheismus der Muslime ist nicht weniger streng als der

der Juden und vielleicht sogar strenger als der der Christen, die doch eine Dreifaltigkeit Gottes kennen. Bei Goethe finden wir den Zweizeiler:

Wunder kann ich nicht tun, sagt der Prophet,
das größte Wunder ist, dass ich bin.

Wie Lessing und Herder, die seine Begeisterung für die orientalische Kultur und insbesondere den Islam geweckt hatten, sieht auch Goethe im Koran ein Religionsbuch, das zur Ausübung der Toleranz, vielleicht nicht nur in weltlichen, sondern auch in geistlichen Belangen aufruft. Die obigen Zeilen korrespondieren im Übrigen auf eine zum Nachdenken anregende Weise mit der Kritik eines Spinoza an Prophetie und Wunderglauben, die aus der Geistesgeschichte der Toleranz im Abendlande nicht wegzudenken ist.

Mit diesem Zitat haben wir nunmehr endlich den Umkreis jener Dichtung betreten, mit der sich Goethe der orientalischen Geisteswelt zuwendet, nämlich dem *West-Östlichen Divan*. Im Jahre 1812/13 war bei Cotta ein mehr als tausend Seiten umfassendes Werk mit dem Titel *Der Diwan* erschienen, und dessen Verfasser ist Schemsed-bin Hafis aus Shiraz, (gest. 1389), der vielleicht größte mystische Dichter persischer Zunge. Der Übersetzer dieses Werkes war J. v. Hammer, K. K. Rath und Hof-Dollmetsch, Mitglied der Akademie zu Göttingen, Korrespondent des Instituts zu Holland, also ein hochgelehrter Mann. Der Name 'Hafis' heißt übrigens 'der Bewahrende', hier 'der den Koran Bewahrende', denn der Dichter soll das Gotteswort in- und auswendig gekannt haben. Auch Goethe, der auf die Entdeckung dieses Werkes mit einer eigenen Schöpfung, seinem *West-Östlichen Divan* antwortete, wusste um die Bedeutung des Namens, denn er widmet dem Unbekannten ein ganzes Buch (Kapitel), das Hafis Nameh, das mit den Worten eröffnet:

Beiname

Dichter

Mohammed Schemseddin, sage,
Warum hat dein Volk, das hehre,
Hafis dich genannt?

Und dieser antwortet:

Hafis:

[...]

Die Propheten-Wort und –Samen

Schätzen, wie es sich gebühret –

Darum gab man mir den Namen.

Damit ist unser Thema gesetzt, aber auf eine für Sie und mich gleichermaßen überraschende Weise. Denn wenn Goethe sich mit dem Thema einer Krise des Selbst, der Spaltung des Selbst, auseinandersetzt, dann tut er es nicht in der Weise der sog. Gedankenlyrik, wie wir sie etwa von Lessing, Herder und Schiller kennen. Er versucht nicht etwa, philosophische Einsichten in Verse zu bringen und den Leser oder die Leserin durch diese Verse zu erheitern oder zu erbauen. Eine bloß unterhaltende oder belehrende Absicht ist Goethe fremd, vielmehr ist er einer der ersten Repräsentanten einer Kunstgesinnung, die wir mit Nietzsche die *artistische* nennen können. Diese Begriffsschöpfung erscheint freilich als nahezu tautologisch, wenn man an die lateinische Wortwurzel *ars* = Kunst denkt, aber Nietzsche intendiert damit eine Kunst, die ein gesteigertes Vergnügen an der experimentellen Variation der überlieferten Muster besitzt, eine Kunst, die nur Kunst, aber eben auch ganz Kunst ist. Diese Auffassung spricht schon aus dem *West-Östlichen Divan*, und auch Hafis, seinem Vorbilde, rühmt Goethe nach: “[...] du bist älter, du bist neuer.“

In Hafis erkennt Goethe die verwandte Kunstgesinnung, und so weiß er sich mit ihm in gewisser Weise eins, ungeachtet der Trennung, die durch das Prinzip der Individuation, d. h. durch Raum und Zeit hervorgerufen wird. Ist die Zwillingsnatur von Hafis und Goethe eine in der dichterischen Phantasie imaginierte Zwei-Einheit realer Personen, so reklamiert Goethe das Prinzip der Dopplung noch in einer weiteren Hinsicht für sich, nämlich für seine Autorschaft. Das Gedicht *Gingo Biloba* besteht aus drei vierzeiligen Strophen:

Dieses Baumes Blatt, der von Osten

Meinem Garten anvertraut,

Gibt geheimen Sinn zu kosten,

Wie's den Wissenden erbaut.

Ist es Ein lebendig Wesen,
das sich in sich selbst getrennt?
Sind es zwei, die sich erlesen,
Dass man sie als Eines kennt?

Solche Frage zu erwidern,
Fand ich wohl den rechten Sinn:
Fühlst du nicht an meinen Liedern,
Dass ich Eins und doppelt bin?

Zuletzt trägt Goethe die Doppelheit als Formprinzip in seine lyrischen Schöpfungen hinein, wenn er sich die Kühnheit erlaubt, Gedichte zu schreiben, die zwei Gedichte in einem sind. Das Suleika Nameh, das Buch Suleika, zeugt von einem ungeheuren Liebesschwung, wenn es die Trennung und Wiedervereinigung der Liebenden schildert. Der mittelalterliche Theologe al-Ghazzālī (gest. 1111) hatte in seiner Schrift über die *Wiederbelebung der Wissenschaften von der Religion* alle Arten der Liebe, die sinnliche sowohl als die spirituelle, auf die Liebe zu Gott als deren Quelle zurückgeführt, und Rūmī war ihm als Dichter darin gefolgt. (Sowohl der Theologe als auch der Dichter werden, wie nicht anders zu erwarten, in Holensteins Atlas erwähnt und gewürdigt.) Wenn aber Gott zugleich Objekt der Liebe wie auch Quelle der abgeleiteten Liebesarten ist, so muss es möglich sein, auch die sinnliche Liebe als Leitfaden der Gotteserkenntnis zu wählen. Diese subtile Einsicht in die komplexe intentionale Struktur der Liebe, die wir den mittelalterlichen Theologen des Islam und den Dichtern der Sufi-Mystik verdanken, ist eine *Botschaft des Ostens* (Iqbal), die von der westlichen Philosophie erst noch einzuholen ist.

Es gibt nun im Moganni Nameh, im Buch des Sängers, mit dem Goethe den *Divan* eröffnet, zwei Gedichte, die als Interpretationsschlüssel für das Werk als Ganzes dienen können, das in dem Reichtum seiner Bezüge, in dem ständigen Wechsel der Tonlage, für die Leserin und den Leser bei erstmaliger Lektüre auch etwas Sinnverwirrendes aufweist. Das erste dieser Gedichte trägt den Titel *All-Leben*, und ich erwähne es an dieser Stelle nicht nur wegen seiner formalen und stilistischen Qualitäten, sondern auch, weil es unter Beweis stellt, dass Goethe am

Islam nicht nur den Ein-Gott-Glauben, sondern auch eine Naturfrömmigkeit wahrnahm, die im philosophischen Denken Europas von Spinoza, Leibniz und Shaftesbury vorbereitet war und die er aus eigenem Erleben kannte. Das zweite Gedicht trägt den Titel *Selige Sehnsucht*, in ihm gibt Goethe dem Grundgedanken der Metamorphose und Metempsychose poetischen Ausdruck, schweigt sich aber über das Geheimnis der Verwandlung aus. Ich zitiere das kostbare lyrische Gebilde in allen fünf Strophen:

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:
Das Lebendige will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibst du umfassen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt,
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt.

Und solange du das nicht hast,
Dieses: Stirb und werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Die orientalische Lyrik kennt die Motte, die bei Goethe zu einem Schmetterling wird, der aber wie die Motte in das Licht, die Flamme strebt, um dortselbst seinen

Tod zu finden. Goethe zeigt sich in diesem Gedicht als jener Strömung der persischen Mystik verwandt, die in der Selbstaufgabe, dem Aufgehen im Unendlichen, das Geheimnis der Erlösung besingt. Das Stirb und Werde! scheint die Aussicht auf ein verwandeltes Dasein in sich zu schließen, aber der Dichter, ob nun Hafis oder Goethe, hat der rationalen Metaphysik das Privileg voraus, dass er uns über das Wie dieser Verwandlung keine Rechenschaft schuldet. Eine weitere Feinheit des Gedichts sei noch vermerkt: Wenn Goethe von einer 'fremden Fühlung' spricht, so gilt dieses Attribut zunächst von dem Prozess der Fühlung, dann aber auch von dem Gegenstand, der in diesem Prozess erfühlt wird. Es ist dies die Gegenwart des Geliebten oder, 'in der höheren Begattung', sogar die Gegenwart Gottes. Wie für Goethe schon ein jedes Wort eine Doppelbedeutung hat, so auch der zitierte Vers, der nichts Geringeres andeutet als eine immanente Transzendenz. Die folgende lyrische Schöpfung korrespondiert mit dem Vorigen:

Goethes Gedicht *Wiederfinden* rühmt zunächst den Sturm der Gefühle, der durch die Trennung und Wiedervereinigung der Liebenden hervorgerufen wird. Es weitet sich dann zu einer kosmogonischen Vision, indem es beschreibt, wie durch Gottes Schöpferwort die Elemente getrennt werden, zugleich der Raum als die Ordnung des Auseinander entsteht und das göttliche Licht in das Farbenspektrum zerfällt. Aber damit sieht sich Gott selbst auf einmal vereinsamt, auch er bedarf eines Anderen, eines Gegenüber, und so erschafft er die Morgenröte, den Aufgang der Sonne, ein, wie Goethe mit einer bezeichnenden Synästhesie sagt, 'erklingend Farbenspiel'. Nun muss der Mensch selbst zum Bundesgenossen Gottes werden, indem er eine zweite Schöpfung einleitet, durch die das Getrennte sich 'wiederfindet'. Um dieses ungeheure Dichterwort zu erläutern, bedurfte es einer vorwegnehmenden Inhaltsangabe, und ich bitte um Verständnis, wenn ich nunmehr lediglich die erste und die letzte Strophe des Gedichts im vollen Wortlaut zitiere:

Ist es möglich! Stern der Sterne,
Drück ich wieder dich ans Herz!
Ach, was ist die Nacht der Ferne
Für ein Abgrund, für ein Schmerz!
Ja, du bist es, meiner Freuden

Süßer, lieber Widerpart;
Eingedenk vergangner Leiden,
Schaudr ich vor der Gegenwart.

[...]

So, mit morgenroten Flügeln,
Riss es mich an deinen Mund,
Und die Nacht mit tausend Siegeln
Kräftigt sternenhell den Bund.
Beide sind wir auf der Erde
Musterhaft in Freud und Qual,
Und ein zweites Wort: Es werde!
Trennt uns nicht zum zweitenmal.

Der Islam vertritt wie das Judentum und das Christentum einen strengen Monotheismus, und so legen die frommen Muslime besonderen Wert auf die Feststellung, dass auf Gott die Prädikate der Einzigkeit und der Einheit zukommen, d. h. es gibt keine anderen Götter neben Gott und der Gottespersönlichkeit wird nur ein Minimum an interner Differenzierung zugesprochen. Andererseits kennen sowohl das Judentum als auch der Islam eine Mehrzahl von Namen für Gott. Weiterhin: Für alle abrahamitischen Religionen offenbart sich Gott sowohl in der Natur als auch in der Geschichte, wenn auch mit wechselnder Akzentsetzung, die von der besonderen Ausformung der jeweiligen Religion, wohl auch vom Wandel geschichtlicher Konstellationen abhängt. Wenn wir für unsere Auslegung des Koran den *West-Östlichen Divan* heranziehen, so spricht aus nahezu jeder Gedichtzeile ein Ur- oder Grundgefühl, das Hegel als den 'Pantheismus der Dichtung' bezeichnet hat. Der kürzlich verstorbene iranische Filmmacher A. Kiarostami, der persisches Liedgut für die moderne Leserin, für den modernen Leser neu arrangiert hat und der auch selbst ein bedeutender Dichter war, erfasst diese Stimmung in zwei Zeilen: 'Der Wind spricht von den Blättern, und die Blätter sprechen vom Wind'.

Über Gott lehrt Goethes *West-Östliche Divan* vor allem, dass er tausend Namen habe, aber einer ragt unter diesen hervor; denn Allah ist 'der Gerechte'. Goethe schließt diesen Ausspruch, den wir ganz am Anfang des Dichtwerks im Moganni

Nameh, dem Buch des Dichters, finden, mit der Gebetsformel 'Amen', d. h. die eigentliche Gotteserkenntnis vollzieht sich für ihn, wie für Iqbal, nicht in der philosophischen Spekulation, sondern im Gebet. Aber Gott hat, wie gesagt, tausend Namen, und wenn man die außerordentliche Enge der Beziehung berücksichtigt, die zwischen dem Namen Gottes und seinen Erscheinungsformen obwaltet, so kann sich Gott in vielerlei Gestalten zeigen, etwa in der Gestalt der von Hatem hochverehrten und glühend geliebten Suleika. Wer einen biographischen Zugang zur Interpretation wünscht, mag für Hatem Goethe und für Suleika Marianne v. Willemer setzen. Auch wenn die Geliebte sich mit 'Zauberschleiern' verkleidet, erkennt sie der Liebende, er entdeckt sie in der Zypresse, dem aufsteigenden Strahl des Wassers und in der Morgenröte:

Was ich mit äußerem Sinn, mit innerm kenne,
Du Allbelehrende, kenn ich durch dich;
Und wenn ich Allahs Namenhundert nenne,
Mit jedem klingt ein Name nach für dich.

Wenn Goethe, der große Skeptiker der Spekulation, gleichwohl so etwas wie eine philosophische Theologie kultiviert haben sollte, so findet diese ihren Niederschlag in einem rätselhaften Spruch unbekannter Herkunft: *nemo contra deum nisi deus ipse*. Ich darf Ihnen, meine sehr verehrten Damen und Herren, diesen Spruch in unser 'geliebtes Deutsch' übersetzen, er lautet dann: 'Niemand gegen Gott, es sei denn Gott selbst'. Was immer dieser Satz noch an ferneren Schlussfolgerungen einschließen mag, er verweist jedenfalls auf die Allmacht des Höchsten. Und mit dieser Feststellung ist eine Interpretationsebene gegeben, auf der sich zusammenziehen lässt, was auseinander zu streben scheint. Es ist kein Zufall, dass Lessing, Herder, Goethe nicht nur den Islam für sich entdeckten, sondern auch den jüdischen Denker Spinoza verehrten. Zwischen dem Islam und Spinoza scheinen Welten zu liegen, aber es gibt da doch ein Gemeinsames, denn der spinozistische Substanzbegriff drückt auf spekulative Weise eben jene unumschränkte Machtfülle aus, die die Muslime in Allah verehren. Wenn der obige Spruch Recht hat, so müssten sich alle entscheidenden Prozesse, auch die Spaltung und Wiederherstellung des Selbst, in der Person Gottes abspielen, und unsere Konfliktforscher sollten sich an die Theologen um Rat wenden, wenn es um die Bereinigung der Spannungen in der Welt geht.

Es ist dies der Punkt, um M. Iqbal erstmals ausführlich in das Spiel zu bringen. Über Goethe äußert er sich bewundernd: „Unsere Seele entdeckt sich selbst, wenn wir mit einem großen Geist in Berührung kommen. Erst als ich die Unendlichkeit von Goethes Phantasiekraft begriffen hatte, entdeckte ich die Enge meiner eigenen.“ Über den *Faust* heißt es in unüberbietbaren Worten, Goethe habe in ihm noch einmal den göttlichen Gedanken der Schöpfung gedacht und die Erfahrung der menschlichen Gattung resümiert: „Die Transformierung einer gewöhnlichen Legende in einen systematischen (?) Ausdruck des letzten Ideals des Menschen ist kaum geringer als ein göttliches Werk.“ Auf den *West-Östlichen Divan* antwortet er mit einer eigenen Schöpfung, der *Botschaft des Ostens*, so dass wir in der Tat von ‘wiederholten Spiegelungen’ sprechen können. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist es allerdings nicht die bezaubernde Poesie Iqbals, die unsere Aufmerksamkeit verdient, sondern seine Vorlesungen über die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam. In ihnen verarbeitet Iqbal die Bildungseinflüsse, die er während seines Aufenthalts in westlichen Ländern, darunter Deutschland, in sich aufgenommen hat, und er unternimmt nichts Geringeres, als sowohl die islamische als auch die westliche Kultur zu einer umfassenden Erneuerung aufzurufen.

Iqbal zitiert einleitend Goethes Gespräche mit Eckermann, in denen der Dichter über die erzieherische Macht des Koran sagt, dass dieser Lehre nichts fehle und dass man nicht weiter gelangen könne als sie. Der Koran, so Iqbal, hat keine andere Aufgabe als die, uns über unser Verhältnis zu Gott, zum Universum und unseren Mitgeschöpfen in das rechte Licht zu setzen, und diese Aufgabe löst er in umfassender und gänzlich fehlerfreier Weise. Was aber lässt sich über das Wesen Gottes aussagen, und was folgt aus der Erkenntnis seines Wesens für die Wesensbeziehungen des Universums und der Geschöpfe, zuvörderst der Menschen? Iqbal spricht seine zentrale Konzeption wie folgt aus: „In der reinen Dauer zu existieren, bedeutet, ein Selbst zu sein, und ein Selbst zu sein, bedeutet, in der Lage zu sein zu sagen ‘Ich bin.’“ Diese Wesensauszeichnung kommt aber nur Gott zu, dessen Selbst kein Anderes außer sich hat und dessen Aktivität nach menschlichen Maßstäben unbegreiflich ist, nämlich nichts weiter als ein auf das Äußerste gesteigerter Seinszustand. Für uns endliche Wesen gelten diese Kennzeichnungen nur in einem verminderten Sinne. In seiner Auffassung der

göttlichen Wesensnatur sieht sich Iqbal wiederum durch ein Gedicht des fast achtzigjährigen Goethe bestätigt:

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

Zweiter Teil: Iqbal und Goethe

Ich will mich nun erneut der Gestalt und dem Werk von M. Iqbal zuwenden, der, nicht anders als Goethe, ein Dichter-Philosoph gewesen ist, der sich aber wie dieser des zuinnerst poetischen Charakters der Wahrheit bewusst war. Unser heutiges Thema ist die Krise des Selbst, seine Spaltung und Verwandlung, und über eben dieses Thema hat Iqbal zwei Dichtwerke verfasst, in denen er seine Konzeption der Natur des Selbst in Versform gegossen hat. Sie tragen die Titel: *Asrār-e Khūdī* (*Geheimnisse des Selbst*) sowie *Rūmāz-e Bēkūhdī* (*Mysterien der Selbstlosigkeit*). Sein poetisches Vorbild ist Rumi (gest. 1273), der in seinen berühmten Doppelversen, den *Mathnawī*, Allah als die Quelle der schöpferischen Liebe, und damit zugleich des Lebenswillens der Geschöpfe und der rechtdenkenden Anteilnahme an den Mitgeschöpfen, gepriesen hatte. Eine Philosophie des interkulturellen Dialogs kann an dieser Stelle eine aufschlussreiche Beobachtung notieren, denn die Frage, wie sich die göttliche Liebe in seinen Geschöpfen widerspiegelt, ist dem okzidental Denken keineswegs fremd, auch für das okzidentale Denken ist die Liebe zu Gott das einigende Band, das die Liebe der Geschöpfe zu sich selbst und die Liebe zu den Mitgeschöpfen mit einander verknüpft und als wesensgleich erweist. Auch kann uns diese Beobachtung zuletzt nicht verwundern, wenn wir uns des gemeinsamen Ursprungs der abrahamitischen Religionen erinnern.

Iqbal konzipiert das Universum als ein Ensemble von Seinsgebilden, die er als Selbste denkt, und auch diese Denkfigur ist uns keineswegs fremd, es sind in der abendländischen Philosophie ganz ähnliche Weltsysteme entworfen worden. Der Erlösungs- und Heilsweg des frommen Muslim terminiert in der Einswerdung mit Gott, von der insbesondere die muslimische Mystik, der Sufismus, zu berichten weiß. Dieser Weg nun hat für Iqbal drei Stadien, nämlich Gehorsam, Selbst-Kontrolle und die Verwirklichung des göttlichen Willens auf Erden. Der auf dem Weg der Vollendung weit vorangeschrittene Mensch, der dem Propheten Mohammed nachstrebt, nimmt gewissermaßen die Rolle eines Statthalters Allahs auf Erden ein, ein Heilsstatus, den man freilich nicht wird verwechseln dürfen mit der These der christlichen Theologie, dass Gott eine Substanz in drei Personen, nämlich Gott-Vater, Gott-Sohn und Heiliger Geist, sei. Ein Grundproblem von Iqbal ist es, eine rationale Antwort auf die Frage zu konstruieren, wie das endliche Wesen Mensch im unendlichen Wesen Gottes aufgehen könne, ohne seine Individualität zu verlieren. Die philosophische Theologie des Islam und insbesondere die von Iqbal kennt, wie die philosophische Theologie des Abendlandes, das Problem der Schwärmerei, und Iqbal lehnt einen solche Schwärmerei, in der die Individualität, das Selbstsein, in einem rauschhaften Gefühl des Einssein mit Gott sich auflöst, nachdrücklich ab.

Iqbal hat zunächst dichterische Antworten auf die oben gestellte Frage gegeben, ob und wie das endliche Bewusstsein des Menschen mit der unendlichen Wesensfülle Gottes, die sich in den hundert Namen Allahs andeutet, vereinbar sei. In den *Geheimnissen des Selbst* findet sich eine Parabel, d. h. eine lehrhafte Erzählung, in der sich der Kohlenstoff mit dem Diamanten unterhält. Der Kohlenstoff erinnert den Diamanten daran, dass sie zuletzt wesensgleich seien, aber er, der Kohlenstoff werde von allen unter die Füße getreten, während der Diamant gekrönte Häupter ziere. Diese Wehklage wird in zahlreichen Bildern abgewandelt, bis zuletzt der Diamant den Kohlenstoff belehrt, das Geheimnis seines höheren Ranges bestehe darin, dass er auf das Äußerste verdichtet sei, und nur in dieser extremen Verdichtung bestehe auch die Herrlichkeit seines Daseins und des Lebens überhaupt. Der Diamant ist in der orientalischen Poesie das Siegel der vollzogenen Individuation, der erlangten Individualität. Aber Iqbals Intention geht über dieses traditionelle Motiv hinaus, denn er will durch die Wahl des Bildes zugleich einen Brückenschlag zu der modernen, westlich dominierten

Naturwissenschaft vollziehen, von der er sich Hilfestellung bei der Transponierung des poetischen Bildes in den spekulativen Begriff, gewissermaßen eine rationale Nachkonstruktion der Möglichkeit eines Unsterblichkeitsbeweises, verspricht.

Die Folgeschrift, die *Mysterien der Selbstlosigkeit*, ist im gegenwärtigen Kontext von geringerem Interesse für uns, denn sie beinhaltet keine Antwort auf die Frage nach dem Jenseitsschicksal der Individualseele, sondern stellt eine apologetische Veröffentlichung, eine Schutzschrift dar, mit der sich ihr Autor gegen den Vorwurf der Häresie, der Verfälschung des Koran unter dem Einfluss westlicher Ideologie zu verwahren versuchte. Wir machen vielmehr einen Sprung in das Jahr 1923, in dem Iqbal seine *Payām-i maschriq*, seine *Botschaft des Ostens*, publizierte, die sich als eine Antwort auf Goethes *West-Östlichen Divan* versteht. In dem ersten Buch unter dem Titel *Die Tulpe des Sinai* versteht es Iqbal meisterlich, die Grundfragen der philosophischen Theologie des Islam mit den zentralen Problemen der okzidentalen Philosophie zu verknüpfen und auf beide in *einem* Lehrgedicht Antworten zu finden. Der Koran und mit ihr Iqbal wissen, dass Allah eine Sehnsucht nach seinen Geschöpfen kennt, die der Sehnsucht der Geschöpfe nach Gott vorhergeht, und dass Gott und seine Geschöpfe allererst Kontur annehmen, indem sie sich einander zuwenden. Aber nur Allah hat das uneingeschränkte Recht, das Wort 'Ich' von sich zu gebrauchen, der Mensch hingegen sollte eine Überbetonung des Ich vermeiden und vielmehr sein Selbst beständig erweitern.

Die okzidentale Philosophie kennt die Problemkonstellation Gott – Mensch – Welt, hinter der sich wiederum eine ganze Reihe weiterer Teilprobleme verbergen. Das neuzeitliche Denken hat sich nicht so vollständig aus dem Schatten der Theologie und Religionsphilosophie gelöst, wie es das Cliché wahrhaben will, demzufolge das Abendland eine Aufklärung, genauer: eine Folge von Aufklärungen, hinter sich habe, der Islam hingegen nicht. Auch im Abendland wird vor dem Hintergrund der aristotelischen, vereinzelt auch der platonischen Metaphysik, die Frage aufgeworfen, wie es zu denken sei, dass Gott ein unendliches, zugleich aber ein personales Wesen besitze, wie sein Verhältnis zu den endlichen Wesen und das Verhältnis dieser endlichen Wesen zu ihm beschaffen sei und wie die Beziehungen der endlichen Wesen unter einander in

ihrer Beziehung zu Gott fundiert seien. Hier wie dort wird erkannt, dass der Mensch liebend aus sich herausgehen müsse und dass die Welthaftigkeit unserer Erfahrung unauflöslich mit unserer Leiblichkeit und unserer Angewiesenheit auf die Mitmenschen, allgemeiner: auf die Mitgeschöpfe, verbunden ist. Und zuletzt ist beiden Kulturkreisen die Frage gemein: Ist die Gotteserkenntnis Gegenstand einer mystischen Erfahrung, d. h. einer gefühlsmäßigen Bewegung des Seele, oder aber der Kontemplation, d. h. des reinen Denkens?

Wir werfen zunächst einen Blick auf das Vorwort, das Iqbal der *Botschaft des Ostens* vorangestellt hat. „Die Anregung zur Abfassung [dieser Schrift]“, so lesen wir dort, „gab der *West-Östliche Divan* des deutschen Lebensphilosophen Goethe.“ Weiter: „Goethe hat sich bemüht, in der deutschen Literatur den persischen Geist zu offenbaren.“ Iqbal erweist sich als ein ausgezeichnete Kenner der deutschen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts, wenn er den Bogen von Lessing und Herder zu Goethe und dann zu Heine und Nietzsche schlägt und im Übrigen die sog. orientalische Strömung würdigt, die dem Kenner durch die Namen von Hammer-Purgstall, Platen und Rückert in Erinnerung geblieben ist. Die Bezeichnung Goethes als Lebensphilosoph mag zunächst befremden, wenn man diese Autoren wie Bergson, Dilthey oder Simmel vorbehalten sehen möchte, aber hat nicht Goethe in der Tat in jeder Zeile seines Werkes die geheime Gesetzlichkeit des menschlichen Lebenslaufes behandelt, im *Werther*, im *Wilhelm Meister*, in den *Wahlverwandtschaften* und im *Faust*? In dem ersten Teil der *Botschaft des Ostens*, der *Tulpe des Sinai*, stellt Iqbal seine Modernität auch dadurch unter Beweis, dass er nicht lediglich eine feststehende philosophische Wahrheit versifiziert, sondern vielmehr einen Bewusstseinsprozess nachbildet.

„Lern, Herz, des Lebens Chiffre von der Knospe“, dies ist die zentrale Interpretationsanweisung Iqbals an die Leserin, an den Leser. Die Wahl der Metapher, nämlich das Aufgehen der Knospe, rührt an einen philosophischen Ursachverhalt, nämlich das Hervorgehen des Vielen aus dem Einen, oder im vorliegenden Fall: die Öffnung des endlichen Selbst, das sich in seiner Leiblichkeit, im menschlichen Gegenüber und zuletzt im göttlichen Du spiegelt. Was die Geheimnisse des Selbst angeht, so hat Iqbal einen Vorgänger in Rūmī, wie ich durch zwei Zitate unter Beweis stellen will. Einmal, so erzählt dieser, wurde ein Derwisch vom Teufel versucht, da Allah, wie er meinte, sich ihm

niemals mit den Worten *Hier bin ich!* zu erkennen gegeben habe. Daraufhin erschien ihm der Prophet im Traum und überbrachte ihm eine Botschaft Gottes: „Dass Du mich angerufen hast, war mein *Hier bin ich!*“ Auch die negative ethische Konnotation des Selbst ist Rūmī nicht unbekannt, wenn er sagt: „Wenn du den Teufel nicht kennst, so blicke auf dein eigenes Selbst.“ - Anders als dieser größte mystische Dichter persischer Zunge sieht aber Iqbal die sittliche Ertüchtigung der Persönlichkeit nicht in einem Sich-Verlieren des Selbst im Unendlichen, sondern in einer Kräftigung des Selbst.

Wir sprechen von einer Kosmogonie, wenn der Mythos, von einer Kosmologie, wenn Philosophie und Wissenschaft das Rätsel der Weltentstehung zu lösen versuchen. Aber vielleicht ist dieser Gegensatz kein letzter, wie Goethe fragt Iqbal nach dem Verhältnis von Religion, Wissenschaft und Kunst und gibt der Kunst den Vorrang; das poetische Symbol enthält eine Wahrheit, die dem Dogma ebenso überlegen ist wie dem Diskurs. Iqbal wendet sich zunächst der mystischen Erfahrung zu, und er umschreibt sie in dem traditionellen Bild des Falters, der die Flamme des Lebens sucht. Aber diese Flamme wird ihn verbrennen, die mystische Erfahrung bleibt dem nächtlichen Dunkel verhaftet, während der Mensch doch in die Tageshelligkeit sittlicher Lebensführung streben soll, ein Motiv, das wir auch von Goethe kennen: „Schwerer Dienste tägliche Bewahrung, / Sonst bedarf es keiner Offenbarung“, ein Sinnspruch, mit dem Goethe das Vermächtnis altpersischen Glaubens umschreibt, einer Kulturstufe, die noch weit älter ist als der Islam. Wie immer dem sei, wenn wir dem Rhythmus von Iqbals dialektischer Lyrik folgen, ist es nicht die mystische Versenkung in das Unendliche, sondern ein Weckruf zu einem sittlichen Leben oder ein ethischer Apell, welcher der ersten Formierung des Selbst zugrunde liegt:

21. Ich hört' im Nicht-Sein einen Falter sprechen:
«Gib einen Hauch nur Flammen mir vom Leben –
Verstreust du auch am Morgen meine Asche,
Woll' einer Nacht berauschte Glut mir geben.»

30. Verlaß des Seins und Nicht-Seins Labyrinth,
Erheb dich über Wie und Wieviel's Gau!
Bau neu dein Selbst in deinem eignen Bilde –
Gleich Abraham das Heiligtum erbau!

Für den frommen Muslim ist Allah der Einzige, der mit vollem Recht das Wort 'Ich' gebrauchen kann, wenn er von der eigenen Person spricht. Wenn wir endlichen Wesen das Wort 'ich' in den Mund nehmen, so ist dies demzufolge ein abgeleiteter Sprachgebrauch, der seine Legitimität von dem Vorrang des Selbstbezugs Gottes oder vielmehr von dem In-sich-Sein, der integralen Natur der Gottesperson entlehnt. Der Umkreis dieser Betrachtung lässt sich noch erweitern durch die Feststellung, dass auch das vielberedte Ich-Du-Verhältnis, in letzter Analyse also das Spektrum der interpersonalen Relationen, an diesem göttlichen Pol unseres irdischen Daseins aufgehängt ist. Das lyrische Subjekt entdeckt in Iqbal's Gedicht, dass der Ich-Ton seines Erlebens, die Stimme seines Herzens, göttlichen Ursprungs ist und vollzieht aufgrund dieser Entdeckung sodann die Wendung zum Du, sowohl dem göttlichen als auch dem irdischen Du. Selbst die Endlichkeit unseres Daseins, die Todesbegegnung, scheint durch diese Erfahrung entscheidend modifiziert zu werden. Die Beziehungen zu Goethe sind wiederum offenkundig: In dem schon erwähnten Gedicht unter dem Titel *Mahomets Gesang* hatte der Dichter eine Bewegung der Seele beschrieben, durch die der Prophet seine Genossen mit sich zu Gott emporreißt. Nun also Iqbal's Verse:

54. Ich schweig von meinem Sein und meinem Nicht-sein;
Ich betet' selbst mich an, sagt' ich «Ich bin» -
Doch wem gehört wohl diese schlichte Weise?
In meiner Brust spricht jemand stets «Ich bin»!

71. Du: Sonne: Ich: Planet auf Deiner Flur.
Ich ward ganz Licht von Deines Blickes Spur.
Fern bin ich Deiner Brust und unvollendet –
Du der Koran, und ich Dein Abschnitt nur.

77. Das Herz ist mir im Bann des Selbst gefangen,
Aus dessen Glanz die Welten Licht erlangen!
Die Sonn' frag nicht nach meinem Früh und Abend –
Vor meinem Tag ist sie längst gegangen.

Meine sehr verehrten Damen und Herren! Wir wollen, bevor wir weitergehen, an diesem Punkte der Betrachtung noch ein wenig verweilen, um uns der Fülle der

fruchtbaren Wechselbezüge zu vergewissern. Ich habe im Vorstehenden bereits angedeutet, dass die Ausdifferenzierung des Selbst in das göttliche und das irdische Selbst, in das Selbst und das Ich, in das Ich und das Du usw. usf. an den philosophischen Ursachverhalt des Einen und des Vielen rührt. Der Dichter erleichtert uns das Verständnis, indem er vom Aufgehen einer Knospe spricht, ein Bild von nahezu universaler Verbreitung, auch die altindische Weisheit kennt es als *sphota*. Das mystische Erleben, das diesem Bilde zugrunde liegt, hat nun eine eigentümliche Parallele in Goethe und im deutschen Idealismus, insbesondere in Hegel. Zunächst Goethe: „Niemand kann ich glücklich preisen, / Der des Doppelblicks ermangelt.“ Ähnlich spricht jedoch schon der Hegel der *Phänomenologie des Geistes* von einem Doppelblick, und der Hegel der *Enzyklopädie* wird dem Menschen eine Doppelnatur zusprechen, indem er zugleich dieser bestimmte Mensch und Repräsentant der ganzen Wesensfülle des Menschseins ist, die im Begriff der menschlichen Gattung gedacht wird. Nicht genug damit: H. v. Hofmannsthal lässt in seinem *Rosenkavalier* Octavian fragen: „Du, du – was heißt das 'Du'? Was ‚du und ich‘? / Hat denn das einen Sinn?“. Und ein zweiter Dichter des 20. Jahrhunderts, F. Werfel, erklärt auch die Entgegensetzung von Bewusstsein und Welt als das Ergebnis eines Doppelblicks („Diese Welt ist nicht die Welt allein“.)

Das dichterische Ingenium, das die Weimarer Klassik, und die spekulative Kraft, die den deutschen Idealismus ermöglicht haben, sind von uns gegangen, und so muss ich es an dieser Stelle ohne tiefere Begründung mit der trockenen Versicherung ein Bewenden haben lassen, dass die soeben geschilderte Bewusstseinsbewegung keineswegs bedeutet, dass das Viele gegenüber dem Einen abgewertet wird. Allerdings neigen die meisten philosophischen Systeme in aller Welt überwiegend dem Monismus zu, es galt und gilt geradezu als Beweis systematischer Kraft, wenn das Viele zuletzt als eine Erscheinungsform des Einen begriffen und in gewisser Weise abgewertet wird. Iqbal war dieser Denkweise in Gestalt des britischen Spätidealismus begegnet, und zwar durch Fr. Bradley und J. M. E. MacTaggart, und die Betonung des Wertes der Individualexistenz, die wir aus seinen Werken und seiner Koran-Auslegung herauslesen dürfen, versteht sich unzweifelhaft als eine partielle Korrektur des Monismus. Vor diesem Hintergrund glaube ich auch die Abwandlung eines Bildes verstehen zu dürfen, das wiederum dem unvergänglichen Schatz orientalischer Poesie angehört,

nämlich das Bild des Regentropfens, der im Ozean aufgeht. Iqbal gibt diesem Bild eine dialektische Wendung, wenn er den Werdegang, wenn man so will, die Biographie dieses Naturgebildes als Ausweis seiner unverwechselbaren Individualität versteht:

Der Wassertropfen

Der neue Inhalt ist für mich die Frage –
Erlaubt sei, wenn ich schon Gesagtes sage:
«Ein Regentropfen fiel vom Wolkenaum;
Voll Scham schaut er des Meeres weiten Raum:
Wer bin ich vor des Ozeans Gesicht?
Wenn er in Wahrheit ist, so bin ich nicht!»
Doch aus dem Meere eine Stimme kam:
«Verhüll dich nicht aus deiner Armut Scham;
Die Früh‘ hast du, den Abend spät gesehen,
Hast Schloß und Wüste, Hag und Beet gesehen,
Auf grünen Blättern, in der Wolken Kranz
Hast du geleuchtet durch der Sonne Glanz.
Bald für die Durstig-Lippigen getaut,
Des Hages Brustzerrißnen ald vertraut,
Bald schlummernd in der Rebe, voller Kraft,
Bald schlummernd in der Erde, ganz erschlafft,

Gezeugt aus meiner flinken Woge Wallen,
Von mir geboren und in mich gefallen!
Nun ruh in meiner Brust verschlossnem Reich,
In meinem Spiegel glänze, Perlen gleich!
Sei Perle, die im Schoß des Meeres wohnt,
Und lebe leuchtender als Stern und Mond!»

Es kommt nicht von ungefähr, dass Iqbal sich von einigen Entwicklungen bestätigt gesehen hat, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu dem lange

vorbereiteten Zusammenbruch der klassischen okzidentalen Metaphysik geführt haben, denn diese haben das Erfordernis einer Revision der geistigen Grundlagen des Abendlandes geschaffen, - eine Situation, die der des modernen Islam keineswegs unähnlich ist. Zu den Entwicklungen, die Iqbal's Aufmerksamkeit erregt haben, gehören, nach und neben der modernen Physik und dem Darwinismus: Nietzsches Entdeckung des Phänomenalismus der inneren Welt; die Bewusstseinsanalysen von H. Bergson und W. James; die Theorien der emergenten Evolution, insbesondere in den Versionen von S. Alexander, C. D. Broad und A. N. Whitehead. Beachtung finden, wie nicht anders zu erwarten, als Schöpfer der modernen Physik: Einstein, Bohr und Heisenberg; als Schöpfer der zeitgenössischen Biologie: Darwin, der ältere Huxley und einige 'Organizisten' -, da diese Iqbal zufolge die Unabwendbarkeit eines finalen Niederganges des Lebendigen zu verheißen scheinen, mit ihm auch die definitive Auslöschung alles bewussten Lebens und unseres Selbst.

Es ist bezeichnend, dass das Auftreten dieser Theorien, die auch in der Öffentlichkeit der westlichen Welt weiteste Resonanz gefunden haben, zugleich Symptome der Krise wie auch Anzeichen ihrer möglichen Überwindung sind. Der Lektürekanon des jungen Iqbal zeigt sein waches Problembewusstsein: Mit dem Religionsphilosophen E. Hocking wirft Iqbal die entscheidende Frage auf, ob man aus dem Vorliegen der religiösen Ideen im menschlichen Bewusstsein auf ihren Wahrheitsgehalt zurückschließen kann. Müssen wir, so ließe sich fragen, nicht auch am Zweifel zu zweifeln lernen, denn wie anders können die religiösen Ideen in unser Bewusstsein gelangen als durch einen göttlichen Urheber, der ihre Adäquatheit verbürgt? Mit dieser Überlegung freilich versetzen wir uns in die geistige Landschaft der neuzeitlichen Philosophie zurück, die uns heute mehr denn je als der Auftakt zu einer Dauerkrise unserer geistigen Welt erscheint. Es ist denn auch bezeichnend, dass Iqbal im Hinblick auf die für den Islam so wichtige Frage der Unsterblichkeit der Seele lediglich zu einer skeptisch-agnostischen Lösung findet.

Der amerikanische Philosoph F. S. C. Northrop hat daher ganz Recht gehabt, wenn er vor nunmehr mehr als siebenzig Jahren, anlässlich der Trennung Indiens und Pakistans, von der Wiederbelebung des Islam gesprochen und Iqbal, den geistigen Vater des neugegründeten Staates, zu einer Schlüsselfigur in diesem Prozess erklärt hat. Er hat diesen von ihm vorausgesagten Vorgang zugleich in

einen Kontext gestellt, der uns heute wohlvertraut ist, indem er die Notwendigkeit einer Verteidigung der Werte des freien Westens betont hat, und zu diesen Werten gehören mit an erster Stelle die Freiheit des Denkens und die Freiheit der Rede, die wir heute in vielen Weltregionen als gefährdet ansehen müssen. In dieser nach wie vor andauernden Auseinandersetzung ist Iqbal ein Bundesgenosse aller, die seine 'dynamische' Interpretation des Koran teilen können, ein Bundesgenosse auch aller, die die Verteidigung der Werte des freien Westens nicht als eine Selbstabschließung der fortgeschrittenen Teile der Menschheit verstehen, sondern sich in einem fruchtbaren Austausch ihrer großen Familien begriffen sehen. Die Chance auf diesen interkulturellen Dialog sollte nicht leichtfertig vertan werden.

Primärliteratur

Goethe, J. W. v.: *West-Östlicher Divan* [1819], hrsg. mit Vorwort und Erläuterungen v. M. Rychner, Zürich 1952: Manesse Verlag.

Simm, H. J.: (Hg.): *Goethe und die Religion. Aus seinen Werken, Briefen, Tagebüchern und Gesprächen*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2000: Insel Verlag.

Iqbal, M.: *Asrār-e Khudi*. Englische Übersetzung: *The Secrets of the Self. A philosophical poem*, übersetzt, mit Einleitung und Erläuterungen v. R. A. Nicholson, London 1920: Macmillan & Co. Deutsche Übersetzung (in Auszügen): M. Iqbal, *Geheimnisse des Selbst*, in: *Botschaft des Ostens. Ausgewählte Werke*, hg. v. A. Schimmel, pp. 81 – 89.

Iqbal, M.: *Botschaft des Ostens. Ausgewählte Werke*, hg. v. Annemarie Schimmel, Tübingen und Basel 1977: H. Erdmann Verlag.

Iqbal, M.: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi o. J.: Kitab Bhavan.

Sekundärliteratur

Holenstein, E.: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004: Ammann Verlag.

Mommsen, K.: *Goethe und der Islam*, Frankfurt a. M. / Leipzig 2001: Insel Verlag.

Rigeon, Ll.: *The Cambridge Companion to Sufism*, Cambridge 2015: Cambridge University Press.

Schimmel, A.: *Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph*, München 1989: Eugen Diederichs Verlag.