Nicht erst vor wenigen Jahrzehnten hat das Geschehen seinen Anfang genommen, das in unseren Tagen die Welt des Islam so sehr erschüttert. Die Wurzeln dieser Bewegung liegen schon nahezu zweihundert Jahre früher.

Millionen von Menschen haben in dem Jahrhundert der Expansion Europas Situationen erfahren, die uns heute als komisch und unwesentlich erscheinen mögen. Für die Betroffenen waren sie eine erdrückende Last: Sie sind unvorbereitet von dem fremden (europäischen!) Menschen überfallen worden, der sie mit unbegreiflichen technischen, politischen, hygienischen Forderungen in Beschäftigung und Atem hielt, und der, ständig an die Vernunft appellierend, das zerbrach, was für sie Vernünftiges war. Erst mit großer Anstrengung hat nun eine ganze Generation gelernt, anders auf Europa zu blicken; sie kann Echtes und Unechtes unterscheiden. Sie kann das Neue wollen in der Kraft des alten Fundamentes des Islam, auf den sich auch unversöhnliche Gegner je und je als Autorität berufen. Unter der Drohung, die Selbstbestimmung zu verlieren, hat der islamische Orient wiedergewonnen, was ihn in seiner Frühzeit so stark bewegt hat: er ist erwacht zu einem Geschichtsbewußtsein, das ergriffen wird von dem, was drohend im Schicksal begegnet, und das bewußt die Frage stellt nach dem Sinn des Geschehens. Wenn das erkannt wird, reicht es nicht mehr aus, den Islam unbesehen hinzunehmen, er will in seinem eigentlichen Wesen erkannt sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000002

WALTHER BRAUNE

DER ISLAMISCHE ORIENT

ZWISCHEN VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT

EINE GESCHICHTSTHEOLOGISCHE ANALYSE SEINER STELLUNG IN DER WELTSITUATION

FRANCKE VERLAG BERN
UND MÜNCHEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000005

Leihgabe an die
Deutsche Morgenländische
Gesellschaft

©
A. Francke AG Verlag Bern, 1960
Alle Rechte vorbehalten
Gemsberg-Druck der Geschwister Ziegler & Co., Winterthur
Printed in Switzerland

Universitäts- und Landesbibliothek
Zweigstelle
1|95|48

DEM ANDENKEN

VON

CARL HEINRICH BECKER

INHALT

I. Der alte Partner 11

Der fragwürdige Gegenstand 11
Der satanische Widersacher 15
Der interessante Nachbar 21
Die sterbende Großmacht 23
Der fragwürdige Partner 26

II. Der Einbruch des Fremden 32

Das erschütternde Ereignis 32
Das neue Europa 32
Die stumme Abkehr 36
Die Kraft, sich zu wundern 38

Der Glaube an die Vernunft 41
Vorbilder der Anpassung 41
Die fremde Vernunft 44
Die Tiefe der Aufklärung 47

Der Vorgriff auf die Zukunft 51
Der Widerstand des Alten 51
Sprache und Realität 55
Die Macht des Wissens 58

Zweifel und Abwehr 62
Die Erkenntnis der Ohnmacht 62
Die Freiheit des Untertanen 66
Der Kampf um die Selbstbestimmung 69

III. Der Rückhalt im Eigenen 73

Das Erwachen des Geschichtsbewußtseins 73
Gegenwart und Zukunft 73
Gegenwart und Vergangenheit 76
Das Geschichtszeichen 79

Das Zentrum der Geschichte 82
Der prophetische Durchbruch 82
Der exklusive Gott 85
Der theonome Staat 89

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000009

Die große Vergangenheit 92
Die siegreiche Macht 92
Der Kampf um die Form 96
Der wahre Glaubenskrieg 101

Der Kreis des Selben 105
Die Gegenwart Gottes 105
Das absolute Sein 109
Die Stille des Bleibenden 112

IV. Der Kampf um den Fortschritt 118

Die Einheit im Glauben 118
Der theokratische Anspruch 118
Das prophetische Erbe 121
Der Mut zur Selbstkritik 124

Die heilige Grenze 128
Religion und Kultur 128
Das Wort Gottes 131
Das göttliche Gesetz 134

Der Triumph des Positivismus 137
Der nationale Durchbruch 137
Die junge Literatur 143
Das Ideal der Bildung 147

Das unruhige Gewissen 150
Die Umformung der Gesellschaft 150
Die religiöse Rückwendung 154
Die Möglichkeit der Selbstverwirklichung 158

V. Das Alte in Erwartung des Neuen 161

Das Zeitalter der Entfremdung 161
Das Ärgernis des Okzidents 161
Selbsthaß und Selbsterhebung 164
Der blinde Glaube 167

Das Ende des alten Europa 170
Die Zersetzung der Vernunft 170
Die neuen Mythen 174
Die falschen Propheten 177

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000010

Die neue Weltsituation 181
Die Flucht in die Illusion 181
Die Freiheit zur Selbstzerstörung 185
Das Zeitalter der Angst 187

Der neue Partner 191
Das einende Fragen 191
Das einende Sein 195
Die einende Hoffnung 199

Anmerkungen 203

Zeittafel 219

I. DER ALTE PARTNER

DER FRAGWÜRDIGE GEGENSTAND

In einer Zeit, in der die alte Hoffnung, daß die Menschheit dennoch eine Einheit sei, fragwürdig wird, tritt der islamische Orient von neuem in die Geschichte. Überall fragen Menschen nach dem, was sie einen kann. Aber es scheint, daß sie in unserer Zeit gerade so zerrissen werden. Nicht abreißende Konflikte bewegen sie, und lästig schon in ihrer anhaltenden Folge treiben sie uns, sie abzuweisen. Aber sie stellen uns doch in Frage, und so abseitig sie oft auch zu sein scheinen, wir spüren, daß es Konflikte der Weltsituation sind, die uns bedrohen. Selbstzerstörung, auf die die Menschheit hindrängt, läßt nicht mehr zu, auch die uns fernen Konflikte fernzuhalten. Sie können uns jederzeit naherücken und müssen Gegenstand des Erkennens werden. Ein Teil der bedrohlich verworrenen Welt ist der islamische Orient. Auch er ist von Konflikten zerrissen, und er fragt, was ihn einen kann. Aber sein Suchen nach Einheit scheint die Konflikte der Weltsituation nur noch tiefer aufzureißen und die zerspaltene Menschheit nur weiter zu zerspalten. Unruhevolle Ereignisse in allen seinen Teilen zwingen zu fragen, was ihn so leidenschaftlich bewegt und wie das verworrene Geschehen zu verstehen ist.

Wenn Konflikte, die Zukunft in Frage stellen, zu Rückschau auf Vergangenheit zwingen, kann die Vergangenheit des Islam eine Warnung sein. War er nicht immer ein hartnäckiger Gegner Europas? Oft erlahmend, aber niemals gebrochen, hat der Islam in der Tat wieder und wieder in die Geschichte eingegriffen, so plötzlich wie er entstanden war. 632 war Muhammad im abseitigen Arabien gestorben, und überraschend schnell war sein Werk eine weltbewegende Macht geworden. In wenigen Jahren war der junge Islam aus Arabien vorgestoßen, hatte das persische Reich zerstört und Byzanz, der zweiten großen Weltmacht jener Zeit, seine besten Provinzen entrissen. Hundert Jahre nach Muhammads Tode waren die Heere der Muslime über Spanien hinweg bis tief in das Frankenreich vorgedrungen. Aus einer kleinen unbeachteten Gemeinde fernab vom Weltgeschehen war der Islam in einem Jahrhundert der gefährlichste Nachbar Europas geworden. Zwar war sein Siegeszug in den Randgebieten Europas zum Stehen gekommen. In Kleinasien stieß er noch viele Jahrhunderte auf den Widerstand des Byzantinischen Reiches, und auch im Westen, diesseits der Pyrenäen, konnte er niemals auf lange Zeit festen Fuß fassen. Aber welche inneren Spannungen und äußeren Widerstände seine Stoßkraft hemmten, er blieb für das christliche Europa eine ständige Bedrohung. Vom fernen Osten wußte man dann und wann wundersame Dinge zu erzählen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000013

deren Fremdartigkeit den Gesicherten die Geborgenheit seines Heims spüren ließ. Der nahe Islam aber war unheimlich. Auch von ihm war Wundersames zu berichten. Doch das Fremdartige war beunruhigend. In nicht abreißender Folge haben Araber, Mauren, Sarazenen und Türken die Christenheit Europas bedrängt, und kaum mehr als ein Jahrhundert hat sein Bürger aus gesicherter Distanz gelassen zuschauen können, «wenn hinten, weit in der Türkei die Völker aufeinanderschlagen». Der Islam stand an der Grenze, immer bereit zu kämpfen für die Einheit der Welt unter dem Namen seines Gottes. Und die Aussagen über ihn waren zumeist Ausdruck der Unruhe über seine wieder und wieder erwachende Macht. Bedrohlich wie immer zuvor scheint ein alter Gegner der Christenheit in unserer Zeit sich aufs neue zu erheben.

Aber soll ein Vorurteil der Religion das Urteil des Erkennens stören, und das Beschwören eines alten Bildes aus kirchlicher Tradition der politischen Gestaltung unserer Welt in den Weg treten? Mag der Islam als Religion in entlegenen Teilen der Erde ein Konkurrent christlicher Missionen sein, jede rationale Analyse zeigt, daß der Bereich, den wir den islamischen Orient nennen, heute ein politischer Faktor ist. Völker, die sich überwiegend zum Islam bekennen, pflegen wir als islamischen Orient zusammenzufassen. Aber was ist diese Bezeichnung mehr als eben ein Name, der, weil er verborgen ein altes Vorurteil noch stützt, längst schon fragwürdig ist? Dieser Orient ist groß in räumlicher Ausdehnung und in der Zahl seiner schnell wachsenden Bevölkerung. Aber er ist in widerspruchsvolle Interessen individueller Völker und Staaten geteilt und durch den Islam kaum mehr eine religiöse Einheit als die Völker und Staaten des «christlichen» Okzidents. Offensichtlich sind seine Ziele auch nicht bestimmt von der Religion. Seine Völker kämpfen um die Freiheit im Politischen, und sie führen diesen Kampf gemeinsam mit ihren christlichen und anderen religiösen Minderheiten. Wenn sie heute die Weltsituation bedrohen, so wäre zu fragen, warum sie bedrohen. War das Bild der Religion von dem erschreckenden Feind, der mit Feuer und Schwert seinen Glauben verbreitet, vielleicht immer nur eine alte Mär? Aber ist es seit einem Jahrhundert, wenn nicht auch früher schon, nicht allzu fragwürdig geworden, um noch wiederholt zu werden? Vielleicht ist es der Okzident, der herrschaftlich die Entwicklung eigenständiger Völker hemmt und ihre Selbstmächtigkeit bedroht? Und vielleicht ist ein immer nur vages Hoffen der Menschheit auf Einheit nur deshalb nie verwirklicht worden, weil Völker unter einem oft nur verborgenen Vorurteil der Religion, nie erwacht zu Individualität, unfrei waren zu rationaler Gestaltung einer Zusammenarbeit?

Der politischen Richtung des Fragens steht heute freilich eine andere entgegen. Was sagt uns noch das Geschehen zahlloser individueller Völker oder gar die technisch konstruierte Zusammenarbeit von Völkern? Und was überhaupt

das Politische? Der Bereich des Politischen kann verpflichtend sein für den Menschen als Bürger, und offensichtlich können politische Ereignisse zuweilen interessieren, gelegentlich zu Taten bewegen und noch mehr Erbitterung erregen. Aber daß das Politische nicht die Leidenschaft in Anspruch nehmen kann, die etwa Montesquieu in seiner Zeit bei der Bildungsschicht voraussetzten konnte, wird breit genug und nicht zum wenigsten von der Bildungsschicht versichert. Es ist nicht schwer zu entdecken, daß die Distanz zum Politischen ungewollt selbst im politischen Handeln und Denken zum Ausdruck kommt. Mehr als Worte sprechen Haltungen aus, daß das Politische dem Menschen der Gegenwart ein «Vordergründiges» geworden ist, das das tiefste Fragen menschlicher Existenz nicht mehr erreicht. In der Angst der Ohnmacht, der Vernunftwidrigkeit seiner Existenz und der Sinnlosigkeit des Lebens sucht der Mensch der technisierten Gesellschaft nach Antworten für die Zukunft, die das Politische zu versagen scheint. Die Einheit der Menschheit – was sagt sie dem Einzelnen, der von dieser Angst erschüttert ist? Wie wäre sie zu verwirklichen durch technisch-politische Planung? Und welchen bedenklichen Weg gehen die Völker des Orients? Aus ihrer Vergangenheit erreichen uns Worte, deren tiefes Fragen nach dem Grund und Abgrund alles Seienden uns noch heute bewegen kann. Aber sie reißen sich los von den Ursprungsbindungen ihrer Tradition, und sie verlieren ihr Selbst in dem «abseitigen» Geschäft moderner politischer Kämpfe.

Mannigfach und sich widersprechend können die Ereignisse, die den islamischen Orient bewegen, interpretiert werden. Wie sollen sie erfaßt werden? Kein Versuch, über geschichtliches Geschehen zu sprechen, kann davon absehen, daß Richtungen des Fragens das Sprechen immer schon bestimmen, bestimmen bis in die Wahl der Worte. Mit welchen Worten beschreiben wir es, wo durch die Mannigfaltigkeit der Standorte in den verschiedenen Gebieten und Disziplinen, Kreisen, Räumen und wie immer aufgeteilten Provinzen jedes Wort vieldeutig geworden ist? Wo sehen wir es an, und wie treffen wir es? Betrachten wir es auf dem Gebiet des Politisch-Historischen als eine Kette von Ereignissen, die wir «wertneutral» oder «mit Einfühlung und Sinn für das Individuell-Einmalige» oder vielleicht auch mit Besorgnis für die Erhaltung des «Gewachsenen» registrieren? Oder sehen wir es an aus dem Kreis des reinen Wesens als das Oberflächliche, das vor den tiefsten Fragen menschlicher Existenz absinkt zum Wesenlosen? Oder stellen wir geschichtliches Geschehen unter das Urteil der Offenbarung, die uns im Raum der Kirche gegeben ist? Offensichtlich sind das Fragen, die dem Sprechen über geschichtliche Ereignisse logisch vorausgehen und die von erheblicher Bedeutung sind, wenn über Geschichte ausgesagt werden soll, erheblich bis in die Wahl der Worte. Betrachtet als ein fremder Gegenstand ist geschichtliches Geschehen der Willkür unseres Standortes und der Grenze unserer Provinz ausgeliefert. Wir stehen in einem «Raum»,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000015

«Kreis» oder «Gebiet», wir betrachten es unter einem «Gesichtspunkt». Vielleicht befragen wir es mit «Einfühlung» und «Lauschen» auf das Individuelle. Aber es bleibt in der Distanz als ein fremder Gegenstand. Das ist die Mächtigkeit des geschichtlichen Geschehens. Wir können es niemals einfach betrachten oder lauschend in uns aufnehmen, denn es schlägt immer auf uns zurück. Ob wir es je nach unserem Standort ansprechen als ein politisches oder wesenloses oder widergöttliches Geschehen, es hat die Mächtigkeit, uns zum Fragen zu zwingen. Denn wir müssen ja immer zugleich fragen, was das Politische ist, dem wir es zuordnen, oder das Wesen, das wir ihm absprechen, oder der Gott, gegen den es nach unserem Urteil sich erhebt. Sooft wir einen geschichtlichen Gegenstand befragen, erkennen oder spüren wir, daß wir uns selbst befragen müssen. Welche Tricks wir auch anwenden mögen, dieser Tatsache auszuweichen, jede Selbstbeobachtung zeigt diese Mächtigkeit, die ein geschichtlicher Gegenstand hat. Er zwingt uns, an uns selbst Fragen zu richten.

Die vorliegende Untersuchung geht an ein aktuelles Geschehen heran, um es zu befragen. Aber treffen wir es mit unseren Fragen? Vielleicht ist es eine grobe Abstraktion, das Politisch-Historische abzutrennen von den letzten Fragen des Menschen, und eine grobe Abstraktion auch, diese Fragen einem Politisch-Historischen entgegenzustellen, das aus der Willkür eines Standortes im Raum als Wesenloses verdächtigt wird? Vielleicht ist auch die Berufung auf das, was wir leichthin Offenbarung im Raum der Kirche nennen, nur eine «faustgrobe» Antwort, die nach Nietzsche das Denken verwehrt? Und vielleicht ist eben diese Trennung aus den verschiedenen Standorten und Provinzen eines verräumlichenden Denkens, weil sie die Einheit des menschlichen Seins zerbricht, der Grund für das Zerbrechen der Einheit der Menschheit? Eine Fülle von Fragen erheben sich, wenn Ereignisse, die den islamischen Orient bewegen, nicht von außen wie Ereignisse des sichtbaren Naturgeschehens betrachtet werden. Der Gegenstand der Untersuchung richtet sich gegen uns, er fragt zurück und er stellt uns in Frage. Aber kann ein Gegenstand Mächtigkeit haben, uns in Frage zu stellen? Oder ist ein Gegenstand, wenn er der Mensch in der Geschichte ist, etwas anderes? Ist Geschehen, das menschliches Sein bewegt, wennschon es jeder darüber redend zum Gegenstand machen muß, vielleicht nicht ein Gegenstand? Auch diese Fragen sollen zunächst zurückgestellt werden. Länger als ein Jahrtausend ist der islamische Orient Nachbar Europas. Es wird zuerst zu fragen sein, ob er auch in dieser langen Geschichte Europa in Frage stellte.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000016

DER SATANISCHE WIDERSACHER

Für das Mittelalter war eine geschichtliche Macht wie der Islam nicht dem Schwanken zwischen Für und Wider ausgesetzt, in das uns heute jede Begegnung mit geschichtlichen Faktoren wirft. Wo immer man von ihm wußte, war er erkannt als das Heidentum, das die Christenheit bedroht. Nicht alles Heidnische freilich bedrohte noch. Tertullians Frage, was Jerusalem mit dem heidnischen Athen und die Kirche mit der Akademie zu tun habe, die leidenschaftliche Absage an die versuchende Antike, aber auch der leidenschaftliche Kampf für die Rezeption der Antike gehörten einer weit zurückliegenden Vergangenheit an. Die vorchristliche Antike war rezipiert. Denn ihr heidnisches Element, das um den Preis des ewigen Heils einst eine Versuchung war, war gebrochen. Wie zweideutig auch die von Dämonen beherrschte Antike war, sie brauchte nicht fraglos verworfen zu werden als eine satanische Wirklichkeit. Ihre Menschen, die sich die Sterblichen nannten, konnten große Werke hinstellen. Sie mußten im Gewahrsein ihrer Endlichkeit gefragt haben nach dem, was Mächtigkeit zu schöpferischem Werk gibt. Auch sie mußten unter der Drohung des Nichtseins dunkel die eine Macht erfahren haben, die immer dem Nichtsein widerstrebt. Deshalb konnte ihr Fragen nach dem Logos des Seins verstanden werden als ein zwar dunkles, aber zugleich doch ergriffenes Fragen nach dem einen Logos des Neuen Seins, der in Christus in die Geschichte gekommen war. Und in tastender Verworrenheit mußten schon die antiken Heiden partizipiert haben an dem einen Sein, das die Menschheit eint. So konnten ihre Werke als Zeugnisse immer gültiger Humanität nach Augustins oft wiederholten Worten «geplündert» werden, wie Israel unter Mose das Gold der Ägypter geraubt hatte, um seinem Gott die heilige Stiftshütte zu bauen. Die nach dem Logos fragenden Heiden vor Christus konnten Lehrmeister des Mittelalters werden.

Einen anderen Ort hatten die Heiden, die den Christus nach seinem Erscheinen nicht angenommen hatten. Wenn sie die Christenheit bedrohten, so waren sie keineswegs nur ein Feind im Gebiet des Politischen, der allein politische Probleme aufgab oder von dem auch abzusehen war, weil tiefere Konflikte gewichtiger waren. Vielmehr war in ihnen der tiefste Konflikt des Menschen überhaupt anzusehen. Wie alles, was ist, war der Mensch verstanden als das Geschöpf der einen schöpferischen Macht, die allem endlichen Sein Bestehen gibt. Aber das war als die Sonderstellung des Menschen erkannt: er hatte die Mächtigkeit erhalten, unter der Drohung des Nichtseins dennoch ein Selbst zu sein, und er konnte sie gebrauchen, um sich gegen den aufzulehnen, der ihm Mächtigkeit verliehen hatte. Daß diese Möglichkeit von Adam her immer Wirklichkeit ist, war überall, in Völkern wie in der Seele jedes Menschen anzuschauen. Eindrucksvoll aber stand es in dem bedrohlichen Islam vor Augen. Seine Men-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000017

schen partizipierten wie alles endliche Sein an der Macht des Seins, des einen Schöpfers. Doch dem Satan folgend, hatten sie kraft der verliehenen Selbstmächtigkeit die Struktur abgewiesen, in der Gott sich als Logos manifestiert hatte. Sie leugneten den Christus, in dem die eine Macht als erhaltende und einende Liebe offenbar geworden war, und sie waren der Verdammnis verfallen, in der die Liebe nur noch ihr strafendes Werk vollzieht. Während des ganzen Mittelalters war die Kenntnis vom Islam nur begrenzt, und weite Teile Europas waren von ihm nicht betroffen. Aber wo man von ihm wußte, war er angeschaut als ein Widersacher im Dienste des Satans.

Das Bild von dem satanischen Widersacher veränderte sich freilich. Im frühen Mittelalter, als die Araber das Mittelmeer beherrschten und von den Pyrenäen bis Sizilien den Süden Europas in Schrecken hielten, legten sie keine Fragen auf. Man konnte zwischen den Kriegen mit ihnen in Handel leben oder im Kampf gegen eine ihrer Herrschaften mit einer anderen in Bündnis treten, man konnte im Interesse der Pilger in das Heilige Land Gesandtschaften pflegen. Aber daß sie Träger einer widergöttlichen Mächtigkeit waren, war gewiß. Sie waren nicht, wie einst die Antike, eine Versuchung, der man um den Preis des ewigen Heils erliegen konnte, und wenn sie auch zeitliches Leben zerstören konnten, so konnten sie doch nicht die universale Ordnung stören, die Selbst und Welt des Christen fundierte. In der Hierarchie der universalen Begriffe, die das «Reale» aussagte, hatten sie ihren festen Ort und in ihr waren sie erkannt. Die niemals abreißenden Beziehungen von Kauffahrern, Pilgern und Gesandtschaften hätten in einer anderen Zeit Erkenntnisse ihrer geschichtlichen Individualität vermittelt. Aber die Frage nach dem Individuellen war noch nicht ausdrücklich gestellt. Der Islam war Träger der unheimlichen Macht des Bösen, die geschichtlos gleich bis an das Ende der Tage das von Gott gesetzte Leben bedrohen würde. Ohne ihn in seinen individuellen Formen erkennen zu wollen, war er in seiner realen Struktur erkannt. Er war wie viele andere Faktoren das barbarische, dem Satan unterlegene Heidentum.

Die geschichtliche Realität sah freilich anders aus. Als Alcuin daranging, im Frankenland das «neue Athen» zu errichten, und Hrabanus Maurus, der erste Praeceptor Germaniae, empfahl die antiken Philosophen zu «plündern», wie Mose es mit den Ägyptern getan hatte, stand der islamische Orient bereits in leidenschaftlicher Auseinandersetzung mit der Antike. Niemand in Europa wußte, daß die antiken Wissenschaften in Bagdad zu neuem Leben erweckt waren und bald auch näher schon, in Cordova, Philosophen und Naturwissenschaftler lehrten, die Europa lehren sollten. Von den Muslimen wußte man kaum mehr, als daß sie ein «mammet», ein Götzenbild, verehrten, und keiner ahnte, daß die Macht dieses «Mahomet» gerade deshalb so gewaltig war, weil er Götzenbilder zerbrochen und mit der Verkündigung des einen Gottes Men-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000018

schen tief ergriffen hatte. Die Sarazenen waren ein unbekannter, unheimlicher Nachbar, dem allein die Macht der Waffen entgegenzustellen war. Der Sieg der Waffen aber erschütterte das allzu einheitlich einfache Bild.

Nach der Jahrtausendwende veränderte sich die Situation. Unter der universalen Religion des Islam war der Orient politisch zerrissen durch selbständige Fürsten und religiös gespalten durch den mächtigen Rivalen der Abbasiden, die häretische Dynastie der schiitischen Fatimiden in Ägypten. Er lag dem Angriff offen, und im Norden der Iberischen Halbinsel wie in Kleinasien durch das noch einmal erstarkende Byzanz erlitt er erste schwere Verluste. Der Einfall der seldschukischen Türken brachte neue Verwirrung, verhängnisvoll für das erschöpfte Byzanz und umstürzend für die ohnehin schon schwachen Ordnungen im Orient. In Europa brachte das Fragen des Nominalismus nach der Realität des Individuellen zum Ausdruck, wie auch hier folgenschwer ein Wandel eingetreten war. Die Entdeckung des Individuellen in Selbst und Welt brach leidenschaftlich durch, offen in Selbstbehauptung und Weltbemächtigung und verborgen in Selbstbekämpfung und Weltflucht. Aber die universale Kirche konnte durch eine zentralisierende Reform den auseinanderstrebenden Kräften Einheit geben. Konnten Fehdesucht, Landgier und Selbstbemächtigung in Abenteuern nicht vereint werden mit der durch Pilgerfahrten genährten Sehnsucht nach den heiligen Stätten? Konnten sie nicht hingelenkt werden auf das eine Ziel, den Kampf gegen die Ungläubigen? Sie konnten es in der Tat, und 1099, als Jerusalem den Kreuzrittern erlag, schienen alle Mühe und Last sich in Jubel und Freude zu kehren. Das gnadenlose Blutbad, das Albert von Aachen nach Berichten der Augenzeugen mit einem Dank an Gott so lebendig beschreibt, hat das Bild vom Islam in Europa nicht verändert. Er blieb, was er war, der Bedroher der Christenheit. Dem islamischen Orient hat es ein unauslöschliches Bild von der Bedrohlichkeit Europas gegeben. Daß das Christentum Europas ein fanatisch militanter Glaube sei, ist dem islamischen Orient bis heute gewiß, und moderne Schriftsteller erinnern wieder an das unvergeßliche Blutbad. Hieße es nicht zweifeln an Gott und seinen Propheten, fragt während der Kreuzzüge ein muslimischer Prediger, wenn Muslime bei jedem Sieg der Christen von Schrecken ergriffen werden? Und ein Dichter sagt:

Wieviel Moscheen machten zu Klöstern sie
Und setzten in die Beternischen ihre Kreuze!
Und Blut von Schweinen wurde ihnen Wohlgeruch
Und wenn Korane brannten, war es ihnen Weihrauch.

Der Islam war der Bedrohte geworden, und aus der zeitlichen Distanz könnte es scheinen, als ob Europa nun von der Bedrohung befreit war. In der Tat stand es nicht mehr unter dem anhaltenen Angriff, der Leben und Besitz gefährdete.

Aber das alte Bild von dem Bedroher konnte sich halten, weil Europa durch ihn einer anderen Gefahr entgegenging.

Für den Sieg hatte man alle Süssigkeiten dieser Welt verlassen, doch wie niemals zuvor hatte man Welt gewonnen. Fremde Kultur kam mit jedem Bericht und mit jeder Ware nach Europa, und in den Klosterschulen begann man die aus dem maurischen Spanien eingeführten Schriften der muslimischen Denker zu studieren. Auf Wegen, die nicht immer deutlich zu erkennen sind, erscheinen Stoffe der Erzählung, mythische Vorstellungen und Formen des ästhetischen Ausdrucks im Epos, im Minnesang, in Dantes Dichtung, Motive der Kunst in Bauten und Ornamenten, Gebräuche und Gesellschaftsformen in der feudalen Schicht. Heute beunruhigt es uns nicht, zu wissen, daß Blumen unserer Gärten oder der heraldische Adler und viele uns vertraute Dinge einst aus dem Orient gekommen sind. Nur die Angst derer, die in unserer Zeit vor dem «zersetzenden» Fremden in die «Tiefe» des Eigenen ausweichen, läßt erkennen, wie Fremdes bedroht. Es bedroht nicht das Leben, ja es kann ihm dienen. Aber je mehr es Bewunderung abnötigt, um so mehr läßt es gewahr werden, wie das Eigene Selbstverwirklichung verfehlt hat. Das Fremde kann zeigen, daß das Selbst seine Bestimmung nicht erfüllt hat. Deshalb bedroht es, und die Bedrohung ist so groß, daß die Annahme des Fremden großen Mut fordert. Mit diesem Mut hat das Mittelalter nicht nur zahlreiche Elemente der Kultur des Islam rezipiert, sondern mutiger noch zum erstenmal eine erregende Erfahrung angenommen: der Widersacher war erkannt als Träger eines schöpferisch gestalteten Lebens. Jeder Kontakt mit seinen Menschen ließ erkennen, daß sie menschliche Partner waren. Aus den Schriften eines arabischen Ritters von hoher literarischer und philosophischer Bildung wissen wir, daß er von seiner Seite das nur schwer anerkennen konnte. Er sah in den Kreuzrittern kaum mehr als Tiere, die sich allein durch Kampfeswut auszeichneten. Für Europa war die fremde Welt ein Nachbar geworden, der unendlich beunruhigte, weil er erregende Fragen aufwarf.

Der Ausdruck dieser Unruhe sind die vielen Werke, die sich von nun an mit dem Islam auseinandersetzen. Betroffen davon, daß die halbe Welt von der tödlichen Pest befallen ist, schreibt Petrus Venerabilis die erste Kampfschrift des Westens gegen den Islam, die erschreckende häretische Sekte. Seine Kenntnis reicht nicht heran an die, mit der aus unmittelbarer Anschauung schon im 8. Jahrhundert Johannes Damascenus für die Kirche des Ostens gegen den Islam geschrieben hatte, und Haß bewegt seine verzerrende Darstellung. Aber einschneidend verändert seine Sicht das Bild vom Islam. Als eine Sekte ist der fremde Glaube nicht mehr das leicht abzuweisende rohe Heidentum. Er ist weit bedrohlicher, denn er hat in seiner Fremdheit mit dem Christentum etwas gemeinsam. Er partizipiert nicht nur wie alles Geschaffene an der einen schöpferi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000020

schen Macht. Er weiß, daß er unter der Drohung des Nichtseins steht, und er fragt nach der Macht, die schöpferisch siegt. Deshalb kann er Menschen formen, die Partner sein können, und schöpferische Werke hinstellen, die Bewunderung abfordern. Zugleich aber ist er als eine irrende Sekte das große schismatische Ärgernis, das die Welt zerstört. Mußte Muhammad die Menschheit, die durch das Gemeinsame eine Einheit sein konnte, zerreißen? Mit zerrissenem Leib sieht Dante im Inferno den *seminator di scandalo e di scisma*. Wieder und wieder zeigen haßvolle und schmerzerfüllte Worte an, wie bedrohlich die Zerrissenheit der Welt das Selbst in Zerrissenheit wirft, weil der feindliche Partner in Frage stellt.

Das Bild vom Islam hat sich unter der Hand verändert. Zwar wird er, wie immer zuvor, verworfen als der satanische Widersacher. Denn seine zerstörerische Macht läßt erkennen, daß er dem Herrn der Dämonen dient. Aber seine schöpferischen Werke zeigen zugleich, daß er nicht eindeutig unter der Herrschaft des Bösen steht. Unter welchem Namen er auch verworfen wird, er ist nicht fraglos satanisch. Er ist eine zweideutige, eine dämonische Macht, die auch in widergöttlicher Zerstörung noch teil hat an der schöpferischen Macht. In unserer Zeit haben theologische Denker sehr oft die Mächte, die mit Zerstörung drohen, nicht so ansehen können. Gelähmt von der Angst, die Wahrheit zu verlieren, haben sie sie schnell und ohne zu fragen abgewehrt, so als sei in ihnen eindeutig die satanische Macht der Sieger. Das grauenvolle Bild, das dem unter der würgenden Wirklichkeit leidenden Menschen unmittelbar entgegentritt, ist fraglos übernommen worden in ihr theologisches Denken. Aber sie konnten dann nur mit dürren Worten erklären, warum viele Menschen von den Mächten bezaubert waren, warum sie ihnen dienten mit Enthusiasmus und unter Opfern. Denn sie konnten nicht erkennen, daß in ihnen schöpferische Elemente verborgen sind, die gegen Zerstörung und Opfer blind machen. Blind gegen die Zweideutigkeit der bedrohenden Mächte ist deshalb auch der Kampf gegen sie von beunruhigender Zweideutigkeit. Denn in der ohnmächtigen Angst, noch zu erkennen, wie ein verborgenes Teilhaben an schöpferischer Macht den Dämonen Mächtigkeit gibt, ist auch der Kampf gegen sie nur immer eine neue Bestätigung und immer neue Stärkung für die dämonischen Wirklichkeiten in unserer Zeit. Das hohe Mittelalter brauchte die Wahrheit nicht mit der ständigen Angst um ihren Verlust zu verteidigen. Es konnte dem Islam entgegengehen und in der Begegnung mit ihm erkennen, daß der als satanisch verworfene Widersacher durchaus nicht eindeutig dem Satan verfallen war. Er konnte angeschaut werden als eine dämonische, nämlich in zerstörerischer und immer auch schöpferischer Macht zweideutig begegnende Wirklichkeit. Auch der falsche Prophet hatte teil an dem Unableitbaren eines wahren Propheten, und seine Irrlehre hatte auch in der Verzerrung

die Mächtigkeit einer Lehre. Mochte Muhammad im Inferno auch ewige Qualen erleiden, unter seinen Gläubigen hatte ein gerechter Herrscher wie Saladin gelebt und hatten Denker wie Avicenna und Averroes Wahrheit und Weisheit gefunden. Sie waren mit den Edelsten der Antike im Vorhof der Hölle vor Schrecken und Martern bewahrt. Der Islam war nicht mehr eindeutig zu verwerfen. Als zerstörerische und zugleich schöpferische Macht war er ein in Frage stellender Partner geworden, der durch seine Werke Fragen aufwarf und das Selbst mit Zerrissenheit bedrohte. Deshalb mußte man Stellung zu ihm nehmen, und von Thomas von Aquin bis zu Nicolaus von Kues hat man es wieder und wieder getan. Keiner dieser Denker konnte zweifeln an der Wahrheit der universalen Kirche. Aber keiner konnte sie unbefragt stehen lassen, wenn Menschen sie in Zweifel ziehen. Sie mußten Antwort geben auf die Frage, was im gemeinsamen Partizipieren an der schöpferischen Macht des Seins dennoch trennt zu Erlösung und Verdammnis. Nicht zuerst die Hoffnung, «die elenden, irregeleiteten Wanderer auf dem Wege des falschen Propheten zu überzeugen», veranlaßt Petrus Venerabilis zu schreiben. Er will «in die christliche Rüstkammer eine würdige Antwort niederlegen». Denn er weiß, was heute viele nicht wissen, daß nämlich er und seine Kirche und seine Welt der Zerrissenheit unterliegen, wenn die Zerrissenheit ohnmächtig akzeptiert wird und eine Antwort nicht gewiß ist.

Der Zweifel am Erfolg des Handelns ist freilich nicht Ausdruck einer in die Theorie fliehenden Resignation. Der in Macht, Weisheit und Liebe eine Gott, der nach Dantes Versen über dem Höllentor selbst die für sie gesetzte Hölle noch umfaßt, fordert Handeln trotz geringer Hoffnung, die Einheit der Menschheit zu verwirklichen. Noch unter den Kämpfen zog 1219 Franz von Assisi missionierend nach Ägypten und Syrien, predigte wenig später der gelehrte Dominikaner Ricoldus in Bagdad und begann hingebender als alle Raymundus Lullus das Werk für den «Geliebten», der sich für die Menschheit geopfert hat und selbst Opfer für die Menschheit fordert. Muslime unserer Zeit klagen die Mission als die Wegbereitung des politischen und wirtschaftlichen Imperialismus an. Sie sehen nur eine Seite dieses zweideutigen Werkes, und sie wissen nicht, daß lange vor ihnen, ungleich viel leidenschaftlicher als sie, schon Lullus diese Folgen beklagt hat. Die andere Seite sehen sie nicht: sehr viel später werden die christlichen Minderheiten entscheidende Wegbereiter zu dem neuen Leben sein, das heute den islamischen Orient bewegt. Jahrhundertelang freilich blieben sie eine Minderheit, die später unter dem Schutz europäischer Mächte ihren muslimischen Mitbürgern häufiger verdächtig als zukunftweisend waren. Unter den Stürmen asiatischer Völker, die nach den Kreuzzügen den Vorderen Orient verwüsteten, wurde die Kluft zwischen Osten und Westen aufs neue vertieft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000022

DER INTERESSANTE NACHBAR

Als der Humanist Bibliander 1543 in Basel nach heftigem Für und Wider Schriften der Scholastik gegen den Islam herausgab, ging es ihm nicht um eine distanzierte Arbeit an einem antiquarischen Gegenstand. Die Wissenschaft war noch nicht verwirrt durch die einmal sinnvolle, aber dann gedankenlos wiederholte Forderung nach einem Interesse an «interesseloser» Erkenntnis, und ihr Ziel war nicht exakte historische Forschung ohne Ziel. Sie war betroffen durch Fragen, die die Gesellschaft der Gegenwart erschütterten und zu deren zielbewußter Bewältigung sie als Mittel exakte Forschung trieb. Der gelehrte Sammler, aber auch die Ratsherren, die Bedenken trugen, eine Irrlehre durch den neuen Buchdruck weithin bekannt zu machen, und Luther, der es empfahl, weil es mit Zudecken nur ärger wird, wußten, daß Rückschau auf Vergangenheit ein Faktor der Gestaltung von Gegenwart und Zukunft ist. Ihr Für und Wider war bewegt von einem Geschehen, das die Gesellschaft ihrer Zeit tief betraf. Denn der Islam war aufs neue eine elementare Gefahr geworden. Nach den Mongoleneinfällen, die das lange schon ohnmächtige Abbasidenkalifat zerschlagen, ganz Vorderasien verwüstet und das Gewicht der islamischen Kultur in das von der Zerstörung bewahrte Ägypten verlagert hatten, waren in Kleinasien die Türken aus dem Hause Osman zur Macht gekommen. Wenige Jahrzehnte vor der Vertreibung der letzten Muslime aus Spanien hatten die neuen Träger des Islam im Osten nach Europa übergegriffen und 1453 das erschöpfte Bollwerk Konstantinopel erobert. Sehr aktuelle Ereignisse veranlaßten, beunruhigt auf die dämonische, nämlich zerstörerische und zugleich auch schöpferische Macht zu blicken. Der osmanische Sultan hatte das Erbe der großen arabischen Kalifen angetreten. Mächtiger als je, vom Euphrat bis Gibraltar und von den Nilkatarakten bis Budapest stand unter Sulaiman dem Großen das neue islamische Reich der Osmanen gegen Europa. Als Träger einer hohen ästhetischen Kultur, einer Bewunderung erregenden Verwaltung und einer zielbewußten militärischen Macht war der Islam wieder eine Bedrohung von Leben und Besitz geworden, und der Zeitgenosse des Doktor Faust war weit davon entfernt, gelassen auf sie zu sehen. 1543, als Bibliander sein Werk herausgab, war das «Türkenjahr»: der Partner stand mit gewaltiger Macht bereit zum Angriff, und ganz Europa war von Schrecken erfüllt.

Fast zwei Jahrhunderte lang hat Europa unter der Furcht vor dem östlichen Nachbarn gelebt. Aber es ist erstaunlich zu sehen, wie das erwachende Bürgertum die Bedrohung hinnehmen konnte und unter ihr zu Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein gelangt ist. In keiner Zeit ist alles, was über den Islam und die Türken von Reisenden, zurückgekehrten Kriegsgefangenen und von Gelehrten berichtet wurde, so begierig aufgenommen worden wie in der Zeit vom Hu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000023

manismus bis zur Aufklärung. Ein einziges Interesse bewegte sie: die Beherrschung der Natur und die Gestaltung von Staat und Gesellschaft zum Reich der Vernunft durch das seiner selbst mächtige Vernunftwesen, den Menschen. In einer anderen geschichtlichen Situation wird einflußreich für heute Kierkegaard sagen, daß real nur ist, was in Leidenschaft ergriffen wird, und Marx wird feststellen, daß die «Idee» sich immer blamiert, wenn sie vom «Interesse» unterschieden wird. Aber das erwachende Bürgertum brauchte diese Erweckung nicht. Weit entfernt von der Auffassung, daß Leidenschaft und Interesse das Erkennen und Gestalten verzerren müsse, ist es in die Welt vorgestoßen mit dem leidenschaftlichen Interesse, die universale Vernunft in allem Individuellen zu entdecken, Selbst zu gewinnen und in der Mächtigkeit des Selbst eine vernunftgemäße Welt zu gestalten. Deshalb mußte das Denken immer wieder betroffen sein von der Tatsache, daß vor den Grenzen Europas ein Reich bestand, dessen Staat und Kultur Bewunderung abforderten und zu Ja und Nein zwangen. Und immer wieder erregte es, daß schöpferisches Leben möglich ist auf dem Boden eines Irrglaubens. Aber in den Glaubenskämpfen, in denen sich Lutheraner, Papisten und Calvinisten im Namen des Christus bezichtigten, Lehren der «Mahometaner» zu vertreten, war es schwer geworden, noch zu entwirren, was Irrglaube war. Der Name, der sie einen sollte, zerriß die Kirchen. Wenn aber das Prinzip der universalen Vernunft Menschen einen konnte, wie war dann noch ein fremder Glaube unbefragt als Irrglaube zu verwerfen? In der Rückschau auf die selbstzerstörenden Glaubenskämpfe war zu fragen, ob nicht auch der Islam anders verstanden werden muß. Hat nicht Muhammad, so fragt Leibniz, entfernteste Völker, die das Christentum nie erreicht hat, vom Aberglauben befreit und die großen Sätze der Religion von der Einheit Gottes und der Unsterblichkeit gelehrt? Der Glaube an die Harmonie, die das Vernunftprinzip zum Siege führen würde, ließ eine neue Interpretation des alten Gegners zu. Läuft nicht auch seine Lehre, so fragt Lessing, abstrus wie sie auch sein mag, auf die natürliche Religion hinaus? Auch die verworrene Vernunft war erkannt als ein Fragen nach dem Vernunftreich, und aus dem «Lügenpropheten» war ein Sucher der Wahrheit geworden. Hatte er nicht, so fragt Voltaire, als Herrscher und Eroberer, Gesetzgeber und Priester in eins, das Größte vollbracht, was Menschen vollbringen können? Eine Interpretation, die jahrhundertelang ausgereicht hatte, dem Partner in der universalen Ordnung die Stellung des satanischen Widersachers zuzuweisen, wurde erschüttert durch den Glauben an die universale Vernunft. Der Gott, den die Kirchen lehrten, ließ gewiß sein, daß er den durch Satan erfolgreichen Gegner umfaßt in ewiger Verdammnis. Muhammads Erfolge gerade zeigen, sagt Pascal noch einmal wie viele vorher, daß er kein Prophet war. Doch der Gott, den die Philosophen lehrten, ließ gewiß sein, daß auch Muhammad und seine Gläubigen partizipier-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000024

ten an der universalen Vernunft, in der die Macht des Seins sich offenbart. Auch sie mußten verstanden werden als Menschen, die fragend unter der Angst vor dem möglichen Nichtsein in der «Erziehung des Menschengeschlechtes» auf dem Wege der Wahrheit waren.

Oder waren sie in einfacher Natürlichkeit vielleicht der Wahrheit näher? Auf vielen Wegen war die Erkenntnis des Orients schon erweitert worden, und aus seiner Dichtung waren einzelne Werke in Übersetzung bekannt. Da erschienen 1704, von Galland ins Französische übersetzt, die *Erzählungen der Tausendundeinen Nacht* und schufen ein neues Orientbild. Eine Gesellschaft, die die Vernunft verehrte und doch schon gewahr war, wie Vernunft erstarrende Formen schaffen kann, las von Menschen, die auf Meeren und in Wüsten Glück suchten und Glück aufs Spiel setzten, die in Gassen und Palästen mit Witz und Schlauheit, Leidenschaft und Stolz das launenhafte Leben meisterten, von Menschen, die so handgreiflich nahe erscheinen in ihren Lastern und Tugenden und doch stets umgeben sind von dem ungreifbar Mirakulösen. Hatte der Orient nicht mehr zu sagen als das nach Vernunft suchende und noch immer in Unvernunft lebende Europa? Jetzt legen Schriftsteller der Gesellschaft das Bild eines idealisierten Orients vor, und Montesquieu läßt in seinen *Lettres persanes* Orientalen das Urteil sprechen über Unvernunft und Sittenverfall, Kirchenherrschaft und Priesterbetrug, die die Gesellschaft Europas vernichten. Aber das war nur noch ein erdichtetes Bild vom Orient. Denn wenige Jahre vor dem Erscheinen dieser Gesellschaftskritik war schon die Entscheidung gefallen, die die Partnerschaft beenden sollte. 1716 hatte Prinz Eugen die Türken geschlagen, und der Sieg erwies sich als das Ereignis, das der langen Bedrohung ein Ende setzt. Aus Ungarn vertrieben, ohnmächtig im Mittelmeer, im Inneren geschwächt durch die nahezu selbständigen Feudalherren, war der islamische Orient keine politische Gefahr mehr. Unter dem offensichtlichen Sieg des Vernunftprinzips war er aber auch nicht mehr eine Macht, die noch Bewunderung erregte und beunruhigte. Zum erstenmal konnte Europa gelassen sein, wenn hinten, weit in der Türkei die Völker aufeinanderschlagen. Für den Bürger, der sich anschickte, kraft der Vernunft sich die Erde zu unterwerfen, war der Orient nicht einmal mehr ein Partner, mit dem er noch in Haß verbunden war.

DIE STERBENDE GROSSMACHT

Mehr noch konnte der Orient dem etwas sagen, dem, in prophetischer Vorausschau, an politischen und sozialen Umwälzungen seiner Zeit die Zweideutigkeit der Vernunft offenbar wurde. Der islamische Orient hat kaum eine Epoche gehabt, die nicht ungleich viel mehr von blutigen Wirren zerrissen war

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000025

als die, vor denen Goethe erschreckt in den «reinen Osten» flüchtete. Aber er hat in dieser Zerrissenheit eine Möglichkeit der Existenz gefunden, die Goethe in ihm entdeckt hat. Der späte Islam hat unter zerstörenden Widersprüchen der Vernunft und den aus ihnen folgenden Wirren leben können in der Schau des Einen jenseits der Vernunft. Er hat die empirische Realität überstiegen und sich erhoben zu der «Realität der Realitäten», dem «absoluten Sein». Die Schulen der Wissenschaft verfallen, die Städte und Ländereien veröden, die Gesellschaft ist grauenvollen Wirren ausgeliefert. Aber in geheimnisvoll tiefen Worten reden und reden Denker von dem Einen, das allein zu bedenken ist, und die Dichter singen und singen von dem Bleibenden, das bleibt, wenn alles vergeht. Dieser Orient schaute, wie Goethe entdeckt hat, auf das Immerfort-Selbe, und er lebte durch das kreisende Lied von dem, was zu Ende bleibt und anfangs war. Selbst bedroht von den Widersprüchen der Existenz, suchte Europa jetzt nach einem anderen Orient. Der in seinen Widersprüchen ohnmächtig erliegende Orient der Gegenwart war dem Interesse entrückt. Aber seine Vergangenheit, und vor allem seine alte Dichtung, wurde entdeckt und wirkte bezaubernd fort. Literarisch unter dem Einfluß des *West-östlichen Diwans,* aber existentiell betroffen von der verwirrenden Zweideutigkeit der Vernunft, hat die Romantik noch einmal mit Interesse nach dem Orient gefragt. Sie blickte auf ihn in der Erwartung, aus seiner sagenreichen, märchenhaften, traumverlorenen Dichtung das zu finden, was Menschen eint. Aber der Versuch, den Rückert, Platen und andere unternahmen, die Dichtung des «Morgenlandes» nahe zu bringen, ist gescheitert. Dichtung und Kunst konnten erheben zu einer essentiellen Übernatur, einem paradiesischen Sein. Aber sie konnten nicht mehr das sein, was die Existenz letztlich fundiert.

Zwar hat der Bürger des 19. Jahrhunderts auch weiterhin gern auf den Orient geblickt. Die ganze Welt ist orientalisch geworden, schrieb Victor Hugo, und Delacroix malte in Algerien die neu entdeckte Welt in neuen Farben. Das war das Bild des Orients, das durch die Übersetzung von *Tausendundeiner Nacht* angemeldet war. Wieder und wieder besingen nun Dichter und schildern Maler den Zauber des Orients und Freiheit, Edelmut, Weisheit und Liebe seiner leidenschaftlichen Menschen. Wie Bodenstedts einst so viel gelesener *Mirza Schaffy* versichern sie, daß auch in diesem Erdental bei Lieb und Wein ein paradiesisch Sein noch immer zu finden sei, und mit schönen Bildern der Sehnsucht trösten sie den Menschen über die Ahnung hinweg, daß ihm in einer sich verändernden Welt fehlen wird, was er noch bewundert. Denn in welches paradiesische Sein er auch von Zeit zu Zeit entweicht, die Realität ist schon verändert unter der Herrschaft der alles beherrschenden technischen Vernunft. Zwei Jahrhunderte früher war Vernunft ein mit uns geborenes Licht. Sie war das universale Prinzip, in dem die Macht des Seins sich als Struktur manifestiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000026

Im Namen dieser Vernunft hatte das erwachende Bürgertum falsche Mächtigkeiten, ungerechte Ordnungen und unwahre Normen, die den Menschen mit Nichtsein bedrohten, zerbrochen, und in seinem Namen hatte es gekämpft für das Reich der Vernunft. Das siegesgewisse Bürgertum des 19. Jahrhunderts aber meinte nicht mehr die Vernunft, die letztes universales Ziel aller Mittel war. Im Hintergrund stand zwar immer noch der Glaube, daß die Vernunft irgendwann einmal zum Siege kommen würde, aber der Sieg war nur noch vorzustellen als die Expansion der schon errungenen Positionen. Vernunft war das Mittel dazu geworden, aber Vernunft war nicht mehr letztes Ziel. Sie war nur noch eine rechnerische Vernunft, eine technische Vernunft, die neue und immer neue Werkzeuge schuf, um die einmal gewonnene Herrschaft zu sichern. Um zu herrschen, mußte die Realität aufgeteilt werden in die mannigfachen Bereiche der Natur und Geschichte, der Wissenschaft und Kunst, der Religion und Politik, der Technik und Wirtschaft. Und kritisch, ja feindlich, gegen jeden Wunderglauben hat dieses «realistische» Jahrhundert ein Wunder niemals in Zweifel gezogen: es glaubte allen Ernstes, daß einmal aus der disparaten Behandlung der aufgeteilten Realität eine vernunftgemäße Gestalt der Gesellschaft hervorgehen würde. Sooft sich der «Fortschritt» in seinem Leerlauf als «schlechte Unendlichkeit» manifestierte, hatte jedes Bild, das zum «Höheren» einer essentiellen Übernatur erhob, eine wichtige Funktion. Es gab der technisch entleerten konkreten Realität die Weihe eines «Erdentals». Zahllose Mittel wurden in Bewegung gesetzt, um eine graue Welt mit Bildern eines paradiesischen Seins auszuschmücken. Ein solches Bild bot unter vielem anderen das «Morgenland» an. Aber der in der geschichtlichen Realität gegenwärtige Orient war repräsentiert durch den Kalifen und Sultan, der aus einem gefürchteten Herrscher zum «kranken Mann am Bosporus» geworden war. Der «realistischen» Haltung entsprach es, im Orient einen Gegenstand der Beherrschung zu sehen, aufgeteilt in das Ressort des Politischen und das des Geistigen. Abgelöst von einem letzten Interesse, war die aufteilende, herrschaftliche Haltung geteilt in ihrem Interesse. Als politisch-wirtschaftlicher Bereich stand der Orient dem offen, was das «Interesse» genannt werden durfte. Als geistig zu unterwerfender Bereich stand er einem Erkennen offen, das «interesselos» sein mußte.

Die Erkenntnis des islamischen Orients ist wie niemals zuvor erweitert worden. Im Geschichtsbild Hegels hat der Islam noch keinen Ort, und die Reisenden und Gelehrten, denen Goethe im *Diwan* seine Dankesschuld ausspricht, standen erst in den Anfängen der exakten Beobachtung, der kritischen Analyse und wissenschaftlichen Interpretation. Nach einem Jahrhundert der Spezialforschung ist der islamische Orient in kaum noch übersehbarer Breite erfaßt worden. Unvoreingenommen von alten Vorurteilen, hat die Wissenschaft ihn objektiv untersucht. Sie konnte Muhammad in seiner geschichtlichen Bedingtheit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000027

verstehen. Sie konnte ihm «gerecht werden» und, exakt übersetzend, von dem «Propheten» und seinem «heiligen» Koran sprechen. Aber während der mittelalterliche Mensch in dem «Lügenpropheten» die dämonische Besessenheit anschaute, die in Korrelation zu göttlicher Begnadung eine unableitbare, nicht erklärbare Mächtigkeit war, unterwarf ihn die vergegenständliche Wissenschaft der analysierenden herrschaftlichen Vernunft. Der «heilige» Koran konnte nach dem Gesetz der sich erhaltenden Energie kausal erklärt werden aus jüdischen, christlichen und anderen «Einflüssen», und die Erfolge des «Propheten» waren abzuleiten aus kluger Kalkulation, aus Machtinteressen und sicheren Instinkten. Die Wissenschaft hat den Orient, der zu Beginn des Jahrhunderts von Geheimnissen voll und von Patriarchenluft umweht schien, «entzaubert». Und während im Bereich der alles vergegenständlichenden historischen Wissenschaft Siege errungen wurden, siegte Europa im Bereich des Politisch-Wirtschaftlichen kraft kluger Kalkulation, Machtinteressen und sicherer Instinkte. Der Orient wurde durch die technische Vernunft zielbewußter als im Mittelalter in Interessensphären der europäischen Mächte und Märkte aufgeteilt. Die herrschaftlich vergegenständlichende Vernunft, die den Orient seiner Wunder beraubt hatte, überschwemmte ihn mit den «Wundern» ihrer Technik. Die technische Vernunft begann mit dem gewaltigen Prozeß der Umformung, und sie machte aus einem Partner einen «Gegenstand».

DER FRAGWÜRDIGE PARTNER

Das siegesgewisse Bürgertum stand freilich immer unter dem Angriff Einzelner, die prophetisch die destruktiven Folgen der herrschaftlichen Haltung sahen. Noch ehe katastrophenreiches Geschehen den Zusammenbruch der spätbürgerlichen Welt offensichtlich machte, haben Literatur und Kunst vernehmen lassen, daß die herrschaftliche Vergegenständlichung Mensch und Ding entmächtigt und daß die entmächtigte Welt den in Selbstzerstörung treibt, der sie entmächtigt. Ein halbes Jahrhundert von Revolutionen mit Kriegen im Gefolge manifestiert das Ende einer Epoche, und die Erhebung der Völker in ungezählten Aktionen manifestiert es jeden Tag aufs neue. Sie sind bedroht, und sie bedrohen. Ihr Widerstand verbietet freilich, die herrschaftliche Haltung mit dem Pathos der Anklage oder auch Selbstanklage zu einem agitatorischen Schlagwort zu machen. Denn die herrschaftliche Haltung, in der der Okzident nicht nur fremden Völkern, sondern ganz ebenso auch sich selbst begegnete, hat zwar Menschen in die Angst vor Entmenschlichung getrieben; aber sie schuf noch nicht eine technisch-errechnete Apparatur, die Menschen, um sie gefügig zu machen, zu zerbrechen hatte. Sie drohte mit Entmenschlichung. Aber sie ent-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000028

mächtigte den Menschen noch nicht so weit, daß sie ihn des Widerstands beraubte. Noch immer enthielt die herrschaftliche Haltung des siegesgewissen Bürgertums Elemente, die den Menschen in den Stand setzten, seine Bedrohung zu erkennen und ihr zu trotzen. Nur der Fanatismus, der mit errechneter Apparatur Menschen gefügig machen will, kann leugnen, daß die Erhebung von Menschen und Völkern gegen die herrschaftliche Haltung von Kräften bewegt ist, die das siegesgewisse Bürgertum ihnen selbst angeboten hat. Mit Kräften, die sie vom Okzident empfangen haben, widerstehen heute die Völker dem Okzident. Können sie sich erheben, weil das «Herrschaftswissen» immer mit einem «Heilswissen» zusammenging? Oder ist vielleicht, anders als Max Scheler noch unterschied, in dem Herrschaftwissen selbst ein Element des Heils enthalten? Auf diese Frage wird zurückzukommen sein. Offensichtlich aber ist, daß die Völker, umgeformt durch die westliche Welt, dem fremden Herrschaftsanspruch widerstehen konnten. Und sie konnten es um so mehr, als das herrschaftliche Prinzip in Europa selbst von einzelnen Denkern erschüttert war. In diesem Prozeß ist das Geschehen, dessen Analyse hier versucht werden soll, nur ein Geschehen unter sehr vielen anderen in unserer Welt. Aber es erstreckt sich über einen gewaltigen Teil der Erde: Von Indonesien bis Westafrika, in Pakistan, Indien und Afghanistan, in Persien und in der Türkei und, augenfällig besonders, in den arabischen Staaten ist eine Welt von vierhundert Millionen Menschen in Bewegung. Bedroht von innen und von außen, bedrohen sie in verworrenen Unruhen unsere von Verworrenheit zerrissene Welt.

Wie verstehen wir dieses Geschehen? Nach einer Rückschau auf die Vergangenheit, in der der Orient Europa mannigfach in Frage stellte und zuletzt ein Gegenstand der Beherrschung wurde, ist wieder zu fragen nach der Möglichkeit der Interpretation. Ist es ein Geschehen von zuletzt unerfaßbaren individuellen Bewegungen, die die Historie aufschreibt? Es kann betrachtet werden als das Handeln von Menschen, die, von Glaubensfesseln ihrer Tradition gelöst, zu Individualität erwachen und in einer in sich ruhenden Vernunft Staat, Gesellschaft und Kultur gestalten – betrachtet aus einer wie immer interessierten, herrschaftlichen Distanz. Oder ist dieses Geschehen nichts anderes als das Treiben und Getriebenwerden des neuzeitlich-modernen Menschen? Denn es kann auch betrachtet werden als das Handeln von Menschen, die, die Ursprünge ihrer Tradition verleugnend, ihr Eigentliches verloren haben und den Zuspruch des Seins nicht mehr vernehmen – betrachtet also aus herrschaftlicher Distanz gegen das, was nicht das Wesenhafte ist. Diese und noch manche andere Möglichkeiten, einen Konflikt des Weltgeschehens zu betrachten, zeigen nicht weniger an als dies, daß wir selbst von einem gewaltigen Konflikt zerrissen sind. Es ist ein alter ontologischer Konflikt, der das Denken wieder und wieder zu Fragen bewegt hat. Ist das Sein das immer identische «Reale» jenseits der konkreten Re-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000029

alität, das reine Wesen, in dessen leblosem «Spiel» alles Lebendige mit der Fülle seiner Individualitäten absinkt zu einem immer nur Wesenlosen? Oder ist das Sein, wie viele andere zusammenfassende Begriffe, nur gerade ein «Nomen» und real in einem neuzeitlichen Sinne immer nur das Individuelle, das zuletzt unerfaßbar zu registrieren ist? Der Konflikt von Realismus und Nominalismus, der, weil er verborgen unter anderen Begriffen weiterlebte, nur noch ein historisches Problem der scholastischen Logik und Erkenntnistheorie zu sein schien, ist aus der Verborgenheit wieder aufgebrochen. Er ist eine Frage von Sein und Nichtsein geworden, er zeigt sich machtvoll in allen Sphären unseres Lebens, und wenn wir schwankend fragen, ob Geschichte ein wesenloses Geschehen oder ein Bewegungsablauf von unerfaßbar vielen konkreten Individualitäten ist, so ist auch dann dieser zerreißende Konflikt gegenwärtig. Und er ist heute bedrohlicher als in einer Zeit, in der das christliche Fundament seine Extreme entschärfte. Kein Realismus des Mittelalters kann, wenn er sich zu dem überzeitlichen «Realen» erhebt, dasjenige immer identische Sein meinen, das nur den wenigen offenbar ist und das die Menschen und Dinge zu einem Vordergründigen entmächtigt. Denn das Individuelle in Menschen und Dingen ist immer anerkannt, weil es die Schöpfung des einen Seins ist, das sich nicht wenigen, sondern allen Menschen als Gott offenbart hat. Und kein mittelalterlicher Nominalismus kann auf der andern Seite, wie das, was wir heute «Realismus» nennen, meinen, daß das Individuelle in sich selbst ruhend das eigentlich Reale, das allein Tatsächliche ist. Denn das Sein, das als Schöpfer Menschen und Dinge jederzeit erschüttert und erhält, ist immer anerkannt. Der ontologische Konflikt war durch das christliche Fundament im Gleichgewicht gehalten, weil die eine Macht des immer «lebendigen» Seins, das den widerstreitenden Seinsbegriffen der Schule vorausgeht, nicht in Frage gestellt war. Deshalb trieb der Konflikt nicht in die extreme Zerrissenheit, in der wir heute geschichtliches Geschehen einmal verdächtigen als Machenschaften im Wesenlosen und ein andermal, wenn es gerade opportun ist, erheben zu dem eigentlich Realen. Unter dieser Voraussetzung konnte der Islam, wenn auch gehaßt, als ein Partner begegnen. Denn in den abstrusen Lehren des Lügenpropheten war noch immer zu erkennen die verzerrte Mächtigkeit eines Propheten und die verdorbene Struktur einer vernünftigen Lehre. Deshalb mußten die Gläubigen des Islam verstanden werden als Menschen, die im Gewahrsein der Endlichkeit und bedroht von Ohnmacht und Zerrissenheit, wie alle Menschen fragten nach dem, was schöpferische Macht und schöpferische Struktur ist, und die zugleich durch ihre menschlich-schöpferischen Werke zeigten, daß sie trotz ihres Leugnens schon partizipierten an dem schöpferischen Sein, nach dem sie fragten. Immer wieder zwang Haß gegen die Leugner zu fanatisch verzerrenden Interpretationen. Aber stillschweigende Anerkennung eines mit den Leugnern gemeinsamen Funda-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000030

ments bewahrte vor herrschaftlich entmächtigenden Interpretationen. Der Islam war Gegner, aber nicht Gegenstand.

Ob das Geschehen im islamischen Orient betrachtet wird als ein Kampf politisch-historischer Individualitäten oder als ein Verfallensein des seinsvergessenen Menschen an das Wesenlose, ist abhängig von dem Standort eines Betrachters im Raum. Anders aber als in einer Zeit, die der Offenbarung gewiß sein konnte in der einen und einzigen Kirche, ist es heute ebenso nur ein Urteil aus einem begrenzten Standort, wenn das Geschehen betrachtet wird als der Widerstand gegen das Sein, das der Herr des «Raumes der Kirche» ist. Aus herrschaftlicher Sicht, die alles hineinzieht in einen vom Betrachter abhängigen perspektivischen Raum, wird Geschichte, die Menschen bewegen, immer nur ein fremder Gegenstand. Aber menschliches Sein bewegt Geschichte nicht in Abhängigkeit von einem Betrachter aus einem Standort im Raum. Es ist das, was an der schöpferischen Macht des Seins partizipierend jeden Raum durchbricht. Deshalb kann es nicht, wie Pascal weit vorweggreifend schon im frühen Erwachen des herrschaftlichen Denkens erkannte, erfaßt werden vom «Geist der Geometrie», und jedes Denken, das es aus einem Gebiet, Kreis, Raum oder wie immer abgespaltenen Provinz betrachtet, macht es zu einem Fremden. Wohl muß auch menschliches Sein im Erkennen Gegenstand werden. Denn alles, was erkannt wird, ist logisch Gegenstand des Erkennens, und auch das, was wir zutiefst lieben, ist, insofern wir es immer auch erkennen, Gegenstand. Aber das ist der «Imperialismus» des herrschaftlichen Erkennens: im Erkennen zu Vergegenständlichung gezwungen, findet er nicht mehr zurück zu dem menschlichen Sein, das uns begegnet. Er macht den Menschen zu dem, den er beherrscht und den er, um ihn beherrschen zu können, aufspaltet in mannigfache Schichten und unter mannigfache Ressorts und disparat auseinanderfallende Disziplinen aufteilt. Aus der Provinz eines Standortes betrachtet er ihn als den «Gläubigen» oder den «Selbstherrlichen», als den «im Wesen Stehenden» oder den «Seinsvergessenen», als den politisch, ökonomisch oder sozial, den technisch, ästhetisch oder wissenschaftlich, als den rational oder emotional und unendlich sonst noch Agierenden. Heute ist offensichtlich, daß die Mächtigkeit menschlichen Seins, der Vergegenständlichung widerstehend, in ungezählten Aktionen zurückschlägt. Und sie schlägt nicht zum wenigsten dadurch zurück, daß sie uns verstrickt in die ausweglose Pluralität der Standorte und Provinzen und die Sprache so verwirrt, daß auch nicht zwei Betrachter über den gleichen Gegenstand noch gemeinsam verständliche Worte finden können. Denn das im Vergegenständlichen sich erschöpfende Erkennen entdeckt nichts, was dem Menschen Einheit gibt, und wie es sich auch in ihn einzufühlen bemüht, es entdeckt nichts, was, weil es ihm Einheit gibt, den Menschen mit dem Menschen vereint.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000031

Aber das war einleitend gesagt worden: die Konflikte der pluralistisch zerrissenen Menschheit müssen erkannt werden. Weil sie uns jeden Tag das Ende unserer Mächtigkeit, das Ende unserer Vernunft und das Ende unserer Hoffnung auf sinnvolles Leben manifestieren, muß etwas ausgesagt werden über sie. Unter dieser Drohung des möglichen Nichtseins reicht es nicht aus, auf der einen Seite das Sein zu verstehen als den obersten, aber auch leersten der Begriffe, die die Verschiedenheit alles Individuellen herrschaftlich registrierend zusammenfassen. Und es reicht auch nicht aus, auf der anderen Seite das Sein zu verstehen als das immer identische Wesen, das das geschichtlich Individuelle herrschaftlich zum Wesenlosen entmächtigt. Es muß etwas ausgesagt werden über das Sein, das Menschen gemeinsam ist in ihren so unerfaßbar verschiedenen, so leidenschaftlich verfolgten und oft so verworrenen Aktionen. Die Richtung für das Fragen danach war angegeben worden. Es ist nicht nur der Mensch unserer Zeit, sondern der Mensch überall und zu allen Zeiten, der, von möglichem Nichtsein bedroht, auf sein Ende blickt und der immer fragen muß nach dem, was ihm Bestand gibt unter dieser Drohung. Der Mensch, der uns so unerfaßbar mannigfach begegnet in der Geschichte, ist darin eine Einheit und darin mit Menschen verbunden: er ist gewahr, daß er und seine Welt Mächtigkeit zu sein haben und doch zugleich vom Nichtsein bedroht sind. Deshalb muß er dessen gewiß sein, was über das Nichtsein triumphiert. Er muß fragen nach dem «lebendigen» Sein, das die vielen ebenso bewegt wie die wenigen und tiefer als nur in besonderen Erhebungen des Denkens und Dichtens, auch im Alltäglichen und Dürftigen gegenwärtig ist. Und er fragt danach nicht nur, ja nicht einmal besonders häufig, in ausdrücklichen Fragen. Sondern all seine kleinen und erhabenen, seine irrenden und bedeutsamen Aktionen sind dieses Fragen. Sie sprechen die Angst der Endlichkeit aus und den Mut, dem Nichtsein zu widerstehen, und sie sind das nicht ablassende Fragen nach der Macht des Seins, die, weil sie das Nichtsein besiegt, Mächtigkeit zu sein gibt. Mit diesen in allen seinen Bewegungen ausgesprochenen Fragen ist der Mensch, wo immer wir ihm begegnen, unser Partner. Denn wir können sein Handeln und Denken nicht verstehen, ohne dieses sein letztes Fragen zu vernehmen, und wir können es nicht vernehmen, ohne durch sein Fragen in Frage gestellt zu sein. Er hat die Mächtigkeit, uns zur Rede zu stellen, wie wir als Menschen unter der Angst der Endlichkeit Mut haben, der Drohung des Nichtseins zu widerstehen, und wie wir mit ihm gemeinsam fragen nach der Macht des Seins.

Daß der islamische Orient in beachtenswerten und verworrenen, in schöpferischen und zerstörerischen Aktionen fragend partizipiert an dem, was den Menschen erschüttert und erhält, und daß er fragwürdig ist, weil er Fragen stellt, die uns in Frage stellen, ist das Thema der Untersuchung. Ihre Aufgabe ist nicht die der darstellenden Historie. Zwar bietet sie geschichtlichen Stoff dar

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000032

und informiert über Ereignisse. Aber die beschreibende Darstellung und die Information ist nicht ihr Erkenntnisziel. Sie will die Fragen, die sich in der Begegnung mit dem islamischen Orient stellen, analysieren, und sie will sie verstehen als unsere Fragen. Diesem Ziel ordnet sie den informierenden Stoff unter. Es wird zu untersuchen sein, wie der islamische Orient wieder zu einem fragenden Partner geworden ist und durch welche Fragen er uns in Frage stellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000033

II. DER EINBRUCH DES FREMDEN

DAS ERSCHÜTTERNDE EREIGNIS

DAS NEUE EUROPA. Die Bewegung, die den islamischen Orient heute erschüttert, ist nicht erst ein Geschehen weniger Jahrzehnte. Sie ist fast zwei Jahrhunderte schon vorbereitet und hätte nicht überraschen können, wenn waches Geschichtsbewußtsein ihre Vorzeichen erkannt hätte. Aber das ist das immer wieder Fragwürdige an dem modernen Nominalismus, dem «Realismus» der Neuzeit: Wie erfolgreich er auch die einzelnen Dinge der vergegenständlichten Realität erfassen und gestalten konnte – da er kein universales Prinzip mehr kannte, das dem Individuellen Richtung gab, stand er fassungslos vor der lebendigen Realität. Mit verhängnisvollen Folgen, die wir erst heute erkennen und ertragen müssen, war er blind gegenüber dem gegenwärtigen Geschehen. Im «Türkenjahr» hatte der Basler Humanist die Zeichen seiner Zeit verstanden, und unter der Drohung, Zukunft zu verlieren, hatte er mit großer Gelehrsamkeit Quellen über den Islam befragt. Er mußte Tatsachen feststellen, um die Macht zu erkennen, die Europa in Schrecken hielt, und er mußte die Bildung vermitteln, die einer erschreckenden Macht Widerstand entgegensetzen kann. Aber im 19. Jahrhundert war der Zugang zu historischer Erkenntnis und Bildung verändert. Es suchte Bildung, die Graf Yorck eine «Form in Eröffnung zu lügen» nannte, und seine Haltung zu Erkenntnis war nach Nietzsches Worten ein «Götzendienst des Tatsächlichen». Das «historische Jahrhundert» war indifferent gegen die Gegenwart und nicht von lebendigem Geschehen zu Erkenntnis der Geschichte getrieben. Wohl entdeckte ein Politiker wie Lamartine, welche Zukunft bedrohenden Bewegungen sich im Orient zusammenballten. Aber war er überhaupt ein Politiker? War er nicht vielmehr ein Dichter mit Zukunftsvisionen, der eben deshalb als Politiker gescheitert war? Sein auf historische Bildung so stolzes Jahrhundert meinte, um Geschichte «objektiv» erfassen zu können, von gegenwärtigem Geschehen wegsehen zu müssen. Es wußte nicht mehr, was Zeichen der Zeit sind, die in die Zukunft weisen, und da es keinen universalen Maßstab hatte für die ergreifende und beunruhigende Gegenwart, hielt es nur das Geschehen der Erkenntnis für würdig, das durch den Filter des Vergessens seine ergreifende und beunruhigende Mächtigkeit verloren hatte. Nur was in «geschichtlicher Distanz» war, konnte «objektiviert» werden, so als ob die so objektivierte Vergangenheit noch lebendige Vergangenheit wäre. Deshalb blickte dieses Jahrhundert, das Tatsachen suchte, mit einer Gelassenheit, die den Tatsachen schon nicht mehr angemessen war, auf die Völker weit in der Türkei, und seine «Realpolitiker» blickten auf das Ende des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000034

«kranken Mannes». Niemand wußte die Kräfte abzuschätzen, die schon am Werke waren.

In der Tat bedurfte es einer Zukunftsvision, um das zu erkennen, was der Politik und Historie in blinder Anbetung von «Tatsachen» verborgen bleiben mußte. Der blosse Augenschein zeigte, daß der Orient erlahmt war, und daß er dem nichts mehr gleichzusetzen hatte, was Europa seit der Renaissance erfüllte. In Europa hatte der zu Selbst und Welt erwachte Mensch begonnen, in eine andere Dimension zu blicken. Er hatte sich abgestoßen von dem Alten, und jedes Ereignis in der Geschichte erschütterte ihn zum Kampf gegen das Veraltete. Er hatte gekämpft gegen den Syllogismus der Aristotelischen Logik, weil er nichts Neues hervorbringt, und er hatte gesucht nach der Ars inveniendi, weil sie das Neue schafft. Zu einem «Neuen Leben», einem «Neuen Organon», einer «Neuen Wissenschaft» riefen Dante, Bacon, Vico den zu Selbstmächtigkeit erwachten Menschen. An diesem geschichtlichen Wandel hatte der Orient nicht teilgenommen. Nach dem Fall Konstantinopels im Jahr 1453 waren griechische Gelehrte nach Italien gekommen, und ihre Gelehrsamkeit war ein geschichtsmächtiges Element geworden. Um die gleiche Zeit waren Europäer im Verlangen, neue Welten zu erobern, in den Dienst des Osmanischen Reiches getreten, und Gentile Bellini malte in der neuen Hauptstadt am Hofe des Sultans Muhammad II. Aber ihr Wirken gab der aufsteigenden Macht nicht die Richtung zu einer neuen Stellung des Menschen in einer neuen Welt. Selim I. verlegte, siegreich gegen Persien, die Grenze nach Osten, er entriß den Mamluken Syrien, Ägypten und Arabien, er herrschte über die Araber und die heiligen Städte des Islam, und der Kalifentitel, den entmächtigte Abbasiden in Kairo weitergetragen hatten, ging auf ihn über. Sulaiman der Große dehnte die Macht über das Mittelmeer aus, siegreich gegen die Spanier, gegen den Papst und den Dogen, und er entfaltete das Großreich über Ungarn hinaus zu dem Machtfaktor, vor dem Europa zitterte. Aber diese Entfaltung war nicht ein Vorstoß zu neuen Formen. Diplomatische und kommerzielle Beziehungen hätten einflußreicher als ein paar Maler hinter den Mauern des Hofes das neue Europa vermitteln können, und die Schulen, die syrische Christen unter dem Schutz Frankreichs schon im 17. Jahrhundert gründeten, hätten schon damals Beachtung finden können. Aber nichts konnte den Orient in seinen alten Traditionen erschüttern. Wie gewaltig er auch aufstieg, alle augenfälligen Tatsachen bestätigten nur, daß er das Neue, das Europa so mächtig bewegte, nicht annehmen konnte.

In Istanbul, wo sich der Hof leichter über Schranken hinwegsetzte, die die Menge der Gläubigen achtete, konnte Europa im frühen 18. Jahrhundert eine kleine Gesellschaftsschicht zum erstenmal ansprechen. Das geschah in der «Tulpenepoche» der türkischen Literatur und Kunst, als unter dem Eindruck der

verfallenden Macht Hof und Aristokratie das politische Interesse mit dem für ästhetische Kultur zu vertauschen begann und seinem Dichter Nedim lauschte, wenn er im Sommerpalast von Sa'dabad die geliebte «wandelnde Zypresse» beschwor:

Hol von der Mutter dir Erlaubnis und sag, du gingest zum Gebet!
Und laß aus qualvoll gleichen Himmelskreisen uns stehlen einen Tag!
Aus still verborgnen Gassen laß uns schlendern hinab zum Landungssteg,
Auf, wandelnde Zypresse, laß uns eilen zum Glücksschloß Sa'dabad!

Damals lernte eine erlesene Gesellschaft in den glänzenden Festen des französischen Botschafters Europa kennen, und Frankreich, oder genauer sein prächtiger Hof, war das Vorbild, auf das der Großwesir Ibrahim Pascha unter Sultan Ahmed III. blickte. Das Europa des Absolutismus, das die Selbstmächtigkeit des Menschen so glanzvoll in seinen Höfen manifestierte, hatte einen Vorposten für seine Kultur errichtet. Man hat mit Recht gesagt, daß auch diese Feste ein Schritt zu Formung und Bildung eines neuen Menschen waren, und die breite Bevölkerung schien gerade das mit Besorgnis zu spüren. Denn an welchen glanzvollen Festen hatte sie nach dem Zeugnis der Chroniken nicht sonst immer teilgenommen? Aber die Feste in den von Blumenbeeten umgebenen Rokokoschlößchen demonstrierten offensichtlich eine ungewohnte und in ihrer Neuheit aufreizende Selbstherrlichkeit. 1730 entlud sich die Wut der Bevölkerung gegen den neuerungssüchtigen Wesir, so daß mit den Worten des osmanischen Chronisten «der Vogel seiner anima aufflog aus dem Neste seines corpus heischend nach dem nichoir in des Paradieses Blumenbeetpalais». Ein blutiges Ende, dem der Sultan, alle Neuerer und die fremdartige Pracht zum Opfer fielen, hatte den ersten Versuch, Europa nachzuahmen, zerstört. Nichts schien zu der Erwartung zu berechtigen, daß der Orient irgendeine Neuerung aus Europa annehmen könne. Aber war auch zu erwarten, daß Völker zu Selbstmächtigkeit geführt werden durch das Schaugepränge einer aristokratischen Schicht? In Europa selbst stand sie schon unter der Kritik. Denn der Mensch, der im Namen der allen gemeinsamen Vernunft über Grenzen des Raumes hinweg in der Richtung der Zeit zu Selbstmächtigkeit drängte, durchstieß jetzt auch den Raum einer gesellschaftlichen Schicht. Sie galt nicht mehr als der Träger des Neuen, denn sie stützte, von Unvernunft besessen, das Ancien régime, das dem von Natur freien Vernunftwesen Selbstverwirklichung in politischer Freiheit verwehrte. Neu waren in Europa Denker, die sich an die universale Vernunft des Menschen aller Räume und aller Schichten wendeten, und die im Begriffe waren, Europa wiederum tiefgreifend zu verwandeln. Ihr Europa brach in einem anderen Teil des Osmanischen Reiches ein: in dem von Natur reichen, aber von seinen Mamlukenfürsten ausgebeuteten Ägypten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000036

Im Juli 1798 erregte eine Bekanntmachung in arabischer Sprache Kairo. Sie sprach die Gläubigen an in gut gewählten Formen islamischer Tradition. Sie verkündete «im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers, der keinen Sohn und keinen Partner in seiner Herrschaft hat», daß die Franzosen, die gegen die ärgsten Feinde des Islam, nämlich den Papst und die Malteserritter, siegreich gekämpft hätten, vor Kairo stünden und als Freunde des osmanischen Sultans und des ägyptischen Volkes gekommen seien, um die Willkür der despotischen Mamluken zu brechen. Sie stellte dem Land Reformen und Wohlstand in Aussicht unter der Führung derer, die Vernunft und Wissen haben, und sie versprach allen, weil alle gleich vor Gott seien, große Aufstiegsmöglichkeiten, wenn sie nur Vernunft und Wissen hätten. Bonaparte war in der Absicht, für das neue Frankreich eine Machtstellung im Vorderen Orient zu errichten und Englands Handel nach Indien zu vernichten, in Ägypten gelandet. Die Vertreter dieses Europas erhoben einen anderen Anspruch auf das Neue. Sie umwarben nicht eine aristokratische Schicht, sie richteten sich an jeden und versicherten jedem Freiheit. Wie eine Ankündigung aller kommenden Konflikte bringt die Bekanntmachung eine Zweideutigkeit zum Ausdruck. Sie appelliert an Religion und Glaube, und sie appelliert an Vernunft und Wissen. Welche Religion meint sie? Bisher hatte Europa aufgerufen zu dem Glauben an den Gott, der seinen Sohn gesandt hat. Die Franzosen riefen in der Sprache der Muslime den Gott an, der keinen Sohn hat, und sie rühmten sich, Gegner aller Gegner des Islam zu sein. Sie repräsentierten ein anderes Europa. Bonaparte hat die Annahme religiöser Formen später eine Maskerade genannt. Richtiger hätte er sie ein technisches Mittel der Politik nennen müssen. Die Verwendung der Religion zu politischen Zwecken ist vermutlich so alt wie der Mensch. Aber Bonaparte hat die Möglichkeit, es unbefangen zu tun. Die Religionskritik der Aufklärung und die radikalen Aussagen Holbachs, daß Religion immer nur Mittel zu politischer Tyrannis sei, gaben von nun an jedem Tyrannen das Recht, Religion unverhohlen als Mittel politischer Technik zu gebrauchen. Aber die allzu leicht zu durchschauende Rechnung Bonapartes ging fehl. Das ägyptische Volk ertrug seine fremden Freunde nur unter dem Zwang der Militärjustiz. Der osmanische Sultan erklärte auf seiten Englands den Befreiern seiner Provinz den Krieg. Geschlagen zu See und zu Land, verließen die Franzosen wenige Jahre später Ägypten. Als ein politisches Ereignis im Machtkampf Europas wäre das militärisch gescheiterte Unternehmen hier nicht zu nennen. Doch es war nicht allein ein militärisches Unternehmen.

Vernunft und Wissen waren für Bonaparte keine leeren Worte, und man kann fragen, ob je ein Feldherr mit soviel Tatkraft wissenschaftliche Aufgaben mit militärischen Zielen verbunden hat. Vierzig Jahre früher hatte d'Alembert die Einzigartigkeit seines Jahrhunderts beschrieben, des Zeitalters der Philoso-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000037

phie, dem alles zum Gegenstand der Forschung wird. Dieser Enthusiasmus eines Zeitalters hatte die Vorbereitung der Expedition bestimmt, und mit ihm hat ein großer Stab von Gelehrten, Zeichnern und Technikern ein sorgfältig angelegtes Unternehmen durchgeführt. Sie haben das Land keineswegs nur zum Zwecke der politischen und wirtschaftlichen Beherrschung erforscht. Sie nahmen die Pflanzen und die Tierwelt, aber auch die Volksmusik und die Inschriften auf, sie untersuchten die Bedingungen für den Durchbruch der Landenge bei Sues, aber auch die Denkmäler und Bauten. Alle Bereiche waren der Erforschung wert. Doch die monumentale mit zahlreichen Kupfern illustrierte *Description de l'Egypte* gehört in die Geschichte der europäischen Wissenschaft, und auch um ihretwillen brauchte die Expedition an dieser Stelle nicht erwähnt zu werden. Sie muß es jedoch und wird auch im Orient als das Ereignis beachtet, «vor dem sich die Häupter in Ehrfurcht beugen», weil es für ihn die große Erschütterung ist, die ihn von seinem «Mittelalter» trennt.

Die stumme Abkehr. Aber war der Orient noch in der Lage, in der ihm Europa im Mittelalter begegnet war? Weniger offensichtlich als Europa und dem Bewußtsein verborgen, war auch er verwandelt. Er war nicht zu einem Neuen durchgebrochen, und er hatte die Formen seiner Religion und Kultur bewahren wollen. Aber er hatte sie gerade so verloren, und dies, ihr Verlust unterschied ihn von seinem «Mittelalter». Er begegnete nicht mehr als eine Welt, die einem Europäer Bewunderung abforderte, und kein Orientale konnte noch, wie einst der ritterliche Gegner der Kreuzfahrer, mit überlegener Bildung auf die Fremden sehen. Wie kann er sie aufnehmen? Man kann gar nicht alles berichten, sagt der ägyptische Chronist. Sie bauen Mühlen, die der Wind bewegt, sie bepflanzen die Straßen mit Bäumen, sie haben Werkzeuge, die die Arbeit ungemein erleichtern, und sie arbeiten und treiben zur Arbeit mit unbequemen Forderungen. Die Anwohner sollen die Straßen erleuchten. Aber im Winter weicht der Regen die Papierlaternen auf, löscht der Wind das Licht aus, und dann nagelt die Militärstreife die Haustür zu, bis die Geldstrafe bezahlt ist; «die Leute waren bloß noch mit ihren Lampen beschäftigt». Millionen von Menschen haben in dem Jahrhundert der Expansion Europas solche Situationen erfahren, die aus der betrachtenden Distanz so komisch wirken, daß sie nicht erwähnenswert scheinen. Für sie waren sie eine drückende Last. Sie sind unvorbereitet überfallen worden von dem fremden Menschen, der sie mit unbegreiflichen Forderungen in Beschäftigung hielt und der, ständig an Vernunft appellierend, das zerbrach, was für sie Vernünftiges war. Sie haben sich zumeist stumm von ihm abgekehrt, und seine «Wunder» in Wissen und Technik haben sie noch lange Zeit nicht zu der Verwunderung erregt, die die Griechen den Anfang aller Erkenntnis nannten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000038

Vernehmbarer als Worte spricht wortlose Indifferenz aus, wie Fremdes den Menschen erschüttert. Könnte er sich wundern, könnte er das Fremde anerkennen als das Neue, so wäre er schon ein Selbst, das die Mächtigkeit hat, sich fremden Mächtigkeiten entgegenzustellen. Das ganz und gar Unerfaßbare bringt «außer Fassung», es zeigt das Ende menschlicher Mächtigkeit an. Die Unerschöpflichkeit des Seins manifestiert sich und läßt Endlichkeit gewahr werden. Deshalb kann nur das, was der Mensch partiell schon erfassen kann, Verwunderung erregen. Mit dieser Verwunderung konnten die Griechen auf die Welt blicken. Sie konnten es, weil sie eine Voraussetzung jedes menschlichen Erfassens der Welt in einzigartiger Weise erkannten. Immer setzt der Mensch eine Beziehung zwischen dem erfassenden Denken und dem erfaßbaren Wirklichen voraus, und schon das erste Wort, das er sprach, war gesprochen in dieser Voraussetzung. Die Griechen haben diese immer vorausgesetzte Beziehung erkannt. Sie nannten das, was sie herstellt, den Logos, das vernünftige Wort. Die durch das Wort erfassende Vernunft ist subjektiv im menschlichen Geiste, und zugleich ist objektiv in den Dingen die durch das Wort erfaßbare Vernunft. In der Vernunft manifestiert sich das Sein, das der Trennung von Subjekt und Objekt vorausgeht und deshalb zwischen beiden eine Beziehung herstellt. Das ist die Erkenntnis dessen, was der Mensch, ohne es ausdrücklich zu wissen, immer schon voraussetzt. Aber daß sie die Griechen erkannt haben, bestimmt ihre Geschichte. Nicht irgendeine wissenschaftlich unklar gelassene, wenn auch oft in der Wissenschaft gerühmte «Neugier», sondern diese Erkenntnis gab den Griechen die Möglichkeit, dem Erschrecken zu widerstehen. Auch sie wissen von der Unerschöpflichkeit des unendlichen Seins und kennen das Grauen vor seinem Abgrund. Aber sie wissen zugleich, daß Sein offenbar ist im Logos, der Struktur der Vernunft, die Subjekt und Objekt in Beziehung setzt. Etwas im Menschen verbindet ihn mit allem, was begegnet, nichts ist abgründig fremd. Deshalb hatten sie die Mächtigkeit, still zu halten in der Verwunderung und im Sich-Wundern den Anfang alles Erkennens zu sehen, sie konnten mit Aristoteles eindeutig voraussetzen, daß alle Menschen von Natur zu wissen verlangen. Aber die Möglichkeit, partiell schon zu partizipieren an dem, was der Erwartung widerspricht, und sich zu wundern, hat der Mensch nicht immer. Wenn, wie in der Spätantike, die einst tragenden Formen nicht ausreichen, eine neue Erfahrung des Seins zu erfassen, erfüllt ihn das Grauen vor seinem unendlichen Abgrund. Das unerfaßbar Fremde dringt auf ihn ein und zeigt ihn zerstörend, das Ende seiner Mächtigkeit. Er muß in der Angst vor dem Unerfaßbaren sich in sich selbst zurückziehen und das *nil admirari* dem Fremden entgegenstellen. Er muß abwehren, was ihn zerstört, weil er an ihm nicht partizipieren kann. Die Indifferenz, die der Philosophie, sofern sie nicht, sich selbst aufgebend, ihr erlegen ist, immer unendliche Probleme aufgegeben hat und gerade

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000039

heute unabweisbare Fragen stellt, ist der abstoßende Panzer gegen die erschreckende Erfahrung des abgründigen Seins.

Wie in der Spätantike, so darf sich auch der Mensch im späten Islam nicht wundern. Wohl weiß er von den «Gottesfreunden», den heiligen Menschen, die helfend und heilend nahe sind, und von drohenden Mächten, den Dämonen, die furchterregend überall wesen. Aber sie sind bestätigt durch alte Tradition und widersprechen nicht der Erwartung. Denn wenn sie auch wunderbar sind in ihrer Mächtigkeit und unbegreiflich für die Vernunft, so sind sie doch zugleich nicht fremd. Jenseits der Vernunft sind sie doch einsichtig für die Vernunft als das, was zu Segen und Versuchung auserwählt ist von dem einen unendlichen Sein, von Gott. Aber der Lebensprozeß trägt immer auch Neues heran. Er stellt vor Dinge, die nicht mehr eingeordnet werden können. Sie zeigen sich machtvoll und wirksam und sind doch nicht zu denen zu zählen, die nach der Tradition ausgewählt sein können von Gott. Welches Sein, wenn nicht Gott, gibt ihnen Mächtigkeit? Aber eine solche Frage kann nicht gestellt werden. Denn würde man sie auch nur anerkennen als Mächtigkeiten und bewundern, so würden sie die Einheit des Bewußtseins bedrohen. Sie würden manifestieren, daß sie ihren Ursprung haben in dem Sein, das nicht identisch ist mit dem einen Sein, das der Gläubige Gott nennt. Deshalb muß man das Fragen nach ihrer Mächtigkeit abwehren und ihre Mächtigkeit leugnen durch Indifferenz. Denn jede Verwunderung über sie wäre die Anerkennung einer Macht, die universaler ist als der eine Gott. Verwunderung wäre ein Zweifel an der Allmacht Gottes. Wieder und wieder schreiben Theologen über den «Tadel am Verwundertsein» und warnen, zu staunen über die Werke der Menschen, «denn sie sind Kinder Adams, und Adam ist Staub».

Deshalb können den schlichten Gläubigen die Taten der ungläubigen Fremden nicht zu Verwunderung zwingen, und selbst die, an deren Vernunft und Wissen Bonaparte appelliert hatte, nehmen an dem größten geschichtlichen Ereignis ihrer Zeit kaum teil. Die Franzosen werden nicht bewundert. Ihre angekündigte Vorführung der Montgolfière mißlang. Aber was wäre gewesen, wenn sie wirklich hätten fliegen können? Jeder «Gottesfreund» konnte Größeres vollbringen, «und Gott weiß es am besten». Überall in der Welt hat der europäische Mensch, selbst so stolz auf die «Wunder» seiner Kultur, die bleierne Stumpfheit und starre Lethargie bemerkt. Er verstand nicht, aber unsere Zeit fordert, es zu verstehen, daß die Indifferenz ein Überwältigtsein durch das abgründige Sein ist und daß der indifferente Mensch nach mehr verlangt als nach einer an «Wundern» reichen Kultur.

Die Kraft, sich zu wundern. Der genannte Chronist Dschabarti ist, einzigartig in seiner Zeit, schon dann nicht mehr dem Fremden völlig erlegen, wenn er

ausspricht, daß er nicht alles berichten könne. Er ist einer Selbstmächtigkeit gewahr, die er dem Fremden gegenüberstellen und durch die er gerade so partiell an ihm partizipieren kann. Er konnte sich wundern und fesselnd darstellen, was Verwunderung erregt. Er schildert den Ort, in dem Vernunft und Wissen ihr Zentrum hatten. Es war das wissenschaftliche Institut in Kairo, das nach dem Vorbild der Akademie von Paris schon in den ersten Wochen gegründet worden war. Frankreich hat bis heute eine Reihe von wissenschaftlichen Instituten im Orient. Wir nennen das leicht fertig oft Kulturpropaganda. Aber diese Einrichtungen, aus denen die französische Orientforschung so bewundernswerte Erkenntnis gewonnen hat, waren Schöpfungen aus dem Glauben an die Vernunft. In dem Interesse, alles Wirkliche aufzunehmen, um es zu gebrauchen für die Bildung der Persönlichkeit und die Gestaltung der Gesellschaft, waren sie geschaffen, und sie haben gerade deshalb dem französischen Geistesleben den großen Einfluß gegeben, den die bornierte «Realpolitik» immer nur als einen Erfolg propagandistischer Technik begreifen kann.

Das Institut in Kairo zur Zeit Napoleons hat einer kleinen Gruppe von ägyptischen Gelehrten zum erstenmal gezeigt, was der Mensch des neuen Europas ist. Jeder Besucher, so berichtet der Chronist, war in ihm willkommen, und er schildert, was er kennenlernte. Man zeigt ihm Globen und Bücher, er sieht Bilder seines Propheten, der Sultane und seiner heiligen Städte, er begegnet Fachkennern, die Verse des Korans und arabischer Dichter auswendig kennen und seine Sprache besser beherrschen als die Mehrzahl seiner Landsleute. Staunend berichtet er, daß einfache Soldaten neben Gelehrten in der Bibliothek studieren, und wie von Mirakeln erzählt er von den vorgeführten chemischen und physikalischen Experimenten.

Das alles war für einen muslimischen Gelehrten dieser Zeit fremd. In Ägypten und mehr noch in Istanbul kannte er zwar immer noch eine Pflege der Wissenschaften. Aber wo war noch in der von Aberglauben und Dämonenfurcht besessenen Gesellschaft Wissen oder gar Mut zu Erkenntnis und Forschung? Der Schullehrer, der im 14. Jahrhundert noch als Vertrer des edelsten Berufes gepriesen wird, war ein Jahrhundert später der Angehörige eines untergeordneten Standes. Die Traditionen des Wissens waren abgebrochen, die Bevölkerung von Kairo hielt die Pyramiden vor den Mauern ihrer Stadt für natürliche Berge, und die Zeiten, in denen ein gelehrter Pharmazeut mit einem Maler in den Libanon zog, um Heilkräuter in ihren verschiedenen Phasen farbgetreu aufzunehmen, waren lange vorbei. Ein solcher Wandel kann dem Bewußtsein verborgen bleiben, wenn Traditionen in äußeren Formen bewahrt werden. Aber was bedeuteten sie noch? Die wenigen Hochschulen waren nur noch ein Rest von vielen Stätten der Wissenschaft in allen Teilen des islamischen Orients; ihr Lehrplan umfaßte nur noch einen Ausschnitt dessen, was einst Wissenschaft

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000041

war, und wie ein verehrungswürdiges Überbleibsel aus alter Zeit standen die Gelehrten in ihrer Gesellschaft. Die Chronisten dieser Zeit können zwar immer noch zahlreiche Männer nennen, die mit viel Wissensstoff viele Seiten füllen und die in der Tat dann zu bedeutenden Gelehrten zu zählen wären, wenn viel Wissensstoff auf vielen Seiten Ausweis für wissenschaftliche Bedeutung wäre. Aber ihre Werke zeigen, wie sie mit der immer schon gewohnten Richtung des Fragens nur wiederholen oder erweitern oder aufarbeiten, was schon gesagt war, und mehr noch, wie wenig sie sich überhaupt noch Rechenschaft ablegen über den Sinn ihres Tuns.

Dennoch ist es sinnvoll für sie und ihre Gesellschaft. Wenn im Fastenmonat ein Kollegium von mehr als hundert über Wochen hindurch vor dem Sultan in Istanbul Verse des Koran diskutiert, wenn das Volk auf der Straße sich um einen Gelehrten drängt und der Krämer, ihm die Hand küssend, für seine Ware keine Bezahlung annimmt, wenn jeder kleine Ort seinen Schulmeister einen Gelehrten nennt, so ist diese Verehrung für Gelehrsamkeit durchaus gerechtfertigt. Die Gelehrten haben eine ungemein große, ja rettende Funktion. Denn ihre Wissenschaft, die auf dem Boden des Alten immer noch ausreichend Tatsachen und wieder Tatsachen findet, hält das erschütternde Fragen nach dem Neuen wieder und wieder fern. Wenn unter dem Grauen vor dem unendlichen Sein, das beim Anschauen des Fremden überfällt, alles Neue abgewehrt werden muß, hat die Wissenschaft die Funktion, das Recht der Abwehr zu bestätigen. Jede Wiederholung des immer schon Gesagten, jede Umformung des Neuen zu dem immer schon Gewesenen garantiert die Gültigkeit alter Formen und rettet die Gesellschaft vor dem Einbruch des Fremden, das, weil es unerfaßbar ist, das Bewußtsein zerreißt und den Menschen zerstört. Nur diese Wissenschaft kennt noch der späte Islam. Ihre Vertreter sind oft beneidenswert reich an Wissensstoff, aber nicht imstande, eine neue Frage zu stellen. Rückwärtsschauend garantieren sie durch Bewahrung des Überlieferten und Weiterführung des Gewohnten das Bestehende. Aber sie müssen sich mit Indifferenz panzern gegen das, was zustößt. Die Angst vor dem Neuen grenzt das Erkennen ein.

Doch so schwer es ist, dem Neuen zu begegnen, so wenig leicht ist es, im Alten zu verharren. Denn der Mensch weiß, daß er seine Möglichkeit nicht verwirklicht und seine Zukunft verliert, wenn er dem nicht standhält, was erschütternd im Neuen zustößt. Wie er sich auch bewahren muß und zeitweise in sich selbst zurückzieht, er spürt, daß er nicht bei sich bleiben kann, weil auch das ihn zerstört. Er muß hinausstoßen über das, was er ist, und das Neue erfassen, und in der Tat verlangt er, «von Natur zu wissen». Das immer gleiche Alte läßt ausdrückliches Fragen nicht zu und verwehrt ihm das aktive Erwar ten. Aber wie wir heute wissen können, und wie an anderer Stelle zu erörtern sein wird, ist auch in dem stumm leidenden Warten noch immer ein Fragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000042

Denn auch in Indifferenz, Ekel und Selbsthaß wartet der Mensch darauf, anzuschauen, wie er das Neue ergreifen und verwirklichen kann. Dieses Warten findet bei dem Chronisten Ausdruck im Sich-Wundern. Er erkennt das Fremde noch nicht. Er weiß noch nicht, daß der Mensch des neuen Europas nicht rückwärts blickt in der Angst vor dem Neuen, ja daß es seine Angst ist, im Alten zu verharren und so die Verwirklichung der Zukunft zu verlieren. Er begreift nicht, welche weltverändernde Bedeutung die kleinen Laborversuche haben, und er versteht nicht, was Vernunft und Wissen bei den Fremden sind. Er lebt in der Vernunft und dem Wissen, die seiner Zeit aus langer Tradition gegeben sind, und er schreibt, wie andere vor ihm, das letztlich nicht verstandene Geschehen von hundert Jahren auf anderthalbtausend Seiten Jahr für Jahr registrierend nieder. Diese Wiedergabe von Tatsachen, die er traditionsgemäß Geschichte nennt, enthält den Bericht über die Franzosen, die ihm fremd sind, und die ihm doch nicht so fremd sind, daß er nicht in Verwunderung an ihnen partizipieren kann. Er spürt, daß etwas Neues eingebrochen ist.

DER GLAUBE AN DIE VERNUNFT

Vorbilder der Anpassung. Wie ein Beispiel für die Theorie Hegels, daß die List der Vernunft zur rechten Zeit die für ihre Zwecke notwendigen Individuen bilde, trat mit Muhammad ʿAli in die Geschichte des islamischen Orients ein Mann ein, der ihr eine entscheidende Wende gab. Das von den Franzosen verlassene Land war wieder eine Beute der Mamluken geworden. Aber gestützt auf die Truppen, die er gegen die Franzosen geführt hatte, war es Muhammad ʿAli gelungen, die Macht an sich zu reißen und durch den Einfluß der Geistlichkeit die Anerkennung als Statthalter vom osmanischen Sultan zu erwirken. Er hatte im türkischen Heer gegen die Franzosen gekämpft. Aber schon in seiner Jugend in Mazedonien hatte er mit Verehrung von französischer Kultur gehört, und nicht endende Dankbarkeit an Frankreich versichert er 1840 als Herrscher in einem Brief an Louis-Philipp. Durch Frankreich war in jener Zeit für alle, die im Orient nach Zukunft fragten, Europa vertreten, und Frankreichs Kultur schien berufen zu sein, den Menschen eine neue Möglichkeit der Existenz zu geben.

Auch in Istanbul hatte das schnelle Ende des aufreizenden Hofluxus nicht die Stellung Frankreichs erschüttern können, die es in dem von Rußland und Österreich bedrohten Osmanischen Reich gewonnen hatte. Sultan Selim III. hatte schon vor seinem Regierungsantritt mit Ludwig XIV. Briefe gewechselt. Die Französische Revolution schien die Beziehungen zu zerstören. Aber das neue Frankreich, so argumentierte sein Botschafter, verehre nur noch die Vernunft,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000043

es könne besser als ein christliches Land Freund des Osmanischen Reiches sein. Der Einbruch des Neuen hatte einen verheißungsvollen Anfang. Wichtige Werke der klassischen islamischen Wissenschaft erschienen zum erstenmal im Buchdruck, und mit Unterstützung französischer Fachleute wurde die «Neue Ordnung» in Reformen des Heeres und der Verwaltung in Angriff genommen. Aber auch diese auf Erhaltung des Staates gerichtete Reform scheiterte an denen, die allen Neuerungen feind waren, und endete mit einem Aufstand, dem der Sultan und alle Reformer zum Opfer fielen. Die von rivalisierenden Kräften in Heer und Geistlichkeit bewegte Hauptstadt war nicht der Ort, der dem Drängen nach Reformen günstige Bedingungen gab. Unter anderen Bedingungen trat Muhammad ʿAli 1806 seine mehr als vierzigjährige Herrschaft über Ägypten an.

Als Statthalter und später als Vizekönig ist Muhammad ʿAli in wenigen Jahren nicht nur der uneingeschränkte Herr Ägyptens, sondern ein Machtfaktor der internationalen Politik geworden. Im Auftrag des Sultans haben seine Truppen gegen die extrem orthodoxen Wahhabiten in Arabien und gegen die sich erhebenden Griechen in Morea gekämpft. Selbständig hatte er den Sudan in seinen Herrschaftsbereich einbezogen. Überall siegreich hat er schließlich auch in offenem Widerspruch zu seinem Oberherrn Syrien unterworfen. Eine Macht, bedrohlich für den Sultan, aber bedrohlich auch für das Gleichgewicht der internationalen Politik, war entstanden, und nur die Intervention der europäischen Mächte zwang ihn, Syrien aufzugeben und seine Macht auf Ägypten und den Sudan zu beschränken. Seine Reform Ägyptens ist freilich weit wirkungsmächtiger ein Faktor der Weltpolitik geworden.

Muhammad ʿAli glich zwar mehr einem orientalischen Potentaten als einem von den Ideen des modernen Frankreichs bestimmten Landesfürsten. Aber er sah, daß Vernunft und Wissen des fremden Europas Leistungen hervorbrachten, denen nachzufolgen war. Er baute zielbewußt das Heer auf und förderte Landwirtschaft und Industrie. Aber zielbewußter als je ein orientalischer Herrscher verknechtete er das ihm fremde ägyptische Volk. Er errichtete Schulen für den Elementarunterricht und die militärische, medizinische und andere Fachausbildung. Aber er ließ die Schüler von der Straße wegfangen wie die Rekruten für sein Heer. Er schuf sich einen Stab von reformwilligen Sachbearbeitern. Aber er duldete sie nur als willenlose Werkzeuge seiner launenhaften Politik. Wie er zum Entsetzen seiner Offiziere ohne Furcht eine Wahrsagerin entlarvte, aber mit der Willkür eines Potentaten sie kurzerhand im Nil ersäufen ließ, so ging in ihm ständig beides nebeneinander her, der Europa nachahmende aufgeklärte Fürst und der in alten Traditionen verwurzelte Gewaltherrscher. Weit weniger rühmenswert als es die ägyptische Schuljugend bis zum Ende seiner Dynastie vor wenigen Jahren noch lernen mußte, gibt er Anlaß zu fragen, ob der Re-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000044

former ʿAbduh später nicht etwas Richtiges trifft, wenn er, der allgemeinen Meinung widersprechend, sagt, daß Muhammad ʿAli dem Lande mehr Tod als Leben gebracht habe. Dennoch hat dieser landesfremde Despot in verschlagener und berechnender Vernünftigkeit für sein Land mehr als die in unberechenbarer Willkür herrschenden Despoten vor ihm geleistet. Kaum des Lesens und Schreibens, ja nicht einmal des Arabischen kundig, hat er eine sichere Erkenntnis für gegenwärtige Machtverhältnisse und zukünftige Ziele gehabt. Er hat seinem Land das Europa, wie er es verstand, als Vorbild hingestellt, und auch das verzerrte Bild Europas war mächtig genug, der Geschichte seines Landes eine Wende zu geben. Die sachkundige Hilfe suchte er in dem Lande, das er als den Träger der Vernunft und des Wissens verehrte. Französische Lehrer, Ärzte, Ingenieure wurden berufen, französische Werke der Ausbildung zugrunde gelegt, und vorwiegend nach Frankreich wurden die Stipendiaten zur Vorbereitung auf den Staatsdienst gesandt.

Der die ersten Stipendiaten begleitende Prediger Tahtawi ist heute vergessen. Aber das Buch, in dem er über Frankreich berichtet, hat einmal in der Tat, die Hoffnung des Verfassers erfüllend, alle Völker des Islam aus dem Schlaf der Lässigkeit erweckt. Hat nicht der Prophet, so beginnt er, empfohlen, Erkenntnis von allen anzunehmen, und wäre es auch aus China? Das ist offensichtlich ein Wort, das dem Propheten des abgelegenen Arabiens erst zugeschrieben wurde, als der Islam gezwungen war, mit der Kultur der eroberten Völker sich auseinanderzusetzen. Aber wie der Hinweis unserer mittelalterlichen Schriftsteller auf die Plünderung der Ägypter durch Mose ist es wieder und wieder zitiert worden, sooft Skrupel der Frommen sich gegen die Annahme von Wissen der Ungläubigen richteten. Und überwältigt von dem Neuen, schildert Tahtawi, was von den Ungläubigen seiner Zeit zu lernen ist. Man muß ihn vergleichen mit den spätarabischen Schriftstellern, um zu würdigen, wie europäische Bildung einen in spätmittelalterlichen Formen aufgewachsenen Muslim verändert hat. Er reiht nicht Wissensstoff umrankt von hohler wissenschaftlicher oder ästhetischer Diktion aneinander. Die Schulung an den französischen Denkern, und er nennt vor allem Voltaire, Condillac, Rousseau und Montesquieu, hat ihn geformt. Sein plaudernder Stil in ungekünstelter Sprache verbirgt die Sorgfalt, Gedanken straff zu ordnen. Und mit derselben Sorgfalt beobachtet er. Nichts in dem fremden Lande entgeht ihm. Er berichtet von der Verwaltung und dem Gesundheitswesen, von Religion, Kunst und Wissenschaft, von der Französischen Revolution und ihren Ergebnissen. Aber wichtig sind ihm auch die privaten Seiten des täglichen Lebens. Wie er die Stellung der Frau in der Gesellschaft, das Erziehungswesen, die Straßenreinigung und vieles andere beschreibt, was ihm vorbildlich für den Orient zu sein scheint, so beschreibt er auch die Zimmereinrichtungen, die Nahrungsmittel, die Tischsitten und Fest-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000045

gebräuche. Mit besonderem Nachdruck aber spricht er von der Gleichheit aller vor dem Gesetz. Kein Privileg befreit den Bürger von der Pflicht zu Heeresdienst und Landesverteidigung. Aber auch der Ärmste ist vor willkürlicher Verhaftung sicher. Niemand muß befürchten, daß er überraschend enteignet wird. Allen ist eine Verfassung gegeben, die, «wenn auch nichts davon im Buche Gottes und in der Tradition des Gottesgesandten steht, zeigt, wie sie kraft ihrer Vernunft entscheiden, daß Gerechtigkeit und Billigkeit die Grundlagen für die Wohlfahrt der Reiche und die Ruhe der Menschen sind».

In Europa las man in dieser Zeit viele Bücher über die merkwürdigen Sitten des Orients. Tahtawis heute vergessenes Buch schildert von der anderen Seite aus die merkwürdigen Sitten des Okzidents. So merkwürdig müssen sie erscheinen, daß der Verfasser seine Leser ausdrücklich bittet, seine Berichte nicht für Übertreibungen zu halten. Aber die Merkwürdigkeiten, die in Ost und West aufgezeichnet werden, sind in sehr verschiedener Absicht angeboten. Der Europäer liest damals von der fernen Welt, um durch Ja und Nein zu ihr in seinem Selbst unmittelbar bestätigt zu werden. Ob er das Fremde anstaunt als den überwundenen Zustand einer noch unentwickelten Menschheit oder ob er in ihm die überall gleiche menschliche Vernunft entdeckt, es bestärkt das Bewußtsein von der Sicherheit seiner vernünftigen Ordnungen. Tahtawis Buch, das als eines der ersten in der neuen Staatsdruckerei herauskam, hat eine andere Aufgabe. Es soll aus dem Schlaf der Lässigkeit rütteln. Die fremden Sitten und Einrichtungen sind Vorbilder, die die Sicherheit unvernünftiger Ordnungen erschüttern sollen.

Die fremde Vernunft. Der Appell an die Vernunft schien angenommen zu sein. Er war unter einer Voraussetzung ausgesprochen, die die Aufklärung niemals in Frage stellte. Daß die Vernunft, die die universale Struktur alles Wirklichen ist, überall und immer die gleiche Vernunft sei, war ihr gewiß. So konnte sie die Vernunft wiederfinden bei Konfuzius etwa, bei Zoroaster wie auch bei Muhammad. Ein des Arabischen kundiger Aufklärer brauchte deshalb nicht in Verlegenheit zu sein, das Pathos der Vernunft in die Sprache des Koran zu übertragen. Denn wieder und wieder appelliert der Gott des Koran an vernünftige Einsicht. Doch der Vernunftbegriff der Aufklärung ist nach zwei Seiten hin abzugrenzen. Er ist auf der einen Seite nicht so naiv ungeschichtlich, wie von dem modernen Nominalismus oft gesagt wird. Dieser entmächtigt die universalen Begriffe zu bloßen zusammenfassenden Namen, und wenn er sie auch ständig gebraucht und oft sehr naiv von «dem» Menschen oder «der» Geschichte spricht, so erkennt er als das eigentlich Reale doch nur das Individuelle an. Er löst die Geschichte in einen grauen Fluß individueller Relativitäten auf, eben in dieses langweilige Kontinuum, von dem sich der Mensch unserer Zeit indifferent ab-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000046

kehrt. Demgegenüber sieht die Aufklärung, daß Menschen etwas gemeinsam ist, und sie sieht es in der universalen Vernunft. In der Tat ist der Mensch immer und überall der Beziehung gewahr, die zwischen dem menschlichen Geist und der Wirklichkeit besteht. Er kann «vernehmen», noch ehe er von Vernunft spricht, und schon im Sprechen des ersten Wortes und im Erfinden des einfachsten Werkzeuges setzt er voraus, was die Griechen erkannt und ausdrücklich benannt haben: die universale Vernunft, in der die Macht des Seins sich offenbart, und die die Beziehung herstellt zwischen Subjekt und Objekt. Sie ist immer gegenwärtig, wo menschlicher Geist Strukturen der Wirklichkeit erfaßt und gestaltet, und wo Wirklichkeit von der Struktur des menschlichen Geistes erfaßt und gestaltet wird. Auf diese Vernunft sieht die Aufklärung mit der Erwartung, daß die Existenz durch sie zur Erfüllung komme. Aber während sie mit einem machtvollen Geschichtsbewußtsein sich in diesen auf Zukunft gerichteten Prozeß stellt, erkennt sie in der Tat noch nicht, was der moderne Nominalismus entdeckt hat. Sie schaut zwar voraus auf den großen geschichtlichen Wandel in der Vollendung des Vernunftreiches, aber im Hinschauen auf die Vergangenheit verkennt sie, daß sich nicht nur die erfaßte und gestaltete Wirklichkeit verändert hat, sondern wieder und wieder auch der erfassende und gestaltende Geist. Vernunft realisiert sich nicht als die immer gleiche Vernunft. Im geschichtlichen Wandel, dem Selbst und Welt unterliegen, steht sie in einem geschichtlichen Wandel. Sie ist niemals gleich, und nicht einmal in einem einzigen individuellen Lebensprozeß. Wenn das so ist, dann ist nicht anzunehmen, daß unter dem plötzlichen Überfall Europas auf den Orient ein Muslim sich unvermittelt den fremden Vorbildern anpassen kann und daß er, angesprochen von dem Aufklärer auf Vernunft, wirklich versteht, was gemeint ist. Vorbereitet durch die Renaissance und gesichert durch die großen Systeme der neuzeitlichen Metaphysik meint die Aufklärung das, was d'Alembert rühmend von seinem «Zeitalter der Philosophie» gesagt hat: der Mensch kann alles, von der Erde bis zum Saturn, von den Prinzipien der Wissenschaft und Metaphysik bis zu den Fragen der Wirtschaft, zum Gegenstand der Forschung machen. Er ist sich seiner Vernunft bewußt, und geformt durch Vernunft, erfaßt er in seiner Welt vernünftige Strukturen in herrschaftlichem Erkennen und technischem Gestalten. Vernunft gibt Wissen, und Wissen ist Macht. Von dieser Vernunft spricht der Mensch der Aufklärung, und er meint, daß an dieser Vernunft der Mensch immer und überall partizipiere.

Eine kleine Gruppe von Reformern schien diese Meinung zu bestätigen. Sie hatte den Mut gewonnen, für das offen zu sein, was noch wenig früher kaum Verwunderung erregen durfte, und sie sah keine Schwierigkeit darin, daß sie zuerst, und durch ihre Erziehung bald auch ein Volk lernen könne, durch Vernunft die Wirklichkeit herrschaftlich zu gestalten. Betrachtet man freilich die

Verse, in denen der Koran an die Vernunft appelliert, so wird verständlich, daß nur wenige die Indifferenz durchstoßen und die Vernunft der Aufklärung annehmen konnten. Der Koran meint nicht, daß der Mensch im vernünftigen Hinschauen auf die Realität zu jenem unbegrenzten Verlangen nach herrschaftlichem Erkennen getrieben wird, das d'Alembert als den Vorzug seines Zeitalters rühmt. Zwar bestätigt er auch nicht die schönen, oft auch wissenschaftlich formulierten Märchen von dem frühen Menschen, der noch verbunden mit der Scholle oder der Herde nicht hinausstrebte aus dem Mutterschoß der Natur. Denn noch ehe der Mensch kraft seiner Vernunft die Scholle bebaute und Tiere zähmte, war ihm Vernunft ein technisches Mittel zur Unterwerfung der Natur, und seine in Märchen formulierte «Wissenschaft» zeigt allerorts, wie leidenschaftlich er nach Herrschaft über die Natur verlangt. Vernunft ist immer auch ein Werkzeug berechnender Beherrschung, und auch der Koran setzt für die frühen Bewohner Arabiens voraus, daß der Mensch Vernunft technisch gebraucht. Ausdrücklich aber will der Koran durch den Appell an die Vernunft den Menschen in eine andere Richtung weisen. Er erwartet, daß der «Wissende» kraft seiner Vernunft dessen gewahr wird, was als schöpferische Tiefe der Vernunft vorausgeht und ihre subjektive und objektive Struktur fundiert. Alle Natur, etwa der Himmel und die Erde und der Wechsel von Nacht zu Tag, und alle Kultur, etwa die Schiffe, die das Meer durcheilen, sind nach dem Koran Zeichen für die Macht des Schöpfers, der ihnen Mächtigkeit zu sein gegeben hat. Daß Selbst und Welt nicht aus sich bestehen, daß sie begrenzt sind vom Nichtsein, daß sie nicht waren und einmal nicht sein werden, und daß der Mensch gewahr der Drohung des Nichtseins fragen muß nach dem einen letzten Sein, setzt der Koran voraus. Wohl richtet Muhammad wieder und wieder gegen diejenigen, die taub, stumm und blind sind und deshalb nicht verstehen. Sie beten an, was nichts als Namen sind, die Toten, die kein Leben haben. Aber daß der Mensch ergriffen ist von dem Fragen nach dem, was der vernünftigen Struktur im menschlichen Geist und in der Wirklichkeit vorausgeht, ja daß auch die Götzendiener sehr wohl spüren den einen Schöpfer alles Seienden, steht außerhalb des Zweifels. Vernünftiges Hinschauen weist hin auf die Tiefe der Vernunft, auf das eine schöpferische Sein, das Gott ist. Der zu Selbst und Welt erwachende Mensch der Neuzeit scheint der schöpferischen Tiefe, die Muhammad den Schöpfer nennt, nicht gewahr zu sein. Er scheint der zu sein, der sich kraft seiner Vernunft die Wirklichkeit unterwirft, indem er sich selbst zum Schöpfer setzt. Seitdem die deutsche Romantik im Erschrecken vor einer späten Form einer selbstgewissen, vernünftelnden und moralisierenden Aufklärung dieses Bild geprägt hat, hat es eine zwar begrenzte, aber gerade in Deutschland nicht unerhebliche Bedeutung erlangt. Das des Sieges gewisse Bürgertum, das im Namen der Dreieinigkeit von Naturwissenschaft, Technik und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000048

Wirtschaft die «gegebene» Welt zu beherrschen begann, wußte nicht mehr, im Namen welcher Macht das Bürgertum, auf dessen Siege es ruhte, einst für den Sieg gekämpft hatte. Es stand zerrissen zwischen dem «Höheren» und dem «Realen», und es hat sein Unbehagen auf die Aufklärung abgewälzt. Bis heute, ja gerade heute wieder ist das Bild, das im Kampf gegen eine Spätform der Aufklärung geschaffen war, als ein festes Bild von der Aufklärung überhaupt im Schwange. Daß sie flach sei, daß sie dem Wesenlosen verfallen und eine «Verfinsterung» des Geistes sei, daß in ihr der selbstherrliche Mensch triumphiere, in Gottesverlassenheit oder Seinsvergessenheit, das scheint zu dem gesicherten Besitz wissenschaftlicher Bildung zu gehören. Aber das ist nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis. Es ist eins der ungezählten Dämonenbilder, die sich der zerrissene Mensch immer schon seit primitiven Zeiten schafft, um unbewältigte Mächte, die sein Leben mit Zerrissenheit bedrohen, zu bannen. Die geschichtliche Realität zeigt ein anderes Bild. Denn ehe Vernunft unter dem beschwörenden Namen Ratio zu dem Dämon wurde, dem das sich ängstigende Bürgertum, weil es ohne ihn nicht leben kann, dienstbar und gehorsam Leib und Seele opfert, und dem es zugleich, sobald es sich im «Raum» eines anderen Herren sicher wähnt, angstvolle Bannflüche anhängt, war Vernunft einmal eine göttliche Macht.

Die Tiefe der Aufklärung. Für das erwachende Bürgertum ist Vernunft dem Logos ähnlich, nach dem die wiederentdeckte Antike gefragt hatte. Sie ist nicht die reduzierte Vernunft, die das siegesgewisse Bürgertum als technisches Mittel in seinen Dienst stellt, und auch nicht der Dämon, dem das sich ängstigende Bürgertum unserer Tage dienstbar gehorcht und in Selbstzerstörung zugleich ausweicht. Vernunft ist die immer gegenwärtige Struktur des Seins. Sie ist vernehmend im menschlichen Geist und vernehmbar in der Wirklichkeit. Sie manifestiert in der zerrissenen Existenz das, was sein soll, die essentielle Natur, und sie gibt die Gewißheit, daß die Existenz bejaht ist trotz ihrer mit Nichtsein drohenden Zerrissenheit. Vernunft ist der Name für die Struktur, in der die Macht des Seins sich offenbart. Deshalb gehen alle Geister, nach Leibniz' Worten, kraft der ewigen Vernunft und Wahrheit mit Gott eine Art Gemeinschaft ein und sind Mitglieder des Gottesreiches. Wie der Logos der wieder und wieder gelesenen Stoiker ist Vernunft ein göttliches Prinzip in der Tiefe alles Seienden.

Während aber die Vernunft der erwachenden Neuzeit auf der einen Seite dem antiken Logos näher steht als die technische Vernunft des modernen Menschen, ist sie andrerseits vom Logos der Antike weit mehr unterschieden, als es die enthusiastischen Verehrer der Antike heute zum Ausdruck bringen. Das erwachende Bürgertum liest die Alten, es übernimmt ihre Begriffe und Erkenntnisse, es rühmt sich, in ihrer Tradition zu stehen. Aber es ist durch eine unüber-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000049

brückbare Kluft von der Antike getrennt. Unter der Hand sind alle Begriffe und Erkenntnisse der Antike umgeformt, und gelegentlich wird der geschichtliche Unterschied erkannt. Was sind die Griechen mit ihrem leeren Gerede müßiger alter Männer vor unwissender Jugend, fragt Francis Bacon. Eine Weisheit von Jungen haben sie, die reden, aber nichts hervorbringen können. Andere in dieser Zeit richten nicht solche Worte gegen die Griechen. Aber der Erkenntnis, die in ihnen ausgesprochen ist, stimmen sie, wenn ihre Worte auch eher das Gegenteil zu sagen scheinen, stillschweigend zu in Handeln und Denken. Denn auch im überschwänglichen Enthusiasmus für die Antike sucht in Erwartung der «Wiedergeburt» und «Erneuerung» niemand mehr das, was die Antike gesucht hat. Alle wollen in einem ganz anderen Sinne als sie «hervorbringen». Denn die Rezeption der Antike steht wie verborgen auch immer auf dem prophetischen Prinzip des Christentums. Durch das prophetische Prinzip ist nichts, was als Antike übernommen wird, noch antik. Graeculi werden dann und wann mit der Gebärde des Griechen Bewunderung erregen, aber mit der Haltung aufgezwungener Abwehr gegen das, was nicht griechisch ist, zeigen, wie die Unmittelbarkeit auf immer zerbrochen ist. Das prophetische Prinzip hat, weltgeschichtlich bedeutsam bis heute, die Auffassung vom Sein, von der Existenz und vom Leben von Grund aus verändert. Denn das sagt das prophetische Prinzip: Endliches Sein partizipiert an dem einen Sein, das schöpferisch hervorbringt. Es kann nicht mehr als der Ort verstanden werden, in dem das «Nichtsein», nämlich die Materie, selbständig für immer dem reinen Sein widerstrebt und mit unbesiegbaren, ängstigenden Mächten droht. Nichts zwingt deshalb mehr dazu, daß der Weise die konkrete Realität übersteigt und sich in der *theoria* erhebt zu einer ewigen, reinen Übernatur. Das endliche Sein kann erfaßt und gestaltet werden, und gerade das Erfassen und Gestalten der konkreten Realität ist die Aufgabe des Weisen. Und die endliche Existenz ist nicht dem blinden «Spiel» der Schickung unterworfen, mit dem nur der Weise in immerwährendem Kampf zu harmonischem Einklang kommt. Die Existenz partizipiert an dem schöpferisch erhaltenden Sein, dessen Struktur immer schon durch Vorsehung die der Harmonie ist. Unter der harmonistisch verstandenen Vorsehung ist die Existenz in jeder Form, die sie sich gibt, bejaht, und gerade die Formung der konkreten Existenz ist die Aufgabe des Weisen. Und das endliche Leben ist nicht ausgeliefert der immer gleichen Wiederkehr des Alten, gegen dessen Grauen nur der Weise Resignation und Unerschütterlichkeit setzen kann. Es partizipiert an dem wieder und wieder schöpferisch erfüllenden, dem «lebendigen» Sein. Leben ist gerichtet auf die schöpferische Findung des Neuen, und das Neue zu finden, ist jetzt die Aufgabe des Weisen. Wie niemals in der Antike werden Sein, Existenz und Leben erfahren, und von Grund auf und deshalb bis in jede kleine Äußerung des Menschen ist alles verändert. Wie immer

und je fragt der von Nichtsein bedrohte Mensch nach dem Sein, das das Nichtsein besiegt und Mächtigkeit zu sein gibt. Aber der Mensch, der sich als Geschöpf eben des Seins versteht, das sich als der schöpferisch Neues hervorbringende Gott offenbart hat, ist anderer Bedrohungen und anderer Erwartungen gewahr als der antike Mensch. Die Graeculi, die sich ihres Erbes überschwänglich rühmen, täuschen sich über das, was ihnen die Kraft gibt, das Erbe anzutreten. Auf der anderen Seite kann im Überschwang der Entdeckung des Neuen den Griechen das Hervorbringen abgesprochen werden. Aber die vorbeizielende Aussage weist auf etwas hin, was auch die anerkennen, die ebenso vorbeizielend sich Griechen nennen: durch «Wiedergeburt» und «Erneuerung» des prophetischen Prinzips im Zeitalter der Renaissance und Reformation hat Hervorbringen für alle einen niemals in der Antike erfahrenen Sinn bekommen. Unter Berufung auf verschiedene in Spannung stehende antike Traditionen steht ein naturalistischer Rationalismus neben einem idealistischen Rationalismus. Aber ob der eine sich zuerst auf die vernünftig angeschauten, empirisch erfaßbaren Realitäten des Individuellen richtet oder der andere zuerst auf die reinen Formen der universalen Vernunft, darin unterscheiden sie sich gemeinsam von ihren antiken Vorbildern: sie meinen beide dasjenige Hervorbringen, das die schöpferische Gestaltung des Neuen ist.

Die aufklärende Vernunft hat Europa, vorwiegend durch seine westlichen Völker, der Welt gebracht. Und nur wenn man die mit Anspruch auf eigene Tiefe allzu schnell hingeworfenen Zerrbilder der wissenschaftlichen Literatur durchstößt und die Tiefe dieser aufklärenden Epoche Europas erkennt, kann man den Enthusiasmus verstehen, mit dem eine kleine Schicht von Reformern im Orient die Vernunft Europas angenommen hat. Überfällt einen nicht Trauer, fragt in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts der Dichter Marrasch, wenn man heute den einst blühenden Hafen Tyrus sieht, oder Jerusalem, Antiochia oder Palmyra? Mit breiten Worten läßt er sich aus über das in der arabischen Literatur so oft mit wehmütiger Ergebung behandelte Thema. Aber das *ubi sunt qui ante nos* bleibt bei dem modernen Schriftsteller nicht in der tatenlosen melancholischen Klage. Aus der Trauer wird Ekel vor so viel verschuldetem Verfall und Anklage, und sein großes, dichterisch freilich recht dürftiges Traumbild von dem Krieg zwischen dem «Reich der Freiheit» und dem «Reich der Knechtschaft» ist ein Hymnus auf den Glauben an Vernunft und Gerechtigkeit, der zur Tat auffordert. Denn von Europa hat er gelernt, daß «Wissen der große Beweger und der Grund für alle Kultur ist». Heute, nachdem durch das Werk der frühen Reformer die daseinserhaltende Technik eine Selbstverständlichkeit geworden ist, kann man auch im Orient den großen Enthusiasmus für das Wissen, das Macht gibt, überhören. Angesichts der Dürftigkeit von Dichtung und Literatur in jener frühen Zeit schreibt in unseren Tagen der französisch gebildete ägyp-

tische Literat Taha Husain: «Das westliche Leben erreichte nur eine kleine Schicht von Menschen und hatte wohl einigen Einfluß auf ihren Verstand, aber ihre Empfindungen und Gefühle konnte es nicht treffen». Aber das ist gesagt aus der Haltung einer modernen ästhetisierenden Geistigkeit, die wohl von den Emotionen im Bereich des Ästhetischen weiß, doch nicht verstehen kann, welche Emotionen es waren, die den Boden bereitet haben, auf dem sich die Geistigkeit des Ästheten entfalten konnte. Denn für die Reformer des vorigen Jahrhunderts war die Rezeption Europas keineswegs nur Sache des nüchternen Verstandes, und die Dürftigkeit der Literatur bewegte sie zuerst zu der Frage, wie das bedrohte Leben zu retten ist. Sie sahen, daß ihre Gesellschaft der Zerstörung entgegengeht, weil Literatur, Wissenschaft und Kultur überhaupt ohnmächtig geworden waren, noch Leben zu gestalten, ja weil sie in der Bewahrung des immerfort «Bleibenden» der vernunftwidrigen Zerstörung des Lebens zutrieben. Noch Schriftsteller unseres Jahrhunderts erinnern sich der Entvölkerungen durch den schwarzen Tod und die Hungerkatastrophen in seinem Gefolge und der ständigen Angst vor dem periodisch zu erwartenden Massensterben. *Wenn die Pest erscheint,* schreibt in der damals noch üblichen allzu verschönenden Reimprosa der Ägypter Muwailihi, *dann sagt man, die Saison ist gekommen | und die Menschen erbleichen | und die Herzen erweichen | bis sie Schlösser entleert hat | und Gräber beschwert hat | und zu Waisen werden die Erben | und Wittfrauen verderben.* Hätten die Europäer nicht mehr gebracht als Chinin und Jodtinktur, schreibt der Syrer Kurd ʿAli, so wäre auch das schon genug gewesen für den Dienst an der Menschheit. Wollte man das für einen Standpunkt des Utilitarismus ansehen, so läßt ein syrischer Dichter aus dieser Zeit erkennen, wie töricht dieser Einwand ist. Auch er spricht in langen Versen von der wieder und wieder erinnerten Pest, aber er zeigt, daß Europa in der Tat mehr gebracht hat als die Mittel zur Wohlfahrt der Menschheit. Einst, so sagen seine Verse, gab es keinen Pasteur und Robert Koch, und wenn die Seuche ausbrach, nahmen die Menschen sie hin als eine rätselhafte, unabwendbare Schickung Gottes. Liest man zugleich, wie die Frommen der alten Zeit warnen, sich gegen Gottes Schickung aufzulehnen und welche Skrupel sie haben, eine von der Pest befallene Stadt zu verlassen, so erkennt man, daß Europa schon im Hinblick auf dieses eine Beispiel der Seuchen in der Tat sehr viel mehr der Welt gebracht hat. Es hat alte Mächte, die mit sakralem Anspruch Menschen in Fesseln legten, «entzaubert», es hat von grauenvoll zerstörenden Dämonien befreit, es hat dem Menschen eine einst nur im Märchen erträumte Mächtigkeit über die Natur gegeben, weil es im wahren Sinne rettende Aufklärung gebracht hat. An diesem einen Beispiel verblassen die nicht endenden Angriffe gegen die Vernunft der Aufklärung zu einem leichtfertigen Gerede derer, die bedenkenlos das diffamieren, wovon sie leben. Und auch die Trennung, die Max Scheler noch

zwischen dem «Heilswissen» und dem «Herrschaftswissen» vornahm, zeigt sich als ein Scheinproblem. Denn in dem Wissen, das Macht ist, ist verborgen der Glaube an die unendlich schöpferische Macht des Seins, die sich der Existenz offenbart in der Struktur der Vernunft und die dem Leben Richtung gibt auf das kommende Vernunftreich. Wohlfahrt der Menschheit zielt hin auf die sinnvolle Erfüllung des Lebens. Das Herrschaftswissen konnte mit Enthusiasmus aufgenommen werden, weil es selbst ein Element des «Heils» enthielt, und es war ungleich viel geschichtsmächtiger als alles, was von Missionen als Heilswissen im Orient verbreitet wurde.

Das seinen Zielen zwar sehr widersprechende, doch nicht ohne Einfluß Schelers verbreitete unmenschliche Denken unserer Zeit, das gesichert durch die daseinserhaltende Vernunft derer lebt, die es als selbstherrliche Menschen schmäht, und das sich — so als habe es mit Utilitarismus nichts zu tun — hinwendet zu dem allein noch «Bleibenden» im Dichterwort, ist einem Reformer im Orient des 19. Jahrhunderts sehr fern. Denn was ist, so fragt damals Butrus Bustani, aus den Arabern geworden? Was ist geworden aus den Hochschulen und Bibliotheken, die einst die Stätten der Wissenschaft waren? Und aus den Ärzten und Baumeistern, den Astronomen und Historikern? Was aus den Philosophen und auch aus den Dichtern? Es ist alles zerstört, und von dem Bleibenden der Dichtung waren nicht einmal mehr die Namen der Dichter geblieben.

DER VORGRIFF AUF DIE ZUKUNFT

Der Widerstand des Alten. Die Klage über den Verfall der Dichtung steht auf dem Hintergrund einer unendlich großen Verehrung, die ihr die islamischen Völker einst entgegengebracht haben. Bei den Arabern beginnt ihre Geschichte schon in dem Jahrhundert vor Muhammad mit den Dichtern der bewunderten *Mu'allaqat,* und in langen Jahrhunderten haben ungezählte Dichter ausgesprochen, was das Leben der Menschen erfüllte. Mit der Annahme des Islam haben die Perser das klassische arabische Erbe angenommen, und in dem neuen, von arabischen Lehnwörtern reich durchsetzten Persisch schufen sie die große Dichtung, an deren Anfang Firdusi mit seinem monumentalen Epos, dem *Königsbuch,* und auf deren Gipfel die kreisenden Oden von Hafiz stehen. Zuletzt ist in enger Anlehnung an das Vorbild der persischen Literatur auch unter den Osmanen eine Dichtung entstanden, deren persisch-arabische Formen und Worte dem Volke unzugänglich waren, aber die gelehrten ästhetischen Kreise mit Enthusiasmus erfüllte. Das war die Dichtung der islamischen Völker, der Goethe in seinem *West-östlichen Diwan* seine Bewunderung schenkte, und die Friedrich Rückert so meisterhaft übertrug. Sie war eine berauschende Wort-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000053

kunst, die *gedichtet aus dünnen Fäden und dichten / geschichtet aus bunten und lockren Geschichten / versehen mit Anspielungen und Beispielen / die überall herbeispielen,* das Europa des 19. Jahrhunderts gelegentlich schwärmerisch liebte. Aber in der gleichen Zeit, als diese Dichtung und Literatur in Europa bekannt wurden, waren sie im Orient nahezu verstummt. Denn was auch noch in den alten Formen nachgeahmt wurde, der Reformer fand nichts mehr vor, was er noch als Dichtung ansprechen konnte.

Zwar gab es wie immer zuvor im Volke Lieder, Erzählungen, Schwänke und Schattenspiele. Aber daß lebendig in schlichter Sprache dargebotene Erzählungen wie die von *Tausendundeiner Nacht* oder gar Verse in Dialekt zur Literatur zu zählen seien, hatte noch niemand entdeckt. Als Wortkunst wurde nur anerkannt, was sich an die überlieferten Kunstformen hielt, und ein Dichter war, wer nach den Regeln der Grammatik und der Verskunst reimen konnte: *Handelsmann — stets hoffend auf Gewinn / und stets in Angst vor jedem Wandel. / Besser ist es, Gott zu dienen / als dem seichten Tand und Handel.* Solche Verse wurden immer noch gedichtet, und Zeitgenossen, die in der Angst vor jedem Wandel am Alten festhalten mußten, spürten den Verfall nicht. Sie konnten mit tiefklingenden Worten auch jetzt noch das Dichterwort preisen, «das ins Übersinnliche führend bleibende Spuren auf Erden hinterläßt, fortrollend auf den Wogen der Ereignisse, gewebt wie ein schillernder Stoff am Webstuhl der Seele». Aber besser als diese schönen Worte eines Festredners bei der Akademieeröffnung in Istanbul (1851) hatten die Worte des gelehrten Sprachreformers die Lage um die Mitte des Jahrhunderts beschrieben. Wo waren noch wirkliche Dichter? Eine Gesellschaft, die sich in einer unheilvoll zerstörten Welt noch in der Dichtung eine heile Welt bewahren wollte, hatte auch die Dichtung verloren. Was sie noch als Dichtung oder Literatur verehrte, glich dem, was sie noch als Wissenschaft verehrte. Sie waren vereint mit der Religion die Mächte, die das «Bleibende» schützten, nämlich ein über den «seichten Tand» der konkreten Realität erhobenes «Übersinnliches», und sie schützten es vor dem Neuen, nämlich dem Wissen, das die Macht beanspruchte, die konkrete Realität zu verwandeln.

Sie waren starke Mächte. Die kleinen Gruppen von Reformern, die in die Zukunft vorstießen, mochten in ihnen Faktoren der Zerstörung sehen. Aber konnten sie versichern, daß ihr Vorgriff auf Zukunft Leben garantiert und daß gerade sie nicht Zerstörung brachten? Das Wissen Europas hatte sich einmal entfaltet in dem gläubigen Ergriffensein durch das wiederentdeckte prophetische Prinzip im Christentum. Aber wer konnte dem Orient vermitteln, welche ihm fremde Zukunftserwartung einst Europa zu Selbstbemächtigung und Weltgestaltung bewegt hatte? Das Wissen wurde jetzt von Europa dargeboten, so wie es auch heute noch von Europa verstanden wird, nämlich als ein Stoff der Erkenntnis, der technisch erlernbar und technisch beherrschbar ist von jedem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000054

Menschen. Dieser Wissensstoff war dem Orient fremd und den meisten Menschen verdächtig. Er schien sehr vielen nicht so fraglos gewiß eine Garantie auf Erfüllung des Lebens zu bieten, wie es die Vermittler meinten. Für den, der in die Vergangenheit blickte, war das, was aus ihr, verblaßt und verzerrt wie es auch sein mochte, noch in die Gegenwart reichte, eine weitaus größere Sicherung als das verdächtige Neue. Das Bleibende, dessen Spuren so verwischt waren, daß die Reformer es nicht mehr sahen, konnte vielen anderen noch immer Hoffnung geben. Alte Dichtung, traditionelle Wissenschaft und die alle Formen der Kultur und Gesellschaft bestimmende Religion waren für die breite Bevölkerung in allen Schichten noch immer das fraglos hingenommene Fundament.

Aus diesen Mächten lebte der Widerstand, gegen den die Reformer kämpften im Wechsel von Niederlagen und Siegen, von Hoffnung und Enttäuschung. Die «Neue Ordnung» unter Selim III. war zusammengebrochen. Aber wie konnten neue Versuche in der osmanischen Hauptstadt unterlassen werden, wenn in Ägypten offensichtlich wurde, daß Muhammad ʿAli durch die Europäisierung schon ein Rivale seines Oberherrn geworden war? Sultan Mahmud II. unternahm wiederum Reformen, und es ist nicht falsch, wenn man ihn mit Peter dem Großen verglichen hat. Mit ihm endet der letzte Repräsentant eines mittelalterlichen Staates in Europa. Im Serail verschwanden die Heere der extravaganten Würdenträger, der Ober-Papageien-Hüter, der Turban-Meister, der Ober-Nachtigallen-Hüter, die weiten Prachtgewänder wurden ersetzt durch Uniformen europäischen Stils und für den Turban wurde als Zeichen der Europäisierung eben der griechische Fes eingeführt, der genau ein Jahrhundert später als Zeichen des reaktionär osmanischen Stils verboten wurde. Das waren einschneidende Neuerungen, und die Lage des Sultans war für solche Unternehmen weit ungünstiger als die seines ägyptischen Statthalters. Die Opposition der mit Derwischen verbündeten Militärkaste der Janitscharen, die ständige Drohung Rußlands und sein Einfluß bei den Slawen der europäischen Türkei, die nationale Erhebung der von ganz Europa enthusiastisch unterstützten Griechen, die zahlreichen Unruhen der Fürsten überall im Reich, der offene Bruch Muhammad ʿAlis und sein Übergriff auf Syrien, dies und viele andere äußere und innere Faktoren verzehrten die Kräfte, die unter anderen Bedingungen weit mehr den Reformen hätten dienen können. Zwar ist das Heer nach der blutigen Vernichtung der immer unruhigen Janitscharen neu aufgebaut worden. Aber die Kritik, die der an seinem Aufbau beteiligte junge Moltke in seinen *Briefen über Zustände und Begebenheiten in der Türkei* übt, zeigt, wie dünn der Firnis selbst dieser Reformen war. Lange noch werden in den folgenden Jahrzehnten unter ʿAbd al-Madschid, ʿAbd al-ʿAziz und ʿAbd al-Hamid schwülstige Versprechungen von Neuordnungen gegeben und unter dem Druck der Reformer und mehr noch Europas einzelne Pläne in Gesetzgebung, Erziehung

und Heerwesen verwirklicht werden. Aber lange noch werden in dem von auseinanderstrebenden Tendenzen gestörten und von äußeren Faktoren bedrohten Großreich alle Unternehmen an zahlreichen Widerständen scheitern. Die gleichen Widerstände erhoben sich auch in Ägypten, als 1848 Muhammad ʿAli starb. Eine Welle der Reaktion vernichtete in kurzer Zeit die ersten Erfolge jahrzehntelanger Arbeit. Das Schulwesen wurde eingeschränkt, die Entsendung von Stipendiaten abgebrochen, die Reformer wurden ihrer Wirksamkeit beraubt. Wieder und wieder bis in die Gegenwart haben Wellen der Restauration den Aufbau unterbrochen. Dennoch ist er von einer kleinen Schicht fortgesetzt worden. «Zwischen Despotie und Wissen geht ewig der Krieg», schrieb später Kawakibi, und gegen den vermutlich häufigen Einwand der Despotendiener fügt er hinzu, daß Despoten natürlich niemals jedes Wissen bekämpfen. Denn sie haben nichts zu fürchten etwa von der Sprachwissenschaft oder von den Theologen, die auf das Jenseits verweisend Menschen in Dummheit und Vernebelung halten. Aber das Wissen vom lebendigen Geschehen, das bewegt ist von Vernunft und von dem Verlangen der Völker nach Gerechtigkeit, das macht die Despoten zittern. Für dieses Wissen kämpften die kleinen Gruppen, und wollend oder auch nicht mußten auch die Despoten ihr Werk immer wieder in den Dienst nehmen. Denn die Ohnmacht war zu offensichtlich, als daß die Träger des Wissens, das Macht versprach, verdrängt werden konnten.

Eine der wichtigsten Aufgaben war es, europäische Werke zu übersetzten, und noch nach dem Ersten Weltkrieg fordert es ein syrischer Schriftsteller, «damit wir leben in den Gedanken, Hoffnungen, Freuden und Leiden der weiten Welt». Ein Jahrhundert früher hätte noch niemand das Verlangen nach Welt so aussprechen können. Man brauchte zuerst Handbücher der Technik, der Mathematik, der Medizin. Aber auch dieses Bedürfnis nach Bewältigung des Bereiches der sogenannten materiellen Kultur ist ja immer schon ein Verlangen, «weite» Welt zu haben, um so zum Selbst zu kommen. Sehr bald aber wurde auch das Wissen übersetzt, vor dem die Despoten zittern mußten, die Werke der französischen Aufklärer wie Montesquieu und Rousseau. In Ägypten hatte schon Muhammad ʿAli die Aufgabe des Übersetzens erkannt, und Tahtawi, der Verfasser des Buches über Frankreich, war ihm der berufene Mann, der sie planmäßig mit einem Stab von Mitarbeitern angefangen hat. Auch im türkischen Sprachgebiet hatte man mit dem Übersetzen französischer Werke begonnen. Aber die politischen Schwierigkeiten ließen es auch in dieser grundlegenden Arbeit an planmäßiger Durchführung fehlen. Sowohl hier wie aber auch in Ägypten waren die Ergebnisse dieser Arbeit bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts nur gering. Das lag nicht nur daran, daß die Kenntnis der europäischen Sprachen begrenzt war, und es lag auch nicht zuerst an den Widerständen der Gegner der Reformen. Vielmehr stellte sich, kaum verständlich aus

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000056

der europäischen Situation, dem Übersetzer ein Widerstand des Alten entgegen, der seine eigene Sprache betrifft. Die Völker Europas sind bei größter individueller Verschiedenheit verbunden durch ein gemeinsames Fundament und eine gemeinsame Tradition. Die Übernahme von Elementen der Kultur ist relativ einfach, und die sprachliche Erfassung dessen, was ein Volk dem anderen bringt, bietet relativ geringe Schwierigkeiten. Daß sie vorhanden sind, erfährt auch der geübte Übersetzer ständig. In keiner Weise aber sind sie zu vergleichen mit den Schwierigkeiten, vor denen ein Araber oder Türke im vorigen Jahrhundert steht. «Unsere Sprache», sagt in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ein syrischer Sprachwissenschaftler, «ist zu arm, um auch nur ein Schlafzimmer zu beschreiben, und man muß die Dinge stumm zeigen. Wie also kann sie die Kultur Europas erfassen?» Das war im Arabischen, aber ebenso auch im Türkischen der Widerstand, den das Alte entgegenstellte. Denn das Dichterwort konnte am Webstuhl der Seele schillernde Stoffe weben. Aber indem es fortrollte über die Ereignisse und ins Übersinnliche führte, hatte es die Sprache verkümmern lassen, die die Dinge der konkreten Realität benennt. Die Kreise der Bildung leben in drei Sprachbereichen. Sie sprechen im täglichen Umgang die Volkssprache, sie erheben sich in religiöser Andacht oder ästhetischer Erbauung in die ungemein schwierige ins Übersinnliche weisende Literatursprache, und sie beherrschen oft bald besser als sie für Aussagen über das moderne Leben das Französische und später das Englische. Aber der Refomer, der seinem Volke das machtversprechende Wissen vermitteln und mathematische, medizinische, geographische oder physikalische Werke übersetzen soll, findet keine Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks. Er ist nicht, wie jeder Übersetzer, gelegentlich verlegen um ein «passendes» Wort, sondern er ist angesichts der äußerst komplizierten fremden Kultur im ursprünglichen Sinne des Wortes «sprachlos».

Sprache und Realität. Diese Verlegenheit ist keineswegs nur ein Problem sprachlicher Bildung. Sie ist Ausdruck einer Ohnmacht, der der Mensch als Ganzes unterlegen ist. Herrschaftlich technisches Denken hält auch die Sprache für ein bloßes Werkzeug. Es meint, daß sie technisch beherrscht werden könne und ihr Versagen durch technische Behandlung zu reparieren sei. Aber das Versagen der Sprache hat tiefere Gründe. Es überfällt uns, wenn Realität, die wir nicht erfassen können, uns die Abgründigkeit des unendlichen Seins und die Grenzen unseres endlichen Selbstseins manifestiert. Die fremde abgründige Realität ängstigt uns und nimmt uns die Sprache. Schon im Suchen nach einem «passenden» Wort meldet sich die Angst an, sie bricht lähmend durch im «Sprachlos-Sein», und eine erste Befreiung ist schon der Ausruf, der noch ungeformt bereits Sprache ist. Sprache-Haben ist Selbstmächtigkeit-Haben. Die

Angst im Gewahrwerden der Ohnmacht wird ohnmächtig hingenommen im Sich-Bescheiden mit dem stummen Zeigen auf die Dinge. Oder sie wird verdrängt durch das monomane Wiederholen angelernter Wörter, die den Schamanenklappern gleich die Angst übertönen. In dieser Kunst übte sich der akademische Festredner, und vom Zwang zu stummem Zeigen sprach der Sprachreformer. Beide Haltungen repräsentieren zwar zwei verschiedene Stufen formal angeeigneter Bildung. Aber darin sind sie gleich: sie sind beide Ausdruck unerkannter Angst. Sie lassen die abgründige Unerfaßbarkeit der Realität und die ohnmächtige Fassungslosigkeit des Selbst auf sich beruhen und liefern Selbst und Welt nur um so mehr der Zerstörung aus. Eben das spüren die Reformer. Denn wie kann der Mensch in seiner Gesellschaft sich der Zukunft bemächtigen, wenn er nicht das Selbst ist, das durch Sprache seine Welt erfassen kann? Mit einer Leidenschaft, die aus der historischen Distanz nur schwer zu verstehen ist, wird von nun an ein Kampf um die Sprache geführt. Aber sie ist verständlich aus der Erkenntnis, daß Sprache niemals nur ein Werkzeug ist. Sie ist Ausdruck menschlicher Selbstmächtigkeit, und der erbitterte Kampf um Worte ist bewegt von der Angst, in ohnmächtiger Stummheit oder monomanem Geklapper nicht zu sich selbst zu kommen. Das Sprachproblem ist eine Lebensfrage.

Es stellt sich für die beiden führenden Völker des islamischen Orients sehr verschieden dar. Die Araber sprechen im Umgang einen der zahlreichen Dialekte, in denen sie sich untereinander oft nur schwer verstehen. Aber für die Sprache des schriftlichen Ausdrucks haben sie eine feste Norm. Es ist die Sprache des heiligen Buches, in dem Gott selbst sagt: «Wir haben ihn hinabgesandt als arabischen Koran». Wie immer die Sprache in der reichen Literatur über fast anderthalb Jahrtausend hin erweitert, ja in der Spätzeit verwildert und dem Dialekt nahegekommen ist, es war immer der Stolz der Araber, die Sprache zu haben, in der Gott zu den Menschen gesprochen hat. Immer haben sie diese Sprache als Norm anerkannt. Auch die Araber, die den Islam nicht angenommen haben, haben das getan, und wenn immer Juden oder Christen in der arabisch-islamischen Gesellschaft an der Literatur teilgenommen haben, haben sie sich der Sprache bedient, in der der Gott Muhammads sich geoffenbart hat. Aus einer alten, noch niemals in Frage gestellten Tradition war zu fordern, daß auch die moderne Schriftsprache der Araber dieser Norm zu unterwerfen sei. Für die Türken ist auch das Problem der Sprache komplizierter gewesen. Denn abgesehen von den Dialektunterschieden in der Sprache des Volkes gab es noch ein anderes Türkisch. Es war die Sprache der gelehrten und literarischen Gesellschaft, die das von arabischem Erbe angereicherte Erbe der persischen Literatur übernommen hatte. Es war ein Türkisch, das in seinem persisch-arabischen Wortschatz und grammatischen Formenreichtum für die breitesten Schichten

eine andere, unverständliche Sprache war. Zwischen dieser Sprache und der Sprache des Volkes gab es je nach dem Bildungsgrad mannigfache Übergänge. Aber wer hatte den in langem Studium zu erwerbenden Bildungsgrad, der ihn in den Stand setzte, die Sprache der Literatur zu verstehen? Kein Vergleich mit der Sprache einer Staatskanzlei unter dem Absolutismus oder der barocken Literatur bei uns trifft die Situation, in der durch die Sprache im Osmanischen Reich noch bis in unser Jahrhundert hinein ein Volk entmächtigt wurde. Jede Aussage der Literatur und jede Verlautbarung des Sultans war ein seitenlanges verschachteltes Satzgefüge, dessen türkische Endungen untergingen in arabischen und persischen Worten und Formen. Ein Schriftstück erhob den Anspruch angestaunt zu werden, aber es war, wenn nicht ausdrücklich erklärt, unverständlich für alle, es sei denn, daß einige Geschulte es mühsam entzifferten. Fast alle glichen den komischen Figuren der Schattenspielschwänke, die mit verballhornten und mißverstandenen Fremdworten diejenige Heiterkeit erregten, mit der sich der entmächtigte Mensch noch einen Rest von Selbstmächtigkeit bewahrt. In dieser Situation war jeder Versuch, die moderne Kultur in Sprache zu erfassen, nicht nur belastet mit der Frage, wie neue Worte zu schaffen sind. Es gab auch keine Norm für den Stil einer Sprache, die jeder verstehen kann. Unter der doppelten Fragestellung haben die Türken sehr lange an der Reform der Sprache experimentiert und erst in unserem Jahrhundert eine angemessene Lösung gefunden.

Kämpfe um die Sprache haben auch die Araber geführt. Aber sie waren bewegt von der Auseinandersetzung mit der einen unwandelbaren Norm. Wieder und wieder ist zwar der Versuch unternommen worden, den Dialekt eines arabischen Volksteiles zur Schriftsprache zu erheben. Und angesichts der Tatsache, daß die so ungemein komplizierte klassische Sprache selbst den Gebildeten fremd geworden und ihre Schriften ohnehin schon dem Dialekt nahegekommen waren, haben gelegentlich auch Europäer diese Tendenz unterstützt. Aber die Entdeckung, daß die Araber einmal durch ihre klassische Sprache geeint waren, hat die Durchführung dieser Tendenz verhindert. Umformung der Sprache konnte nur vorgenommen werden unter der Norm der klassischen Sprache. Wie schon der ägyptische Chronist zur Zeit Bonapartes, muß auch ein Journalist in unserer Zeit oft Dinge der fremden Kultur zuerst mit dem Fremdwort benennen. Aber nur in den Anfängen konnte verborgen bleiben, welche Unzahl von Fremdwörtern aufgenommen werden müßte, und wie sie die Sprache von Grund auf verändern würde. Unter den verschiedenen europäischen Einflüssen in den verschiedenen Teilen des arabischen Orients würde die Sprache getrennte Wege gehen und die Araber trennen. Aber mehr noch: wie durch die Erhebung des Dialekts zur Schriftsprache würde auch durch die Aufnahme der Fremdwörter eine Sprache entstehen, in der die Araber wie niemals zuvor von der Vergangenheit abgeschnitten wären. Der unwandelbare,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000059

weil in jedem Buchstaben göttliche Koran würde abgedrängt werden in eine sakrale Sphäre, und alle Literatur, die an seiner Sprache ausgerichtet war, würde der Vergessenheit anheimfallen. Nur der Koran, schreibt selbst eine christliche Schriftstellerin unseres Jahrhunderts, kann die Norm der Sprache sein, er ist das Band, das den Arabern durch die Sprache Einheit garantiert. Er war es in der Tat in der Vergangenheit. Jede Epoche mußte fremde Kultur aufnehmen und sprachlich erfassen. Immer waren auch Fremdwörter eingedrungen. Aber unter der Norm des Koran hat die arabische Sprache in einem erstaunlichen Maße sich immer erneuert und zugleich ihren Chrarakter bewahrt. Sie hat gelegentlich fremde Wörter den arabischen Wortbildungen angeglichen. Viel häufiger aber, ja in der Regel, hat sie aus den eigenen Wortwurzeln, die eine Fülle von Abwandlungen möglich machen, neue Wörter gebildet. In einer mehr als tausendjährigen Geschichte hat sie sich ungemein erweitern müssen. Aber in ihrer grammatischen Struktur hat sie sich erhalten. Keine Epoche hatte freilich das zu bewältigen, was dem arabischen Orient seit einem Jahrhundert aufgezwungen ist: die Erfassung einer hochdifferenzierten Kultur, die sich überdies überstürzend verändert. Aber die Aufgabe ist erkannt und erfüllt worden. Mit einer unvorstellbaren Leidenschaft ist in zahllosen Schriften und Aufsätzen um die Sprache, ja um einzelne Wörter gekämpft worden. Heute hat selbst eine Tageszeitung einen überwiegend rein arabischen Wortschatz. Die politischen, juristischen, sportlichen und anderen Fachausdrücke sind aus arabischen Wortwurzeln gebildet. Eine ungeheure schöpferische Leistung hat den Grund gelegt für die Einheit der geographisch so weit getrennten Araber.

Die Macht des Wissens. Blickt man auf die ersten Reformer zurück, so kann man sie beneiden um die Ahnungslosigkeit, mit der sie an ihre Aufgaben herangingen. Die ihnen folgende Generation entdeckt an der Armut ihrer Sprache, wie weit sie von dem Fremden getrennt ist. Aber hatten die Araber nicht einmal eine reiche Sprache? Sie hatten in ihrer alten Dichtung die Dinge ungemein scharf differenzieren und jede besondere Qualität an ihnen durch besondere Worte benennen können. Sie hatten später Persern, Türken und allen islamischen Völkern bis nach Java und tief nach Afrika hinein Begriffe gegeben für die Erfassung der Wirklichkeit. Sie hatten in Mathematik und Medizin, in Astronomie und Philosophie Fachsprachen geschaffen, und ihre Wissenschaften waren von Europa aufgenommen worden. Mußte ihnen jetzt, wo Wissenschaften von Europa aufzunehmen waren, die Sprache fehlen? Ihre Sprache war nicht arm. Aber sie hatten sie vergessen, und die Zeugnisse der reichen Sprache lagen verstaubt in den Bibliotheken. Grammatiken und Lexika, philologische Kommentare zu Koran und Dichtung und eine Fülle von Werken aller Disziplinen boten einen unerschöpflichen Stoff dar für die Erneuerung der Sprache. So er-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000060

wacht das Geschichtsbewußtsein im strengen Sinne des Wortes: Angst, nicht die Gegenwart zu haben, aus der man in die Zukunft stoßen kann, zwingt, in die Vergangenheit zu blicken. Das leidenschaftliche Interesse an dem neuen Wissen, das Zukunft garantiert, drängt das Interesse auf das Wissen der klassischen Zeit. So werden in dem gleichen Maße, in dem europäische Werke in Übersetzung erscheinen, lange vergessene Werke wiederentdeckt und zum erstenmal durch Buchdruck weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Ein Jahrtausend früher, als man daran ging, griechische Philosophie und Naturwissenschaft ins Arabische zu übersetzen, hatte sich gleichzeitig die arabische Sprachwissenschaft entfaltet. Unter ganz ähnlichen Bedingungen erwachte sie jetzt aufs neue. Und wie damals bei der Eroberung des fremden Wissens ungeachtet ihrer Religion die christlichen Gelehrten mitwirken konnten, so war es auch jetzt. Die Christen Syriens vor allem waren als die umworbenen Schützlinge Frankreichs zwar dem Mißtrauen und den Schikanen der osmanischen Regierung ausgesetzt, und sie haben ihr Glück teils in dem freieren Ägypten, in großen Scharen aber in der Neuen Welt Amerikas gesucht. Doch philologische Arbeit von Gelehrten wie Nasif Yazidschi oder Butrus Bustani und anderen aus ihren Schulen entging dem Verdacht der Regierung. Aber war sie eine tote Arbeit an einem toten Gegenstand, die, wie selbst ein Reformer meinte, Despoten nicht zittern macht? Niemand sah schon voraus, daß die Arbeit an alter Literatur und Sprache unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen sehr wohl die Herrschaft der Despoten aushöhlen kann. Sie sollte Muslime und Christen näherbringen und zusammen mit gleichgerichteten Arbeiten in Ägypten einmal den Arabern eine gemeinsame Tradition und die Einheit der Sprache bringen. Im übertreibenden Pathos des altväterlichen Stils, aber mit einem idealistischen Pathos des neuzeitlichen Tatendranges zeigt der Philologe Yazidschi den leidenschaftlichen Willen zum Leben in seiner scheinbar toten Arbeit, wenn er zum Ruhme der Araber reimt: *Wir sind der Ursprung jedes Großen / Aus unsren Werken schöpfte das Geschlecht der Menschen / Und – frag im Westen nach des Ruhmes Werken – / Ihr Zeichen stehet an der Stirn der Zeit / Doch nicht Erinnerung kann uns mehr genügen / Ihr Band gewähret Zuflucht nicht / Wir werden eifern nach den Höhen / Bis daß sie Stützen haben von Bestand.* Aber das waren Worte, auf deren Widerhall noch lange zu warten sein sollte.

In den sechziger Jahren, als ʿAbd al-ʿAziz den Thron der osmanischen Sultane bestieg und in Ägypten Ismaʿil Pascha die Herrschaft antrat, war Einheit der Araber noch nicht Ziel. Welches war das einende Prinzip, das den Menschen Individualität geben konnte? War es die Religion des Islam, an der die religiösen Minderheiten freilich nicht partizipieren konnten? Oder war es das Osmanische Reich, aus dem nicht nur unter europäischem Machteinfluß in Nordafrika, sondern auch durch eigenen Willen in Ägypten sich Teile zu lösen be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000061

gannen? Oder war es die Sprache, die freilich Araber und Türken auseinanderreißen würde? Solche Fragen und die in ihnen enthaltenen Konflikte waren noch nicht erkannt. Die Reformer suchten das einende Prinzip in der Vernunft Europas, und ihr Ziel war es, die jeweils gegebene Situation gemäß der Vernunft zu gestalten. Zu den Zentren der Reformbewegungen war ein neues im islamischen Indien hinzugetreten. Hier hatte Ahmad Chan, der spätere Sir Sayyid, in Zusammenarbeit mit der britischen Kolonialregierung eine Bewegung ins Leben gerufen, die durch eine Vereinigung von pragmatischem Naturalismus und islamischem Theismus eine ungemein große Wirksamkeit entfaltete. Während in Istanbul die mit festlichen Worten 1851 eröffnete Akademie erst elf Jahre später mit Kursen begann, 1869 als Universität ihre Tore öffnete und wieder zwei Jahre später unter dem Druck der konservativen Kreise ihre Tore schließen mußte, hatte Ahmad Chan ein beständigeres Werk geschaffen. Die 1877 eröffnete Hochschule und spätere Universität in Aligarh hat die in der Festrede gestellte Aufgabe, *to preach the gospel of free enquiry, of large-hearted tolerance and pure morality,* in einem erstaunlichen Maße verwirklicht. Das Werk des Reformers und seiner Mitarbeiter und ihr Einfluß auf weitere Hoch- und Fachschulen, auf gelehrte Gesellschaften und Organisationen für Forschung und Erziehung haben das islamische Indien grundlegend verändert und sich bis heute als geschichtsbildende Kraft bewährt.

In allen Zentren des islamischen Orients war das Wissen angenommen worden, das Zukunft garantiert, weil es Macht verspricht. Die Untersuchung hat Reformer genannt, deren Schriften heute niemand mehr liest und deren literarische Produktion von vielen modernen Schriftstellern, die hier nicht genannt werden, überflügelt wird. Aber es fragt sich, ob das, was die modernen Schriftsteller unter relativ leichten Bedingungen schaffen, von der Tatkraft und Leidenschaft bewegt ist, mit denen die vergessenen Wegbereiter an ihr Werk gingen. Ali Mubarak, ein vielseitig tätiger Beamter, der unter anderem an der Straßenplanung des modernen Kairos beteiligt ist und für die neue Staatsbibliothek mit der Sammlung der verstreuten Handschriftenschätze begann, schrieb neben einer Reihe von mathematischen, geographischen und historischen Lehrbüchern in zwanzig großen Bänden eine Zusammenstellung des historischen und topographischen Materials zur neueren Geschichte Ägyptens und überdies einen anderthalbtausend Seiten starken Bildungsroman. Es ist heute leicht, diesen Roman ein elendes Machwerk aus zusammengeklebten Stoffmassen zu nennen. Aber welche Leistung war es, in den achtziger Jahren diese Stoffmassen aus noch unbekannten Wissensgebieten zusammenzutragen. In der gleichen Zeit beklagt der genannte Butrus Bustani in Beirut, daß die Araber keine Enzyklopädie haben, die ihnen das moderne Wissen vermittelt, und er fängt an, sie zu schreiben. Natürlich hat er die europäischen Vorbilder. Aber wieder

ist die von Leidenschaft getragene Leistung zu bewundern. Denn welche Arbeit ist damals das Übersetzen von Artikeln, und manchmal sind es große Abhandlungen, etwa über moderne Technik, welche Mühe, den Druck der vielen Statistiken zu überwachen, welche Schwierigkeit damals, die zahlreichen sauberen Zeichnungen herstellen zu lassen, die die ungeschickten Zeichnungen in vielen arabischen Büchern heute in den Schatten stellen. Ein Mann allein schreibt in sieben Jahren sechs zweispaltige Folianten einer großen Enzyklopädie, die mit ebenso viel weiteren von seinem Sohn und Enkel vollendet wird. Eine Tatkraft, die moderne Schriftsteller kaum noch aufbringen, treibt die kleine Zahl von Reformern jener Jahrzehnte. Sie sind besessen von Zukunftserwartung. Eben deshalb freilich brechen sie wieder und wieder auch in Klagen und Anklagen aus. Sie nehmen ständig Zukunft vorweg, und die Realität widerspricht allzu erschreckend ihrem Zukunftsbild. Mit Abscheu erregendem Realismus beschreibt der Historiker Ayyubi die Paschas und Beys jener Zeit in Kairo, die ihren Tag vertrödeln mit Spazierfahrten, die im Kaffeehaus den einfältigen Straßenerzählern zuhören oder Tschibuk rauchend die Zeit verdösen. Sie waren die führende Schicht der Gesellschaft, an der die Reformer abglitten.

Dennoch kamen ihnen in Ägypten mehr als irgendwo sonst die Ziele des Herrschers entgegen. Isma'il hatte unter dem neuen Titel eines Khediven die Unabhängigkeit vom osmanischen Sultan, um die sein Großvater Muhammad 'Ali vergebens mit Waffen gekämpft hatte, nahezu völlig durch Verhandlungen und Abfindungen gewonnen. Sein Ziel, das durch den eben eröffneten Suezkanal so wichtig gewordene Land eiligst in ein modernes Ägypten zu verwandeln, hat ihm bei den Reformern ein gutes Andenken bewahrt. Aber er ist im großen Stil ein Beispiel für die Zerrissenheit zwischen vorweggenommener Zukunft und gegenwärtiger Realität. Sein neurotischer Ehrgeiz, überall als der aufgeklärte, selbständige Herrscher zu glänzen, seine wahnsinnige Verschwendungssucht und seine Verblendung gegenüber den politischen Machtverhältnissen zerstörten viele Hoffnungen. Ein Staatsbankrott kostete ihn die Herrschaft und brachte das vom Sultan eben unabhängig gewordene Land unter die Finanzkontrolle der europäischen Mächte. Bei den osmanischen Sultanen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts hat die neurotische Angst, die in mannigfachen Formen Menschen großer Umbruchsepochen zu befallen pflegt, offen psychopathische Formen angenommen, und von ihnen war kein gutes Andenken zu bewahren. Salim Sarkis weiß zu berichten, wie Sultan 'Abd al-'Aziz blutrünstig unter seinen Tausenden von Dienern wütete und leichthin eine Sklavin eigenhändig mit dem Schwert der Länge nach zerspaltete, und Farach Antun erinnert sich, wie man unter 'Abd al-Hamid in ständiger Furcht vor Haussuchungen nachts seine Bücher im Garten vergrub. Auch diese Sultane waren Refor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000063

mer, denn sie waren sehr besorgt darum, mit den Mitteln der Technik ihren Machtapparat aufzubauen. Aber das war die Reform, mit der sie einen grauenvollen Kampf gegen die Reformer führten. Dennoch war unter dem Druck Europas und dem der Reformer in zwei Generationen ein großer Wandel eingetreten. Um das Neue wirkungsvoll zu bekämpfen, mußte man es mit Worten anerkennen. Daß dem Volk politische Institutionen gegeben und eine Presse geschaffen werden müsse, daß Schulbildung gefördert, moderne Wissenschaft gepflegt und europäische Technik eingeführt werden müsse, konnte keine Regierung mehr öffentlich leugnen. Sie konnte die Einführung der Reformen verschleppen und abwürgen, aber sie mußte sie in Aussicht stellen oder vortäuschen, und sie konnte, und sei es auch nur zur Befestigung ihrer Macht, auch selbst nicht verzichten auf das Wissen, das Macht versprach. Deshalb stehen neben den Klagen und Anklagen der Reformer immer auch Aussagen der Hoffnung. Einst war der islamische Orient Europas Lehrmeister gewesen, sagt der genannte Syrer Bustani, und dann hatten die Menschen die Hoffnung verloren. Aber jetzt im 19. Jahrhundert öffnet sich wieder das Tor der Hoffnung, und den Söhnen Sems wird die Freude zuteil, daß Japhets Söhne das zurückgeben, was sie im Mittelalter von den Arabern empfangen haben.

ZWEIFEL UND ABWEHR

Die Erkenntnis der Ohnmacht. Aber war die Hoffnung der Refomer berechtigt? Unter dem Widerstand der konservativen Kreise hatten sie das fremde Wissen erworben, weil es Macht versprach. Doch gerade ihr Wissen zeigte ihnen, welche Macht Europa besaß, und wie es durch sein Wissen den Orient zu Ohnmacht verurteilte. Niemand im Orient, aber kaum auch jemand in Europa konnte schon erkennen, wie tiefgreifend Europa in wenigen Jahrzehnten verwandelt war. Das Europa, dem der Orient zuerst begegnet war, hatte herrschaftlichen Willen vereint mit der Leidenschaft für die befreiende Vernunft. Im Glauben an sie hatte das erwachende Bürgertum, noch konservativ in seinen Mitteln, gekämpft für das eine revolutionäre Ziel, das Reich der Vernunft. Ohne die Voraussetzungen dieses Glaubens zu haben, hatten die Reformer das ihnen Fremde angenommen und von Hoffnung erfüllt waren sie in den Kampf eingetreten. Um die Mitte des Jahrhunderts aber standen sie einem anderen Europa gegenüber. Es war das Europa des seiner Siege gewissen Bürgertums, das unter dem Wandel des Vernunftbegriffes sich verwandelt hatte.

Fragt man, was in Europa geschehen war, so ist noch einmal auf die Vernunft zu blicken, an die die Epoche von der Renaissance bis zur Aufklärung so leidenschaftlich geglaubt hatte. Im Namen der universalen Vernunft hatte das Prinzip

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000064

des Prophetismus Mächte zerbrochen, die mit dem Anspruch auf die Ewigkeit ihrer heiligen Ordnungen die Gesellschaft in Fesseln hielten. Diese Vernunft hat die Menschheit in der Tat aufgeklärt, erleuchtet und befreit. Sie war alles andere als eine «blinde» Vernunft. Aber anders, als in den vernebelnden Angriffen auf sie heute verstanden wird, enthielt sie, wenn nicht Blindheit, so doch eine Zweideutigkeit. Daß Vernunft verstanden werden konnte als die «göttliche» Struktur, die die Macht des Seins offenbart, war die Tiefe dieser Epoche. Aber ihre Grenze war es, daß sie Vernunft nur unter einer Voraussetzung verstehen konnte, die ihr allzu gewiß war. Denn gesichert war für sie, daß Vernunft unter einer Vorsehung stand, die Harmonie garantiert. Noch war, so konnte man mit Augen sehen, Harmonie nicht verwirklicht in der Existenz. Noch herrschte die Unvernunft, die die Herrscher ungerecht, die Priester verlogen, die Menschen böse machte. Noch war die Existenz nicht, was sie der Essenz nach sein sollte. Aber stand die Herrschaft der Vernunft, weil doch die Vorsehung alles auf Harmonie angelegt hat, nicht unmittelbar bevor? Aus dem Glauben an die harmonistische Vorsehung wurden die Konflikte der Existenz nicht verstanden als das Gegeneinander, in dem die Macht des Seins selbst sich manifestiert. Daß das unerschöpfliche Sein selbst in den Konflikten wirkt, daß es wieder und wieder alle menschlichen Verwirklichungen erschüttert und daß endliche Vernunft unter den Bedingungen der Existenz stets gebrochen und zerrissen ist, war dieser Epoche aus dem Glauben an die prästabilierte Harmonie verborgen. In fragloser Gewißheit glaubte sie, daß Vernunft, so wie sie Menschen haben in endlicher Existenz, das sagt, was sein soll, die essentielle Bestimmung. Und in fraglosem Optimismus glaubte sie, daß Vernunft, so wie sie Menschen in endlicher Existenz erfassen, notwendig hinführen müsse auf die neue Welt, das Zeitalter der Vernunft. Nicht der Glaube an die Vernunft, sondern der Glaube an die Harmonie war die Grenze der Aufklärung. Im Vertrauen auf die Harmonie zwischen essentieller Vernunft und existentieller Vernunft hat sich in der späten Aufklärung unter der Hand alles verändert.

«Die verständigen und praktischen Menschen», denen Schleiermacher ihre langweiligen moralischen Geschichten vorhält, meinten, daß «die gepriesene innere Harmonie des Menschen bezogen» sei auf das Handeln «in den Schranken des bürgerlichen Lebens». Sie waren des Kommens der Harmonie gewiß, in der durch geschäftiges Handeln das verwirklicht wird, was der essentiellen Bestimmung entspricht. Die Kritik an ihnen meldet einen weitreichenden Wandel an. Kant hatte vorausgesehen, welche Zerstörungen von den Wissenschaften drohen, die, überdrüssig der endlosen Streitigkeiten um die Metaphysik, sich indifferent abkehrten von dem Fragen nach letzten Prinzipien. Hegel hatte noch einmal versucht, Existenz und Essenz zu vereinen: «Das Erscheinende zeigt das Wesentliche.» Wieder und wieder versichert er auf dem Boden der harmoni-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000065

stischen Vernunft die «Versöhnung» der äußeren Existenz mit dem, was der essentiellen Natur nach sein soll, «denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee... tritt in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz». Aber diese Versöhnung aus dem reinen Denken enthielt schon die Faktoren, die sie zerspalten sollten. Kierkegaard, Marx, Nietzsche und einzelne andere sahen prophetisch die Zerstörung der geschichtlichen Existenz durch ein die ungelösten Konflikte verschleierndes abstraktes Denken voraus und die Zerstörung, die dem Menschen drohte durch das «ästhetische», «ideologische», das distanzierte, herrschaftlich objektivierende Erkennen. Ihr tiefes Betroffensein von der Entfremdung des Menschen in seiner Existenz sollte erst später vernehmbar werden. Dem «Realismus» der Zeit aber entsprach es, Erschütterungen, die wir erst heute vernichtend auf uns einfallen sehen, abzudrängen durch das Festhalten an dem Harmonieglauben. In fragwürdiger Sicherheit hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts schon eine Generation, und es ist anzuschauen in dem einzelnen Leben vieler Menschen dieser Zeit, die Leidenschaft für die befreiende Vernunft leicht eingetauscht für die «Nüchternheit», die sich den «realen Tatsachen» und der «Forderung des Tages» stellte.

Das prophetische Prinzip, das sich in der auf Erfüllung des Lebens drängenden Vernunft manifestiert hatte, war schon entleert, und das Wissen, das Macht versprach, wurde nun ein technisch anzueignender und technisch zu verwertender Stoff. Um die Mitte des Jahrhunderts war Europa seines Sieges gewiß unter der Voraussetzung, daß Harmonie sich entfaltet in einem automatisch abrollenden Fortschritt. Das war der Sieg der reduzierten Vernunft, die nur noch als technisch herrschaftliche Vernunft verstanden wurde, die so ungemein revolutionär Mittel und wieder neue Mittel schuf, aber so ungemein konservativ in ihren Zielen alle Mittel nur benutzte, um die schon errungenen Machtstellungen zu behaupten und unbegrenzt zu erweitern. Die Leidenschaft, durch Vernunft zwar zu herrschen, aber durch die Herrschaft zuletzt zu befreien und eine neue, den Menschen zu erfülltem Leben führende Welt zu schaffen, war abgeklungen. Die technische Vernunft wollte herrschen.

Diese Veränderung bringt die Reformer in eine andere Krise. Bisher standen sie in Konflikt zu den breitesten Schichten der Gesellschaft. Jetzt wirft sie Europa selbst in einen Konflikt. Sie hatten angefangen, La Bruyère, Voltaire, Montesquieu, Rousseau und andere französische Denker zu übersetzen und zu studieren, und sie hatten sie gelehrt, an die Befreiung zu glauben durch Vernunft und Wissen. Aber nun zeigte sich, daß dieses Europa, das der Welt Befreiung verspricht und in der Tat auch Befreiung gibt, auf der anderen Seite den islamischen Orient umklammert und zu Unfreiheit verurteilt. Von Indien bis zum Atlantischen Ozean hatte der Imperialismus Europas feste Positionen inne unmittelbar durch militärisch-politische Macht und weniger offensicht-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000066

lich durch die Macht des Kapitals. Reformer konnten an dem Aufbau ihrer Gesellschaft arbeiten. Aber an den entscheidenden Stellen der Verwaltung, des Heeres und des Finanzwesens saßen europäische Fachberater. Die dem Volke sichtbaren Vertreter der Macht waren abhängig und verdankten ihre Stellung nicht zum wenigsten dem Interesse, das die rivalisierenden Großmächte, um den Rivalen auszuschalten, an ihrem Bestehen hatten.

In der Erkenntnis der Ohnmacht hat in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ein Mann einen leidenschaftlichen Kampf gegen Europa eingeleitet: Dschamal ad-Din al-Afghani. Noch nicht zwanzig Jahre alt schon Meister eines Derwischordens, neun Jahre lang Heerführer im Krieg um die Thronfolge in seiner Heimat Afghanistan, Flüchtling im britischen Indien, das war der Auftakt eines bewegten Lebens, das ihn zum Initiator der Bewegung machte, die man in Europa den Panislamismus genannt hat. Er hat nie etwas anderes verfolgt als das eine Ziel, die islamischen Völker zum Widerstand gegen Europa zu erwecken und aufzuwiegeln gegen alle, die in ihren eigenen Reihen diesen Widerstand lähmten. Als einen von der Idee der Freiheit Besessenen, bedürfnislos wie ein Asket, voll von Haß gegen England, von Hingabe an die Brudergemeinschaft des Islam und von Mut gegen die Trägen und Zaudernden schildert ihn sein Schüler Adib Ishaq. In Istanbul hielt er so aufreizende theologische Vorlesungen, daß er die Stadt verlassen mußte. In Kairo fand er so viele Anhänger, daß er ausgewiesen wurde. In Paris schuf er zusammen mit seinem Schüler Abduh eine arabische Zeitschrift, deren Auslieferung nach Indien und Ägypten wegen ihres aggressiven Inhalts verboten wurde. Freundschaftlich aufgenommen in Rußland, führte er einen Pressekrieg gegen England. Wenig später wurde er vom Schah nach Persien eingeladen. Aber auch hier gewann er bei Volk und Heer allzuviel Einfluß, und er wurde in die Türkei abgeschoben. Überall aufreizend war dieses bewegte Leben, und in das Erschrecken über Verfall und Ohnmacht brach es ein wie «ein Gotteszeichen des 19. Jahrhunderts und ein Wunder». Afghani konnte, «redegewaltig wie keiner sonst im ganzen Orient», von der großen Vergangenheit sprechen, zu Erneuerung aufrufen und Leidenschaft erwecken für das große Zukunftsbild, die Einheit aller Muslime. Sultan 'Abd-al Hamid hat die werbende Kraft dieser Gedanken schnell benutzt, um für seine Person den Anspruch zu erheben, Repräsentant und Träger dieser Einheit zu sein. Aber diese Gedanken waren nicht ausgesprochen, um taktisch mißbraucht zu werden. Sie richteten sich gegen den europäischen Imperialismus, aber sie richteten sich nicht weniger auch gegen diejenigen Träger des Islam, die ihre Völker in Ohnmacht hielten. Sie forderten ein Aufgeben der schwachen Politik des Lavierens und Verzicht auf partielle politische Interessen, und sie forderten tatkräftige Reformen. So erregend sie für alle vorwärtsdrängenden Gruppen waren, so gefährlich waren sie für die bestehenden Ver-

hältnisse und ihre politischen und gesellschaftlichen Träger. Ihre Wirkung ging nicht aus von den wenigen Seiten, die Afghani geschrieben hat. Sie war vermittelt durch das gesprochene Wort einer faszinierenden Persönlichkeit, und sie pflanzte sich fort durch zahlreiche Schüler und Anhänger. Drei Jahre nach Afghanis Ausweisung aus Ägypten brach 1882 unter 'Urabi Pascha die Revolution aus. Ausgewiesen aus Persien, verfolgte er von Istanbul aus die Ermordung des Schah und die persische Revolution, und noch elf Jahre nach seinem Tode bewegten seine Gedanken die jungtürkische Revolution von 1908.

Afghani hat dem islamischen Orient ein Bewußtsein von seiner geschichtlichen Situation gegeben und einen Widerstand in ihm wachgerufen, der von da an niemals wieder erlahmt ist. Sein Schüler Muhammad 'Abduh meint die Spuren seines Wirkens bis in die breite Masse des Volkes erkennen zu können. Wer nahm, ehe Afghani nach Kairo kam, je in Ägypten teil an politischem Geschehen? Alle pflegten ihr Schicksal in die Hände des Regenten zu legen, und niemand fragte nach Recht und Unrecht seines absoluten Willens. Als Ausweis für die fortschrittliche Regierung Isma'ils gab es seit 1866 ein Parlament. Aber nicht einmal unter seinen Mitgliedern, geschweige denn in der Bevölkerung war ein Wille vorhanden, von ihrem Recht an der politischen Gestaltung ihres Landes Gebrauch zu machen. Ein Jahrzehnt später jedoch, bei Ausbruch des Russisch-Türkischen Krieges, so stellt 'Abduh mit Genugtuung fest, war eine Wende eingetreten. Viele Kreise, von den Beamten bis zu den Studenten, die Afghanis Vorträge und Vorlesungen gehört hatten, wußten jetzt, daß der Krieg einer europäischen Großmacht gegen das Osmanische Reich den Islam und sie selbst betraf, und bis in die breite Masse hinein verfolgte man leidenschaftlich die Ereignisse des fernen Kriegsschauplatzes. Mit einem Ausdruck der Hoffnung beschreibt 'Abduh diese erste seinem Meister zugeschriebene Wende zu politischer Verantwortung.

Die Freiheit des Untertanen. Vernimmt man, welches Gewicht die Aufklärung der Politik für das Leben einräumt, und wie sich die Reformer auf ihre Denker berufen, so scheint es, daß nunmehr auch ihre politischen Ideen in den Orient eingedrungen sind bis in die breite Schicht der Bevölkerung. Mit der Auffassung, daß der Mensch als das von Natur freie Wesen nichts anderes ersehnen kann als die Verwirklichung seiner natürlichen Freiheit in politischer Freiheit, hatte schon Bonaparte die Ägypter zum Kampf gegen die Mamluken aufgerufen. Aber erst jetzt in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts schien diese Auffassung der Aufklärung auch im Orient zu siegen. Zwei Linien europäischen Denkens sind in ihr vereint. Daß der Mensch als das vernünftige Wesen von Natur frei ist, ist die Lehre der Stoa in der Spätantike. Der Mensch ist frei, und sei er auch ein Sklave, insoweit er teil hat an der Vernunft. Dieses Denken lebte

machtvoll fort in der christlichen Tradition. Aber es stand in Spannung zu einem anderen Denken, das ebenfalls aus der Antike kam, dem Denken, das die Gesellschaft wie alles was ist in einem Aufbau von Stufen erkannte. Nach der Lehre der klassischen Antike ist der Mensch frei nur als der Bürger und Träger der sakralen Polis. Er ist keineswegs von Natur frei, sondern nur insoweit als er auf der privilegierten Stufe derer steht, die an den politischen Institutionen teilnehmen. Auch dieses Denken lebte einflußreich fort in der christlichen Tradition. Unter dem weltgestaltenden Willen der Neuzeit sind nach langen Kämpfen gegen hierarchische und feudale Stufenordnungen beide Linien des antiken Denkens vereint worden. Freie Bürger sind nicht nur die Träger der politischen Institutionen, sondern der Möglichkeit nach alle Menschen insofern sie von Natur teilhaben an der Vernunft. Aber sie sind in Wirklichkeit noch nicht frei, wenn sie nicht als Bürger an den Institutionen teilnehmen und politische Freiheit haben. Der Mensch wird verstanden als das Wesen, das potentiell frei ist durch Vernunft, aber das diese natürliche Freiheit nur aktualisieren kann in politischer Freiheit. Deshalb sind in der Neuzeit natürliche Freiheit und politische Freiheit identisch, und der Kampf für diese Freiheit bewegte Europa leidenschaftlich, als der Orient auf ihn zu blicken begann. War das Verlangen nach dieser Freiheit nun auch im Orient erwacht? In der Tat bricht es in den Schriften der Reformer hier und da durch, und schon 1865 schreibt Marrasch in seiner Dichtung *Wald der Wahrheit* eine Vision des gewaltigen Endkampfes, den der König der Freiheit mit seiner Gemahlin, der Weisheit, gegen das furchtbare Reich der Knechtschaft führt. Aber was bedeutete eine solche Dichtung für die breite Bevölkerung? Verstand sie schon diese Worte? Und war sie wirklich schon, weil sie an einem fernen Krieg mit Interesse teilnahm, durch Afghani aus der Unfreiheit wachgerufen zu politischer Verantwortung?

In der Tat hat die Bevölkerung des Orients niemals aktiv am politischen Geschehen teilgenommen. Es war von jeher nach seinen eigenen Worten die «Herde» seiner Herrscher, ob sie gerecht waren oder ungerecht. Sehr oft waren sie gewalttätige Despoten, von dem ersten Abbasiden an, der sich der «Blutvergießer» nannte, bis zu 'Abd al-'Aziz, dem wollüstigen Bluthund auf dem Kalifenthron zur Zeit Afghanis. Von solchen Despoten Ägypten zu befreien, hatte Bonaparte angekündigt. Aber die Bevölkerung teilte die Ansicht der Aufklärung nicht, daß alles soziale Übel in ungerechter Herrschaft wurzle. Sie richtete sich nicht gegen die Mamluken, sondern gegen den, der sie von ihrer Willkür zu befreien versprach. Nach Ansicht eines Aufklärers ist sie, mit Kant zu sprechen, das dummgemachte Hausvieh, das in selbstverschuldeter Unmündigkeit verharrt. Aber verhält es sich wirklich so? Die Selbstverständlichkeit, mit der sich das Volk selbst «Herde» seines Herrschers nennt, läßt fragen, ob ein Aufklärer die geschichtliche Situation ausreichend erkennt, wenn er diese Bezeich-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000069

nung negativ interpretiert. Uralte Traditionen von dem König, der der Hirte seines Volkes ist, geben der Bezeichnung die Bedeutung eines in Obhut geborgenen Volkes. In dieser Obhut steht das Volk, und es steht, unverständlich für einen Aufklärer, darin trotz willkürlicher Gewalt seiner Herrscher. Es ist keineswegs «dumm gemacht» und am wenigsten von den Theologen. Gerade die Prediger halten der Obrigkeit wieder und wieder ihre Ungerechtigkeit vor, und für einen Frommen ist ein Regierender fast gleichbedeutend mit einem Unterdrücker. Dennoch schließt diese Erkenntnis nicht aus, daß er anerkannt wird. Seine Exzesse müssen ein hohes Maß erreichen, ehe sie Unwillen erregen, und bei den Frommen kann er weit eher Mitleid erregen. Denn der Herrscher ist in einer einzigartig bedauernswerten Lage. Er ist durch seine Funktion gezwungen, Gewalt zu üben, er muß als ein Herrscher das Gebot Gottes verletzen. Aber es ist nicht Sache des Menschen, sondern Gottes Sache, über ihn zu richten. Jeder schlichte Gläubige sündigt als Individuum, er kann grundsätzlich das Verbotene meiden, und er kann Gott danken dafür, daß er nicht ein Herrscher ist. Denn der Herrscher kann niemals das Gebotene erfüllen, er kann durch sein Amt niemals nicht sündigen. Aus dieser Einsicht genießt er eine stillschweigende Zustimmung. Denn wie immer er sündigt, er garantiert noch immer eine Ordnung, die die Gesellschaft vor dem Ruin bewahrt und dem Individuum eine Freiheit sichert. Freilich ist es eine andere Form der Freiheit. Sie ist nicht begründet im Teilhaben an der Vernunft und nicht im Teilnehmen an politischen Institutionen und auch nicht in der Verbindung beider Elemente. Dennoch hat der Mensch in dieser geschichtlichen Situation Freiheit. Er ist frei als das Glied einer geschichtlichen Form der Gesellschaft, an deren Ordnung er partizipiert. Auch wenn er ausgeschlossen ist von der politischen Herrschaft, so ist er doch Mitträger der Gesellschaft. Er ist in ihr wie selbst der Herrscher ausgeschlossen von vielem. Aber er hat wie selbst der Bettler einen Bereich der Selbstbestimmung in einer sinnvollen Ordnung. Die Gewalt der Herrscher kann Äcker verwüsten, Reichtum rauben, Familie, Haus und Leben zerstören. Aber sie kann nicht die Ordnung vernichten, die dem Leben und Sterben Sinn gibt.

Die technische Vernunft Europas dagegen kann Äcker fruchtbar machen, Reichtum ins Land bringen, Familie, Haus und Leben schützen. Aber sie zerstört die Ordnung. Die Erkenntnis einiger Wahrheiten, so läßt Montesquieu seinen erdichteten Muslim Usbek sagen, hat die Philosophie der Europäer mit Wundern erfüllt, durch die sie mehr Taten vollbracht haben als alle unsere Propheten. Ein wirklicher Muslim müßte seinen Glauben aufgeben, wenn er das sagen wollte. Aber unausgesprochen steht diese Einsicht als Drohung über seiner Existenz. Europa bedroht durch seine «Wunder» eine alte Ordnung, ja es bedroht ganz besonders durch die Taten seines Aufbaus. Warum empören sich unter Bonaparte die Einwohner gegen die Vorschrift, die Straßen zu fegen?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000070

Wie kann sehr viel später die Forderung nach hygienischen Anlagen in der Azhar-Hochschule Kairo zu blutigem Aufruhr erregen? Warum beseitigt die mit brutalsten Sultanen nachsichtige Bevölkerung Istanbuls gerade diejenigen, die sich um Reformen bemühen? Was veranlaßt Mütter zur Zeit Muhammad 'Alis, ihren zu Schulbesuch gezwungenen Kindern die Augen auszustechen? Der seiner herrschaftlichen Vernunft gewisse Aufklärer damals, aber viel erstaunlicher auch heute noch, kann angesichts solcher Tatsachen nur die alten Klagen über den noch unentwickelten, noch nicht zur Freiheit erwachten Menschen wiederholen. Er sieht nicht, daß Europa eine alte Ordnung zerstört, und daß es selbst in der liberalsten Form des Respektierens und Konservierens noch eine Überlegenheit demonstriert, die die Ordnung aushöhlt. Und er sieht nicht, aber sehr aktuelle Probleme zwingen, es sehen zu lernen, daß es freie Menschen sind, die ihre Freiheit benutzen, um sich aufzulehnen gegen das, was sie in ungeheure Angst wirft, weil es das Fundament ihrer Existenz zerstört.

Der Kampf um die Selbstbestimmung. Was bedeutet es also, wenn die breite Bevölkerung am Russisch-Türkischen Krieg mit Interesse teilnahm? Dostojewskij hatte in diesem Krieg den großen Endkampf gesehen, der die Welt befreien würde von den Ideen Europas. 'Abduh meinte, daß vorbereitet durch seinen Lehrer Afghani die Ideen Europas nun auch im Orient politische Wirksamkeit gewinnen würden. Aber verkannte nicht auch er, ein Zukunftsbild vorwegnehmend, die geschichtliche Realität? Ein Schriftsteller wie Adib Ishaq hatte in der Tat von Afghani den Impuls empfangen, die neuen Ideen Europas durchzudenken. Er hatte die französischen Denker studiert und politische Begriffe untersucht, er hatte erörtert, was Freiheit ist und Vaterland, er hatte gefragt, was ein Volk fundieren könne, wenn es im Osmanischen Reich ethnisch, sprachlich und religiös zerspalten ist, er hatte hingeschaut auf Österreich-Ungarn und die Vereinigten Staaten von Amerika, um nach Lösungen zu suchen auf das Fragen nach Volk und Vaterland. Aber was hatten die breiten Schichten der Bevölkerung von Afghani angenommen? Waren sie wirklich bereit, an den politischen Institutionen teilzunehmen? Sie reden sentimental von Vaterland, sagt Schidyaq, aber dann meinen sie die Gärten und Berge, die Blumen und Vögel, doch mit ihren Nachbarn leben sie alle in Feindschaft, und sie sind noch lange nicht das Volk eines Vaterlandes. Sie verdienen, schreibt Schibli Schumayyil, gerade die Terrorregierung, die sie haben, denn sie können nicht nur nicht sich auflehnen, sondern sie ahnen nicht einmal, was die mit Bewunderung genannten Völker Europas in zähem Kampf eingesetzt haben, um die gesenkten Köpfe zu erheben und die gekrümmten Rücken aufzurichten. Nichts als eine kraftlose Imitation, sagt Manfaluti, ist das ganze Geheule und Gekrächze, Geschreie und Gepfeife vom Vaterland.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000071

Das sind Worte schon aus späterer Zeit, und weit mehr noch gelten sie für die Zeit Afghanis. Reformer spürten etwas von der *vertu politique,* die Montesquieu als Liebe zum Vaterland rühmt. Aber die breiten Schichten waren noch weit entfernt von dem, was man in Europa einen Bürger des Staates nannte. Zwar hatte sie wie nie zuvor mit Interesse auf einen fernen Kriegsschauplatz geblickt. Aber was unterschied ihre Haltung von der, die die Ägypter gegen Bonaparte eingenommen hatten? Das Nachrichtenwesen und die Presse waren aufgebaut worden, ein fernes Ereignis war nahegerückt. Aber es sind nicht Staatsbürger, die erregt sind über einen Krieg, in den ihr Staat verwickelt ist. Sie sind als Muslime besorgt um die Macht, die der Repräsentant des Islam ist, und die Angst, daß eine fremde Macht die Ordnung des Islam stören und in eine ungewisse Zukunft treiben könne, bewegt ihr Interesse. Deshalb ist es nur ein Wunschbild, wenn ʿAbduh meint, daß sein Meister Menschen zu Staatsbürgern erzogen habe. Aber er hat anderseits weit geschichtsbildender gewirkt als sein Schüler sagen kann. In einer Zeit, in der selbst die breite Masse spüren mußte, daß ohne Europa die Zukunft versperrt ist, und anderseits auch die für Europa begeisterten Reformer erkennen mußten, daß Europa ein altes Fundament zerstört, hat Afghani eine Antwort gegeben, die die Angst vor der Zukunft bannen konnte. Das zeigt die einzige selbständige Schrift, die er veröffentlicht und ʿAbduh aus dem Persischen ins Arabische übersetzt hat, und sie läßt erkennen, was seinem gesprochenen Wort die weite und erregende Wirkung gab. In ihrem Hintergrund steht die Erbitterung über die unter britischem Schutz stehende Reformbewegung in Indien. Ohne den islamischen Inder Ahmad Chan zu nennen, richtet sie sich gegen die britisch-indische Kollaboration. Sie tut es mit einem Angriff auf den «Naturalismus», der nach Afghanis Urteil beängstigend schon weite Kreise der islamischen Jugend Indiens mit Enthusiasmus erfüllt. Dieser Versuch, einer lang vorgebildeten englischen Tradition entsprechend, Pragmatismus und Religion nur durch Nebenordnung zu vereinen, ist für Afghani die den Islam bedrohende Gefahr. Er sieht in ihm den Einbruch des Materialismus, der europäisches Denken seit den Griechen ständig durchdringt, der durch die griechische Philosophie schon im Mittelalter auch den Islam zersetzt hat und der ihn nun wieder tödlich bedroht.

Schnell im Aufgreifen dessen, was Europa gerade bewegte, hat Afghani das Wort in den Orient eingeführt, das in Europa ein machtvolles Werkzeug zu physischem Totschlag werden sollte. Die kleine *Kampfschrift gegen den Materialismus* versucht, die «Saat des Verderbens» darzustellen, die von Demokrit bis Darwin ausgesät war und von Sozialisten, Nihilisten und Kommunisten in Europa der Welt zum Unheil vermittelt wird. Die Ausführung differenziert weder geschichtlich noch sachlich zwischen den mannigfachen Formen dessen, was Materialismus genannt wird, sie fragt nicht, gegen welche zerstörerischen

Mächtigkeiten diese mannigfachen Formen gekämpft haben, und sie weiß nichts zu sagen von der Tiefe des Fragens nach der Existenz, das Kämpfer für Materialismus gegen hohlen Idealismus bewegt hat. Sie benutzt die Holzfällermethoden, die auch europäische Wissenschaft nie verschmäht hat, wenn es ihr einfiel, «heilige Werte» gegen «Saat des Verderbens» zu verteidigen. Sie hat dem Orient das schwammige Schlagwort geliefert, mit dem er von nun an und bis heute einschlagen wird auf den Okzident. Während aber im Okzident damals schon eine Fülle von Schriften dieser Art den Kreisen der Bildung das Rückgrat einer Weltanschauung gab, mit der sie sich stark machten zu einem gewaltigen sozialen Kampf, hat Afghanis Schrift vielmehr eine befreiende und vereinende Wirkung gehabt. Die Darstellung der einen, der «materialistischen» Linie, von der Europa ebenso wie der Orient wieder und wieder bedroht war, läßt die Möglichkeit offen, wie im Orient so auch in Europa noch ein anderes Denken zu entdecken. Es ist nur eine Linie, so spricht Afghani seinen europäischen Zeitgenossen nach, die Frankreich in die Revolution getrieben hat, und die, weil sie das religiöse Fundament aushöhlt, überall in der Welt alte Ordnungen zerstört. Ist es nur eine Linie, die zudem auch im Orient immer vorhanden war, dann ist Europa nicht fraglos zu verwerfen. Afghani, der durch seine Schrift den Beweis liefert, daß auch ein entschieden gläubiger Muslim nicht scheuen muß, europäische Wissenschaft zu studieren, trennt den Orient nicht von Europa im ganzen. Der gläubige Muslim kann in Europa ein Denken finden, das nicht «Materialismus» ist. Hatte nicht auch die europäische Wissenschaft begonnen, wieder nach dem religiösen Fundament aller Kultur zu fragen? Afghani beruft sich, «wenn es schon unbedingt nötig ist für unsere Meinung auf die Meinung eines Europäers zu hören», auf die überraschend schnell ins Arabische übersetzte Kulturgeschichte des französischen Protestanten Guizot. Hier war strenge soziologische Analyse verbunden mit dem Fragen nach dem Glauben, der Kultur trägt. In dem Bewußtsein, an der Front moderner Wissenschaft zu stehen, kann Afghani richtunggebend sein für alle, die zerrissen waren in dem Konflikt zwischen Europa und dem Islam. Der ungeheuren Angst vor dem Zerbrechen alter Ordnungen durch Europa kann widerstanden werden, wenn wie in Europa selbst aufs neue nach dem Fundament der alten Ordnung gefragt wird. «Die westliche Kultur ist zu plötzlich über die Länder des Orients gekommen. Sie haben wahllos Echtes und Unechtes angenommen in der Meinung, Glück und Kraft darin zu finden. So ließen sie ihr altes Fundament, ihre gesunden Sitten und ihre reine Moral fallen», schreibt der mit Afghani eng verbundene ägyptische Schriftsteller Muwailihi.

Eine ganze Generation hat durch Afghani gelernt, anders auf Europa zu blikken. Sie ist nicht mehr zu einem haltlosen Schwanken gezwungen zwischen dem bedingungslosen Nachahmen, das getrübt ist durch die Enttäuschung über

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000073

die Machtausdehnung Europas, und dem bedingungslosen Abweisen Europas, in das sich die Angst vor Erstarrung und Selbstverlust einschleicht. Sie ist frei geworden, auf Europa mit Ja und Nein zu blicken, und sie kann «Echtes und Unechtes» unterscheiden. Sie kann das Neue wollen in der Kraft des alten «Fundaments». Aber was ist das alte Fundament der Religion? Beanspruchen nicht alle, gläubige Muslime zu sein? In der Tat, nicht nur die konservativen Theologen, nicht nur die breite Masse des Volkes, auch die vorwärtsdrängenden Reformer bekennen sich zum Islam, und im Namen des Islam hatte in Indien ein muslimischer Kolonialbeamter und britischer Sir ein Reformwerk aufgebaut. Unversöhnliche Gegner berufen sich auf das gleiche Fundament. Wenn das erkannt wird, reicht es nicht mehr aus, den Islam unbesehen hinzunehmen. Es erhebt sich die Frage, was eigentlich und wirklich Islam ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000074

III. DER RÜCKHALT IM EIGENEN

DAS ERWACHEN DES GESCHICHTSBEWUSSTSEINS

GEGENWART UND ZUKUNFT. Unter der Drohung, Selbstbestimmung durch das Fremde zu verlieren, hat der islamische Orient wiedergewonnen, was ihn in seiner Frühzeit so stark bewegt hat: er ist erwacht zu Geschichtsbewußtsein. Das bedeutet nicht, wie wohl aus der Tradition eines «historischen Jahrhunderts» mißverstanden werden kann, daß etwa historische Bildung oder gar historische Forschung in den Mittelpunkt des Interesses getreten seien. Geschichtsbewußtsein ist nicht ein Wissen von historischen Tatsachen. Es ist zuerst und vor allem ein Ergriffensein von dem, was drohend im Schicksal begegnet, und das bewußte Fragen nach dem Sinn des Geschehens. Stillschweigend ist der Mensch freilich immer von diesem Fragen bewegt. Denn er steht immer im Schicksal, das seine Zukunft mit Nichtsein bedroht, und er kann nicht sein, ohne immer verborgen zu fragen nach dem einen Sein, das Bestand hat und seiner Zukunft Sinn garantiert. Aber es ist etwas anderes, ob das Fragen in stummer Indifferenz ohnmächtig abgewehrt werden muß, oder ob es mit schon bereiten Antworten aufgehalten werden kann, und wieder etwas anderes, ob es manifest wird. Erst wenn das Fragen im Gewahrwerden der Macht des Seins, die im Schicksal begegnet, nicht mehr abgewiesen werden kann, und wenn es zugleich im Gewahrwerden der Macht des Seins, die dem Selbst Mächtigkeit gibt, auch nicht mehr abgewiesen werden muß, bricht manifestes Geschichtsbewußtsein durch. Es ist das Fragen nach dem rätselhaften Geschehen, das aus unbekannter Vergangenheit kommt und in ungewisse Zukunft weist. Von einem solchen Durchbruch lebt jede Kultur, denn Fragen nach Zukunft bewegt sie in allen ihren Äußerungen.

Auch Historie ist wie alle Kultur getrieben von einem solchen Durchbruch. Immer seit Herodot ist schöpferische Historie aus der bewußten Begegnung mit gegenwärtigem Schicksal entstanden, und sehr oft hat erwachendes Geschichtsbewußtsein Interesse an historischem Wissen erweckt. Aber Historie schafft nicht Geschichtsbewußtsein, und ihre breite Entfaltung in manchen Epochen ist keineswegs Ausweis für ein manifestes Geschichtsbewußtsein. Historie ist sehr oft nur gerade die Entfaltung dessen, was einmal unter der Erschütterung durch Schicksal geschaffen war. Sie führt weiter, was im Hinschauen auf eine Gegenwart einmal entstanden war, aber sie ist indifferent gegen das, was eine neue Gegenwart erschüttert und bewegt. Was wissen die späten islamischen Chronisten noch von der Ergriffenheit, mit der die frühen arabischen Historiker hingeschaut hatten auf das Wirken Gottes in dem wunderbaren Sieg seines

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000075

Propheten? Sie sammeln nicht mehr Tatsachen, um aus ihnen zu vernehmen, was die große Vergangenheit der noch unerfüllten Gegenwart richtend sagt und was sie fordert, um Zukunft zu erfüllen. Zwar sammeln auch sie Tatsachen der Geschichte, ja sie können es besser als ihre Vorbilder. Ruhend in einer von geschichtsbewußtem Handeln gesicherten Gesellschaft können sie sich der Gelehrsamkeit widmen, und mit unvorstellbarer Gelehrsamkeit schreiben sie Mammutwerke, vor denen jeder Historiker, sofern er gleiche Ziele verfolgt, vor Neid erblassen muß. Aber dies, das Aufhäufen von gesammelten Tatsachen und ihre Darstellung ganz ohne Bezug auf das Schicksal ihrer Gegenwart scheint ihnen genug zu sein. Allein es scheint nur so, und es ist ein Schein, auf den die Vertreter dieser Gelehrsamkeit um den Preis der Selbstachtung nicht verzichten können. Denn würden sie fragen, was sie zum Sammeln treibt, so würden sie erkennen, daß auch sie, ohne es zu wissen, vom Schicksal ihrer Zeit getrieben sind. Scheinbar erhaben über das Schicksal, haben sie das Schicksal ihrer Zeit so beängstigend im Nacken und die Ohnmacht, mit ihm fertig zu werden, so bedrückend gegenwärtig, daß sie vor ihm ausweichen müssen. Sie blicken in das zurück, was sie als Vergangenheit noch erkennen, nämlich in das Vergangene, das durch den Filter des Vergessens seine beunruhigende und ergreifende Mächtigkeit verloren hat und schicksalslos zu sein scheint. Wie eine Magie, die das Böse bannen soll, versucht eine solche Gelehrsamkeit, die «böse» Gegenwart zu verdrängen. So schreiben die Historiker des islamischen Mittelalters Tatsachen auf. Sie gebrauchen die Formen wissenschaftlicher Arbeit, die unter der Erschütterung einer fernliegenden geschichtlichen Situation entstanden sind, und sie gebrauchen sie, um die Erschütterung durch die ganz andere, die gegenwärtige Situation abzuwehren. Das geschieht mit dem Aufwand größter Gelehrsamkeit und genießt den Respekt aller derer, die vor dem Schicksal fliehen müssen und die einmal, und sei es nur von Zeit zu Zeit, die «böse» Gegenwart vergessen wollen. Es ist die Historie, die von antiquarischem Interesse bewegt zu sein scheint, aber unendlich getrieben ist von dem einen Interesse, dem Schicksal der Gegenwart auszuweichen. Eben so aber ist eine solche Historie nicht Ausdruck eines manifesten Geschichtsbewußtseins. Geschichtsbewußtsein bricht durch, wo Menschen ergriffen sind durch ihre eigene Geschichte, und es bricht sehr oft dort durch, wo gelehrtes Wissen von Tatsachen nicht im Wege steht, die «Zeichen» der eigenen Zeit zu vernehmen.

Der Durchbruch des Geschichtsbewußtseins ist ein komplexer Vorgang. Maßgebend ist gar nicht zuerst die Rückschau auf Vergangenheit, sondern die Erwartung der Zukunft. Denn menschliches Sein, das unter der Angst vor dem möglichen Nichtsein steht, kann nicht ablassen, zu fragen nach dem, was die Zukunft bringt. Man hat das Gerichtetsein auf Zukunft als ein Sichvorauseilen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000076

verstanden. Aber diese Auffassung ist eine vergegenständlichende und deshalb zerstörende Abstraktion. Sie trennt zwischen Gegenwart-Haben und Zukunft-Haben, so als ob wir einmal bei uns, in der Gegenwart, und dann uns voraus, in der Zukunft, seien. Es bedeutet dann wenig, ob die einen die Gegenwart das Reale und Zukunftserwartungen nur Illusionen nennen oder ob andere auf das Zukünftige warten und die Gegenwart schmähen. Denn in dem einen wie in dem anderen Falle ist der Mensch zerschnitten. Aber Gerichtetsein auf Zukunft ist nicht ein von dem Gegenstand «Mensch» abzutrennender Gegenstand. Wir sind nicht Menschen, denen das Zukunft-Haben zu unserem Menschsein hinzutritt. Wir sind als Menschen immer auf Zukunft hingespannt, und wir trennen uns nicht von uns selbst, wenn wir auf Zukunft zugehen. Wir sind immer zukünftig, und unser Zugehen auf Zukunft ist unsere Gegenwart. Denn das Erwartete schafft unsere Gegenwart. Es ergreift uns jederzeit, es bewegt unsere Gegenwart ständig, und es reißt uns nach vorn.

Das Europa der Aufklärung, das dem Orient zuerst begegnet war, lebte nicht mehr in der Erwartung, die wie ein Blitz die frühe Renaissance durchzuckt hatte. Aber nicht ohne Grund konnte noch Lessing in seiner *Erziehung des Menschengeschlechtes* erinnern an die Erwartung jener «Schwärmer», die «einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen hatten». Denn die Zukunftgerichtetheit, die Petrarca mit dem Symbol des Erwachens aus dem Schlaf beschrieben hatte, bewegte auch die Aufklärung. In diese Richtung auf Zukunft ist der islamische Orient durch Europa hineingerissen worden. Um seine Völker aus dem Schlaf der Lässigkeit zu erwecken, hatte Tahtawi sein Buch über Frankreich geschrieben. Jede seiner Schilderungen ist gegeben unter dem gleichzeitigen Hinschauen auf das Kommende, das in Europa schon zu sehen war, und das Bestehende im Orient, die «Lässigkeit», die Zukunft raubte. In diesem gleichzeitigen Hinsehen auf Gegenwart und Zukunft stehen mit all ihrem Handeln und Denken die Reformer nach ihm. Eine neue Erfahrung hatte sich ihnen eröffnet. Lange Jahrhunderte hatte der Mensch im islamischen Orient geschichtslos gelebt. Das bedeutet nicht, daß nicht auch er nach Zukunft fragen mußte. Aber er konnte das immer gegenwärtige Fragen abweisen. Er verstand die Zukunft als die Wiederholung des Immerfort-Selben, und seine Zukunft ließ nichts Neues erwarten. Nichts in der Gegenwart konnte so tief erschüttern, daß es nicht immer schon entmächtigt war durch das «Übersinnliche», das «Absolute», das immer identische eine Sein jenseits alles konkreten Geschehens. Das Geschichtsbewußtsein des frühen Islam, das Neues erwarten ließ und Neues forderte, war erloschen.

Im 19. Jahrhundert ist eine kleine Gruppe von Reformern in die Zukunftserwartung Europas hineingenommen worden, und unter der Bedrohung durch dasselbe Europa meldet sich Geschichtsbewußtsein an. Aber worin gründet der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000077

Zweifel an Zukunft? Warum wird durch das Wissen, das die Macht verspricht, in Zukunft zu gehen, zugleich erfahren, daß man in Ohnmacht steht und um Zukunft bangen muß? Das Fragen nach dem Fundament des Glaubens, das seit Afghani den islamischen Orient bewegt, ist Ausdruck der Erkenntnis, daß Geschichtsbewußtsein im Menschen noch nicht voll erwacht ist, wenn er in die Zukunft drängt, ohne der Vergangenheit gewiß zu sein.

Gegenwart und Vergangenheit. Vergangenheit-Haben ist wiederum nicht, wie es in vergegenständlichender Betrachtung erscheinen mag, ein Aufnehmen vergangener Gegenstände in ein gegenständlich zu betrachtendes Gefäß, den Menschen. Wie wir viele Dinge in Kästen aufspeichern können, so können wir auch historische Tatsachen in uns sammeln. Aber ein solcher Stoff von Tatsachen ist nicht ein Fundament, wenn Fragen der Gegenwart unsere Zukunft bedrohen. Soll eine solche herrschaftlich angeeignete Vergangenheit dennoch zur Gegenwart sprechen, so muß sie herrschaftlich aufgeteilt werden. Sie wird nach dem jeweils eingenommenen Standort zerschnitten in das, was das «bloß Zeitgebundene», und das, was ihr «Ewigkeitsgehalt» genannt wird, und der Willkür des jeweiligen Standortes sind keine Grenzen gesetzt. Unter der Voraussetzung, daß der handelnde Mensch einmal zeitgebunden und ein andermal ewigkeitsgebunden sei, wird so aber auch der Mensch zerschnitten. Deshalb zerstört vergegenständlichende historische Erkenntnis durch ihren Erkenntnisprozeß nicht nur die Vergangenheit, sondern ineins damit immer auch den Menschen. Beispiellos in der Geschichte hat eine breitentfaltete historische Erkenntnis den Menschen unserer Zeit wehrlos und perplex gemacht gegenüber dem Geschehen seiner Zeit. Er hatte sich historisches Wissen angeeignet aus allen Bereichen der Vergangenheit. Aber eine Vergangenheit, die ihm sagen konnte, wie er unter der Bedrohung durch gegenwärtiges Schicksal in die Zukunft stoßen konnte, hatte er nicht anzuschauen. Denn eine solche Vergangenheit haben wir nicht aus historischem Wissensstoff. Wir schaffen sie uns ständig neu aus Zukunftserwartung. Ob wir in der Rückschau als das fundierende Ereignis das Erwachen des Geistes bei den Griechen erfahren oder den Kampf einer Klasse gegen ihre Unterdrücker oder die Nähe des Bauerntums zu Heimat und Volk oder die weltumspannende Energie des Bürgertums, das ist immer schon bedingt durch unsere Schau auf die Zukunft. Im Hinschauen auf die Zukunft und auf ein Ereignis der Vergangenheit handeln und denken wir. Beides sind Elemente des Geschichtsbewußtseins, die uns immer gegenwärtig sind. Und selbst der nur noch Tatsachen registrierende Historiker blickt mit dem Rest eines verborgenen Geschichtsbewußtseins zurück auf die Vergangenheit, die sein Registrieren noch nicht vorgenommen hatte, und voraus auf die Zukunft, die es vorfinden soll. Aus Zukunftserwartung schaffen wir uns ständig

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000078

Vergangenheit. Wie wir jederzeit gespannt sind auf das Kommende, so müssen wir jederzeit zurückschauen auf Gewesenes.

Wir müssen es, nicht weil ein «antiquarischer Urtrieb», für den wir mehr oder weniger begabt sind, uns treibt. Vielmehr müssen wir auf Vergangenes schauen, und wir tun es noch vor jedem historischen Interesse in allem Kleinen und Großen, weil aus der Vergangenheit die Macht kommt, die uns im zweifachen Sinne des Wortes richtet. Vergangenes richtet über uns. Denn Vergangenheit offenbart eine noch nicht erfüllte Forderung. Das Nicht-Erfüllte der Vergangenheit fordert, daß wir es erfüllen. Wie immer schwer uns treffen mag, was Vergangenheit versäumt hat, und wie immer wir nennen mögen, was uns so trifft, wir spüren ein Schuldig-Sein. Vergangenheit richtet über uns. Zugleich richtet Vergangenheit uns auf. Sie offenbart uns die Macht, durch die wir Mächtigkeit haben, erneut in die Zukunft zu gehen und das Nicht-Erfüllte zu erfüllen. Wir müssen nicht nur Vergangenes bewältigen, die Vergangenheit vielmehr zeigt uns, daß wir es können. Das Vergangene offenbart die neue Möglichkeit der geforderten Erfüllung, es begnadet. In ungezählten kleinen Tätigkeiten unseres Tages bewegt uns das, was wir gelegentlich, in großen Werken, erkennen als Begnadetsein durch das Vergangene: wir spüren, daß wir etwas unternehmen können, weil wir oder andere in der Vergangenheit es konnten. Wo Vergangenheit als ein Gegenstand betrachtet wird, ist sie ein animalisch Erinnertes, das weder fordert noch erneuert. Die Taten der Geschichte erscheinen dann als «geniale» Leistungen, die fast so etwas sind wie anzustaunende Naturwunder, und die Untaten der Geschichte haben als «Schickungen» den Charakter von Naturkatastrophen, die der menschlichen Verantwortung entzogen sind. Aber wo Geschichte nicht aus betrachtender Distanz «angeeignet» wird, sondern wo sie begegnet, offenbart sie, mit welchen Worten es immer gesagt wird, Schuldigsein und Begnadetsein. Sie läßt, wie Kant im Hinschauen auf die Französische Revolution sagt, «Geschichtszeichen» erkennen.

In dem Geschichtsbewußtsein der Neuzeit sind Erwartung der Zukunft und Rückschau auf Vergangenheit eine Einheit. Vergangenes wird abgestoßen. Es sind Formen, die als veraltete Formen erkannt werden, weil sie die Erfüllung der Existenz verfehlen. Formen, die einmal aussagten, was die essentielle Bestimmung der Existenz ist, werden als destruktive Faktoren erkannt. Sie verfehlen nicht nur die Erfüllung dessen, was sein soll, sondern sie entfremden die Existenz ihrer essentiellen Bestimmung. Mit ungeheurer Energie stößt sich der Mensch der erwachenden Neuzeit ab von Formen, die als das Veraltete Existenz und Leben zerstören. Denn sie sind es, die schuldig werden lassen. Aber der gewaltige Kampf gegen das Vergangene ist nicht ein Abstoßen jeder Vergangenheit. Er wird für das Neue geführt im Namen einer Macht, die selbst in der Vergangenheit angeschaut wird. In der Vergangenheit, aus der so vieles

Veraltete kommt, ist das eine Alte anzuschauen, das begnadet und Mächtigkeit gibt. Es verleiht das Recht, vieles andere aus der Vergangenheit als das Veraltete zu erkennen und als das Destruktive zu verwerfen. Dieses neu entdeckte Alte fordert nicht eine Wiederholung des Gewesenen. Es ist nicht das Älteste, das der Schöpfung voranging, und in dessen Namen Schöpfung schon der Beginn des Verfalls und alle Geschichte ein Abfall ist. Es ist nicht das immer identische Absolute jenseits der Geschichte, das den schöpferischen Prozeß verneint, das «Immerfort-Selbe», das kreisend spielt und von dem spielend nur immer das Selbe zu sagen ist. Es ist nicht das «tote» Sein, das anzudenken ist, aber das die konkrete Realität unverändert unter sich zurückläßt. Das Alte vielmehr ist das schöpferisch «lebendige» Sein, das allem Seienden die essentielle Bestimmung offenbart und mit der Forderung, «ein Neues zu pflügen», potentiell in jede Existenz neu einbricht. Es ist das Sein, das mit der Verheißung eines «neuen Himmels und einer neuen Erde» jeweils aufs Neue erschüttert und den schöpferischen Prozeß der Geschichte immer zu Neuem bewegt. Biblische Erwartung des Neuen Seins, in dem die Einheit von Essenz und Existenz anzuschauen ist, und biblische Gewißheit, daß die Existenz durch die Macht des Neuen Seins bestehen kann, obwohl sie entfremdet ist von dem, was sein soll, das ist es, was die Epoche der erwachenden Neuzeit geschichtsmächtig in ihrer Tiefe erfüllt. Im Namen dieses Alten wiederholt sich nicht das Selbe, und kein Gewesenes kann wiederholt werden. Es fordert in einer neuen Situation Re-naissance und Reformation, nämlich eine auch sonst schon verwirklichte, aber in gleicher Weise noch niemals verwirklichte Wiedergeburt und Wiederherstellung.

Dieses Geschichtsbewußtsein des erwachenden Bürgertums war das Fundament, auf dem es kämpfte und auf dem seine Erben sich herrschaftlich einrichteten. Aber das erbende siegreiche Bürgertum des 19. Jahrhunderts war so wenig erfüllt davon, daß das Interesse an «interesseloser» Erkenntnis der Historie das Geschichtsbewußtsein gründlich zerstört hat. Das sich ängstigende Bürgertum unserer Zeit wagt nicht mehr, das «Alte» anzuschauen, das Erneuerung nur verspricht im Anerkennen des Schuldigseins und Annehmen einer Forderung. Es muß vor der Geschichte in das nicht mehr fordernde, in das nur noch anzustaunende «Älteste» fliehen und in Dichtung, Mythus und einfachem Leben den Trost, die Gelassenheit und das Bleibende suchen, das sein reales Leben nicht mehr bietet.

Mit der Notwendigkeit, der sich der Mensch auch beim kleinsten Schritt in die Zukunft nicht entziehen kann, hat der islamische Orient im 19. Jahrhundert immer schon auf Vergangenes geschaut. Denn jedes Vorstoßen in Zukunft zwingt zu entscheiden, welches Vergangene angenommen werden kann und welches verworfen werden muß. Diese Entscheidung liegt keineswegs nur vor in besonderen Problemen oder ausgezeichneten schöpferischen Akten. Philoso-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000080

phen unserer Zeit belehren uns zwar, daß es eine jener Übertreibungen des Existentialismus sei, wenn man überall Entscheidungen voraussetze. Aber ein wenig Selbstanalyse reicht aus, um zu erkennen, daß mit einer solchen Belehrung nicht geschichtliches Geschehen interpretiert werden kann. Denn der Mensch entscheidet tatsächlich jederzeit, und der Mensch des Orients im vorigen Jahrhundert steht in diesem ständigen Entscheiden. Er muß auch in kleinen Dingen jederzeit fragen, welches Vergangene er abstoßen und welches er bewahren muß. Ob er sich den Bart abnehmen soll wie ein Ungläubiger, ob überhaupt oder bei welcher Gelegenheit er europäische Kleidung vorzieht, welche Worte oder welchen Stil er wählt für seine gesprochene oder geschriebene Sprache, er steht immer in Entscheidungen, und nur ein Mangel an Selbstanalyse kann verkennen, welch ein Kampf solchen scheinbar geringfügigen Entscheidungen vorausgeht. Vergangenheit ist immer gegenwärtig, und immer muß der Reformer, aber unter seinem Druck auch jeder Gegner der Reform wie letztlich jeder Mensch mit Ja oder Nein über sie entscheiden. Aber es ist eine Form der Rückschau, ob man bewegt von diesem oder jenem Problem sich einmal auf dieses und ein andermal auf jenes Vergangene beruft. Und es ist eine andere Rückschau, wenn man fragt, wo in der Vergangenheit, alle einzelnen Probleme fundierend, das eine «Geschichtszeichen» anzuschauen ist, das machtvoll zum Ausdruck bringt, wie die zerrissene Existenz zur Erfüllung ihrer essentiellen Bestimmung kommt.

Das Geschichtszeichen. Daß dieses Fragen die Gesellschaft seiner Zeit tief bewegt haben muß, zeigt der ungeheure Einfluß, den Afghani überall hatte. In der Erkenntnis, daß Europa ein das Leben förderndes Wissen anbietet und zugleich eine das Leben zerstörende Herrschaft aufrichtet, sucht seine Zeit in der Vergangenheit die Mächtigkeit zu finden, in der der Sinn des Geschehens zu erfassen und die Richtung in die Zukunft anzuschauen ist. Wie Afghani dieses Suchen zu bewußtem Fragen bildete, ist aus seiner Streitschrift abzulesen. Er fragt nach dem, was die Hoffnung auf Glück garantiert. In Übereinstimmung mit einer langen Tradition im Islam, doch nicht weniger auch in Übereinstimmung mit den Denkern Europas bis ins vorige Jahrhundert kann er nach «Glück» fragen, ohne die albernen Angriffe befürchten zu müssen, die einen Denker oder gar einen Politiker heute treffen würden, wenn er für das Glück der Menschen kämpfen würde. Afghani meint nicht das Phantom, das mit dem fast zum Schimpfwort gewordenen Begriff «Eudämonismus» bekämpft wird. Er fragt nach dem, was die Griechen *eudaimonia* nannten, was auch der Koran dem Menschen wünscht, und was Menschen immer suchen einschließlich derer, die sich erhaben dünken über das durch ein Schlagwort verzerrte Glücksstreben. Denn seine Frage richtet sich auf das, was dem Menschen die Erfüllung

seiner Existenz in geschichtlicher Freiheit garantiert. «Glück» meint nicht Lustbefriedigung, sondern Selbstmächtigkeit zu erfüllter Existenz. Afghanis Worte sind von einer Generation so verstanden und deshalb mit Enthusiasmus aufgenommen worden. Wäre diese Generation getrieben worden von einem Lust-Unlust-Mechanismus, von Nützlichkeitserwägungen oder Verlangen nach dem sogenannten Glück, das man der Masse so gerne zuschreibt, so hätte sie sich «eudämonistisch» der Europäisierung hingeben können. Denn diese versprach den Wohlstand, den Bonaparte schon angekündigt hatte. Aber sie war gewahr, daß Europäisierung zweideutig war und unter manchen Nützlichkeiten letztlich die Zukunft in Frage stellte, weil sie das Fundament aushöhlt, auf dem das «Glück», nämlich die Erfüllung der Existenz in Selbstbestimmung steht.

Kann der Mensch des islamischen Orients unter diesen Bedingungen noch in die Zukunft gehen? Er hatte, bisher von keiner Frage erschüttert, seinen Islam. Aber das war die Frage, die nun aufgebrochen war, nachdem erkannt war, daß zähe Verteidiger des Alten, aber auch leidenschaftliche Kämpfer für das Neue und selbst Kollaborateure unter der Kolonialherrschaft einer fremden Macht sich zum Islam bekannten: konnte noch fraglos hingenommen werden ein von vielen Seiten so verschieden zu interpretierender Islam? Afghanis kurze Ausführungen waren ein Programm, das erst sein großer Schüler Muhammad ʿAbduh zu seiner Lebensaufgabe machte. Aber sie gaben das Programm, das eine Generation in Atem hielt. In der Angst vor der Zukunft war das Geschichtsbewußtsein erwacht, das nach dem Geschichtszeichen in der Vergangenheit fragen mußte. Welches ist das Alte, das Hoffnung gibt, Leben zu erneuern? Und welches war, wenn so viele sich auf Islam berufen konnten, der wahre Islam?

Ein Ereignis der Vergangenheit, wunderbar für den Gläubigen, aber ungewöhnlich auch für den distanzierten Betrachter, hatte das Fundament gelegt. In Mekka, dem Sitz eines heidnischen Heiligtums der Araber, der Kaʿba, und der Handelsstadt auf der alten Weltstraße längs des Roten Meeres, war der Kaufmann Muhammad bewegt von Zweifel an dem Polytheismus seiner Landsleute als Prophet des einen Gottes aufgetreten. Seiner Vaterstadt galt er als ein «Besessener» und als ein «Dichter», und die von Juden und Christen gehört hatten, nannten seine Verkündigungen «Mären der Alten». Verhöhnt und verfolgt war er 622 mit einer kleinen Gemeinde nach Medina ausgewandert und von der durch Stammeshader zerrissenen Siedlung als schlichtender Vermittler aufgenommen worden. Sehr schnell unterwarfen sich die umliegenden Stämme dem Herrn von Medina, und auch das zäh widerstrebende Mekka mußte sich schließlich ihm fügen. 632 starb er als der Herr Arabiens. Das Geschehen auf der abseitigen Halbinsel konnte unbeachtet bleiben in der Kulturwelt. Aber mit ungewöhnlicher Kraft war hundert Jahre später aus der einst verachteten Gemeinde eine Weltreligion geworden von den Pyrenäen bis tief nach Asien hinein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000082

Millionen von Menschen blicken heute auf Muhammad und seine Botschaft. Der Koran, die «Verkündigung», ist für sie kein menschliches Werk. Seine 114 Abschnitte, die Suren, sind das Dokument der göttlichen Rede, wie sie vermittelt durch den Engel Gabriel an Muhammad ergangen ist. Gott selbst spricht in diesem Buch zu seinem Gesandten, und jeder Vers der an Umfang sehr verschiedenen Suren ist Wort für Wort Gottes Rede. Wieder und wieder in melodischem Vortrag gelesen, oft auswendig im Herzen bewahrt, heute täglich über Sendestationen in die Welt getragen, hat das «Buch» unzählige Menschen in der Geschichte ergriffen. Der Glaube Muhammads und der Koran haben ihnen eine unverrückbare Prägung gegeben. Die fünf Pfeiler ihrer Religion sind die Pfeiler ihres Menschseins: sie bekennen den Glauben an den einen Gott und an seinen Propheten, sie verrichten fünfmal am Tage die in Zeit, Formeln und Handlungen fest vorgeschriebenen Gebete, sie zahlen die gesetzliche Almosensteuer, sie enthalten sich während des Fastenmonats jeder Nahrung und jedes Genusses vom Morgendämmern bis nach Sonnenuntergang, und sie vollziehen, wenn ihre Lage es ihnen ermöglicht, wenigstens einmal im Leben die Pilgerfahrt nach Mekka zur Ka'ba. Von fünf Pfeilern umgeben, leben die Gläubigen. Wo immer sie sie errichten, ist das «Haus des Islam», der eine Weltmacht geworden ist.

In welches Fach der historischen Disziplinen gehört diese Weltmacht? Ist sie Gegenstand der Geschichte, der Religion oder der Kultur? Oder liegt sie im Bereiche der politischen Geschichte? Aber so kann nur Wissenschaft fragen, die die Einheit des Menschen zerreißt, weil sie indifferent gegen das letzte Fragen des Menschen nicht vernehmen kann, was alles Spezielle zuletzt fundiert. Unter der Angst der Endlichkeit fragt der Mensch nach dem, was das Nichtsein besiegt, und sein Fragen ist gegenwärtig in allen Formen seines Handelns und Denkens. Muhammad gab Antwort auf das letzte Fragen des Menschen. Er hat ebenso geschichtsmächtig wie die Religion auch die Kultur geformt. Der Islam hat staatliche, rechtliche und gesellschaftliche Formen geschaffen, er hat das Erkennen ebenso bestimmt wie den ästhetischen Ausdruck, er hat alle Bereiche des Handelns und Denkens fundiert und tiefgreifend die Weltgeschichte verändert. Wie kann er aufs neue die Geschichte verändern, wenn so viele Faktoren die Zukunft bedrohen? Das war die Besorgnis, die im 19. Jahrhundert hindrängte auf die Frage nach dem wahren Islam. Es wird zu untersuchen sein, was der Islam ist, an dem sich unter Besorgnis die Hoffnung hält.

DAS ZENTRUM DER GESCHICHTE

Der prophetische Durchbruch. Muhammad erhebt den Anspruch, der Prophet Gottes zu sein, und in der Tat steht er in Wort und Sache in der Tradition der Propheten Israels von Mose bis zu Johannes dem Täufer. Im Hinschauen auf die Wüste ist in ihnen eine einzigartige Erfahrung des Seins durchgebrochen. Geschichtsmächtig wie bei ihnen bricht sie im Hinschauen auf die Wüste noch einmal durch in Muhammad. Was gibt allem, was ist, die Mächtigkeit zu sein? Wieder und wieder haben Denker mit dieser abstrakt formulierten Frage die Geschichte bewegt. Aber sie wäre nicht bewegend gewesen, wenn sie nicht in abstrakter Form eben das ausgesprochen hätte, was den Menschen sehr konkret angeht und in nicht zu beschreibender Mannigfaltigkeit auch anders ausgesprochen worden ist. Es ist die Frage, die der Mensch stellen muß, die Frage, die er selbst als der Mensch ist. Denn er ist das Wesen, das gewahr ist, Mächtigkeit zu verlieren, er ist immer der Endlichkeit gewahr. Er schaut hin auf sein leibliches Ende, den Tod. Aber wenn er beklagt, daß etwa eine beglückende Stunde zu Ende geht, ist die Angst vor der Ohnmacht der Endlichkeit bereits gegenwärtig. Und er bemerkt, daß er nicht ist, was er sein soll, und in seiner Endlichkeit seine essentielle Bestimmung verfehlt. Aber schon wenn er erschrickt über ein kleines Versäumnis, meldet sich die Schuld der Endlichkeit an. Und er erschaudert vor einem richtungslosen verlorenen Leben. Aber Langeweile schon ist das Gewahrsein der Angst vor der Unerfülltheit der Endlichkeit. Immer und selbst in kleinen Dingen ist der Mensch gewahr, daß Ohnmacht, Schuld und Sinnlosigkeit ihn vernichten können, er weiß von dem möglichen Nichtsein. Deshalb kann er nicht sein, ohne nach dem zu fragen, was zuletzt Bestand hat, nach der Macht, die Mächtigkeit zu sein gibt. Und er fragt danach nicht nur in ausdrücklichen Fragen. Alles Handeln und Denken und nicht zuletzt auch die Indifferenz gegen Handeln und Denken sind letztlich ein verborgenes Fragen danach. Er ist als der Mensch dieses Fragen. Wie verborgen und abstrus auch immer fragt er nach dem Sein, das das Nichtsein besiegt.

Auf diese Frage hat der Prophetismus eine einzigartige Antwort gefunden. Überall sonst hat der Mensch ungebrochen eine Antwort hingenommen aus der Natur. Die wachsende und zeugende Natur läßt anschauen, daß Leben siegt. Zahlreiche Mächtigkeiten zerstören zwar das Individuum und erfüllen es mit der Angst vor dem Nichtsein. Aber der immerfort selbe Kreislauf des Wachsens und Zeugens gibt Mut, das Vergehen des Individuums hinzunehmen. Wieder und wieder bis heute hat der Mensch sich aufrichten können im Hinschauen darauf, daß das Frische aufkeimt, daß das Junge wiederkehrt. In der Natur wird die Macht erfahren, die dem Nichtsein widersteht und die die Macht des Seins ist. Daß es die eine Macht ist, bricht in vielen geschichtlichen Situationen

freilich kaum anders als in dunklem Ahnen durch. Das Konkrete und Naheliegende ist mächtiger. Dieser Berg, dieser Wald, dieses Tier und dieser Ahn, dieses Ereignis und dieser Stern — unzählbare, aber immer nur einzelne konkrete Dinge stoßen als Mächtigkeiten auf den Menschen und offenbaren zerstörende oder erhaltende Macht. Insofern sie das persönliche Zentrum des Menschen treffen, sind sie nicht abstrakte Mächtigkeiten. Sie begegnen als Wesen, die als Personen angerufen und als personhafte Dämonen und Götter erfahren werden. Sie sind eine Vielzahl, und nur ein dunkles Ahnen läßt dann und wann die Gewißheit zu, daß es die eine Macht des Seins ist, die «unter» oder «über» allen Mächtigkeiten steht.

In anderen geschichtlichen Situationen wird der Polytheismus überstiegen. Die Mächtigkeiten der Natur zeigen allzu offensichtlich, daß sie nicht die wahre Natur sind. Denn jede ist begrenzt durch die andere, und alle sind zugleich in Abhängigkeit voneinander. Davon spricht der Mythos in großer Mannigfaltigkeit. Die Mächtigkeiten der Natur stehen gegeneinander in Streit und Unterwerfung, sie vereinigen sich in Friede und Freundschaft, sie sind fruchtbar in Liebe und Ehe, sie zerstören sich in Eifersucht und Neid. Eine oberste Macht mag als ihr Monarch ihre Ordnung garantieren. Aber sind sie noch Mächte, wenn erkannt wird, daß sie abhängig sind voneinander und begrenzt wie die Menschen und daß sie all das tun, was, wie Xenophanes sagt, «bei Menschen betrachtet wird als Schimpf und Schande»? Die Kritik bricht durch und richtet sich gegen die Gestalten des Mythos. Etwas an ihnen wird erkannt als das, was ihnen verwehrt, vollkommenes Sein zu haben. Die Materie in den Naturmächten zerspaltet sie und treibt sie in den immerwährenden Wechsel, der das Vergehen manifestiert. Wo das erfahren wird, reicht es nicht mehr aus, auf die Mächte der sichtbaren Natur zu schauen. Sie repräsentieren nicht mehr das wahre Sein. Das wahre Sein vielmehr ist die bewegungslose Natur, die erhaben ruht jenseits der bewegten und vergehenden Natur. In der Schau der reinen Übernatur wird die Zerspaltenheit der sichtbaren Mächtigkeiten überwunden, die den Menschen zerspaltet und in Konflikte treibt. Die fast immer schon dunkel geahnte eine Macht wird offenbar. Zu ihr, der reinen Übernatur, erhebt sich der Mensch in Andacht und Andenken, und in ihr, die vollkommen ist, ohne Tod und Vergehen, hat er die Gewißheit des Seins, das über das im Konkreten so erschreckend anzuschauende Nichtsein triumphiert. Das ist eine Form, in der der Polytheismus überstiegen worden ist, seit frühesten Zeiten bis heute. Wieder und wieder hat der Mensch den Versuch unternommen, die konkrete Realität, die durch die Materie niemals zur Vollkommenheit kommt, zu übersteigen und in der mystischen Erhebung zu dem absoluten Sein der reinen Übernatur Mächtigkeit zu gewinnen gegen die Konflikte der Natur des Vergehens. Aber der großartige Versuch muß scheitern, weil auch Übernatur Na-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000085

tur ist und das Übersteigen der Natur nicht ein Überwinden ihrer Konflikte zuläßt. Das Konkrete bleibt bestehen als die bedrohlich zerspaltende und zerstörende Realität. Wohl verliert sie ihre Bedeutsamkeit, und in der ungeheueren Anstrengung, von ihr loszukommen, kann sie dann und wann zum Unwirklichen, Wesenlosen, Vordergründigen entmächtigt werden. Aber sie ist wieder und wieder gegenwärtig als das, was nie endenden Anspruch erhebt, und ihre Elemente bleiben Mächtigkeiten, die den Menschen zwingen zu Opfer und Dienst. Der Weise denkt das Brahman an, aber das Volk bleibt bei seinen Göttern. Und dem Volk, so sagt auch Aristoteles, müssen die Götter des Mythos erhalten bleiben. Aber bleiben sie nur für das Volk? In seinem Testament an den Tod denkend, bestimmt auch der in der *theoria* sich zur Übernatur erhebende Aristoteles, den Göttern des Mythos Statuen zu errichten. Der Polytheismus bleibt. Nicht endende Bemühung ringt unter asketischer Abkehr von dem Konkreten um die Erhebung zur reinen Übernatur. Aber die mystische Schau des absoluten einen Seins bewahrt nicht vor dem Einfall der im Denken schon entmächtigten, aber zuletzt nicht überwundenen Dämonen und Götter. Sooft sich auch der Andenkende erhebt zu dem übernatürlichen Einen, in der Existenz kehren die alten Mächtigkeiten dieses Feldweges oder dieses Blutes, dieses Bodens oder dieses Volkes zurück und zwingen auch den Denker, aus seiner Erhabenheit hinabzusteigen zu Opfer und Dienst. Denn der Polytheismus ist zwar überstiegen, aber nicht überwunden.

Aber der Prophetismus, der im Hinschauen auf die Wüste entstanden ist, hat das ganz andere zu sagen. Wenig original, weil in Abhängigkeit von den Methoden der gestrigen Naturwissenschaft, hat man Muhammad die Originalität abgesprochen und viel Gewicht auf seine Abhängigkeit von den biblischen Religionen gelegt. In der Tat steht er in dieser Abhängigkeit. Da er nicht neurotische Anstrengungen machen mußte, Individualität zur Schau zu tragen, hatte er keine Originalitätssucht. Er tat sehr unbefangen das, was ganz ebenso die Träger der biblischen Religionen getan haben, nicht ahnend, daß einmal Schriftrollen aus Höhlen am Toten Meer oder früher schon Tafeln aus Babel ihren Mangel an Originalität aufdecken und die auf Originalität so stolzen Menschen unserer Zeit erschrecken würden. In dieser Weise ist auch Muhammad abhängig. Um auszusagen, was ihn erschütterte, mußte er, wie jeder Mensch auch sonst, in der vorhandenen Sprache die Symbole ergreifen, in denen er es aussagen konnte. Sie lagen in Arabien bei den schon lange nicht mehr unbekannten Juden und Christen vor und waren als Worte bekannt genug, um von den Gegnern als «Mären der Alten» zurückgewiesen zu werden. Aber die Benutzung der vorhandenen Sprache hatte eine über die Gegner hinweggehende, weltbewegende Wirkung. Denn die Worte waren Symbole geworden, die eine neue, ursprüngliche Erschütterung mitteilten. Diese Symbole aus der prophetischen

Tradition sind als Worte heute so bekannt, daß sie in aller Munde sind. Aber daß sie eine ursprüngliche Erschütterung aussagen, ist heute so unbekannt, daß sie leere Worte geworden sind. Sie dürfen deshalb in der Darstellung nicht wie «Mären der Alten» nachgesprochen werden. Sondern sie müssen, wenn sie verstanden werden sollen, dem Menschen unserer Zeit vermittelt werden.

Der exklusive Gott. In der Begegnung mit der Wüste liegen Bedingungen für eine einzigartige Erfahrung des Seins vor. Die wachsende Natur des mütterlichen Bodens, die von alters her als die immer gleiche Macht des heiligen Ursprungs verehrt worden ist, ist allzu offensichtlich dem Vergehen unterworfen, als daß in ihr das Ewige angeschaut werden könnte. Heiliger ist die zeugende Natur des von Urzeit her kommenden väterlichen Blutes in Sippe und Herde. Aber dauernder noch und gewisser ist die anorganische Natur des uralten Felsens, der unter Sandstürmen, Orkanen und Sonnenglut aufgerichtet steht. Es sind viele Gegenstände der Natur, die in der immer wechselnden und doch unveränderten Wüste die Macht des Seins offenbaren. Aber offenbaren sie sie wirklich, wo doch das Gras verwelkt, wo Erben des edelsten Blutes dahinschwinden und selbst der Fels verwittert und wankt? Nirgends so wie im Hinschauen auf die Wüste kann erfahren werden, daß alles vergeht und dem Nichtsein verfällt. Wo diese Erfahrung durchbricht, da wird in einer einzigartigen Weise der Polytheismus durchstoßen. Die seit alters her verehrten Mächtigkeiten können auf keinen Fall überstiegen werden. Sie können nicht entmächtigt werden zu einem Wesenlosen durch mystisches Schauen und Denken. Denn wenn sie auch nicht die letzte Macht repräsentieren, so machtlos sind sie niemals, daß man meinen könnte, sie treffen nur das vordergründige Leben. Sie sind allzu gewaltig und nah, als daß ein mystischer Monotheismus auffangen könnte, was zerbricht, wenn der Polytheismus fragwürdig wird. Wenn aber erfahren ist, daß Blumen vergehen und Berge wanken, dann ist der Rückfall abgeschnitten zu dem Polytheismus, der in konkreten Dingen der Natur die Macht des Seins anschaut. Denn wie mächtig sie auch sind, sie sind niemals mehr ungebrochen heilige Mächte. Das wahre Sein hat nicht seinen bleibenden Ort in diesem Land, in diesem Stamm und nicht einmal in diesem Tempel. Es ist das exklusive Sein, das an keinen Ort gebunden ist und über jeden Raum herrscht. Als Herr über jeden Raum aber kann es jederzeit in jedem Ort anwesend sein. Es kann einbrechen und hier, da und dort «zelten». Plötzlich, wo niemand weiß oder vermuten oder errechnen oder auch beanspruchen kann, da kann es seine Gegenwart manifestieren und mitten hinein in das Alte schöpferisch Neues setzen. Es wird nicht angeschaut, sondern es stößt wie im Überfall zu. Es wird nicht angedacht, sondern es wird erkannt in einem fast leiblich erfahrenen Betroffensein. Es ist überraschend da, bald im Erhabenen und bald

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000087

im Elenden, im Schönen wie auch oft im Zerbrochenen und Entstellten. Das wahre Sein manifestiert sich nicht im Raum der Natur, sondern durch die Natur hindurch im Geschehen der Zeit. Ganz anders als irgendwo sonst wird hier der Polytheismus überwunden. Wo das exklusive Sein erfahren wird, da wird der Versuch, den wechselnden endlichen Dingen letzte Macht zuzusprechen, ebenso verworfen wie der Versuch, sie als das immer nur Wesenlose zu übersteigen. Das geschichtslos immer gleiche Leben des Wachsens und Reifens in der untermenschlichen Natur und das immerfort-selbe Spiel der kreisenden Übernatur jenseits der geschichtlichen Konflikte, beide können, wie heute unter uns anzuschauen ist, Menschen eine Antwort geben. Aber unter der Frage, die das niemals gleiche, weil von Konflikten der Geschichte bedrohte Leben des Menschen stellt, reicht die Antwort nicht aus. Das Sein, das wiederkehrend kreist, wird unter manchen geschichtlichen Bedingungen, und auch das können wir heute anschauen, als das tote Sein erfahren, und die Wiederkehr des Gewesenen wirft in das Grauen. Der Prophetismus weiß, daß das wahre Sein die Frage des Lebens beantwortet, das in den Konflikten der Geschichte steht. Er erfährt das wahrhaft lebendige Sein. Weil es dem Menschen in seinem personalen Zentrum begegnet und nicht eine partielle Funktion, etwa sein Denken oder sein Schauen, betrifft, wird es nicht als das Sein oder als das Göttliche oder überhaupt als ein Es erfahren. Es wird angerufen als Person. Wie selbst der technisierte Mensch unserer Zeit spielend vielleicht nur – aber ist es wirklich nur spielend? – Heimat oder Natur als ein Du anruft, so wird die Macht des Seins, die so gewaltig auf das personale Zentrum des Menschen zustößt, als ein personales Du erfahren.

Diese Erfahrung des Prophetismus ist im Hinschauen auf die Wüste wiederum durchgebrochen in Muhammad. Er kann die Macht des Seins nur als ein Du erfahren, und in engster Beziehung zu der prophetischen Tradition verkündigt er den personhaften Gott. Allah, «der Gott schlechthin», ist das wahre Sein.

Gott ist der «Schöpfer des Himmels und der Erde». Er ist das Sein, das schöpferisch hervorbringt, weil es der unerschöpfliche Grund der Macht ist, aus der alles, was ist, Mächtigkeit hat. Das ist die Antwort auf das Fragen, das der Mensch stellt, wenn er in Wechsel und Vergehen gewahr ist, daß alles bedroht ist von Nichtsein. Unter dieser immer gegenwärtigen Drohung fragen wir nach dem Grund alles endlichen Seins, und verborgen ist uns das Fragen immer gegenwärtig. Zwar können wir, was Kinder nicht lernen mögen, oftmals das Fragen nach dem Warum abbrechen. Wir begnügen uns damit, ein Endliches durch Endliches zu erklären. Zu wissen, daß ein Mensch oder die Natur oder vielleicht auch ein Gestirn es so bestimmt hat, scheint auszureichen. Aber in Situationen extremer Verzweiflung bleibt unser Fragen nicht stehen. Wir fra-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000088

gen nach dem Mysterium des letzten Grundes alles endlichen Seins, und die Ohnmacht unseres Fragens offenbart unsere Endlichkeit. Denn es führt von Frage zu Frage zurück ins Unendliche. Wir gleichen dem Abraham im Koran, der, überschattet von Nacht, erwartungsvoll auf ein Gestirn blickt, aber erschrickt, weil es untergeht, der, voll Hoffnung, anbetend auf den Mond blickt und auch von ihm enttäuscht wird und der schließlich auch in der Sonne anschaut, daß nichts Endliches ist, das nicht untergeht. Aber was auch in das Nichtsein geht, es zeigt dennoch, daß es ist und Mächtigkeit zu sein hat. Welches also ist der abgründige Grund der Macht, die das Nichtsein besiegt und endliches Sein schöpferisch setzt? Muhammad spricht von dem Mysterium des Himmels und der Erde, und er nennt das Sein, dem nichts vorausgeht und das doch unerschöpflich alles hervorbringt, den Schöpfer. Er hat alles gesetzt, er ist der «Schöpfer des Himmels und der Erde».

Gott ist der «Antwortende» und der «Versorger». Er ist das Sein, das schöpferisch erhält, weil es sich offenbart als Struktur, die allem endlichen Sein Form und Bestimmtheit gibt. Auch das ist eine Antwort auf eine stets gegenwärtige Frage des Menschen. Unsere Existenz ist immer zerrissen und bedroht, Bestimmtheit und Form zu verlieren. Sie ist nicht das, was sie sein soll. Von der unerschöpflichen Fülle des Seins ausgelöscht zu werden, der unbestimmten Formlosigkeit zu unterliegen und nicht das zu sein, was dem essentiellen Sein entspricht, ist die Angst vor dem möglichen Nichtsein durch Schuld. Es ist eine andere Angst des Endlichseins, und sie kann zuweilen so groß sein, daß sie selbst das Grauen vor dem physischen Ende für gering ansieht. Unter dieser Angst bricht das Fragen auf nach dem Sein, das die Zerrissenheit besiegt und die Struktur offenbart, die allem Endlichen Form und Bestimmtheit erhält trotz seiner Zerrissenheit. Es ist ein Fragen, das uns immer gegenwärtig ist, und jede Selbstanalyse zeigt, daß es uns ständig bewegt.

Muhammad antwortet in Übereinstimmung mit einer alten Tradition auf dieses Fragen, daß der majestätische Gott trotz seiner Unnahbarkeit sich offenbart in der Struktur seines Wortes. Er ist der «Antwortende». Sein an Muhammad ergangenes Wort offenbart der zerrissenen Existenz, was sie sein soll, ihr wahres, essentielles Sein. Wie abgründig auch das Mysterium Gottes ist, die im Wort ergangene Offenbarung ist die Struktur, in der es sich formgebend manifestiert und die Existenz bejahend erhält. Die in dem Wort erschienene Offenbarung aber sagt zugleich, daß auch die Schöpfung gesetzt ist durch das Wort. Durch das bloße Wort «Sei!» hat die Macht des Seins allem, was ist, das Sein und die erhaltende Form und Bestimmtheit gegeben. Hervorgebracht aus der unerschöpflichen göttlichen Tiefe, ist die Schöpfung abgründig tief und deshalb zerrissen. Aber sie ist nicht ohne Form, sie ist erhalten und bejaht durch die Struktur des setzenden Wortes. Wieder und wieder zählt Muhammad Dinge

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000089

der Schöpfung auf, «Gnadengaben Gottes, die ihr, wenn ihr sie aufzählen wolltet, nie errechnen könntet». Gott ist der «Versorger», denn durch sein schon in der Schöpfung gesetztes Wort erhält er die Existenz in Form und Bestimmtheit.

Gott ist der «Lebendige», der «Führende» und der «Richter». Er ist das Sein, das schöpferisch Richtung gibt auf erfülltes Leben, weil durch ihn die Einheit von Macht und Struktur gegenwärtig ist. Das ist die Antwort auf das Fragen des Menschen, wenn er unter der Spannung von Macht und Struktur gewahr ist, daß sein Leben zerspalten ist und sinnlos zersplittert. Unser Leben steht in dieser Spannung. Aus der Fülle der Macht des Seins sind wir unruhig, sind wir machtvoll getrieben von Form zu Form, und unser Leben ist bedroht zu zerrinnen. Aus der Bestimmtheit der Struktur des Seins aber wehren wir die unerschöpfliche Fülle ab, verteidigen wir die Formen, in denen wir stehen, und unser Leben ist bedroht zu erstarren. Immer bedroht entweder zu zerrinnen in formloser Mächtigkeit oder zu erstarren in machtloser Form schwankt zerspalten unser Leben. Die Zerspaltenheit, in der wir zuletzt beides, Mächtigkeit und Form verlieren, droht mit dem Nichtsein eines sinnlosen, unerfüllten Lebens. Und auch diese Angst, keine Gerichtetheit zu haben, die gerade in unserer Zeit Menschen so grauenvoll überwältigt, ist dem Menschen stets gegenwärtig und bewegt ständig sein Fragen.

Muhammad antwortet auf dieses Fragen, daß der «lebendige» Gott seit Adam Propheten gesandt hat. In einer langen Kette über Abraham, Mose bis zu Johannes und Jesus lehrten sie das «Rechte», und in Muhammad, dem «Siegel der Propheten», ist die endgültig richtunggebende Offenbarung erschienen. Der «führende» Gott gibt Gerichtetheit auf das «Rechte» zu Erfüllung des Lebens. Sie geht von einem Anfang aus, von der Schöpfung, und sie geht zu auf ein Ende, das über Erfüllen und Nichterfüllen entscheidet und deshalb ein Gericht ist. Im Zentrum der Geschichte steht der an Muhammad ergangene Koran. Er sagt den Willen des Richters am Tage des Gerichts aus. Er offenbart, wie Mächtigkeit aus Gott und Form aus Gott eine Einheit sind. Er gibt Gerichtetheit durch Verbot und Gebot und einen Sinn, der das zerspaltene Leben erfüllt.

Alles Seiende ist vergänglich, es ist bedroht von Ohnmacht und Tod. Alle Existenz ist zerrissen, sie ist bedroht in ihrer Form. Alles Leben ist zerspalten, es ist bedroht durch Verlust seiner Gerichtetheit. In dreifacher Weise ist der Mensch der Drohung des Nichtseins gewahr. Und er kann nicht sein, ohne in dreifacher Weise nach dem zu fragen, was Bestand gibt unter dieser Drohung. Aber er wäre auch nicht, wenn er nicht, wie fragmentarisch und verworren auch immer, schon eine Antwort auf sein Fragen hätte. Einzigartig hat der Prophetismus Israels das dreifache Fragen des Menschen ausdrücklich gemacht, und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000090

einzigartig hat er an die Antwort herangeführt. Nicht immer klar, aber niemals auch nur dunkel ist die Gewißheit gegenwärtig: das eine Sein bringt schöpferisch hervor als der unerschöpflich erneuernde Grund, es offenbart sich schöpferisch erhaltend als formgebende bejahende Struktur, es gibt in der Einheit von Grund und Struktur schöpferisch Richtung auf umwandelnde Erfüllung des Lebens. Dieses, das schöpferische Sein, ist der ewig bestehende und zugleich lebendige Gott. Von ihm spricht Muhammad, und soweit steht auch er in der Tradition des Prophetismus Israels.

Der theonome Staat. Muhammad hat eine kleine Gemeinde gegründet, die in Medina zu einem Staate wurde, und seine vier Nachfolger schon stehen einem Großreich von weltverändernder Bedeutung vor. Die moderne Wissenschaft hat in Muhammad einen Wandel vom «religiösen Menschen» zum Politiker festgestellt und diesen Wandel aus den immer wiederkehrenden verschiedenen Voraussetzungen verschieden interpretiert. Die idealistische Historie verstand ihn als einen Abfall. Sie bewunderte den leidenschaftlichen Verkünder der frühen, so sprachgewaltigen Suren, der für seinen Gott kämpfte und litt. Das schien ihn auszuweisen als Menschen von «religiöser Veranlagung». Aber sie meinte weiter, daß die Politik ihn verdorben habe, und aus den schwerfälligen Erzählungen in schwerfälligen Reimen und aus den ermüdenden Gesetzen der späteren Suren hörte sie den nur noch politischen Menschen. Um die Jahrhundertwende unter dem Eindruck der sozialen Kämpfe glaubte man, diesen Wandel nicht ganz so negativ interpretieren zu dürfen. Wie die Propheten Israels und wie Jesus hat man auch Muhammad als Sozialreformer verstanden. Fragwürdig in seinen Mitteln zwar schien er doch ein Mensch zu sein, der von der Not seiner Mitmenschen ergriffen war und gerechte Ordnungen schaffen wollte. Verschiedene Richtungen des Fragens also bestimmen auch hier die der Intention nach objektive Interpretation und zeigen den Konflikt in uns selbst an, der uns auch heute noch zerreißt. War er anfangs ein Mensch, der ergriffen von den letzten Fragen zu seinem Gott hinausstieß über das Empirische mit all seinen individuellen Formen? Und hatte er später das Fragen nach dem Grund alles Seienden aufgegeben zugunsten der vielleicht wesenlosen oder vielleicht auch achtenswerten politisch-sozialen Gestaltung? Aber das ist die Größe des prophetischen Prinzips, daß es diese Zerstückelung des Menschen verwehrt. Der exklusive Gott richtet sich nicht an eine besondere Sphäre des Menschen, an sein Gefühl etwa oder an sein Gemüt, wo der Religion ein Winkel eingeräumt ist. Er richtet sich an den ganzen Menschen, und er fordert die Gestaltung des Ganzen seiner Schöpfung durch den Menschen nach dem in seinem Wort verkündeten Willen. Was immer noch einschränkend zu Muhammad zu sagen sein wird, in dieser Beziehung besteht in ihm kein Bruch. Er ist als der frühe

Prophet der klug berechnende Organisator der kleinen Gemeinde, und er ist als der mächtige Staatsmann ein leidenschaftlicher Diener seines Gottes.

Der Muslim sieht in der Zeit Muhammads und der ihm folgenden vier «orthodoxen» Kalifen das einzigartige Zeitalter der Theonomie. Er weiß, daß Muhammad, wennschon «er niemals aus menschlichem Eigenwillen sprach» und von Gott als «ein schönes Vorbild» hingestellt war, sich selbst als sündigen Menschen erkannte. Er ist der von Gott erwählte Prophet, aber nicht ein übermenschliches Wesen. Und ein Muslim weiß, daß von den knapp dreißig Jahren seiner frühen vier Nachfolger kaum mehr als die kurze Zeit unter Abu Bakr frei von Störungen war. Denn schon 'Umar mußte Wirren niederhalten und fiel durch den Dolch eines Sklaven, 'Uthman wurde erschlagen im Aufruhr, und 'Ali erlag nach langen Kämpfen den kommenden Machthabern, den Umayyaden. Dennoch sieht der Muslim in dieser Epoche das Zeitalter der Theonomie. Er blickt auf sie zurück, wie bei uns ein Romantiker zurückblickt auf das Mittelalter trotz seiner Wirren und trotz der Unzulänglichkeit seiner Päpste und Kaiser. Denn er sieht die Triumphe der islamischen Heere im fernsten Innerasien und am Atlantischen Ozean, und er sieht eine Zeit des einfachen Lebens unter einer strengen Ordnung. Wie Novalis von dem Mittelalter spricht, in dem Heilige noch auf Erden wandelten, so spricht der Muslim von dem theonomen Staat, in dem Kalifen bei Brot und Honig Vorbilder der Selbstzucht und Einfachheit waren. Wie unsere Romantiker, so meinen die Muslime, eine Epoche zu sehen, in der menschliche Leistung vollbracht hat, was seitdem nie wieder verwirklicht worden ist und doch verwirklicht werden soll. Eine Interpretation, die eine geschichtliche Zeit in dieser Weise zu Idealen sittlicher Vollkommenheit und großer Frömmigkeit erhebt, verklärt ungeschichtlich die Realität. Aber eine andere Interpretation, die im Gegenschlag dazu mit Stolz auf ihren «Realismus» alles geschichtliche Geschehen zu einem grauen Fluß nivelliert, ist nicht weniger ungeschichtlich. Denn sie bemerkt nicht, daß die falsche Idealisierung nicht zufällig ist. In der Tat gibt es in der Geschichte «klassische» oder erfüllte oder wie immer benannte «große» Zeiten, die, wenn auch von der Nachwelt falsch verklärt, dennoch ausgezeichnet sind.

Was sie aus dem Fluß des Geschehens heraushebt, ist freilich nicht ein Übermaß an sittlicher Leistung noch gar besonderer Frömmigkeit. Wohl aber ist in ihnen aus einer einzigartigen Konstellation geschichtlicher Faktoren eine Situation gegeben, in der ein ungeheurer Konflikt des Menschen relativ gesichert zum Ausgleich gekommen ist. Es ist der Konflikt zwischen Vernunft und dem, was «höher» oder «tiefer» als alle Vernunft ist, eben der Konflikt, der Menschen so unendlich bewegt und auch heute uns unendlich zerreißt. Denn der Mensch richtet sich jederzeit auf die vernünftigen Strukturen, die er in Selbst und Welt vorfindet, und doch ist er gewahr, daß sie nicht das sind, was ihn zu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000092

letzt angeht. Was immer er hat in Selbst und Welt an Wahrem, Schönem, Gerechtem oder an Liebe, es bringt seine Unruhe nicht zum Stillstand. Er fragt nach der wirklichen Wahrheit, der letzten Schönheit, der unbedingten Gerechtigkeit und der alles vereinenden Liebe. Er fragt nach dem Letzten, in dem sich die Macht des Seins in der Tiefe der Vernunft offenbart. Dieser Konflikt ist die Unruhe jedes menschlichen Lebensprozesses. Er liegt nicht etwa nur vor bei den «tiefer Veranlagten» oder «geistig Interessierten» oder gar den sogenannten «religiös Begabten». Er ist anzuschauen, wenn Selbst und Welt uns schal und gleichgültig werden, und unzählige Menschen in unserer Zeit spüren ihn, wenn sie in unserer so vernünftigen Welt unausgesprochen fragen und, oft schon überdrüssig des Fragens, dennoch sich sehnen nach dem, was «mehr» ist als das so vernünftige Leben. Dieser Konflikt ist gegenwärtig in jedem Menschen, und er bewegt nicht endend den Prozeß des Lebens. Aber unter einzigartigen Bedingungen leuchtet dann und wann in der Geschichte wie in einem Blitz die Gewißheit auf, daß dieser Konflikt der wahren Natur widerspricht und sein Ausgleich so nahe bevorsteht, daß er schon die Gegenwart bestimmt. Die geschichtliche Realität ist zerrissen wie immer zuvor. Aber fragmentarisch wird unter allen Untaten und Lastern der Zeit erfahren, daß die Überwindung der Zerrissenheit eigentlich schon da ist. Denn es ist die Gewißheit durchgebrochen, daß die Forderung des Seins selbst in der Tiefe der Vernunft eben dem entspricht, was die Vernunft in Selbst und Welt fordert. Weil der Wille der Götter identisch ist mit der Forderung des vernünftigen Wortes, des Logos, entfaltet sich unter Perikles die Polis, die der alternde Plato schon entschwinden sieht und festhalten möchte. Weil der Logos des Seins eins ist mit dem in Christus offenbar gewordenen Wort, erfahren Kirchenväter die Einheit von Vernunft und Offenbarung, die Augustin der Nachwelt überliefert und doch selbst schon zerbricht. Weil in seiner Nachfolge die Erkenntnis des Wahren und Guten nicht getrennt werden kann von der Erkenntnis Gottes, entstehen die Systeme, deren Geschlossenheit Thomas von Aquin vergebens zu retten sucht.

Einzigartige Konstellationen heben diese Epochen hervor. Vernunft muß nicht untergeordnet werden der Offenbarung, aber sie braucht ihr auch nicht übergeordnet zu werden. Fragmentarisch bricht in der Verworrenheit der Existenz die Gewißheit durch, daß Religion und Kultur konform sind, weil Offenbarung und Vernunft sich entsprechen. Spätere Zeiten werden solche Epochen verklären und zu Vorbildern der Frömmigkeit und Sittlichkeit erheben. Aber ihre Interpretation ist eine falsche Idealisierung, und ihre Forderung, ihnen nachzueifern, ist ein ungeschichtliches Moralisieren. Denn nicht menschliche Leistungen haben sie geschaffen, sondern besondere geschichtliche Konstellationen. Dennoch spürt die späte Rückschau etwas Richtiges an diesen Epochen. Sie sind ausgezeichnet durch etwas, was die Geschichte lange und immer aufs

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000093

neue bewegt. Wie in einem Blitz, der eine nächtliche Landschaft kurz erhellt, ist in diesen geschichtlichen Situationen erfahren, daß der Nomos der Vernunft in Selbst und Welt eins ist mit dem Nomos des Theos.

Eine theonome Situation ist die Frühzeit des Islam. Die von Buch zu Buch weitergeschleppte Interpretation der Botschaft Muhammads aus fremden Einflüssen, seiner politischen Gründung aus klug verfolgten Interessen und seiner Erfolge aus Machthunger und Beutegier seiner Anhänger, sagt mancherlei darüber aus, wie nach den Gesetzen der Mechanik abrollend, sich Historiker zuweilen Geschichte vorstellen. Aber sie erklärt nicht – und insofern ist sie maßgeblich verantwortlich für tumbe Blindheit gegen mancherlei aktuelles Geschehen, – wie es dazu kommt, daß solche angeblich «materialistischen», in Wirklichkeit aber nur zu mechanistisch erklärten Bewegungen so weltverändernde Bedeutung erlangen können. Aber das kann an dieser Stelle zurückgestellt werden. Fürs erste ist zu sagen, daß der Islam den Sieg errungen hat, weil er Menschen aus der Angst der Endlichkeit lösen konnte. Die Angst vor Tod und Ohnmacht, die Angst vor der Entfremdung von dem, was sein soll, und die Angst vor der Zweideutigkeit des Lebens konnten angenommen werden. Daß Selbst und Welt partizipieren an der schöpferisch hervorbringenden Macht, daß sie bejaht sind von der Struktur, die die schöpferisch erhaltende Macht offenbart, daß das Leben Sinn hat durch die schöpferisch richtunggebende Macht, das war die Antwort, die Muhammad auf die dreifache Angst des Menschen gab. Im Namen der so verkündeten Macht des Seins konnte der Mensch der Drohung des Nichtseins widerstehen. Und diese Offenbarung gab dem Islam einen weltbewegenden Triumph. Sie stand in der Frühzeit nicht in einem bedrohlichen Konflikt zur Vernunft. Vielmehr sprach sie gerade das aus, was die Konflikte der vernünftigen Strukturen in Selbst und Welt überwand. Deshalb schuf sie eine theonome Situation, die die Unruhe des Islam für alle Zeiten bleiben sollte.

DIE GROSSE VERGANGENHEIT

Die siegreiche Macht. Die Offenbarung hatte dem Menschen ein Fundament gegeben, auf dem er stehen konnte unter den gewaltigen Umwälzungen in der Zeit der Umayyaden von Damaskus. Die Historiker berichten von den triumphalen Eroberungen und der Neuordnung der Verwaltung, von den sozialen Umschichtungen und der Bemächtigung fremder Kultur und ungewohnter Verhältnisse. Aber sie lassen nur vermuten, wie ein solcher Prozeß der Umformung in wenigen Jahrzehnten den Menschen erschüttern muß. Er hat die Offenbarungsschrift, den Koran, und er hat das Hadith, nämlich die Überlieferung der Sunna, der vorbildlichen Lebenspraxis seines Propheten. Koran und Hadith

schienen auszureichen als Normen für das Leben. Aber die Situation ist verändert. Sie fordert Entscheidungen, für die der Koran nicht Auskunft gibt und die auch Muhammad niemals treffen mußte. Vernünftiges Entscheiden gerät in Widerspruch mit der Forderung der Religion. Die Religion gibt dem Kalifen die Funktion, den Gottesdienst zu leiten, gegen die Ungläubigen zu kämpfen und über die Durchführung des von der Religion Gebotenen zu wachen. Aber seine Staatsführung und seine Lebenshaltung sind weit entfernt von dem, was die Religion gebietet. Die Religion fordert den Glaubenskrieg, und ihre Heere kämpfen in Europa und im fernen Asien. Aber sie müssen ebenso kämpfen gegen Aufständige, die unter Berufung auf den Koran und das, was sie aus der Sunna Muhammads vernehmen, den Anspruch erheben, die Sache des Islam zu vertreten. Die Religion legt den Unterworfenen höhere Steuern auf als den Muslimen und fordert so Massen heraus, den Islam anzunehmen. Aber finanzpolitisches Interesse an Steuern läßt den großen Zustrom der neuen Muslime derselben Regierung unerwünscht erscheinen, die ihre Heere in den Glaubenskrieg schickt. Die Religion fordert das gleiche Recht für alle Gläubigen. Aber die erdrückende Zahl der kulturell weit überlegenen Neubekehrten zwingt die reinblütig arabischen Vorkämpfer, ihren Herrschaftsanspruch zäh zu verteidigen. Die Gesellschaft bekennt sich zu dem Gott, der sich durch Muhammad offenbart hat. Aber sie richtet sich ein in der «Welt», vernunftgemäß nach neuen, von Muhammad niemals vorausgesehenen Verhältnissen. Offenbarung und Vernunft, Religion und Kultur sind nicht konform.

Sie stehen freilich auch nicht in einem offenen Konflikt, denn sie können von seiten der Religion aus in Gleichgewicht gehalten werden. Es wird garantiert durch eine objektiv feststellbare Form der Lebenshaltung. Denn «die Buße tun, glauben und das Rechte tun, werden in das Paradies eintreten». Die Existenz stellt die Vernunft vor Fragen, Aufgaben, Versuchungen, doch sie erschüttern nicht das Fundament der Religion. Blutige Kämpfe zerreißen die Gesellschaft. Die Schi'a, die «Partei» Alis, des Schwiegersohnes Muhammads, kämpft für die Herrschaft seiner Nachkommen. Aber sie tut es nicht mit rechtlichen Argumenten der Vernunft. Sie kämpft für die Nachkommen der Prophetentochter Fatima, die als Träger eines prophetischen Lichts mit göttlichem Wissen ausgezeichnet unfehlbare Führer sind. Mit religiösen Argumenten aus einer anderen Sunna kämpfen die Schiiten gegen die, die Sunniten heißen. Und die Perser richten sich gegen die Suprematie der Araber. Sie können gegen den Hochmut der aus den Zelten kommenden Aristokratie hinweisen auf die Geschichte der Könige und Ritter ihres alten Volkes. Aber sie sind Muslime geworden und kämpfen nicht für nationale Interessen im Namen der Vernunft. Sie beanspruchen das gleiche Recht unter Berufung auf das Gotteswort, daß Gläubige Brüder sind. Nicht Vernunft, sondern die Offenbarung ist das Fundament. Das er-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000095

kennen auch die «Weltleute» an. Sie setzen sich über das von der Religion Gebotene hinweg und gestalten ihr Leben nach dem, was sie für vernünftig halten. Aber sie rechtfertigen es nicht mit rationalen Argumenten. Sie schieben die Buße auf und werden fromm, wenn das Alter mahnt, an den Tod zu denken, und sie zeigen so, daß auch sie nicht zweifeln an Gottes Forderung und Gericht.

Die neue Religion prägt das Bewußtsein und wirkt selbst verborgen auf die Gestaltung der Kultur. Christliche Beamte sitzen in Damaskus und in den Provinzen an hohen Stellen der Verwaltung. Aber sie schaffen ein neues islamisches Reich. Christliche Bauleute errichten in Stilelementen der byzantinischen Tradition den Felsendom in Jerusalem und andere Bauten. Aber es entsteht durch sie ein neuer, der islamische Stil. «Weltliche» Dichter wie 'Umar fragen nicht nach der Religion und dichten nur Liebesverse. Aber wie nie ein vorislamischer Dichter kann er psychisches Leben darstellen. Denn das geschichtliche Ereignis, daß der Mensch, von der Offenbarung angesprochen, ein Selbst geworden ist und anders als vorher von Ich und Du weiß, prägt, ihm selbst verborgen, auch den unfrommen Dichter galanter Verse. Der Islam ist die siegreiche Macht geworden.

Aber die verborgenen Spannungen werden offensichtlich in dem Maße, in dem Menschen sich einrichten in der Welt und ihre Erwartungen nicht ausreichend erfüllt sehen. Enttäuschte Erwartung entlädt sich in Haß gegen die herrschende Dynastie, und der Kampf, der sich vom Osten Persiens aus gegen sie erhebt, endet 750 mit ihrer blutigen Niederlage. Ein der Vernichtung entkommener Umayyade kann zwar die Herrschaft über Spanien ergreifen und die ferne Provinz als selbständiges Land vom Großreich lösen. Aber die führende Macht ist die siegreiche Dynastie der Abbasiden.

Mannigfach begründeter Unwille hatte zum Kampf gegen die Umayyaden getrieben. Aber auch die Erwartungen für die Zukunft nach dem Sieg gingen weit auseinander. Die Schiiten hatten gehofft, daß aus den Wirren ein Alide zur Herrschaft gelangen würde, ein durch göttliches Licht unfehlbarer Imam. Ihre Enttäuschung hat sie von nun an von den Sunniten getrennt, und unter Berufung auf ihre eigene, die schiitische Sunna haben sie ihre eigene Geschichte. Sie werden sich in Sekten und Gruppen spalten. Um die Jahrtausendwende werden sie als Fatimiden in Nordafrika zur Macht kommen und in Ägypten eine glanzvolle Herrschaft errichten, sie werden in einem anderen Zweig sich bis heute im abgelegenen Yemen halten, und sie werden sich in einem dritten später zu Trägern der Staatsreligion in Persien erheben. Mit gnostischen Geheimlehren werden sie in mancherlei Weise in den sunnitischen Islam eindringen und Einfluß gewinnen auf Mystik und Philosophie, sie werden durch ihre Geheimbünde oft die Gesellschaft beunruhigen. Aber ihre Bedeutung als ein po-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000096

litisch-geschichtlicher Faktor war vorgezeichnet, als die Abbasiden die Macht ergriffen und sie, ihre Helfer, in den Schatten drängten.

Fromme Sunniten hatten mit anderen Erwartungen für die Abbasiden gekämpft. Sie hofften, daß sie sich abkehren würden von der weltlichen Herrschaft, die sie an den Umayyaden getadelt hatten. Aber auch sie wurden enttäuscht. Die neugegründete Stadt Bagdad in der Mitte der beiden Reichsteile, die einst Byzanz und Persien waren, wurde die Metropole der Welt und das Zentrum weltlicher Urbanität. Hof, Regierung, Beamtenstand setzten die Tradition des persischen Königtums fort. Handels- und Poststraßen verbanden die Hauptstadt mit den entferntesten Ländern, und wie Menschen und Waren aus allen Teilen der Erde in ihr zusammenkamen, so fanden alle geistigen Strömungen in ihr ein Zentrum. Denn die Hoffnung einer Schicht unter den so weit auseinandergehenden Gegnern der Umayyaden ist in Erfüllung gegangen. Die Suprematie der stolzen aus Arabien stammenden Araber ist mit dem Ende der «arabischen Könige» gebrochen worden. Die neu zum Islam Bekehrten sind von nun an gleiche Glieder der Gesellschaft, und die Perser vor allem gewinnen eine führende Stellung. Generationen später werden sie sich auf die Geschichte ihrer alten Könige und Helden besinnen und, beginnend mit dem großen Epos, dem *Königsbuch* von Firdusi, die so viel bewunderte Literatur in persischer Sprache entfalten, auf deren Gipfel Hafiz steht. Aber unter den frühen Abbasiden sind sie ein tragendes Element der neuen «arabischen» Gesellschaft. Sie haben wie das Geschlecht der Barmakiden als Staatsmänner führenden Einfluß, und sie ragen hervor als arabische Gelehrte und arabische Dichter. Denn arabisch ist von nun an nicht mehr nur der, der sich seines Blutes aus einem Stamme Arabiens rühmt. Araber ist jedes Glied der neuen Gesellschaft, in der durch den Koran die arabische Sprache angenommen ist und in der die Gläubiger Brüder sind. Aber Glieder dieser Gesellschaft sind auch, wennschon beschränkt durch besondere Gesetze, die Minderheiten der Juden und Christen, die die arabische Sprache angenommen haben und durch die Anerkennung des ihnen zugesagten Schutzes die siegreiche Macht der islamischen Gesellschaft bestätigen. Niemand bemerkt jetzt, daß Ibn Hischam, der Biograph Muhammads, oder der Philosoph Kindi im ursprünglichen Sinne des Wortes Araber sind, daß Sibawaihi, der Meister der arabischen Sprachwissenschaft, ein Perser oder der Philosoph Farabi ein Türke ist. Und niemand fragt, welcher sozialen Herkunft Abu Nuwas, der Dichter am Hofe Harun ar-Raschids, oder der brillante Prosaschriftsteller Dschahiz ist. Sie sind Träger der einen Gesellschaft, und sie vermitteln dem Islam eine neue Welt. Denn sie sind die Erben des Hellenismus, der in ihren Ländern lange Jahrhunderte eine Kultur entfaltet hat, von der die Träger des alten Islam kaum durch Hörensagen wußten. Das ist die Epoche, die schon erwähnt werden mußte in der Darstellung des Einbruchs Europas in den mo-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000097

dernen Orient. Denn in der Tat stand ein Jahrtausend früher der Islam unter einem ähnlichen Einbruch. Im Prozeß der Weltbemächtigung stieß er auch damals auf ein anderes Denken: auf die in neuplatonischer Überlieferung vorliegende griechische Philosophie und Wissenschaft. Auf der Höhe der Abbasidenherrschaft, unter dem Kalifen Ma'mun vor allem, werden Plato, Aristoteles und Plotin übersetzt, wird die griechische Mathematik erweitert durch die Einführung des indischen Systems der «arabischen» Zahlen, werden in Lehrstätten, Observatorien und Bibliotheken die Wissenschaften gepflegt, die sehr bald schon über das islamische Spanien nach Europa kommen werden. Wann immer die Frage gestellt worden ist, ob der Islam die Kraft hat, fremde Kultur aufzunehmen und fortzuführen, so ist hingewiesen worden auf diese glanzvolle Epoche. Er konnte es in der Tat. Die Religion hatte Menschen die Mächtigkeit gegeben, in die Welt vorzustoßen. Siegreich in seiner Kraft, Länder militärisch zu unterwerfen, und in seiner Fähigkeit, rechtliche Ordnungen aufzubauen und Völker zu verschmelzen, hatte er nun auch gesiegt durch seinen Mut, fremdes Denken anzunehmen, umzuformen und weiterzuführen. Auf dieses Siege blicken moderne Muslime zurück. Aber wenn es schon berechtigt ist, auf große Vergangenheit zu blicken, und der Mensch immer fragen muß, wo in der Vergangenheit die Verwirklichung seiner Möglichkeit anzuschauen ist, so wird zu fragen sein, ob die Situation vor der Jahrtausendwende zu vergleichen ist mit der der Gegenwart. Zunächst aber muß die Darstellung der Geschichte des Islam fortgesetzt werden. Seine großen Siege führten ihn in eine Krise.

Der Kampf um die Form. Erkenntnisse aus einer Zeit, die nicht einzufügen waren in das Geschichtsbild des Islam, überliefert von Unterworfenen, die erst jüngst bekehrt worden, aber zum Teil auch in ihrer Religion verblieben waren, forderten auf zum Gebrauch der Vernunft und versprachen die Möglichkeit einer neuen erfüllten Existenz. In dieser Situation wird das Fragen bedrängend, das stillschweigend immer schon beunruhigte. Reißt sich der Mensch, der Selbst und Welt bejaht, los von der schöpferischen Macht des Seins? Verwirft er zugunsten der Vernunft die eine Struktur, die unbegreiflich für Vernunft der Existenz ihre wahre Natur manifestiert? Und verfehlt er im Schaffen der endlichen Kultur seine letzte unendliche Erfüllung? Oder noch einmal in den Worten der Religion: verliert er im Behaupten von Selbst und Welt seinen Gott, verliert er im Herrschen durch Vernunft die Offenbarung, und verliert er im Gewinnen seines Diesseits sein Jenseits? Auf dieses Fragen antwortet die theologische Schule der Mu'tazila, die unter dem Schutz des Kalifen Ma'mun eine Generation lang mit Unterdrückung jeder Opposition von den urbanen Trägern der Kultur vertreten wurde. Man hat die Mu'taziliten theologische Rationalisten genannt und als Denker verstanden, denen Religion nur eben ein

Gegenstand des Intellekts und denen die vielen Diskussionen über Gottes Einheit und Gerechtigkeit ein Gegenstand endlosen Streites um Worte waren. Aber es fragt sich, ob diese Interpretation sie trifft. Sie sind im Islam die Begründer derjenigen Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, den Logos des Theos darzustellen, und sie tun das, was Theologie zu tun nicht umgehen kann: sie machen Gott logisch zu einem Gegenstand. Aber was Theologie immer zu tun hat, wird auch von ihnen getan: ihr Denken muß Gott zu einem Gegenstand des Erkennens machen, um gerade so diejenige verschwommene Frömmigkeit zu bekämpfen, die keineswegs nur logisch, sondern in allen ihren Bewegungen Gott zu einem gegenständlich vorzustellenden Herrn macht. Gerechtigkeit und Einheit Gottes, der Gegenstand, der im Zentrum ihrer Diskussion steht, sind Kampfbegriffe, in denen in ihrer Zeit mitklingt, was keineswegs den Intellekt oder die Ratio, sondern die ganze Existenz des Menschen angeht, und ihre uns heute so fremdartigen Thesen, Distinktionen und Argumente sind Ausdruck eines Ergriffenseins durch Fragen, die um Sein und Nichtsein gehen.

Denn in einer so gewaltigen Umformung des Lebens steht dem Mut, eine neue Kultur zu schaffen, die Angst entgegen, letzte Erfüllung des Lebens zu verlieren. Politische Machtverwirklichung legt die Frage auf, ob Anwendung der Gewalt im politischen Kampf ein Akt des Unglaubens ist, dem ewige Verdammnis droht. Begegnung mit Juden und Christen läßt fragen, ob nicht auch sie, insofern sie wahre Erkenntnis haben, partizipieren an der ewigen Wahrheit. Leidenschaftlicher Wille, die Welt zu gestalten, bewegt zu der Frage, ob es richtig sein kann, daß Gott, obwohl er doch richtet über Gut und Böse, den menschlichen Willen immer schon vorherbestimmt hat zu Gut und Böse. Das sind Fragen, die jeden Tag die Existenz bedrohen und das Handeln belasten mußten. Die Mu'tazila beantwortet sie zugunsten der Kultur. Aber was sie sagt, ist eine Antwort der Religion, die keinen Zweifel zuläßt an der Gerechtigkeit Gottes. Deshalb können die Aussagen des Koran über Gottes allmächtigen Willen nicht so verstanden werden, daß er, einem Tyrannen gleich, Vergeltung übet für das, was er selbst bestimmt hat. Wenn er Lohn und Strafe ansagt, so heißt das, daß er den Menschen die Freiheit zur Gestaltung der konkreten Realität gegeben hat. Denn Gott ist gerecht. Anderseits wirft die schwere Sünde, die der Gläubige im Kampf um die Gestaltung der Realität begeht, nicht aus der Gemeinschaft mit Gott hinaus. Der gläubige Übeltäter ist nicht wie der Ungläubige ausgeschlossen aus der letzten Erfüllung des Lebens. Denn Gott ist gerecht. Deshalb können, so lehren einige, auch Juden und Christen in einem Gehorsam, der nicht ausdrücklich auf den einen Gott gerichtet ist, sehr wohl teilhaben an der schöpferischen Verwirklichung dessen, den Muhammad als den Schöpfer verkündet hatte. Auch sie stehen unter dem Gott, der gerecht ist. Beunruhigendes Fragen greift die Mu'tazila auf, und Befreiung des Menschen von einem fal-

schen, einem zum Tyrannen vergegenständlichten Gott will sie mit ihrer Lehre von der Gerechtigkeit Gottes.

Eben das aber meint sie auch, wenn sie den niemals geleugneten Satz von der Einheit Gottes hervorhebt und ausdrücklich befragt. Er enthält eine weitreichende Konsequenz. Denn wenn Gott der Eine ist seit Ewigkeit, dann kann der Koran nicht seit Ewigkeit neben Gott bestehen, er muß geschaffen sein. Geschaffensein des Koran, das ist die Formel, um die ein erbitterter Kampf geht, weil in ihr eine Frage des Lebens ausgesprochen ist. Ist nämlich der Koran geschaffen, dann ist er ein Geschöpf neben anderen Geschöpfen. Zwar ist er erhabener als alle Geschöpfe, denn er geht ihnen zeitlich voraus, und ausdrücklicher als sie weist er hin auf den Schöpfer. Aber eins ist mit dem Geschaffensein des Koran gesagt: der Koran, der ein Geschöpf ist, kann, wie erhaben er auch sein mag, letztlich nicht dem widersprechen, was Gott nächst ihm als vornehmstes Geschöpf geschaffen hat, der Vernunft. Durch diese Einsicht ist ein Sieg errungen über den grob vergegenständlichenden Glauben. Der blinde, seiner Vernunft nicht mächtige Gläubige versteht die metaphorischen Aussagen des Koran wörtlich und stellt sich Gott vor als einen König auf einem Thron, definiert durch Körperlichkeit und endliche Eigenschaften, als einen Herrn, der mit den in der Vergangenheit gegebenen Bestimmungen das Erfassen und Gestalten der Gegenwart gemäß der Vernunft verwehrt, als einen Tyrannen, der diejenigen von der wahren Bestimmung ausschließt, die seine zum Gedeihen der Menschen geschaffene Welt vernunftgemäß zu ihrem Gedeihen ordnen. Einer neuen geschichtlichen Situation entsprechend versucht die Lehre vom Geschaffensein des Koran den Satz von der Einheit Gottes neu zu interpretieren. Sie verteidigt den Gott, der der eine Schöpfer von Vernunft und Offenbarung ist.

In einer Zeit, in der Offenbarung und Vernunft auseinandergehen und der Zwiespalt zwischen Religion und Kultur Menschen mit dem möglichen Nichtsein bedroht, versuchen die Anhänger der «Einheit und Gerechtigkeit» eine Antwort zu geben. Die Mu'tazila kann die Gewißheit nicht aufgeben, daß Vernunft in ihrer wahren Natur eins ist mit der Offenbarung des erhaltenden und richtenden Gottes. Die Wahrheit der essentiellen Vernunft kann nicht der Wahrheit widersprechen, die in der Tiefe die vernünftigen Strukturen von Selbst und Welt fundiert. Die aufspaltenden Erörterungen und Kämpfe der Mu'tazila freilich zeigen, daß ihre theologischen Waffen für so gewaltige Probleme nicht ausreichen. Ihr Zerfall in viele sich befehdende Gruppen läßt sehen, daß sie vergebens nach einem vereinenden Prinzip suchen, und ihr Fanatismus, mit dem sie vom Staat unterstützt ihre Gegner terrorisierten, läßt die Vermutung zu, daß ihr Versagen ihnen selbst nicht verborgen war. In der Tat mußten sie scheitern an einer Schwierigkeit, die von einer anderen Seite gesehen wurde.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000100

Von ihr wird die Auffassung vertreten, daß die Vernunft unter den Bedingungen der Endlichkeit widerspruchsvoll zerrissen ist. Sie ist immer verworren, und gerade das ist die Barmherzigkeit Gottes, daß er den Menschen in ihrer Verworrenheit seinen absoluten Willen in konkreten Bestimmungen manifestiert hat. Das meint Ibn Hanbal, der gelehrte Sammler des normativen Hadith, wenn er gegen die Lehre vom Geschaffensein des Koran unbeugsam gegen Verfolgungen wiederholt, daß der Koran das ungeschaffene, ewige Wort Gottes ist. Er scheint einen Streit um Worte zu führen. Aber Worte, die unter Verfolgungen verfochten werden, sind niemals «bloße» Worte. Sie zielen immer auf eine Frage von Sein und Nichtsein. Was bewegt den eifernden Theologen, wenn er die herrschende Lehre der Mu'tazila so leidenschaftlich abweist? Er erkennt, daß das Leben zu Sinnlosigkeit verurteilt ist. Denn wenn der Koran nicht mehr als ein Geschöpf Gottes ist, wird die Existenz zuletzt entleert. Der Koran, der nur als Geschöpf anerkannt wird, kann zwar durch den Hinweis auf die Absolutheit Gottes die Vernunft erschüttern und sie über sich hinaustreiben zu immer neuer Entfaltung. Aber der so anerkannte Koran zeigt nicht an, wo im Prozeß der Kultur das eine Prinzip anzuschauen ist, das die ewige Struktur ist. Vernünftiges Hinschauen auf die Kultur gibt demjenigen enthusiastisch zu bejahende Aufgaben, der an dem schöpferischen Prozeß teilhat. Wenn aber Kultur selbstverständlich wird, wenn ihre großen Errungenschaften sich als relativ zeigen, dann ist nichts mehr da, was dem Menschen die Gegenwart des Absoluten gewiß sein läßt. Denn der Koran als Geschöpf ist selbst ein Relatives. Wie immer er erhoben wird als das höchste Geschöpf, er ist nur ein Geschöpf unter anderen. Um die in allem Relativen gegenwärtige Struktur des Absoluten kämpft Ibn Hanbal, wenn er starr die Ungeschaffenheit des Koran verteidigt.

Aber sagt der Koran nicht vieles, was unbegreiflich ist für die Vernunft? In der Tat, er beschreibt Gott als einen thronenden Herrn, der sich setzt und hinabsteigt, er stellt vor das Rätsel, daß der allmächtige Gott das Handeln des Menschen bestimmt und doch menschliches Handeln belohnt und bestraft, er fordert unbegreifbare Dinge. Aber gerade das ist das Mysterium Gottes. Hat der Mensch, dem in der Verworrenheit seiner Endlichkeit die Gnade zuteil geworden ist, Gottes Wort als normative Struktur gegenwärtig zu haben, noch zu fragen nach dem, was endlich verworrene Vernunft nicht fassen kann? Ganz konkret, wie ein Prediger von der Kanzel, so sagt und demonstriert zugleich auf seiner Kanzel ein späterer Eiferer, steigt Gott von seinem Thron hinab. Eine so eng an den Wortlaut gebundene Auslegung des Koran hat es immer gegeben. Aber in der Abwehr der Mu'tazila tritt das extreme «So steht geschrieben» aufdringlich hervor. Ihre subtile metaphorische Interpretation erfüllte mit der Angst, daß sie Gott zu einem entleerten Begriff mache. Gegen sie erhebt sich eine fundamentalistische Theologie, die mit Nachdruck das Gotteswort verteidigt, das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000101

«Ohne Wie» zu akzeptieren ist. Der ungeschaffene, ewige Koran ist ohne Frage hinzunehmen. Er ist die immer gültige Struktur, die Gott den Menschen gegeben hat, um ihnen Form und Bestimmtheit zu geben.

Mit dem Regierungsantritt des Kalifen Mutawakkil ist 847 der Mu'tazila der staatliche Schutz entzogen und ihre Herrschaft erschüttert worden. Den Worten nach ist es nicht neu, wenn die siegreiche Opposition nun Koran und Hadith in das Zentrum stellt. Beide Quellen waren immer, und auch von den Gegnern, anerkannt als die Normen, die dem Menschen Richtung geben, das Rechte zu tun. Aber ein Element der Religion, das schon bei Muhammad vorliegt und bisher noch ohne Beziehung auf seine Konsequenzen erwähnt war, tritt jetzt entscheidend in den Vordergrund. Was ist das «Rechte», das der «lebendige» Gott fordert? Wie die Bibel verstanden worden ist und noch verstanden wird als Anweisung für konkrete Fragen des öffentlichen und privaten Lebens von der Kriegführung bis zum Tabakgenuß, so ist der Koran verstanden worden als Gesetz. Und wenn der Koran mit seinen noch relativ wenigen konkreten Geboten und Verboten nicht ausreichte, so bot das Hadith, der «Bericht» über die Sunna des «schönen Vorbildes» unweit viel mehr und genauere Anweisungen. Die Gesetzlichkeit, die im Koran schon angelegt ist, wird nun beherrschend. Im Kampf gegen die Mu'tazila, für den als Repräsentant hier nur der Ibn Hanbal genannt war, dessen Lebensaufgabe das Sammeln normativer Hadithe war, wird der Islam Gesetzesreligion. Eine Literatur, die fast wie der Koran verehrt wird, entsteht. Tausende von «Berichten», die über Muhammad im Umlauf sind, werden von weitreisenden Sammlern als kostbarer Besitz zusammengetragen. Wenn man einen Hadith-Forscher sieht, sagt Schafi'i, dann ist es so, als ob man einen Gefährten Muhammads sieht. In der Tat vergegenwärtigt er eine fernstehende Situation der Offenbarung. Denn er hat über eine lange Kette von Überlieferern den «Bericht», der normativ für das Leben ist. Die Hadithe werden geprüft und in den großen Sammelwerken von Ibn Hanbal, Buchari, Muslim und anderen kodifiziert. Ein anderer Zweig der Theologie bildet die Wissenschaft vom Gesetz aus. Sie systematisiert den Stoff und erörtert seine Anwendung auf konkrete Situationen, sie legt fest, wie Koran und Hadith abzuwägen sind, wie die Vernunft durch Analogie zu entscheiden hat und wie als die vierte «Wurzel» des Rechts der allgemeine durch Übereinstimmung gesicherte Brauch gesetzlichen Charakter hat. Es entstehen die großen Rechtsschulen: die Hanafiten, die der Vernunft in Anwendung der Analogie und in Anerkennung des allgemeinen Brauches den weitesten Raum geben, die Hanbaliten, die sich am strengsten vor allem an den Koran und sodann an das Hadith zu halten bemühen, und die Malikiten und Schafi'iten zwischen beiden Extremen. Gesetzlichkeit setzt sich entscheidend für die ganze Geschichte des Islam durch. All das geschieht, denn wie sollte es anders sein, durch die Ver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000102

nunft. Aber Vernunft ist nun wie in jeder Orthodoxie nicht mehr als eben ein Werkzeug. Sie fragt, ob ein Hadith echt ist. Aber sie wagt nicht, seinen Inhalt kritisch anzusehen, sie untersucht nur mit dem ungeheuren Aufwand einer eigenen historisch-biographischen Disziplin, ob die Überlieferer vertrauenswürdig sind. Die Vernunft trifft Entscheidungen nach dem Verfahren der Analogie und unter Berufung auf die Übereinstimmung der Gelehrten in allgemeinem Brauch. Aber sie fragt nicht nach den Konsequenzen, die sich aus dem Nebeneinander der vier «Wurzeln» ergeben. Vernunft wird nicht mehr gesehen in ihrer essentiellen Natur, in der sie eins ist mit der Struktur, die die Macht des Seins offenbart. Sie wird nur gesehen in ihrer existentiellen Verworrenheit. Verworren ist sie immer eine dämonische Versuchung, und nur in Schranken gehalten durch den Text der Offenbarung kann sie ein nützliches Werkzeug werden.

Der wahre Glaubenskrieg. In der Gewißheit des Gerichts, in dem Gott Erfüllung gibt, waren Gläubige einst in den Glaubenskrieg gezogen. Und auf diesem Fundament, das ihnen Mächtigkeit zu sein, Form zu gestalten und Richtung zu leben gab, war die islamische Gesellschaft der Träger der bedeutendsten Kultur jener Zeit geworden. Aber die immer nur fragmentarische Einheit der Theonomie war fragwürdig geworden, sie war wiedergesucht worden und nach dem Scheitern der Mu'tazila zerbrochen. Was geschichtlich immer eine Realität ist, aber den Menschen oft und selbst lange Zeit verborgen bleiben kann, war jetzt als eine Gegebenheit anerkannt: Religion und Kultur sind getrennt. Die Träger der Religion arbeiten an den heiligen Texten und erforschen das Gesetz Gottes. Ihre Funktion in der Gesellschaft ist so wichtig, daß es überall Gelehrte des religiösen Gesetzes gibt. Aber die einst so sorgsam gepflegte Naturerkenntnis wird so vernachlässigt, daß in manchen Städten bald nur noch Juden oder Christen Ärzte sind. Denn die Religion verwirft breite Gebiete der Kultur. Während in Europa arabische Philosophen und Naturwissenschaftler übersetzt werden, werden im Orient ihre Werke verbrannt, und Astronomie oder Chemie werden in der Tat zu der «reinen Torheit» der Astrologie oder zu einer Kenntnis, aus der nur Falschmünzer ihren Nutzen ziehen, als die sie von den Vertretern der Religion diffamiert werden. Die Träger der Kultur auf der anderen Seite müssen Literatur, Historie und andere profane Gebiete auf den ersten Seiten ihrer Bücher gegen Angriffe verteidigen. Sie erfahren jederzeit, daß das religiöse Gesetz nicht ausreicht, um das zu tun, was zur Erfassung und Gestaltung der Realität notwendig ist, und sie müssen sich an die Gesetze halten, die die Vernunft vorschreibt. Religion und Kultur gehen auseinander. Wie immer sie in einer Person nebeneinander hergehen, sie sind zwei Bereiche. Weltleute mögen die Religion beachten. Was sie wirklich angeht, ist die Dich-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000103

tung oder die Politik, die Historie oder die Wissenschaft, es ist die profane Welt, die ihre eigenen Gesetze hat. Und wie auch Theologen vernunftgemäß forschen und in jedem Augenblick von der ihnen verächtlich erscheinenden Kultur leben, ihr wahres Interesse ist es, das Wort Gottes zu durchsuchen, die Hadithe zu sammeln, das Gesetz festzulegen und all die vielen Disziplinen auszubauen, deren Zentrum das Gesetz ist.

Ein halbes Jahrhundert nach dem Schlag gegen die Mu'tazila war aus ihren wankenden und zersplitterten Reihen Asch'ari zu ihren Gegnern übergetreten. Er gab der in der Bearbeitung des Stoffes so produktiven, aber in Fragen der Systematik so ohnmächtigen Orthodoxie das dialektische Rüstzeug, und er ist so der Gründer der scholastischen Theologie im Islam geworden. Die asch'aritischen Mutakallimun, die Dialektiker oder, wie die christliche Scholastik übersetzt, die Loquentes, erringen allmählich die Vorherrschaft. Fragen, die von der Mu'tazila aufgeworfen waren, werden jetzt im orthodoxen Sinne beantwortet. Mit einem Bekenntnis zu Ibn Hanbal, «durch den Gott die Wahrheit klar gezeigt und die Irrlehren der Ketzer vernichtet hat», hatte Asch'ari seinen dogmatischen Traktat begonnen. Die extremen Hanbaliten werden umgekehrt freilich ihn nicht anerkennen. Er hatte die Lehre von der Ungeschaffenheit des Koran dadurch abgeschwächt, daß er die geschriebenen Exemplare des heiligen Buches für geschaffen ansah, er hatte der Vernunft eine Bedeutung zugemessen, und er hatte sich nicht gescheut, die Fragen aufzugreifen, die die häretische Mu'tazila erörtert hatte. Immer wieder werden die Hanbaliten aus der Haltung eines handfesten Fundamentalismus vieles an den Asch'ariten finden, was sie zu bekämpfen haben. Aber sie entmächtigen sich in diesem Kampf selbst. Denn wie auch wieder und wieder einzelne Eiferer aus ihren Reihen Aufsehen erregen, sie werden einzelne bleiben. Die einst so mächtige Schule der Hanbaliten wird an Boden verlieren und erst unter ihren Nachfolgern, den neuzeitlichen Wahhabiten, beschränkt freilich fast ganz und gar auf die arabische Halbinsel, einige Beachtung gewinnen. Denn die Zukunft gehört der asch'aritischen Theologie. Sie macht der Vernunft einen Raum frei und hält sie doch zugleich so weit in Schranken, daß sie das «Ohne Wie» der religiösen Quellen nicht anzutasten wagt. Als im 11. Jahrhundert die großen Universitäten gegründet werden, sind es die Asch'ariten, die zwischen den Extremen die Führung haben. Vernunft kann Wissenschaft pflegen, ja sie muß es, denn, wie Ghazzali, der große asch'aritische Lehrer an einer der neuen Hochschulen schreibt, sie hat die Aufgabe, die Welt, die Gott geschaffen hat, zu ordnen. Aber Vernunft steht in den Grenzen, die die Religion setzt. Sie ist Werkzeug, mit dem die Religion sich verteidigt auf der einen Seite gegen vernunftwidrige Starrheit rigoroser Fundamentalisten und auf der anderen Seite gegen gesetzwidrige, auf eigene Gesetze gegründete Profanität.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000104

Aber Religion fordert nun eine ungemein differenzierte Gelehrsamkeit ganz so wie jedes Werk in der Kultur. Ein Studium ist nötig, um ein Gedicht zu verfassen oder einen beachtenswerten Brief zu schreiben. Aber wie viel muß man ebenso auch studiert haben, um einen Vers des Koran in seiner wahren Bedeutung zu verstehen, und welche Ketten von Überlieferern muß man im Gedächtnis haben, um sich auf ein Hadith zu berufen. Alle wissenschaftliche Erkenntnis muß fundiert sein durch Überlieferung und steht unter der Frage «Von wem?», und ein Sammler von Gedichten weltlichen Inhalts verteidigt sich umständlich, daß er die Kette der Überlieferer wegläßt. In allen Zweigen der Kultur ist ebenso wie in der Religion ein großes Maß von Bildung gefordert. Die breite Bevölkerung aber steht abseits. Für sie ist weltliche Kultur und theologische Wissenschaft, wie immer sie sich untereinander befehden, ein Bereich, an dem sie nicht teilhat. Deshalb ist eine Sklavin, die mit einem Musikinstrument aus einem vornehmen Hause kommt, für sie ganz genauso Anlaß zu frommer Empörung wie Gelehrte, die an einem Koranvers grammatische Übungen vornehmen. Liest man, wie Hadith-Gelehrte mit dem «Von wem?» ihrer Überliefererketten wahre Wettkämpfe aufführen, so begreift man, daß für die Menge der Gläubigen die theologische Gelehrsamkeit gelegentlich um nichts mehr wert ist als die Bildung der Weltleute. Schon in den Anfängen der sich entfaltenden Kultur entrüstet sich Hasan Basri über das ständige «Von wem?», warnt er vor den Gelehrten, die in Wahrheit Narren sind, und als man ihn fragt, was, wo doch die meisten Menschen nach Bildung streben, zu lernen das Nützlichste sei, antwortet er im Sinne derer, die an der weltlichen und theologischen Gelehrsamkeit und der formalen Bildung nicht teilhaben. Denn er fordert nichts anderes als die Erkenntnis, die weiß, was der Mensch seinem Gott schuldet, und die entschiedene Abwendung von der Welt. In der Glanzzeit der Abbasiden singt am Hofe der Dichter Abu l-'Atahiya von Liebe. Aber eines Tages beunruhigt er die galante Gesellschaft, denn er legt die Wollkutte an und singt von nun an in einer Sprache, die auf Formen gelehrter Poetik verzichtet, nur noch von Tod und Jenseits, von Schuld und Buße. Eine asketische Bewegung sucht die Erlösung des Selbst durch Abwendung von der Kultur, der Welt.

Auch sie findet sich bestätigt durch den Koran. Wieder und wieder weist Muhammad hin auf das Jenseits, denn das irdische Leben ist nichts als Eitelkeit und Spiel. So oft ist davon die Rede, daß, nach Meinung des späteren Theologen Ghazzali, der größte Teil des Koran die Welt verwirft und die Menschen zum Jenseits ruft. Gerade um dessentwillen, so sagt er, seien Propheten gesandt. Diese Auffassung war lange vorbereitet. Sie beruft sich auf den Koran, aber betroffen von den Fragen ihrer veränderten geschichtlichen Situation, vernimmt sie nur eine Seite seiner Aussagen. Sie hört die Worte, die der Prophetismus gegen diejenigen Menschen richtet, die in sich selbst ruhend auf ihre Welt ver-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000105

trauen. Aber sie versteht sie als eine Aufforderung zu radikalem Weltverzicht. Sie hört von der Askese, die als ein notwendiges Element jeder Selbstverwirklichung auch Muhammad fordert. Aber sie meint zu extremer Selbstbekämpfung aufgefordert zu sein. Die asketische Bewegung versteht den Propheten als einen Eiferer gegen Selbst und Welt, und lange ehe Papst Johannes 1323 einschreiten muß gegen die Lehre der Franziskaner von der Besitzlosigkeit Jesu, sehen muslimische Asketen auf den «Propheten» Jesus, der die Welt verworfen hat. Denn sie wissen nichts mehr von der Spannung, in der der Prophetismus lebt, von der Spannung, Selbst und Welt verneinen zu können und zugleich immer bejahen zu müssen. Für sie sind Selbst und Welt nur «Schleier», die von Gott trennen. Zwar sind sie, denn niemand kann leugnen, daß der Koran es sagt, Geschöpfe Gottes. Aber mit der Taubheit, in der Gläubige aller Zeiten ihre heiligen Texte lesen, wenn Angst vor der Welt sie erfaßt, vernehmen sie nicht aus dem Koran, daß Gott seiner Schöpfung wieder und wieder Barmherzigkeit geschenkt hat, daß er ihre Erfüllung will und daß er ihr deshalb zur Richtung Propheten gesandt hat. Sie vernehmen nur, daß auch Satan ein Geschöpf Gottes ist, und verstehen, daß Selbst und Welt Geschöpfe sind wie er. Sie sind verloren und für immer verworfen. Das Selbst ist «Finsternis», und die Welt ist «Feindin Gottes». Seit sie geschaffen ist, hat Gott nie einen Blick auf sie geworfen, und nur zur Strafe kam Adam in die Welt.

In der Frühzeit haben asketische Eiferer das «Jenseits» im Kampf der Heere gesucht, die den Islam in die Welt trugen, und im Namen des Gottes, der die Mächtigkeit gab, Welt zu erfassen und zu gestalten. Jetzt hat für Asketen Kampf eine andere Bedeutung bekommen. Der wahre Glaubenskrieg ist der Kampf gegen die Welt und gegen das Selbst, das nicht ablassen kann, sich ihr zuzuwenden. Was ist die Welt, die zu meiden ist? Da niemand sein kann ohne Welt, hört diese Frage nicht auf, ständig zu beunruhigen. Alles, sagt Darani, was von Gott ablenkt, das Suchen nach Lebensunterhalt oder das Heiraten, aber ganz ebenso auch das Forschen nach Hadithen. Denn Gott fordert aufopfernden Dienst. Worin besteht aber dieser Dienst? Er besteht nicht in der Hingabe an die von Gott gegebene Schöpfung, sondern gerade in solchen Werken, die aus der Welt hinausführen. Weltentfremdende Werke des unausgesetzten Betens, Fastens und Wachens sind gefordert, und schon die Freude am Gesang der Vögel oder an der grünenden Natur oder an einem Schluck kühlen Wassers versperrt den Weg zum Paradies. Und Welt, die zu meiden ist, ist auch die Gelehrsamkeit, die nach Gesetzen Gottes forscht. Denn es bedarf keines Forschens, um aus den heiligen Texten die schwersten Forderungen zu vernehmen. Die schlichte Erfüllung des Gebotenen ist Sache der «Müssiggänger», die mit ein paar abgeleisteten Pflichten den Tag frei haben. Der wahre Glaubenskämpfer soll bis zur Erschöpfung seinen Dienst erfüllen und immer im Bewußtsein haben, daß er

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000106

auch dann nicht das Geforderte erfüllt hat. Wie weit haben Menschen das erfüllt, was in den zahlreichen Büchern gefordert wird an Anrufungen, Litaneien, Fastengeboten und anderen Übungen? Sie sahen abgehärmt und gelb aus, sie seufzten und weinten viel, schreibt ein Reisender. Aber ihre Gegner beschreiben sie als verlotterte Gestalten, die auf dem Teppich der Trägheit sitzen, und ein weltfroher Dichter spottet über die vielen Asketen, die Fasten und Beten an den Tag legen, aber in der Dunkelheit, wenn sie allein sind, gierig fressen. Eben dieser Widerspruch ist abzulesen aus der Literatur ihrer Kreise. Eines der Heere Gottes, auf die man auf seinem Wege nicht verzichten kann, sind die Geschichten der alten Frommen, schreibt ein später Sammler solcher Geschichten. Aber welcher wahrhaftige Fromme kann diese phantastisch übersteigerten und unwahrhaftigen Geschichten lesen? Sie zeigen, daß das Heer der wahren Glaubenskämpfer schwach geworden ist und sich mit dem Heer der Geschichten und unwahren Bilder über seine Schwäche hinwegtrösten muß. Die Situation der Menschen ist verändert. Sie finden in der geschichtlichen Realität nichts mehr vor, was zu verwirklichen noch Sinn hat. Deshalb müssen sie sich im Erzählen maßlos verzerrter Bilder und mirakulöser Ereignisse aus ihrer entleerten Welt erheben, um wenigstens im Erdichten und Nacherzählen übermenschlicher Leistungen etwas zu spüren von dem Wunderbaren.

DER KREIS DES SELBEN

Die Gegenwart Gottes. «Gott ist der Erste und Letzte, der Sichtbare und Verborgene» sagt der Koran, und ein Frommer des 9. Jahrhunderts fährt interpretierend fort: «denn die Herzen der Erkennenden schauen ihn in allem und in ihm alles, was ist». Dem Wortlaut nach ist das ein Bekenntnis zu dem einen Gott Muhammads, auf dessen schöpferisch hervorbringende, erhaltende und richtunggebende Macht alles Konkrete hinweist. Aber die geschichtliche Situation ist verändert, und jedes Wort hat eine andere Bedeutung bekommen. Denn die endliche Realität trennt von der ewigen Erfüllung, und die Asketen hören aus dem Koran nur, daß das Jenseits besser ist als das Diesseits. Sie bekunden ihren Glaubenskampf gegen die satanische Realität vor ihrer Gesellschaft durch die Wollkutte, den Suf. Aber ist das ewige Sein Gottes in keinem endlichen Sein anzuschauen? Das ist die nie endende Frage des Menschen. Er fragt immer nach der Struktur, in der die Macht des Seins sich im Konkreten offenbart. Und diese Frage durchkreuzt die Haltung der radikalen Askese. Aber findet sie nicht auch Antwort im Koran? Spricht er nicht von Gott, «dessen Angesicht ist, wo immer ihr euch hinwendet», von Gott, der der Erste und Letzte, der Sichtbare und Verborgene ist? Wo diese Worte vernommen werden, ist

die Haltung gestört, die die letzte Erfüllung jenseits des Todes erwartet. Andrerseits ist die Welt aber in der Tat so sehr der Weltlichkeit verfallen, daß sie nicht mehr verstanden werden kann als ein Hinweis auf den Schöpfer, der in ihr jeden Tag am Werk ist. Wo also ist in dem mit Nichtsein drohenden Diesseits dennoch Gottes Gegenwart zu erfahren? Aus dieser Frage entsteht, kaum streng zu scheiden von der der Asketen, die mystische Bewegung der «Wollkuttenträger», der Sufi.

Der Sufismus ist so vielgestaltig wie das, was bei uns so ungemein verwirrend Mystik genannt wird, und die Orthodoxen haben ihn so oft angegriffen, wie etwa die protestantische Theologie wieder und wieder der Mystik, so als sei sie eine einheitliche Größe, kurzab den Kampf angesagt hat. In der Tat hat er, nicht zum wenigsten durch die Angriffe einer nicht differenzierenden, starren Orthodoxie, Formen angenommen, in denen er sich in einem Konflikt mit der geschichtlichen Offenbarung befand. Aber wie vieles, was als Mystik bei uns bekämpft wird, so ist auch der Sufismus zunächst ein Fragen nach dem, was das Zentrum jeder Religion ist, und eine Reaktion gegen diejenige Orthodoxie, die sich selbst verkennend ihr letztes Interesse verschüttet hat. Er fragt nach der Gegenwart Gottes im «Herzen». Und wie der christliche Mystiker sich in der «Schrift» bestätigt findet in diesem Fragen, so findet auch der Sufi in seinem «Buch» Verse, die ihm sagen, daß Gott gegenwärtig ist. Er ist das «Licht», er ist die «Wahrheit», er ist «näher dem Menschen als seine Halsader».

Der «Weg» der Sufi ist nicht der der Gelehrten der Religion, «die Wissen tot von den Toten nehmen». Die Hadithforscher etwa, so beschreibt sie das *Buch der Lichter*, halten sich an den äußeren Text, sie bereisen die Länder und forschen nach Überlieferern, sie stellen fest, was sie hören über ihr Leben, ihre Werke, ihre Richtungen, ihre Meinungsverschiedenheiten, und sie registrieren ihre Namen und Beinamen, ihre Geburtstage und Todesdaten, bis sie wissen, wieviel ein jeder überliefert hat, und von wem er es überliefert hat, und wer sich geirrt hat oder durch Hinzufügen eines Buchstabens einen Fehler begangen hat. So beschreibt der Verfasser diesen und andere Zweige der Theologie, mit rühmenden Worten, — um dann nur noch eindringlicher die Sufi hervorzuheben, die Wissen nicht als ein äußeres Werk der Stoffaneignung verstehen. Sie suchen das «innere» Wissen, das Gott «als Licht in das Herz wirft», und die gelehrte Frage nach dem «Von wem?» wird von ihnen mit der sehr kurzen Überlieferungskette beantwortet: «Aus meinem Herzen von meinem Herrn». Das existentielle Wissen überwindet die Kluft zu Gott, denn es will sich einen mit dem unerschöpflichen Mysterium seines Wortes, das in jedem Vers, ja in jedem Buchstaben enthalten ist. Nicht endendes Sich-Versenken in den Koran läßt ihn zum «Frühling des Herzens» werden und verändert die Existenz. Die «Müssiggänger» schwanken unwahrhaftig zwischen der von Furcht und Hoffnung be-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000108

stimmten Ableistung weniger religiöser Vorschriften und weltlichen Interessen. Was sie Aufrichtigkeit nennen, ist den «wahrhaftigen Freunden Gottes» nicht mehr als eine Heuchelei. Aufrichtiges Handeln ist nicht ein Gehorsam gegen das Gesetz. Es ist ein Akt der Liebe zu Gott in immerwährendem Wachen und Fasten, in Beten und Gedenken Gottes und in Nachsinnen über sein Wort. In Verlangen nach der Gegenwart Gottes wird die konkrete Realität überstiegen. Alles Handeln und Denken sucht das ekstatische «Finden» des ewigen Geliebten, der Wahrheit, des Einen.

Von diesem Geliebten hatte die Mystikerin Rabi'a gesungen, diese Wahrheit hatte der Gelehrte Muhasibi in Selbstanalyse gesucht, von diesem Einen, dessen «Duft» die nicht haben, die leichthin von dem einen Gott sprechen, lebte wie ein «Trunkener» Schibli. Es ist das Eine, das schon zum Trug wird, wenn man seine Einheit bekennt, sagt Bistami. Es ist das Immer-Selbe, sagt Dschunaid, in dem «das Ende des Menschen zurückkehrt zu dem Anfang, und das bleibt, wie es war, ehe es war». Zweideutig und noch jahrhundertelang umstritten erregt auf der Höhe des frühen Sufismus Halladsch seine Zeit.

Wo ist so leer deiner die Erde,
Daß sich erhebend sie dich dort im Himmel suchen?

Verse und Prosa von einzigartiger Schönheit, einfach in den Worten und rätselhaft in der Bedeutung, klagen über die Trennung, beten um Vereintsein, singen von der Gewißheit der einenden Liebe:

Ich bin Der, den ich liebe,
Und Der, den ich liebe ist ich.
In einem Leib wohnen inne Geist und Geist,
Und siehst du mich, so siehst du Ihn,
Uns siehst du, wenn du Ihn siehst.

Welches Konkrete kann noch trennen, wo die eine Wahrheit, das allein Reale geschaut wird?

Unglaube ist nur im Namen zu scheiden von Glaube,
Denn in der Wahrheit sind sie nur eins.

Der Gott Liebende, der dem zur Kerze strebenden Falter gleicht, sucht Untergang im liebenden Sich-Einen. Und Halladsch, der das später so oft wiederholte Bild zum erstenmal prägte, ist selbst der zum Martyrium Drängende. Aber die Frage des Menschen, wo im Konkreten die eine Wahrheit anschaubar ist, bleibt. Wo anders ist sie anzuschauen als dort, wo ein von der Gottesliebe erfüllter Mensch das Konkrete übersteigt? «Ich bin die göttliche Wahrheit», sagt Halladsch. Verehrt von den einen als die in menschlichem Leib Gestalt gewor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000109

dene Gnade, bekämpft von anderen als ein Entweiher dessen, was Geheimnis bleiben muß, und verworfen als ein Ketzer, der Selbstvergottung in Anspruch nimmt, ist er 922 nach langer Kerkerhaft gekreuzigt worden. Der Sufismus war in seine verborgenen Kreise zurückgewiesen.

Kurz vor der Jahrtausendwende rühmt ein arabischer Reisender den glücklichen Zufall, daß er in Persien wegen seines Wollmantels in einen Kreis von Sufi eingeladen wurde und endlich einmal die Leute sehen konnte, von denen er immer nur gehört hatte. In dieser Zeit aber erscheinen auch schon die großen Werke, die über sie Auskunft geben, das *Buch der Lichter* von Sarradsch, die *Kost der Herzen* von Makki, das berühmte *Sendschreiben* von Quschairi, und ein Jahrhundert später ist der Sufismus nicht mehr unbekannt. Die Verfasser dieser Werke stehen nicht mehr in einem offenen Konflikt mit der Religion. Sie rühmen wie Sarradsch die Gelehrten der Religion, aber sie heben die Sufi, die wahren «Erkennenden», weit über sie hinaus, sie versichern die Treue zu Koran und Sunna, aber sie berufen sich auf «das Wissen, das Gott ins Herz gibt». Die Spannungen werden ausgeglichen. Wenig später beschreibt der große Lehrer Ghazzali, wie er, verzweifelt an der zerspaltenen Religion, in der nach den Worten des Koran «jede Partei sich freut über das, was sie hat», Amt und Würde von sich werfend sucht bei den mannigfachen Philosophen, Scholastikern und schiitischen Gnostikern, um schließlich bei den Sufi die Wahrheit der Prophetie zu finden. Unter seinen zahlreichen Schriften wird das große Werk *Wiederbelebung der Glaubenserkenntnis* das einflußreiche Denkmal für den Versuch, gesetzliche Religion und Mystik zu vereinen. Unter diesen Bemühungen ist der Sufismus eine Volksbewegung geworden.

Sie ist ungemein vielgestaltig. Denn Sufi sind die Fakire, die bettelnd durch die Welt wandernden Armen, aber auch gelehrte Koranexegeten und Denker, oder die Einsiedler in den Ruinen, aber auch die in Ordensgemeinschaft lebenden Derwische und nicht zum wenigsten auch die vielen Laien, die sich unter einem «Meister» abendlich zu kultischen Zirkeln versammeln. Sie eifern für die strenge Einhaltung des Gesetzes, und doch suchen sie die Erfahrung des Einen, das die Gesetzlichkeit durchbricht. Sie versichern, daß das ekstatische Erlebnis ein reines Geschenk von Gott ist, und zugleich schaffen sie einen besonderen Kultus, der in den Rausch führt. Melodische Rezitation des Koran, hämmernder rhythmischer Vortrag frommer Formeln, Gesang von Liebe und Rausch bei Trommel und Flöte, Tanz bis zur Auslöschung des Bewußtseins erfüllen ihre Sitzungen. So werden sie in der Tat noch einmal ein «Heer» des Islam und führen kampflos fort, was einst begonnen war. Die kämpfenden Glaubensheere hatten die prophetische Forderung in die Welt getragen und Menschen Selbstmächtigkeit und Welt gegeben. Jetzt in einer Welt entleerter Gestaltung dringt der Islam im fernen Osten und im Inneren Afrikas weiter

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000110

vor, und seine Heere sind die «Armen», die in berauschendem Kultus den Menschen von seinen Lasten lösen. Im Rausch, der über Selbst und Welt erhebt, wird die göttliche Gegenwart im Herzen erfahren. Wo aber das geschieht, da ist auch den schlichten Gläubigen Gottes Gegenwart gewiß im Anschauen der Menschen, denen Gott einmal seine Gnade gegeben hatte. Die «Gottesfreunde» sind die menschlichen Träger der unendlichen Macht, und man erzählt von ihren wunderbaren Taten. Kraft der Gnade Gottes durchbricht ihr Wirken die gewohnte Natur, und sie können Helfer in Not, Fürsprecher bei Gott nach dem Tode und Rächer für die Verletzung seiner Majestät sein. Im Anschauen ihres Lebens und in der Verehrung, die ihnen an ihren Gräbern entgegengebracht wird, ist dem Herzen auch des schlichtesten Gläubigen die göttliche Gegenwart gewiß, die sich in ihren Herzen manifestiert hat.

Das absolute Sein. Diese Linie der Mystik ist von einer anderen begleitet, die wir vor einer Generation noch als einen schroffen Gegensatz zur Mystik ansahen: sie steht in Verbindung zur Philosophie. Seitdem unter den frühen Abbasiden der Konflikt zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Religion und Kultur eine Beunruhigung und die Rezeption der griechischen Tradition eine Frage des Lebens geworden war, war Philosophie ein Element des Islam geworden. Sie steht in ihrem ersten Vertreter Kindi in enger Verbindung zur Mu'tazila und prägt später die Schulen der theologischen Dialektiker. Aber sie steht, verständlich auch für uns heute wieder, keineswegs in einem Gegensatz zur Mystik. Aus der Tradition des Neuplatonismus ist sie eine spekulative Mystik, die sich erhebt zu dem Einen, dem absoluten Sein. Wie der Sufismus ist sie mit dem Islam verbunden, sie ist niemals eine Philosophie, die der Religion ausweicht oder gar den Kampf ansagt. Aber sie ist zugleich in Spannung zu der orthodoxen Auslegung der Religion. Ihr mystischer Monotheismus des reinen Denkens kommt ständig in Konflikt mit dem exklusiven Monotheismus der prophetischen Religion, und nicht endende Bemühungen richten sich darauf, zwischen beiden ein Gleichgewicht herzustellen. Philosophie, so meint Farabi, sagt in Begriffen der Vernunft die universale Wahrheit aus, die die Prophetie für das Volk in den einer bestimmten Situation angemessenen Bildern sagt. Sie gibt eben die Wahrheit, die in der Prophetie schon Ausdruck gefunden hat, sagt Avicenna. Sie ist letztlich identisch mit der in jeder Religion sich offenbarenden Wahrheit, sagt Averroes.

Unter der Spannung von Offenbarung und Vernunft entfaltet sich die islamische Philosophie, die wenig später in Europa aufgenommen wurde. Es entstehen die großen Kommentare zu Plato, Aristoteles und anderen und zahlreiche naturphilosophische, ethische, staatsphilosophische Werke. Aber kann die Philosophie vereint werden mit dem Fundament des Islam?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000111

Wieder ist es Ghazzali, der das für die Zukunft entscheidende Wort spricht. Eine seiner frühen Schriften, die Gundassilinus ins Lateinische übersetzt hat, ist das vielstudierte Kompendium des Aristotelismus im Mittelalter geworden, und als der große Aristoteliker wird aus ihm der latinisierte Alghazel von Albertus Magnus, Roger Bacon und Thomas zitiert. Aber die kleine Schrift ist nur die gediegene Grundlage, die sich ein Denker schuf als Basis seines Angriffes. Denn sein großes Werk über den *Widerspruch der Philosophen* ist die Kritik dessen, was er dargestellt hat. Ist die Welt von Ewigkeit her oder in der Zeit von Gott geschaffen? Ist das Sein selbst der eine Schöpfergott der Offenbarungsschrift oder die unpersönliche erste Ursache? Kennt Gott das Individuelle oder steht er erhaben als das Absolute in immer ferner Ruhe? Ist die Auferstehung des Leibes widerlegt durch die Vernunft? Probleme, die überall wiederkehren, wo griechisches Denken mit der prophetischen Religion zusammenstößt, werden aufgegriffen und im Sinne der tradierten Religion beantwortet. Auf dieses Werk hat Ibn Ruschd, der Averroes der europäischen Scholastik, in seinem großen *Widerspruch des Widerspruches* geantwortet, und der große Kommentator des Aristoteles verteidigt noch einmal die Philosophie. Er unternahm nicht das, was Europa in dem sich zuspitzenden Konflikt zwischen Religion und Philosophie auf Grund mangelhafter Übersetzungen aus ihm herauslas. Averroes lehrte nicht die doppelte Wahrheit, er war nicht einer der Averroisten, die die Universitäten Europas im ausgehenden Mittelalter so leidenschaftlich bewegten. Wenn auch kritisch gegen die allzu schnellen Lösungen, mit denen Ghazzali die Wahrheit der Offenbarung verteidigt hatte, wollte auch er nichts anderes sein als ein Muslim. Er fragte noch einmal nach dem, was Offenbarung und Vernunft eint.

Aber die Philosophie des Islam, die geschichtsmächtig in den Okzident dringt, kommt mit Averroes im Orient selbst zum Stillstand. Sie mündet mit Aufnahme aller Linien der Vergangenheit ein in das widerspruchsvolle System einer pantheistischen Gnosis von Ibn al-'Arabi.

In meinem Herzen können alle Formen wohnen,
Die Weide der Gazellen und der Mönche Kloster
Der Götzen Tempel und das Haus der Ka'ba,
Der Tora Tafeln wie auch der Koran.
Die Liebe ist der Glaube, dem ich folge,
Wohin auch ihr Kamel mich treibt, dort ist mein Glaube.

Denn Formen sind das Konkrete, das die Schau des «Einen» verstellt, des «absoluten Seins», des «Mittelpunktes des Kreises». Nur in der Schau, wenn die Ichheit vergeht, erkennt der Erkennende, daß er und Gott ein und dasselbe sind. So schwer zugänglich die großen Prosawerke dieses philosophierenden Mystikers

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000112

im einzelnen sind, so weit haben die immer kreisend wiederholten Gedanken von dem Einen, das alle Formen der konkreten Realität übersteigt, gewirkt. Sie kamen einer Zeit entgegen, die der Angst der Endlichkeit unter den Widersprüchen der geschichtlichen Existenz erlag und hinausstrebte über die endliche Existenz.

Nur von diesem Übersinnlichen war noch wert zu sprechen, und das geschah in der folgenden Zeit nicht so sehr in der Philosophie als in der emotional ergreifenderen, nämlich ästhetischen Form der Dichtung. In Oden singt der Araber Ibn al-Farid von der Liebe zu der ewigen absoluten Schönheit, beschreibt der persische Dichter Rumi in einem großen Zyklus den Weg zur mystischen Weisheit, dichtet Schabistari von dem Nichtsein, das der Spiegel des absoluten Seins ist, und der Vereinigung mit ihm, wenn alle geschaffenen Dinge vergehen. Vieldeutig immer schon und noch heute für die Wissenschaft singt als einer der letzten großen Perser Hafiz von dem Frühling und den Blumen, dem Geliebten und dem Wein, und eine breite Tradition hat seine Lieder als mystische Verse ausgelegt. Bestärkt durch seine vielen Worte der Kritik gegen die Sufi hat man andererseits gemeint, daß ein Dichter, der die schöne Welt besingt, nicht in die Linie der Mystik gehört. Aber diese Interpretation verkennt die Breite der mystischen Aussage und Haltung. Singt er je von dem, was seine Worte zu sagen scheinen, von einem wirklichen Garten oder einer wirklichen Weinschenke? Meint er einen irdischen Geliebten oder den göttlichen Geliebten oder rühmt er, versteckt zwar, doch der Sitte gemäß, einen mächtigen Mäzen? Aber daß seine Aussagen schillern, daß sie alles meinen und nichts festlegen, das gerade ist die Kunst seiner Verse. Die Rosen prangend mit ihren Lippen und der Mund rot wie das Innere des Herzens und das Herzblut der Rebe im duftenden Blütenkelch des Bechers und der Frühlingsduft, der um prangende Rosen buhlt — kreisend erscheinen die Dinge und kreisend entschwinden sie, nichts im Raum und nichts in der Zeit hat Bestand und kann noch festgehalten werden. Nichts aber von den Formen, die in schönen Versen beschrieben nur zeigen, wie grauenvoll alles vergeht, soll auch noch festgehalten werden. Es wird angedeutet, um zu zeigen, daß es zurückgelassen werden kann. Die natürliche Wirklichkeit, die als der Ort des Nichtseins erfahren wird, wird mit ungeheurer Meisterschaft durch das schillernde Wort und den entrückenden Klang entwirklicht. Wovon singen die kreisenden Verse? Der frühe Sufi Dschunaid hatte das Eine gesucht, das bleibt, wie es war, ehe es war. Es ist eben das, was Goethe aus Hafiz' Lied vernahm:

Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe,
Und was die Mitte bringt ist offenbar
Das was zu Ende bleibt und Anfangs war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000113

Aber die mystische Erhebung zu dem Einen, dem Absoluten, das im ewigen Spiel kreist jenseits des Konkreten, wird nicht fertig mit der konkreten Realität. Ihr braucht der prophetische Monotheismus nicht auszuweichen. Sie ist für ihn nicht ein Ort, in dem etwas zu fürchten ist. Denn wie sie auch gefallen ist, sie ist schöpferisch hervorgebracht von dem einen exklusiven Sein, dem Schöpfer, der keine Mächte neben sich hat. Der mystische Monotheismus schaut das übernatürliche absolute Sein, das die konkrete Realität den Mächten des Grauens überläßt. Weil diese Mächte aber ständig Dienst und Opfer fordern, kann die Frage nicht zur Ruhe kommen, wo in der konkreten Realität etwas anzuschauen ist, was dennoch Gewißheit gibt, gegen die Mächte des Grauens bestehen zu können. Irgendwelche Formen, ein Feldweg oder ein Herd, ein Stamm oder ein Volk, müssen anschaubar machen, daß das absolute Sein vernommen, angedacht oder angedichtet werden kann. Deshalb muß der mystische Monotheismus wie in der Antike und wie auch heute unter uns in einen Polytheismus zurückfallen. Es werden unter mythischen Namen oder rationalen Begriffen wieder Götter angerufen, weil die konkrete Realität unter der Herrschaft zerstörerischer Dämonien steht, die unwillig zwar ertragen dennoch Dienst und Opfer an Leib und Seele fordern. Was heute in unserer Welt fern zu sein scheint, weil es in den gleichen Bildern nur noch in Resten des Aberglaubens lebt, aber unter scheinbar profanen Vorstellungen der Philosophie und Dichtung versteckt uns ganz nahe ist, ist im späten Islam anzuschauen: zerstörerische Mächte, die man wehrlos fürchtet, wesen in Personen und Dingen, und helfende Mächte, die man staunend verehrt, sichern Schutz für Leben und Jenseits. Die «Gottesfreunde», deren Stätte in jedem Dorf anzutreffen sind, die Dämone, von deren drückender Last der moderne Schriftsteller Taha Husain eindrucksvoll schreibt, die zahlreichen Gebräuche, die die einen bannen und die anderen zu Fürsprache und Hilfe auffordern, haben, lange schon vorhanden, den späten Islam in Formen geführt, die auch von muslimischen Kritikern als Formen eines Polytheismus angesprochen worden sind. Durch die Mystik wird die reale Welt erfüllt mit bösen Geistern, und zahllose Legenden erzählen von der mirakulösen Macht der Heiligen, deren Grabstätten sich wie ein dichtes Netz über alle Länder legen.

Die Stille des Bleibenden. Das prophetische Prinzip im Namen des exklusiven Gottes ist freilich niemals in Vergessenheit geraten. Immer wieder waren es vor allem die Hanbaliten bis zu ihren neuzeitlichen Vertretern, den Wahhabiten Arabiens, die es wachhielten, und mit dem Eifer ihres Schulhauptes Ibn Hanbal haben sie leidenschaftlich gekämpft für den eifernden Gott. Sie leugnen nicht, daß die Menschen ihrer Gesellschaft fromm der Religion anhängen. Aber gerade das, ihre Frömmigkeit, ist den Eiferern verdächtig. Denn sind die From-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000114

men gehorsame Diener Gottes? Oder folgen sie nicht vielmehr, horchend auf Erfahrungen, Einfälle, Denkgebilde, ihren flüchtigen Emotionen? Ihre fromme Religion ist ihr Unglaube. Ganz besonders richtet sich die Kritik der Hanbaliten gegen die Mystik. Auch sie fordern eine asketische Haltung mit Worten, die denen der Sufi oft gleichen. Aber sie meinen eine Askese, die Selbstdisziplin ist, und nicht die in Demut verkleidete hochmütige Erhebung, mit der die Sufi Selbst und Welt unter sich zurücklassen und Gottes Schöpfung der Zerstörung preisgeben. Wie der rauschhaften Askese so sagen sie allem Rausch den Kampf an. Die melodische Koranrezitation und die rhythmischen Anrufungen, der kultische Tanz, die berauschenden Verse und immer wieder die Musik fallen unter die gleiche Kritik wie sich die in sich drehenden weltübersteigenden Spekulationen. Alles das sind «selbstgemachte» Werke. Sie werden in frommer Hingabe erfüllt. Aber ist die Hingabe fromm, wenn über die fünf vom Gesetz geforderten Gebete alle weiteren Gebete, die ein Frommer sehr wohl üben kann, zum Gesetz erhoben werden? Das ist der Abfall dieser vom Teufel verblendeten Frömmigkeit. Sie beruft sich auf Gesetze, die Menschen, nämlich die Meister der Sufi, erfunden haben, und sie höhlt das Gesetz aus, das der Schöpfer zur Erhaltung und Erfüllung der Schöpfung gegeben hat. Deshalb sind Familie und Besitz, Arbeit und Erwerb, Selbsterhaltung und Selbstachtung und vieles andere, was die Sufi als die von Gott trennenden «Schleier» verwerfen, für die Träger der prophetischen Kritik bedeutsame Elemente des frommen Lebens. Sie sind ein von Gott gegebenes Gut, das der wahre Gläubige verneinen kann in asketischer Selbstdisziplin und zugleich in Gehorsam gegen den Herrn der Schöpfung bejahen muß. Gegen die Auffassung, daß Propheten gesandt seien zum Kampf gegen Selbst und Welt, ist dies eine Wiederentdeckung des Prophetismus. Und aus ihm kommt zugleich eine andere Kritik. Es ist der Kampf gegen jeden Anspruch, den Endliches stellt, wenn es sich seiner Erhabenheit rühmt. Diese Kritik trifft eine andere Seite der Sufi. Denn nicht zuerst bei den in Pracht lebenden Fürsten, nicht bei den frivolen Dichtern und auch nicht in den breiten Kreisen der indifferenten Bevölkerung, sondern bei den Sufi war anzuschauen, wie der endliche Mensch unter der Versicherung von Demut, Einfalt und Ergebenheit maßlosen Anspruch erhob auf besondere Gnadengaben, besondere Eingebungen und bevorzugte Stellungen bei Gott und den Menschen. Für die Eiferer des prophetischen Prinzips ist nur der ein wahrer «Gottesfreund», der in der Erkenntnis seiner Endlichkeit Gottes Forderung auf sich nimmt in dieser von der Ohnmacht der Endlichkeit gestörten Welt. Bis zum Spott steigt die Kritik gegen die «Armen», die öffentlich Elend demonstrieren, aber insgeheim ihre schäbige Flickenkleidung mit viel Sorgfalt zurichten, gegen die «Reinen», die die Erwerbsarbeit für eine Demütigung halten, aber keine Demütigung spüren, wenn die vom bösen Gewissen geplagten Reichen

und despotischen Fürsten sie beschenken, gegen die «Auserwählten», die sich von der Menge die Hände küssen lassen, deren unverständliche Worte, weil sie unverständlich sind, als Offenbarungen aufgenommen werden und an deren Gräbern Hilfe und Fürsprache bei Gott erwartet wird.

Eine Kette von immer nur einzelnen Eiferern entlarvt die Betörung des Teufels, der die Menschen in ihrer Frömmigkeit zum Opfer fallen. Sie kämpfen wieder und wieder im Namen des exklusiven Gottes, der alles, was ist, schöpferisch hervorbringt, der Mensch und Welt schöpferisch erhält und allem Leben schöpferisch Richtung gibt. Sie sind die Wächter des prophetischen Prinzips. Aber gebunden an die gesetzliche Struktur des Islam können sie nicht erfassen, was über den exklusiven Monotheismus hinausweist. Der lebendige Gott, den sie meinen, offenbart sich im Buchstaben des Gesetzes, und das prophetische Prinzip ist eingefangen in die Gesetzlichkeit. Sie fordern, das Rechte zu tun, aber das Rechte ist das, was das Gesetz mit seinen vielen konkreten Bestimmungen sagt. Deshalb ist ihre Kritik zweideutig. Sie sehen die Zerstörung, in die diejenige Mystik treibt, die sich über die vernünftigen Strukturen von Selbst und Welt erhebt. Sie erkennen, daß diese Mystik die vernünftige Sprache ausgeleert hat, so daß kein Wort mehr das sagt, was es einmal sagte. Sie tadeln, daß Individuen und Gruppen im Reden und Reden von Demut und Brüderlichkeit die Gesellschaft zerspalten, daß mit dem Auslöschen aller kritischen Differenzierungen ein «Friede der Wölfe und Schafe» geschaffen ist und zugleich das Gezänk um nichtverstandene Formeln und Worte nie zur Ruhe kommt. Aber sie sehen nur die eine Seite. Sie erkennen nicht, daß es eben die Gesetzlichkeit ist, die den Menschen mit Forderungen ängstigt, die er nur in immerwährendem Studium erkennen kann und die ihn, weil er sie nie erfüllen kann, immer unendlich fernhalten von seinem Gott. Sie erkennen nicht, daß eben diese Gesetzlichkeit Menschen in die Mystik treibt, in der er im Rausch alle Formen übersteigt. Deshalb war dieser Kampf der Hanbaliten für das prophetische Prinzip zwar ein immer gegenwärtiges Korrektiv. Aber er konnte nichts Neues setzen und das «Immerfort-Selbe» überwinden. Er mußte als Kampf für die Gesetzlichkeit Menschen in das hineintreiben, was er bekämpfte.

Deshalb bleibt alles Leben beim Alten, verstrickt in unausgetragenen und unerkannten Widersprüchen. Ein Theologe, der die Frommen ermahnt, sich sauber zu halten und das Badehaus zu besuchen, hat keine Bedenken, wenige Seiten später diejenigen zu diffamieren, die Badehäuser unterhalten. Und wenn Ghazzali die Erwerbstätigkeit die niedrigste aller Tätigkeiten nennt, aber zugleich bedenkenlos hinzufügt, daß durch sie die Mitmenschen erhalten werden, so ist das nur einer von den zahllosen Widersprüchen, die in dem Werk des großen Denkers überall erscheinen. Die zum Werkzeug entmächtigte Vernunft

ist ohnmächtig, noch Widersprüche zu erkennen. Unausgeglichen stehen sie gegeneinander und zerreißen die Vernunft des einzelnen, wie sie die Gesellschaft zerreißen. Die Vernunft, die nur noch ein Werkzeug ist, ist gegenüber der zerrissenen Existenz zu ohnmächtig, als daß sie noch vor Widersprüchen erschrickt. Deshalb hat die Religion die allgemeine Anerkennung. Denn wie sie auch in Widersprüche und in Hader treibt, sie ist ein Schutz vor dem Sturz in die völlige Auflösung. Die Frommen klagen, daß das Volk den melodischen Koranvortrag wie eine Abendunterhaltung genießt. Aber zugleich können sie tröstend feststellen, daß die Moscheen immer voll von Gläubigen sind und selbst die entbehrungsreiche Pilgerfahrt nach Mekka von Massen vollzogen wird. Und sie klagen über die «Tyrannen», die nach «selbstgemachten» Gesetzen regieren. Aber diese gewalttätigen Fürsten nehmen es mit Tränen der Reue hin, wenn ihre Prediger sie Tyrannen nennen. Sie umgeben sich mit Koranlesern, Theologen und Sufi, sie spenden für die Armen, sie errichten Stiftungen für die Wohlfahrt, und sie wetteifern im Bau von Moscheen, Schulen, Brunnen und Armenküchen. Das religiöse Gesetz wird ständig übertreten und ständig hoch verehrt, es schafft Zwiespalt, und doch überwindet es zugleich Gegensätze und bewahrt vor dem extremen Zerfall.

Wie bei dem modernen Menschen ist dieses Schwanken nicht subjektive Unredlichkeit, sondern der Ausdruck der Zerrissenheit, unter der die Existenz steht. Welt und Selbst haben ihre Gesetze, sie gehen den Menschen an, und nicht einmal ein Asket, der sie radikal verneinen möchte, ist frei von ihnen. Werden sie bejaht, so ist der Konflikt mit dem göttlichen Gesetz unvermeidlich. Denn das göttliche Gesetz und das Gesetz der vernünftigen Strukturen von Selbst und Welt stimmen nicht mehr überein. Anderseits aber kann das Gesetz, das als göttliche Forderung in der Offenbarung vorliegt, nicht abgestoßen werden. Denn unter allen Formen ist das Gesetz Gottes die einzige absolut gültige Form, die vor dem Fall in extreme Willkür und Selbstzerstörung bewahrt. Auch der ungerechte Herrscher ist, weil er das göttliche Gesetz, wenn nicht hält, so doch schützt, ein Hirte seiner «Herde». Aber ist das Gesetz Gottes das, was den Menschen zuletzt und eigentlich angeht? Auch in dieser Frage schwanken die Aussagen und mehr noch die Haltungen in der Lebensführung. Das Gesetz setzt die Formen von Selbst und Welt voraus. Eben sie aber treiben in Konflikte. Deshalb tritt neben Koran und Hadith das Wissen, «das den Herzen der Gottesfreunde eröffnet ist». Einzelne wagen zu sagen, daß mystisch verstandene Liebesverse und Weinlieder unweit tiefer ergreifen als die Verse des Koran. Zugleich freilich hören die Mystiker nicht auf zu versichern, daß nur Koran und Hadith letzte Norm alles Handelns und Denkens sind. Aber werden sie nicht doch interpretiert aus dem «Wissen des Herzens»? Ungemein schwerwiegende theologische Probleme stehen im Hintergrund dieses Schwankens.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000117

Aber das Fragen nach ihnen ist zum Stillstand gekommen. Meinungen stehen gegen Meinungen, Willkür steht gegen Willkür, und der islamische Orient verfällt der Selbstzerstörung. Nur die Erhebung zu dem «Absoluten» über alle Formen hinweg läßt noch ein Bestehen zu unter Kriegen, Wirren und Hader. Sie schafft im Übersteigen aller Konflikte den «Frieden». Es ist der Friede, den für unsere Zeit Nietzsche kommen sah und den er das «Stillstands-Niveau» nannte.

In diesem verworrenen Nebeneinander lebt der späte Islam. Ja, er kann unter ihm junge Kraft entfalten. Auf dem Hintergrund des Grauens nach langen Kriegen und Wirren können die Osmanen eine Herrschaft aufrichten, siegreich ausbauen und in einem Großreich, gestützt auf das arabische und persische Erbe, aufs neue eine islamische Kultur entfalten. Sie ist freilich nicht im Prinzip neu wie die Kultur, die zur gleichen Zeit in Europa entsteht. Sie umfaßt die Traditionen der Vergangenheit und läßt sie bestehen in ihrem Nebeneinander. Ein solches Nebeneinander von dem zum Wesenlosen entwerteten, aber immer in Anspruch nehmenden Konkreten und dem als das Bleibende und die Tiefe verehrten Absoluten kann sehr lange bestehen. Die Sicherheit der Traditionen braucht nicht in Frage gestellt zu werden. Sie ist garantiert, solange die Heere siegreich kämpfen in Persien, im Sudan, im Mittelmeer oder in Ungarn. Aber wer kann an ihnen zweifeln, auch wenn die Kraft zum Stillstand kommt? Kriege und Hungersnöte bringen Verderben, und die wieder und wieder verzeichneten Seuchen zeigen dem Menschen seine Ohnmacht. Aber er soll sich nicht wundern. Alle Erkenntnis sagt ihm, daß es immer so war nach dem Ratschluß der bleibenden göttlichen Allmacht. Und die nie zu leistenden Forderungen des göttlichen Gesetzes erfüllen mit der Angst vor dem fernen Gott, dessen Gericht drohend bevorsteht. Aber der Gläubige muß nicht verzweifeln. Das Grab des «Gottesfreundes» manifestiert die bleibende Nähe des Heiligen und sichert die Fürsprache bei Gott. Und der Wechsel der Ereignisse stößt in ein verworrenes, täglich bedrohtes Leben. Aber das Dichterwort, gewebt wie ein schillernder Stoff am Webstuhl der Seele, rollt auf den Wogen der Ereignisse fort und weist in das übersinnlich Bleibende. Niemand kann, niemand darf den Zweifel zulassen an dem Bleiben des Bleibenden. Denn würde er auch nur fragen, was das Bleibende ist, so würde das Grauen vor der Leere des Immer-Selben triumphieren. Die indifferente Abkehr bewahrt davor, in sie schauen zu müssen, und Wissenschaft, Dichtung und Religion stärken, weil sie selbst dem Grauen unterlegen sind, das Immerfort-Selbe.

Erst wenn der Einbruch eines Neuen verstanden werden kann als ein Aufgehen des «Tores der Hoffnung», zeigt sich, daß dieses Nebeneinander, für das kein einendes Prinzip erkannt werden kann, der Grund für die Hoffnungslosigkeit ist. Erst dann kann gewagt werden, die eigene Situation anzuschauen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000118

Sie ist ein Schlaf der Lässigkeit, hatte Tahtawi, sie ist ein Verfall der alten Größe, hatte Bustani gesagt. Nur im Namen eines Neuen, das Hoffnung auf Zukunft verspricht, kann der Mut gefaßt werden zu erkennen, daß das verworrene Schwanken zwischen dem geschichtlich Konkreten und dem geschichtlosen Absoluten, das bald widerwillige Opfern für das Tatsächliche und bald überschwängliche Sich-Erheben zu dem Übersinnlichen, das Hin und Her zwischen dem vom Tage Geforderten und der mit raunenden Worten angedachten Tiefe eine grauenvolle Verfehlung der wahren Existenz ist. Nur dann kann überhaupt erst gesehen werden, wie ohnmächtig die Gegenwart ist. Denn nur im Hindrängen auf Zukunft kann aus der Vergangenheit das vernommen werden, was über die Gegenwart ein richtendes Nein spricht. Ist aber in der Vergangenheit auch das anzuschauen, was begnadend Kraft gibt, in die Zukunft zu gehen? Kein Reformer hatte daran gezweifelt. Aber es war nötig, die Vergangenheit eingehender darzustellen. Denn in der Erwartung, durch das Neue Zukunft zu gewinnen, und in der gleichzeitigen Angst, durch das Neue Zukunft zu verlieren, bricht die Frage auf nach dem, was aus der immer anerkannten, aber so vieldeutigen Vergangenheit das sein konnte, was Mächtigkeit zum Vorstoß in die Zukunft geben kann. Diese Frage hatte Afghani aufgeworfen, er hatte gefragt nach dem wahren Islam.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000119

IV. DER KAMPF UM DEN FORTSCHRITT

DIE EINHEIT IM GLAUBEN

Der theokratische Anspruch. Ehe Afghani in Istanbul die aufreizenden theologischen Vorlesungen gehalten hatte, deren politische Tragweite Anlaß zu seiner Ausweisung wurde, war das Neue auf einem politisch weniger verdächtigen Gebiete in der Hauptstadt vielversprechend zum Durchbruch gekommen. Hier, an dem Ort des stärksten Widerstandes, hatte eine französisch gebildete Avantgarde, darin den Arabern weit vorauseilend, in der Literatur einen folgenschweren Vorstoß unternommen. Schinasi gab 1859 türkische Nachbildungen französischer Verse heraus, und Ahmed Midhat begann wenig später erfindungsreich in der volkstümlichen Art der Kaffeehauserzähler aus dem lebendigen Volksleben zu erzählen. Für eine Gesellschaft, die Dichtung nur verehrte, soweit sie ins «Übersinnliche» erhob, bedeuteten diese kleinen Werke zuerst sehr wenig. Aber wer repräsentierte noch die Gesellschaft? War es der Hof, in dessen abgeschlossenen Mauern eine Sprache mit längst veralteten Formen sorgfältig konserviert wurde, oder die gelehrten Kreise der Ästheten, die an Dichtung einen erlesenen weltentfremdenden Wortschatz und poetischen Formenreichtum schätzten? Eine nicht mehr kleine Schicht in der türkischen Hauptstadt war hellhörig für das Neue. Literatur, die sich aus den alten unantastbaren Fesseln der arabisch-persischen Formen löste, die nach einer allen verständlichen Sprache suchte und die von dem sprach, was jedem begegnet, war eine revolutionäre Tat. Sie gab der bisher mit raffinierten Kunstmitteln immer nur entwirklichten Wirklichkeit eine neue Bedeutung, sie ließ wie nie zuvor Selbst und Welt entdecken, und sie zeigte, daß keine Fessel so ehrwürdig war, daß sie nicht zerbrochen werden konnte. Und als 1872 Namik Kemal in einem Drama das Vaterland verherrlichte, fand er einen weiten Widerhall bei allen, die sich als nationale Türken und nicht mehr als «Herde» eines absoluten Herrschers verstanden.

Das geschah in einer Zeit, in der Aufstände auf dem Balkan, Hungersnöte im ganzen Reich und ein Staatsbankrott die alten Autoritäten erschütterten und den Reformern ein überzeugendes Gewicht gaben. Sie repräsentierten die Gesellschaft, auf die sich im Inland und ebenso in Europa die Erwartungen richteten. Zum erstenmal griffen sie mit einer revolutionären Tat in das politische Geschehen ein. Unter der Führung von Midhat Pascha, einem Staatsmann von ungewöhnlicher Größe, wurde der psychopathische Sultan Abd al-'Aziz und wenig später sein geistesumnachteter Nachfolger Murad abgesetzt. Von großen Erwartungen getragen, mit der Ankündigung einer Verfassung bestieg 1876

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000120

'Abd al-Hamid den Thron. Ausweglos in einer verworrenen Epoche des Umbruchs hat der Sultan die Erwartungen der Reformer schnell und in einer mehr als dreißigjährigen Herrschaft grauenvoll enttäuscht. Welches Prinzip konnte noch das Osmanische Reich zusammenhalten? Jahrhundertelang hatte der «Friede der Wölfe und Schafe» den islamischen Orient überschattet. Sekten, Schulen, Orden und Lehrmeinungen standen im Hader gegeneinander, die politischen Kräfte strebten auseinander, und der Einfluß der Reformer und der europäischen Mächte stieß störend hinein in die sich auflösende Gesellschaft. Afghani hatte ein Zukunftsbild, das alle mit Hoffnung erfüllen konnte. Er sah, daß der Islam in der Kraft seines religiösen Prinzips Veraltetes abstoßen, sich durch Reformen erneuern und weit über das Reich hinaus alle Völker des Islam zu neuer Macht führen könne. Der Sultan konnte diese Gedanken aufgreifen. Als Kalif konnte er sich verstehen als den Träger des islamischen Prinzips, das den Islam eint. Weder eine klassische Staatstheorie noch eine geschichtliche Situation rechtfertigte freilich diesen Anspruch. Daß der Kalif geistlicher Fürst aller Muslime sei, war eine Interpretation, die im Kampf der Großmächte in Europa entstanden war. Nachdem Frankreich und Rußland den Anspruch erhoben hatten, die Christen der katholischen und orthodoxen Kirche zu schützen, und die muslimischen Krimtataren unter russische Herrschaft gekommen waren, konnten sich die osmanischen Sultane eine von keiner Tradition gerechtfertigte Interpretation des Kalifats zu eigen machen. Gestützt von der Hoftheologie hat 'Abd al-Hamid diese sehr junge Auffassung vom Kalifat, die die Verwirklichung der Gedanken Afghanis zu sein schien, weithin verbreitet: der Kalif als der Träger des islamischen Prinzips ist nicht nur der Herrscher der größten islamischen Macht, er ist zugleich geistlicher Fürst der Gläubigen im britischen Indien, im französischen Westafrika und überall sonst, wo Muslime leben. Wie niemals vorher wurde ein theokratischer Anspruch propagiert.

Und war der Kalif nicht auch ein moderner Sultan, der Heer und Verwaltung aufbaute und, den Reformen offen, aus Spenden der Gläubigen aller Welt für die Pilger eine Bahn nach den heiligen Stätten Arabiens baute? Je ferner man seinem politischen Machtbereich war, um so mehr konnte man meinen, daß er ein wenn auch maßvoller, so doch bereitwilliger Reformer war. Daß er den Übersetzer des «Wilhelm Tell» verbannte, sei ihm, so schreibt der Historiker der türkischen Literatur, nicht zu verdenken. Denn er sei, weil er wie kein anderer Fürst in der Welt Schriftsteller mit Orden und Titeln auszeichne, bis zu einem gewissen Grade doch ein warmer Förderer der modernen Literatur. Aber wenn man aus der Ferne schon nicht wissen konnte, daß viele der Geehrten, wie Afghani nach seiner Ausweisung aus Persien, nur noch in ihrer Lebenskraft gebrochene Gefangene waren oder, wie Midhat Pascha, irgendwo erdrosselt wurden und daß die von theokratischem Anspruch getragene Re-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000121

gierung mit einem Heer von Agenten ein technisch wohl durchdachtes Terrorsystem war, so hätte man doch schon wissen können von der Menge der Verbannten, die in den Großstädten Europas in Erwartung einer Revolution lebten. Heute kennen wir die Beschreibungen des Unterweltlebens, das die Verfolgten in einer mehr als dreißigjährigen Herrschaft in der Furcht vor Spitzeln und Giftmördern führten, und die Verse des Grauens über den Anblick des Sultanspalastes und des Bosporus, «der seufzend fast überwallt von den Leichen».

So war also der «Fürst der Gläubigen» nur einer der vielen orientalischen Despoten, der eine strategisch wichtige Bahnlinie in die unruhigen arabischen Provinzen als ein frommes Werk für Pilger ausgab, der seine religiöse Stellung zu politischer Machtentfaltung mißbrauchte und Religion nur zynisch benutzte zum Aufbau eines System des Terrors? Schon vor einem halben Jahrhundert hätte man lernen können, was moderne Despotien hervorbringt und trägt. Wie der Zwiespalt zwischen dem Alten, immer Bleibenden der Religion und dem neuen, immer sich Wandelnden der Kultur Menschen zerreißt, wie er in Verzweiflung wirft und nach sicherem Halt durch eine feste Herrschaft verlangen läßt und wie die gleiche Verzweiflung die Herrschenden dazu treibt, das fanatisch zu verteidigen, was schon wankt, das war damals schon anzuschauen im islamischen Orient. Deshalb ist es eine Verharmlosung, die die «Zeichen der Zeit» nicht erkennt, wenn man in ungeschichtlicher Verwendung geschichtlicher Begriffe 'Abd al-Hamid einen orientalischen Despoten nennt. Seine Despotie war nicht eine von den vielen, die dann und wann, und angeblich besonders im Orient, wie Heuschreckenplagen aus heiterem Himmel fallen. Sie gehörte einer bestimmten geschichtlichen Situation an und war nicht ein Rückstand aus alter Zeit, sondern ein Vorzeichen einer Zeit des Umbruchs, deren Neurose in anderen Teilen der Welt erst ein wenig später in Erscheinung treten sollte. Im Orient zeigte sie sich schon damals. Der schlichte Gläubige, der den Traum des Aufstiegs träumt, der Reformer, der unter ständigen Gefahren und Widerständen kämpft, und auch der Agent und Spitzel, der im System des Terrors vorgeschriebene Schergendienste leistet, sie sind vor der schizophrenen Zerstörung bewahrt. Aber die Fürsten des Orients in dieser Zeit sind alle dem psychischen Zusammenbruch erlegen. Bedroht von der Angst, nicht partizipieren zu können an dem Neuen, das auch sie anerkennen und gebrauchen müssen, und von der Angst, das Alte nicht mehr zu haben, das als die göttliche Offenbarung Leben doch früher garantiert hat, werden sie zu Psychopathen. Mit dem Spürsinn des Neurotikers für das, was ihn und seine Welt bedroht, hat 'Abd al-Hamid die Zeichen seiner Zeit verstanden, und mit der Härte eines Neurotikers hat er das unterdrückt, was er anerkennen mußte und doch nur mit Grauen anschauen konnte. Die moderne Despotie, die mit den Mitteln der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000122

modernen Technik das Vergangene verteidigt, das sie nur noch in Sehnsucht hat, meldet sich an.

Das prophetische Erbe. Aber es gibt keinen Muslim, sagt in dieser Zeit Muhammad 'Abduh, der dem Osmanischen Reich Unglück wünscht, denn das Reich ist der Zaun für das Ganze. In der Tat ist das die Meinung großer Teile der Bevölkerung. Die Kräfte im Reich streben auseinander, und der Versuch, sie mit theokratischem Anspruch zusammenzuhalten, hatte sich als ein System des Terrors erwiesen. Dennoch ist der Islam bei allen, bei den Reformern nicht weniger als bei den Konservativen, das unangetastete Fundament, und die Bindung an seinen machtvollsten Repräsentanten, an das Osmanische Reich, ist noch nicht ernstlich in Frage gestellt. Mit einem Ausdruck des Mitleids durchschaut 'Abduh die Träger der Regierung. Sie müssen sich stark machen, weil sie schwach sind, sie können nicht aufbauen, ja sie müssen zerstören, weil sie alle der Verzweiflung erlegen sind. Nur durch den Mißbrauch seiner Stellung und seines Titels, so erkennt 'Abduh, kann noch der Sultan seine Herrschaft behaupten. Aber wie lange kann er sie erhalten? Sie steht auf blinder Gewalt, und die Blindheit ist die Folge gottvergessener Vermessenheit. Denn der theokratische Anspruch des Kalifen ist ein Frevel gegen den einen göttlichen Herrn der Menschen. Führer in der Herrschaft im letzten Sinne ist niemals ein Mensch. Es ist immer nur das Wort, durch das sich Gott den Menschen offenbart hat.

Der große Lehrer des modernen Islam unternimmt es, die kurz skizzierten Gedanken seines Meisters vor politischem Mißbrauch zu schützen. Seitdem Afghani in die «schizophrene Verworrenheit ohne Einheit und Vernunft» der Hochschule von Kairo hineingestoßen war, war 'Abduh derjenige unter seinen Schülern geworden, der seine Hoffnung wachhielt, der ihm ins Exil nach Paris folgte und der seinen allzu programmatischen Entwurf ausarbeiten sollte. Die zähe Arbeitskraft des ägyptischen Fellachensohnes zeigt freilich auch den Unterschied zwischen den beiden Erweckern des Islam. Der politsche Aktivist Afghani war nicht so «modern», daß er nicht von der Frage ergriffen war, was das letzte Fundament alles Politischen ist. Aber er war andrerseits «modern» genug, die Ausarbeitung dieser Frage abzuschieben. So als könne sie erst nach dem Siege aufgenommen werden, galt seine Energie der Aktion, für die er, nirgends zuhaus, durch die Welt reiste. 'Abduh dagegen war revolutionär in all seinem Denken. Doch um ein Revolutionär zu sein, wußte er zuviel von der Ohnmacht des Islam. Als die Briten nach der ägyptischen Revolution unter 'Urabi 1882 das Land besetzten, mußte auch 'Abduh für eine Zeit seine Heimat verlassen. Er hatte in der Tat einen engen Kontakt mit den Revolutionären gehabt. Denn er war es, der sie bestürmte mit Warnungen vor unbesonnenen Aktionen. Er war kein Aktivist, und seine zahlreichen Reisen dienten nicht der

Agitation. Er besuchte die islamischen Länder, um durch engen Kontakt mit allen Schichten ihre Gesellschaft zu studieren, und oft verzagt an ihr entwich er wieder und wieder nach Europa, «um neue Hoffnung zu schöpfen». Seine Reisen lehrten ihn, daß nicht revolutionäre Tat, sondern nur lange Erziehungsarbeit die islamischen Völker erneuern könne. Deshalb wollte er nichts anderes sein als ein Lehrer. In der Tat war er es, wie vielfältig er auch neben seiner Lehrtätigkeit an der Hochschule wirkte als Journalist, als Politiker, als Theologe und als höchster geistlicher Richter. Aber die bescheidene Selbstbezeichnung hatte eine neue, wenngleich auch sehr alte Bedeutung. Er lehrte, was er in selbständiger Arbeit und in schöpferischer Vision neu erkannt hatte. Als ein leidenschaftlicher Denker, der alle vorgefundenen Grenzen durchbrach und keiner Frage aus dem Wege ging, ist er der große Lehrer des Islam der Neuzeit geworden.

Der Satz, daß die Offenbarung Gottes Führer der Menschen sei, ist freilich so selbstverständlich für jeden Muslim, daß er nur dann als die Aussage eines großen Lehrers verstanden wird, wenn seine Tragweite vernommen wird. Er richtet sich nicht zuerst gegen die politischen Träger des despotischen Regimes, und er ist deshalb nicht Ausdruck jener schlechten Theologie, die mit fragwürdigen theologischen Voraussetzungen und noch fragwürdigerer Sachkunde in der Politik immer dann in die Politik hineinpfuscht, wenn sie mit ihrer Theologie nicht weiterkommt. Vielmehr wendet sich mit diesem Satz ein wirklicher Theologe einem wirklich theologischen Problem zu: es geht ihm um die Verzweiflung des Menschen, der er unterliegen muß angesichts seiner personalen und sozialen Zerspaltenheit. Denn diese Zerspaltenheit, die Menschen in Verzweiflung treibt, bewegt nicht zuletzt auch das politische Geschehen. Sie fordert als Schutzwall gegen die extreme Auflösung mit Notwendigkeit die Despotie heraus, und sie ist – wie neuestes Geschehen uns heute lehrt – der Schrecken, der die Bereitschaft schafft, auch die Schrecken der Despotie zu ertragen. An diesem politischen Geschehen entdeckt der Theologe nicht ein politisches, sondern ein theologisches Problem. Denn im Hinschauen auf Zerspaltenheit und Verzweiflung sieht er die Tragweite eines zwar niemals geleugneten, aber lange vergessenen Elements der Religion. Er entdeckt, daß das prophetische Prinzip im Namen des exklusiven Gottes nicht nur den theokratischen Anspruch des Kalifen und Sultans zerbricht. Vielmehr steht es richtend weit über den Bereich des bloß Politischen hinaus über jedem endlichen Sein, das sich rühmend Anspruch erhebt und so die Gesellschaft, aber auch das Bewußtsein des einzelnen zerspaltet. Das prophetische Prinzip, das je nach der geschichtlichen Situation bald den Kampf gegen Götzen, bald Distanz zu der «Welt», bald «Behutsamkeit» gegen das «zum Bösen neigende Selbst», bald Eifer gegen die Verehrung der «Gottesfreunde» forderte und das, wie mehr als

wenige Beispiele zeigen, im Islam immer wieder dasjenige Alte war, das in neuen Situationen neue Kraft zu bestehen gab, wird von 'Abduh aus der fraglos hingenommenen Selbstverständlichkeit zu einem Element kritischer Besinnung erhoben.

Betroffen von der Zerspaltenheit, die die Gläubigen zu Verzweiflung und den Islam zu Ohnmacht verurteilt, stößt er auf den Vers des Koran: «Mit denen, die ihren Glauben spalten und die in Parteien zerfallen, hast du nichts zu schaffen.» Er vernimmt aus ihm eine neue Forderung. Denn selbstverständlich war dieses Wort bekannt, und selbstverständlich vernahm auch die aus ihm eine Forderung, die auf die Meinungen ihrer Sekten, Schulen, Ordensgemeinschaften pochend, alle anderen als die Spaltenden ansahen, mit denen sie nichts zu schaffen haben wollten. 'Abduh aber vernimmt aus dem alten Vers eine andere Bedeutung. Wie Vergangenheit immer nur erkannt wird, wenn in eine Gegenwart das Fragen um Sein und Nichtsein erschütternd einbricht und Schicksal der Gegenwart, die um Zukunft bangt, Vergangenes zu Gegenwart werden läßt, so wird der alte Vers der Offenbarung von ihm unter der gegenwärtigen Bedrohung des Islam neu erkannt: der exklusive Gott will, weil er der universale Gott ist, nicht die Zerspaltenheit. Im Unterschied zu denen, die ohne zu fragen ihren Standpunkt aus je ihrer eigenen Provinz gegen den der anderen setzen, vernimmt 'Abduh eine Forderung, die sein ganzes Werk bestimmt. Er muß neu und auf die Wurzel gehend fragen, was der Zerspaltenheit zugrunde liegt.

Wie immer, wenn das prophetische Prinzip zum Durchbruch kommt, wird für 'Abduh die Spannung aktuell, die wir mit den fragwürdigen Begriffen von Toleranz und Intoleranz zu bezeichnen pflegen. Das prophetische Prinzip ist eine Absage an den von geschäftigem Hader angefüllten und nur durch geschäftigen Hader erträglichen «Frieden der Wölfe und Schafe». Es wendet sich gegen die Indifferenz, die unter eifrigem Sich-Erwärmen für mancherlei religiöse und wissenschaftliche Probleme zuletzt doch alles beim alten läßt. Es fordert Eifer für den fordernden, eifernden Gott. Eine solche Forderung ist eine machtvolle Störung in dem durch Hader niemals ernsthaft gestörten «Frieden». Deshalb haben die aufgeschreckten «Wölfe und Schafe», darin plötzlich immer einig, in der prophetischen Religion stets nur Intoleranz erkennen können. Aber diese Ansicht verkennt in ihrem Unbehagen über die Störung die Spannung, die im Prophetischen liegt. Eifernd für den exklusiven Gott kann zugleich keine prophetische Religion davon absehen, daß Gott der universale Herr schlechthin aller Menschen ist. Der Gott des Prophetismus fordert auf der einen Seite Eifer für die exklusive Wahrheit. Aber er zerbricht anderseits jeden menschlichen Anspruch, im Namen der universalen Wahrheit über Menschen zu verfügen. Gott fordert Eifer und zugleich Verzicht auf Zwang. So

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000125

aufdringlich auch oft in der Geschichte die fanatische Intoleranz ist, mit der der Durchbruch des prophetischen Prinzips weitergetragen worden ist, so offensichtlich ist, daß es bei seinen Trägern in einer Spannung steht. Auch der Gott Muhammads ruft auf zum Kampf gegen Unglauben und fordert doch Verzicht auf Zwang in der Religion, und beide Forderungen haben den Islam immer in Spannung gehalten. Mehr als der Okzident unter dem Einfluß des alten Bildes von dem satanischen Widersacher weiß, hat der Islam eine tolerante Haltung eingenommen. Sie war freilich oft nur der Ausdruck der Gleichgültigkeit, die Unterschiede ignoriert und Auseinandersetzungen ausweicht. Aber die großen Eiferer unter den Lehrern des Islam zeigen gerade in ihrer Absage an die schlechte Toleranz der Indifferenz, wie das prophetische Prinzip sie zu anderer Toleranz verpflichtet. Sie eifern nicht nur gegen fremde Religionen, sondern sie verdächtigen auch die Mehrzahl der Gläubigen als Ungläubige. Dennoch schrecken sie wieder und wieder vor ihrem Eifer zurück und bekennen ihre Unzulänglichkeit vor dem Mysterium der universalen Wahrheit Gottes. Auch sie sind nicht ausreichend verstanden, wenn ihnen die Marke der Intoleranz angeheftet wird. ʿAbduh, der moderne Lehrer des Islam, ist von seinen Gegnern umgekehrt der häretischen Toleranz bezichtigt worden. In einer Zeit, in der die christlichen Minderheiten die ständige Aufmerksamkeit der europäischen Mächte hatten und unter ihrem Schutz im Balkan, in Kleinasien, in Syrien unruhig wurden, als jeder Einfluß Europas als ein Angriff auf den Islam verstanden werden konnte, war die Tendenz zu Intoleranz stillschweigend gewachsen. ʿAbduh, der «um neue Hoffnung zu schöpfen» wieder und wieder nach Europa entwich und angesichts der ohnmächtigen Zerspaltenheit des Islam den Mut hatte, die überzeugende Überlegenheit Europas anzuerkennen, hat allen Angriffen trotzend die Gegenseite gestärkt. Mit der Toleranz, die ein Element des prophetischen Prinzips ist, hat er die Christen Syriens in Eingaben an die Regierung gegen Verdächtigung und Unterdrückung verteidigt, hat er die Gegensätze entschärft und immer wieder nach dem Gemeinsamen zwischen Islam und Christentum gefragt.

Der Mut zur Selbstkritik. Aber diese Haltung ist ein Ausdruck der Kraft, in der Spannung zu leben, und nicht ein Verzicht auf Kampf. Meine Ausführungen, so sagt er einmal, enthalten nicht die Forderung, akzeptiert zu werden, denn das stünde im Widerspruch zu der Unabhängigkeit des Denkens und der Freiheit der Meinung, für die ich eintrete. Man mag sie akzeptieren, wenn man sie für richtig hält, wenn aber nicht, dann stellen sie nichts als eben die Unbequemlichkeit hin, die ein freier Mensch seiner Gemeinschaft zu ertragen auferlegt — ein Schicksal, mit dem wir uns alle, die anderen ebenso wie ich, abzufinden haben. Eine mit solchen Worten ausgesprochene Haltung ist etwas anderes als

die schlechte Toleranz derer, die, wenn immer sie des Streites um ihre nichtverstandenen Probleme müde sind, auf das Fragen verzichtend faulen Frieden schließen. Es ist die Haltung der Toleranz, die leidend unter der Zerspaltenheit die Leidenschaft für die Wahrheit des exklusiven Gottes bejaht und zugleich im Namen des universalen Gottes den Gegner anerkennt. Mit dieser seltenen Bereitschaft, die Spannung durchzustehen, in der Toleranz und Intoleranz fragwürdige Begriffe werden, hat 'Abduh kämpfend gewirkt. Sein Kampf aber richtet sich nicht zuerst gegen äußere Gegner, sondern vorwiegend gegen die Verwirklichung, die in seiner eigenen Gesellschaft vorliegt. Er ist zuerst Selbstkritik.

Immer, seitdem Amos aus dem «königlichen Heiligtum» vertrieben worden war als ein «Meuterer», dessen «Reden das Land nicht ertragen kann», sind die Träger des prophetischen Prinzips um dieser Selbstkritik willen verworfen worden. Sie galten als Zersetzer, als Atheisten, als Schädlinge des Volkes, die mit «bloßer» Kritik die heiligen Güter und höchsten Werte zerstören. Das ist der Mut zur Selbstkritik, den der Antisemitismus in neurotischer Angst immer nur als ein Beschmutzen des eigenen Nestes verstehen kann, aber den er mit neurotischem Scharfblick sehr richtig als ein Erbe des prophetischen Prinzips, wenn nicht erkennt, so doch erspürt. Von diesem Mut ist Muhammad 'Abduh erfüllt. Steht der Islam, der auf die Offenbarung seines Propheten zurückschaut, noch unter der Forderung des exklusiven Gottes? Afghani hatte die Frage angemeldet. Sein großer Schüler nimmt sie an und wird durch sie bewegt zu schärfster Kritik an der eigenen Religion. Jede Erörterung bringt zum Ausdruck, daß der Islam nicht mehr der wahre Islam ist. Er ist abgefallen von dem prophetischen Prinzip, und er ist es gerade dort am meisten, wo die Gesellschaft heilige Güter und höchste Werte zu sehen meint.

Die unzähligen Gräber der «Heiligen» in Stadt und Land zeigen, daß der Islam in das Heidentum zurückgefallen ist. So haben es während der ganzen Geschichte des Islam orthodoxe Eiferer wie die Hanbaliten gesagt. Sie leugneten nicht, daß Gott wieder und wieder seine Gnade in Menschen manifestiert, sie wußten, daß die leere Erfüllung des göttlichen Gesetzes das «Herz» leer läßt, wenn nicht zugleich anzuschauen ist, wie erfülltes menschliches Sein das Gesetz erfüllt, und sie wiesen deshalb hin auf das Leben der wahren «Gottesfreunde». Aber wenn Menschen, und sei es der von Gott gesandte Prophet selbst, nicht mehr angeschaut wurden als Zeichen und Hinweise auf den erhaltenden und richtenden Gott, wenn sie verehrt wurden als übermenschliche Träger der abgründigen Macht, die der konkreten Realität keine Forderung offenbart, dann haben sie leidenschaftlich gekämpft gegen diese junge Form der alten Abgötterei. So hatten hundert Jahre vor 'Abduh die Wahhabiten als letzte Erben der Hanbaliten zum Entsetzen der ganzen islamischen Welt Ara-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000127

bien mit ihrem Bildersturm in den heiligen Städten erschüttert, bis sie Muhammad 'Ali im Auftrag des osmanischen Sultans niedergeworfen hatte. Für 'Abduh steht der Kampf gegen sie unter einem anderen Aspekt. In der Wiederentdeckung des prophetischen Prinzips entdeckt der moderne Lehrer bei den alten Lehrern der Orthodoxie ein Element der Wahrheit, und nicht die Wahhabiten, sondern ihr Gegner, der Reformer Muhammad 'Ali, fällt unter seine Kritik. Wie die alten Eiferer sieht er in der Verehrung der «Gottesfreunde» einen Rückfall in das Heidentum. Denn sie werden, ohne daß ihr Leben Leben verändert, angestaunt, sie werden mit einem Genießen des mysteriösen Schauers angebetet, sie werden angerufen zu unverdienter Hilfe und unbegründet gefürchtet bei jedem ungewöhnlichen Ereignis. Nicht als Zeugen des erhaltenden und fordernden Gottes, sondern als Träger des Mirakulösen werden sie verehrt. Aber ist nicht der blinde Glaube an Autoritäten, wennschon weniger grob, ein gleicher Abfall? Auch das hat der Eifer der Hanbaliten immer gesehen und ist von 'Abduh wieder entdeckt worden. Daß die mannigfachen Richtungen in der Religion sich auf Schulhäupter, auf festgelegte Texte aus Menschenhand, auf tradierte Meinungen von Menschen berufen und niemand mehr wagt, die Quellen der Religion selbständig zu befragen, auch das ist Götzendienst. Es ist «die Krankheit des Autoritätsglaubens, die seit Jahrhunderten die Herzen der Menschen infiziert hat». Leidenschaftlicher noch als gegen die Heiligenverehrung und bitterer in Sarkasmus kämpft 'Abduh gegen die Gelehrten, die wie die Heiden im Koran in ihrem Väterglauben verharren und nach dem Koran «taub, stumm und blind sind und deshalb nicht verstehen».

An dieser Stelle wird verständlich, was den Modernisten 'Abduh mit den alten Orthodoxen verbindet. Das prophetische Prinzip räumt gegen das «Zungenreden», wie Paulus, gegen die «Vernebelung», wie Marx es nannte, der Vernunft ein Recht ein. Im Namen des Gottes, der sich in der vernünftigen Struktur des Wortes offenbart hat, ist sie nicht wehrlos gegen Obskurantismus. Sie kann, so sagt Muhammad, die Ohnmacht der Götzen durchschauen, sie kann, so sagen die Wächter des prophetischen Prinzips, den Trug der übermenschlichen Heiligen und die Kreatürlichkeit menschlicher Autorität erkennen. Wie immer blind und verzerrt Vernunft auch unter den Bedingungen der Existenz sein mag, so entfremdet ihrer essentiellen Natur ist sie nicht, daß sie nicht den Frevel erkennen kann, wenn menschliches Leben, menschliches Meinen, menschlicher Anspruch sich gegen Gott erhebt. Deshalb kann der Lehrer des 19. Jahrhunderts sich auf die altorthodoxen Lehrer berufen und gerade so den Kampf für das Neue führen. In einer Zeit, in der der Mensch in der Begegnung mit Europa unsicher schwankt zwischen Bewunderung für die Vernunft und Angst vor der Vernunft, zieht 'Abduh aus der Aufforderung des Koran zum Gebrauch der Vernunft Folgerungen, wie sie niemals vorher gezogen worden sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000128

Denn welche Religion, wenn nicht der Islam, wäre die wahre Religion der Vernunft? Ein Begriff aus der europäischen Aufklärung erhält durch 'Abduh eine islamische Interpretation und beginnt einflußreich das Bewußtsein zu prägen: die einzige Religion der Vernunft ist der Islam. Er ist es allem oberflächlichen Augenschein widersprechend im Gegenstz zum Christentum. Zwar hat Europa, nicht zum wenigsten durch die Erkenntnis, die es im Mittelalter von den islamischen Denkern empfangen hat, alle Völker in der Anwendung der Vernunft übertroffen. Aber es triumphierte, indem es ein vernünftiges Erbe entfaltete und es zugleich dadurch entleerte, daß es sich löste von seinem Prinzip. Denn das Prinzip des Christentums steht gegen die Vernunft. Sein Dogma von der Trinität, seine Forderung der überschwänglichen Liebe, der Vernichtung des Leibes und der Weltflucht widersprechen, den Menschen zerstörend, der Vernunft, und nur im Abfall von dem Prinzip seiner Religion konnte der Mensch Europas der Zerstörung entgehen. Ein Bild vom Christentum, das der Islam in der Begegnung mit der östlichen Kirche in langer Geschichte gewonnen hatte und das das Europa des 19. Jahrhunderts mit der Verkoppelung von schwacher Mission und brutalem Herrschaftswillen nicht widerlegte, gibt ihm das Bewußtsein der Überlegenheit und die Möglichkeit, gegen das Christentum duldsam zu sein. Denn er ist des Sieges auf seiten des Islam gewiß. Beide, der Islam und das Christentum, sind abgefallen von dem, was sie waren. Und der Protestantismus, der vorbildlich für den Islam die Kraft gehabt hat, mit der kirchlichen Autorität zu brechen und zu dem reinen Prinzip der Religion zurückzukehren, gibt ihm die Hoffnung, daß die Gegensätze zwischen beiden Religionen in naher Zukunft überwunden sein werden. Aber wer kann Träger der Zukunft sein, wenn einmal Europa, verzweifelnd an seiner leeren Vernunft, zurückfinden wird zu seinem Christentum, und wenn auf der anderen Seite der islamische Orient, erwacht aus seiner Verfinsterung, das Prinzip seiner Religion wiederentdecken wird? Nur der Islam kann ohne Überschwänglichkeit und ohne absurde Dogmen eine vernünftige Ordnung der Welt garantieren. Nachdrücklich und ungemein einflußreich stellt 'Abduh die Vernunft als das leitende Prinzip heraus. Aber hatte er nicht an anderer Stelle anderes gesagt? Hatte er nicht dem theokratischen Anspruch des Sultans und Kalifen widersprochen, indem er die Offenbarung als den Führer der Menschen hinstellte? Welches also, die Vernunft oder die Offenbarung, ist die letzte Norm?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000129

DIE HEILIGE GRENZE

Religion und Kultur. Seitdem Bonaparte mit Worten, die die Religion ihm anbot, aufgerufen hatte zu Vernunft und Wissen, war der islamische Orient in den offenen Konflikt zwischen Religion und Kultur hineingerissen worden. Die Reformer, so scheint es, waren im Namen der Vernunft die Träger der Kultur und die Konservativen die Wächter der Religion im Namen der Offenbarung. In welchem Lager also stand Muhammad ʿAbduh? Er studierte mit Leidenschaft Werke europäischer Philosophie und Wissenschaft, und er war zugleich ein Theologe des Islam. Gehörte er zu denen, die, weil sie zwei Sphären des menschlichen Geistes nicht sauber scheiden, zerrissen schwanken zwischen Offenbarung und Vernunft? Es liegt nahe, ihn so zu verstehen und von zwei Seiten anzugreifen. Nach dem Urteil der Philosophie und Wissenschaft scheint er vernebelt zu sein durch Voraussetzungen eines Glaubens, der ihm verwehrt, durchzustoßen zu klarem Erkennen. Und nach dem Urteil der Religion und Theologie scheint er verblendet zu sein durch das Wissen des selbstherrlichen Menschen, das die Wahrheit der göttlichen Offenbarung verdunkelt und zuletzt zerstört. So, von zwei Fronten aus, hätte man einen Denker wie ʿAbduh in Europa angegriffen, als in seiner Zeit die Wissenschaft unter der Herrschaft des Positivismus und Neukantianismus stand. Und so, mit einem angereicherten Begriffsapparat, der die Grenzüberschreitung von Theologie und Philosophie schwer ahndet, würde man ihn heute angreifen, als unwissenschaftlich bei den einen, als häretisch bei den anderen. Aber wenn Offenbarung und Ver- Vernunft oder Kultur und Religion, so als seien sie ein für allemal schon feststehende Begriffe, selbst dem Fragen nicht mehr unterzogen werden, bedarf es keines großen Begriffsapparates, um Grenzen zu ziehen. Die Zeitgenossen ʿAbduhs jedenfalls griffen den unbequemen Denker wegen seiner Grenzüberschreitung ebenso ausreichend auf Grund einfacherer Kriterien an. Sie stellten nur fest, daß er französisch sprach, fremde Autoren las und nach Europa reiste, und das genügte ihnen. Sie sahen, daß er kein wahrer Scheich, sondern ein Häretiker war. Umgekehrt war er als ein Theologe, der die leichte Angleichung an europäische Formen verspottete und in ihrer blinden Nachahmung den Tod von Moral und Sitte fürchtete, vielen allzu altmodisch, als daß sie in ihm den Wegbereiter einer zukunftsträchtigen Kultur erkennen konnten. Weniger belastet von der aufspaltenden Begriffsbildung meinten auch seine Zeitgenossen sichere Maßstäbe zu haben, um zu unterscheiden, wer auf seiten der Offenbarung und Religion oder auf der der Vernunft und Kultur stand, und von beiden Seiten richteten sie gegen ʿAbduh ihre Angriffe.

Unter den zweifachen Angriffen schreibt ʿAbduh den bemerkenswerten Satz: «Die Bestimmung der Welt wird nicht erfüllt sein, ehe Wissenschaft und

Religion vereint sein werden.» Für Wissenschaft, die sich ihres nüchternen Realismus rühmt, kann kein Zweifel sein, daß mit diesen Worten ein utopischer Schwärmer den Boden wissenschaftlicher Erkenntnis verlassen hat. Aber wenn Wissenschaft von Hegel lernt, daß wahre Nüchternheit nicht befriedigte Sattheit, sondern Hunger und Verlangen ist, hat sie Veranlassung zu fragen, ob nicht gerade ʿAbduh sehr nüchtern die Situation des Menschen seiner Zeit erkennt. Denn was die gegen das Fragen des Menschen indifferente Wissenschaft nicht sieht, ist ihm offensichtlich. Er sieht, daß die fixe Aufteilung der Gesellschaft in Reformer und Konservative allzu grob ist, um der Realität zu entsprechen. Denn kein Kämpfer für die Vernunft Europas verneint den Glauben der Tradition, und umgekehrt kann kein Verteidiger der Religion umhin, das Wissen der modernen Kultur zu bejahen. In Unkenntnis über sich selbst partizipieren sie immer an dem, was sie in ihren Gegnern bekämpfen. Realistischer als die sich nüchtern nennende, indifferente und in Provinzen aufgeteilte Wissenschaft erkennt ʿAbduh, wie jeder Mensch in dem Zwiespalt von Religion und Kultur steht, wie der nicht erkannte Konflikt ihn zerreißt und wie verhängnisvoll er die Gesellschaft zerstört. Deshalb muß er die Grenzen des verräumlichenden Denkens durchbrechen. Was der sich in sich selbst drehenden Wissenschaft und Religion in je ihrer abgesteckten Provinz als eine Grenzüberschreitung erscheint, wird für ihn zu einem zentralen Thema der Wissenschaft und Religion. Er muß fragen, was sie vereint.

Diese Forderung stellt sich ʿAbduh aus der geschichtsbewußten Erkenntnis seiner Situation. Er hat eine Despotie nicht nur angeschaut und auch nicht nur leidend erfahren. Sondern er hat unter ihr erkannt, wie der Zwiespalt von Religion und Kultur Menschen in Verzweiflung reißt, wie Verzweiflung zu Zerstörung treibt und wie die Angst vor extremer Zerstörung die Bereitschaft schafft, einen Schutz anzunehmen, und sei es den einer Despotie. Er spürt, daß Despotie nicht zuerst ein Werk von bösen Menschen ist, sondern daß die guten Menschen, die in Ausweglosigkeit nur das Alte wiederholen können, in Despotie führen. Sie fordern, wie später ein Denker unter uns sagen wird, die heraus, die als «Propheten und Demagogen» auftreten und Rettung vor extremer Zerstörung versprechen. Wäre ʿAbduh ein Philosoph gewesen, der, dem Druck der Despotie entschlüpft, das Denken ungebrochen dort wieder aufnimmt, wo es einmal stand, oder wäre er ein Theologe gewesen, der nichts weiter sieht, als daß nun die Stunde gekommen ist, die fraglos hingenommene Offenbarung als fraglos sicheren Besitz zu verkünden, ein Denker also, der von der Despotie kaum betroffen alles beim alten läßt, so wäre er einer von denen gewesen, über die das Geschehen hinweggeht. Sehr viele von seinen Zeitgenossen und Schülern wußten nichts von der Erschütterung, die das Denken ʿAbduhs bewegt hatte. Sie brachten dem «ehrwürdigsten Scheich» eben die Verehrung entge-

gen, die sie von der Fortführung seines Denkens dispensierte, oder sie brachen, an seiner grundsätzlichen Frage vorbeigehend, dieses oder jenes Teilgebiet aus seinem Denken heraus. Sie standen je auf einer Seite des Konfliktes zwischen Religion und Kultur, hintreibend auf die Verzweiflung, die in unseren Tagen der Despotie die Wege bahnt. Aber der letzte große Lehrer des Islam steht so wenig auf einer Seite des Konfliktes, wie er anderseits nicht zwischen beiden schwankt. Er erkennt, daß der Konflikt zwischen Religion und Kultur der Bestimmung widerspricht, weil er erfahren hat, daß ihr Gegeneinander Menschen in Verzweiflung wirft. In dieser Erkenntnis kann er nicht blind denen folgen, die aus althergebrachter Anschauung immer schon wissen, was Offenbarung und Vernunft ist. Er muß spaltende Begriffsbildungen durchstoßen, um den Grund zu finden, der normative Prinzipien zuletzt vereint. Weit vorausschauend über seine Zeit begegnet er der Frage, an deren Lösung die Zukunft der menschlichen Geschichte hängt.

Die Untersuchung hat das Fragen nach letzten normativen Prinzipien, das für 'Abduh am Ende des vorigen Jahrhunderts zu einem Fragen um Sein und Nichtsein wurde, nicht aus dem Bereich wissenschaftlichen Erkennens ausgewiesen. Sie hat auf die Einzigartigkeit theonomer Situationen hingewiesen. Sie hat gezeigt, wie in ihnen die Forderung des Seins in der Tiefe der Vernunft eben dem entspricht, was die Vernunft in Selbst und Welt fordert, und sie hat unter Vermeidung des verzerrenden Begriffspaares «Glaube und Wissen» dargestellt, wie der Einbruch dieser normgebenden Gewißheit immer Geschichte bewegt. Deshalb mußte sie fragen, welcher «Glaube» an den göttlichen Ursprung das «rationalisierende» Denken der Mu'tazila treibt oder welcher «Glaube» an das absolute Sein die «ästhetisierenden» Schöpfungen der späten Dichter erfüllt oder welcher «Glaube» an die harmonistische Vorsehung die «selbstherrliche» Gestaltung des Menschen der Neuzeit trägt. Und sie mußte umgekehrt fragen, welches «Wissen» von der Zerrissenheit der Existenz den Eifer für das gelehrte Forschen im göttlichen Gesetz treibt oder welches «Wissen» von der Leidenschaft der Seele die wissensfeindliche Askese bestimmt oder welches «Wissen» von den Bedrohungen durch die moderne Welt den theokratischen Herrschaftsanspruch begründet. Sie mußte zwei verwirrende Begriffe aus der Verworrenheit zu lösen suchen. «Glaube» an das Offenbarsein der Macht des Seins bewegt zu Erfassen und Formen der vernünftigen Strukturen in der Kultur, und «Wissen» von der Vernunft in Selbst und Welt bewegt zu Fragen nach dem, was ihnen in ihrer Tiefe Mächtigkeit gibt. Denn der Mensch, der sich auf die vernünftigen Strukturen von Selbst und Welt richtet, mag zwar die vorgefundenen Formen der Religion verneinen. Aber er ist gewahr, daß Selbst und Welt nicht sein letztes Interesse sind. Er ist jederzeit ergriffen von dem, was sie erschüttert und trägt, und auch in Selbstbehauptung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000132

und Indifferenz bejaht er den Grund und Abgrund des Seins. Und der Mensch, der sich andererseits richtet auf die Macht, die allem Mächtigkeit zu sein gibt, mag die vorgefundene Vernunft in Selbst und Welt verneinen. Dennoch ist er gewahr, daß er ohne sie nicht das hat, was ihn zuletzt angeht. Selbst und Welt gehören zu ihm, und auch in Selbstbekämpfung und Selbstverneinung bejaht er ihre vernünftigen Strukturen. Im Konflikt zwischen Religion und Kultur lebt er von der stillschweigenden Erwartung, daß sein vernünftiges Interesse die Erfüllung seines letzten Interesses ist, und er blickt zurück auf Situationen, die ihm die Gewißheit dieser Einheit geben.

In der Zerspaltenheit und Verzweiflung seiner Zeit blickt 'Abduh zurück auf die geschichtliche Situation, in der das göttliche Wort gegeben war: «An Gottes lindernder Hilfe verzweifeln nur die Ungläubigen.» Immer wieder weist er seine in Gruppen und Parteien zerrissene Gesellschaft hin auf die Frühzeit des Islam. Sie war nicht zerrissen, denn sie hatte die lindernde Hilfe im Vernehmen der Offenbarung. Sie stand unter dem Wort Gottes, dessen Forderung in Einheit war mit der Forderung der Vernunft, und sie hatte gerade dadurch Mächtigkeit, siegreich in die Welt vorzustoßen, fremde Kultur zu ergreifen und die konkrete Realität zu gestalten. Im Hinschauen auf diese theonome Situation konnte Abduh die Frage nach der Einheit von Religion und Kultur stellen, an deren Lösung, wie wir heute erkennen, die Zukunft der menschlichen Geschichte hängt.

Das Wort Gottes. In Europa hat unter dem Eindruck des siegreichen modernen Bewußtseins in eben dieser Zeit diese Frage viele Denker leidenschaftlich bewegt. Sie gingen aus von der Theologie und fragten nach dem Sinn der Kultur, oder sie gingen aus von der Philosophie und fragten nach dem Sinn der Religion. Sie erhoben, und sie entmächtigten jeweils eine Seite, sie steckten Grenzen ab, und sie suchten Vermittlung. Aber sie erlagen wieder und wieder trotz großer Kraft und Leidenschaft des Denkens in Ermangelung des einen Prinzips, das Religion und Kultur vereint. Seitdem Paul Tillich in unserer Zeit erkannt hat, daß Religion die tragende Substanz der Kultur und Kultur die notwendige Form der Religion ist, und in Auseinandersetzung mit der Tradition und in Betroffensein durch die Konflikte unserer Zeit diese Erkenntnis ausgearbeitet und erhärtet hat, ist an Philosophie und Theologie in gleicher Weise die Frage gestellt, ob es nicht Scheingefechte zwischen Begriffsapparaturen sind, wenn Philosophie sich gegen Theologie und Theologie sich gegen Philosophie erhebt. In der Erkenntnis, daß Vernunft ergriffen vom Neuen aus den Konflikten des alten Seins fragt und daß Offenbarung einbrechend in das Alte im Namen des neuen Seins antwortet, hat die aus Zerrissenheit und Verzweiflung gestellte Frage nach der Einheit von Religion und Kultur, von Theologie und

Philosophie, von Offenbarung und Vernunft einen neuen schöpferischen Ausdruck gefunden.

Eben diese Frage ist es, um die ʿAbduh unter dem Eindruck des siegreichen modernen Bewußtseins kämpft. Es schmälert nicht seine Größe, wenn heute zu sagen ist, daß auch er an ihr gescheitert ist. Denn im Unterschied zu denen, die niemals scheitern können, weil sie zurückschrecken vor dem, was sie eigentlich beunruhigt, weil sie der Indifferenz verfallen und niemals ein Risiko auf sich nehmen, hat er die Größe des Mutes, die eine gewaltige Frage ertragen kann. Dennoch teilt er das Schicksal der vielen und selbst größerer Denker vor und nach ihm in Europa. Was eint die Wahrheit der Religion und die Wahrheit der Philosophie? Wo ist das anzuschauen, was der von Zerspaltenheit, Verzweiflung und Selbstzerstörung bedrohten Persönlichkeit und Gesellschaft ein Zentrum gibt? Wieder und wieder ist ʿAbduh von dieser Frage ergriffen, und in mannigfachem Zusammenhang wird sie in seinen Schriften erörtert. Aber wie bei seinen Zeitgenossen in Europa zeigt sich auch bei ihm, daß er sie nur widerspruchsvoll beantworten kann. Soviel ist jedoch aus seinen Erörterungen zu erkennen: Vernunft ist für ʿAbduh nicht als *ratio naturalis* untergeordnet, so daß sie wie bei Thomas von Aquin der Wahrheit der Offenbarung bedarf, die jede Fähigkeit menschlicher Vernunft übertrifft. Aber das Fragen der Vernunft ist anderseits für ihn auch nicht identisch mit dem Ergriffensein durch den sich offenbarenden Gott, so daß er mit Augustin sagen kann: «Wo ich die Wahrheit gefunden habe, da habe ich Gott, die Wahrheit selbst gefunden.» Die zahlreichen, aber wenig systematischen Erörterungen ʿAbduhs lassen eine Festlegung so wenig zu wie die Erörterungen derjenigen modernen christlichen Dogmatiker, die aus der Not eine Tugend machend das «System» diffamieren. Offensichtlich aber kommt er derjenigen Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung am nächsten, die beide dadurch zu einen sucht, daß sie sie nebenordnet. Vernunft erkennt die Macht des Schöpfers, sie erfährt im Hinschauen auf die Schöpfung seine unendliche Güte, und sie kann schließen auf seinen Willen, der das «Glück», nämlich die vernünftige Erfüllung der menschlichen Existenz will. Eben deshalb aber gibt die Religion der Vernunft die Freiheit, Selbst und Welt zu gestalten. Vernunft, die sich in den Dienst des Schöpfers stellt, ist aufgefordert, seine Schöpfung zur Erfüllung zu bringen.

Es liegt nahe, ʿAbduhs Auffassung mit der des gläubigen Positivismus zu vergleichen, der vorwiegend in der angelsächsischen Welt seine Form gefunden hat. Religion und Philosophie sind nebengeordnet und in der Nebenordnung vereint. Es ist einleuchtend, daß in dieser Nebenordnung nicht jede geschichtliche Form der Philosophie bejaht werden kann. Philosophen, die «in Bewunderung für die Griechen und insbesondere für Plato und Aristoteles ihnen blind folgen»,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000134

Philosophen also, «die die Fragen der Theologie vermengen mit Lehren der Philosophen», werden von 'Abduh verworfen. Sie werden dafür verantwortlich gemacht, daß «auch noch die Reste rationalen Erkennens im Islam zerstört worden sind und Ignoranten das Feld beherrschen» und mit einer entmächtigten, aber geschäftig sich in sich selbst drehenden Vernunft die Bücher geschrieben werden, «in denen nur noch Diskussionen über Begriffe und Untersuchungen über Methoden erörtert werden». Leidenschaftlich wird von 'Abduh die mystische, über die konkrete Existenz sich erhebende und in entleerten Begriffen sich drehende Philosophie neuplatonischer Herkunft verworfen. Aber die Kritik an einer geschichtlichen Form der Philosophie ist nicht eine Absage an Philosophie überhaupt. Philosophie, die die Natur der Dinge erforscht, um die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft zu sichern, fällt nicht unter die Kritik. Denn sie steht gehorsam unter dem Wort Gottes: «Er hat alles, was auf Erden ist, für euch geschaffen.» Mit dieser Auffassung kommt Muhammad 'Abduh der sehr nahe, für die Francis Bacon einflußreich für die angelsächsische Welt und über sie hinaus den Grund gelegt hatte. Aber es lohnt sich nicht, der Frage nach der Abhängigkeit nachzugehen. Aufschlußreicher ist es jedenfalls, zuerst zu fragen, ob nicht vielmehr beide, der gläubige Positivist und der gläubige Muslim, gemeinsam auf einem sehr alten Fundament stehen. Denn auch der englische Denker ist nicht ausreichend verstanden, wenn man, ohne seinen «Glauben» zu erkennen, in ihm den Vater jenes Empirismus sieht, auf den alle, die Tiefsinn suchen, ihr nicht verstandenes Unbehagen abwälzen können. Er ist Philosoph, weil er das göttliche Gebot vernimmt, der Schöpfung den Namen zu geben, und er sucht die Weisheit Salomons, die sich darin bescheidet, «den Fußspuren des Schöpfers in seiner Schöpfung» nachzugehen. Er will, ergriffen von dem prophetischen Prinzip, anders als die Griechen «hervorbringen». Daß 'Abduh in seiner Zeit unter dem Einfluß des Positivismus steht, ist so selbstverständlich, daß es eines Hinweises auf seine Übertragung von Werken Spencers nicht bedürfte. Entscheidend aber ist, daß er den Positivismus annehmen konnte, weil er mit ihm ein gemeinsames Fundament hat. Denn auch er ist ergriffen von dem Gott des Prophetismus, dem Schöpfer, der den Menschen, seinen Diener, zum Herrn der Schöpfung gesetzt hat. Fast wie Bacon kann der islamische Denker sagen: «Gott hat zwei Bücher gesandt: das geschaffene Buch, die Natur, und das offenbar gemachte Buch, den Koran. Und das zweite führt uns dahin, das erste zu erforschen durch das Mittel der Vernunft, die er uns gegeben hat.»

Der Gott, der schöpferisch Neues hervorbringt, hat dem Menschen die Mächtigkeit gegeben, in seinem Namen schöpferisch Neues hervorzubringen, und sein offenbargemachtes Wort, der Koran, fordert auf zu vernünftigem Erfassen und Formen der konkreten Realität, die «das geschaffene Buch Gottes» ist. Wie fordert das Gotteswort dazu auf? Den Nachweis liefert 'Abduh in dem

groß angelegten und erst von seinen Schülern vollendeten Korankommentar, der in seiner Konzeption selbst das Werk eines schöpferisch neuen Denkens ist. Er versucht zu zeigen, daß jede Entdeckung und jede Theorie der modernen Wissenschaft bereits im Koran vorweggenommen ist. Denn was meint die Darstellung der Sturmwolken und Blitze im Koran anderes als eben die nun auch von der Wissenschaft entdeckte Elektrizität? Und sind die Mikroben der Biologie nicht eben das, was in bildlicher Sprache der Koran die dämonischen Dschinne nennt? Das Naturgesetz im Anorganischen und Organischen, die natürliche Auslese, der Kampf um das Dasein und vieles andere, was die europäische Wissenschaft seiner Zeit erörterte, findet ʿAbduh im Koran. Zwar ist es von Gott nicht angezeigt als ein Stoff wissenschaftlicher Erkenntnis in der Sprache der Wissenschaft. Es ist hingestellt in Bildern, die dem einfachen Bewußtsein einer fernen Vergangenheit entsprachen. Aber es ist angesagt von Gott und deshalb nicht unnahbar fremd. Das unfaßbar Fremde mußte erschrecken, denn es ließ gewahr werden, daß es einem Sein angehörte, das nicht identisch ist mit dem Sein, das sich als der Schöpfer offenbart hat. Deshalb mußte es abgewehrt werden in stummer Indifferenz. ʿAbduh unternimmt den Versuch, das andrängende Fremde wiederzufinden in der Offenbarung Gottes. Deshalb kann alle moderne Wissenschaft, jede technische Erfindung von dem Gläubigen bejaht und rezipiert werden. Wenn die Offenbarung recht verstanden wird, steht sie nicht in Widerspruch zu der modernen Kultur.

Das göttliche Gesetz. In dem Bemühen, Offenbarung und gegenwärtige Situation in Beziehung zueinander zu sehen, gibt ʿAbduh der alten Wissenschaft der Koranauslegung eine neue Richtung. Wie jeder Interpret eines Textes waren auch die alten Ausleger des Koran stillschweigend bestimmt durch das, was ihre Gegenwart bewegte. Aber in dem bewußten Ergriffensein durch das Geschehen seiner Zeit unternimmt ʿAbduh etwas anderes. Er erkennt die Einzigartigkeit seines geschichtlichen Ortes, und er sieht es als eine ausdrückliche Aufgabe an, den Koran für den Menschen eben dieser seiner Zeit auszulegen. Erfüllt von manifestem Geschichtsbewußtsein will er die alte Offenbarung ausdrücklich konfrontieren mit dem modernen Bewußtsein. Deshalb muß er auf seinen Reisen im Orient und in Europa die Gesellschaft seiner Zeit befragen und gleichzeitig mit den Werken der alten Theologen die Wissenschaft des modernen Europas studieren. Er muß, um einen Text in seiner Zeit und für seine Zeit interpretieren zu können, seine Zeit kennen. Bibel und modernes Bewußtsein, das war die Frage, die in eben dieser Zeit unter dem Einbruch der sich entfaltenden naturwissenschaftlichen, historischen und soziologischen Erkenntnis das Christentum in Europa leidenschaftlich bewegte. Koran und modernes Bewußtsein ist die Frage, die ʿAbduh durch seinen Korankommentar in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000136

den Islam einführt. Wie viele seiner christlichen Zeitgenossen wendet er sich mit den Fragen, die Wissenschaft und Gesellschaft der Zeit stellen, an den Offenbarungstext, und ergriffen durch das Gotteswort wendet er sich zurück zu den Fragen seiner Gegenwart. Zum erstenmal in der Geschichte der Koranauslegung wird der heilige Text aus manifestem Geschichtsbewußtsein befragt.

Der große Versuch enthüllt freilich auch die Fragwürdigkeit des Unternehmens. Moderne europäische Darsteller haben darauf hingewiesen, daß 'Abduh bei all seiner Gelehrsamkeit doch nur wenig ausreichende Kenntnis von der modernen Wissenschaft gehabt habe, um seiner Aufgabe gerecht zu werden. Aber es erübrigt sich, das zu betonen, und es ist auch nicht nötig zu fragen, wie weit entsprechende Unternehmungen in Europa dieser Aufgabe gerecht wurden. Denn fragwürdig ist nicht, ob ein solches Werk mehr oder weniger fundiert ist durch Kenntnis moderner Wissenschaften. Fragwürdig vielmehr ist das Unternehmen selbst. Wie christliche Theologen für die Erkenntnisse der Naturwissenschaft nach Bestätigung im biblischen Schöpfungsbericht ausschauen oder aus der Bergpredigt konkrete ethische Normen ableiten, wie sie bald in den Worten Jesu, bald in seinen Taten und bald wieder in seinem Leiden konkrete Anweisungen suchen für die jeweils sich stellenden konkreten Fragen, so sucht 'Abduh konkrete Antworten Gottes zu den einzelnen Fragen seiner Zeit im Koran. Ein solches Unternehmen kann ein Protest gegen religiöse Gesetzlichkeit sein. So war es in dieser Zeit im christlichen Okzident von Deutschland, wo noch protestantische Pfarrer das Weltsystem Kopernikus' bestritten, bis nach Kanada, wo der katholische Klerus die Pockenimpfung bekämpfte. Als Protest wird gegen die kulturfeindliche gesetzliche Interpretation der Bibel eine Interpretation gestellt, die die Kultur rechtfertigt. Auf diese erbitterten Auseinandersetzungen um das Problem «Christentum und Gebildete» im Protestantismus und den «Modernismus» im Katholizismus konnte 'Abduh hinschauen. Denn eben um diese Frage geht es auch ihm. Ob er die nur mangelhaft begründete Ablehnung der bildlichen Darstellung des Menschen im Islam widerlegt oder ob er die Scheu vor naturwissenschaftlicher und historischer Erkenntnis kritisiert, immer wendet er sich gegen diejenigen, die aus den Quellen der Religion ein gesetzliches Nein gegen die moderne Kultur vernehmen. Deshalb verwirft er die Traditionen der mittelalterlichen Theologen, die die Gesetzlichkeit ausgearbeitet haben, und deshalb schränkt er sogar den normativen Charakter des Hadith zugunsten des Koran ein. Denn er will den Menschen befreien von der Gesetzlichkeit. Aber wie geschieht es? Was für alle diese Versuche gilt, gilt auch für den 'Abduhs: sie bleiben in der Gesetzlichkeit verhaftet. Denn sie untersuchen den heiligen Text, um statt des gesetzlichen Nein ein gesetzliches Ja zu den einzelnen Elementen der Kultur zu vernehmen. Wie immer sie die «Tage» des göttlichen Schöpfungswerkes verlängern auf Weltperioden

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000137

oder sonst in gelenkiger Anpassung das anzunehmende moderne Weltbild auf Spalten untersuchen, in denen sie das Mauerblümchen ihres «Glaubens» noch hegen können, vorausgesetzt ist immer, daß der heilige Text konkrete Angaben macht, die eindeutig den jeweiligen Stand des Weltbildes rechtfertigen. Das Wort Gottes ist nicht die Macht, die die essentielle Natur der Vernunft bejaht und zugleich die existentielle Verwirklichung der Vernunft in Frage stellt, es ist nicht die Macht, die die Kultur im Ganzen ausrichtet und zugleich immer unter das Gericht stellt. Das Wort Gottes vielmehr ist, auch wenn aus ihm ein Ja zur Kultur vernommen wird, ein Gesetz.

Nicht zuerst also in einer unzureichenden Sachkenntnis auf den mannigfachen Wissensgebieten, sondern hier liegt die Fragwürdigkeit, die im Korankommentar ʿAbduhs zum Ausdruck kommt. Und hier liegt die Schwierigkeit, der die Reformer begegnen, soweit ihnen die Religion zur Frage wird. Sie erkennen, daß das Du-sollst des religiösen Gesetzes eine verwirrende Last geworden ist, so daß nach den Worten des Syrers Kawakibi «ein Muslim sich kaum noch des göttlichen Heiles für wert erachten kann, weil es allzuschwer ist, die gegen Gott und Menschen geforderten Pflichten so zu erfüllen, wie es die überfordernden Gelehrten des göttlichen Gesetzes verlangen». In der Begegnung mit dem Neuen, das um der lebenswichtigen Gestaltung willen nicht abgewiesen werden kann, wird das alte Gesetz der Religion eine Last. Die Gesetzlichkeit wirft in eine nicht zu ertragende Schuld und zerschlägt den Mut, das Neue zu erfassen und zu verwirklichen. Wie also kann sich der Mensch «des göttlichen Heiles für wert erachten» und «seine lebenswichtigen Arbeiten ausführen mit ruhigem Herzen»?

Im Suchen nach einem Ausweg hatte schon Afghani auf den Protestantismus hingewiesen, und wie er tun es ʿAbduh und sein Zeitgenosse Kawakibi. Sie meinen in ihm die Haltung verwirklicht zu sehen, die auch der Islam verwirklichen kann, nämlich den Mut, alte durch Tradition festgelegte Gesetzlichkeit zu zerbrechen und zu dem Alten zurückzukehren, das das Neue fordert. Mehr freilich sehen sie im Protestantismus nicht, und es wäre unbillig zu erwarten, daß sie als Außenstehende damals, und wäre es auch bei eingehenderer Kenntnis des Denkens Europas, mehr hätten erkennen können. Ein englischer Pfarrer schreibt an ʿAbduh, daß eigentlich nur die Bestimmungen über die Ehe und vor allem über die Sklaverei den Islam vom Christentum entscheidend trennen. Er beachtet offensichtlich nicht, daß die Aufrüttelung des christlichen Gewissens gegen Sklaverei durch Wilberforce gerade erst begonnen hatte und daß es unter anderen ökonomischen Bedingungen Christen waren, die 1713 mit Händels «Te Deum» Gott für den Frieden gedankt hatten, der England zum größten Sklavenhändler gemacht hatte. Nichts als eine andere Gesetzlichkeit stellt der christliche Theologe dem Lehrer des Islam entgegen. Und wenn ihm ʿAbduh

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000138

antwortet, daß solche konkreten Bestimmungen zuletzt doch von untergeordneter Bedeutung seien gegenüber dem Glauben an Gott, seinen Propheten und sein «Buch», so ist er es, der die Gesetzlichkeit zu durchbrechen sucht. Aber wie kann er sie durchbrechen? Kann er im Zurückgehen auf das «Buch» das finden, was der Protestantismus im Zurückgehen auf die «Schrift» gefunden hat? Und, wie oft es auch verzerrt war und verzerrt wird durch Gesetzlichkeit, wiederfinden kann? Und sind die konkreten Bestimmungen, denen der christliche Theologe aus seiner Gesetzlichkeit eine so große Bedeutung gibt, für den Muslim, wie sehr er auch an der Gesetzlichkeit rüttelt, in der Tat von untergeordneter Bedeutung? Die ursprüngliche Offenbarung gibt die Kraft, das Neue anzunehmen, sagt 'Abduh durch seinen Korankommentar; und in Übereinstimmung mit ihm sagt Kawakibi, daß «die Religion den Muslim verpflichtet, in all seinen Fragen nicht einem menschlichen Führer zu folgen, sondern allein dem, der das Gesetz gegeben hat». Das ist die heilige Grenze, die ihnen gesetzt ist: auch die in unmittelbarem Zugang wiederentdeckte Offenbarung ist ein Gesetz. Sie fordert, das «Gute» zu tun. Aber sie bestimmt, was das Gute ist, in eingehenden konkreten Anweisungen. Deshalb können zwar im Namen der Offenbarung zahlreiche Satzungen verworfen werden, die in einer langen Geschichte von Menschen geschaffen worden sind. Aber für die Freiheit vom Gesetz gibt auch der Rückgriff auf die Offenbarung keine Rechtfertigung. Denn das «Buch» selbst legt die Gesetzlichkeit fest. Eine Generation nach 'Abduh wird sich zeigen, welche Konflikte auf brechen an dieser unüberschreitbaren heiligen Grenze des göttlichen Gesetzes. Zuerst aber hat der mit großer Energie unternommene Versuch ungemein geschichtsbildend gewirkt. Daß er zuletzt nicht von der Gesetzlichkeit befreit, konnte verborgen bleiben unter dem Eindruck, daß eine lastende Fülle von religiösen Gesetzen als Menschenwerk in Frage gestellt werden konnte. Er hat der Vernunft das Recht gegeben, Selbst und Welt zu gestalten. Eine durch 'Abduhs Lebenswerk befreite Generation ist bereit, «lebenswichtige Aufgaben mit ruhigem Herzen» in Angriff zu nehmen.

DER TRIUMPH DES POSITIVISMUS

Der nationale Durchbruch. Aber konnte Leben sinnvoll verwirklicht werden unter einer Terrorherrschaft? 'Abduh hatte mit Genugtuung festgestellt, daß jeder Muslim das Osmanische Reich anerkenne. War in diesen Worten vielleicht doch eine von Zweifeln überschattete Aufforderung enthalten? In Ägypten war der osmanische Sultan, wennschon dem Recht nach der anerkannte Herrscher, politisch entmächtigt, und die Araber der terrorisierten Provinzen sahen in der von England besetzten Provinz ein freies Land. Auch der genannte

Kawakibi hatte hier ein Asyl gefunden und seine Schrift *Die Mutter der Städte* herausgebracht. Sie gibt sich als das Protokoll eines geheimen Kongresses von Vertretern aller islamischen Länder in Mekka und entwirft, der Fiktion nach als Ergebnis sorgfältig diskutierter Analyse, einen Plan der Neugestaltung des gesamten sozialen und politischen Lebens. Gedanken von 'Abduh, zugespitzt auf ihre konkrete Realisierung, sind überall zu erkennen. Aber darin unterscheidet sich der der Vollstreckung des Todesurteils entgangene Syrer von dem Ägypter, der selbst in der osmanischen Hauptstadt sich vor dem Despoten sicher weiß: er erkennt das Osmanische Reich keineswegs als den «Zaun» der Ordnungen an, und als Kalifen kann er nicht mehr einen Vertreter aus dem Hause Osman ertragen, «für das die Achtung vor der Religion fast immer nur eine Äußerlichkeit war». Kalif kann nach der alten Theorie nur ein Araber aus dem Stamme Muhammads sein, und er muß in Mekka, der «Mutter der Städte», regieren, nicht als Despot, sondern gehorsam dem Gebot im Koran, das die Regierenden bindet an die «Ratsversammlung». Das Idealbild von dem schlichten, gerechten Herrscher, das die mittelalterlichen Theoretiker ihren prunkliebenden Tyrannen als erbaulichen Trost so oft entworfen haben, vereinigt sich mit der modernen Auffassung der Regierungsform. Der Kalif ist der Herrscher eines nur kleinen Staates. Aber dieser Staat, eine Art Kirchenstaat, hat eine größere Funktion als alle großen islamischen Reiche. Er repräsentiert die gerechte Regierungsform. Sein Kalif herrscht parlamentarisch, und er wacht über die Einheit der Willensbildung in den mannigfachen islamischen Ländern. Mit dem trügerischen Realismus, der der utopischen Literatur oft eine so große Überzeugungskraft gegeben hat, gibt die kleine Schrift einen grandiosen Entwurf. Alle Konflikte scheinen lösbar, und bald schon lösbar zu sein. Nur ein Terrorsystem steht noch im Wege. Aber eine geschickte Technik, und die Schrift gibt auch dafür Anweisung, kann schon vorbereiten auf das Ziel, das seit Afghani die Hoffnung war. Der islamische Orient kann alle Formen des modernen Lebens annehmen, er kann die Fundamente seines Glaubens erneuern, er kann so zu neuer Einheit kommen und der Bedrohung des Okzidents widerstehen. Die Erfüllung dieser Hoffnung schien in Kawakibis Schrift in greifbare Nähe gerückt.

Aber war der Islam noch das Universale, das Hoffnung auf Selbstverwirklichung versprach? In Ägypten meldete sich der Kampf für ein anderes Ziel an. Er wird geführt mit hektischer Unruhe von Mustafa Kamil. Der junge von frühem Tod gezeichnete Politiker blickt nicht auf die Welt des Islam. Denn wie immer er auch über den Islam als Muslim schreibt, die Worte der Religion haben einen anderen Klang, und Fragen der Religion, die die Männer um 'Abduh tief bewegten, treffen ihn nicht. Das Schicksal, das ihn als Bedrohung menschlicher Selbstverwirklichung trifft, ist die Besetzung seines Landes durch England. Deshalb ist er zuerst, ja allein Ägypter. Und wie er nach dem Islam

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000140

nur insoweit fragt, als er dem «Vaterland» Weihe gibt, fragt er nicht nach den Arabern außerhalb des Niltals. Während Journalisten unter der osmanischen Herrschaft dem Terror ausgeliefert sind, kann er unter englischer Besetzung fanatisch kämpfen gegen England. Im Kampf für ein freies Ägypten unter dem Khediven Abbas steht er auf seiten des Sultans. Aber er erkennt ihn nicht wie 'Abduh an als den zwar persönlich zu verwerfenden, doch zuletzt zu bejahenden Repräsentanten der islamischen Einheit oder gar als den noch immer legitimen Oberherrn Ägyptens. Vielmehr stützt er den Kalifen, gerade weil er die Unabhängigkeit Ägyptens nicht mehr gefährden kann, als einen Faktor im Kampf gegen die Macht, die der Befreiung seines Landes allein noch im Wege steht. Der Kampf gegen England für ein unabhängiges Ägypten beginnt.

Wie schon Afghani im Nationalismus nur eine verkleidete Form des Materialismus sah, weil er in notwendigem Konflikt mit der Religion nichts anderes geben kann als gerade das materielle Wohl des Volkes, so haben die Kreise um 'Abduh sich von Kamil distanziert. Sie sahen in ihm einen Heißsporn und Besessenen, der mit gutem Sold vom Khediven einen allzu einfachen Kampf der Feder führte. Das ägyptische Volk sah in ihm den mutigen Kämpfer für die Freiheit. Daß alle Dinge in Ägypten in Ordnung kommen würden, wenn nur die fremde Macht weichen würde, das konnte auch ein Fellach verstehen. Als Mustafa Kamil nach einem kurz bemessenen Leben 1908 starb, war sein Begräbnis «das große nationale Ereignis, das in den Herzen der Jugend auferstand» und an dessen volksverbindenden Enthusiasmus sich noch spätere Nationalisten erinnern.

Aber während die Erwartung bei den einen sich richtet auf die Einheit der Völker durch den Islam und bei anderen auf die Einheit eines zur Nation erwachenden Volkes, arbeitet seit 1891 das «Komitee für Einheit und Fortschritt» der Jungtürken in Genf und Paris für ein anderes Ziel. Sie kämpfen für den modernen Verfassungsstaat, der über alle religiösen und ethnischen Unterschiede hinweg die Völker der Türkei vereinen soll. Die siegreiche Revolution von 1908 erzwang die Zusage einer Verfassung von 'Abd al-Hamid und wenige Monate später seine Absetzung. Sein Nachfolger Muhammad V. löste 1909 das Versprechen ein.

Taumelt nicht, Berge des Ostens,
Denn gefallen ist 'Abd al-Hamid, gefallen sein Thron,

singt ein junger arabischer Dichter, und in alten Stilformen, die man eine Generation später als «Negergeklapper» verspotten wird, schildert er den Yildiz-Palast, die Zwingburg des Despoten, die so viele Verbrechen und Tränen gesehen hat. Aber in den jahrhundertealten Versformen schlägt die Erwartung des Neuen, das auch die Dichtung verändern wird:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000141

Grüßt mir die neugeborene Zeit,
Denn begrabene Untat traf jetzt der strafende Lohn.

Befreit aus siebenjähriger Verbannung am Schwarzen Meer «unter sonnenlosem Himmel ohne Gärten und Nachtigall», schildert jetzt der arabische Schriftsteller Wali ad-Din Yegen in der *Winternacht am Bosporus* die Schrecken einer mehr als dreißigjährigen Terrorherrschaft: wie man den Ahnungsvollen nachts zu einer Unterredung aus dem Hause holt und im Bosporus ertränkt, wie dann die Zeitungen am Morgen hohe Belohnungen des Sultans für die Aufdeckung des abscheulichen Verbrechens ausschreiben und wie ein Hofbeamter Beileid und Ehrengeschenk des Fürsten der Gläubigen der Witwe seines so sehr geliebten Freundes überbringt. Überall in der Literatur, bei Türken wie Arabern, stößt sich jetzt eine Generation von der verlogenen Despotie ab. Und überall wurde die Erklärung der Verfassung in Festakten und Jubelversen begrüßt.

Aber dem Enthusiasmus folgte Enttäuschung. Die Jungtürken hatten das Osmanische Reich übernommen, aber nicht auch das Prinzip, das dem Reich die Möglichkeit gegegen hatte, eine religiös, ethnisch und sprachlich zerspaltene Bevölkerung zu einen. Unter dem Druck der modernen nationalen Ideen im Balkan waren sie gezwungen, ihre modernen liberalen Prinzipien schnell aufzugeben, und die unglücklichen Kriege mit dem Verlust von Tripolis an Italien und nahezu des ganzen europäischen Besitzes trieben sie in einen autoritären türkischen Nationalismus. Die Literatur hatte diesen Weg vorbereitet. Sie hatte alte Formen des literarischen Ausdrucks zerbrochen, sie hatte die Volksdichtung und die einfache Sprache des Volkes entdeckt, sie hatte den immer verachteten Bauer Anatoliens als den Träger des gesunden Volkstums erkannt, und Türke, ein Wort, das unter den Osmanen einen barbarischen Klang hatte, wurde der neue Name des ruhmreichen Volkes, das von nun an auf eine andere Vergangenheit blicken sollte. Abstruse Theorien des französischen Historikers Léon Cahun gaben das Recht, hinzuschauen nach «Turan», dem Ursitz der Türken in Innerasien, und das vorislamische Türkentum wurde bei der Schriftstellerin Chalide Edib und dem Dichter-Philosophen Ziya Gök Alp das Zentrum der Geschichte. Die «Männer der Feder» hatten den Boden bereitet für die «Männer des Schwertes», und dilettantische Draufgänger um den schneidigen Kriegsminister Enwer richteten sich ein auf das Regime eines nationalistischen Totalitarismus. Die Ausrottung der schon unter der Despotie verfolgten christlichen Armenier zeigte, daß der moderne Staat schwierige Bevölkerungsprobleme mit moderner Perfektion durchzuführen verstand, und die so lange unterdrückten Araber, die anfangs nicht mehr forderten als eine Autonomie im Rahmen des Osmanischen Reiches, wurden aufs neue Opfer der Unterdrückung. Zerrissen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000142

von kaum noch zu überbrückenden Konflikten, trat das Osmanische Reich unter Sultan Muhammad V. auf seiten Deutschlands und Österreich-Ungarns in den Ersten Weltkrieg. Er hat die Umwandlung des islamischen Orients enorm beschleunigt und den umstürzenden Prozeß eingeleitet, der heute noch jeden Tag neuen Umsturz erwarten läßt. Mit ihm endet die Geschichte des Osmanischen Reiches. Ein halbes Jahrtausend lang war es der mächtigste Repräsentant des Islam gewesen. Aber der Krieg enthüllte seine Brüchigkeit. Der Versuch, ihn zu einem «heiligen Krieg» zu erklären, bewegte nicht nur nicht die Muslime Rußlands, Indiens und Afrikas zu einem Kampf für den Sultan und die Mittelmächte. Er scheiterte auch bei den Arabern, und ihr Aufstand in Arabien unter Beteiligung des Obersten Lawrence war der Schlußstein der langen Kämpfe, die sie für die Selbstbestimmung im Rahmen des Osmanischen Reiches erfolglos geführt hatten. Ein heterogener, nur noch durch eine alte Ideologie zusammengehaltener Staat war mit dem Ende des Ersten Weltkrieges zerfallen.

Die neue, auf das türkische Kleinasien begrenzte türkische Republik ist unter Atatürk entschlossen den Weg der Europäisierung gegangen. Die Abschaffung des Kalifats, der im Volke so stark verankerten Derwischorden und der religiösen Schulen, die Trennung von Staat und Religion, die Einführung eines Rechts nach europäischen Vorbildern, die rechtliche und soziale Befreiung der Frau, die Annahme der lateinischen Schrift anstelle der arabischen, die Reinigung der Sprache von arabischen und persischen Elementen, dies und vieles mehr bis zur Arbeitsruhe am Sonntag und dem Verbot des Fes hat die Türkei wie kein anderes Land des islamischen Orients verändert. Aber war es eine Europäisierung, wo doch die Hauptstadt aus dem europäischen Vorposten in das neue Ankara auf dem Hochland Anatoliens verlegt wurde? Da Begriff und Bild von Europa heute fragwürdig geworden sind, ist es aufschlußreicher, den Prozeß selbst zu beschreiben. Wohl wurden mit großer Energie Formen der modernen Kultur angenommen. Aber da sie weder angenommen werden konnten aus der Kraft des Islam noch aus dem, was Begriff und Bild von Europa einmal meinte, mußte eine Konstruktion gefunden werden, die die Annahme rechtfertigte. Es war der Mythus, der im Turanismus vorgezeichnet war, der jetzt die noch vorhandenen Bindungen an den Islam entschlossen abstieß und geschichtliche Begründung suchte durch Auslöschen der geschichtlichen Realität. Wellen aus türkischem Volkstum, so sagte mit Anspruch auf Wissenschaftlichkeit die Literatur dieser Jahre, haben die Kultur der Sumerer und Hettiter, der Ägypter und Griechen, der Etrusker und Kelten geschaffen. Das Blut des türkischen Volkes aus dem fernen Asien ist die Ursprungsmacht alles dessen, was Europa heute ist. Wer auf dem Boden des Anatoliens, wo einst Hettiter herrschten, hinschaut auf Europa, sieht das, was das ewige Volkstum der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000143

Türken seit Jahrtausenden hervorgebracht hat. Ist eine Europäisierung im Gange? Oder wird von einem Volk, das Europa nicht verstanden hat, das angemeldet, was kommen muß, wenn Begriff und Bild von Europa nicht mehr verstanden werden können?

Die breite Bevölkerung hat den revolutionären Umbruch nur unter Zwang ertragen. Der nationalistisch konstruierte Mythus ist nach dem Tode Atatürks abgeklungen, und die religionsfeindliche Haltung ist zurückgenommen worden. Der Koran im Kultus und der Gebetsruf von den Minarets spricht zu den Gläubigen nicht mehr in der verständlichen türkischen Übersetzung, sondern wieder in der geheimnisvoll ergreifenden Sprache Allahs, in Arabisch, und die Theologie ist nach europäischem Vorbild in Fakultäten an den Universitäten vertreten. Dennoch war der Bruch mit der Vergangenheit zu tiefgreifend, als daß die moderne Türkei noch die führende Macht des Islam ist. Geleitet von den aktuellen Fragen, die der islamische Orient an uns stellt, ist der in anderem Zusammenhang sehr beachtenswerte türkische Islam schon in der vorangehenden Darstellung zurückgestellt worden. Für die vorliegende Fragestellung kann die neueste Geschichte der Türkei vollends beiseite gelassen werden. Denn wie beachtenswert auch das ist, was die türkische Republik unter größten wirtschaftlichen Schwierigkeiten und mannigfachen politischen und religiösen Spannungen geschaffen hat, die Rolle, die das Osmanische Reich als Repräsentant des Islam lange Jahrhunderte geführt hat, hat sie verloren.

Machtvoller Repräsentant des Islam, das ist freilich weder von dem durch die schiitische Staatsreligion abgesonderten Persien noch sonst von einem Teil des islamischen Orients zwischen Indonesien und Westafrika schon zu sagen. Den Anspruch darauf können nicht ohne Recht die Araber erheben. Denn sie sind durch ihre Sprache mit dem «Buch» verbunden, das Gott selbst den «arabischen Koran» genannt hat, und ihre Tradition weist in fast allen ihren Äußerungen hin auf den Islam. Anders als Nazi-Deutschland im Christentum oder die turanische Türkei im Islam, so schreibt noch heute ein junger Syrer, werden die Araber niemals im Islam eine fremde Religion sehen. Deshalb hat der Einbruch des modernen Denkens den arabischen Orient nicht veranlassen können, dem Beispiel der modernen Türkei zu folgen. Der Islam hat sie geformt und ihre ganze Geschichte unmittelbar bestimmt. Aus eben diesem Grunde aber war sehr wenig deutlich, was sie als Araber eint. Denn die von der in Dialekten zerspaltenen Bevölkerung nur wenig gekannte Literatursprache hat sie immer nur als Muslime verbunden, und nur die Religion und die von ihr geprägte Literatur haben die Gegensätze der geographisch, ethnisch und sozial getrennten Bevölkerung überbrückt. Nur mit Einschränkung waren Begriffe wie Volk und Nation für die Araber zu gebrauchen, als sie von den Türken gelöst waren.

Diese Tatsache bestimmte die ungemein konfliktreichen Jahrzehnte nach

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000144

dem Ersten Weltkrieg. Von mannigfachen Interessen zerspalten, ist der arabische Orient in einzelne Staaten unter dem Einfluß, Protektorat oder Mandat der siegreichen europäischen Mächte aufgeteilt und ihren imperialistischen Interessen unterworfen worden. In ihnen ist der Kampf gegen die fremde Herrschaft nie zur Ruhe gekommen, und Männer wie Zaghlul Pascha in Ägypten haben in allen arabischen Ländern leidenschaftlich gekämpft für Unabhängigkeit. Der Kampf war langwierig. Aber er ist in eben der Zeit, als das herrschaftliche Denken in Europa selbst unter Kritik und Angriff stand, von viel Sympathie in Europa begleitet worden. Es war nicht allein ein noch immer zähes Festhalten am Imperialismus des 19. Jahrhunderts, wenn europäische Mächte dem leidenschaftlichen Drängen nach «vollständiger Unabhängigkeit» nur zögernd nachgaben. Als Verwalter eines Erbteils aus imperialistischer Vergangenheit stand auch eine liberale Politik vor der sehr schweren Frage, was mit einem Volke geschehen soll, das sich selbst noch nicht als Volk entdeckt hatte und in allen seinen Teilen zerrissen war. Denn wirtschaftliche und politische Interessen trennten Irak und Ägypten, dynastische Fehden Ibn Sa'ud von den Haschimiten in Jordanien und im Irak, Sunniten und Schiiten im Irak und Muslime und Christen vom Libanon bis zum Nil standen gegeneinander. In der Gesellschaft klaffte der Gegensatz zwischen der kleinen Schicht der Großgrundbesitzer, Großkaufleute und bald auch Ölmagnaten und der in dürftigen, ja ärmsten Verhältnissen lebenden breiten Bevölkerung, und mehr als die große Masse der Analphabeten wußte man in Europa von den wenigen Intellektuellen, die von der Einheit der Araber redeten, so als sei sie eine schon vorhandene, ja schon bedrohliche Realität. Aber ein Ereignis sollte sie zusammenführen. Während im Sykes-Picot-Abkommen der arabische Orient unter den siegreichen Mächten aufgeteilt und zugleich dem Scherifen Husain von Mekka von England ein arabisches Reich versprochen wurde, wurde in der Balfour-Erklärung den Zionisten in Palästina eine Heimstätte zugesagt. Diese Erklärung war das politische Ereignis, das einige Jahrzehnte später die Geschichte der Araber folgenschwer bestimmen sollte.

Die junge Literatur. Der Anspruch auf nationale Selbstverwirklichung hätte freilich nicht so weite Beachtung finden können, wenn nicht die gleichzeitig sich entfaltende Literatur und Bildung den Emotionen Form und dem Anspruch Gewicht gegeben hätte. In der Literatur hat die Dichtung den Weg zum Neuen am schwersten finden können. Denn unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß Dichtung berufen sei, über die häßliche Existenz hinweg zum Schönen zu erheben, mußten die alten Formen in dem Maße zäh bewahrt werden, in dem die Zerrissenheit der geschichtlichen Situation dies verlangte. Sie waren, wie der ägyptische Kritiker Taha Hussein sagt, der Schmuck, mit dem

sich eine häßliche Frau noch zu zieren versucht. Im türkischen Sprachbereich war der Bruch mit der Tradition leichter gefallen. Die nur gelehrten Ästheten zugängliche Kunstdichtung der Osmanen war für die türkische Gesellschaft ohnehin ein fremdes Produkt. Um zu sich selbst, zum türkischen Volkstum, zu finden, war überzeugend zu fordern, daß mit den arabisch-persischen Kunstformen endgültig zu brechen sei. Bei den Arabern war die alte Dichtung den breiten Schichten zwar kaum weniger unzugänglich. Aber auch unverstanden war sie ihr Stolz, und es war zu fordern, daß sie wiederentdeckt werden müsse. Als im türkischen Sprachbereich schon die ersten Schritte auf neuen Wegen unternommen waren, schuf der Ägypter Barudi seine Dichtungen in enger Anlehnung an die alten. Was ihn zu einem Wegbereiter machte, waren weder Inhalt noch poetische Form. Denn wenn er als Offizier im Russisch-Türkischen Krieg seine Impressionen beschreibt oder als aktiver Mitkämpfer in der Revolution 'Urabis aus siebzehnjähriger Verbannung auf Ceylon von seiner Liebe zur Heimat singt oder auch, wenn er so oft, wie vom Zauber ergriffen, von der Elektrizität spricht, so macht ihn das nicht zu einem modernen Dichter. Aber daß er die Alten nicht in fragloser Weiterführung einer geübten Tradition nachahmt, sondern unmittelbar und bewußt auf sie zurückgeht, und in der Form der alten Kasside eben die dynamische Spannung lebendig wird, die damals auch in Europa in dem heute wenig ergreifenden Wort Elektrizität zauberhaft symbolischen Ausdruck fand, hat ihn für eine kleine Schicht zu einem geschichtsmächtigen Dichter werden lassen, dem andere folgten.

Eine Untersuchung, die die Aufgabe hat, die Literatur zu analysieren, hätte festzustellen, wie bei seinen weit fruchtbareren Nachfolgern in gleicher Anlehnung an alte Formen das Neue viel vernehmbarer eindringt. Sie könnte zeigen, wie bei Ahmad Schauqi, dem gefeierten «Fürsten der Dichter», die Bemühungen um die fremden Formen des Romans und des Dramas sich durchkreuzen mit dem Festhalten an alten Gedichtformen, wie weit mehr noch bei Hafiz Ibrahim, überschattet von der Schwermut des Fin de siècle, im Teilnehmen an politischen und sozialen Ereignissen das Bewußtsein für das geschichtlich Neue erwacht, wie bei dem vom Sultan lange verbannten Wali ad-Din Yegen Haß gegen den Despoten und Enthusiasmus für «Einheit und Fortschritt» der jungtürkischen Bewegung in Formen Ausdruck findet, die sich zögernd von den alten Vorbildern lösen, wie bei Chalil Matran vor allem die Mahnung verwirklicht wird, das Vergangene zurückzulassen und Gegenwart zu ergreifen. Aber eine Untersuchung, deren Aufgabe es ist, den dynamischen Prozeß der Erneuerung zu analysieren, muß weit mehr betonen, daß diese nur schwer vom Alten sich lösenden Dichter sehr schnell von einer jungen Generation in den Rang einer zwar bewunderten, doch nicht mehr ergreifenden Klassik erhoben worden sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000146

Es mag nicht mehr als eben ein Zornesausbruch über die modernen Nachahmer der alten Dichtung sein, wenn nach dem Ersten Weltkrieg der Kritiker Salama Musa anscheinend ohne Verständnis für ihren strengen Rhythmus und Reim rundweg die ganze klassische Dichtung als «Negergeklapper» verwirft. Aber was sagen selbst Verse eines so hoch gefeierten Dichters wie Schauqi? Sie beschreiben, «zum Lachen» sagt Taha Hussein, den Sieg des Atatürk noch immer in Formen der alten Kasside, sie reimen, sagt Micha'il Nu'aima, von den heißen Tränen des Dichters in hohlen Phrasen. Empfindlich gegen die alles Leben bindenden Fesseln des Alten konnten Reformer eine so gefesselte Dichtung leicht nur mit Zorn entgegennehmen. Schon 1907 hatte, einmal freilich nur, in freien Versen Matran gesagt: «Befreie deine Tränen von der Herrschaft des Versmaßes und den Fesseln des Reimes.» Aber es bedurfte eines radikalen Versuches, um zu dieser Freiheit zu kommen. Dieser Versuch in dem Jahrzehnt nach dem Ersten Weltkrieg stand unter dem eindeutig bejahten Einfluß des Okzidents und vor allem dem von Walt Whitman, und er ging aus von einer Gruppe syrischer Emigranten in Amerika um Chalil Dschabran. «Ich liebe die Radikalen», sagt er, und er singt in der Sprache eines überstiegenen Symbolismus von dem radikalen Nein zu dem im Wesenlosen kreisenden Konkreten und der Erhebung zu der ewigen Schönheit, die die ewige Liebe ist. Aber der von seinen Freunden wie ein heiliger Eremit in den Wüsten New Yorks verehrte Priester der Schönheit war nicht, wie sein Bewunderer schreibt, «das Verbindungszeichen zwischen Alt und Neu». Wie er von seinem Libanon träumte, der nicht der Libanon der anderen war, so schuf er eigenwillig seine Sprache, «die nicht eure Sprache ist». Dieser radikale Bruch mit den Traditionen der Sprache und des Stils ist nicht allzu bereit bejaht worden. Im arabischen Orient selbst haben Dichter wie Abu Schadi und 'Aqqad in zahlreichen Dichtungen trotz strengerer Bindung an alte Formen das neue Leben einflußreicher zum Ausdruck bringen können. Die viel kritisierte extreme Richtung hat freilich die Absolutheit der poetischen Formen zerbrochen und unterirdisch auch die geprägt, die die extremen Neuerer kritisierten. Wie in vielen anderen Gebieten ist auch in der Dichtung eine neue Gesellschaft frei geworden, fremde und ererbte Formen in gleicher Weise zu bejahen zu schöpferischer Gestaltung ihres Lebens.

Für das Drama gab es keine Tradition, die zum Hemmnis werden konnte, und in der Prosa waren Erzählungen wie *Tausendundeine Nacht* allzu gering geschätzt, als daß sie bewußt zum Vorbild oder negativ zum Zwang werden konnten. Hier war überall neu zu beginnen. Nur eine Form der Erzählungskunst lebte noch einmal auf: die uns durch Rückerts Übersetzung bekannte Makame. In dieser Form der erzählenden Reimprosa hatte der genannte Muwailihi 1906 die Gesellschaftskritik geschrieben, die die blinde Annahme der

fremden Kultur und den Verlust der eigenen Sitten beklagt, und die Aktualität des geistreich vorgetragenen Themas hatte dem Buch einen großen Erfolg gegeben. Aber seine sprachliche Form entsprach schon nicht mehr dem Geschmack der Bildungsschicht, die in französischen Romanen das pulsierende Leben suchte. Seitdem der vielseitig wirkende christliche Syrer Dschurdschi Zaidan eine große Reihe historischer Romane über die islamische Geschichte geschrieben hatte, hat sich die Kunst der Erzählung auch die arabische Literatur erobert. Die auf die altägyptische Geschichte zurückblickenden Romane von Schauqi konnten in ihrem alten, oft an Reimprosa gebundenen Sprachstil noch nicht das Interesse auf ein Thema lenken, das sehr bald ein Motiv des nationalen Enthusiasmus in Ägypten werden sollte. Einen für das heutige politische Leben realeren Gegenstand führte Haikal ein mit einer Novelle, deren Heldin das Fellachenmädchen Zainab ist. Anfechtbar in seinem Stil, der zwischen unlebendiger Typisierung und hohler Sentimentalität schwankt, bringt die Erzählung zum erstenmal einer urbanen Gesellschaft das Bauerntum als Wurzel ägyptischen Lebens nahe. Aber hat überhaupt, so haben Kritiker angesichts dieser Novelle über ein Fellachenmädchen gefragt, die moderne Kunst des Erzählens in der Gesellschaft schon einen Ort, die der Frau noch immer eine freie Stellung versagt? Die Bemühungen der letzten Jahrzehnte haben diesen Zweifel widerlegt. In einer großen Reihe von Novellen hat der Ägypter Mahmud Taimur den entscheidenden Schritt zu einem neuen Stil des Erzählens getan. Der Beamte und der Bettler, der Student, der Bauer und der Handwerker, alle Schichten der Gesellschaft mit ihren Freuden, Lasten und Sorgen, ihren Eheproblemen, ihrem religiösen Wahn und ihren mannigfachen sozialen Fragen stehen dicht vor dem Leser, beschrieben mit starker Ausdruckskraft und in einfacher und doch vollendeter Sprache. Und vor einer Generation schon begann Taufiq al-Hakim sein heute reich entfaltetes Werk mit einem der schönsten ägyptischen Romane, der Geschichte vertrottelter Kleinbürger Kairos, die an dem Schicksal ihres politischen Kämpfers Zaghlul zu nationalem Bewußtsein erwachen und spüren, daß «das Volk in allen Schichten das eine Herz hat».

Aber der kritische Hinweis darauf, daß die Gesellschaft noch immer gebunden ist an alte Traditionen, ist doch nicht ohne Gewicht. Das zeigt sich besonders auf dem Gebiet des Dramas. Moderne Formen der Erzählungskunst hatten zwar kein Vorbild in der Tradition. Aber insofern Erzählungen immer vorhanden waren, war der Versuch, Roman und Novelle zu schaffen, nicht gehemmt. Sieht man, wie im arabischen Orient eine aus alter Tradition kommende Ablehnung der bildlichen Darstellung die bildende Kunst bis heute in Fesseln legt, so ist verständlich, daß auch eine alte Scheu vor schauspielerischer Darstellung die Entfaltung des Dramas hindert. Noch vor jeder Frage nach der Möglichkeit des Dramas in einer durch den Islam gebundenen Ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000148

sellschaft steht die Tatsache, daß keine Gesellschaft vorhanden ist, die die Darbietung eines Dramas auf der Bühne fordert. Versuche, das Theater einzuführen, sind immer wieder gescheitert. Übersetzungen wie die einiger Dramen Shakespeares und Schillers von Matran und mancher anderer blieben auch dann nur gedruckte Werke, wenn sie wohl das eine oder andere Mal aufgeführt waren. Die Dramen von Schauqi, die in die altägyptische oder arabische Vergangenheit zurückführen, erzielten nur eben die Bühnenerfolge, die mehr dem gefeierten Dichter als dem Dramatiker Anerkennung zollen. Der Dramatiker stand vor der Tatsache, daß er nicht herausgefordert war.

Neben dieser jedes schöpferische Werk so unendlich belastenden Schwierigkeit steht nicht weniger belastend eine andere: der Gesellschaft fehlt eine einheitliche Sprache. Denn wie soll das Drama geschrieben sein, wenn die Bildungsschicht bis in die höchsten Kreise im Umgang die Volkssprache spricht und zugleich von einem Werk der Literatur die angelernte Schriftsprache fordert? Im späten 19. Jahrhundert hatte ein sprachgelehrter Reformer Komödien Molières, den ägyptischen Verhältnissen angepaßt, in Dialekt übertragen. Aber der Versuch fand mehr Beachtung in der europäischen Wissenschaft als in der Gesellschaft Ägyptens. Schauqis Dramen dagegen sind sehr viel später in der Hochsprache geschrieben, die dem ästhetischen Anspruch entgegenkommt. Eben deshalb aber sind sie in die Distanz gerückt. Die fremde Sprache im Munde einer Kleopatra oder einer anderen Person der Vorzeit mag die in die Vergangenheit geführte Bildungsschicht entzücken. Aber welche Sprache sollen Menschen der Gegenwart sprechen, wenn ein Dramatiker sie darstellt? Sie sollten, so führt Micha'il Nu'aima aus, in der Sprache sprechen, in der sie gewohnt sind, ihre Gefühle und Gedanken auszudrücken, und es wäre komisch, wenn ein Dichter einen Bauer in der Sprache der alten Diwane sprechen ließe. Eben diese Sprache aber, die so ungeeignet ist, das auszusagen, was Menschen unmittelbar betrifft, wird gefordert. Wieder und wieder sind Versuche unternommen worden, die Sprache des Dramas zu finden. Aber so ratlos, wie Nu'aima in den Bemerkungen zu seinem eigenen Drama vor vierzig Jahren fragt, braucht heute ein Schriftsteller nicht mehr zu sein. Der durch einen Roman zuerst bekannt gewordene Taufiq al-Hakim hat in einer großen Zahl von Bühnenstücken gezeigt, daß die Gesellschaft nach langen Kämpfen voller Leidenschaft eine Sprache gefunden hat.

Das Ideal der Bildung. Zwar ist das Arabische noch immer weit entfernt, den Anforderungen der modernen Kultur zu genügen, aber verglichen mit der Zeit um die Jahrhundertwende, so schreibt Taha Husain um die Mitte der vierziger Jahre, hat es unvergleichlich viel mehr Mittel zur Verfügung. Nachdem die Tendenz, die Volkssprache zur Schriftsprache zu erheben, in dem Maße verstummt

ist, in dem die Einheit der Araber als Ziel erkannt wurde, richtet sich die Arbeit an der Sprache vor allem auf ihre Vereinfachung. Alle Versuche freilich, die an archaischen Formen so reiche Struktur der Sprache zu vereinfachen, deren unendliche Regeln, wie Salama Musa sagt, kein Mensch je behalten kann, sind gescheitert. Aber es war möglich, den Stil zu vereinfachen. Für diesen Weg waren in der alten Literatur selbst Vorbilder zu finden. Hat nicht, als Qadi Fadil, der Staatsschreiber Saladins, mit raffinierten Stilkünsten Schule zu machen begann, Baha Zuhair, ein anderer Staatsschreiber und Dichter zugleich, verkannt zwar von seiner Zeit, einen einfachen Stil geschrieben? Und haben nicht viele in der alten Zeit die schwierige Sprache klar und verständlich gebraucht? Eine entscheidende Ursache für den Verfall der Bildung wurde entdeckt: Erkenntnis war lange das Reservat kleiner Kreise, weil sie dargeboten war in einem nur mühsam zu erlernenden Stil. Er distanzierte den dargestellten Gegenstand nicht wie in einer Zeit des Intellektualismus durch wissenschaftliche Diktion oder exklusive Terminologie, sondern nicht weniger destruktiv durch die Artistik einer rhetorischen Ausdrucksform. Jahrzehntelang ist leidenschaftlich gekämpft worden für einen neuen Stil gegen die, die in der Verwerfung des Alten eine entleerte Rationalität kommen sahen. Man meinte um Stil zu kämpfen, aber man verstand nicht, was über Stil entscheidet. War die Bildung verfallen, weil sich der Sprachstil den Regeln einer rhetorischen Artistik unterworfen hatte? Oder war nicht vielmehr dieser Stil entstanden, weil Bildung gar nicht mehr rationale Erkenntnis, sondern emotionale Erhebung suchte? Sprachstil wird nicht geprägt durch Erörterungen über den Stil, sondern durch die Stellung, die der Mensch zur Realität einnimmt. Für sie aber war die Entscheidung schon gefallen. Widerspruchsvoll in der Unkenntnis über das, was Stil schafft, schreiben auch Reformer bis in das erste Jahrzehnt des Jahrhunderts für neue Formen der Wirklichkeit in den alten Formen des Stils, der die Wirklichkeit entwirklicht. Doch der traditionelle Stil mit seinen ausgewählt seltenen Worten, kunstvollen Figuren und seiner emotional erregenden, aber vom Konkreten wegführenden Reimprosa, der entstanden war, als sich der Mensch erheben mußte aus der konkreten Realität zum Übersinnlichen, Bleibenden, Absoluten, hatte kein Fundament mehr in einer Gesellschaft, die die konkrete Realität in ihren vernünftigen Strukturen erfassen und gestalten wollte. Die Notwendigkeit, konkrete Aufgaben zu ergreifen, schuf den vereinfachten Stil.

Neben den Novellen, Romanen und Dramen haben diesen Stil die zahlreichen Essays in Zeitschriften, oft von den gleichen Autoren, verbreitet. Noch konservativ, mit erklärenden Fußnoten zu den wieder eingeführten alten Wörtern, schreibt im ersten Viertel des Jahrhunderts der ägyptische Essayist Manfaluti. Aber die Jüngeren haben schon einen schlichteren Stil gefunden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000150

Nennt man die Ägypter Mazini und Salama Musa, den Syrer Kurd ʿAli und die syrischen Amerikaner Rihani und Nuʿaima, deren ästhetische gesellschaftskritische und historische Aufsätze in allen Teilen des arabischen Orients gelesen wurden, aber vor allem den mehrfach erwähnten Taha Husain, der mit der Eleganz einer geschliffenen Sprache wie kaum ein zweiter den Kampf für moderne wissenschaftliche Methoden in Literatur, Geschichte und Erziehung in Ägypten geführt hat, so sind nur die repräsentativsten Vertreter genannt. Es ist leicht zu sagen, daß ihre Schriften allzusehr von zufälligen Interessen bestimmt sind, daß in ihnen Kritik stärker hervortritt als schöpferisches Gestalten und literarische Werke nicht zu Worte kommen vor so viel Literaturkritik. Aber vielleicht ist das, wie aus manchen Zeiten europäischer Geschichte abzulesen ist, eine Notwendigkeit in einem sich überstürzenden Umbruch. Das Neue ist nur insoweit Besitz, als es nein sagen muß zu dem Alten. Dennoch waren diese Bemühungen schöpferisch, indem sie eben die Sprache schufen, die, zwar noch immer nicht gesprochen, einfach genug ist, um verstanden zu werden. Und schöpferisch waren sie zugleich, indem sie durch diese Sprache eine Schicht der Bildung geschaffen haben, die Träger der nationalen Selbstverwirklichung werden konnte. Diese Schicht ist im arabischen Orient auch heute noch dünn. Aber man muß auf das vorige Jahrhundert zurückblicken, um ihren Optimismus zu verstehen. Damals waren zur Führung der Gesellschaft verbunden die Gelehrten der Religion, die taub, stumm und blind, wie ʿAbduh sagt, der Krankheit des Autoritätsglaubens erlegen waren, und die reiche Aristokratie, die den Tag verdöste und ihr Bildungsinteresse befriedigte an den Abenteuergeschichten der Volkserzähler von den Beduinen, die einst in den wilden Westen Afrikas vorgestoßen waren. In unserem Jahrhundert steht sehr viel einflußreicher für die Gestaltung der Gesellschaft eine Bildungsschicht ein, die die autoritätsgläubigen Gelehrten nicht als Autorität anerkennt und auch an den Wildwestabenteuern der Filmindustrie kein Genüge findet. Für sie sind heute Dinge eine Selbstverständlichkeit geworden, um die ihre Väter und Großväter noch erbittert gekämpft haben.

Eine breite Kluft liegt zwischen dem Unterricht jener Schulen, an die sich noch Zaidan, Taimur oder Taha Husain erinnern, und dem modernen weltlichen Erziehungswesen von der Elementarschule bis zur Universität. Welche Einschränkungen auch noch immer zu machen sind: der Einbruch moderner Wissenschaften und Methoden, dem sich zuletzt – schon ʿAbduh hatte darum gekämpft – auch die tausendjährige geistliche Azhar-Hochschule nicht entziehen konnte, hat die geistige Lage grundlegend verändert. Und wie groß ist der Unterschied zwischen den ersten, meist kurzlebigen Zeitschriften und dem von Dschurdschi Zaidan gegründeten *Hilal*, der fast sieben Jahrzehnte schon allen Teilen des arabischen Orients moderne Bildung vermittelt. Welch Unterschied

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000151

überhaupt auf dem Gebiet der Presse, nachdem, von syrischen Christen begründet, die großen Tageszeitungen entstanden, die von Kairo aus die öffentliche Meinung der arabischen Welt weithin prägen. Nicht allein daß die technische Ausstattung und die Information verbessert ist, die Haltung ist verändert. Die ausdrückliche und aufdringliche Absicht zu belehren, ist zurückgetreten, denn das Interesse an Information und Bildung kann vorausgesetzt werden. Schule, Presse und zuletzt auch Film und Radio haben wie überall in der Welt die Menschen des Orients ebenso verändert, wie es die Technik in Verkehr, Industrie, Handel und Landwirtschaft getan hat. Eine Kluft trennt zwar immer noch die Bildungsschicht von der breiten Masse der Menschen, die nicht ihren Namen schreiben können. Aber die noch kleine Schicht der Bildung nimmt mit großer Energie teil an der modernen Welt. Noch immer steht diese neue Schicht der Gesellschaft, bewußt oder auch nicht, auf dem Fundament, das 'Abduh in der Entdeckung des prophetischen Prinzips gelegt hatte. Religion braucht nicht zu fürchten, die Offenbarung zu verlieren, wenn sie Vernunft bejaht, und Vernunft kann offen sein für die Kultur, ohne die Offenbarung zu verneinen. Mit dieser Lösung eines gläubigen Positivismus ist im ganzen islamischen Orient, vor allem aber in Ägypten eine Bildungsschicht geformt worden. Zögernd noch vor dem Ersten Weltkrieg, aber siegreich durchbrechend in dem ihm folgenden Jahrzehnt, haben Menschen Selbstmächtigkeit gewonnen, die sie teilhaben läßt an der modernen Welt.

DAS UNRUHIGE GEWISSEN

Die Umformung der Gesellschaft. Aber gibt das angeeignete europäische Wissen auch diejenige Selbstmächtigkeit, die unter den großen Belastungen einer sich wandelnden Welt bestehen kann? 'Abduh meinte, die Vernunft Europas annehmen zu können auf der Grundlage der Offenbarung. Daß die Offenbarung konkrete Bestimmungen gibt, Bestimmungen etwa über die Ehe, konnte ihm gelegentlich bedeutungslos erscheinen. Denn das eigentliche und letzte Interesse der Religion, so hatte er einem englischen Pfarrer gesagt, sind nicht die gesetzlichen Gebote. Darin stimmten ihm zumindestens in ihrer Lebenshaltung viele aus der Bildungsschicht zu. Wenn noch einmal über den Bereich der Araber hinausgehend ein Mann zu nennen ist, der unbeachtet zwar von ihnen, aber beachtenswert für das Fragen des Islam nach neuen Formen, eben diese Auffassung auch theoretisch erörtert hat, so ist es der indische Denker und Dichter Sir Muhammad Iqbal. Der von Nietzsche und Bergson bewegte Muslim, dessen Vision des Neuen Mekka zum Leitbild des modernen islamischen Pakistan werden sollte, hat eine spiritualistische Auffassung vom

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000152

Islam verkündet, in der er die Hoffnung für die Menschheit sah. Was ist, so fragt er, die Offenbarung des Islam? In ihrem Ursprung ist sie ein geschichtliches Ereignis, das der alten Welt angehört. Aber als Macht des Geistes ist der Islam die Macht, die einer sich wandelnden Welt immer neues Leben schenkt. «Im Islam kommt die Prophetie dadurch zur Vollendung, daß sie entdeckt, wie sie sich selbst aufheben muß.» Denn die Prophetie des Islam ist die Religion, die unter dem Opfer ihrer konkreten Formen nichts anderes will, als daß sie den Menschen zur Selbstmächtigkeit führt. Wie in der alten Zeit steht in diesem Denken das prophetische Erbe in Spannung zu jener Mystik, die Selbst und Welt auszulöschen sucht. Aber in der Begegnung mit den ungeschichtlichen Lehren des hinduistischen Indiens auf der einen und mit der zukunftsgerichteten Metaphysik des modernen Europas auf der anderen Seite ist sie zu einem bis in das Politische reichenden Konflikt geworden. Und nichts drückt diese Spannung deutlicher aus, als daß in der verehrten Sprache der persischen Klassiker der Kampf angesagt wird gegen die Mystik, in der sie die Wirklichkeit entwirklichten. Dichtung, die bei ihnen die Aufgabe hatte, alles Konkrete aufzulösen und hineinzuziehen in den Kreis des Immerfort-Selben, will hier der geschichtlichen Situation nicht entfliehen, sondern das Konkrete erfüllen und hineinnehmen in die Richtung auf Zukunft:

Gefesselt von dem Gestern und dem Morgen
Mißt du der Zeiten Länge mit dem Maß von Nacht und Tag,
Und wie ein Gürtel zwingt ihr Kreis dich Glaubenslosen,
Doch wirf, wenn du ein Muslim bist, ihn von dir
Und wisse, daß die Zeit den Lebenden zu neuem Leben ruft!

Die Zeitgerichtetheit des prophetischen Prinzips gegen das leblose Spiel des immerfort im Kreise sich drehenden Gleichen gibt die Hoffnung auf neue Formen des lebendigen Islam. Wenn der Dichter zum theoretischen Denker wird, ist er realistisch genug, vor zu schnellen Umformungen der Religion zu warnen. Dennoch ist er zu wenig realistisch, um zu erkennen, welche heilige Grenze der Umformung entgegensteht, weil das göttliche Gesetz konkreteste Bestimmungen gibt.

Wie kann, was ʿAbduh vergebens gesucht hatte, Leben in die Zukunft gehen, wenn in einer sich wandelnden Welt die Religion durch ihr Gesetz eine Grenze setzt? Und wie können alte Formen der Religion als veraltete Formen abgestoßen werden? Überall spricht sich das Verlangen danach aus, und wenn nach dem Ersten Weltkrieg die aus Europa vernommenen Worte so oft wiederholt werden, daß alle Religionen zuletzt das gleiche meinen, so drücken auch sie dieses Verlangen aus. Religionen, so konnte man verstehen, haben zwar Formen aus ihrer geschichtlich verschiedenen Vergangenheit. Aber was sie zur

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000153

Religion macht, sind nicht diese Formen. So konnten Männer aus dem Kreise ʿAbduhs «überfordernde» Gebote als veraltete Formen abstoßen, damit der Mensch «lebenswichtige Aufgaben mit ruhigem Herzen erfüllen kann». Und die Schicht, die nach der neuen Bildung fragte, war bereit, dem Dichter Abu Schadi darin zuzustimmen, daß es «der schönste Gottesdienst ist, demütig an dein Geschlecht zu denken, das nach dem Sieg für morgen strebt, und Zukunft an Vergangenheit zu knüpfen».

Der Eingriff in traditionelle Formen der Religion gemäß der Vernunft, war um so mehr zu erwarten, als er immer schon eine Praxis war. Denn daß die Religion ausnahmslos alle Bereiche der Kultur gesetzlich bestimme, war immer nur eine Theorie. Die teils verwerfende, meist aber nachsichtige Kritik gegen die «Tyrannen», die nach «selbstgemachten» Gesetzen statt nach Gottes Gesetz regieren, zeigt sehr deutlich, daß die Entscheidungen im politischen, administrativen und ökonomischen Handeln mit dem religiösen Gesetz niemals voll übereinstimmten. Auf diesen Gebieten konnte deshalb auch in der jüngsten Vergangenheit am ehesten ein Einbruch in den Anspruch der Religion vorgenommen werden. Das geschah im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich und in Ägypten in den Bemühungen um die Kodifizierung des Rechts. Aber wichtiger als diese Fragen waren den Reformern die des Familienrechts. Sie erkannten, daß der Bildung von Staat und Gesellschaft ein Recht entgegenstand, das die Frau von der Teilnahme am öffentlichen Leben ausschließt, das die Polygamie zuläßt, das dem Mann die Ehescheidung außerordentlich erleichtert und eine aus primitiven Wirtschaftsformen herkommende Erbschaftsregelung den modernen Verhältnissen auflegt. Dieser Bereich des Rechts blieb nicht hinter den Schranken der Justiz und in den Kammern der Verwaltung verborgen. Er betraf offensichtlich jeden, und ein Eingriff in ihn meldete eine bedrohliche Umformung der Gesellschaft an.

Seitdem Qasim Amin, Gedanken von ʿAbduh weiterführend, 1900 in seinem Buch *Die Befreiung der Frau* für gleiche Erziehung und gleiche Rechte der Frau eingetreten war, ihre Abschließung und Verschleierung als eine Zerstörung der Moral gebrandmarkt, die Monogamie mit Enthusiasmus befürwortet und durchgreifende Reformen der Ehescheidungsgesetze gefordert hatte, ist diese Frage eine der erregendsten Fragen der Gesellschaft geworden. Das Gesetz läßt eine Ehe mit vier Frauen zu und gibt überdies dem Mann das Recht auf eine unbegrenzte Zahl von Sklavinnen. Die Möglichkeit, auch nur das gesetzlich Zugelassene von vier Frauen in Anspruch zu nehmen, war in der Neuzeit für den größten Teil der Gesellschaft durch ökonomische Bedingungen eingeschränkt. Muhammad ʿAbduh hatte für die Monogamie mit theologischen Argumenten gekämpft. Er vernahm aus dem Koran, daß die Polygamie nur zugelassen ist, wenn strikteste Gerechtigkeit gegen die Ehefrauen eingehalten wird, und er hatte aus diesen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000154

Worten die Folgerung gezogen, daß sie, streng genommen, die Monogamie fordern. Aber Qasim Amin kämpfte für sehr viel weiter gesteckte Ziele, und der Kampf um den Schleier schloß eine Fülle von Fragen ein. Mit größter Leidenschaft ist in breiten Kreisen der Öffentlichkeit und bald auch unter Beteiligung literarisch tätiger Frauen in allen islamischen Ländern um die Stellung der Frau in der Gesellschaft gekämpft worden.

Zwanzig Jahre nach Qasim Amin weist Haikal rühmend hin auf die sichtbaren Erfolge seines mutigen Vorstoßes. Aber was sich damals in Ägypten unter einigen Damen der Gesellschaft regte, waren doch kaum mehr als hoffnunggebende Anfänge. Und wenn eine der ersten Teilnehmerinnen an einem Internationalen Frauenkongreß nach ihrer Rückkehr in einem symbolischen Akt ihren Schleier den Wellen des Nils übergab, so sollten noch viele Wellen ins Meer gehen, ehe auch nur eine größere Zahl von Frauen bereit war, das Zeichen ihrer Geborgenheit und Unverletzlichkeit von sich zu werfen. Haikal selbst konnte erfahren, wie wenig die Frauenbewegung schon Einfluß hatte. Denn gerade durch seine Novelle über ein Fellachenmädchen angeregt, war die resignierte Klage erhoben worden, daß die Erzählungskunst noch keinen Ort in der arabischen Literatur habe, weil die Frau im öffentlichen Leben noch keinen Ort gefunden hat. Wie es im Hause einer dieser modernen Frauen zugeht, meint der Essayist Manfaluti zu wissen: abgesehen von Hausfrauenpflichten kennt sie alles, sie liest Liebesromane und liebt das Theater, und ihre Söhne steckt sie natürlich in ausländische Schulen, wo sie bei Engländern Grobheit und Roheit, bei Franzosen Liederlichkeit und Leichtsinn und bei Deutschen Arroganz und Hochmut lernen, aber beileibe nichts hören von Religion und Vaterland. Unter solchen Angriffen standen die Anfänge der Frauenbewegung. In der Tat war Amins Appell auch zu Haikals Zeit noch nicht weit gedrungen. Und noch in den vierziger Jahren, als die Universität in Kairo bereits Studentinnen promoviert hatte, Frauenorganisationen in ihren Zeitschriften am öffentlichen Leben teilnahmen und in Stadt und Land soziale Arbeit leisteten, als berufstätige Frauen in Büro und Fabrik, in Klinik, Schule und Theater tätig waren, nimmt selbst der für Reformen so offene Syrer Kurd ʿAli in dieser Frage einen konservativen Standpunkt ein. Welchen Hymnus hatte er einst geschrieben auf Paris, die Stadt des Lichts, die so viel Weisheit, Freiheit und Menschenrechte über die Welt ausgestrahlt hat. Aber in seinen Lebenserinnerungen beschreibt er sein patriarchalisches Vaterhaus und die Harmonie unter zwei Ehefrauen, und in seinen Aufsätzen rühmt er die Polygamie als volkserhaltende Institution. Er distanziert sich von der Forderung, den Frauen das Recht auf eine der Natur widersprechende Arbeit zu geben, und versteht es als das Recht, Heim und Kinder zu vernachlässigen, er notiert europäische Stimmen aus den Kriegsjahren gegen die Überlastung der Frau und versteht sie als ein Einge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000155

ständnis des Zusammenbruches der europäischen Frauenbewegung, er warnt unter Berufung auf Koranverse davor, dem Vorbild der modernen Türkei zu folgen, und empfiehlt beschwörend die althergebrachte Abschließung der Frau, um so die Gesellschaft zu erhalten und die Frau zu schützen. Ein Reformer, der als Kind die alte Nachbarin erfreute, wenn er ihr die Läuse ablas, der noch grauenvolle Katastrophen des Schwarzen Todes und der Hungersnot sah, der als junger Journalist immer umstellt war von den Netzen der Zensur und den Schlingen der politischen Agenten, ein Mann, der in einem langen Leben kaum zu beschreibende Veränderungen angesehen und mit viel Mut selbst an diesen Veränderungen mitgewirkt hat, wird in der Frauenfrage des Erschreckens vor so viel Veränderung gewahr und erinnert sich der guten alten Zeit, deren patriarchalische Formen er festhalten möchte.

Was erschreckt so tief? Ist es das Unbehagen darüber, daß in einer sich verändernden Welt nun auch der Bezirk sich verändert, der unverletzbaren Schutz geboten hat? Aber um die Leidenschaft zu verstehen, mit der im islamischen Orient um Ehe und Familie gekämpft worden ist, reicht es nicht aus, darauf hinzuweisen. Die Veränderung bedroht einen tiefer liegenden Bereich, und sie schafft einen Konflikt, der durch angeeignete europäische Bildung nicht gelöst werden kann. Denn die Gesetze über Ehe und Familie gehören nicht zu denen, die irgendwann im Mittelalter von «überfordernden» Gelehrten erdacht worden sind und als Menschenwerk abgestoßen werden können. Sie sind in ihrem grundlegenden Inhalt von Gott selbst im Koran gegeben. Der göttliche Herr hat dem Mann als dem Herrn über Gottes Geschöpfe die Herrschaft über Haus und Familie in konkreten Einzelbestimmungen gegeben. Wie 'Abduh mögen Reformer aus dem Koran Einschränkungen zugunsten der Monogamie vernehmen, aber das ist dem Urteil des Einzelnen überlassen. Staaten mögen die Monogamie einführen, aber das ist ein Akt weltlicher Gesetzgebung. Das unwandelbare Gotteswort billigt eindeutig die Polygamie. Deshalb ist der Kampf gegen die Umformung von Ehe und Familie nicht allein begründet in dem Unbehagen über den Verlust eines gewohnten privaten Bereichs. Er ist zuletzt ein Kampf um die Autorität des Gotteswortes für das Leben. Folgerichtig beklagt Kurd 'Ali deshalb auch nicht nur den Wandel in der Stellung der Frau. Unter dem Eindruck der radikalen Umformung der Gesellschaft in der neuen Türkei beklagt er ganz ebenso die Auflösung des religiösen Gesetzes überhaupt. Der Verlust des Fundaments, das die göttliche Offenbarung wenigstens im Prinzip für alles Leben festgelegt hat, ist die Drohung.

Die religiöse Rückwendung. Kaum weniger erregend wurde diese Drohung in einer anderen Frage manifest. Um die gleiche Zeit, als die moderne Türkei im Zusammenhang mit der Säkularisierung des Rechts das Kalifat abschaffte,

als in Kairo ein Kongreß zur Lösung der Kalifatsfrage vorbereitet wurde und als Husain, der König des Hidschaz, in Mekka mit dem vermessenen Anspruch auf das Kalifat seinem mächtigen Rivalen Ibn Sa'ud erlegen war, erschien in Ägypten von 'Abd ar-Raziq das Buch *Der Islam und die Prinzipien der Autorität*. In ihm erörtert ein Theologe das Problem der politischen Herrschaft in einer Theologie, die allen Traditionen entgegensteht. Welche Funktion hat Gott seinem Propheten gegeben? Diese Frage war immer gestellt worden, und an der Antwort auf sie, dem sich wandelnden Prophetenbild, ist abzulesen, unter welchen sich wandelnden Bedrohungen die Existenz stand. Aber ob Muhammad verstanden wurde als «Diener Gottes», der trotz menschlicher Unzulänglichkeit auserwählt war zum Überbringer der göttlichen Botschaft, oder als der Träger des weltdurchdringenden Logos, oder ob er verstanden wurde als der demütige, Selbst und Welt bekämpfende Asket oder als der sündenfreie, von sündigen Menschen um Fürsprache anzurufende Heilige, niemals konnte geleugnet werden, daß er der Gründer und Herrscher eines Staates war. Das aber tut 'Abd ar-Raziq. Angesichts des zerreissenden Zwiespaltes zwischen Religion und Kultur versteht er den Propheten als den Überbringer einer allein geistlichen Botschaft. Welche Berichte auch vorliegen mögen über sein politisches Wirken oder sein Richten in weltlichen Dingen, sie reichen nicht aus, um aus seiner Botschaft konkrete Gesetze für Staat oder Regierung, Wissenschaft oder Wirtschaft, kurz für die Sphäre der «Welt» abzulesen. Er hat ein Gesetz überbracht, das allein die Beziehung zwischen Gott und Mensch regelt. Es ist ein Gesetz, das den rechten Dienst gegen Gott lehrt, gesandt, um dem Menschen, sein Heil zu vermitteln. Mit dieser Theologie wird als Irrweg verworfen die niemals angetastete Auffassung, daß nicht nur Kultus und Frömmigkeit, sondern grundsätzlich alles Handeln und Denken Ausdruck der Beziehung zwischen Gott und Mensch sind und unter der Autorität des göttlichen Gesetzes stehen. Jetzt erst versucht ein revolutionärer Theologe strikt zu trennen zwischen einer in Kultus und Frömmigkeit aufgehenden Religion und der Sphäre des Profanen. Der Institution des Kalifats, an dessen Fragwürdigkeit das Buch die weitreichenden theologischen Erörterungen entwickelt, wird folgerichtig deshalb jeder Rechtsgrund entzogen.

Es erübrigt sich nachzuweisen, wie der Verfasser historische Berichte und selbst Texte der Offenbarungsschrift entkräften und verzerren muß, um seine Theologie geschichtlich zu verankern. Bedeutsam aber ist das Interesse, das seine Theologie bewegt. Der alte Konflikt zwischen der Religion, die den Anspruch erhebt, die Kultur gesetzlich zu bestimmen, und der Kultur, die sich um den Preis der Selbstvernichtung nicht völlig dem religiösen Gesetz unterwerfen kann, der Konflikt, der seit den frühen Abbasiden wieder und wieder aufgebrochen ist und unter dem Eindruck der Kultur Europas von Männern wie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000157

'Abduh durch eine Nebenordnung beider Sphären gelöst werden sollte, ist so unerträglich geworden, daß versucht werden muß, ihn zu durchschlagen. Das kann 'Abd ar-Raziq nicht in der Weise tun, wie es eben in der Türkei durchgeführt war: durch eine radikale Abkehr von der Religion. Denn wenn auch die Azhar-Hochschule seinen Namen aus der Liste ihrer Scheiche strich, er war ein Theologe, und er blieb ein gläubiger Muslim. Als Theologe ist er betroffen von dem zerstörenden Konflikt, und er versucht, ihn zu beseitigen. Er trennt eine von der Kultur nicht antastbare Religion von einer an der Kultur nicht partizipierenden, einer in sich ruhenden Religion.

Aber wie kann die Trennung vollzogen werden? Aller Tradition nach ist es, wie Manfaluti sagt, «die Religion, die den Menschen auf der Bahn dieses Lebens von der Wiege bis zur Bahre auch nicht einen Schritt gehen läßt, ohne daß sie die Hand nach ihm ausstreckt, die Tritte seiner Füsse erleuchtet und ihn führt auf den richtigen Weg». In dieser Religion kann grundsätzlich keine Trennung vollzogen werden, denn alles Leben soll unter dem heiligen Gesetz stehen. Unter diesem Konflikt geraten auch die Kreise in Schwierigkeiten, die den Anspruch erhoben, das religiöse Erbe 'Abduhs am treuesten zu bewahren. Es waren die Kreise um Raschid Rida, den im engeren Sinne theologischen Schüler des großen Lehrers, der seinen Korankommentar fortgesetzt hatte und in der Zeitschrift *Manar* für die Verwirklichung von Reformen im Sinne der Theologie 'Abduhs kämpfte. Aber war dieser Kampf, der den blinden Konservativen noch immer zu revolutionär erschien, vorwärtsweisend für die, die unter Berufung auf denselben großen Lehrer angefangen hatten, in Politik und Literatur, in Erziehung und Bildung «mit ruhigem Herzen lebenswichtige Aufgaben» vernunftgemäß zu gestalten? Hier scheiterten die treuen Bewahrer der theologischen Gedanken 'Abduhs. Denn die grundlegende Frage, wie Offenbarung und Vernunft eine Einheit sein können, konnte sein Schüler Rida kaum stellen, geschweige denn weitertreiben. So sind auf der einen Seite die im eigentlichen Sinne theologischen Schüler 'Abduhs in eine neue Orthodoxie ausgewichen. Die von ihm zu Vernunft und Kultur aufgerufenen Reformer auf der anderen Seite aber wurden langsam gewahr, daß die durch Vernunft und Bildung fundierte Selbstmächtigkeit nicht mehr ausreichte in einer so gewaltig und schnell sich verändernden Welt.

Die Nebenordnung von Vernunft und Offenbarung, die 'Abduh gesucht hatte, hatte im europäischen Positivismus eine Zeitlang ein festes Fundament. Sie stand auf einer religiösen Tradition, die seit dem Nominalismus der Scholastik das Gleichgewicht garantierte. Hier konnte der Philosophie und der Wissenschaft das Formale der Logik und das Empirische der Forschung überlassen werden. Denn die praktische Gestaltung des Lebens stand unter der stillschweigenden Anerkennung der Religion. Und hier konnte der Religion ein Ort im

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000158

Gemüt gesichert werden. Denn die gläubige Erwartung des Gottesreiches forderte das in rationaler Analyse und empirischer Forschung zu verwirklichende Vernunftsreich. Aber diese Tradition hatte der Orient nicht. Er hatte europäische Wissenschaft und Bildung als das entgegengenommen, was sie in Europa erst in einer geschichtlichen Entwicklung geworden waren: Wissenschaft war verehrt als ein Streben nach ewiger Wahrheit, aber gehandhabt als ein Werkzeug der Herrschaft, und Bildung war gepriesen als Erhebung zum ewigen Humanum, aber angeeignet als ein Stoff, der zuletzt, weil keine Instanz mehr sagen konnte, was das Humanum ist, Menschen zu Zerrbildern machte. In dieser Ausweglosigkeit zwischen entleerter Kultur und religiöser Tradition stand in den zwanziger Jahren die Bildungsschicht im Orient ganz ebenso wie in Europa. Und wie in Europa sind in diesen Jahren Menschen, die ihr schon fern standen, wieder zur Religion zurückgeführt worden. So hatte Kurd 'Ali im Erschrecken vor der Auflösung der Gesellschaft das religiöse Gesetz verteidigt und in historischen Abhandlungen gezeigt, wie unter der Norm von Koran und Hadith sich Kultur einmal entfaltet hat. Und ausdrücklicher noch wird die Hinwendung zur Religion betont von Muhammad Haikal, dem Verfasser der Novelle über das Fellachenmädchen. Der aus der Pariser Universität hervorgegangene Doktor der politischen Ökonomie konnte seinem weltlichen Titel den von religiöser Weihe umkleideten Ehrentitel eines Mekkapilgers hinzufügen, und der langjährige Herausgeber einer politischen Zeitschrift schrieb jetzt ein neues Werk über das Leben Muhammads. Der jungen Generation, die in der fremden Literatur des Okzidents sucht, was sie in den Büchern des islamischen Orients nicht zu finden meint, und die ihre Religion vergißt, wird zum erstenmal ein Buch über den Propheten vorgelegt, das moderne wissenschaftliche Methode und religiöse Hingabe zu vereinen sucht. Zwei Reformer, die die Bildung Europas mit Enthusiasmus aufgenommen haben, repräsentieren einen langsam sich verbreitenden Wandel. Das Wort der Religion hat wieder Gehör gefunden bei vielen, die es im Namen ihrer europäischen Bildung indifferent abgewiesen hatten. Selbst Taha Husain, der sich von seiner Vergangenheit auf der Azhar-Hochschule brüsk losgesagt hatte, der mit kühnen Zweifeln an der Echtheit altarabischer Dichtung und mythischer Elemente des Koran eine leidenschaftliche, bis zur Kabinettskrise hinführende Empörung entfesselt hatte, hat in diesen Jahren angefangen, in seiner gewinnenden Sprache zu schreiben über Muhammad und die Frühzeit des Islam.

Dieses Bejahen der religiösen Tradition hat den arabischen Orient vor revolutionären Experimenten bewahrt. Und vielleicht war diese Haltung realistischer als die des Atatürk, der um die gleiche Zeit mit einer fragwürdigen, weil vom 19. Jahrhundert nicht loskommenden Modernität seinem Volke eine Fülle von nicht zu begreifenden und verhaßten Neuerungen aufgezwungen hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000159

Denn unter der ständigen Kritik der Religion, die von starrer Orthodoxie bis zu größtem Liberalismus mannigfachen Ausdruck fand, sind die Umformungen im arabischen Orient sehr viel vorsichtiger vorgenommen worden. Die Befreiung der Frau aus ihrer Abschließung bestimmt kaum erst in den großen Städten das öffentliche Leben, zögernd nur hat die Azhar-Hochschule unter der Leitung von Maraghi moderne Wissenschaften und Methoden zugelassen, und behutsam suchen Rechtsgelehrte wie der in Frankreich geschulte Sanhuri nach einer Synthese zwischen dem modernen Recht und dem der religiösen Tradition. Freilich ist diese Zurückhaltung nicht immer ein Ausdruck der Stärke gewesen. Sie war oft nur aufgezwungen durch lähmende Ausweglosigkeit. Denn Rückwendung zu der positiven Religion war leicht zu fordern, von den orthodoxen Gruppen wie auch von den Verteidigern der europäischen Bildung. Aber wie wenig ist es, was Raschid Rida an realisierbaren Vorschlägen macht zur Wiedererrichtung des Kalifats, wie wenig, wenn Kurd 'Ali seine historischen Untersuchungen abschließt mit einem Appell an die Eigenschaften der Menschen guten Willens, und Haikals Buch über Muhammad läßt den in Stich, der über die lebendige Darstellung eines verehrten Menschen hinaus nach einer Lösung der Fragen sucht, die dem Islam in einer sich wandelnden Welt aufgegeben sind. Niemand von denen, die mit leichten Worten fordern, daß das Neue erworben und zugleich das Alte bewahrt werden müsse, scheint gewahr zu sein, welche Fragen zu bewältigen sind, um eine solche Forderung zu erfüllen. Ihr Denken war allzu wenig ausgerüstet, als daß sie durchschlagende Wege zu neuer Verwirklichung zeigen konnten.

Die Möglichkeit der Selbstverwirklichung. Aber der unruhevolle geschichtliche Prozeß zwingt das Suchen nach neuen Wegen gebieterisch auf. Im Umgang mit Menschen des Orients kann man oft hören, wie sie für ihre Völker nach einer Zeit ruhiger Entfaltung verlangen. Das ist nicht zuerst ein Ausdruck des Quietismus, der dem Orient immer so schnell zugeschrieben wird. Auch wir im Okzident, die wir seit Jahrhunderten gewöhnt sind, die Dynamik des Geschehens zu akzeptieren, können heute, verwirrt von dem sich überstürzenden Prozeß, die gewaltige Umformung kaum schon erkennen, geschweige denn bewältigen. Menschen, die innerhalb einer Generation umsteigen mußten aus dem Eselsattel in das Flugzeug, trifft dieser Prozeß ungleich viel überwältigender. Keine Betrachtung des Orients darf in drängender Ungeduld diese Tatsache aus dem Auge verlieren. Er bedroht durch seine nicht endenden Unruhen, aber er ist selbst unendlich bedroht durch die Unruhe des Weltgeschehens. Dennoch muß er ständig handeln und in einer kaum zu erfassenden Situation ständig Entscheidungen treffen, denn die Geschichte hat ihm neue Verantwortung aufgelegt. Die schon eingeleitete Errichtung selbständiger Staaten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000160

ist nach dem Zweiten Weltkrieg nahezu abgeschlossen. Von Indonesien und Pakistan bis Marokko haben islamische Völker politische Selbstbestimmung und die Möglichkeit der Selbstverwirklichung erlangt. Keines hat so radikal mit seiner Vergangenheit gebrochen wie die Türkei. Aber kein Volk, und nicht einmal das der arabischen Halbinsel, kann auch noch ungebrochen seine Traditionen fortsetzen. In den Karawanen eleganter Autos, die Beduinenfürsten in die Spielkasinos des Libanon führen, mögen die Wagen des Harems wie einst die Frauensänften auf den Kamelen mit kostbaren Schleiern verhängt sein, sie sind etwas Neues, dessen Anblick das Bewußtsein auch des ärmsten Zeltbewohners der Wüste verändert. Und wieviel mehr gilt das für die übrigen arabischen Länder. Der erste Reformer Tahtawi konnte kaum zu werben wagen für die unbegreiflichen europäischen Lebensformen von den Tischsitten bis zu Verwaltung und Schule. Heute, sagt Taha Husain, ist es selbstverständlich geworden, daß wir an Tischen essen, Regierung und Erziehung nach europäischen Vorbildern einrichten, und wer noch am Alten hängt, sieht an seinen Kindern den unaufhaltbaren Wandel: wir sind europäisch geworden, und die errungene politische Unabhängigkeit fordert Annahme europäischer Formen zu nationaler Selbstverwirklichung. Die angesprochene Nation ist Ägypten, und an einen regionalen Nationalismus denken noch bis vor einem Jahrzehnt viele in den verschiedenen Teilen des arabischen Orients. Wie Taha Husain allein über ägyptisches Erziehungswesen schreibt, so entwirft Mirrit Ghali nur für Ägypten eine *Politik von morgen*, und so schreiben ägyptische Schriftsteller von ägyptischem Leben. Die Erkenntnis der bestehenden Verhältnisse rechtfertigte diesen Regionalismus. Denn die Bevölkerung der weit auseinanderliegenden Teile des arabischen Orients ist nicht nur sehr verschieden in Volkssprache, Sitte und Gesellschaftsform. Sie ist nicht weniger auch durch die rivalisierende Politik feudaler und wirtschaftlicher Interessengruppen in ihrem regionalen Bewußtsein gestärkt. Dieser regionale Nationalismus, der besonders stark in Ägypten ausgebildet war, gleicht nicht mehr dem, den Mustafa Kamil im Kampf gegen England meinte und der ihn unbeteiligt sein ließ an dem Schicksal der Araber jenseits des Niltals. Er weiß sich kulturell verbunden mit allen Arabern. Aber er will mit dem nächsten Volk beginnen, weil, wie Ghali sagt, noch nicht einmal die Ägypter sich als ein Volk erkennen, und er will, wie es Taha Husain tut, Ägyptens Erziehung aufbauen, um so die Verantwortung für die Erziehung der Araber überhaupt tragen zu können. Das ist in den Jahren zwischen den Kriegen sehr einflußreich geschehen. Ägypten hat Lehrer und Fachkräfte an alle arabischen Länder abgegeben, es hat durch seine Presse, seine Filme und seinen Rundfunk weit gewirkt, es brauchte nicht nationalistische Propaganda zu treiben, denn es konnte der Anerkennung als führendes arabisches Land gewiß sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000161

Die Europäisierung war eingebrochen in eine Bevölkerung, die mehr, als es die Bildungsschicht wahrhaben wollte, an ihren Traditionen hing, und zuletzt hatte der Konflikt zwischen religiösem Gesetz und moderner Kultur auch die Bildungsschicht mit Schrecken erfüllt. Das war eine universale Bedrohung. Was konnte, wenn es die großen Erfolge der Europäisierung in Erziehung und Literatur, Regierungsform, Technik und Gesellschaft nicht taten, Sicherheit der Zukunft garantieren? Mannigfache Antworten beginnen in den dreißiger Jahren an Einfluß zu gewinnen. Sie widersprechen sich und durchkreuzen sich, aber in einem Punkt treffen sie immer zusammen: dem Geschehen in Palästina. Daß die den Zionisten zugesagte Heimstätte durch die Verfolgungen der Juden unter dem Nazismus weit über das hinausgewachsen ist, was sie einmal sein sollte, betraf zunächst nur die Araber eines kleinen Landes. Aber der kleine Landstrich, um den ägyptische Pharaone und babylonische Großkönige gestritten hatten, in dem die Worte am Kreuz in drei Sprachen geschrieben waren und in dem die Aufschriften der Briefmarken wieder in drei Sprachen gegeben werden, weil er, soweit man in die Geschichte zurückblicken kann, immer zerrissen war, hat den islamischen Orient mehr als alles andere erregt. Der Konflikt zwischen den einwandernden Juden und den altansässigen Arabern war zu leidenschaftlich, als daß ihn die weitgespannten internationalen Befriedungspläne beilegen konnten. Unter nicht abreißenden Kämpfen gab Großbritannien das von beiden Seiten gehaßte Mandat auf. Aber der neu gegründete Staat Israel wurde der Pfahl im Fleisch der arabischen Welt. Der Einbruch Israels und das Schicksal der arabischen Flüchtlinge haben auseinanderstrebende Meinungen immer wieder in einer zusammengeführt: die Politik des Okzidents hat den Staat Israel geschaffen, die Kultur des Okzidents hat den Orient in den Konflikt mit seinen Traditionen getrieben, der Okzident ist zuletzt die Bedrohung. Noch leben Menschen, die leidenschaftlich für die Europäisierung gekämpft haben. Aber angesichts der Bedrohung hat sich in den letzen Jahren die Haltung zum Okzident sehr stark in Abwendung und Haß verkehrt. Niemand möchte, niemand kann auf Elemente der Kultur des Okzidents verzichten. Aber eine Entfremdung, die sich bis zu Haß steigert, fragt nach dieser Kultur nur insoweit, als sie ein Werkzeug werden kann zum Kampf gegen den Okzident.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000162

V. DAS ALTE IN ERWARTUNG DES NEUEN

DAS ZEITALTER DER ENTFREMDUNG

Das Ärgernis des Okzidents. In einer Zeit, in der die alte Hoffnung, daß die Menschheit dennoch eine Einheit sei, unter selbstzerstörenden Konflikten zu verblassen scheint, schlägt dem Okzident heute aus dem islamischen Orient eine Welle des Hasses entgegen. Für die vorliegende Untersuchung ist das nicht etwas, von dem sie sich schnell den «realen Tatsachen» zuwendet. Ihrem Thema entspricht es, gerade in ihm eine sehr reale Tatsache zu sehen, die des Fragens würdig ist. Was treibt den Orient in diesen Haß? Man kann ihn interpretieren als einen «verständlichen» Übergang, der einmal enden wird, wenn erst Erziehung auch die Menschen der «entwicklungsfähigen» Länder formen wird. Immer seit der Aufklärung ist gewiß, daß die allmächtige Erziehung die intellektuelle und moralische Entwicklung der Menschen schon hinführen wird zu einer harmonisch sich entfaltenden Kultur. Oder man kann sich in anderer Weise dabei beruhigen und den Haß verstehen als eine neue Bestätigung der immer schon erkannten Verblendung, in der die gottwidrige Welt seit je das christliche Ärgernis abgewiesen hat. Aber weder die Interpretation eines wundergläubigen Optimismus noch die eines sich christlich gebenden Pessimismus ist in dieser leicht fertigen Weise imstande, einer sich selbst zerstörenden Welt das zu sagen, was sie vor Selbstzerstörung bewahren kann. Deshalb wird es der bedrohlichen Situation angemessener sein, bei der Analyse des Hasses zu verweilen.

Fordert der Koran haßerfüllte Feindschaft gegen die Christen? Weit eher spricht er enttäuschte Erwartung aus. Jeder Koranleser weiß, welche Erwartungen Muhammad in die Christen setzte. Sie sind mit den Juden zusammen «die Leute, die die Schrift haben». Sie stehen durch Jesus, den Gesandten, Propheten und Diener Gottes, in der Geschichte der Offenbarung, und sie sind vor den Juden hervorgehoben als diejenigen, die den Gläubigen am nächsten stehen. Aber jeder Koranleser weiß auch, daß sie Muhammad enttäuschten und das Siegel der Propheten abgewiesen haben. Sie lehren, daß Gott seinen Propheten Jesus den Kreuzestod erleiden ließ, und verstehen nicht, welche Blasphemie sie aussprechen, wenn sie leugnen, daß der allmächtige Gott ihn vor seinen Feinden wunderbar erretten konnte und auch errettet hat. Sie glauben, daß dieser Tod am Kreuz die Sünden der Menschen stellvertretend sühnt, und machen es sich durch diesen Glauben leicht, die Verantwortung für den Menschen abzuweisen. Aufreizender aber war und ist bis heute ihre Lehre, die Gott «zum Dritten von Dreien» macht. Dem klaren Denken widersprechend steht das Christentum

mit dieser Lehre in einem unvereinbaren Gegensatz zu der einen Religion des Monotheismus, dem Islam. Immer wieder durch die Jahrhunderte ist das gegen das Christentum gesagt worden. Es konnte nicht anders gesagt werden, denn so steht es im Koran. Auch moderne islamische Apologeten können es nicht anders sagen, denn das eindeutige und unwandelbare Wort Gottes hat das Bild festgelegt. Das Christentum ist die Religion, die mit der Lehre von drei Göttern niemals zum wahren Monotheismus durchgestoßen ist.

Welche Christen auch Muhammad belehrt haben mögen, sie scheinen nicht imstande gewesen zu sein, einem leidenschaftlich nach Gott fragenden Menschen Rede zu stehen. Denn offensichtlich wußten sie nichts zu sagen von dem paradoxen Mysterium des lebendigen Gottes, der, allem menschlichen Meinen entgegen und deshalb zum Ärgernis, gerade in der Angst vor Ohnmacht und Tod erneuernde Macht, gerade in der Angst vor Schuld in widerspruchsvoller Existenz erhaltende und bejahende Struktur, gerade in der Angst vor sinnlos zerspaltenem Leben umformende Heilung zur Erfüllung des Lebens offenbart. Auf das eine und zugleich dreifache Fragen des Menschen unter der Angst der Endlichkeit konnten sie offensichtlich nur mit vernunftwidrigen Worten antworten, so als sei die Absurdität ihrer Worte das Mysterium selbst und die vernünftige Abweisung ihrer Absurditäten die sie tröstende Bestätigung dafür, daß das Mysterium Gottes nun einmal immer für die Welt ein Ärgernis sei. Gegen Christen, die von dem paradoxen Mysterium des lebendigen Gottes nur in toten Absurditäten sprechen konnten, erhob Muhammad den Anspruch, das Mysterium des lebendigen Gottes empfangen zu haben. Seine Botschaft ist eine fragmentarische Antwort. Sie ist in sich unausgeglichen und ohnmächtig, das offenbar zu machen, was dunkel gewahrt ist. Aber gegen diejenigen Christen, die das, was sie empfangen hatten, nur in unausgeglichenen, dunklen und fragmentarischen Worten sagen konnten, konnte sie machtvoll bestehen und kann sie auch heute Menschen gewinnen. Gegen sie war Muhammads Botschaft von dem «beständigen» Gott, dessen unerschöpflich hervorbringende Macht allem endlichen Sein die Mächtigkeit zu sein gibt, von dem «antwortenden» Gott, der schöpferisch erhaltend sich offenbart in der Struktur seines Wortes, von dem Gott, der, dem Menschen «näher als seine Halsader», richtunggebend die Zerspaltenheit des Lebens überwindet, eine machtvolle Antwort auf das eine und zugleich dreifache Fragen des in der Endlichkeit sich ängstigenden Menschen.

Nicht so sehr Haß als vielmehr Distanz aus Enttäuschung war die Haltung des Islam gegen die Christen. Oft konnten sie, wie unter den frühen Abbasiden, hohe Stellungen in der Gesellschaft einnehmen. Zuweilen schlug die Meinung gegen sie um. Ein gesetzesfrommer Eiferer wie Ibn Hanbal brachte es nicht fertig, einen Christen auch nur anzuschauen, und unter dem Abbasiden, der die gesetzliche Orthodoxie siegen ließ, fragte Dschahiz, was wohl die großmäch-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000164

tigen Christen berechtige, hochmütig auf den Islam zu blicken, wo sie doch nichts weiter haben als die absurde Lehre von der Trinität. Während der ganzen Geschichte stehen die Christen, wie in Europa die Juden, unter diesem Schwanken der Meinungen. Doch daß sie Glieder der Gesellschaft sind, ist immer vorausgesetzt. Eins aber ist entscheidend für ihre Stellung: sie werden geduldet, soweit sie dem Koran gehorchend «in Demut Abgaben zahlen». Jeder Christ, so sagt ein Eiferer aus der Schule Ibn Hanbals, demonstriert die Macht des Islam und seines Gottes. Denn als abgabepflichtige Minderheit stehen die Christen unter dem Schutz, und durch die Annahme des Schutzes bestätigen sie die Wahrheit des Gottes, der nach seinem Wort «die Religion der Wahrheit siegen läßt über alle Religionen». Was haben die Christen gegen den Islam einzuwenden? fragt ein zum Islam übergetretener Hofarzt der Abbasiden seine früheren christlichen Glaubensgefährten. Etwa daß er den Frommen Gärten und immerwährende Freuden im Jenseits verheißt? Wieder und wieder haben Christen Anstoß genommen an dieser Verheißung sinnlicher Freuden im Koran. Aber hat nicht auch Jesus, so antwortet der Apologet des Islam, den Seinen angesagt, daß sie mit ihm essen und trinken werden am Tisch des Vaters? Oder will man dem Islam seine beutereichen Kriege vorwerfen, wo doch auch Mose befohlen hat, die Ägypter zu plündern, und selbst Jesus schließlich, sein Friedensgebot widerrufend, bekannt hat, daß er nicht Frieden zu senden habe, sondern das Schwert? Nichts von dem, was Christen sagen konnten, war imstande, den Islam zu treffen. Denn seine Mächtigkeit manifestierte die Gnade des mächtigen Gottes und bestätigte das Gotteswort: «die Macht gehört Gott, seinem Propheten und den Gläubigen». Vage Kenntnis vom christlichen Westen brauchte nicht zu beunruhigen, und auch die Siege der Kreuzritter konnten nicht die Gewißheit nehmen. Nichts stand im Wege, dem Koran gehorchend, religiöse Minderheiten zu dulden, denn in seinem großen Bereich herrschte der Islam mit sichtbarer Überlegenheit, und die Christen, denen er in diesem Bereich begegnete, erkannten «in Demut» seine Herrschaft an.

Das Geschehen des letzten Jahrhunderts hat einen Wandel geschaffen, der erst langsam wahrgenommen wird. Generationen von Reformern konnten die fremde Kultur bejahen, weil sie sie nicht als eine christliche Kultur verstanden. Sie hatten gelernt, sie als ein Werk der Vernunft anzusehen, die allen Menschen gemeinsam ist. Aber reichte eine solche angelernte Erkenntnis aus, die Fremdheit der Kultur Europas zu überwinden? Die bedrückende Erfahrung, wieder und wieder nur ein Fremdes zu empfangen, macht hellhörig für ein Ergebnis der europäischen Wissenschaft, für die Erkenntnis nämlich, daß Europa im Mittelalter ein Schüler der Kultur des Islam war. «Diese erleuchtende Sonne», schreibt Manfaluti, «war aufgegangen, und ihre Strahlen waren über Spanien, Süditalien und Frankreich nach Europa gedrungen, und nun erblickte eine

kleine Zahl von Einsichtigen im Okzident sie und erwachte aus dem Schlaf.» Der frühe Reformer Tahtawi wollte durch die Vernunft Europas die Völker des Islam aus dem Schlaf der Lässigkeit erwecken. Jetzt wird die erweckende Kraft dem Islam zugeschrieben. Er hat Europa aus der Barbarei herausgerissen und das moderne Europa geschaffen. Überall in der Literatur, früher schon und bis heute, wird das hervorgehoben, und wenn nicht mehr, so wissen das die Schulkinder aus ihren Lehrbüchern. Diese Erkenntnis ist mehr als ein angelernter Bildungsstoff. Denn sie überwindet das Gefühl der Demütigung, heute ein Schüler Europas zu sein. Das anzunehmende Fremde ist nicht fremd, es ist zuletzt das Eigentum, das den «Söhnen Sems» zusteht, weil sie es einst den «Söhnen Japhets» gegeben haben. Noch war freilich der Orient im Rückstand. Aber wer war zu tadeln dafür? In unserem Jahrhundert macht der genannte ägyptische Essayist auch dafür Christen, «die das Kleid des Islam angezogen haben», verantwortlich. Aber die Reformer des vorigen Jahrhunderts haben noch den Mut zur Selbstkritik. Sie sehen, daß die Schuld am Niedergang des Islam bei den Muslimen liegt, die das Wort des Koran in den Wind schlagen: «Gott wird in seinem Volke nichts ändern, bis daß es sich selbst ändert.» Und sie konnten hoffen, daß sich das Volk ändern würde. Gelassen kann Kawakibi zugeben, daß überall die christlichen Minderheiten den Muslimen überlegen sind in Tatkraft, Ordnungssinn und handwerklicher Fertigkeit. Denn es ist nicht beunruhigend, so lange er meinen kann, an den Fingern einer Hand die Jahrzehnte abzählen zu können, die der Islam noch brauchen wird, um wetteifern zu können. Solche Überlegungen überwanden die Unruhe über das noch nicht Erreichte und verhüllten einen Wandel, der ungleich beunruhigender heute das größte Ärgernis ist. Denn seit Bonaparte war das eingetreten, was nun auch den Bewohnern der dürftigsten Hütten sichtbar ist und durch keine Überlegung verhüllt werden kann: der Islam hat nicht zuerst mit den christlichen Minderheiten zu tun, die durch Abgaben die Macht des Islam bestätigen. Er steht einer Welt gegenüber, die er als christlich ansprechen muß und die weit davon entfernt ist, unterworfen zu werden zu demütigen Abgaben.

Selbsthass und Selbsterhebung. Keine Analyse des modernen islamischen Orients darf das Gewicht dieses Wandels unterschätzen. Es ist leicht hingesagt, daß der Orient, wo er doch eine so große Vergangenheit gehabt hat, zu großen Erwartungen für die Zukunft berechtige. Aber es ist schwer zu sehen, wie der Islam diesen Konflikt der Gegenwart bewältigen kann. Daß die moderne Kultur in Konflikt mit den konkreten Bestimmungen des göttlichen Gesetzes treibt, ist erst der Anfang der Bedrohung. Er kann ausgesprochen und erkannt werden, und ihm kann die Anstrengung entgegengestellt werden, das Gesetz im Maß des Möglichen zu halten. Aber kann noch erkannt und eingestanden werden, daß

nichts zu der Erwartung der Ordnung berechtigt, die nach Gottes eindeutigem Wort zwischen dem Islam und den fremden Religionen sein soll? Die islamischen Völker haben wie begrenzt auch immer lange schon Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, und sie haben sie in größtem Maße in der Gegenwart. Sie haben Aufgaben mit beachtenswertem Mut in Angriff genommen und mit Erfolg durchgeführt. Diese Aufgaben wurden bewältigt nach Vorbildern und mit Mitteln des Okzidents, und sie annehmen und handhaben zu können, konnte nicht weniger mit Stolz erfüllen. Aber was immer aufgebaut wurde, es blieb hinter seinen Vorbildern zurück. Jede Maschine läßt gewahr werden, daß sie der Orient nicht selbst produziert hat, und kein wissenschaftliches Werk kann mit dem konkurrieren, was der Okzident schon über den Gegenstand gesagt hat. Der Okzident gibt die Richtung an für das Gestalten, durch ihn lebt der Gebildete, der ein Radio, und ein Fellach, der eine Pumpe anstellt. Diese Tatsache mag verborgen bleiben und auch dem distanzierten Beobachter wenig bedeuten. Aber sie ist unbewußt eine immer gegenwärtige Last. Viele Völker Asiens und Afrikas sind betroffen von der Erfahrung, daß sie zurückstehen hinter dem Okzident. Aber für die Völker des Islam und vor allem für die Araber ist sie kaum erträglich. Ihr «Buch» sagt ihnen, daß Gott, indem er in ihrer Sprache gesprochen hat, sie hervorgehoben und ihnen die Macht verheißen hat. Der jahrhundertealte Stolz darauf wird zutiefst getroffen durch die Erfahrung der gegenwärtigen geschichtlichen Situation. Deshalb muß sie verborgen bleiben und verdrängt werden. Der Ausdruck dieser Verdrängung sind die nicht endenden immer nur wachsenden Angriffe auf den Okzident. Warum bleibt der Orient hinter ihm zurück? Seine über die Natur sich erhebende Geistigkeit, so sagt der Stolz, erlaubt ihm nicht, so brutal durchzusetzen, was der Okzident in rohem Materialismus bedenkenlos erzwingt. Warum erlaubt der Islam die Vielehe? Seine an die Natur gebundene Vernünftigkeit will nicht die vernunftwidrige Hemmungslosigkeit, die den sittenlosen Okzident beherrscht. In widerspruchsvollen Sätzen wird der Orient erhoben und der Okzident maßlos verzerrend angegriffen. Materialismus war im Okzident ein Schlagwort im sozialen Kampf geworden, und Afghani hatte es dem Orient übermittelt. Jetzt ist es das Schlagwort geworden, mit dem der Orient gegen den Okzident schlägt. Der Okzident ist das warnende Beispiel für gewinnsüchtigen Materialismus, militanten Fanatismus, verrottete Moral und Imperialismus. Und Imperialismus, das andere große Schlagwort, ist nicht nur der politische und ökonomische Zugriff, die Missionen und die Gründung von Schulen. Auch die Aktionen, die den Orient unterstützen, dienen nur dem Imperialismus. Und wenn die Wissenschaft des Okzidents den Orient erforscht, so kann es mit Stolz erfüllen, aber zugleich – denn was geht er sie an, und wie könnte sie je ihn verstehen? – auch mit Haß, weil auch sie ein Werkzeug des Imperialismus ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000167

In dem Maße, in dem die Möglichkeit der Selbstverwirklichung zunahm, steigerten sich solche Angriffe. Auch die alten Reformer sind nicht sparsam mit Kritik gegen den Okzident. Aber sie sehen vor sich eine Despotie, die das Wissen bekämpft, und ein Volk, das in Unwissenheit erliegt. Sie haben es leicht, harte Kritik gegen ihr Volk und ihre Potentaten zu richten. Um die Jahrhundertwende unter dem Eindruck der ersten Entfaltung europäischer Bildung in Ägypten schließt Manfaluti rhetorisch schöne, aber im Inhalt nur arme Worte über Muhammad mit dem Satze ab: «Wir brauchen nicht die Geschichte der griechischen Philosophen, der römischen Weisen, der europäischen Gelehrten, denn wir haben in unserer Geschichte ein edles Leben vor uns, erfüllt von Kraft und Tat, Geduld und Ausdauer, Liebe und Barmherzigkeit, Weisheit und Führereigenschaft, erfüllt von wahrem Adel und vollkommener Menschlichkeit, und das ist das Leben unseres Propheten, das uns ausreicht und genügt.» Die Befreiung durch das Wissen Europas ist kaum schon ein Besitz geworden, und doch reicht sie aus, um sich gegen Europa zu erheben. In den letzten Jahren ist die Sprache aggressiver geworden, und aus nicht wenigen Äußerungen kann man den Eindruck gewinnen, als ob der Orient in der Blüte seines Lebens vom Imperialismus geknickt worden sei und erst der Okzident Habsucht, Rauschgift, Zwietracht und Prostitution eingeführt habe. Diese Angriffe brauchen hier nicht ausführlich dargestellt zu werden. Sie sind Ausdruck des Fanatismus, der weder durch vernünftige Argumente noch durch den Hinweis auf sichtbare Tatsachen widerlegt werden kann. Gerade deshalb aber müssen sie Gegenstand des Erkennens werden, den die Wissenschaft von der Geschichte nicht beiseite legen oder im besten Falle, mit Berufung auf saubere «wissenschaftliche» Ressortverteilung, einer abgesonderten Massenpsychologie überlassen darf. Eine unerträgliche Erkenntnis muß verdrängt werden. Wie immer fragwürdig auch der Okzident begegnet, er läßt erkennen, daß er etwas verwirklicht, was der Orient verwirklichen müßte. Ständig ist durch ihn eine Forderung vernehmbar, deren Anerkennung nicht versagt werden kann. Ständig aber ist zugleich gegenwärtig, daß der Orient diese Forderung nicht erfüllen kann. Um diese Erkenntnis zu verdrängen, bedarf es des fanatischen Hasses, und weil die Verdrängung unter Zwang steht, kann dem Haß keine Widerlegung beikommen. Aber der Grund des Hasses liegt noch tiefer. Ihm voraus geht der Haß gegen das Selbst, das sich verliert, weil es nicht erfüllt, was es als Forderung anerkennen muß. Das ist der verborgene Grund des Fanatismus: er braucht einen Gegner, weil das Selbst sich an ihm aufrichten muß. Gegner sich schaffen und hassen ist notwendig, damit das ohnmächtige, im Verborgenen gehaßte Selbst bejaht werden kann. Keine Analyse des gegenwärtigen islamischen Orient sollte diesen verborgenen Selbsthaß überhören, der wachsend im Haß gegen den Okzident Ausdruck findet. In dem gewaltigen Prozeß der Umfor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000168

mung sind Menschen gewahr, daß sie Macht, Ordnung und Sinn des Lebens nicht haben, und sie hassen ihr Selbst, das in ohnmächtiger Verworrenheit, in formloser Unvernunft und Hoffnungslosigkeit von Verzweiflung bedroht ist. Hätte der Orient, der so hoffnungversprechend bewegt ist, nur die Kraft zu Einheit und Ordnung, klagte vor einer Generation Kurd Ali. Das Osmanische Reich hatte diese Kraft nicht mehr gehabt. Dennoch war es ein geschichtlich gegenwärtiger Repräsentant des Islam, an den sich die Hoffnung auf Verwirklichung der islamischen Einheit und Ordnung binden konnte, es war der «Zaun». Zahlreiche Reformer von den orthodoxen Schülern 'Abduhs wie Raschid Rida bis zu den europäisch geschulten Modernisten wie Haikal waren besorgt um den Verlust der Religion und zugleich erfüllt von der Entfaltung des modernen Lebens in dem Jahrzehnt nach dem Ersten Weltkrieg. Aber von welchem geschichtlich gegenwärtigen Repräsentanten sollte jetzt noch die Einheit und Ordnung des Islam verwirklicht werden? Konnte die breite Bevölkerung noch eine Hoffnung teilen, die sich an keine anschaubare Wirklichkeit heften konnte? Mußte sie nicht angesichts einer so gewaltigen Umformung besorgt sein um den Verlust der Religion?

Der blinde Glaube. Eine Antwort auf diese Frage ist abzulesen aus dem Sieg einer Bewegung, die zwischen den beiden Kriegen in Ägypten entstanden war und noch einmal den ganzen islamischen Orient von Indien bis Marokko erregt hat: die Bewegung der Muslimischen Brüder. Ihr Gründer Hasan al-Banna kam wie der Erwecker Afghani aus der Tradition der mystischen Ordensfrömmigkeit, die mit der Haltung der Askese zuweilen leidenschaftliche Aktivität für die Religion verbindet und in der Geschichte des Islam wieder und wieder politisches Geschehen bewegt hat. Aber von dem weltkundigen und gelehrten Afghanen war er weit unterschieden. «Der Islam ist Glaube und Gottesdienst, Vaterland und Volkstum, Religion und Regierung, Geistigkeit und Tat, Koran und Schwert.» Das war die einfache Formel, mit der er Menschen, die ausweglos nach Einheit und Ordnung suchten, aufrief zu der Religion, «die in umfassendem Sinne alle Dinge des Lebens ordnet». Hier wurde nicht mehr gefragt, was die Worte meinen, geschweige denn, wie wohl zu unterscheiden sei der wahre Islam von dem durch jahrhundertealte Verzerrungen überlagerten Islam. Denn die vernichtende Angst vor sinnlosem Leben in Vernunftwidrigkeit und Ohnmacht ließ nicht mehr zu, noch zu erörtern, was wahre Mächtigkeit, Form und Hoffnung gibt. Oft gesagte Sätze von der Offenbarung, an die man glauben und für die man kämpfen müsse, von der Reinheit des Islam und seiner heiligen Ordnung, von der Einheit aller Muslime und ihrer ruhmreichen Vergangenheit reichten aus, Massen bis in die Kreise der Bildung mit Begeisterung zu erfüllen. Reich unterstützt von den vielartigen Gegnern der Moderni-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000169

sierung und getragen von viel Hingabe und großem Opfermut, besonders unter der studierenden Jugend, hat die Bewegung durch zahlreiche Ortsgruppen eine ungemein große Aktivität entfaltet. Sie hat Zirkel für religiöse Unterweisung und das Auswendiglernen des Koran eingerichtet, Kurse für Analphabeten, Bauern und Arbeiter, Schulungen für Beamte, Lehrer, Mütter und Jugendliche, Vortragsreihen und Theateraufführungen unterhalten. Sie hat eine Fülle von Druckschriften und Zeitungen verbreitet und die Presse ständig beschäftigt mit offenen Briefen an Staatsmänner und Politiker. Ihre Kongresse und örtlichen Veranstaltungen waren gesellschaftliche und politische Ereignisse. Nichts geschah in der Öffentlichkeit, was nicht begleitet, ja in den Schatten gestellt war von ihren Kundgebungen, Empfängen und Ehrungen. Und Ehrungen gab es überall vor allem für die Arbeiter hier eines Elektrizitätswerks oder dort eines Staudamms. Nennt man zuletzt, und doch nicht als letztes, die Sportclubs und Organisationen für körperliche Ertüchtigung, so hat man nur ein wenig von dem genannt, was die Bewegung mit aufsehenerregender Propaganda tat von Indien bis Marokko.

Sie war ins Leben gerufen worden von einem Mann, der in der Welt des Koran, der heiligen Überlieferung und der alten Mystiker groß geworden war. Er war erfüllt von der Mission, den Islam zu neuem Leben zu erwecken, und erfüllt von Haß gegen das Fremde. Ein Rückblick auf den Initiator der panislamischen Bewegung zeigt, was sich in zwei Generationen verändert hat. Afghani fragte nach dem Alten, das Mächtigkeit gibt, zu dem Neuen vorzustoßen, und er kämpfte noch konservativ durch gelehrte Vorträge für ein revolutionäres Denken. Der moderne Propagandist benutzt die Mittel der modernen revolutionären Praxis, um die Herrschaft des Alten wiederherzustellen, das vor dem Neuen bewahrt. Er ruft zu einer Religion zurück, die die von der Welt aufgelegten Spannungen nicht mehr annehmen will. Und er gewann seine großen Erfolge nicht irgendwo in einem abgelegenen Winkel des Orients. Sein Appell erfaßte die Studenten, die nach europäischen Methoden moderne Wissenschaft studierten, die Bildungsschicht, die im Café Freud oder Shaw, Einstein oder Dostojewskij diskutierte, in einem Lande, wo man sich seit Generationen schon rühmte, ein Teil Europas zu sein. Manfaluti hatte gesagt, daß die Bildung Europas nicht nötig sei. Wäre er nicht nur ein des schönen Wortes mächtiger Essayist gewesen, so hätte er differenzieren können. Er hätte vielleicht zeigen können, daß etwas den Menschen antrieb, diese Bildung sich anzueignen. Sie war nötig, um dem Bewußtsein die Gewißheit zu geben, daß der Orient intellektuell bestehen kann in der modernen Welt, daß auch er das hat, was die moderne Welt Kultur nennt. Aber diese angelernte Bildung war in der Tat unbrauchbar, um den Menschen, die in einer sich wandelnden Welt die Angst der Sinnlosigkeit erfuhren, Mächtigkeit und Form zu geben. Deshalb konnte in

Hochschulen und Bildungskreisen sehr wohl das gewandt gehandhabt werden, was Vernunft und Bildung genannt wurde, und zugleich eine Verkündigung angenommen werden, die an Vernunft keinen Anspruch stellt. «Muß man nicht verwundert lachen», sagt Banna in der immer richtigen, weil immer nur simplen Weise, mit der Demagogen Herzen gewinnen, «muß man nicht verwundert lachen, wenn man solch einen Mann der Kultur sieht, wie er nebeneinander in einer Stunde einmal sich von seinem Glauben abwendet und dann wieder Gott dient?» Und Herzen gewinnend, weil es einem immer gegenwärtigen Verlangen des Menschen entspricht, redet er simpel von dem einen Glauben, der das ganze Leben umfaßt, «dem flammenden, lodernden, starken und wachen Glauben in den Herzen der Muslimischen Brüder».

Sie benehmen sich, schreibt Kurd 'Ali, als ob Gott ihnen allein den Auftrag gegeben habe, seine Sache zu vertreten, und als ob man, um ein Gläubiger zu sein, an die Muslimischen Brüder glauben müsse. Und seine kurzen Bemerkungen geben ein anderes Bild von ihrem skrupellosen Führer und der Bewegung, die mit Reden und Reden von der Macht Gottes sehr brutal um ihre Macht kämpft und mit Aufrufen die Massen in den «heiligen» Krieg gegen die Juden jagen möchte, aber selbst allzu beschäftigt ist mit ihren Interessen, als daß sie auch nur einen Tropfen Blut zu opfern bereit wäre. Der alte Reformer hatte wie andere in seiner Generation entdeckt, daß in den Traditionen der Religion Kräfte leben, die bewahrt werden müssen. Er hatte gefragt danach, und in der Erkenntnis der großen Schwierigkeiten hatte er vorsichtige und unzureichende Antwort gegeben. Jetzt war von Fanatikern, die nicht ahnten, welche schweren Aufgaben zu lösen waren, eine schnelle Antwort gegeben worden, die breiten Kreisen der Bevölkerung ausreichte. Vernebelnde Worte genügten, im Namen der Religion fanatischen Haß zu verbreiten.

Unter den Triumphen der Muslimischen Brüder schrieb Taha Husain das schon genannte Erziehungsprogramm *Die Zukunft der Kultur in Ägypten*. Er ignoriert freilich die Bewegung, die auch unter seinen Studenten so großen Widerhall gefunden hat. Aber jede Seite seiner Verteidigung der Europäisierung ist ein Versuch, ihrem Einfluß entgegenzutreten und dem fanatisch blinden Glauben Vernunft und Wissen entgegenzustellen. Wieder einmal wie oft schon vorher, sagt er, soll das Band zwischen Ägypten und Europa zerschnitten werden. Aber wie kann die Trennung, wo doch keiner mehr ohne Europa lebt, auch nur gedacht werden? War nicht Ägypten immer mit Europa verbunden? Mit einer damals erstaunlichen Gelehrsamkeit hatte Tahtawi hundert Jahre früher dargestellt, wie Ägypten seit der Zeit Josephs, des Sohnes Jakobs, Fremde aufgenommen hatte und offen war für fremde Kultur. Taha Husain sieht grundsätzlicher, wie das Erbe der Bibel, das im Koran schon vorliegt, und das Erbe der Griechen und Römer Ägypten und Europa für alle Zeiten verbindet. Soll

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000171

nach einem langen Kampf für die politische Unabhängigkeit jetzt der europäischen Kultur der Kampf angesagt werden, und sollen Technik und Heer, Gesellschaft und Kultur etwa mit einer vagen «orientalischen Geistigkeit» aufgebaut werden? Oder soll, da alles das notwendig nach europäischen Vorbildern geschaffen werden muß, einem Volk mit unwahrhaftigen Reden für immer ein Zwiespalt im Bewußtsein aufgeladen werden? Nur der Mut, der das durch die Geschichte aufgegebene Schicksal annimmt, kann die Zukunft gewinnen.

Aber der Zwiespalt, in allen Lebensformen Europa annehmen zu müssen und um der Selbstbehauptung willen zugleich immer Europa verleugnen zu müssen, war schon zu schwer zu ertragen, als daß er noch mutig akzeptiert werden konnte. Die Muslimischen Brüder, die zu einem Staat im Staate zu werden drohten, sind nach der Ermordung ihres Führers überall zurückgedrängt worden. Ihre Ziele der islamischen Einheit und Ordnung waren allzu unbestimmt, als daß sie eintreten konnten für das, was das Osmanische Reich noch immer anschaubar dargestellt hatte. Die geschichtliche Notwendigkeit, Staat, Gesellschaft und Kultur aufzubauen, zwang, nach Vorbildern in Europa zu blicken. Dennoch war die Kraft erlahmt, vorbehaltlos auf Europa zu blicken, und der blinde Glaube mit seiner Hoffnung auf die große Einheit der Welt des Islam lebte weiter.

DAS ENDE DES ALTEN EUROPA

Die Zersetzung der Vernunft. Aber was ist noch Europa, um das in Zustimmung und Abwehr offensichtlich die Gesellschaft und verborgen das Bewußtsein jedes einzelnen zerrissen wird? Um die Mitte des 19. Jahrhunderts war spürbar geworden, daß es sich unter der Hand verwandelt hatte. Es hatte herrschaftlich Besitz ergriffen von den Erfolgen des erwachenden Bürgertums und war das siegesgewisse Europa geworden. Dieses Europa hatte Kritik herausgefordert, aber zugleich Selbstbewußtsein und zielgerichteten Widerstand wachgerufen. Bedrohend durch den Imperialismus hatte es doch nicht Haß erregt. Hat sich die Situation heute nur dadurch verändert, daß moderne Technik und Information weit mehr auch die Bevölkerung anspricht, die schneller bereit ist zu blindem Haß? Oder hat sich, vielleicht wiederum nur verborgen, auch Europa verwandelt, so daß Europa selbst zu Abwehr und Haß herausfordert? Um diese Frage zu beantworten, ist jetzt auf Europa zu blicken und noch einmal zurückzugehen auf den Ersten Weltkrieg.

Ungeschichtliche Geschichtsbetrachtung mag den Ersten Weltkrieg darstellen als einen unter vielen Kriegen. Aber sie trifft dann nicht seine Einzigartigkeit. Denn sie übersieht, daß er folgenschwer eine lange Epoche der Geschichte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000172

abgeschlossen und die große Umwälzung eingeleitet hat, deren Ende noch nicht abzusehen ist. Ein einzigartiges Ereignis ist dieser Krieg, weil er die Menschheit zum erstenmal in der Geschichte hat spüren lassen, daß Welt eine konkrete Totalität ist. Wie weit auch bis dahin der Mensch in die bewohnte und unbewohnte Erde vorgestoßen war, und wie lange er auch schon den Erdkreis als seine Welt verstand, sie war noch nicht so konkret als ein Ganzes erfahren, daß sie die Existenz des einzelnen Menschen unmittelbar betraf. Unangemessen war es deshalb, von Weltsituation zu sprechen. Seitdem ein Krieg sich zu einem Weltkrieg ausgedehnt hat, ist die Stellung des Menschen in seiner Welt von Grund auf verändert. Denn seit dieser Zeit weiß, oder mehr noch spürt der Mensch, daß irgendein Ereignis in irgendeinem Teil der Erde die Welt in ihrer Totalität treffen und jedem einzelnen Menschen zum Verhängnis werden kann. Dieser Wandel im Bewußtsein des Menschen ist so erschütternd, und er stellt so gewaltige Aufgaben in allen Bereichen unseres Lebens, daß seine Erkenntnis überall und auch von den Spitzen der Bildung abgewiesen wird. Aber das Verdrängen dieser Erkenntnis bewahrt nicht vor dem, was wir alle verborgen in uns tragen. Auch aus dem beschränktesten Raum seiner Existenz blickt der Mensch unter Angst über seinen Raum hinaus bald auf Korea, bald auf Berlin, bald auf Formosa, bald auf Jerusalem. Und keiner, der solche Orte der Bedrohung aus den letzten Jahren nennt, kann sicher sein, ob nicht in diesem Augenblick an einem anderen Ort sich ein Weltgewitter zusammenzieht. Auf Weltsituation blicken ist nicht mehr unangemessen. Es ist eine Aufgabe geworden, die nur um den Preis der Selbstzerstörung abgewiesen werden kann.

Aber wer kann Weltsituation erkennen? Die eine Erfahrung ist eng verbunden mit einer zweiten. Bis zum Ersten Weltkrieg war Welt eine universale Struktur ohne konkrete Realität. Sie ist seitdem eine sehr nahe gerückte reale Totalität, aber es gibt keine universale Struktur mehr, unter der sie erfaßt werden kann. Das erwachende Bürgertum Europas hatte Welt verstehen können als eine Pluralität von Räumen, die, so verschieden sie auch waren, unter einem vereinenden Prinzip standen. Das war die allen Menschen gemeinsame Vernunft, die Macht, die Menschlichkeit fundierte und allem Geschehen Form und Richtung gab zur kommenden Vollendung. Deshalb waren Länder und Völker, Religionen und Kirchen, Stände und Klassen, Gruppen und Individuen allem Augenschein widersprechend zuletzt doch nicht isolierte und gegeneinanderstehende Räume. Denn die Vernunft war verstanden als das, was sie in der Linie der Zeit nach vorn reißt zur harmonischen Einheit. In diesem Glauben lebte auch noch das siegesgewisse Bürgertum in seinem Enthusiasmus für den technischen Fortschritt. Aber seit dem Ersten Weltkrieg weiß oder spürt jeder Mensch, daß er kein Fundament mehr ist. Die pluralistisch zerfallene Welt gleicht einem Polytheismus. Diejenigen, die nicht erkennen wollen, was sie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000173

dunkel spüren, agieren freilich noch immer so, als sei nichts geschehen. Sie sehen, daß die technische Vernunft berechnen und planen kann, daß sie alle Mittel bereit hat, um der Menschheit Prosperität und soziale Ordnung zu garantieren. Aber das greifbar nahe Ziel rückt, rätselhaft für Menschen, die an die Wunder der Technik und Organisation glauben, in die Ferne. Denn die technische Vernunft scheitert an der Tatsache, daß die Welt eine Pluralität von gegeneinanderstehenden Räumen ist, die kein universales Prinzip mehr zur Struktur vereint und in die Zukunft ausrichtet. Was während des 19. Jahrhunderts nur einzelne prophetisch vorausgesagt hatten, ist langsam zunächst, aber zunehmend bewußt geworden: der Glaube an die harmonistische Vorsehung, der die Aufklärung tief prägte, der das Prinzip der Vernunft fundiert und dem Gestalten Richtung auf Zukunft gegeben hatte, der in der Form des automatischen Fortschritts die Herrschaftshaltung des siegesgewissen Europas noch bis in das erste Jahrzehnt dieses Jahrhunderts trug, ist zusammengebrochen. Ungeschichtliche, immer nur von außen zuschauende Geschichtsbetrachtung mag uns erzählen, daß es heute nur ein Gerede der Mode sei, wenn allerorts von Angst gesprochen werde. Aber mit solchem leichthin erzählten Gerede demonstriert man nicht nur seine Unkenntnis über die geschichtliche Bedeutung der Mode, sondern auch einen Mangel an Selbsterkenntnis. Wir alle sind jederzeit alarmiert durch Weltsituation. Denn wir sind gewahr, daß wir als einzelne ohnmächtig sind gegen das, was irgendwo folgenschwer in der Welt geschieht, und wir sind gewahr, daß Welt eine Pluralität ist, die kein universales Prinzip mehr zur Struktur vereint. Das ist die einzigartige Erschütterung, die seit 1914 dem alten Europa ein Ende setzte: die Angst der Ohnmacht und des Verlustes eines formgebenden Prinzips schleicht ein.

Das Ende des alten Europas hatten kleine Gruppen voraussagen können, weil sie mit Hasenclever schon vor dem Kriege gesehen hatten: «Verworren zuckt Europa noch im Winde». Aber die wenigen Schriftsteller, Maler, Dichter scheiterten, denn die Größe ihres Mutes reichte nicht aus, einen weltgeschichtlichen Umbruch in seiner Tiefe zu erfassen. Sie wußten mit Werfel: «Fremd sind wir alle auf der Erde», und doch glaubten sie noch wie Trakl: «Voll Harmonien ist der Flug der Vögel». Eine an Mut große, aber an Zahl kleine Generation mußte scheitern an der Tatsache, daß ein jahrhundertealter Glaube an die ewige Harmonie zerbrochen war. Was konnte noch den Menschen fundieren, der, eben noch gewiß seiner Herrschaft über die Erde, fremd auf ihr geworden war? Was konnte noch Zukunft garantieren, wenn Harmonie im Flug der Vögel enteilt? In Abhängigkeit von der Offenbarung des Logos, der in die Geschichte eingetreten war, konnte Vernunft einmal verstanden werden als das Prinzip, in dem die Macht des Seins der zerrissenen Existenz manifestierte, was essentiell sein soll. Sie war einmal die göttliche Vernunft. Aber dann war sie stillschwei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000174

gend reduziert worden zu einem technischen Werkzeug der Beherrschung. Jetzt war ihre Zersetzung allen offensichtlich geworden, und dem, was jetzt noch Vernunft genannt wurde, dem zerstörenden Dämon Ratio, wurde der Kampf angesagt. Wissenschaft, die einmal im Namen der einen und einenden Vernunft Wirklichkeit erfaßt und gestaltet hatte, war sichtbar auseinander gefallen. Sie konnte in einem Pluralismus von Disziplinen und Methoden mit herrschaftlicher Vernunft disparate Ausschnitte der Wirklichkeit meistern und unterwerfen. Aber sie konnte nichts aussagen über das Prinzip, das allem Wirklichen Sein und Sinn gibt. Ein Pfeiler des alten Europas war zerschlagen. Antworten auf das Fragen nach dem letzten Sein und Sinn mußte aus anderen Bereichen vernommen werden. Kunst, die die organischen Formen in Frage stellte, um die schöpferisch gebärende Macht des Chaos zu manifestieren, Weltanschauung, die das System des Denkens zerbrach, um die irrationale Tiefe zu erleben, Philosophie, die die Strukturen der Vernunft durchstieß, um das immerwährende Leben zu erfassen, Theologie, die der Kultur den Kampf ansagte, um das ewige Wort der Offenbarung gehorsam anzunehmen, sie suchten Antwort aus dem, was ursprünglicher ist als diejenige Vernunft, die zu einem Werkzeug gemacht worden war. Und Wege weisend waren jetzt Mythen und Sagen aus der Frühzeit der Menschheit und Lehren und Weisheitssprüche aus Indien und dem fernen Osten. Daß Asiens Geist uns besiegen würde, wie es einst die Antike getan hat, war wie bei Romain Rolland die Hoffnung Europas geworden. Denn nach einer langen Herrschaft der Vernunft fragte der Mensch nach dem Ältesten, das der rationalen Formung vorausgeht, nach der heiligen Ursprungsmacht, die alles Seiende trägt, nach dem Einen, das durch den «entzaubernden» Dämon Ratio zerstört war.

Die Einsicht, daß die einst form- und richtunggebende Vernunft ein Element der Zerstörung geworden ist, hat in Europa die herrschaftliche Haltung erschüttert, deren politischer und ökonomischer Ausdruck der Imperialismus ist. Aber die gleiche Einsicht, daß die einst so leidenschaftlich bejahte Vernunft nicht mehr Form und Richtung geben kann, hat im Orient eine Haltung des Hasses herausgefordert, die selbst unter den brutalsten Methoden des Imperialismus noch nicht eingenommen war. Denn der Weltkrieg hatte auch im Orient einen Pfeiler zerschlagen. Das Osmanische Reich war zwar seit Generationen schon eine sterbende Großmacht. Aber es war eine Macht, die dem extremen Zerfall eine Ordnung entgegenstellte. Stillschweigend hingenommen von der «Herde», entfremdet den Reformern und vor allem den Arabern, politisch bedeutungslos jenseits seiner Grenzen, repräsentierte es noch immer die Einheit von Religion, Kultur und Staat. Wie tief auch der Imperialismus Europas in den Orient eingriff, der Augenschein zeigte, daß der Islam noch eine anschaubare Macht hatte. Er hatte einen «Zaun». Mit dem Zusammenbruch dieser

Macht wird die Erwartung mehr als zuvor auf Europa gelenkt und, weil auch in ihm der tragende Pfeiler zerbrochen war, mehr als je zuvor enttäuscht. Es ist noch nicht von Haß bestimmt, was Haikal in seinem Buch über den Propheten des Islam gegen Europa sagt. Aber er sieht, daß dort, wo er seine Bildung empfangen hat, eine Zerstörung einschleicht. Europa, das die Wahrheit des Islam niemals verstanden hat und deshalb niemals Geist und Leib, Gefühl und Vernunft vereinen konnte, hat immer geschwankt zwischen Welteroberung und Weltverneinung. Jetzt hat es sich im Fragen nach dem Sinn des Lebens vollends verloren und ist den Lehren Indiens und einer vagen Theosophie erlegen. Aus dem prophetischen Erbe spürt er, was der ewige Islam den Spekulationen entgegenzustellen hat, die den Menschen mit der Verheißung, ihn zu sich selbst zu führen, hinausheben aus seiner geschichtlichen Existenz, die ihn als ein individuelles Selbst entmächtigen und seine Welt entleeren. Gegen Lehren, die mit dem Anspruch, Menschen zu formen, unmenschliche Lehren sind, schreibt er das Buch über den Propheten, der als wirklicher Mensch in wirklicher Welt das Gotteswort gebracht hat, das Menschen Halt und neue Sicherung geben kann.

Die neuen Mythen. Wie bei dem Partner war auch in Europa das Fragen nach neuer Sicherung aufgebrochen. Ein paar Jahrzehnte lang hatte sie die positivistische Wissenschaft mit überzeugender Kraft angeboten. Aber reichte noch aus, was sie zu sagen hatte? Mit der gewissenhaften Besonnenheit eines großen Gelehrten sah Max Weber, welche Verworrenheit das Leben zu zerstören drohte, wenn Wissenschaft erschüttert werden würde. Er verteidigte sie als die tragende Macht Europas, er rechtfertigte ihre «entzaubernde» Funktion zugunsten der Herrschaft über die Wirklichkeit, er forderte, dem Schicksal in das ernste Antlitz zu sehen und die Zerspaltenheit in Wissenschaft und Leben mit Mut zu bejahen. Aber in der tragischen Verpflichtung gegen eine sehr junge Tradition sah er keine Möglichkeit, diesen Pluralismus, den er mit einem Polytheismus verglich, zu besiegen, und die Antwort auf das leidenschaftliche Fragen nach dem Sinn des Seienden meinte er denen überlassen zu müssen, die als «Propheten und Demagogen» am Werke waren. Aber um aus seinem fragwürdigen Versuch, die Wissenschaft des alten Europas zu retten, nun zu neuen Fragen vorzustoßen, reichte die Kraft der erschütterten Wissenschaft nicht mehr aus. Denn wirkungsmächtige Propheten und Demagogen waren schon am Werke, so zahlreich, daß auch sie einen Polytheismus darstellten. Als der Orient begann, aufs neue nach dem ewigen Islam zu fragen, stellten sich der Untergangsvision Spenglers, genährt aus der alten Prophetie des dritten messianischen Zeitalters, die Mythen vom ewigen Abendland entgegen. Welche Vergangenheit konnte noch das Bild zeigen, das in die Zukunft weist? Ist es

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000176

das Abendland der Kathedralen und Klöster, das das Erbe Roms bewahrt gegen die Nebel aus germanischen Wäldern, russischen Steppen und asiatischen Wüsten? Ist es das Abendland des germanischen Wesens, das das Reich verteidigt gegen das asiatische, artfremde Christentum? Ist es das Abendland des unbesiegbaren Hellas und seiner unsterblichen Olympier? Als Taha Husain während des Zweiten Weltkrieges gegen den blinden Glauben an den ewigen Islam Europa und die Europäisierung verteidigte, hätte er überzeugender sprechen können, wenn er gesagt hätte, welches Europa er meinte. Denn das Vernunftprinzip, das Generationen von Reformern gemeint hatten, wenn sie Europa sagten, war zerbrochen, und aus der verwirrenden Zahl der Mythen vom Abendland hatten die den Sieg errungen, die den Anspruch erhoben, durch politische Macht die pluralistisch zerfallene Gesellschaft zu einen und dem Individuum Mächtigkeit, Form und Zukunft zu geben in dem staatlich gelenkten Kollektiv.

Die Behandlung des vorliegenden Gegenstandes fordert nicht, sie eingehend zu differenzieren. Sowohl der Rationalismus des Kommunismus mit seinem Anspruch, für soziale Gerechtigkeit zu kämpfen, als auch der ursprungsgläubige Irrationalismus des Nazismus mit seinem Kampf im Namen des Lebens, beide hatten die technische Vernunft als Werkzeug der Herrschaft in den Dienst genommen, und beide lebten aus der Kraft der mythischen Elemente, die nach dem Zusammenbruch des Vernunftprinzips durchgebrochen waren. In einer Weltsituation, in der Menschen der Vereinzelung ausgesetzt und in die Angst der Ohnmacht, der formlosen Zerrissenheit und der Sinnlosigkeit getrieben waren, versprachen sie anschaubare Mächtigkeit, erfüllte Existenz und Hoffnung im Kollektiv. Wie in vielen Ländern, wo gesetzliche Religion der autonomen Gestaltung im Wege steht und der Protest gegen sie nicht im Namen der Religion erhoben werden kann, hat der Kommunismus auch im islamischen Orient Intellektuelle wieder und wieder ansprechen können. Unter der Last der religiösen Gesetzlichkeit, die den Weg in die Zukunft versperrt, konnte seine rationale Gesetzlichkeit als ein Durchbruch zu neuem Leben verstanden werden. Aber eben dieser Kampf gegen die Religion hat die breite Bevölkerung aller Schichten dem Kommunismus immer wieder ferngehalten. Und wenn die Rückwendung zur Religion bei den Muslimischen Brüdern zu einem militanten Fanatismus geworden ist, so hat unter manchen anderen Faktoren nicht zum wenigsten auch der Kommunismus dazu beigetragen. Dem totalen Anspruch der Lehre, die seit Afghani als «Materialismus» verdächtigt war, konnte wirkungsvoller der Anspruch der Lehre entgegengestellt werden, die nicht nur weltliche Ordnung, sondern auch ewiges Heil verhieß.

Während aber die Massenbewegung der religiösen Bruderschaft auf der einen Seite den kommunistischen Kollektivismus abfing, hat sie auf der anderen Seite

diejenigen, die ihre vagen übernationalen Ziele verwarfen, in einen Nationalismus getrieben, der auf den Nazismus blickte. Die nationalen Bewegungen, die seit dem Ersten Weltkrieg in den einzelnen arabischen Ländern und führend in Ägypten entstanden waren, waren getragen von natürlichem Heimatbewußtsein und gelenkt von dynastischen, politischen und ökonomischen Interessen. Unter dem Einfluß der Ursprungsmythen des Nazismus erhielt dieser regionale Nationalismus eine mythische Weihe. Was geht uns, die wir Ägypter sind, die Geschichte der Araber an? fragte Salama Musa. Das war nicht mehr nur Ausdruck des Nationalismus, der mit naheliegenden Aufgaben begann, um schließlich, wie etwa Taha Husain betonte, verantwortlich für die ganze arabische Welt zu wirken. Es war auch nicht ein Ausdruck der Bewunderung für die große, aber doch lange abgeschlossene Geschichte, die Schauqi bewegt hatte, Stoffe für seine Dramen aus der altägyptischen Vergangenheit zu wählen. Und so sprach auch nicht die natürliche Heimatliebe, die Tahtawi bei den Franzosen bewundert hatte und die so oft die Reformer ihrem Volk bewußt machen wollten. Jetzt schwärmte der Dichter Taufiq al-Hakim von dem Blut der Pyramidenerbauer, das noch heute in den Adern der Ägypter fließt, und von der Ewigkeit des Niltals und der seit Urzeit verehrungswürdigen Sonne Ägyptens und dem besonderen Geist des Ägyptertums, «das mit leisen Pulsschlägen unter der Last des siegreichen Geistes des Arabertums klopft». Eine romantisch-ästhetische Ideologie meldete sich an, die den bewußt sich beschränkenden Nationalismus in ein maßloses nationalistisches Pathos riß. In derselben Zeit, als in Deutschland, in Italien und in der Türkei vernebelnde Mythendichtung die Kreise der Bildung ihre angelernte Bildung vergessen ließ, sprach auch Taha Husain, stets gewandt sich anpassend, von dem Blut der Pharaonen, das noch immer in den Seelen poche, und nicht ahnend, wie er selbst und die Dinge sich verändern würden, versicherte er, «daß der Ägypter von seinem Ägyptertum nicht lassen wird, wie immer sich die Dinge verändern werden». Der «Pharaonismus» gab eine aufsehenerregende Losung: die Überfremdung durch das Arabertum muß abgestoßen werden, und der seit Urzeit im Niltal lebende Bauer muß zurückfinden zu den uralten Göttern, die in Blut und Boden gegenwärtig sind. In der gleichen Zeit wurde in anderen arabischen Ländern die Anbetung anderer Baale propagiert, und Vertreter desjenigen europäischen Imperialismus, der an separatistischen Bewegungen interessiert war, halfen dabei. Im Libanon besang Sa'id 'Aql den Phöniker Kadmos, der seine von Zeus geraubte Schwester Europa suchend in Griechenland Theben gründete und dem Westen die Buchstabenschrift brachte. Und die großen Ziele, zu denen im Libanon der «Phönikianismus» griff, standen in Konkurrenz zu denen, die wenig entfernt Antun Sa'ada einem selbständigen urwüchsigen Syrertum gab. Selbständigkeit aber hieß in allen diesen Bewegungen etwas, was

heute kaum noch verstanden wird. In der Abwehr des religiösen Fanatismus, der die Araber zu den bevorzugten Trägern der Gesellschaft erhob, war das Ziel vieler arabischer Christen, aber auch vieler dem Islam entfremdeter Gebildeten eine, natürlich in arabischer Sprache geforderte, Selbständigkeit gegenüber dem «arabischen Geist». Um belastende Traditionen abzuwerfen, wurden in erdichteten Mythen neue Traditionen gesucht. Diese Nebel sind schneller als in Europa gefallen. Ihre verschwommenen Bilder konnten Diskussionen der Bildungsschicht erregen, Versemacher zu Reimen begeistern und den Dekor von Bauten, Briefmarken und Basarwaren bestimmen. Aber die Baale, nämlich die mythischen Herren des Bodens, sprachen nicht zu denen, die für ihre leibhaftigen Herren den Boden zu bestellen hatten, und sie waren an einen zu engen Raum gebunden, als daß sie die mit Enthusiasmus erfüllen konnten, die über räumliche Grenzen eben hinauszublicken begannen. Aber was ist geblieben? Der Führer der Muslimischen Brüder hat es leicht, das ebenso verschwommene Bild von dem Vaterland zu verkünden, das überall ist, «wo immer das Glaubensbekenntnis gesprochen wird», und das Band des Islam zu rühmen, «das heiliger ist als das Band des Blutes und des Bodens». Aber Zuraiq, ein politischer Theoretiker aus Beirut, beschreibt während des letzten Krieges die Situation nüchterner. Meinungen und Strömungen, sagt er, gehen konfus auseinander, jeder geht in eine andere Richtung, und jeder spricht eine andere Sprache, wir haben keinen festen Ort oder vereinenden Standpunkt in der furchtbaren Verwirrung, die die Welt erschüttert. Nach dem Zweiten Weltkrieg blickt der verworrene Orient auf ein verworrenes Europa. Es ist zerrissen in Meinungen und Strömungen und zerspalten durch den großen Weltkonflikt der westlichen Demokratie und des östlichen Kommunismus.

Die falschen Propheten. Angesichts dieser Zerspaltenheit der Welt schreibt der Ägypter Sayyid Qutb, daß sich der islamische Orient nicht täuschen dürfe über das wahre Gesicht des Kampfes zwischen «dem kommunistischen und dem kapitalistischen Block». Denn wie sie auch erbittert gegeneinander stehen, sie sind eins in ihrem Materialismus, und wenn sie sich bekämpfen, so kämpfen sie um Märkte, «und die Märkte sind wir». Deshalb hat der Orient nicht zwischen ihnen beiden zu wählen, denn er steht vor einer anderen Entscheidung. «Entweder wir hängen uns an die westliche Karawane, die sich Demokratie nennt, und stoßen am Ende doch auf die östliche Karawane, die man Kommunismus nennt, oder aber wir finden zu unserem Islam zurück und machen ihn zum Richter über unser geistiges, soziales und ökonomisches Leben.» Die Angst vor dem Verlust einer richtenden Norm hatte leidenschaftlich wieder fragen lassen nach der ererbten Religion, sie hatte auch die Kreise der Bildung in blinden Glauben getrieben und hatte schließlich breiten Ausdruck gefunden

in der verworrenen Aktivität eines militanten religiösen Fanatismus. Jetzt zeigt der theologische Schriftsteller Sayyid Qutb, wie die Gesellschaft zu sein hat gemäß der Religion, zu der sie sich zurücksehnt. Taha Husain hatte erkannt, daß der blinde Glaube Menschen in einen Zwiespalt werfen und das Bewußtsein zerstören würde. Aber diese Gefahr kann nicht mehr gesehen werden. Denn um sie zu sehen, bedarf es dessen, was 'Abduh dem Islam zu geben versucht hatte, des Mutes, der in der Begegnung mit Europa zur Selbstkritik kommt und in der Gewißheit des so wiedergewonnenen wahren Islam Vernunft und Wissen Europas annehmen kann. Der Orthodoxe unserer Zeit glaubt in der europäischen Geschichte nur zu erkennen, daß Europa Jesu Religion der Milde und Askese verkehrt habe zur Barbarei, seit den Kreuzzügen nicht aufgehört habe, den Islam zu hassen, und er meint, daß Europa nichts mehr geben könne, was noch wert sei, angenommen zu werden. Denn der Materialismus in der offenen Form des Kommunismus ist der erklärte Feind der Religion. Und wenn das demokratische Europa in verstecktem Materialismus sich auf seine Religion beruft, so zeigt die geschichtliche Situation, daß «das Christentum nicht Schritt halten kann mit den ständig sich verändernden sozialen und ökonomischen Zuständen». Nur der Islam hat unveränderliche und eindeutig richtunggebende Normen von ewiger Gültigkeit. Er allein kann die dritte Kraft schaffen, den großen «Block» von Indonesien bis Westafrika. Er allein hat die Macht, der falschen Prophetie des kommunistischen Ostens ebenso zu widerstehen wie der falschen Prophetie des zwischen Geistigkeit und Materialismus ruhelos schwankenden Okzidents. Denn nur der Islam ist die Religion, «die Menschlichkeit in so vollkommenen Institutionen darstellt, wie es die Welt nie zuvor gekannt hat». Aber wenn die Nationalisten, die die heiligen Ursprungsmächte eines Blutes oder Bodens anriefen, auf einen zu engen Raum blickten, so waren sie in ihren Zielen der geschichtlichen Wirklichkeit doch noch näher als der neuorthodoxe Theologe. Er ignoriert die Tatsache, daß der islamische Orient durch weit auseinandergehende Interessen zerspalten ist, und er meint allen Ernstes, daß die großen Probleme der modernen Welt zu lösen seien mit dem Gebot der Almosen und dem Verbot des Weingenusses, des Glücksspiels und des Zinses. Ihm selbst verborgen dokumentiert sein Buch eindrucksvoll die neurotische Zerrissenheit, vor der Taha Husain die Menschen seiner Welt bewahren wollte.

Angesichts der Ohnmacht, die politischen, sozialen und ökonomischen Probleme dem göttlichen Gesetz gemäß zu lösen, ist das Ziel der islamischen Einheit durchkreuzt worden von dem Ziel der Einheit aller Araber. Seit Jahrzehnten schon blickt der Okzident auf Bewegungen, die er den arabischen Nationalismus nennt. Aber es war niemals leicht, sie unter diesem uns geläufigen Begriff näher zu bestimmen. Als man im Okzident schon lange zu wissen meinte, was arabischer Nationalismus ist, klagt der genannte Zuraiq darüber, daß selbst

die bekanntesten arabischen Schriftsteller nicht über konfuse Essays hinauskommen, weil sie nicht wissen, ob sie eine arabische Nation oder eine Mehrzahl von arabischen Nationen meinen, und Arabertum, Orient und Islam wirr bei ihnen durcheinandergehen. Haben wir überhaupt eine einheitliche Geschichte? fragt ein anderer, oder müssen wir nicht, wie schon der mittelalterliche Denker Ibn Chaldun gesehen hat, nach ein paar Generationen mit neuen Zielen immer wieder von neuem anfangen? In der Tat ist es schwer, aus der in arabischer Sprache geschriebenen islamischen Geschichte das zu entdecken, was die Araber als Araber fundiert. Im 19. Jahrhundert hatte der Reformer Adib Ishaq mit viel Kenntnis europäischer Literatur gefragt, was eine Nation begründen kann. In den letzten Jahrzehnten versichern die von europäischem Denken oft nur oberflächlich berührten Führer, daß ein Nationalismus schon da sei. Vor kaum einem Jahrzehnt verstanden sie darunter den regionalen Nationalismus, der für immer brechen würde mit dem «arabischen Geist». Sie entfachten wirkungsmächtiger einen Enthusiasmus für die Einheit des Islam, in der die Unterschiede der Völker bedeutungslos sind. Sie sind heute gewiß, daß die Einheit der Araber über alle Unterschiede der Religion hinweg verwirklicht ist. Zugleich aber mußten sie sehen, daß die breite Bevölkerung an ihrem Kampf nicht teilnimmt, und immer wieder klagen Dichter:

Wie lange willst mit deinem
Sang du Schläfer rufen,
Wo all dein Wecken
dich schon lang ermüdet hat?
Denn in der Irre weilt dein Volk.

Die ägyptische Revolution der Offiziere um 'Abd al-Nasir, eingeleitet unter dem Namen von Nadschib, hat der nationalen Bewegung einen großen Widerhall gegeben. Eine von Enthusiasmus getragene Tatkraft hat mancherlei verkommene Institutionen und alteingewurzelte Vorurteile weggefegt und lang verzögerte Reformen weitergetrieben, und die Vereinigung der Republiken Ägypten und Syrien hat große Erwartungen auf die Vereinigung aller Araber erweckt. Werden sie in Erfüllung gehen? Ist die breite Bevölkerung jetzt erwacht zur Nation? Den «Helden der Freiheit» 'Abd al-Nasir rühmend, singt ein junger Dichter:

Ihr freien Brüder! Ewiges Volk
An den Ufern des Nils,
Angebetet von alters her,
Seit Osiris' Zeiten!
Heut' ist zurückgekehrt
der kühne Befreier des Nils.

Aber Verse haben die Araber zu jeder Gelegenheit immer leicht gefunden. Werden sie aus ihrer Geschichte die Tradition finden, die sie als Nation begründet und in die Zukunft führt? Wird die neue nationale Bewegung die großen sozialen und ökonomischen Probleme lösen können? Oder wird sie, nächsten Aufgaben ausweichend, ihre Aufgabe darin sehen, mit Sendungsbewußtsein unter den Völkern Afrikas auf Radiowellen den Kampf gegen den «Imperialismus» zu schüren? Wird sie fertig werden, wenn sie den zur Leidenschaft entfachten Wunsch nach «vollständiger» Unabhängigkeit nicht befriedigen kann, und neue Männer mit neu entfachenden Worten kommen werden? Und werden neue Bewegungen, was ʿAbd al-Nasir abweist, «weil wir glauben an Freiheit und Menschenliebe», sich der «östlichen Karawane» anschließen? Auf diese Fragen gibt es keine Antwort. Wohl ist zu erwarten, daß die Araber weiterhin das bewegen wird, was wir allzuschnell Nationalismus nennen. Aber wie kann das politische Ziel der Einheit der Araber in Balance kommen mit dem anderen, dem niemals unpolitischen Ziel der Einheit der islamischen Welt? Als werbender Politiker kann ʿAbd al-Nasir in seiner Flugschrift *Die Philosophie der Revolution* leichthin reden von den drei Kreisen, in denen jeder Ägypter steht: von dem Kreis des Arabertums, dem Kreis des afrikanischen Kontinents und dem dritten der Bruderschaft des Islam. Aber wo sind von berufener Seite die Worte des Politikers so vorbereitet, daß sie nicht nur mit enthusiastischem Beifall vernommen werden können, sondern ein anschaubares, theoretisch fundiertes Bild geben? Daß der Ägypter, der über das Niltal nie hinausgeblickt hatte, zu Afrika gehört und daß er, wie sein politischer Führer sagt, zur Verantwortung gerufen ist, wenn zweihundert Millionen Afrikaner gegen den «Imperialismus» kämpfen, hat nie jemand zuvor gewußt. Muß der moderne Staat aus Ungewißheit über die Aufgaben des nächsten Kreises nach anderen und wieder anderen Kreisen suchen? Denn was gibt dem Menschen die Mächtigkeit, Zentrum dieser Kreise zu sein? Noch ist die Frage nicht beantwortet, wie der arabische Kreis und der Kreis des Islam ein Zentrum haben können.

Ein Rückblick auf Muhammad ʿAbduh zeigt den Wandel in einem halben Jahrhundert. Er erkannte in dem absoluten Anspruch des Staates einen Frevel und in dem Anspruch einer fraglos hingenommenen Religion einen Abfall von der Religion. Wie auch immer getrübt, war die Tradition des Prophetismus in ihm lebendig, die diejenigen als falsche Propheten verwirft, die mit Jeremias Worten die Schäden der Gesellschaft «leichthin flicken, indem sie Heil sagen, wo kein Heil ist». Deshalb mußte ʿAbduh als Ägypter sich distanzieren von dem ägyptischen Nationalisten Mustafa Kamil, als osmanischer Bürger den theokratischen Anspruch des osmanischen Sultans bekämpfen und als islamischer Theologe die Orthodoxie des Islam angreifen, sie verkündeten falsche Prophetien. Er sah die Gefahren, die vom Okzident drohen. Aber er war zugleich ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000182

wahr, daß in der Vernunft, die Europa der Welt brachte, ein Element enthalten war, das aus dem prophetischen Prinzip kommt: geschöpfliche Vernunft kann die Schöpfung ergreifen und schöpferisch gestalten. Heute steht ein emotionaler Nationalismus, der das Fragen nach der wahren Nation nicht beantworten kann, neben einer fundamentalistischen Religion, die das Fragen nach dem wahren Islam abschneidet mit den Worten von Sayyid Qutb: «Der wahre Weg ist es, das Fundament auszulegen mit dem unerschütterlichen Glauben, daß es vollkommen ist.» Der fanatische Kämpfer für diesen blinden Glauben hat seine Werke fortsetzen müssen unter Bewachung der Staatspolizei. Denn wie auch der nationale Staat Bindungen an die Religion bewahrt, er muß notwendig in Widerspruch kommen zu der Religion, die den Anspruch auf die soziale und politische Gestaltung gemäß dem göttlichen Gesetz nicht aufgeben kann.

DIE NEUE WELTSITUATION

Die Flucht in die Illusion. Seitdem das Osmanische Reich nicht mehr «Zaun» für das Leben war und der moderne Begriff «Vaterland» mit Enthusiasmus erfüllte, stand der Orient sichtbar in dem Konflikt, der angemeldet war, als Bonaparte appelliert hatte an Religion und zugleich an Vernunft. Er schwankte zwischen dem «Kreis» der Bruderschaft, für den das Gesetz der Religion gilt, und dem «Kreis» eines Volkes, das in seinen sich wandelnden Interessen dem Gesetz der Vernunft folgt. Das ist der politische Ausdruck des Konfliktes, unter dem der Mensch immer steht. Er muß Selbst und Welt vernunftgemäß erfassen und gestalten, weil sie trotz ihrer Vergänglichkeit die Strukturen sind, ohne die er nicht sein kann. Und er ist zugleich der Offenbarung der unendlichen Macht gewahr, die seinem vergänglichen Selbst und seiner vergänglichen Welt Mächtigkeit, Form und Sinn gibt. Dieser Konflikt hatte den Islam mit nie endender Unruhe bewegt, und er hat heute erregenden Ausdruck gefunden im Politischen. Noch vor zwei Generationen konnte Manfaluti zu den Spannungen zwischen den Reformern der Religion um ʿAbduh und den Politikern um Mustafa Kamil gelassen sagen, daß sie zuletzt gemeinsam für wahre Humanität kämpften. Der Verächter der Kultur Europas ahnt nicht, wie er in diesem Glauben an die Harmonie abhängig ist von Europa. In unseren Tagen, zur Zeit der ägyptischen Revolution, war die Universität Kairo der Ort erregter Kämpfe. «Koran und Verfassung!» riefen die einen, und «Verfassung, nur Verfassung!» war der Kampfruf der anderen. Die Frage, wie wahre Humanität zur Erfüllung kommt, kann nicht mehr gelassen hingenommen werden. Denn kein stillschweigend übernommener Harmonieglaube läßt noch erwarten, daß das sich vereinen wird, was ʿAbduh zu vereinen vergebens versucht hat. Vernunft und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000183

Offenbarung, Kultur und Religion klaffen auseinander, und die alte Frage, die den Islam in seiner ganzen Geschichte schwer belastet hat, ist wieder eine drükkende Last geworden.

Wie kann das unwandelbare Gesetz Gottes aufgelegt werden auf die immer wandelbaren vernünftigen Strukturen von Selbst und Welt? Und wie kann das Gesetz der endlichen Vernunft partizipieren an dem, was dem Endlichen Mächtigkeit, Form und Sinn gibt? Unter diesen Fragen ist der alte Kampf weitergegangen, und seine Darstellung könnte viele Seiten füllen. Weiß die breite Bevölkerung, die so leidenschaftlich eine theokratische Regierung fordert, auf was sie hintreibt? fragt in einem viel umkämpften Buch der Ägypter Chalid. Und er schildert, wie in Arabien unter einer Regierung, die diesen Anspruch erhebt, ein Volk von unvorstellbar reichen Potentaten in unvorstellbarem Elend gehalten wird, ohne Schulbildung, ohne Gesundheitspflege, ohne eine geordnete Rechtsprechung. Zu einer solchen Willkürherrschaft führt die Forderung einer vermeintlich religiösen Regierung. Denn wie will sie regieren? Die Worte des religiösen Gesetzes reichen nicht aus für eine moderne Staatsführung und soziale Ordnung, und sie sind so vieldeutig, daß jedes durch ein anderes widerlegt werden kann. Aber sie sind doch, schreibt auf der Gegenseite 'Azzam, der langjährige Sekretär der Arabischen Liga, «die ewige Botschaft». Und wieder führt er breit aus, daß alle Fragen, an denen Europa und Amerika heute offensichtlich scheitern, unschwer gelöst werden können durch das Gesetz des Islam, das die Wahrheit für die Menschheit sei. Doch daß die zum Gesetz erhobene Offenbarung, so sagt ein anderer, das Gesetz des Lebens grauenvoll zerstört, gerade «das sind die Ketten». Wie die Wächter des prophetischen Prinzips fordert er den Mut, in der Spannung zwischen Offenbarung und gegenwärtiger Situation selbst zu entscheiden. Aber wie die Alten setzt er seine Argumente, nichts ahnend von der gegenwärtigen Situation der vielen Menschen, die in blinden Glauben fliehen müssen, weil das Entscheiden ungemein schwer geworden ist. Und mit gleicher Wiederholung der Argumente von der anderen Seite schreibt ein anderer über die Menschenrechte. Was beruft sich der Okzident auf sie? Er hat sie verzerrt und mit Füßen getreten, weil er den Islam nicht versteht. Und im zweiten Teil seines Buches beschreibt er die Lichtseite, nämlich die wahren Menschenrechte, die der Islam reiner als aus Vernunft «vom Himmel» empfangen hat. Sie sind es, die den Menschen – er sagt es mit dem englischen Fremdwort – zum «superman» bilden und die der Islam weiterzugeben berufen ist. Weitergeben an die Menschheit? Nein, nicht mehr an den hoffnungslos verlorenen Okzident. Denn wer noch von ihm für die Menschheit Gutes erhofft, gleicht dem, der Wasser in Händen trägt.

Unendlich ermüdend treten Schriftsteller meist nur in kurzen Aufsätzen auf der Stelle. So als wüßten sie nicht, daß die Bevölkerung fest an die Religion

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000184

gebunden ist, entwerfen die einen Programme für die Modernisierung, und so als könnten sie die moderne Welt ausklammern, rühmen die anderen die alte, die ewige Ordnung des Islam. Und während sie so in Illusionen schwelgen, erwecken sie ständig den Anschein, als ob sie längst alle Probleme hätten lösen können, wenn nur nicht hindernd der «Imperialismus» im Wege stünde. Unterstützt von vielen Vertretern der europäischen Öffentlichkeit, hat der Orient in relativ leichten Siegen Unabhängigkeit errungen. Aber die damit gestellten Aufgaben scheinen auch die gerühmtesten Schriftsteller nicht zu sehen. Auch darin unterstützt von vielen und selbst gerühmtesten Vertretern der europäischen Öffentlichkeit, scheinen sie der Ansicht zu sein, daß die gewaltigen Probleme unserer Zeit in ebenso leichten Siegen zu lösen seien. Es ist erstaunlich, wie sie mit schnell gefundenen Worten auf ein paar Seitchen die schwerwiegendsten Fragen abhandeln und wie sie mit viel Aufwand in Kleinkriegen gegeneinander keine Frage kritisch vornehmen und indifferent gegen sie aneinander vorbeireden. Es ist deshalb auch nicht erstaunlich, daß sie mit ihren Illusionen an der Bevölkerung bis in die Schicht der Bildung vorbeireden.

Im späten Mittelalter lebte der Orient in dem «Frieden der Wölfe und Schafe». Dieser, wie wir sagen, «orientalische» Quietismus war nicht, denn kein Mensch könnte sie ertragen, eine Bewegungslosigkeit. Er war erträglich durch Ausbrüche von Willkür und Emotionen und den nicht endenden Hader um kaum verstandene Fragen, und er war verschönt durch das Bleibende der zu Mystik erhebenden Dichtung. Der geschäftige Eifer war nur von dem einen Interesse bewegt, alles beim alten zu lassen. Diese bewegte Indifferenz hatte 'Abduh erkannt als einen Ausdruck der Verzweiflung im Schwanken zwischen Offenbarung und Vernunft. Und er hatte leidenschaftlich gekämpft um diese Frage, weil er spürte, daß an ihrer Lösung das Schicksal der Menschheit hängt. Das Scheitern 'Abduhs hatte die Gewißheit zerstört, daß alles Kämpfen zuletzt auf wahre Humanität hinführe. Eine grenzenlose Verwirrung, so klagte vor fast zwei Jahrzehnten der Beiruter Gelehrte Zuraiq, bedroht den Orient. Wieder und wieder werden Gedichte geschrieben und kritische Fehden geführt, aber es gibt kaum ein Buch, das die Fragen des Menschen sorgfältig theoretisch erörtert. Überall wird von Ordnung und Organisieren geredet, aber wenn man vernimmt, was auf Kanzeln gesagt und in Aufsätzen geschrieben wird, dann sieht man, wie es am Organisieren der Gedanken fehlt und wie einem geordneten Denken ausgewichen wird. Und Zuraiq sah eine Krise kommen, die allen anderen zugrunde liegt, in der mit Haß die Reihen zerspalten und in Neid die Herzen getrennt werden, die Krise der lähmenden Ausweglosigkeit, «die der Sieg der Verzweiflung über die Hoffnung ist». Heute ist die Verworrenheit der Illusionen in Religion und Politik auch durch die sich stark machenden Ansprüche nicht zu verhüllen, und Aufsätze über Aufsätze, die ermüdend die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000185

Fragen der Gegenwart «mit den immer gleichen Kuren behandeln», demonstrieren die in Indifferenz treibende Ausweglosigkeit.

Aber wenn an dieser Stelle der Einwand erhoben wird, warum gerade dem Orient diese Kritik entgegengehalten wird, wo doch eine entsprechende gegen den Okzident zu richten wäre, so ist er nicht erst dadurch vorweggenommen, daß soeben ein Dichter des Okzidents zitiert wurde, der von dem Überdruß am sinnlosen Leben spricht. Denn es war nicht nur berichtet, daß der Orient nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches dem Okzident ein Schwanken zwischen überstiegener Geistigkeit und brutalem Machtwillen vorwirft. Sondern es war auch gezeigt, daß der Okzident nach dem Zusammenbruch des Harmonieglaubens in der Tat schwankend steht zwischen überstiegenen Mythen und brutaler Herrschaftlichkeit. Denn was hat das «Abendland» dem Menschen zu sagen, der heute in seiner Vereinzelung unter Ohnmacht, Formlosigkeit und Sinnwidrigkeit von Verzweiflung bedroht ist? Ein paar Analysen von seiten einer wachen Wissenschaft geben auf diese Frage eine erschreckende Antwort. Der Okzident muß dem Menschen Freiheit, Persönlichkeit und Herrschaft versichern, und er muß zugleich Gesellschaft und Gemeinschaft formen, in denen er Bindungen findet. Ein gewaltiger Apparat arbeitet daran. Aber er kann es nur, indem er verhüllt, daß Persönlichkeit und Freiheit und viele andere so leicht dahinfließende Worte schon längst nicht mehr eine einheitliche Bedeutung haben. Er stanzt mit größtem technischem Aufwand in Presse, in Film, in Radio, in Reklame die Modelle des Menschen, um ihn einzupassen in das, was Nietzsche das «Stillstands-Niveau» genannt hat. Er lenkt die Bedürfnisse und Emotionen des Menschen, er gibt ihm durch die Mannigfaltigkeit der Modelle das Bewußtsein, frei seine Persönlichkeit zu entfalten, er läßt durch eine psychologisch durchdachte Dosierung der Kritik die Gewißheit zu, daß er ein selbständiges Urteil haben kann. Dies und sehr viel mehr, zusammen mit einer Förderung der Prosperität, scheint auszureichen, die Ambitionen des Menschen nach Freiheit, Persönlichkeit und Herrschaft zu erfüllen. In diesem Modellisierungsprozeß werden am laufenden Band einpassungsfähige Teile der konformistischen Gesellschaft produziert.

Aber arbeitet die Produktion noch ausreichend? Die Opfer des Produktionsprozesses läßt der schon kurz zitierte Dichter Auden eine Antwort geben:

Noch in hundert Jahrhunderten
Werden die Stumpfen und Sturen
Ihren Glauben setzen
Auf Schutzpatron oder Familienfestung,
Und die Trüben werden das Taedium vitae
Mit den immer gleichen Kuren behandeln:
Religion, Politik und Liebe.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000186

Sollte in diesen Worten eine neue Weltsituation angezeigt sein, eine Epoche von «hundert Jahrhunderten» des Ekels am Leben unter ein paar geschäftig hin und her behandelten Illusionen? Bedroht von dem «Sieg der Verzweiflung über die Hoffnung» blickt der Orient auf den Okzident. Aber er ist nicht mehr das Europa, das der Welt die befreiende Vernunft geben wollte, und auch nicht mehr das Europa des siegesgewissen herrschaftlichen Bürgertums, dessen Herrschaftswissen noch immer «Heil» brachte. Es ist das «Abendland» des sich ängstigenden Bürgertums, das von der Indifferenz überschattet wird, die wir in guter alter Zeit dem Orient als Quietismus nachsagten. Denn zwischen der «überstiegenen Geistigkeit» leerer Mythen und dem «brutalen Materialismus» der mechanischen Modellisierung erhebt sich eine bedrohliche Realität: der Zynismus versucht, dem Prozeß zu widerstehen, und aus ihm entsteht, überdrüssig auch des Zynismus, die bewegungslose Bewegung, die sich lähmend über das Leben ausbreitet, die stumm sich abkehrende Indifferenz. Unbegreifbar und nicht zu bewältigen, und wohl deshalb nur hier und da erst von wacher Wissenschaft entdeckt, vermehrt sich überall in der Welt der Mensch, den Camus den «Fremdling» genannt hat. Er sagt nicht mehr, wie Werfel, daß «wir alle» fremd sind auf der Erde. Er ist fremd als der Einzelne in *the lonely crowd*. Deshalb kann die an das Wir gerichtete Forderung des Kollektivismus ihn nicht treffen. Aber auch der konformistischen Gesellschaft entzieht er sich. Er paßt sich der Modellisierung eine Zeitlang an, und er kann sich als ein nützlicher Nachbar zeigen, als ein brauchbarer Spezialist im wirtschaftlichen Aufbau oder gegebenenfalls auch als ein fanatischer Nationalist. Er ist bewegt in seiner Bewegungslosigkeit, aber er gehört nicht zu der ihn tragenden Gesellschaft. Denn nichts, was ihn bewegt, geht ihn zuletzt und eigentlich an. Er ist der Mensch, der mit einem Rest von Freiheit sein reduziertes Selbst panzert gegen das, was ihm ein Nichts ist, und der stumm treibt in «Chaos und Nacht».

Die Freiheit zur Selbstzerstörung. «Mutter des Chaos und der Nacht» nennt Kant freilich eine andere Form der Indifferenz. Er hat noch nicht Veranlassung, auf die bewegungslose Bewegung zu blicken, in der sich der Mensch unserer Zeit gegen sinnloses Leben geschäftig panzert, um wenigstens so einen Rest von Selbst zu bewahren. Vielmehr versteht er unter «Indifferentismus» diejenige wissenschaftliche Haltung, die, «überdrüssig der endlosen Streitigkeiten um die Metaphysik», sich den konkreten Tatsachen zuwendet, ohne noch zu fragen nach letzten Prinzipien und Normen. Obwohl Kant eine solche Haltung für eine Illusion ansieht und für eine Selbstzerstörung hält, hat sie seit dem 19. Jahrhundert die Wissenschaften bestimmt. Die herrschenden Wissenschaften haben, aufgespalten in disparate Methoden und Disziplinen, die positiv gegebenen Tatsachen in Natur und Geschichte erforscht, sie haben überdrüssig der endlosen

Streitigkeiten die letzten Fragen des Menschen abgedrängt, und sie haben diejenigen Wissenschaften, die der Tradition nach berufen waren, auf diese Fragen zu antworten, entmächtigt, indem sie sie zwangen, ihren philologisch-historischen Methoden zu folgen oder ihnen zu dienen, sei es im Schleifen erkenntnistheoretischer Werkzeuge oder im Zurichten einer religiös beglaubigten Moral. Mit reduzierter herrschaftlicher Vernunft haben sie das große Werk der «Entzauberung» durchgeführt. Waren sie die «Mutter des Chaos und der Nacht»? Offensichtlich trieben die Wissenschaften des positivistischen Jahrhunderts nicht eindeutig auf Selbstzerstörung hin. Denn überall in der Welt sind sie, wie die Geschichte des Orients zeigte, mit Enthusiasmus aufgenommen worden, weil sie kraft der technisch herrschaftlichen Vernunft nicht Chaos und Nacht, sondern Ordnung und Aufklärung brachten. Aber an der Geschichte des Orients war auch ihre Zweideutigkeit abzulesen. Denn dem Orient trat im Imperialismus Europas der politisch-ökonomische Ausdruck der herrschaftlichen Haltung des Erkennens sehr früh schon unverhüllt entgegen. Deshalb konnte Afghanis Warnung vor den zerstörenden Faktoren Europas von vielen schon verstanden werden, als in Europa Nietzsche noch unverstanden vor dem «Götzendienst des Tatsächlichen» und der «Maschinerie der Interessen und Leistungen» warnte. Nietzsche sah, daß «die Richtung auf das Wozu fehlt» und «der Nihilismus vor der Tür steht» und diese Vision der kommenden Selbstzerstörung ist schnell Realität geworden. Eine Zeitlang, noch bis in dieses Jahrhundert hinein, war der Positivismus gehalten durch zwar erschütterte, aber noch immer haltbare Werte. Er stand leidend unter dem Schicksal einer «gottfremden, prophetenlosen Zeit», aber in demütiger Zurückhaltung vor falschen Ansprüchen glaubte er noch immer, daß, wie Max Weber sagte, das gesuchte Wahre «die Wahrheit» ist. An der Tragik des größten Vertreters dieser wissenschaftlichen Haltung ist aber auch ihre Zweideutigkeit abzulesen. Denn wenn er die Antwort auf das Fragen nach dem Sein und Sinn alles Seienden denen überließ, die er Demagogen und Propheten nannte, so zeigt sich, welche Elemente der Selbstzerstörung der sich zurückhaltende positivistische Relativismus in sich birgt. Heute hat der indifferent sich zurückhaltende Positivismus eine kaum sichtbare und doch sehr bedeutsame Veränderung durchgemacht. Er lebt nicht mehr, und sei es auch nur stillschweigend, in dem Glauben, daß die mit Anspruch aufgestellten Werte noch «die Wahrheit» sind. Er erkennt ihre Relativität, denn angesichts der Rivalität der mannigfachen Ansprüche ist niemandem verborgen, daß sie dem Tagesbedarf zugeschnittene Illusionen sind. Aber er verdrängt die Erkenntnis durch den Anspruch, und er macht den indifferenten Frieden erträglich durch Hader um kaum noch ernst genommene, weil immer schon entschiedene Fragen. Seine Werte repräsentieren Sehnsucht und nicht Besitz. Ihre Verteidigung ist nicht Ausdruck der Kraft, die in einer neuen Situation fragen kann, was, neu für den

Menschen, der Angst widerstehen läßt. Sie ist ein verzweifeltes Festhalten an Illusionen und unter emphatischer Leugnung der Angst der stärkste Ausdruck der Angst vor Ohnmacht. Wie kein Faktor sonst ist dieser relativistische Positivismus – und oft ist es anzuschauen in ein und derselben Person – der Wegbereiter des Relativismus, der die angebotenen Werte zynisch abweist und überdrüssig auch des Zynismus einen Rest von Selbst rettet durch die Indifferenz gegen das anflutende Angebot so vieler nichtiger Illusionen. Das ist unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnishaltung die Linie, die von dem wissenschaftlichen Indifferentismus mit seiner selbstzerstörerischen Eingrenzung wissenschaftlichen Fragens hinführt zu dem überall in der Welt sich verbreitenden indifferenten Menschen. Malt man ihn sich als einen Stumpfen, der in permanenter Bewegungslosigkeit mit trüben Augen auf die Welt blickt, so schafft man sich den Vorwand zu der rettenden Feststellung, daß dieser Mensch zum Glück nicht das tägliche Leben beherrscht. Aber indifferente Menschen nach diesem der Erbauung dienenden Zerrbild gibt es nicht und hat es auch im «quietistischen» Orient nicht gegeben. Sie waren immer bewegt und oft überaus stark in Bewegung gehalten und haben sogar manche produktive Leistung hervorgebracht in Religion, Politik und der zu Dichtung erhebenden Liebe. Dennoch waren sie der Indifferenz unterlegen, weil sie in Selbstzerstörung das Fragen abwehrten nach dem, was in einer neuen Situation Sein und Sinn alles Seienden ist. Und jede Leistung stärkte die Indifferenz, die in Selbstzerstörung treibt. Heute, wo im «Zeitalter der Angst» die Indifferenz Menschen überall lähmt, kann man fragen, ob sie in der Tat, wie Auden sagt, «noch in hundert Jahrhunderten» den immer gleichen Kuren: Religion, Politik und Liebe zuschauen werden. Denn eine Freiheit bleibt dem Menschen in Sinnlosigkeit, Formverlust und Ohnmacht: er ist nicht so ohnmächtig, daß er nicht, überdrüssig sich noch zu behaupten, im Anschauen seines Grauens die Freiheit entdeckt, das wirkungsmächtig zu zerstören, was ihm ein Nichts ist im Rausch der Selbstzerstörung:

Wir lassen uns lieber zerstören als ändern,
Wir sterben lieber in unserem Grauen,
Als daß wir auf das Kreuz des Augenblicks kriechen
Und unsere Illusionen sterben lassen.

Das Zeitalter der Angst. Gibt es in der zerrissenen Existenz des Menschen noch etwas, was bestehen kann und nicht als Illusion zerrinnt? Im Orient hatte vor zwanzig Jahren Zuraiq gefragt nach einer Zukunftsvision für die Araber, «die die Seele mit Kraft und Hoffnung erfüllt und ihr Sinn gibt». Aber er sah nur eine lähmende Ausweglosigkeit, denn «wir haben keinen festen Ort und keine vereinende Vision». Zwei Jahrzehnte von nicht endender Unruhe, ein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000189

unstetes Kommen und Gehen von Bewegungen, ein plötzliches Umschlagen von Enthusiasmus zu Enttäuschung, von berauschenden Kampfzielen zu dem immer gleichen Rückfallen in geschäftige Indifferenz sind die anschaubare Bestätigung seiner Worte. Lodernder Unmut geht unter der Fahne des Nationalismus, und tollkühner Übermut wird als Tapferkeit bewundert. Aber wo ist der wahre, nämlich der zähe und besonnene Mut, mit dem die Reformer unter immer gegenwärtigen Gefahren und erdrückend aussichtslosen Bedingungen gekämpft hatten für die allen Menschen gemeinsame Vernunft? Vernunft bewegt nicht mehr zu Kampf. Was noch Vernunft genannt wird, ist nicht mehr die richtende Form, die der Existenz trotz Zerrissenheit Bestehen gibt. Sie ist es nicht im Orient und nicht mehr im Okzident. Ist vielleicht nur noch die Angst das, was den Menschen gemeinsam ist? Sind vielleicht die Künstler, die den Verlust aller Formen sichtbar machen, oder die Dichter und Schriftsteller, die den Ausbruch der Angst in unserem Zeitalter benennen, die zuverlässigen Interpreten der Gegenwart? Und ist der Mensch, der in extremer Angst sich panzert mit Indifferenz, heute das Phänomen geworden, das zuerst und besonders «Aufmerksamkeit und Nachsinnen» verdient?

In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, noch einmal zu hören, was Kant zu dem wissenschaftlichen Indifferentismus seiner Zeit sagt. Obwohl er in ihm einen Faktor der Zerstörung sieht, ist er weit entfernt von denen, die sich in anspruchsvollem Tiefsinn über ihn erheben und ihn als «Seichtigkeit und Verfall» abtun. Indifferentismus ist vielmehr «ein Phänomen, das Aufmerksamkeit und Nachsinnen verdient». Dabei entdeckt er, daß die das letzte Fragen des Menschen abweisenden Wissenschaften keineswegs von «Leichtsinn» bewegt sind. Sie sind in einem «Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß», in dem auch normative Wissenschaften der Religion und der Gesetzgebung sich ausweisen müssen, ein beachtenswertes Korrektiv. Gegen Wissenschaften, die, weil sie ihren Anspruch nicht ausweisen können, ein «Scheinwissen» sind, zeigen die den gegebenen Tatsachen sich zuwendenden Fachwissenschaften noch eine «gründliche Denkungsart». Zwar treiben sie zuletzt auf Selbstzerstörung zu. Aber fundiert durch die universale Vernunft, brauchten sie es nicht, wenn sie sich nur selbst erkennen würden. Das sagt ihnen Kant, indem er weiterhin an ihnen entdeckt, daß sie in einer Selbsttäuschung leben. Denn da für Kant kein Zweifel daran besteht, daß der Mensch nicht sein kann, ohne von dem Fragen nach Sein und Sinn bewegt zu sein, erkennt er, daß die indifferente Haltung immer nur «erkünstelt», immer nur eine «vorgebliche Gleichgültigkeit» ist. Deshalb müssen Fachwissenschaften, «sofern sie überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurückfallen».

Was hat sich verändert, nachdem Vernunft so gründlich zersetzt worden ist, daß die Berufung auf sie in noch unbeschwerten Kindergärten Lächeln hervor-

ruft und die von Ernst beschwerten Theologen in *rabies* versetzt? Die herrschaftlich vergegenständlichenden Fachwissenschaften geben vor, «rein» empirisch oder «lediglich» auf Grund von Quellen zu arbeiten. Aber man braucht nur eine Seite ihrer Darlegungen aufzuschlagen, um zu sehen, wie wenig richtig dieser Anspruch auf «wissenschaftliche Strenge» ist. Denn wie sie ständig Begriffe gebrauchen, die sie weder aus der Empirie noch aus den Quellen haben, sondern je nach Bedarf in herrschaftlicher Willkür sich aus dem Haufen des verschrotteten Erbes herausholen, ist ihnen nur deshalb verborgen, weil sie das beschwerlichste aller Geschäfte, die Selbsterkenntnis, abweisen. Sie fallen, wie Kant schon gesehen hat, sofern sie überhaupt etwas denken, unvermeidlich in metaphysische Behauptungen zurück. Aber was Kant in seiner Zeit noch nicht sehen konnte, ist in unserer Zeit zu sehen: sie fallen nicht mehr zurück auf ein noch unerschüttertes vereinendes Prinzip. Im Glauben an die harmonistisch verstandene Vernunft, unter dem das Fegen eines jeden vor seiner Tür das Kommen des Vernunftreiches garantierte und das dem Pflanzenleben abgelauschte Bild vom Wachsen und Reifen bedenkenlos sich einschleichen konnte, standen die disparaten Fachwissenschaften in dem garantierten Prozeß, und sie waren noch immer ein Schutzwall gegen das vor der Vernunft sich nicht ausweisende «Scheinwissen». Mit der reduzierten Vernunft, die einen breiten Bereich menschlichen Fragens abdrängt, verfallen sie heute einer richtungslosen Willkür und sind den wechselnden Ansprüchen des «Scheinwissens» ausgeliefert. Da der Mensch, wie sie selbst durch ihr «Zurückfallen» zeigen, Antworten auf sein Fragen nach letzten Prinzipien und Normen braucht, fordern sie ständig «Propheten und Demagogen» heraus und schaffen die Bereitschaft für den Obskurantismus. So kann schließlich das Siegel von denen aufgedrückt werden, die, der Tradition nach Vertreter der normativen Wissenschaften, sich selbst aus der Wissenschaft ausgrenzen. Weil sie sich zuletzt auf einen «unbeweisbaren Glauben» berufen, waren sie von den herrschenden Wissenschaften schon lange, wenn auch mit geziemendem Respekt vor ihrer traditionsschweren Würde, an den Rand gedrängt. Aber sie hatten noch immer eine anerkannte Provinz unter den Disziplinen der Wissenschaft. Jetzt akzeptieren sie ihre Entmächtigung mit dem Stolz auf eine unbeweisbare Offenbarung oder wie immer benannte metaphysische Tiefenschau, die sie, und nur sie zu haben beanspruchen, sie sprechen aus einer Provinz neben den Wissenschaften. Was Kant als Indifferentismus bekämpft hat, setzen sie ohnmächtig als gegeben voraus, und gegen das, was ihn zum Nachsinnen veranlaßt hat, nämlich das verborgene, aber unvermeidliche Zurückfallen in verworrene metaphysische Behauptungen bei den Fachwissenschaften, sind sie indifferent. Sie erfüllen das Verlangen nach dem Obskurantismus. Man kann dann entrüstet kämpfen gegen unseren, den westlichen Imperialismus. Aber wie kämpfen gegen einen Ausdruck herrschaft-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000191

licher Haltung, wenn «Imperialismus», wie Sartre zeigt, schon den unbewußten Blick des modernen Menschen prägt? Man kann leicht protestieren gegen zerstörerische Waffen. Aber wie protestieren, wenn Selbstzerstörung, wie Auden sagt, ein verlockender Ausweg aus der Ausweglosigkeit für den verzweifelten Menschen ist? Man kann dann beredt Freiheit und Menschenwürde rühmen. Aber wie rühmen, wenn die Angst vor der Freiheit so drückend wird, daß der Mensch seine Würde ausreichend geborgen sieht in dem zwar einschränkenden, aber vor Vereinzelung bewahrenden Kollektiv? Man kann dann auf das Wachsen und Reifen dessen warten, was den Weltkonflikt der «westlichen und östlichen Karawane» überwindet. Aber wie auf Wachsen und Reifen eines Neuen warten, wenn jede Faser in uns zerteilt ist von dem Konflikt zwischen herrschaftlich entmächtigender Vernunft und der durch Obskurantismus entmenschlichten Offenbarung?

Solange noch die Erwartung nicht zerschlagen war, daß Vernunft hinführen wird auf die Harmonie, lebte auch die indifferente Haltung der Wissenschaften in ihr. Gegenüber den Illusionen des Scheinwissens konnte sie deshalb als «gründliche Denkungsart» anerkannt werden. Ist heute vielleicht die stumme Indifferenz, weil sie Illusionen zu durchschauen meint, eine «gründliche» Haltung? Aber wie kann sie, wenn sie «Aufmerksamkeit und Nachsinnen» verdienen soll, in ihrer Stummheit vernommen werden? Kant konnte im Fragen nach der Natur, die allen Menschen gemeinsam ist, noch einen Helfer unter den Wissenschaften finden. An der Mathematik konnte das Prinzip der Vernunft erprobt werden. Deshalb konnte er dem Indifferentismus Aufmerksamkeit und Nachsinnen geben, denn auch in ihm war das den Menschen Gemeinsame zu entdecken. Aber die Indifferenz des Menschen der Gegenwart entgeht der Erkenntnis durch die herrschenden Wissenschaften. Überdrüssig der endlosen Streitigkeiten um das, was letzte Einheit gibt, haben sie keine Möglichkeit, sich zu einen mit der menschlichen Existenz und so zu entdecken, was Menschen gemeinsam ist. Sie bleiben stehen bei der distanzierten Vergegenständlichung, der die menschliche Existenz notwendig entgehen muß, und in der um der Herrschaftlichkeit willen in Kauf genommenen Spezialisierung sind sie nicht zuständig für das Ganze der menschlichen Existenz. Wie also ist der indifferente Mensch zu erfassen? Einige Hinweise auf Dichter unserer Zeit haben schon angemeldet, wo heute ein Helfer zu finden ist. Denn ungleich viel machtvoller als die herrschenden Wissenschaften haben Denken und Gestalten in Literatur, Kunst, Theater und nicht zuletzt in der Tiefenpsychologie das in distanzierter Betrachtung sagen können, was allein in der sich einenden Begegnung mit der menschlichen Existenz entdeckt werden kann. Die Bewegung des Existentialismus, unter der weit mehr zu verstehen ist als einige Philosophen und ihre Schulen, kann uns helfen, den Menschen unserer Zeit zu verstehen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000192

DER NEUE PARTNER

Das einende Fragen. Unbehagen an allzuoft genannten Begriffen kann zu der Frage bewegen, ob auch in dieser Untersuchung eine so viel erörterte Bewegung genannt werden muß. Aber so ist es in der Geschichte, und man kann es ablesen von Generation zu Generation: Begriffe rücken in das Zentrum der Erörterung, weil sie anzeigen, was Menschen zutiefst bewegt, und sie bereiten Unbehagen, weil das eigentliche und letzte Interesse des Menschen sein nächstes Interesse in Selbst und Welt erschüttert. Sie können dann tot gemacht werden von denen, die sich ängstigen vor dem nicht zu bewältigenden Neuen, in die Distanz gedrängt durch Indifferenz gegen das Erschütternde oder entmächtigt durch klappernde, die Angst übertönende Wiederholung angelernter Worte. Aber insofern solche Begriffe aussprechen, was Menschen zuletzt bewegt, behalten sie, und oft auch über lange Epochen hinweg, ihre Mächtigkeit. Wie sie auch mißbraucht werden, sie müssen genannt werden, wenn gesagt werden soll, was Menschen trifft. Gegenüber denen, die nie überdrüssig werden, die einst Unbehagen bereitenden Begriffe, wenn sie nur erst in Distanz gedrängt und entmächtigt sind, wieder und wieder herumzudrehen, aber die schnell ungehalten sind, wenn aktuell ergreifende Begriffe genannt werden, ist zu sagen, daß von der existentialistischen Bewegung in der Tat hier zu sprechen ist. Denn wenn der Orient nicht aufhören kann, mit dem fragwürdigen Schlagwort «Imperialismus» die fraglos offensichtliche Herrschaftshaltung des Okzidents zu kritisieren, wenn er immer wieder versichert, daß der Okzident an den großen Problemen unserer Zeit scheitern müsse, wenn er in haßerfülltem Protest meint, daß vom Okzident nichts Gutes mehr erwartet werden kann, und wenn er selbst gelegentlich seine Verzweiflung erkennt, dann wäre es fahrlässige Indifferenz, wenn an dieser Stelle nicht die Bewegung genannt werden würde, die im Okzident selbst im Protest sich erhebt. Ausdrucksmächtig stellt sie in philosophischem Denken, in künstlerischem Gestalten und literarischem Schaffen die Angst dar, die Menschen unserer Zeit überall in der Welt in Fanatismus und Haß, in Zynismus und Indifferenz, in Verzweiflung und Selbstzerstörung treibt.

Aber was sagen Proteste, wenn sie nur eben beschreiben und gerade das nur beschreiben, was in extremen Situationen erfahren wird? Literatur und Kunst, so könnte man einwenden, haben sich einmal nicht darin gefallen, Situationen des Menschen zu beschreiben. Sie zeigten das, was ihm die Mächtigkeit gibt, seine Situation zu durchbrechen. Sie sprachen in geformten Strukturen aus, was der Mensch leidend und handelnd vollbringen kann, sie ließen ihn anschauen, was er seiner wahren Natur nach sein soll, und sie gaben ihm so Hoffnung auf Zukunft. In unserer Zeit, so scheint es, stellen Werke der Kunst und Literatur in übertreibenden Verzerrungen nur dar, wie der Mensch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000193

ohnmächtig ist, wie er, ohne noch ein Bild zu haben von seiner essentiellen Natur, der Angst erliegt, und in formlos zersetzendem Defaitismus stoßen sie ihn nur tiefer hinein in Verzweiflung. Diese Kritik spürt etwas Richtiges. Sie spürt, daß menschliches Sein erliegen muß, wenn nicht angeschaut werden kann, was Mächtigkeit gibt und Form bejaht und was das Leben mit Sinn erfüllt. Aber diese Kritik, in der der Totalitarismus und der Konformismus bis in den Wortlaut bemerkenswert übereinstimmen, trifft nicht. Sie ist auf der einen Seite blind gegen das Erbe, aus dem sie ihre Norm nimmt. Denn schon während des 19. Jahrhunderts haben wieder und wieder einzelne Denker durchschaut, wie fragwürdig geworden war, was in ihrer Zeit aus klassischem Erbe noch als Mächtigkeit, Form und Sinn des Lebens angeboten wurde. Auf der anderen Seite ist die Kritik blind gegen das, was sie verwirft. Kierkegaards Kampf gegen die abstrakte Idee, die zwar Denken und Sein harmonistisch «versöhnen» kann, aber die konkrete Existenz der Entfremdung in Angst und Verzweiflung ausliefert, Nietzsches Einsicht in die «Maschinerie der Interessen und Leistungen», in die «Entwertung aller Werte», sein Grauen vor dem kommenden Nihilismus und die Entdeckung der zerstörenden Elemente in dem «ästhetischen», «ideologischen», dem herrschaftlich objektivierenden Erkennen bei ihnen und einigen anderen hatten angemeldet, was heute machtvoll zum Durchbruch kommt. Es findet in Form und Inhalt einen sehr mannigfachen, meist fragmentarischen und oft auch verworrenen Ausdruck. Aber darin stimmen die vielfältigen philosophischen und künstlerischen Aussagen und Gestaltungen überein: sie richten sich gegen das rationale Herrschaftssystem der modernen technisierten Gesellschaft, und sie beschreiben die Angst des Menschen, der der Sinnlosigkeit unterliegt, weil er seiner Ohnmacht gewahr ist und nichts mehr hat, was ihm noch Form garantiert. Sie beschreiben, zuweilen mit leidenschaftlichem Protest und oft auch mit der Leidenschaft zu kühler Leidenschaftslosigkeit, wie das Nichtsein in extremen Situationen der Ohnmacht, Schuld und Hoffnungslosigkeit Menschen unserer Zeit überfällt und stumm macht in einem alles überschattenden Zweifel. Widerspruchsvoll im Kampf gegen eine widerspruchsvolle Welt, und immer selbst bedroht, zu erlahmen und auszuweichen in eine Welt des überzeitlichen Wesens oder in die alten Traditionen oder in einen neuen Kollektivismus, sagt die existentialistische Bewegung aus, wie der Mensch auf der Grenzlinie seiner Existenz fragt.

Aber fragt er denn? Ist das Hinstarren auf Verzweiflung und Ausweglosigkeit, ist das Darstellen zerbrochener Formen, ist das hervorstoßende Bekennen der Angst ein Fragen? Ist eine so extreme Skepsis nicht vielmehr die Ergebung in das Ende? In diesem Zusammenhang ist es aufschlußreich, an eine verschüttete Einsicht zu erinnern. Nach einem Kampf um Sein und Nichtsein mit der ihn selbst verzehrenden Skepsis hat Augustin die Tiefe des Fragens entdeckt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000194

«Jeder», so sagt er, «der zweifelt, ob Wahrheit ist, hat in sich ein Wahres, an dem er nicht zweifelt.» Das ist nicht gesagt aus dem Zweifel, der in jedem Erkennen enthalten ist, aus dem methodischen Zweifel, mit dem einst der seiner selbst gewisse Mensch die Sicherheit seiner Welt in Frage stellte, um so nur noch sicherer Welt zu gewinnen. Es ist gesagt aus dem Zweifel, der jede Zelle des Menschen ergreift, der ihn ängstigt mit dem Verlust der letzten Wahrheit, aus dem Zweifel, der in Verzweiflung treibt. Vielleicht kann heute, wo Zweifel wiederum nicht mehr nur ein methodisches Werkzeug des Erkennens ist, verstanden werden, wie unerschöpflich folgenreich das Wort Augustins sein kann. Auch der Zweifler, so entdeckt der Theologe, ist zuletzt ein theologisch Fragender, und auch als ein Zweifelnder fällt er nicht heraus aus dem wahren Sein. Der den Menschen in seiner ganzen Existenz ergreifende Zweifel ist ein leidenschaftliches Fragen nach Wahrheit und immer schon ein Teilhaben an dem, wonach im Zweifel gefragt wird. Der Zweifler hat nicht die Wahrheit, deshalb muß er fragen. Aber er kann nur fragen, weil er stückweis und verworren schon Wahrheit hat. Nur das partielle Teilhaben an Wahrheit gibt ihm die Mächtigkeit, ein Nein zu sagen über das, was er als unwahre Illusionen erkennt. Deshalb ist Zweifeln Fragen, und das Fragen ist partiell schon ein Antwort-Haben. Und deshalb sind alle Bewegungen des Menschen ein Fragen aus der Angst vor dem möglichen Nichtsein und schon ein Haben dessen, was dem Nichtsein widersteht. Weil sie fragend partizipieren an ihm, haben sie auch im geringsten Tun, und selbst in der «Zurückhaltung» des Skeptikers vor dem Tun, Mächtigkeit, Form und Gerichtetheit. Und sie sind auch in den größten Werken zweideutig durch Ohnmacht des Vollbringens, durch Verfehlen des Geforderten und durch Schwanken in der Zielgerichtetheit, weil sie immer nur partiell das haben, was dem endlichen Sein Macht, Struktur und Sinn gibt. In nicht auszuschöpfender Mannigfaltigkeit manifestiert die Geschichte, wie der vom Nichtsein in Frage gestellte Mensch in allen seinen Bewegungen fragt, wie er der Drohung widerstehen kann in der Gewißheit einer Antwort, wie er erschüttert in der Gewißheit durch das Neue, das ihn in Frage stellt, wieder und wieder neu fragen muß. Das unter jeweils neuen Situationen aus allen menschlichen Bewegungen zu vernehmen, heißt Geschichte vernehmen. Wie in einer Zeit, in der der Mensch seine Freiheit zur Selbstzerstörung entdeckt hat und die dahintreibende Verzweiflung überall entgegenschlägt, noch Geschichte dargestellt werden kann, ist eine Frage, deren Beantwortung selbst schon ein Ja oder Nein zur Selbstzerstörung enthält. Denn auch die Darstellung der Geschichte ist ein zweideutiges Unternehmen. Sie kann ein gewaltiges Element der Selbstzerstörung sein, ganz gleich ob sie das Geschehen aus unbefragten Voraussetzungen interpretiert oder mehr noch – so als sei es keine Interpretation – in skeptischer «Zurückhaltung» einen vergegenständlichten Stoff als «objektive» Tatsache hinstellt.

Die vorliegende Untersuchung hat sich nicht die Aufgabe gestellt, geschichtliches Geschehen zu beschreiben, um darüber zu informieren. Sie hat es auch nicht aus der abgegrenzten Provinz eines Standpunktes zu einem wesenlosen Treiben entmächtigt oder zu einem Kämpfen mannigfacher Individualitäten um zuletzt unverständliche politische Formen entleert oder auch nicht als Auflehnung des satanischen Widersachers gegen den Heilsplan Gott interpretiert, der Herr eines «Raumes» ist. Sie versuchte, es allein in den Strukturen zu verstehen, die alles menschliche Sein bestimmen. Sie setzte voraus, daß der Mensch, der immer bedroht ist vom Nichtsein, immer fragt, was Bestehen gibt unter der Drohung. Und sie mußte es voraussetzen, weil es die Struktur des menschlichen Seins ist, die stillschweigend auch von denen vorausgesetzt wird, die sie als nichtig verwerfen.

Unter dieser Voraussetzung zeigte sich, daß der islamische Orient nicht nur insoweit Partner ist, wie der in Angst vor dem drohenden Nichtsein fragende Mensch aller Zeiten unser Partner ist. Er steht vielmehr in der gleichen Weltsituation mit uns. Er blickt auf das gleiche Schicksal, und bis in die Formen des Ausdrucks gleicht sein Fragen dem, das den Okzident bewegt. Auch er hat, wie wir täglich erfahren, Mächtigkeit, Form und Zukunftsgerichtetheit. Aber auch ihn bedroht Verzweiflung an den alten Antworten. Wie der Okzident klammert er sich fest an sie im Erschrecken vor der nicht antwortenden Leere. Wie der Okzident aber ist er zugleich gewahr, daß sie es sind, die in Sinnlosigkeit, Formverlust und Ohnmacht treiben. Weil er gewahr ist, daß das Alte erschüttert ist und mit Nichtsein droht, fragt er nach dem, was er stückweis und verworren hat, nach dem, was ihn umwandelt zu Neuem. Er ist Partner in unserer Weltsituation. Das Festhalten an den alten Antworten hat den Orient und den Okzident immer auseinander gerissen. Aber sie waren lange ein verläßlicher Grund in ihren in sich ruhenden Bereichen. Seitdem die Welt eine bedrohlich konkrete und doch unerfaßbare Ganzheit ist, trennt der blinde Rückgriff auf die alten Antworten nicht mehr nur Orient und Okzident. Er spaltet hier und dort die Gesellschaft, und er spaltet überall das Bewußtsein jedes einzelnen Menschen. Deshalb kann es eine Hilfe sein, auf die Bewegung zu schauen, in der machtvoll die Situationen dargestellt werden, wo die alten Antworten nicht mehr angenommen werden können als verläßlicher Grund. Wohlmeinende Interpreten unserer Zeit mögen sich über die nicht gerade schwierige Entdekkung auslassen, daß der Mensch der Gegenwart keineswegs immer unter Angst leide und daß extreme Situationen eben Ausnahmen seien. Aber vielleicht sind Dichter, Schriftsteller und Künstler, die die nicht gerade leichte Entdeckung solcher Situationen machtvoll aussagen, bessere Interpreten und zuletzt auch wohlmeinendere. Denn vielleicht ist das Darstellen der Angst, der Verzweiflung der sich verpanzernden Indifferenz ein sehr «gründliches» Fragen. Viel-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000196

leicht ist es ein Fragen nach dem, was abgründiger ist als der einmal verläßliche und nun zur Illusion gewordene Grund. Und vielleicht ist im Hineingehen in das abgründige Sein schon eine verborgene Antwort gegenwärtig, die einen Grund gibt, um dem Grauen unter gewaltigen weltgeschichtlichen Umwälzungen zu widerstehen.

Das einende Sein. Nicht oft in der Geschichte ist über Menschen eine so große Umwälzung eingebrochen wie in unserer Zeit. Ungeschichtliche Geschichtsbetrachtung meint die Aussagen der existentialistischen Bewegung dadurch entkräften zu können, daß sie hinweist auf Unruhe und Leid, von denen die Geschichte aller Zeiten so eindrucksvoll zeugt. Und wenn sie hinzufügt, daß heute wie nie zuvor menschliches Leben verlängert und der Tod verschönt werden kann, daß selbst Kulturpolitik Leiden lindert und gegen Angst auch die pharmazeutische Industrie zu Felde zieht, wenn sie das angsterfüllte Bedürfnis nach Sicherung bei der skeptischen Jugend als eine Rückkehr zu menschlichem Zusammenleben ausgibt oder die Flucht des modernen Menschen zu der nicht widersprechenden, der nicht in Frage stellenden Kreatur als Liebe zum Tier versteht, dann kann sie sogar rühmen, wieviel humaner unsere Zeit geworden ist gegenüber den, so scheint es, ferngerückten Zeiten unbeschreiblicher Leiden. Aber zu der einfältigen Feststellung, daß Menschen aller Epochen Leid, Tod und Angst hinzunehmen hatten, bedarf es keiner großen historischen Bildung. Ein wenig mehr historische Einsicht gehört zu der Erkenntnis, wie aus nie vorher gewesenen Konstellationen, vergleichbar einem Blitz, der die nächtliche Landschaft erhellt, in die Angst des Menschen eine Antwort einbricht, wie diese Antwort über lange Zeit hin dem Menschen die Mächtigkeit gibt, unter der Angst zu bestehen, wie sie dann aber aus geschichtlichen Konstellationen zersetzt wird und nicht mehr ausreicht gegenüber der Erschütterung durch das Neue und wie, obwohl doch die einstmals sichernden «Werte» und «Güter» noch immer aufbewahrt und gepflegt werden bei den «Stumpfen und Sturen», das Grauen vor Ungesichertheit einfällt und zu leidenschaftlichem Fragen bewegt nach dem Sinn des Geschehens.

In einer solchen Situation stand die Spätantike. Unter einem gewaltigen Zusammenbruch aller verläßlichen Sicherungen hat sie gefragt nach der Macht, die Bestehen gibt unter der Angst der unbeständigen Endlichkeit. Ausgeliefert dem grauenvollen Spiel eines blinden Schicksals, das in immerfort selben Kreisen nur das Gewesene wiederholt, kämpfte der Mensch um die Behauptung seines Seins als Person. Er fragte nach der ewigen, wesenhaften Übernatur, die ihn hinaushob aus der mit Nichtsein drohenden, der wesenlosen Welt und die ihm Gewißheit gab, daß er trotz der Zerstörung seines individuellen Seins partizipiere an dem zeitlos Wesenhaften. Und er fragte zugleich nach dem Gött-

lichen in der Natur, das ihn sein Sein als Person trotz Leiden und Tod hinnehmen ließ, weil sie selbst in personhaftem Bilde anschaubar macht, daß auch Natur kreisend stirbt und doch wiedergeboren wird. Nicht endendes Fragen nach der Macht des Seins, die der Gläubige Gott nennt, bewegt die Schulen, die sich nach alter Tradition Philosophenschulen nannten, und die Mysterienkulte, die hinschauten auf die welkende und sich verjüngende Natur im Bilde eines mit vielen Namen angerufenen leidenden, sterbenden und wiedergeborenen Gottes. Und sie fragten danach, obwohl die einstmal sichernden «Werte» und «Güter» noch immer so tragfähig waren, daß selbst im 4. Jahrhundert Kaiser Julian sie noch rühmen kann gegen Defaitisten, die sie zu zersetzen schienen, die «Galiläer». In einer einzigartigen Konstellation der Geschichte haben die Christen das Sein erkannt, nach dem der Mensch fragt in der Angst vor dem alten, an den Konflikten der Endlichkeit zerbrechenden Sein. Sie erkannten es nicht in der immerfort selben Übernatur, die als das Wesenhafte jenseits des Konkreten ruht, und auch nicht in der kreisenden Natur, die in einem austauschbaren Bild nur das konkrete Vergehen und Wiederkommen manifestiert. Sie schauten es an in dem Konkretesten, was es gibt, in einer einmaligen menschlichen Person. In der Gestalt eines geschichtlichen Menschen, der unter den Konflikten einer geschichtlichen Situation die Angst der Endlichkeit auf sich genommen hat, offenbarte sich ihnen die immer gegenwärtige erneuernde Macht trotz Tod und Vergehen, die bejahende und erhaltende Macht trotz der Zerrissenheit der endlichen Existenz, die zu Erfüllung umwandelnde Macht trotz Zerspaltenheit des Lebens. Auf das dreifache Fragen des Menschen, das auch in Verworrenheit immer schon bewegt ist von dem Haben einer partiellen Antwort, vernahmen sie eine ausdrückliche Antwort in der Offenbarung des Christus. Sie konnten die Angst der Endlichkeit annehmen trotz Ohnmacht und Tod, trotz Verfehlen und Schuld, trotz bruchstückhafter Erfüllung des Lebens. Denn sie schauten hin auf die Struktur des Seins, das seine absolute Macht siegreich erweist gerade in der Hingabe der konkreten Gestalt und in der Verneinung des Anspruches auf konkrete Verwirklichung seiner Absolutheit. Im Hinschauen auf sie hat der Okzident in seiner Geschichte die endlichen Strukturen von Selbst und Welt bejahen können, und er hat sie zugleich verneinen können im Ergriffensein durch die wieder und wieder neu einbrechende Macht des Seins. Im Namen der alten Offenbarung des Seins, das, weil es unendlich schöpferisch ist, das lebendige, stets neue Sein ist, konnte der Okzident offen sein für die Erwartung «eines neuen Himmels und einer neuen Erde». Denn die Macht des lebendigen Seins forderte nicht, das Gewesene zu wiederholen, sondern «ein Pflügen des Neuen».

Seitdem Muhammad ergriffen von der Angst der Endlichkeit seinen Gott verkündet hat, ist dem Gläubigen im Islam eine Antwort gegeben, die gegen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000198

das alte Sein ein neues setzt. Aber er kann nicht erfahren, daß die unendliche Macht des Seins in die von Nichtsein bedrohte Endlichkeit eingetreten ist, daß Gott an Angst, Leiden und Tod teilhat. Er kann nicht annehmen, daß Gott seine absolute Macht offenbart in dem Opfer des Anspruchs auf konkrete Verwirklichung seiner Absolutheit im Endlichen. Er verkündet den absolut fernen Gott, der durch rätselhaften Willen alles Endliche setzt, der durch ein Gesetz zur Erhaltung des Endlichen konkrete Bestimmungen gegeben hat, der seine Herrschaft bindet an das unwandelbare Gesetz. Diese Verkündigung spricht die Größe des Islam gegen jeden Polytheismus aus, und sie kann überzeugend sein, wenn das Grauen vor dem Pluralismus mit seinem trüben Wirrwarr von Gesetzlichkeit und Freiheit nach eindeutigen, festen Gesetzen zu fragen zwingt. Aber seine Antwort deckt nicht die Tiefe des menschlichen Fragens. Sie antwortet nicht ausreichend, wenn der Mensch unter der Angst vor neuen Erschütterungen fragt nach der immer gegenwärtigen Macht in dem ohnmächtigen Endlichen, wenn er fragt nach der nahen menschlichen Gestalt, die ihn als Person bejaht in der Schuld einer zerrissenen Existenz, wenn er fern der konkreten Verwirklichung der Gottesherrschaft fragt nach sinnvoller Erfüllung des endlichen Lebens. Weil aber das die nicht endenden Fragen des Menschen sind, können auch im Islam die Bemühungen nicht aufhören, sie zu beantworten. Deshalb müssen Bewegungen wie Philosophie und Mystik, Asketentum und Reformen einspringen und Elemente hinzufügen. Aber wie in jeder Religion, die, und sei es durch die Forderung des «Glaubens», nicht loskommt von der Gesetzlichkeit, sind diese Elemente nur angefügt. Sie dürfen nicht eingefügt werden in ein System, und schon der Versuch eines Systems steht unter dem Verdacht des Unglaubens. Die quantitative Erweiterung verändert nicht den qualitativen Charakter der gesetzlichen Religion. Die hinzugefügten Elemente können angenommen und zurückgenommen werden, sie können den Islam wieder und wieder bewegen, aber sie können ihn nicht von Grund auf umwandeln. Denn er muß festhalten an dem, was sein Gott in konkreten Bestimmungen festgelegt hat. Als die Religion, die das im geschriebenen Wort vorliegende unwandelbare Gesetz bewahren muß, wird der Islam der Partner des Okzidents bleiben.

Noch im Haß blickt der Orient heute mit Erwartung auf den Okzident. Denn er fragt nach der Umwandlung zum Neuen, das ihm durch das unwandelbare Gesetz der Religion versagt ist. Er richtet die Erwartung an ihn, weil der Okzident sie erweckt hat durch seine Geschichte. Denn seine Geschichte ist der nicht endende Kampf um die Struktur der Macht, die wieder und wieder schöpferisch erneuert, schöpferisch erhält und schöpferisch umwandelt zum Neuen. Er war geführt von seiten der Religion und zugleich von seiten der Kultur. Die Religion kämpfte für die Symbole, in denen die schöpferische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000199

Macht des Seins in der Vergangenheit ausgesprochen war, und doch mußte sie zugleich vernehmen, was die Situation der Gegenwart forderte, und aus ihr die Symbole verstehen. Und die Kultur kämpfte für die Forderung der Gegenwart, in der die schöpferische Macht des Seins sich neu manifestierte, und doch konnte sie nicht loskommen von dem, was die Vergangenheit in den Symbolen sagte. Oft hat die Religion die alten Symbole so blind und starr ausgelegt, daß sie nur noch die Wiederholung des Gewesenen forderten und das Leben unterdrückten. Und oft hat die Kultur die Forderung des schöpferisch Neuen so überschwänglich und unbesonnen verteidigt, daß sie nur noch in eine vage Zukunft wies und das Leben entleerte. Aber sie kämpften von beiden Seiten im Namen der einen Macht, die Religion und Kultur in gleicher Weise richtet und bejaht. Es war der Kampf um das, was für unsere Zeit im Vernehmen der alten Symbole und im Vernehmen der neuen Weltsituation Paul Tillich das «Neue Sein» nennt. Aus der Offenbarung der immer das Neue setzenden Macht des Seins hatte der Okzident die Möglichkeit, etwas zu verwirklichen, was der Welt Erwartung gab.

Hat der Okzident heute noch die Kraft der Umwandlung? Kann er noch verwirklichen, was seine Möglichkeit ist? Auch die Träger der Bewegung, die ausgeht von der Angst des vereinzelten Menschen in der entfremdeten Existenz, sind immer bedroht auszuweichen. Denn das Grauen vor der Vereinzelung ist so groß, daß die Bindung an trügerische Illusionen immer eine Versuchung ist. Es kann zwingen, das entmenschlichende Werk des sogenannten Glaubens blind zu bejahen oder die entmenschlichende Selbstentsagung im Kollektiv stumm zu erdulden oder die entmenschlichende Anpassung an die leere Konformität resigniert hinzunehmen oder auch der sublimsten Entmenschlichung zu erliegen, dem Andenken des immer identischen Seins, des toten Immerfort-Selben, des formlosen Absoluten oder der schweigenden Tiefe, eben jenes kreisenden Einen der Übernatur, von dem der fernste Osten und der nächste Westen deshalb in einer Sprache raunen können, weil es die konkrete natürliche Existenz mit ihrer Mannigfaltigkeit von Individualitäten grauenvoll entmächtigt zum Wesenlosen.

Aber wo die Bewegung des Existentialismus nicht abläßt, in die konkrete geschichtliche Situation hineinzugehen, wo sie Vergänglichkeit, Schuld und Sinnlosigkeit auf sich nimmt, wo sie die Angst der entfremdeten Existenz aussagt, ist sie der treibende Stachel unserer Zeit. Widerspruchsvoll in einer widerspruchsvollen Welt beschreibt sie, was dem Menschen zustößt, nachdem herrschaftliche Haltung Menschen und Dinge entmächtigt hat, nachdem durch die Zersetzung der Vernunft keine Struktur mehr anschaubar ist, die die Existenz richtet und bejaht, nachdem Leben von Hoffnung entleert ist. Im Beschreiben der Angst vor dem drohenden Nichtsein fragt sie nach der Macht des Seins,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000200

das das Nichtsein besiegt. Aber das Beschreiben geschieht schon in der Mächtigkeit, die die beschriebene Situation durchbricht. Denn die beschriebene Angst ist nicht mehr die unausgesprochene und unerkannte Angst. Sie wird nicht mehr dumpf erlitten mit «erkünstelter Gleichgültigkeit», nicht verdrängt durch blinde Anpassung an die «Forderung des Tages», nicht überstiegen im «Andenken» des immer selben Seins und auch nicht «freudig» hingenommen unter Berufung auf das Werk, das man gemeinhin Glaube nennt. Die Angst ist verwandelt. Denn der Mensch, der sie anerkennt und hinstellt im schöpferischen Werk, erfindet nicht Rauschmittel, um sie abzutöten. Er entdeckt vielmehr etwas, was er aus sich selbst, dem in Angst ohnmächtigen Selbst, nicht ableiten kann: er entdeckt, daß ihm trotz Angst die Mächtigkeit gegeben ist zu widerstehen. Er steht unter der Angst, und weil er sie erkennt und bejaht, hat er zugleich die Mächtigkeit, sie hinter sich zurückzulassen und hinzustellen. Er entdeckt, daß er trotz Ohnmacht teilhat an der Macht, die allem, was ist, Bestehen gibt, daß er trotz der Zerrissenheit der Anspruch erhebenden Formen Formen bejahen kann, die den Anspruch der konkreten Formen verneinen, daß er trotz Sinnlosigkeit den Mut haben kann zu schöpferischem Werk.

Die einende Hoffnung. Eine geschichtsbewußte Interpretation hat nicht Veranlassung, unserer Zeit «Seichtigkeit und Verfall» vorzuwerfen. Sie ist nicht arm an schöpferischen Werken. Schöpferisch können wir sie nennen, weil sie machtvoll aussagen von dem, was Menschen Mächtigkeit gibt, in der dreifachen Angst der Endlichkeit ein Trotzdem zu sagen. Denn das ist das abgeleitete Schöpfertum des endlichen Menschen, daß er trotz des immer drohenden Nichtseins in Handeln und Denken aussagen kann von der Macht des Seins, die schöpferisch erneuert und erhält und schöpferisch umwandelnd Leben zur Erfüllung bringt. Aber wenn dieses Trotzdem das Schöpferische des Menschen ist, dann ist es nicht nur anzuschauen in Werken, die wir, weil sie es machtvoll manifestieren, schöpferische Werke nennen. Unausgesprochen und verborgen ist es auch gegenwärtig in dem Widerstand, den Menschen unserer Zeit, selbst ohne noch von den «Werten des Abendlandes» zu wissen, der selbstzerstörerischen Indifferenz entgegenstellen. Wenn auch nicht ausdrücklich so genannt, manifestiert sich das Schöpferische des Menschen in ihnen noch immer so mächtig, daß auch die davon leben können, die mit leichten Worten den Menschen der Gegenwart Seichtigkeit und Verfall nachsagen.

Obwohl das so ist, wäre es freilich ein Einstimmen in falsche Prophetie, wenn man daraus eine Garantie für die Zukunft nehmen würde. Denn der Polytheismus von Machtfaktoren treibt in richtungsloser Verworrenheit vielmehr der Zerstörung zu, die durch Richtungslosigkeit am sichersten garantiert ist. Deshalb ist die Zerstörung nicht dort am gefährlichsten, wo sie in augenfälligen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000201

Werken betrieben wird. Sie ist weit mehr bedrohlich, wo in mannigfach benannten polytheistischen Provinzen mit prophetischem Anspruch Heil verkündet wird und doch kein Heil ist, wo Forderungen erhoben werden, die geringe Schäden leichthin flicken, aber Angst und Verzweiflung wirkungsmächtig verbreiten. Denn sie sind es, die aus je ihrer Provinz mit ihrem Anspruch den «selbstherrlichen» Menschen oder den «Feind» des Kollektivs, den «Fremdling» in der konformistischen Gesellschaft oder den «Knecht der Machenschaften» produzieren. Es ist möglich, daß die rivalisierenden Mächte, in der Weltpolitik wie in der Gesellschaft, auch weiterhin voreinander zurückschrecken und, wenn nicht ein einendes Prinzip, so doch gemeinsame Angst extreme Zerstörung verhindert. Und man kann sich ausmalen ein kommendes «Stillstands-Niveau», auf dem in gegenseitiger Diffamierung, aber, wenn es opportun ist, immer auch in gegenseitiger Nutznießung eine gesetzliche Religion und eine sich in sich drehende Kultur geteilte Macht behaupten, auf dem die Wissenschaft ihre Funktion erfüllt in der Förderung der technischen Beherrschung und in der Rechtfertigung des Gewesenen, auf dem die Philosophie und die schönen Künste die Wege weisen, wie das Wesenlose in gelegentlichen Stunden der Andacht überstiegen werden kann, einen «Frieden der Wölfe und Schafe» also, bewegt von animierendem Hader um immer schon feststehende Standpunkte und ein wenig gestört von den Ausbrüchen derer, die wie die Sufi im Mittelalter in kunstvoll gepflegter Flickenkleidung ihren Unmut demonstrieren und mit Trommeln ihren Rausch steigern. Und man kann sich beruhigen dabei mit dem Trost, daß das Neue schon kommen werde in Wachsen und Reifen. Aber wenn diese Zukunftsvision, die Nietzsche noch als Warnung hinstellte, heute vielleicht für viele schon eine Hoffnung geworden ist, so zerbricht sie an dem Menschen, der überall in der Welt gegen die unmenschlichen Mächte der Zerstörung noch einen Rest menschlicher Freiheit entdeckt und der vielleicht bereit ist, im Rausch der Zerstörung seiner Zerstörer die Selbstzerstörung zu suchen. In dieser geschichtlichen Situation, die einem Wettlauf mit dem verzweifelten Menschen gleicht, ist der Trost, der aus dem Wachsen und Reifen der pflanzlichen Natur leichthin auf menschliche Geschichte übertragen ist, wenn nicht Hohn, so doch fahrlässige Einfalt.

Ergriffen von Angst, stellen heute Völker den Okzident in Frage. Und im Okzident selbst stellen Werke der Kunst und Literatur dieselbe Frage, und sie sprechen sie aus mit schöpferischer Mächtigkeit, weil verborgen in ihnen Gewißheit ist. Wird der Okzident im richtungslosen Gegeneinander des Pluralismus der Provinzen, weil sie nicht vernehmen, was Menschen gemeinsam ist, der Hoffnungslosigkeit und Selbstzerstörung unterliegen? Wird er die Kraft haben, sich in Frage zu stellen durch die den Menschen gemeinsame Angst? Wird er in ihr die Forderung vernehmen, die sich vom unbewußten Blick bis

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000202

zum bewußten Werk an alle Bereiche des Lebens richtet? Wird er, wenn Menschen unter der Drohung des Nichtseins fragen, Antwort geben können im Namen des Neuen Seins? Weil es auf diese Fragen keine Antwort gibt, kann nichts in unserer Zeit Zukunft garantieren.

Von einer nicht fernen Vergangenheit des trügerischen Glaubens an die immer gewisse Harmonie unterscheidet das unsere Zeit: wir können anschauen, daß der Mensch in extremen Situationen auch ohne die Sicherheit einer errechenbaren Zukunft der Angst vor Zukunft widerstehen kann. Realität zeigt, daß endliches Sein wieder und wieder der Ohnmacht erliegt und daß der Mensch in der Entfremdung von seiner wahren Bestimmung von Verzweiflung und Selbstzerstörung bedroht ist. Aber schöpferische Werke sagen, daß er die Drohung des Nichtseins annehmen kann. Sie zeigen, daß er in der Angst vor dem möglichen Nichtsein die Macht des Neuen Seins entdeckt und daß er die Mächtigkeit haben kann, gegen das zerstörerische Alte das Neue zu setzen. Das ist die Hoffnung, die der schöpferische Durchbruch unserer Zeit in der Entdekkung des den Menschen aller Zeiten Gemeinsamen gibt, daß er die Möglichkeit zeigt, die der Okzident hat. Es ist die Möglichkeit, deren Verwirklichung mit vielen Völkern der Erde der islamische Orient vom Okzident erwartet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000203

ANMERKUNGEN

Nehmen wir an, es beschäftige sich einer mit Demokrit, so liegt mir immer die Frage auf den Lippen, warum denn just Demokrit? Warum nicht Heraklit? Oder Philo? Oder Bacon? Oder Descartes? – und so beliebig weiter. Und dann: warum denn just ein Philosoph? Warum nicht ein Dichter, ein Redner? Und: warum überhaupt ein Grieche, warum nicht ein Engländer, ein Türke?

Nietzsche, Zweite Unzeitgemäße Betrachtung, 5. Abschnitt.

Daß man eine Methode haben, aber zugleich auch verbergen müsse, ist eine Forderung, die gewiß nicht immer am Platze ist. Für die vorliegende Arbeit schien es nötig zu sein, ihr zu folgen. Die Problematik, die sich aufdrängt, sooft einer über geschichtliches Geschehen sprechen will, ist so schwer geworden und verwirrend, daß er sich hübsch überlegen muß, was er tut. Denn wenn auch die Methoden der technischen Arbeit, die die Historiker ausgebildet zu haben sich rühmen, nicht zuerst fragwürdig geworden sind, so bleibt doch noch immer die unwissenschaftlich klingende Frage «Warum denn just?» Perfekte technische Werkzeuge zu besitzen, kann man sich bekanntlich allerorts rühmen. Vielenorts ist aber an die Stelle des Sich-Rühmens Hilflosigkeit getreten und manchmal auch schon ein Grauen vor so viel Perfektion. Es ist dann vielleicht gar nicht mehr wie einst so «unzeitgemäß» zu fragen, ob nicht vor allem die Haltung, in der technische Werkzeuge angewendet werden sollen, ein Gegenstand wissenschaftlichen Fragens ist. Es könnte nämlich sein, daß gerade sie einer wissenschaftlichen Revision bedarf und daß gerade diese Revision erst mancher anderen, ach so eifrig betriebenen, Richtung und Rechtfertigung gibt. Und es könnte auch sein, daß die wissenschaftliche Frage nach dem Sinn alles Handelns und Denkens entscheidend für die Methode des wissenschaftlichen Arbeitens selbst ist. Da ich das so gelernt habe, mußte diese Frage die Methode der vorliegenden Untersuchung leiten. Anderseits aber konnte sie in einem Buch, das an ein bestimmtes Thema gebunden ist, nicht thematisch erörtert werden. Sie mußte in den Text hineingenommen werden. Lediglich in den Anmerkungen habe ich hier und da ein paar kurze Hinweise gegeben. Ob das ausreicht für den Leser, der gewohnt ist, schnell geschriebene Bücher schnell zu lesen, weiß ich nicht. Wenn ich sehe, wie die verworrene Problematik der Geschichte nun auch noch verworren behandelt wird (etwa von R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, 1955, ein Buch, von dem freilich H. Heimpel, *Der Mensch in seiner Gegenwart*, 1957, 167, rühmend sagt, daß es Licht gebracht habe), so frage ich mich, ob kurze Hinweise etwas sagen können. Aber diese Frage trifft das ganze Buch. Es setzt überall den Leser voraus, der geneigt ist, knapp gegebenen Gedanken zu folgen. Für ihn können vielleicht auch die kurzen Hinweise der Anmerkungen nützlich sein. Im Text des Buches selbst überlasse ich es dem Leser, die verborgene Methode zu entdecken.

Die Untersuchung benutzt Begriffe, die «induktiv» erarbeitet werden. Sie werden nicht definiert, sondern durch wiederholte Konfrontation anschaubar gemacht. Ich habe daran gedacht, durch Verweise anzugeben, wo eine aufgeworfene Frage weitergeführt wird. Aber die Zahl der verzahnten Stellen ist ziemlich groß, so daß der Versuch unterbleiben mußte. Für den dargebotenen Stoff gibt es, vor allem in französischer und englischer Sprache, gute Darstellungen (neuerdings besonders das ausgezeichnete Buch von Wilfred C. Smith, *Islam in Modern History*, 1957), es gibt in der *Enzyklopädie des Islams* (eine englische und eine französische zweite Auflage sind im Erscheinen) ein zuverlässiges Nachschlagewerk, und für viele Einzelfragen stehen Spezialwerke zur Verfügung. Ich bin nicht ganz unbelesen in dieser Literatur und habe auch aus der Arbeit an der Literatur des Orients

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000205

meine Zettelkästen. Aber da ich keine Neigung spüre, es zu demonstrieren, und mehr darauf aus war, einen Zusammenhang der den Orient bewegenden Fragen zu geben, war vielmehr zu entscheiden, was weggelassen werden kann. Weglassen ist nicht nur in der Kunst das Ergebnis langer Arbeit. Zugunsten eines einzuhaltenden Erkenntnisziels habe ich viel weggelassen und mancherlei zuerst breit Ausgearbeitetes auf ein Sätzchen reduziert.

Es ist dann eine Frage, in welcher Form und in welchem Umfang Belege genannt werden sollen. Die Absicht, Abschnitte aus orientalischen Schriftstellern in Übersetzung zu geben, habe ich sehr schnell aufgegeben, da auch sie, und sie nicht erst in der Gegenwart, der Regel folgen, niemals kurz mit drei Zeilen zu sagen, was mit einiger Gewandtheit auf drei Seiten ausgebreitet werden kann. Ich gebe kurze Stellen, und wenn ich für einen Gegenstand in meinen Zetteln mehrere Stellen habe, so nenne ich nur die eine, die mir die treffendste zu sein scheint. Von der orientalistischen Literatur nenne ich nur die Werke, die den Nicht-Orientalisten weiterführen können. Das erweckt den Eindruck der Undankbarkeit gegen die Arbeit anderer. Aber hier liegt eine nicht zu vermeidende Schwierigkeit. Denn wenn man die selbstverständlich benutzten Autoren nennt, so erweckt man, wie mir jedenfalls scheint, den Eindruck, als habe man für ein Buch nur Autoren zu danken. Wenn ich lese, für welche Einsichten Wissenschaftler manchmal Wissenschaftlern danken, so habe ich das Gefühl, daß sie diese Einsichten in der Tat erst ganz neu und überraschend erhalten haben. Man lese (weil ich ihn gerade genannt habe und wenigstens einen Beleg pedantisch geben möchte), wie Wittram breit, weil ohne zu fragen, was das Sittliche eigentlich ist, nach einer Aufreihung von wissenschaftlichen Stellungnahmen zu diesem Problem Seite 77 feststellt, «daß das ganze Feld der Geschichte ethisch magnetisiert ist», wie er in der Anmerkung diese Einsicht durch die mündliche Äußerung eines zweiten («Dem Menschen gehe es ähnlich wie König Midas, dem alles, was er berührte, zu Gold wurde: er stoße überall auf sittliche Entscheidungen») untermauert und außerdem einen dritten nennt, dem er für die «freundliche Mitteilung» dieser Bestätigung dankt. Dieser Methode konnte ich mich nicht anschließen, und zwar, wie ich ausdrücklich versichere, keineswegs nur deshalb, weil ich so breit nicht sein darf. Ich bin sehr sparsam mit Belegen aus einer nicht kleinen, aber, wie ich ausdrücklich versichere, dankbar benutzten Literatur.

Diese Einschränkung konnte ich um so mehr bejahen, als ich auch die Werke meines Lehrers Paul Tillich nicht genannt habe. Sie sind für mein philosophisches und theologisches Fragen entscheidend seit meinem ersten Semester. Gerade deshalb aber konnte unmöglich in jeder Einzelfrage auf sie verwiesen werden. Ich bin glücklich, daß ich in der gleichen Zeit in meinen orientalistischen Studien einen Lehrer hatte, von dem ebenfalls zu lernen war, daß Wissenschaft im Zeitschicksal steht und von aktuellem Fragen betroffen sein muß. Seinem Andenken widme ich dieses Buch.

I. DER ALTE PARTNER

Die Darstellung der Orient-Okzident-Beziehung hat die Aufgabe, zu zeigen, daß Erkennen der Geschichte in geschichtlichem Wandel steht, und hinzuführen auf die Frage, wie Geschichte unter einem pluralistischen Nominalismus noch erkannt werden kann. Wenn einleitend die der Untersuchung zugrunde liegende Erkenntnishaltung kurz dargelegt wird als ein methodisches Hinschauen auf die den Menschen gemeinsame Frage, so kann erst im folgenden durch ihre konkrete Anwendung diese methodische Haltung verdeutlicht werden. An dieser Stelle ist nur zu sagen, daß das immer gegenwärtige Fragen des Menschen nach dem, was unter der Bedrohung von Selbst und Welt dennoch Sein gibt, nicht eine (für den Historiker irrelevante und nur der «Provinz» der Philosophie zugeordnete) abstrakte «Seinsfrage» ist. Sie ist jederzeit im Handeln und Denken gestellt, und geschichtliches Geschehen kann nur verstanden werden, wenn durch höchst exakte Analyse gerade das erkannt wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000206

Für eine ausführliche Darstellung der Orient-Okzident-Beziehung ist seit G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, 1923, das Material beträchtlich angewachsen. Für das Mittelalter: G. Hölscher, in Nikolaus von Kues, *Sichtung des Alkoran*, 1943, U. Monneret de Villard, *Le studie dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, 1944, unter speziellem Gesichtspunkt auch Joh. Fück, *Die arabischen Studien in Europa*, 1955. Gut informierend A. Malvezzi, *L'islamismo e la cultura europea* (o. J., etwa 1955).

II. DER EINBRUCH DES FREMDEN

Das erschütternde Ereignis

1. [S. 32–36] Die Gewißheit, unter der Drohung des Nichtseins dennoch Selbst zu haben, hat das neuzeitliche Europa gewonnen im Kampf um das im gegenwärtigen Schicksal erfahrene Haben von Welt. Es traf auf eine Indifferenz, die es eine «orientalische» Haltung zu nennen pflegte. Die später zu erörternde Indifferenz des heutigen Okzidents verbietet ein solches Abstempeln. Sie ist eingeleitet durch die gegen Gegenwart indifferente Erkenntnishaltung, die Nietzsche, Yorck u. a. kritisierten [s. u. S. 185].

Lamartine, *Werke* (übersetzt von G. Herwegh), 4. Band, *Politischer Überblick*, bringt aus dem Orient die Erkenntnis mit, daß der Zerfall des Osmanischen Reiches hochstehende Völker dem Untergang ausliefert und eine «von blinder und dummer Selbstsucht geleitete Politik» Europas sich schließlich auch gegen Europa selbst richtet. Er erwartet von Europa eine «richtige Idee», die die Nationalitäten schützt und zugleich uneigennützig fördert. Sie allein könne, wenn sie nicht «unter unausführbare Träume verworfen» wird, «die Zukunft dreier Erdteile retten». – Der Reisende J. L. Burckhardt bemerkte schon 1816 in Arabien den Haß gegen die Türken und sagte, genau hundert Jahre vor dem «Aufstand der Wüste» unter Lawrence, dem Osmanischen Reich ein blutiges Ende voraus, zitiert bei Fr. Cataluccio, *Storia del nazionalismo arabo*, 1939, 21.

Über Nedim: E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 4, 45. – Zum Folgenden einiges in der ungedruckten Berliner Dissertation (FU) von J. Tahsin-Bruchlos, *Création et Evolution de la Littérature moderne turque sous l'Influence des Idées européennes et de la Littérature française*, 1953. – Das Zitat aus dem türkischen Chronisten bei M. Wickerhausen, *Wegweiser zum Verständnis der türkischen Sprache*, 1853, 182, die Übersetzung veranschaulicht den unten Seite 56 erörterten Stil. – Über die französische Expedition der ägyptische Chronist Dschabartī, *ʿadschāʾib al-achbār*, 3, 4. – Der Ausdruck der Ehrfurcht vor diesem Ereignis von Aḥmad Ḥāfiẓ ʿIwad, zitiert bei Kurd ʿAlī, *al-islām wa-l-ḥaḍāra al-ʿarabiyya*, 1, 346.

2. [S. 36–38] Wenn Europa auf die Griechen schaut und ihnen die Entdeckung des Geistes oder der Wissenschaft zuschreibt, so sagt das nichts, wenn sie nicht auf uns zurückschlagend (S. 30) uns in Frage stellen und uns zwingen zu sagen, was gemeint ist mit «dem» Geist oder «der» Wissenschaft. Die Erkenntnis, daß Sein in der Struktur der Vernunft subjektiv und objektiv ist (Parmenides: Einheit von erfaßtem Sein und erfassendem Wort) gibt ihnen die «Neugier» des Erkennens. Sie sind so Träger einer einzigartigen Kultur, wenn auch nicht, wie W. Jaeger, *Paideia*, 1, 6 sagt, «gegenüber den ausgesprochen rasse- und geistfremden Völkern des Orients» die einzigen, für die der Begriff «Kultur» in vollem, das heißt nicht «trivialisiertem, vagen, abgeblaßten Sinne» legitim ist. Ihr Erkennen ist eingeschlossen in den von der kreisförmig verräumlichten Zeit umfaßten Kosmos, das heißt, es muß das Neue abwehren. Das unterscheidet ihre Auffassung von Geist und Wissenschaft von der der Neuzeit, in der die «Gier» nach dem Neuen bejaht werden kann (S. 48).

3. [S. 38–41] Über Lehrer: Ibn al-Uchuwwa, *maʿālim al-qurba* (ed. R. Levy), 209 und später Ibn Chaldūn, *muqaddima* (engl. Übers. F. Rosenthal) 1, 58 f. – Über Pyramiden: A. B. Clot-Bey, *Aperçu général sur l'Egypte*, 1840, 2, 257. – Über den Pharmazeuten: Ibn Abī Uṣaibiʿa, *ʿuyūn* 2, 319. – Noch im frühen 19. Jahrhundert kann E. W. Lane, *The Manners and Customs*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000207

of the Modern Egyptians von Wissenschaften nur wenig, um so mehr aber von Aberglauben und Magie sagen.

Der Glaube an die Vernunft

1. [S. 41–44] Der Brief an Louis-Philippe bei Muṣṭafā Kāmil, *Egyptiens et Anglais,* 154 ff.– ʿAbduhs Urteil über M. ʿAlī anläßlich der Hundertjahrfeier seiner Thronbesteigung (Raschīd Riḍā, *taʾrīch Muh. ʿAbduh,* 2, 382). Sehr und vielleicht allzu günstig beurteilt ihn aus persönlichem Umgang der französische Mediziner im ägyptischen Dienst Clot-Bey (a. a. O.), bei diesem, 2, 54 der Bericht über die Wahrsagerin. – Das Frankreich-Buch: Ṭahtāwī, *tachlīṣ al-ibrīz,* 1250/1834.

2. [S. 44–47] *Koran* 2:159 (Himmel, Schiffe), 2:166 (taub), 53:23 (Namen), 16:21 (Tote), 39:39 (Anerkennung des Schöpfers).

3. [S. 47–51] Der Begriff «Tiefe» ist gegenwärtig so *en vogue,* daß ich zögere, ihn zu verwenden. Aber es geht nicht an, daß er usurpiert wird von denen, die in Unbehagen an der konkreten Realität damit das bezeichnen, was sie in «Tiefsinn» andenken, um eben diese konkrete Realität abzudrängen. Tiefe, die nicht das ist, was allem Mächtigkeit zu sein gibt und zugleich dem Menschen Mut gibt, in den Konflikten von Mächtigkeiten zu bestehen, ist keine Tiefe. Wenn heute bei der Jugend wie auch bei Philosophen viel von Gelassenheit gesprochen wird, so ist zu fragen, was der vieldeutige Begriff meint. Philosophische Gelassenheit, die aus dem sublimen Rausch an der meditierten Tiefe kommt, mag sich weit entfernt dünken von der Gelassenheit der Jugend, die (unter Vermeidung des Wortes «Tiefe», sehr wohl aber mit dem verbissenen Gefühl des Unverstandenseins) sich rauschhaft über die Gesellschaft erhebt. Beide jedoch rücken zusammen gegenüber der Gelassenheit, die Konflikte von Mächtigkeiten in Selbst und Welt bejahen und durchstehen kann. Wie Tiefe zu unterscheiden ist, so ist auch zu unterscheiden, ob die aus der Tiefe kommende Gelassenheit in eine (durch mancherlei Aktivismus und leichte «Mutproben» erträglich gemachte) Indifferenz treibt, oder ob sie den (schwer zu erkämpfenden) Mut gibt, der unter Konflikten bestehen kann.

Wenn der Text gerade Francis Bacon nennt, so geschieht es, weil die von ihm ausgehende Erkenntnishaltung vornehmlich geschichtsmächtig war für das Geschehen im Orient. Die bei uns noch heute angenommene Auffassung von W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie,* daß in Bacons Hand die Philosophie drohte, aus der Herrschaft des religiösen Zweckes unter diejenige der technischen Interessen zu fallen und daß die geistigen Schöpfungen von «vornehmeren Denkern», die «reines Sinnes und ohne Weltverbesserungsgelüste» an die Natur herangingen, weitergetrieben worden sind, sollte zugunsten des Verständnisses sehr aktueller Weltprobleme neu durchdacht werden. Religiöses Ergriffensein (vor allem hinblickend auf das Alte Testament) ist bei ihm überall zu erkennen. Es verbietet, ihn aus der Sicht auf den späteren Empirismus zu interpretieren, und fordert eher dazu auf, selbst diesen noch anders anzusehen. – Leibniz, *Vernunftsprinzipien der Natur und der Gnade,* ähnlich an anderen Stellen, z. B. *Monadologie* § 84. Fr. Bacon, *Novum Organum* c. 71, *Instauratio Magna,* Vorrede.

Marrāsch, zitiert von Raʾīf Chūrī, *al-fikr al-ʿarabī al-ḥadīth,* 193. – Ṭaha Ḥusain, *Ḥāfiẓ wa-Schauqī,* 2. – Muḥ. Muwailiḥī, *ḥadīth ʿĪsā b. Hischām,* 1947, 103 ff., offensichtlich unter Benützung des Berichtes über die Pest von 1790 bei Dschabartī, 2, 191. – Kurd ʿAlī, *al-islām wa l-ḥaḍāra al-ʿarabiyya,* 1, 355. Die Verse über die Pest von Qusṭākī Ḥimṣī bei R. Nachla, *muchtārāt,* 2, 238.

Erörterungen über die Stellung zur Krankheit und ihre Bekämpfung sind in der religiösen Literatur oft angestellt worden; viel darüber bei Ibn al-Dschauzī, *talbīs Iblīs* und *ṣaid al-chawāṭir,* der gegen die Asketen (z. B. Makkī, *qūt al-qulūb* 3, 30–40) aus dem Schöpfungsglauben eine positive Stellung zur Medizin einnimmt. Daß auch im Christentum bis in die Gegenwart von kirchlicher Seite die Medizin abgelehnt wird, zeigt Bertrand Russell, *Religion and Science,* 1935. – Buṭrus Bustānī, *chiṭba fī ādāb al-ʿarab,* o. O. u. J. (um 1860).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000208

Der Vorgriff auf Zukunft

1. [S. 51–55] Fr. Rückert, *Die Makamen des Hariri* (aus dem Vorwort), eine Übertragung, die den Kunststil der arabischen Reimprosa meisterhaft veranschaulicht. – Die den Machenschaften absagende Reimerei bei L. Cheikho, *al-ādāb al-ʿarabiyya fi l-qarn* XIX, 1, 31. – Die Rühmung der Dichtung aus einer Festrede in M. Wickerhausen, a. a. O. 345. – Kawākibī zitiert in Raʾīf Chūrī, a. a. O. 114. – Der syrische Schriftsteller: Mich. Nuʿaima, *ghirbāl*, 1923, 127. – Der Sprachwissenschaftler: Ibr. Yāzidschī in R. Nachla, *muchtārāt* 2, 6, dasselbe sagt noch vor einer Generation Salāma Mūsā, *al-yaum wa l-ghad*, o. J.

2. [S. 55–58] Der arabische Koran: *Koran* 12:2 u. ö. – Daß die Sprache des Koran die Araber eint, betonen heute christliche Araber ausdrücklich, z. B. Mayy Ziyāda in *Hilāl* 1930, 400 ff. oder neuerdings Niqūlā Ziyāda, *al-ʿurūba fī mīzān al-qaumiyya*, 1950, 93. – Europäer als Förderer der Volkssprache: W. Spitta in seinen Arbeiten über den ägyptischen Dialekt. Der im Orient zuweilen zu hörende Vorwurf, daß auch die Förderung der Dialekte von seiten Europas nur eine Taktik des *Divide et impera!* sei, trifft, wie viele dieser Vorwürfe, einen Punkt, aber nicht das Zentrum. Aus seiner Auffassung von der Sprache konnte der Okzident meinen, dem Orient durch diese Förderung zur Selbstbemächtigung zu verhelfen. Denn wenn das neuzeitliche Europa gegen das Latein die Volkssprachen durchsetzte, so suchte es (oft unter Berufung auf nationale Interessen) die Sprache, die dem Selbst die Mächtigkeit gibt, die Realität ursprünglich und unmittelbar zu treffen. Das Problem ist heute in anderer Weise sehr aktuell: die Jugend (und nicht nur sie) handhabt in der Anpassung an die bestehenden Verhältnisse die technisch beherrschende Sprache mit einer geradezu verblüffenden Gewandtheit. Aber es ist für sie ein angelerntes «Latein», in das sie sich jederzeit hineinbegeben kann, sooft zu klappern ist über das, was sie nicht eigentlich angeht. Gegenüber dem, was sie wirklich betrifft, ist sie «mit ihrem Latein am Ende» und bedrükkend sprachlos. Es ist noch nicht abzusehen, wohin diese Spaltung von Klappern-Können und Stummsein-Müssen führt. Daß das reduzierte Selbst zu Verzweiflung und Selbstzerstörung getrieben wird, ist später zu erörtern.

3. [S. 58–62] Ibr. Yāzidschī in I. Fattāl, *muschawwiq* 2, 93 f. – Die Worte von Aḥmad Chān zitiert von M. L. Ferrar in H. A. R. Gibb, *Whither Islam?*, 1932, 193. – Der Bildungsroman von ʿAli Mubārak: *ʿAlam ad-Dīn*, 1882, Alyās Ayyūbī, *taʾrīch miṣr fī ʿahd...Ismāʿīl*, Auszug in R. Nachla, *muchtārāt* 1, 137. – Salīm Sarkīs in I. Fattāl, *muschawwiq* 2, 41. – Farach Anṭūn in Raʾīf Chūrī, a. a. O., 242 ff. – B. Bustānī in R. Nachla, *muchtārāt* 2, 23 f.

Zweifel und Abwehr

1. [S. 62–66] Die stillschweigende Veränderung Europas ist ein Geschehen, dessen Bedeutung im 19. Jahrhundert nur wenige erkannten. Unter ihm wird u. a. auch die Stellung zur geschichtlichen Gegenwart unsicher. Von denen, die erkannten, wohin die gegen Gegenwart indifferente Erkenntnishaltung trieb, war oben Graf Yorck genannt, weil er («etwas von dem Ende einer Epoche» und die Voraussetzungen eines «dreißigjährigen Krieges» sehend) in seinen Briefen an Dilthey Bemerkungen macht, die heute aktueller sind als zu seiner Zeit: etwa über die als Selbstwert angesehene Universität, «die, wie sie ist, gut sei», oder die immer nur durch «Zutaten» von Lernstoff entleerte Bildung. Nietzsches Forderung an die Historie braucht nicht ausgeführt zu werden. Sie ist nicht unbekannt, sondern wird nur aus Hilflosigkeit verdrängt (vgl. die an seinen Intentionen vorbeigehende Erwähnung Nietzsches bei Heimpel, a. a. O. 198). Da ich bei dem Text S. 32 natürlich auch an die von der nationalen Gegenwart begeisterte Historie des 19. Jahrhunderts gedacht habe, ist wenigstens ein Hinweis auf Nietzsche am Platze: er rechnet «die reichsdeutsche Geschichtsschreiberei» (11, 370), vertreten durch «diese armen Historiker, diese Sybel und Treitschke» (8, 211), nicht zu der Geschichtsschreibung, die «das Vergangene aus der höchsten Kraft der Gegenwart» deutet. Wie sich eine in prophetischem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000209

Geschichtsbewußtsein gegründete Gegenwärtigkeit unterscheidet von dem punktuellen Verhaftetsein an Momentsituationen, wird später deutlich werden.

Zu Dschamāl ad-Dīn al-Afghānī vor allem: C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 1933. – Adīb Isḥāq in Raschīd Riḍā, *ta'rīch M. 'Abduh* 1, 39 f. – Über das Interesse am Russisch-Türkischen Krieg ebd. 1, 36 f.

2. [S. 66–69] Marrāsch, *ghābat al-ḥaqq*, 1865 u. ö., eine Dichtung, die den Kampf um Gerechtigkeit, Freiheit, Vernunft mit dem leidenschaftlichen Optimismus der Aufklärung vorträgt.

3. [S. 69–72] Adīb Isḥāq in Ra'īf Chūrī, a. a. O. 216 ff. – Schidyāq, *dschumal adabiyya*, 1898. – Schiblī Schumayyil in Ra'īf Chūrī, 213. – Manfalūṭī, *naẓarāt* 1, 196. Afghānī, *ar-radd 'ala d-dahriyyīn*, franz. Übersetzung von A.-M. Goichon, *Réfutation des matérialistes*, 1942. Muwailiḥī, *ḥadīth 'Īsā b. Hischām*, 1947, 252.

III. DER RÜCKHALT IM EIGENEN

Das Erwachen des Geschichtsbewußtseins

1. [S. 73–76] Auch Geschichtsbewußtsein ist ein Wort, das ständig verwirrt wird. Versteht man darunter Kenntnis historischer Tatsachen, so muß man hinzufügen, daß das nicht eine menschliche Haltung, sondern eine verhältnismäßig junge und vielleicht auch wieder verschwindende Errungenschaft des Menschen ist und daß ein Doktorand irgendeines historischen Faches mehr davon hat als einer der Propheten Israels. Es muß aber ein Wort frei bleiben für die Bezeichnung derjenigen nach vorn gerichteten Haltung, die unterscheidet einen Jesaja von einem Plotin, einen Muslim von einem Buddhisten, einen klassenkämpferischen Arbeiter des 19. Jahrhunderts von seinem bäuerlichen Zeitgenossen. Für diese Haltung bietet sich das Wort «Geschichtsbewußtsein» an.

2. [S. 76–79] Für die Frage, was Geschichte ist, hat die Theologie der letzten Jahrzehnte Einsichten erarbeitet, die von den Historikern nicht in Indifferenz hätten übersehen werden sollen. Wenn sie qualvoll herumfragen, ob Historie belehren und besser machen solle, oder ob sie Zukunft sichern solle, oder ob sie, weil wir ja über Moralismus und Utilitarismus hinaus sind, vielleicht noch etwas anderes darstelle, so ist das nachgerade langweilig geworden. Wenn ein Historiker der Vorkriegsgeneration 1934 sagte, der Mensch empfinde nun einmal das Bedürfnis, zu erkennen, «wie er ist und sein kann» (Joh. Haller), so war damals schon zu fragen, ob es erlaubt ist, dieses Sätzchen abzuschneiden mit den beruhigenden Sätzen, daß man ja immer Geschichte nicht wegen eines Nutzens, sondern um ihrer selbst willen getrieben habe und daß dieser menschliche Trieb, der wohl wie alle Triebe in der Natur nicht nutzlos (also doch Nutzen!) sein könne, «Befriedigung» suche. Ein Vierteljahrhundert von Katastrophen hätte ausreichen können zu fragen, was das denn ist, wenn der Mensch fragt, was er ist und sein kann, und was dieses Fragen bedeutet auch für die Arbeit eines Historikers. Es bedeutet schwerlich nur dies, daß er (wie es heute, nach einem halben Jahrhundert von Katastrophen geschieht) in einer menschlich sympathischen Weise seine private Anteilnahme an diesen Katastrophen ausspricht. In einem anderen Sinne als die es meinen, die in der Kritik am Moralismus ihm immer noch verhaftet sind und in der Kritik am Utilitarismus von ihm nicht loskommen, ist mit der obenstehenden Erörterung über Schuldigsein und Begnadetsein gesagt, daß Rückschau auf Vergangenheit in der Tat belehrt, besser macht, Zukunft sichert.

3. [S. 79–81] Der in manchen Handschriften eingeschobene Spruch bei Mt 16, 1 zeigt sehr deutlich das nach Geschichtszeichen blickende Geschichtsbewußtsein der Urgemeinde, wenn er sagt, daß Zukunftsgerichtetheit schon vorliegt in dem zum Himmel blickenden Fragen nach dem Wetter, daß es aber etwas anderes ist, Zeichen der Zeit zu erkennen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000210

Dieses Geschichtsbewußtsein, das dem Menschen unserer Zeit nur schwer zu erklären ist (trotz oder wegen seiner historischen Bildung), setzt Kant (*Der Streit der Fakultäten: Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen,* 5. Abschn.) für den Menschen voraus. Er muß ein Geschichtszeichen anschauen, das aus der Vergangenheit kommt (*rememorativum*), auf die Gegenwart zeigt (*demonstrativum*) und in die Zukunft weist (*prognosticon*). Kant sieht ein solches Geschichtszeichen, «das sich nicht mehr vergißt», in der französischen Revolution, obwohl er weiß, daß sie angefüllt ist «mit Elend und Greueltaten» (dazu die Ausführung über theonome Situationen S. 90). – Wenn heute unter den mannigfachen «Provinzen» der Historie auch Gegenwartsgeschichte erscheint, so heißt das noch nicht, daß «Zeichen der Zeit» verstanden sind. Es könnte sein, daß sie, wie Graf Yorck sagt, nur «Zutat» ist. Wie älteste Geschichte aus wachem Geschichtsbewußtsein in Konfrontation mit der Gegenwart verstanden werden kann, so kann umgekehrt jüngste Vergangenheit ohne einen Hauch von Geschichtsbewußtsein betrachtet, registriert, dargestellt werden. Eine solche Abkapselung läßt die Vermutung zu, daß das jüngst Erfahrene wenig betroffen hat und eine Erinnerung an das wirkliche, den «Fakten» zugrunde liegende Geschehen überhaupt nicht vorhanden ist. Diese Gegenwartsgeschichte ist in hervorragendem Maße geeignet, Gegenwart, das heißt jüngste Vergangenheit zu distanzieren und mundtot zu machen.

Das Zentrum der Geschichte

1. [S. 82–85] Gewahrsein der Endlichkeit und Gewahrsein der Mächtigkeit, die Endlichkeit zu akzeptieren, ist in der Weltliteratur (von Hiob und Aischylos bis zu Sartre) vornehmlich dargestellt worden an extremen Situationen. Das verleitet dazu, die Situation des Menschen entweder staunend und mit ein bißchen Rührung anzugaffen (so, wenn sie in traditionsgemäß klassischen Werken begegnet) oder (wenn sie in modernen Werken kehlewürgend nahegerückt wird) als Defaitismus, als zuweitgehende Übertreibung, als modische Einseitigkeit abzudrängen. Es ist deshalb zu betonen, daß das, was Dichter an extremen Situationen darstellen, jederzeit gegenwärtig ist. Von hier aus sind mancherlei geläufige Differenzierungen anders zu sehen. So ist z. B. das übliche Auseinanderschneiden von Angst und Furcht festgefahren. Man kann sehr wohl «Angst» vor dem Zahnarzt haben, und zwar nicht wegen des vielleicht zu fürchtenden kleinen Schmerzes, sondern weil er zusammen mit der ganzen Apparatur ein Durchlaß ist zu der Angst vor ohnmächtigem Ausgeliefertsein. In dieser Arbeit ist wiederholt Stellung genommen gegen solche technisch zuweilen notwendigen, aber ontologisch bedenklichen Differenzierungen in Schichten, Stufen (etwa des Selbst oder der Wirklichkeit oder der Verantwortung) und gegen die Trennung von Ewigem und Zeitlichem, Wesenhaftem und Wesenlosem, Eigentlichem und Vordergründigem und dergleichen mehr. Nicht Destruktion der Metaphysik, sondern Destruktion einer so die Wirklichkeit destruierenden Metaphysik ist eine der wichtigsten Aufgaben des vom prophetischen Durchbruch betroffenen geschichtsbewußten Denkens.

2. [S. 85–89] Wie der Mensch der Wüste einzigartig Zeit, Raum, Ursache und Substanz erfährt und welche Bedeutung diese Erfahrung vermittelt durch den Prophetismus für ganz aktuelle Fragen der Gegenwart hat, hoffe ich in meiner Arbeit *Die prophetische Erwartung in der Wüste* durch eine Analyse der altarabischen Dichtung zeigen zu können.

Der eindeutige Gottesbeweis liegt nach *Koran* 36:33–40 u. ö. vor in dem Kosmos und seiner Regelmäßigkeit. Er kann heute (etwa gegen den Kommunismus bei ʿAqqād, *aschschuyūʿiyya wa-l-insāniyya,* 1956) auch im Islam nur mit unzureichenden Überlegungen verteidigt werden. – Zu Abraham: *Koran* 6:74–82.

Der Struktur erhaltende Gott: *Koran* 11:64 (antwortend), 51:58 (versorgend), 36:82 (das Schöpfungswort), 16:18 (Gnadengaben).

Die Gerichtetheit findet bei Muḥammad besonders in den frühen Suren Ausdruck in den Schilderungen des Tages des Gerichtes. Die Bilder der Schilderungen sind aus jüdisch-christlicher Tradition genommen. Aber die Gerichtetheit in der Frage nach dem «Morgen»

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000211

unter der Angst der Sinnlosigkeit ist, wie an dieser Stelle nicht ausgeführt werden kann, vorbereitet in der vorislamischen Dichtung der Araber.

3. [S. 89–92] *Koran* 53:2 ff. (nicht Eigenwille), 33:21 (Vorbild).

Die große Vergangenheit

1. [S. 92–96] *Koran* 19:61 (Buße), 49:10 (Brüder).

2. [S. 96–101] Die im weiteren Sinne überall in der Geschichte durchbrechende «christologische» Frage nach der im Konkreten anschaubaren Gestalt der Macht des Seins liegt hier auch im engeren Sinne vor. Der Kampf um sie wird offensichtlich mit Mitteln geführt, die in demselben geographischen Raum vorher im Kampf um das christliche Dogma gefunden worden sind. Die Gleichsetzung ist freilich nicht ohne weiteres zulässig, da von vornherein ein Unterschied gegeben ist zwischen dem fixierten «Buch» und der lebendigen, in der Spannung zweier «Naturen» stehenden personhaften Gestalt. – Schāfiʿī in Ibn al-Dschauzī, *talbīs*, 10.

3. [S. 101–105] Über Ärzte: Ibn al-Uchuwwa, *maʿālim al-qurba* (ed. R. Levy) 204. – Über Chemie und Astronomie: Ibn al-Dschauzī, *ṣaid* 255. – Kritik an Mathematik: Dhahabī, *bayān zaghl al-ʿilm* 28. – Aschʿarī, *ibāna* 8, dazu I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* 121 und A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, 1932, 91. – Ghazzālī, *iḥyāʾ* 1, 12 und 15. – Gedichtsammlung ohne Überlieferer: Ibn Rabbihi, *ʿiqd al-farīd*, Einleitung. – Wettkämpfe der Gelehrten: Dhahabī, *tadhkirat al-ḥuffāẓ* 4, 64. – Über Ḥasan: Ibn al-Dschauzī, *Ḥasan al-Baṣrī* 25 und Sarrādsch, *kitāb al-lumaʿ* 142. – *Koran* 6:32 (irdisches Leben). –

Ghazzālī, *iḥyā* 3, 175. – Jesus als Asket: Ghazzālī, *iḥyāʾ* 3:179 und überall in der Literatur. Er ist das Jesusbild, von dem moderne Schriftsteller wie Haikal, Sayyid Quṭb u. a. ausgehen, wenn sie dem Okzident sagen, daß er in seinem Materialismus vom wahren Christentum abgefallen sei. – Über die Verwerfung von Selbst und Welt: Makkī, *qūt* 2:160 f., Ghazzālī, *iḥyāʾ* 3:174 ff. – Darānī in Makkī, *qūt* 2:173. Über Asketen: Ibn Baṭṭūṭa 2:243 (abgehärmt), Ibn al-Dschauzī, *talbīs* 156 (träge), Bahā Zuhair, *Dīwān* Kairo 1311, 125 (gefrässig), Schaʿrānī, *ṭabaqāt* 1440 (Asketengeschichten).

Der Kreis des Selben

1. [S. 105–109] *Koran* 57:3 (Erster und Letzter), 2:109 (Gottes Angesicht), 55:29 (jeden Tag), 50:15 (Halsader). – Über Terror der Ṣūfī gegen Gelehrte: Dhahabī, *tadhkirat al-ḥuffāẓ* 4:15, Ibn al-Dschauzī, *talbīs* 328. – Über totes Wissen: ebd. 322. – Über Ḥadīthforscher: Sarrādsch, *lumaʿ* 7. – Nicht im Herzen: Makkī *qūt* 1:197. – Aufrichtigkeit: Quschairī 32. – Ḥallādsch, *Diwan*, trad. et prés. par L. Massignon. – Der Reisende: Muqaddasī, *aḥsan at-taqāsim* (ed. de Goejc) 415. Um etwa die gleiche Zeit entzieht sich der Philosoph Avicenna in Persien einem Mäzen durch die Flucht im Ṣūfī-Gewand, Ibn Abī Usaibiʿa, *ʿuyūn* 2:6. – Ghazzālī, *munqidh*, dort *Koran* 30:31.

2. [S. 109–112] Zur Philosophie statt vieler Titel das in den *Bibliographischen Einführungen in das Studium der Philosophie* (herausgegeben von J. M. Bocheński) erschienene Bändchen von P. J. de Menasce, 1948. – Zu Ibn al-ʿArabī: H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabi*, 1958.

Zur mystischen Erhebung: Daß der mystische Monotheismus hinabsteigen muß zu den Göttern des Volkes, ist von sehr aktuellem Interesse. Heidegger, der sich darin von Meister Eckehart unterscheidet, daß er nicht die Bindung an den exklusiven Monotheismus bewahrt, zeigt das überall. Am drastischsten in seiner Rektoratsrede von 1933: *Die Selbstbehauptung der Universität*. Hinabblickend aus der Position «des fragenden, ungedeckten Standhaltens inmitten der Ungewißheit des Seienden im Ganzen» entdeckt er für ein Volk «die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht innerster Erschütterung seines Daseins». Diese Rede wird so peinlich verdrängt, daß, wie ich immer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000212

wieder feststelle, die von Heidegger faszinierten Studenten, auch wenn sie semesterlang Vorlesungen über ihn gehört haben, von ihr nichts wissen (und in neurotischer Angst, etwas Faszinierendes zu verlieren, auch nichts wissen wollen). Wird sie erwähnt, so wird sie als ein privater Fehlgriff erklärt, und das wohl doch mehr sagende Wort «Wer groß denkt, muß groß irren» (*Aus der Erfahrung des Denkens*) dient als schnell zuhandene Rechtfertigung. Aber die psychologische Erklärung zeugt nicht gerade von Tiefe des Denkens. Das Hinabsteigen zu den Volksgöttern ist in dieser Form der Mystik, wie die Geschichte allerorts und zu allen Zeiten zeigt, eine mit ihr gegebene Notwendigkeit und nicht ein individueller faux-pas. Eine auf dem Prophetismus basierende Theologie hat keine Veranlassung, mit dem generalisierenden Schimpfwort «Mystik» das mystische Element zu leugnen, das in jeder Religion (auch in der des Neuen Testaments) enthalten ist. Sie muß auch die Fragen aufgreifen, die ihr vom mystischen Monotheismus gestellt werden (wie es im Neuen Testament geschieht). Aber sie kann nicht seine Antwort annehmen. Angesichts der modernen Wendung zu einem ungeschichtlichen Zen-Buddhismus steht das philosophische und theologische Denken vor Aufgaben, die auch politisch von großer Bedeutung sind.

Aristoteles' Gelübde: Diogenes Laertius 5, 16. – Ausdrücklich werden als «Mären der Alten» die Lehren von der Auferstehung abgewiesen, *Koran* 23:85, 27:70.

3. [S. 112–117] Meine Arbeiten sowohl über die «fundamentalistische» Orthodoxie (Ibn al-Dschauzī, Ibn Taimiyya) wie auch über die «andichtende» Mystik (Ḥāfiẓ) habe ich noch nicht veröffentlicht, weil sie mir noch nicht ausreichend aktualisiert zu sein scheinen. Es kann aber an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß auf dem islamischen «Stillstands-Niveau» alle die Probleme auftauchen, die uns heute, nachdem Vernunft zu einem Instrument entleert worden ist, durch Barth auf der einen und Heidegger auf der anderen Seite aufgegeben sind.

Über die widergesetzliche Vermehrung der Gebete das für die Kenntnis des Sufismus auch sonst aufschlußreiche große Fetwa von Ibn Taimiyya, *madschmū ʿāt al-fatāwī*, 1326, 1, 176–185, eine Kritik an den Litaneien ebenda 2, 2 f. Über die falsche Verehrung der Gottesfreunde sein *al-furqān bain auliyāʾ ar-raḥmān*, worüber die ungedruckte Berliner Dissertation (FU) D. Becker, *Der Heilige in der Kritik Ibn Taimiyyas* vorliegt. – Poesie bewegender als Koran: Schaʿrānī, *ṭabaqāt* 1, 84.

Zu Widersprüchlichkeit: Die sich selbst befriedigende Art, mit der manche Philosophierende es sich angelegen sein lassen, überall (d. h. bei den anderen) Widersprüche aufzuspüren, zwingt zu folgender Bemerkung: Widersprüchlichkeit kann heißen, daß Vernunft unter den Bedingungen der Endlichkeit die Unerschöpflichkeit des Seins nicht erfaßt. Da das immer der Fall ist, weil «unser Wissen Stückwerk ist», gehört nicht allzu viel «radikales Denken» dazu, auch den größten Denkern Zensuren zu erteilen. Widersprüchlichkeit kann aber auch heißen, daß die Widersprüche der Existenz nicht erfaßt werden können, weil das Prinzip, das sie als Polaritäten erfassen und vereinen läßt, zwar stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht erkannt ist. Von dieser Widersprüchlichkeit ist im Text die Rede. Ich möchte (um der Sache willen, aber nicht zum wenigsten auch für muslimische Freunde) betonen, daß nahezu alles, was hier kritisch gegen den Orient gesagt ist, sich auch gegen den Okzident sagen läßt (s. S. 184). Wenn muslimische Leser nicht spüren, in welchen Widersprüchen sich etwa Ghazzālī (als Beispiel für viele) bewegt, weil zwischen Offenbarung und der zum Werkzeug entleerten Vernunft eine Kluft liegt, so ist das nicht anders, als wenn Leser bei uns heute nicht spüren, in welchen ärgerlichen Widersprüchen es Karl Barth (als Beispiel für viele) aushalten kann. Der Muslim hat freilich nicht die Möglichkeit, das Fehlen eines Systems theologisch oder lebensphilosophisch zu rechtfertigen und das Ärgerliche seiner allzu menschlichen Widersprüche schlankweg als das göttliche Ärgernis der Offenbarung auszugeben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000213

IV. DER KAMPF UM DEN FORTSCHRITT

Die Einheit im Glauben

1. [S. 118–121] Fortschritt ist 1880 noch nicht einer der Begriffe, die, weil sie die Jugend begeistern, Ḥusain Marṣafī, *al-kalim ath-thamān,* erörtert (Vaterland, Freiheit, Volk, Gerechtigkeit, Despotie, Erziehung, Regierung). Bald wird er das Zauberwort, und Dichter sprechen wie Ruṣāfī: «So wende deinen Entschluß dem zu, was kommt, und kehre dich nicht um nach dem Vergangenen», oder wie Baitdschālī: «Alle streben nach vorn, aber wir, wir gehen immer zurück» (R. Nachla, *muchtarāt* 2, 15, 27). So sehr dieser Begriff durch mechanistische Auffassung entleert war, er enthielt leidenschaftliche Zukunftserwartung, und er enthält sie für weite Teile der Menschheit auch heute noch. Nur wenn man blind ist gegenüber der Erkenntnis, daß eine solche Hoffnung zuletzt Sinnerfüllung des Lebens meint, kann man auf den Gedanken verfallen, ihn hochmütig beiseitezuschieben. Es ist dann kein Wunder, wenn man für eine zwar verzerrt ausgesprochene, aber zuletzt den Menschen auszeichnende Erwartung keine theologische Antwort hat.

Natürlich wußte man in Europa von der Terrorherrschaft. Aber in Deutschland sah, nachdem Wilhelm II. 1898 am Grabe Saladins in Damaskus feierlich verkündet hatte, daß «dem Sultan und allen in Ehrfurcht zu ihm als ihrem Kalifen emporblickenden Mohammedanern der Deutsche Kaiser zu allen Zeiten ein treuer Freund sein werde», Paul Horn, *Geschichte der türkischen Moderne,* 1902, nur den Segen eben der Orden, die ein aufrechter Syrer wie Kurd ʿAlī, *mudhakkarāt,* 1, 52, mit den unter einer Diktatur höchst gefährlichen Ausflüchten abwies. – Der deutsche Offizier im türkischen Dienst Auler Pascha, *Die Hedschasbahn,* 1906, versichert, daß die Bahn keineswegs strategischen und politischen, sondern allein religiösen Bedürfnissen dienen solle. Aber nicht nur das Geleitwort von General von der Goltz würdigt sie als strategisches Werkzeug, sondern der Verfasser selbst bemißt ihren Wert an der Leistungskraft für Truppentransporte und demonstriert ihren Nutzen an der schnellen Verschiebung syrischer Bataillone bei den Unruhen im Yemen 1905. In Westeuropa war die Öffentlichkeit durch das Schicksal von Midḥat Pascha lange schon über das Regime informiert, vgl. *Un horrible assassinat commis sur l'ordre du Sultan Abdul-Hamid II*...publ. par le Comité Ottoman d'Union et de Progrès, 1898, und Ali Haydar Midhat, *The Life of Midhat Pasha,* 1903. – Eine eindrucksvolle Schilderung der Situation, in der man in seinem Hause nie sicher war, sich nur verstohlen umschaute und nur flüsternd mit Freunden sprach, gibt Sul. Bustānī, *ʿibra wa-dhikrā,* 1908.

2. [S. 121–124] Daß ʿAbduh zwar politisch tätig war, aber zugleich und vor allem das durch die Politik aufgeworfene Problem der Theologie, nämlich die in Verzweiflung erfahrene Drohung des Nichtseins, erkannte, zeichnet ihn vor Afghānī aus. In der Bemerkung über das bedenkliche Hineinreden in die Politik von seiten der Theologie ist vor allem gedacht an Barth und seine Schule. Barth hat immer wieder eine ungebrochene (und d. h. alles andere als «dialektische») Stellung zu dem politischen Geschehen eingenommen und damit (aber das ist noch das Geringste) eine ganze Generation von Theologen verwirrt. Ich nenne nur sein Buch *Eine Schweizer Stimme,* 1945. Hier wird 1941 an Großbritannien der Appell gerichtet, sich keine Sorgen für den nächsten Tag zu machen, und «Pläne und Bilder von den nach diesem Krieg einzuführenden Neuordnungen» werden als «Träume» verworfen (194), zwei Jahre vorher wurde französischen Freunden gesagt: der Friede werde vielleicht härter sein als der von Versailles, «aber wenn nicht alles wieder umsonst gewesen sein soll, weiser und gerechter», und (da das offensichtlich doch nicht ohne Pläne geht) die Mahnung hinzugefügt, sich schon jetzt mit der Frage zu beschäftigen (108 ff.), Januar 1945 wird (ob es Pläne oder Träume sind, wird nicht gesagt) dem deutschen Volk mit sechsmal wiederholtem prophetischem «Diesmal wird...» angekündigt, «daß seine Rolle für lange hinaus eine sehr bescheidene, sehr kümmerliche Rolle sein wird» (347).

Zu Muh. ʿAbduh und seiner Zeit das an einzelnen Stellen nicht weiter zitierte Buch

C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 1933, sowie die Einleitung zu Mohammed Abdou, *Rissalat al tawhid*, trad. par B. Michel et M. Abdel Razik 1925.

Das Reich ist der Zaun, der die Muslime vor dem jüdischen Schicksal der Zerstörung bewahrt: Raschīd Riḍā, *ta'rīch M. 'Abduh* 1, 912 f. – Die schizophrene Verworrenheit der Azhar: Osman Amin, *Muh. 'Abduh*, (engl. Übers.) 1953, 14. – Über die Notwendigkeit langer Erziehung: R. Riḍā, *ta'rīch* 2, 119–132, eine Reihe von Aufsätzen, in denen den Intellektuellen vorgeworfen wird, daß sie über die Bevölkerung hinweg eilfertig reformieren. Über die in Verzweiflung treibende Zerspaltenheit: ebd. 2, 295. *Koran* 6:160 (Parteien).

Zu Toleranz: R. Paret, *Mohammed und der Koran*, 1957, 99 weist darauf hin, daß der Koranvers «Es gibt keinen Zwang in der Religion» (2:257) vielleicht nicht ein Verbot ausspricht, sondern den unabänderlichen Willensentschluß Gottes betont. Sicher aber ist, daß in Berufung auf ihn Toleranz geübt wurde, vgl. J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 37. – Manfalūṭī, *naẓarāt* 1, 171 richtet 1909 eine scharfe Kritik gegen die Christenverfolgung in der Türkei unter Berufung auf den ähnlich lautenden Vers 10:99.

3. [S. 124–127] 'Abduh über M. 'Alī: oben S. 206; in der Absicht, die Politik seiner Dynastie zu verwerfen, ist die Kritik gegen M. 'Alī aufgenommen in die unter den Namen von 'Abd an-Nāsir gestellte Einleitung zu dem Neudruck von *al-'urwa al wuthqā*, 1958. – Zur Analogie von Autoritätsglauben und heidnischer Vaterbindung: *al-islām wa-radd 'alā muntaqidīhi*, 1924, 102.

Die heilige Grenze

1. [S. 128–131] 'Abduh zur Einheit von Religion und Wissenschaft bei Michel, S. L. – Gegen blinde Nachahmung die genannten Aufsätze. – 'Abduh hat in Paris das Französische gelernt, indem er Spencers Buch über Erziehung aus dem Französischen ins Arabische übersetzte, er fordert in seinem Programm für die höhere Erziehung Französisch als Schlüssel zur modernen Kultur, Türkisch als Sprache der Regierung und Arabisch bezeichnenderweise nicht als die Sprache seines Volkes, sondern als Sprache der Religion, R. Riḍā, *ta'rīch* 2, 354. – Die aktuelle Bemerkung Hegels über das «Schlagwort» von der Nüchternheit des Denkens: *Geschichte der Philosophie* (J. Hoffmeister), 28. – *Koran* 12:87 (lindernde Hilfe).

2. [S. 131–134] Bacon, *Instauratio magna*, Vorrede. – Gottes zwei Bücher: Adams 136. – Eine ausführliche Analyse des zehnbändigen Korankommentars: J. Jomier, O. P., *Le commentaire coranique du Manâr*, 1954.

3. [S. 134–137] Für Kawākibī kann ich mich stützen auf die ungedruckte Berliner Dissertation (FU) von Christel Kessler, *'Abdurraḥmān al-Kawākibīs Reform des Islam*, 1956.

Der Triumph des Positivismus

1. [S. 137–143] Zu M. Kāmil die Berliner Dissertation (FU) von Fr. Steppat, *Nationalismus und Islam bei Muṣṭafā Kāmil*, 1956 (wenig gekürzt in *Welt des Islam* N. S. IV.) – Von dem nationalen Enthusiasmus bei seinem Begräbnis: 'Abd ar-Raḥmān ar-Rāfi'ī in *Hilāl*, 59 (1951), 32, ähnlich Qāsim Amīn bei Haikal, *fī auqāt al-farāgh*, 1925, 147. – Die Verse von Bischārat al-Chūrī in R. Nachla, *muchtārāt* 2, 73 und Cheikho (s. u.). – Yegen, *aṣ-ṣaḥā'if as-sūd* in K. V. Ode-Vasilieva, *Obrazci novo-arabskoj Literaturi*, 1928, 113 ff. Über die Festreden und Gedichte zur Verfassungserklärung Dschabr Ḍūmaṭ, *falsafat al-lugha*, 1929, 72. Eine große Zahl von Gedichten dazu im zweiten Teil des S. 207 genannten Buches von Cheikho. – Unter den von mir durchgesehenen Flugblättern der Zeit bestätigen die aus den letzten Monaten 'Abd al-Ḥamīds die von 'Abduh hervorgehobene Treue der arabischen Bevölkerung zu dem Sultan. Ihre Gedichte rühmen, nicht achtend der langen Terrorherrschaft, den zu konstitutioneller Regierung bereiten Herrscher und sein Reformwerk, die Ḥidschāzbahn. Erst nach seiner Absetzung infolge seines Versprechensbruches findet die Kritik freien Lauf. – Als Beispiel für die all-türkische Wissenschaft ist das für europäische Leser berechnete Buch Celal Esad Arseven, *L'Art turc*, 1939 nicht charakteristisch. Aber auch sein Verfasser zahlt der geforderten Ideologie seinen Tribut. Die Karte über die Wan-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000215

derzüge der Türken zeigt, daß Europa bis zum Nördlichen Eismeer, der Nordsee und dem Atlantischen Ozean und bis nach Gibraltar, Asien bis zur Beringstraße und über Indonesien hinaus bis zu den Philippinen und Afrika den Nil aufwärts und nach Westen bis zum Ozean von ihrer Kultur beeinflußt worden sind. Das zentrale Wort der prophetischen Religion, das hebräische *qodesch* «heilig», erklärt er (S. 9) aus dem türkischen Totem *kout* «heilig» *ous* «Ochse». Dort auch ein Hinweis auf Léon Cahun, *Introduction à l'Histoire de l'Asie.*

M. Sibā'ī über Nazi-Deutschland (engl. Übers. von R. B. Winder) in *The Muslim World,* 44, (1954).

2. [S. 143–147] Es entspricht der Aufgabe dieser Untersuchung, daß wegweisende Bahnbrecher, auch wenn sie heute zum Teil vergessen sind, erwähnt, aber viele, die auf ihren Schultern stehen, nicht genannt werden. Wie groß ihre Zahl ist, ist daraus zu ermessen, daß C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur,* 3. Band, 1942, allein 500 Seiten dem letzten halben Jahrhundert widmet.
Salāma Mūsā, *al-yaum wa-l-ghad,* o. J. 229 ff. – Ṭaha Ḥusain, *Ḥāfiẓ wa-Schauqī,* 1932, 25 und 36 ff. – M. Nu'aima, *ghirbāl,* 1923, 145. – Von demselben über Dschabrān: Mikhail Naimy, *Kahlil Gibran,* New York 1950, mit Würdigung seiner englischen Dichtungen. – Das Zitat in der S. 213 genannten russischen Anthologie, 154, die Bemerkung über Dschabrān von 'Arīda in der Einleitung zu dessen *mawākib,* 1923. – M. Nu'aima im Vorwort zu seinem Drama *al-abā' wa-l-banūn* (auch in *ghirbāl* 35): in der Volkssprache liegt eine unübersetzbare Lebensweisheit, vor der «ihre mit Wörterbüchern und Grammatiken ausgerüsteten Verächter» zum Spott werden.

3. [S. 147–150] Über Sprache: *mustaqbal ath-thaqāfa fī miṣr,* 1944, 198 ff., engl. Übers. (S. Glazer): *The Future of Culture in Egypt,* 1954, 69. – S. Mūsā, 237: «als ob es in der Welt neben ihren grammatischen Regeln nicht auch noch anderes gäbe, was zu lernen wert wäre». – Abgrenzung gegen den Stil von Fāḍil: Muṣṭ. Ṣādiq ar-Rāfi'ī in *Muqtaṭaf,* Band 68, zu Zuhair: A. Sā'ib, *Abu l-Bahā' Zuhair,* 1929, wo er als Stilvorbild hingestellt wird, so auch Ṭaha Ḥusain *fuṣūl fi l-adab wa-n-naqd,* 1945, 101 f., beide betonen auch die ägyptische Eigenart des alten Dichters. – Auch im Mittelalter wird Rhetorik (z. B. Dhahabī, *bayān zaghl al-'ilm* 27) und besonders Reimprosa (z. B. Yāqūt, *irschād* 1, 204 gegen Ma'arrī, 6, 276 gegen Ḥarīrī, gegen diese auch Ibn al-Athīr, *al-mathal as-sā'ir* in *al-madschānī al-hadītha* 4, 343) oft angegriffen. Die Theologie der prophetischen Orthodoxie erkennt richtig, was Ibn al-Dschauzī mehrfach in *talbīs* betont, daß Reimprosa ein Rauschmittel ist, das der vernunftgemässen Aufnahme des Wortes Gottes und dem Gehorsam gegen Gott auszuweichen erlaubt. Im Widerspruch zu ihrem eigenen Stil kritisieren die Reimprosa z. B. Dschīlānī, *ghunya* 1, 66 oder Makkī, *qūt* 2, 45; mit mehr Recht Ghazzālī, *iḥyā'* 1, 31, der in unserer Zeit von dem Christen Dschabr Ḍumaṭ, *falsafat al-lugha,* 1929, 181 als hervorragendes Vorbild eines klaren Stils gepriesen wird.

Das unruhige Gewissen

1. [S. 150–154] Verkürzt aus Muhammad Iqbāl, *The Secret of The Self,* XVII, Time is a Sword, nach der engl. Übers. aus dem Persischen von R. A. Nicholson 1920. – An dem Problem der Zeit entdeckt der Schüler Bergsons das Prophetische seiner Religion. Dazu vor allem *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* 109 ff. in der Auseinandersetzung mit der Lehre von der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche unter Bezug auf *Koran* 23:12 ff. Diese Auseinandersetzung erinnert sehr an die Augustins mit den Philosophen der späten Akademie in *De civ. Dei* 12, 13. Im Kampf gegen die von Ḥāfiẓ vertretene Mystik sieht Iqbāl, wie Dante in Virgil, in dem Dichter Rūmī seinen großen Führer. Wenn er in ihm (s. Syed Abdul Vahid, *Iqbal, His Art and Thought,* 1959) eine Mystik findet, die die konkrete geschichtliche Realität stärker betont als Ḥāfiẓ, so hat er nicht unrecht. Aber es ist eine zu moderne Interpretation, wenn er in Rūmīs *Mathnawī* das Thema von Goethes Faust erkennt. – Qāsim Amīn, *taḥrīr al-mar'a* 1899. – Manfalūṭī über moderne Frauen:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000216

nazarāt, 1958, 3, 137. – Kurd ʿAlī über Paris: *gharāʾib al-gharb*, über Frauen: *mudhakkarāt*, 1948 f., 1, 10 und *al-islām* (s. o. S. 206) 1, 79. – Daß die Polygamie, obwohl sie kaum in Erscheinung tritt, doch anerkannt werden muß, zwingt ʿAqqād, *asch-schuyūʿiyya wa-l-insāniyya*, 1956, dazu, sich auch in diesem gegen den Kommunismus gerichteten Buch breit auszulassen in einer Verteidigung der Polygamie. Er beruft sich dabei auf das Alte Testament.

2. [S. 154–158] ʿAlī ʿAbd ar-Rāziq, *al-islām wa-uṣūl al-ḥukm*. – Manfalūṭī über Religion: *nazarāt*, 1958, 1, 148. – Daß das Nebeneinander von rationalistischem Positivismus und metaphysischem Irrationalismus der Tradition des Islam widersprechend zum Vorbild für die ägyptische Jugend geworden ist, beklagt Muḥ. Haikal, *ḥayāt Muḥammad*, 1935, 16. – Ṭaha Ḥusain, *ʿalā hāmisch as-sīra*, 1933, betont in der Einleitung freilich nicht ein religiöses, sondern literarisches Interesse. – Zu R. Riḍā: H. Laoust, *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā*, 1938.

3. [S. 158–160] Mirrīt Buṭrus Ghālī, *siyāsat al-ghad*, 1938, engl. Übers. von J. Faruqi: *The Policy of Tomorrow*, 1953.

V. DAS ALTE IN ERWARTUNG DES NEUEN

Das Zeitalter der Entfremdung

1. [S. 161–164] *Koran* 57:26 f (Christen in der Offenbarungsgeschichte), 5:85 (Christen die Nächststehenden), 3:47 f., 4:156 (Errettung Jesu), 5:77 (Ablehnung der Trinität).

Der moderne Schriftsteller M. Haikal (s. o.), 8 bestreitet den Kreuzestod mit einem Satz auf Grund des ihm ausreichenden Beweises, daß der Koran 4:156 ihn bestreitet. Über die Aussage des Koran 5:76 ff., daß die Christen Maria in die Trinität aufnehmen, hilft er sich durch die kurze Behauptung hinweg, daß unter den vielen Gruppen des damaligen Christentums auch eine Gruppe «Maria zum Gott machte». Zu Ibn Hanbal: Farrāʾ, *ṭabaqāt al-ḥanābila*, 1930, 7. – Zu Dschāhiẓ: J. Finkel, *A Risala of al-Jahiz*, Journ. Am. Or. Soc. 1927. – *Koran* 9:33, 48:28, 61:9 (Sieg des Islam); bei der Übersetzung dieses Verses kann der Einwand von R. Riḍā (*al-wahy al-muhammadi*, 1956, 22 f.) gemacht werden, daß Europäer nicht die Nuance des Arabischen erfassen. In der Tat ist das Wort «siegen» mehrdeutig. Der moderne Kommentar von M. Farīd Wadschdī, *ṣafwat al-ʿirfān*, 1904, erklärt unter 48:28 «erheben», unter 61:9 jedoch, wie schon der alte Baiḍawī, «siegen». Man sieht daraus, daß das Übersetzen des Koran für Araber genauso problematisch ist wie für Europäer. – Der Eiferer: Ibn al-Dschauzī, *ṣaid* 226. – Der Hofarzt: ʿAlī b. Rabbān Ṭabarī, *The Book of Religion and Empire*, transl. by A. Mingana, 1922, 155 ff., dort *Koran* 9:21 (Gärten). – Manfalūṭī, *nazarāt* 1, 281. – *Koran* 13:12 (Änderung gefordert).

Das europäische Werk, das enthusiastisch die Überlegenheit der islamischen Kultur im Mittelalter rühmte und in dieser Hinsicht einflußreich für das Selbstbewußtsein der Araber war: A.-A. Sédillot, *L'Histoire générale des Arabes*, 1854. Dazu der auch sonst sehr instruktive Aufsatz von R. Brunschwig in dem von ihm und G. E. von Grunebaum herausgegebenen Tagungsbericht *Classicisme et Déclin culturel dans l'Histoire de l'Islam*, 1957.

2. [S. 164–167] Manfalūṭī, *nazarāt* 1, 103. – In der bei modernen Arabern auffallenden Tendenz, andere zu beschuldigen, werden auch die Osmanen verantwortlich gemacht für die Verzögerung der ägyptischen Wiedergeburt, so in Hinblick auf die Literatur Ṭaha Ḥusain, *mustaqbal* 37, engl. transl. 13. Dazu macht Pierre Cachia in seiner sehr sorgfältigen Studie *Ṭaha Ḥusain*, 1956, 165 darauf aufmerksam, daß die Syrer unter den Osmanen sehr viel früher mit dieser Arbeit begonnen haben.

3. [S. 167–170] Über Muslimische Brüder mit Benutzung von viel schwer zugänglichem Material: Isḥāq Mūsā al-Ḥusainī, *al-ichwān al-muslimūn* (2. Aufl.) 1955, engl. Übers. 1956. – Bannā, *daʿwatunā* 10 f. – Kurd ʿAlī, *mudhakkarāt* 2, 531. – Ṭaḥṭāwī, *manāhidsch al-albāb*

al-miṣriyya (2. Aufl.), 1912, 181 ff. – Ṭaha Ḥusain, *mustaqbal* 16–30, seine Vorschläge zur Einführung des Griechischen und Lateinischen in die höhere Erziehung ebd. 198 ff. – Diese Vorschläge haben bisher wenig Zustimmung gefunden. Daß die griechische Antike auf den islamischen Orient Einfluß gehabt habe, gilt nur für den begrenzten Bereich der Philosophie und Wissenschaft. Ihre Dichtung ist ihm unbekannt geblieben, und die Ilias-Übersetzung von Sulaimān Bustānī (1904) hat nur Bewunderung, aber kaum Beachtung gefunden. Sie war zusammen mit der gelehrten Einleitung eine bedeutende Leistung. Wenn moderne Dichter, etwa Abū Schādī, Gestalten des griechischen Mythos erwähnen, so ist das kaum etwas anderes, als wenn vorislamische arabische Dichter gelegentlich von Bauten und Statuen sprechen, die sie am Rande der Wüste gesehen haben.

Das Ende des alten Europa

1. [S. 170–174] M. Haikal, *Muḥammad,* 14. – Ṭaha Ḥusain, *mustaqbal* 56 ff. richtet sich gegen diejenigen, die die Europäisierung verwerfen mit der Begründung, daß Europa selbst seiner überdrüssig sei und die Geistigkeit des Orients suche.

2. [S. 174–177] Das Wort «Abendland» ist durch klappernden Gebrauch so verhunzt, daß ich gewöhnlich vom Okzident spreche. Wo ich in dieser Arbeit Abendland sage, meine ich das Gebilde, das ein Instrument der Vernebelung geworden ist. Selbstverständlich sehe ich, daß das schöne Wort oft auch gebraucht wird, ohne diese Funktion zu haben. Ich verwende es anderswo gelegentlich selbst. – Max Weber, *Wissenschaft als Beruf,* 1919. – Die zitierten Schriftsteller Salāma Mūsā, *al-yaum* 229 ff., Taufīq al-Ḥakīm in *Risāla* 1933, Nr. 10, später in *taḥt asch-schams,* Ṭaha Ḥusain, *mustaqbal* 384 ff. charakterisieren die Tendenz. Von einem extremen politischen Regionalismus haben sie sich distanziert. Über ihn Nabīh Fāris, *al-ʿarab al-aḥyāʾ*, 1947, 20 ff. und zusammen mit M. T. Husayn, *The Crescent in Crisis,* 1955, 134 ff., S. Ḥuṣarī, *al-waṭaniyya wa-l-qaumiyya,* 1936, 116 ff. mit Bewunderung für Ägypten als Zentrum des Arabertums und Kritik gegen die damals verbreitete Aversion der Ägypter gegen den arabischen Geist, 138 gegen die religiös begründete Indifferenz von Marāghī, dem Rektor der Azhar-Universität, gegenüber dem Ziel der arabischen Einheit. Gegen den Syrer A. Saʿāda schreibt Ḥusari in *al-ʿurūba bajn duʿātihā wa-muʿārdīhā,* 73 f. Einiges auch bei M. Baikum, *al-ʿurūba,* wo der Arabismus freilich unter einem Wust von angelesenem Wirrwarr Triumphe feiert. – Saʿīd ʿAql, *Qadmūs,* 1944. Die Einleitung in dithyrambischer Prosa beschreibt den Weg des Geistes aus Sidon, Jerusalem, Antiochia und Damaskus, den «vier Bronnen des Geistes» rund um den Libanon, über Athen, Rom und Cordova bis zu dem modernen Paris. Sein Drama wie auch seine Lyrik *Rindāla,* 1950 sind in einer feierlich symbolisierenden Sprache geschrieben, die kaum eine kleine Bildungsschicht geschweige denn eine Volksbewegung erwecken kann. – Bannāʾ, *daʿwatunā* 20 f. mit ausdrücklicher Ablehnung des Volkstums im Sinne von Pharaonismus, Arabismus, Phönikianismus, Syrianismus. – Qusṭaṭīn Zuraiq, *al-waʿy al-qaumī* (2. Aufl.) 1940, 12 und 125 ff. – Die Roman-Trilogie des modernen Schriftstellers Nadschīb Maḥfūẓ (*bain al-qaṣrain, qaṣr asch-schauq, as-sukkariyya,* 1956 f.), in der an dem Leben einer Kairoer Kleinbürgerfamilie die gesellschaftlichen und politischen Probleme dreier Jahrzehnte so treffend dargestellt werden, daß sie hier an vielen Stellen zitiert werden könnte, schildert im dritten Teil auch sehr anschaulich, wie die Familie in dem Konflikt zwischen Kommunismus und Muslimischer Bruderschaft zerrissen ist.

3. [S. 177–181] Sayyid Quṭb, *al-ʿadāla al-idschtimāʿiyya fi l-islām* (4. Aufl.) 1954, 272, 7 ff., 230 ff. – Daß trotz der Angleichung des Rechts an europäische Vorbilder in fast allen islamischen Ländern tatsächlich noch immer Koran und Ḥadīth bestimmend sind, sagt auch der Christ Nabīh Fāris, *dirāsāt ʿarabiyya,* 1957, 91. – Über konfuse Essais: Q. Zuraiq, *al-waʿy,* 22. – Über Ibn Chaldūn: Ḥusain Muʾnis in *Thaqāfa,* April 1951. In seinem von ʿAbd an-Nāṣir eingeleiteten Buch *miṣr wa-risālatuhā* zeigt er, daß er einen Ort in der Geschichte gefunden hat: Ägypten, das der Welt mit Echnaton den Monotheismus gegeben hat, hat seine Sendung von Afrika bis Indonesien zu bringen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000218

Die Verse von Ruṣāfī in A. J. Arberry, *Modern Arabic Poetry*, 1950, ähnlich Maṭrān in derselben Anthologie. – Verse über ʿAbd an-Naṣir in dem nach dem britisch-französischen Bombardement von Port Said (1956) geschriebenen Gedichtbändchen: Ḥasan Fatḥ al-Bāb, *min waḥy būr saʿīd*, 1957. – ʿAbd an-Nāṣirs Schrift in deutscher Übersetzung mit weiterem Material: F. R. Allemann, *Die arabische Revolution, Nasser über seine Politik*, 1958.

Bewußtsein für die Verantwortung in Afrika sucht zu erwecken: ʿAbd al-Ghanī Chaṭaf-allāh, *mustaqbal ifrīqīyā as-sīyāsī*, 1957. Im Vorwort der umfangreichen Darstellung Afrikas und seiner Völker fordert er intensive Förderung der Afrikakunde, im letzten Kapitel eine verstärkte Propaganda besonders in den von militärisch schwachen Staaten (Belgien und Portugal) verwalteten Gebieten.

Die neue Weltsituation

1. [S. 181–185] Manfalūṭī, *naẓarāt* 2, 259. – Chātid Muḥammad Chālid, *min hunā nabdaʾ* (4. Aufl.) 1950. ʿA. R. ʿAzzām, *ar-risāla al-chālida* (2. Aufl.) 1954. – ʿA. A. Qaṣīmī, *hādhī hiya l-aghlāl*, 1946. – Muḥ. Schāhīn Ḥamza, *ḥuqūq al-insān*, 1957.

Zur Kluft zwischen Bildungsschicht und breiter Bevölkerung: Nur zufällig dringt in den die modernsten Probleme diskutierenden Zeitschriften etwas von dem durch, was die Bevölkerung wirklich erregt: man solle endlich, sagte einmal A. Amin in seiner *Thaqāfa*, im Lande selbst Erfrischungsgetränke produzieren. Anlaß zu dieser Forderung war ein ganz anderes Problem: die Bevölkerung war beunruhigt durch das Gerücht, Coca Cola enthalte einen aus dem Magensaft des rituell unreinen Schweines gewonnenen Zusatz, und ließ sich – «wird hier wirklich im Namen Gottes entschieden?» – auch nicht beruhigen durch das Gutachten einiger von den amerikanischen Produzenten herangezogener geistlicher Richter. Dieses Beispiel zeigt die divergierenden Interessen der nationalen Bildungsschicht und der religiös strikt gebundenen breiten Bevölkerung. – Q. Zuraiq, *al-waʿy*, 163, 235 ff. Seiner Klage kann jeder zustimmen, der sich mit diesen Schriften zu befassen hat. Ein Dichter und Schriftsteller wie ʿAqqād schreibt über historische, ökonomische, soziologische, theologische Fragen mit Staunen erregender Geschwindigkeit. Es fragt sich freilich, ob man so vieles lesen muß, wenn man z. B. in Erörterungen über die existentialistischen Denker kurz erfährt: «Heidegger, ein deutscher Jude, der zum Atheismus neigt und nahezu alles Metaphysische leugnet, und Sartre, ein französischer Halbjude, der ein extremer Atheist ist», *afyūn asch-schuʿūb*, 114. – Die Verse aus dem «barocken Hirtengedicht»: W. H. Auden, *The Age of Anxiety*.

2. [S. 185–187] Kant über Indifferentism: *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur ersten Auflage. – Zu Max Webers Glauben, daß das Suchen nach dem empirisch Wahren auf die Wahrheit selbst gerichtet ist: K. Jaspers, *Max Weber*, 1932, 73. – Zum Weiteren: Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1919. Die Schrift hat kurze Zeit eine Diskussion entfacht (E. v. Kahler, M. Scheler, G. Burckhardt, H. Herrigel u. a.). Aber wenn es eines Beweises für die Indifferenz in der Wissenschaft bedarf, so reicht es aus zu sagen, daß die Probleme dieser Schrift sehr schnell verdrängt worden sind. Nicht sie, geschweige denn das grundlegende Werk P. Tillich, *Das System der Wissenschaften*, 1923 (jetzt in: *Frühe Hauptwerke*, 1959) haben die schon für Graf Yorck fragwürdige Universität berührt. Nach dem zweiten Weltkrieg haben einige, die von den Konflikten der Gegenwart betroffen worden sind, das Problem der Universität wiederum erörtert (K. Jaspers, M. Horckheimer u. a.). Aber diejenigen, die in ihrer Erkenntnishaltung von Gegenwart nicht betroffen zu werden für richtig halten, haben herausgefunden, daß es nicht auf das Denken über Konflikte, sondern auf Handeln ankomme. Mit ihrer Erkenntnishaltung ist vereinbar, daß das Problem technisch-organisatorisch zu lösen sei. Über solch ein Handeln machte schon Schelling in seiner Universitätsschrift, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1), eine wenig freundliche Bemerkung. Heute kann nicht genug betont werden, daß das Denken um des Denkens willen eine schlechte Art der Selbstbestätigung ist. Aber noch mehr ist zu betonen, daß es eine schlechtere Art der Selbstbestätigung ist, wenn man, gerade wenn es so paßt, das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000219

Denken diffamiert und dafür ein Handeln um des Handelns willen betreibt. Dass ein solches Ersatz-Handeln nicht nur mit Indifferenz zusammengeht, sondern notwendig ist, um die Indifferenz erträglich zu machen, ist im Text der Untersuchung mehrfach gesagt.

3. [S. 187–190] Mannigfache Proteste, die von Vertretern der Wissenschaft gegen zerstörerische Einzelfaktoren gerichtet werden, sind verschieden anzusehen. Wenn etwa Physiker in Hinblick auf ihre wissenschaftliche Arbeit aufmerksam machen auf die aus ihr drohenden Gefahren, so tun sie mehr, als von ihnen als Physikern zu erwarten ist. Wenn Philosophen und Theologen in derselben Weise warnen, so ist das nicht dasselbe. Denkbar wäre es, daß sie es als Aufgabe ihrer wissenschaftlichen Arbeit ansehen, die Konflikte anzupacken, die Menschen so in Verzweiflung treiben, daß sie die von der Physik erarbeiteten Möglichkeiten der Zerstörung verwirklichen. Philosophie oder Theologie so vorzutragen, daß die zerstörerischen Konflikte des Menschen stehengelassen oder, wie man so schön sagt, «unterwandert» werden, und dann hier mal und da mal gegen Einzelfaktoren zu protestieren, hat, wie schon jetzt zu sehen ist, Überdruß und Zynismus zur Folge und kann gerade das Gegenteil von dem erreichen, was gewollt ist.

Der neue Partner

Augustins Überwindung des Zweifels (zit. nach *De vera religione* 39, n. 72) ist (entgegen einer geläufigen Interpretation) eine andere als die des methodischen Zweifels bei Descartes. Für Descartes bleibt im Verneinen der verworrenen Realität das durch Vernunft schöpferische Ich als Rest, der die Mächtigkeit gibt, die durch Verneinung reduzierte Realität aufzubauen als Schöpfung der Vernunft. Nachdem die universale Vernunft zersetzt worden ist und die unterworfene Realität sich rächt und den Menschen unterwirft, kann er mit diesem Rest nichts mehr anfangen. Jetzt erst ist die cartesische Gewißheit zu einer «Sandbank» (Jaspers) geworden, dem bloß logischen Rest, der zwar Sinnlosigkeit logisch sinnvoll aussprechen läßt, aber nicht bewahrt vor dem in Verzweiflung treibenden Zweifel. Augustin entdeckt nicht einen «Rest», der erst machtvoll und dann ohnmächtig übrigbleibt, wenn alles verneint ist. Er erfährt im Verneinen selbst die Macht des Seins, die Mächtigkeit gibt, nein zu sagen. Er entdeckt, daß der Mensch Realität nur hat, indem er nein sagt zum Nichtsein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000220

ZEITTAFEL

Zur Umschrift orientalischer Wörter: Der Text gibt eine einfache Form, zu der in den Anmerkungen und in der Zeittafel die diakritischen Zeichen hinzugefügt sind. Für Nicht-Orientalisten ist es verwirrend, daß dieselben Wörter in den europäischen Werken so verschieden umschrieben werden, daß er sie manchmal nicht wiedererkennen kann. Er muß beachten, daß *a* als *e*, *i* als *e*, *u* als *o* oder *ou* erscheinen können (*Muḥammad: Moḥammed*, sogar *Mehemmed*, *Muslim: Moslem*, *Firdūsī: Ferdōsī*), *dsch* in der französischen und englischen Literatur als *j* (*Dschamāl: Jamāl, Jemál*), *sch* als *sh*, *ch* als *kh* (*Chān: Khan*). Für die Aussprache reicht es aus, Folgendes zu beachten: *ā*, *ī*, *ū* sind lang zu sprechen, ʾ und ʿ sind Stimm- bzw. Kehlansätze, *h* ist immer hörbar (auch in *Mahdi*, *Aḥmad*), *ch* ist immer wie in *Bach* (auch in *Schaich*, *Scheich*), *s* und *ṣ* sind immer scharf (auch in *Salīm*, *Nāṣir* (in der Presse: *Nasser*), *z* und *ẓ* immer weich wie in *Rose* (*Ḥāfiẓ*, bei Goethe *Háfis* und manchmal unrichtig *Hafís*), *q* ist ein tiefer angesetztes *k*, *th* und *dh* entsprechen den beiden Formen des englischen *th* (in dem Namen *Midḥat* liegen zwei Laute vor: *Mid-ḥat*).

FRÜHZEIT DES ISLAM

Arabien: Anfang der Dichtung. Im Süden Vernichtung der abessinischen Herrschaft durch Persien (etwa 575).
Byzanz: Eroberung der Provinzen Syrien und Ägypten durch Persien. Rückeroberung durch Kaiser Heraklius (628).

600 *Arabien:* Muḥammad Prophet in Mekka (etwa 610). Hidschra (622). Theokratischer Staat von Medina. Eroberung von Mekka (630). Herrschaft über Arabien. Erster Vorstoß gegen das byzantinische Syrien. Muḥammads Tod (632). Kalif Abū Bakr (632 bis 634). Konsolidierung der Herrschaft in Arabien. Kalif ʿUmar (634 bis 644). Eroberung von Damaskus (635), Jerusalem (637), Ägypten (641), Nordafrika (von 644 an). Vernichtung des persischen Reiches (643). Kalif ʿUthmān (644 bis 656). Offizielle Redaktion des Koran. Aufstände, Ermordung des Kalifen. Kalif ʿAlī (656 bis 661). Kampf im Irak gegen die Rächer ʿUthmāns, Ermordung des Kalifen.

KALIFENDYNASTIE DER UMAYYADEN (661 BIS 750)

Syrien: Sitz der Kalifen (Damaskus).
Irak: Kampf des Prophetenenkels Ḥusain für die Schia, sein Tod bei Kerbela (680).

700 *Architektur:* Felsendom in Jerusalem (etwa 700), Moschee in Damaskus (715), Wüstenschlösser (Mschatta u. a.). *Dichtung:* ʿUmar ibn Abī Rabīʿa (bis 719). *Asketische Frömmigkeit:* Ḥasan Baṣrī (bis 728). *Christliche Theologie:* Johannes Damascenus (bis 749).
Eroberungen: Samarkand (712), Spanien (711), Pyrenäen (720).
Byzanz: Abwehr der Araber vor Konstantinopel (718).
Europa: Sieg Karl Martells über die Araber bei Tours und Poitiers (732).
Persien: Aufstände gegen die Umayyaden.

KALIFENDYNASTIE DER ABBASIDEN (AUFSTIEG UND BLÜTE BIS ETWA 850)

Kalif Ṣaffāḥ (750 bis 754). Vernichtung der Umayyaden. Reichsteilung.
Spanien: Herrschaft der Umayyaden.
Irak: Zentrum des Großreiches der Abbasiden. Kalif Manṣūr (754 bis 775). Gründung der Hauptstadt Bagdad (762).
Religiöses Recht: Abū Ḥanīfa (bis 767).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000221

Kalif Mahdī (775 bis 785). Einfluß der Perser. Kampf gegen ihren Manichäismus.
800 Kalif Hādī (785 bis 786). Kalif Hārūn ar-Raschīd (786 bis 809). Aufkommen selbständiger Dynastien in Nordafrika.
Sprachwissenschaft: Sibawaihi (bis 793). *Religiöses Recht:* Mālik ibn Anas (bis 795). *Mystik:* Rābi'a (bis 801). *Dichtung:* Abū Nuwās (bis 810). *Architektur:* Nebenresidenz Raqqa.
Kalif Amīn (809 bis 813). Kalif Ma'mūn (813 bis 833).
Dichtung: Abu l-'Atāhiya (bis 825). *Historie:* Ibn Hischām (bis 834). Übersetzungen griechischer und syrischer Werke. Blüte der Wissenschaften und Literatur. *Theologie:* Schule der Mu'tazila. *Philosophie:* Kindī (bis etwa 860). *Mystik:* Muḥāsibī (bis 857), Bisṭāmī (bis 875).
Kalif Mu'taṣim (bis 842). Residenzstadt Samarra (836). Kalif Wāthiq (bis 847). Einfluß der türkischen Prätorianer. Kalif Mutawakkil (bis 861).
Literatur: Dschāḥiẓ (bis 869). *Ḥadīthwissenschaft:* Ibn Ḥanbal (bis 855), Buchārī (bis 870), Muslim (bis 865). *Theologie:* Sieg der Orthodoxie. Verfolgung der Mu'tazila. Intoleranz gegen Juden und Christen. Verteidigung des Islam durch den vom Christentum übergetretenen Hofarzt Ṭabarī.
Spanien: Glanzvolle Herrschaft unter 'Abd ar-Raḥmān II. in Cordova (822 bis 852). Entfaltung von Literatur, Wissenschaft und Kunst.
Europa: Hrabanus Maurus (bis 856).

AUFLÖSUNG DES GROSSREICHES (BIS ZUM ENDE DER ABBASIDEN 1258)

Entstehung selbständiger Dynastien in den Provinzen. Entmächtigung der Kalifen durch türkische Prätorianer.
Ägypten: Tuluniden (868 bis 905).
Architektur: Ibn-Ṭūlūn-Moschee in (heutigem) Kairo.
Syrien: erobert von den Tuluniden (877).
900 *Persien:* Samaniden (874 bis 999). Blüte von Wissenschaft und Literatur auf der Basis persischer Tradition.
Nordafrika: Fatimiden gründen ein schiitisches Kalifat (910).
Spanien: Umayyaden von Cordova nehmen den Kalifentitel an (929).
Irak: Abbasiden unter politischer Vormundschaft.
Historie: Ṭabarī (bis 922). *Mystik:* Dschunaid (bis 910), Ḥallādsch (bis 922), Schiblī (bis 945). *Theologie:* Asch'arī (bis 933). *Philosophie:* Fārābī (bis 950).
Ägypten: erobert von den Fatimiden (969 bis 1171). Gründung Kairos (969) und der Azhar-Moschee (970).
Syrien: erobert von den Fatimiden (991).
Nordafrika: von den Fatimiden verloren.
Mystik: Sarrādsch (bis 988), Makkī (bis 996).
1000 *Persien, Indien:* Maḥmūd von Ghazna (967 bis 1030) errichtet ein islamisches Reich von Lahore bis Isfahan. Pflege von Wissenschaft und Literatur.
Dichtung: Firdūsī (Perser, bis 1020). *Philosophie:* Ibn Sīnā («Avicenna», bis 1037). Seldschuken (Türken aus Innerasien) erobern Persien, Bagdad (1055), Syrien (1094), Kleinasien. Ihr Wesir Niẓām al-Mulk errichtet Hochschulen, an denen Ghazzālī (bis 1112) zeitweise lehrt. Auflösung des Seldschukenreiches in rivalisierende Fürstentümer. 1. Kreuzzug, Eroberung von Jerusalem (1099).
1100 *West-Nordafrika:* Almoraviden (berberische Glaubenskämpfer) errichten Herrschaft in Marokko, greifen nach Spanien über, kämpfen gegen die ständig vordringenden Christen. Almohaden (religiöse Berberbewegung) unter Ibn Tūmart, dem Mahdi (bis 1128), vernichten die Almoraviden (1145), errichten ein Reich von den Grenzen Ägyptens bis Spanien (bis 1269).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000222

Ägypten: Salāḥ ad-Dīn («Saladin», bis 1193) gründet die Dynastie der Ayyubiden (1171 bis 1257), stürzt die Fatimiden, stellt den sunnitischen Islam wieder her, nimmt den Kreuzrittern Jerusalem (1187).

Dichtung: Ḥarīrī (bis 1122). *Philosophie:* Ibn Ruschd («Averroes», bis 1198). *Theologie:* Ibn al-Dschauzī (bis 1200). *Europa:* Petrus Venerabilis (bis 1156), Raymund von Toledo (1151), Schulen zur Übersetzung von arabischen Werken.

1200 *Samarkand, Persien:* Verheerungen durch die Mongolen unter Dschingiz Chān (bis 1227).

Spanien: Zunehmende Verdrängung der Araber durch die Christen. Reststaat in Granada.

Dichtung: ʿUmar ibn al-Fāriḍ (bis 1235), ʿAṭṭār (Perser, bis 1230). *Mystik:* Ibn al-ʿArabī (1240). *Europa:* Franz von Assisi geht missionierend nach Ägypten und Syrien (1220).

Ägypten, Syrien: Herrschaft der Mamluken (1257 bis 1517).

Irak: Einfall der Mongolen unter Hūlāgū, Zerstörung von Bagdad, Ende des Abbasidenkalifats (1258). Abwehr der Mongolen durch die Mamluken (1260).

Dichtung: Rūmī (Perser, bis 1273), Saʿdī (Perser, bis 1291). *Europa:* Albertus Magnus (1280), Thomas von Aquin (bis 1274). Raymund von Pennafort richtet arabische Sprachstudien ein.

VORHERRSCHAFT DER OSMANEN

1300 *Kleinasien:* Türken aus dem Hause Osman gewinnen die führende Rolle. Sultan Orchan erobert Brusa (1326).

Theologie: Ibn Taimiyya (bis 1328). *Europa:* Raymund Lullus (bis 1315).

Türkei: Vorstoß in das europäische Byzanz unter Umgehung von Konstantinopel. Bedrohung durch die Mongolen unter Tīmūr in Kleinasien.

Dichtung: Ḥāfiẓ (Perser, bis 1390).

1400 Sultan Bāyezīd (1389 bis 1402) vernichtend geschlagen von Tīmūr (1402).

Historie: Ibn Chaldūn (bis 1406).

Sultan Murād II. (1421 bis 1451). Eroberung von Saloniki (1430). Sieg über die Ungarn (1448). Sultan Muḥammad II. (1451 bis 1481). Eroberung von Konstantinopel (1453). Vorstoß auf Belgrad (1456). Eroberung von Griechenland. Unterwerfung der Krim (1475). Gentile Bellinis Porträt des Sultans. Sultan Bāyezīd II. (1481 bis 1512).

Architektur: Bāyezīd-Moschee in Istanbul.

Spanien: Vernichtung der letzten Araber in Granada (1492).

1500 *Persien:* Der Safawide Ismāʿīl (bis 1524) macht die Schia zur Staatsreligion.

Türkei: Sultan Selīm I. (1512 bis 1520) siegt gegen Schah Ismāʿīl, besiegt die Mamluken, erobert Syrien, Arabien ,Ägypten (1517). Sultan Sulaimān I. (1520 bis 1566). Eroberung von Bagdad, Tebriz (1534). Vorstoß gegen Ungarn, Belagerung von Wien (1529). Herrschaft über das Mittelmeer. Größte Ausdehnung des Reiches. Neue Bedrohung Europas (1543).

Architektur: Sulaimāniyya-Moschee in Istanbul. *Europa:* Luthers Schriften gegen die Türken (1529, 1542). «Türkenjahr», Bibliander (1543).

NIEDERGANG DES OSMANISCHEN REICHES

1600 *Türkei:* trotz mancher Einzelerfolge zunehmende Verdrängung aus dem Balkan. Niederlage an der Raab (St. Gotthard 1664), Verlust von Lemberg durch Sobieski (1676), von Ungarn (1686), von Belgrad (1688), Niederlage an der Theiß (durch Prinz Eugen 1697). Friede von Carlowitz (1699).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000223

1700 Niederlage bei Peterwardein durch Prinz Eugen (1716). Friede von Passarowitz (1718). Sultan Aḥmed III. (1703 bis 1730). Großwesir Ibrāhīm. Aufruhr gegen den französischen Einfluß auf das Hofleben.

Dichtung: «Tulpenepoche», Nedīm (bis 1730).

Arabien: Die orthodoxe Bewegung der Wahhabiten (1740).

Türkei: Rußland annektiert die Krim (1783).

1800 Sultan Selīm III. (1789 bis 1807). Erste Reformen unter französischem Einfluß.

Ägypten: Landung Bonapartes (1798).

Historie: Dschabartī (bis 1822).

ENDE DER ISOLIERUNG

Ägypten: Muḥammad ʿAlī vom osmanischen Sultan als Statthalter bestätigt (1805 bis 1849). Vernichtung der Mamluken (1811). Krieg gegen die Wahhabiten Arabiens (1818). Eroberung des Sudan. Konflikt mit dem Sultan, Eroberung von Syrien (1832). Beschränkung auf Ägypten und den Sudan durch europäische Intervention. Anfänge der staatlich gelenkten Reformen.

Literatur: Rifāʿa Ṭaḥṭāwī (bis 1873). Übersetzerschule.

Türkei: Sultan Maḥmūd II. (1808 bis 1839). Vernichtung der Janitscharen (1826). Griechenland befreit sich von der türkischen Herrschaft (1828). Eingreifende Reformen. Moltke (1835 bis 1839).

Algerien: Besetzung durch Frankreich (1830).

Türkei: Sultan ʿAbd al-Madschīd (1839 bis 1861). Verkündigung einer liberalen Verfassung. Krimkrieg (1853 bis 1856). Heroische Verteidigung der Festung Silistra gegen die Russen. Reformedikt unter europäischem Druck (1856). Sultan ʿAbd al-ʿAzīz (1861 bis 1876). Unruhen in Rumänien (1866), Serbien (1867). Verschwörung von Midḥat Pascha. Absetzung des Sultans und seines Nachfolgers Murād V. (1876).

Literatur: Schināsī, Beginn der Moderne (1859), Aḥmed Midḥat, das vaterländische Drama Silistra von Nāmik Kemāl (1872).

Sultan ʿAbd al-Ḥamīd (1876 bis 1909). Staatsbankerott (1875). Aufstände auf dem Balkan. Russisch-Türkischer Krieg (1877 bis 1878). Berliner Kongreß (1878). Unabhängige Staaten auf dem Balkan. Starke Reduzierung der europäischen Türkei. Midḥat Pascha in der Verbannung ermordet (1883).

Ägypten: Ismāʿīl Pascha (1863 bis 1879), Khedive (Vizekönig, 1867). Eröffnung des Suezkanals (1869). Verkauf der Kanalaktien an England (1875). Absetzung des Khediven wegen Mißwirtschaft (1879). Der ʿUrābī-Aufstand gegen die türkische Oberschicht und die europäische Einmischung (1881). Besetzung des Landes durch England (1882). Aufstand des Mahdi im Sudan gegen Ägypten (1881). Niederwerfung der Mahdisten durch Kitchener (1896).

Literatur, Sprachwissenschaft, Theologie, politisches Schrifttum: Marrāsch (bis 1873), Nāṣif Yāzidschī (bis 1871), Buṭrus Bustānī (bis 1883). Afghānī (bis 1898). Adīb Isḥāq (bis 1885). Fāris Schidyāq (bis 1888). Kawākibī (bis 1903). Muṣṭafā Kāmil (bis 1908). Dschurdschī Zaidān (bis 1914).

1900 *Türkei:* Jungtürkische Revolution (1908). Absetzung von ʿAbd al-Ḥamīd (1909). Sultan Muḥammad V. (1909 bis 1918). Eroberung von Tripolis durch Italien (1911 bis 1912). Balkankrieg (1912 bis 1913).

Erster Weltkrieg (1914 bis 1918). Die Türkei auf Seiten der Mittelmächte. Sykes-Picot-Abkommen über die Aufteilung der Türkei durch die Entente (1916). Balfour-Erklärung über das zionistische Nationalheim in Palästina (1917). Der Scherif Ḥusain von Mekka auf Seiten Englands. Der Aufstand in der Wüste (Lawrence). Waffenstillstand von Mudros (1918). Aufteilung des Osmanischen Reiches.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000224

VERWIRKLICHUNG DER SELBSTÄNDIGKEIT

Türkei: Republik unter Muṣṭafā Kemāl Atatürk (bis 1938). Abschaffung des Kalifats (1924). Europäisierung und Säkularisierung.
Bildung arabischer Staaten unter englischer und französischer Mandats- und Protektoratsherrschaft.

1925 *Arabien:* der Wahhabitenkönig Ibn Sa'ūd erweitert seine Herrschaft.
Ägypten: Sa'd Zaghlūl (bis 1927) führt den Kampf um die Unabhängigkeit. Formelles Ende des britischen Protektorats, Königreich (1922). Bannā' (bis 1949) gründet die Bewegung der Muslimischen Brüder (1928).
Irak: Ende des britischen Mandats (1932).
Palästina: Beginn der Unruhen gegen zunehmende jüdische Einwanderungen (1935).
Zweiter Weltkrieg (1939 bis 1945).
Ägypten: Abwehr des deutsch-italienischen Angriffes bei Alamein (1942).
Gründung der Arabischen Liga: Ägypten, Syrien, Libanon, Transjordanien, Irak, Sa'udi-Arabien, Yemen (1945).
Indonesien: unabhängige Republik (1945).
Syrien, Libanon: von Frankreich geräumt (1946).
Transjordanien: unabhängiges Königreich (1946).
Indien: Teilung in den islamischen Staat Pakistan und die Indische Union (1947).
Palästina: von Großbritannien geräumt. Gründung des Staates Israel. Einmarsch der Arabischen Liga (1948). Waffenstillstand (1949).

1950 *Libyen:* unabhängiger Staat (1951).
Ägypten: Revolution von Nadschīb (Nagib, Naguib) und 'Abd an-Nāṣir (Nasser). Vertreibung von König Fārūq (1952).
Algerien: Beginn des Krieges gegen Frankreich (1954).
Konferenz der asiatischen und afrikanischen Staaten in Bandung (1955).
Sudan, Marokko, Tunesien: unabhängige Staaten (1956).
Ägypten, Syrien: Vereinigung zu einer Republik (1958).
Irak: Revolution des Generals Qāsim, Republik (1958).
Somali: Republik (1960).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000225

19.80

1995/48

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000229

WALTHER BRAUNE

DER ISLAMISCHE ORIENT

ZWISCHEN VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT

EINE GESCHICHTSTHEOLOGISCHE ANALYSE SEINER STELLUNG IN DER WELTSITUATION

FRANCKE VERLAG BERN
UND MÜNCHEN

Farbkarte #13 B.I.G.
Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black
Inches Centimetres

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-98149/fragment/page=00000231