

Form und Gehalt in den Religionen

Damit eine Religion als wirklich orthodox angesehen werden kann – wobei die äußerliche Orthodoxie von besonderen formhaften Faktoren abhängt, die außerhalb der Sichtweise, zu der sie gehören, nicht wortwörtlich anwendbar sind –, muss die Religion auf eine im Ganzen angemessene Lehre vom Absoluten gegründet sein;¹ weiter muss die Religion eine dieser Lehre entsprechende Geistigkeit empfehlen und erreichen, sie muss folglich dem Begriff und der Sache nach die Heiligkeit enthalten; die Religion muss also von göttlichem, nicht philosophischem Ursprung sein, und sie muss aufgrund dessen eine sakramentale oder theurgische Gegenwart vermitteln, die sich namentlich durch Wunder und auch – was manchen überraschen mag – durch die heilige Kunst bekundet. Besondere formhafte Elemente wie apostolische Persönlichkeiten und heilige Ereignisse sind als Formen den gerade erwähnten grundsätzlichen Elementen untergeordnet; sie können also ihre Bedeutung und ihren Wert von einer Religion zur anderen ändern – denn die Verschiedenheit der Menschen macht derartige Schwankungen unvermeidlich –, ohne dass es deswegen einen Widerspruch hinsichtlich der wesentlichen Krioteriologie gäbe, die zugleich die metaphysische Wahrheit und die erlösende Wirksamkeit und dann – auf dieser Grundlage – die menschliche Beständigkeit betrifft; diese Wirksamkeit kann Anforderungen stellen, die auf den ersten Blick paradox erscheinen mögen, bringt sie doch zwangsläufig einen gewissen Kompromiss zwischen Himmel und Erde mit sich. Der Islam mag vom christlichen Standpunkt aus äußerst problematisch erscheinen, er entspricht aber unbestreitbar der obigen allgemeinen Beschreibung; er ist

1 Gleich, ob man dieses *a priori* persönlich oder unpersönlich, auf Gott oder das *Nirvāna* bezogen versteht.

wirklich orthodox, auch wenn er sich äußerlich von anderen Formen monotheistischer Orthodoxie unterscheidet, und er ist dazu berufen, sich ganz besonders vom Christentum zu unterscheiden, indem er in gewisser Weise – anscheinend – zu einem abrahamischen und gleichsam zeitlosen Gleichgewicht zurückkehrt.

Jede Religion besitzt eine Form und einen Gehalt; der Islam hat sich blitzartig ausgebreitet dank seines Gehalts, seine Ausbreitung kam zum Stillstand aufgrund seiner Form. Der Gehalt besitzt alle Rechte, er geht aus dem Absoluten hervor; die Form ist verhältnismäßig, ihre Rechte sind somit begrenzt.² Man kann bei voller Kenntnis der Sachlage die folgende zweifache offensichtliche Tatsache nicht leugnen: zunächst, dass es auf der Ebene bloßer Erscheinungen keine absolute Glaubwürdigkeit gibt, und dann, dass die wortwörtliche und Ausschließlichkeit beanspruchende Auslegung religiöser Botschaften widerlegt wird durch ihre verhältnismäßige Unwirksamkeit, selbstverständlich nicht innerhalb ihres vorsehungsmäßigen Ausbreitungsgebietes, sondern im Hinblick auf Gläubige anderer Religionen; »wenn Gott wirklich die Welt hat erlösen wollen«, hat ein chinesischer Kaiser Missionaren entgegnet, »warum hat er dann China jahrhundertlang in der Finsternis belassen?« Die unwiderlegbare Logik dieses Arguments beweist sicher nicht, dass eine bestimmte religiöse Botschaft falsch wäre, wohl aber, dass sie äußerlich durch ihre Form begrenzt ist, genauso, wie eine bestimmte geometrische Figur nicht die einzige

2 Die Irrlehre ist eine von ihrem Gehalt abgeschnittene Form, daher ihre Unrechtmäßigkeit, während dagegen die Weisheit der unabhängig von Formen betrachtete Gehalt ist, daher ihre Gültigkeit an jedem Ort und zu jeder Zeit. Der Erfolg der Irrlehre beruht nicht auf einem inneren Wert, an dem es tatsächlich weitgehend fehlt, sondern auf äußeren und mehr oder weniger negativen Ursachen, es sei denn, der maßgebliche Faktor wäre in einem gegebenen Umfeld ein bestimmtes unbeschädigt gebliebenes überliefertes Element.

sein kann, die den Möglichkeiten des Raumes Rechnung trägt. Dieses grundsätzliche Argument hat ganz offensichtlich noch andere Seiten oder Anwendungsmöglichkeiten, zum Beispiel: Wenn Gott wirklich die Welt durch die christliche Religion und durch kein anderes Mittel hätte erlösen wollen, dann könnte man sich nicht erklären, warum er zugelassen hat, dass sich wenige Jahrhunderte später, als das Christentum seine Stellung in Europa noch nicht einmal gefestigt hatte, eine andere, sich blitzartig ausbreitende und monolithische Religion in ebenen Gebieten, in denen die christliche Ausstrahlung zum Durchbruch kommen sollte, durchsetzte und ein für alle Mal wie ein eherner Riegel jegliche Ausbreitung des Christentums in Richtung auf das Morgenland beeinträchtigte.³ Wenn umgekehrt die Ankunft des Islam bedeuten würde, dass sich die ganze Welt an diese Religion anschließen sollte, dann könnte man sich nicht erklären, warum Gott sie mit einer menschlichen Bilderwelt versehen hat, die das christliche Empfinden offen angreift und das Abendland für immer unempfänglich für die Botschaft Mohammeds macht; wenn man einwendet,

3 Im Hinblick auf die Muslime sagte der heilige Bernhard, dass Gott »die Fürsten der Finsternis zersprengen wird« und dass »das Schwert der Tapferen bald die Auslöschung ihrer Gefolgsleute vollenden wird« (*Liber ad milites templi de laude novae militiae*, I). Er musste schließlich zugeben, dass »die Kinder der Kirche und all die, welche den Namen Christ tragen, in der Wüste liegen, Opfer von Kämpfen und Hunger«, und »dass die Führer des Feldzuges untereinander zerstritten sind«; dass »das Urteil, das Gott gerade über uns gefällt hat, ein derartiger Abgrund von Mysterium ist, dass die Tatsache, an ihm kein Ärgernis zu nehmen, in unseren Augen bereits Heiligkeit und Seligkeit ist...« (*De consideratione* II,1). – Jenseits von Gegensätzen erinnern die Sufis manchmal daran, dass die verschiedenen Offenbarungen die Strahlen der einen göttlichen Sonne sind: »Dem Gottesmann«, singt Rûmî in seinem *Dîwân*, »ist Glaub' und Unglaub' klein... Da schaute ich tief in mein eigenes Herz: Dort sah ich Ihn (*Allâh*); Er war nirgendwo sonst... Ich bin weder Christ noch Jude, auch Parse und Muslim nicht; vom Osten nicht, noch vom Westen, vom Festland nicht, noch vom Meer... Die Zweiheit hab ich verworfen, ich sah in zwei Welten nur eins; ich suche und kenne und rufe nur Ihn.«

dass der Mensch frei sei, dass Gott ihm folglich die Freiheit lässt, überall und zu jeder Zeit eine falsche Religion zu stiften, dann haben Worte keinen Sinn mehr: Denn ein wirksames göttliches Eingreifen musste mit dieser Freiheit des Menschen, sich ihm zu widersetzen, rechnen, zumindest in einem Maße, welches das Wesentliche dieses Eingreifens sicherstellt und ermöglicht, dass die Botschaft überall verständlich ist und von allen Menschen guten Willens gehört wird. Man wird zweifellos sagen, dass der Wille Gottes unergründlich sei; wenn er das aber in einem solchen Fall und in einem solchen Maße ist, dann verliert die religiöse Argumentation selbst viel von ihrer Kraft. Es trifft zu, dass der verhältnismäßige Misserfolg der Ausbreitung der Religion die Gläubigen nie gestört hat, die Frage konnte sich aber ganz offensichtlich nicht stellen zu einer Zeit, in der das Bild der Welt beschränkt war und in der die Erfahrung eines Stillstands der Ausbreitung eben noch nicht gemacht worden war; und wenn die Einstellung der Gläubigen sich später nicht geändert hat, dann beweist das positiv, dass die Religionen echte Werte bieten, die keine irdische Zufälligkeit erschüttern kann, und negativ, dass Voreingenommenheit und mangelnde Vorstellungskraft zur Natur des Menschen gehören und dass diese beiden Züge sogar den Schutzschirm bilden, ohne den die Mehrzahl der Menschen nicht leben könnte.

Von einer Religion zu einer anderen überzutreten, bedeutet nicht nur, Begriffe und Mittel auszutauschen, sondern auch eine Gefühlswelt durch eine andere zu ersetzen. Wer Gefühlswelt sagt, sagt Begrenzung; der gefühlsmäßige Rahmen, der jede geschichtliche Religion umgibt, beweist auf seine Weise die Grenze jeder Exoterik und folglich die Grenze exoterischer Ansprüche. Innerlich oder den Gehalt betreffend ist der Anspruch der Religion unbedingt, äußerlich aber oder die Form betreffend, also auf der Ebene menschlicher Verhältnismäßigkeit, ist er zwangsläufig bedingt; wenn die Metaphysik nicht

ausreichen würde, das zu beweisen, würden es die Tatsachen selbst beweisen.

Stellen wir uns nun als Beispiel auf den Standpunkt des exoterischen, also alles beanspruchenden Islam: Zu Beginn der muslimischen Ausbreitung waren die Umstände so, dass der lehrmäßige Anspruch des Islam sich in unbedingter Weise aufdrängte; später aber musste notwendigerweise die jedem formhaften Ausdruck eigene Bedingtheit in Erscheinung treten. Wenn der exoterische – nicht der esoterische – Anspruch des Islam unbedingt und nicht bedingt wäre, könnte sich kein Mensch guten Willens diesem Anspruch oder diesem »kategorischen Imperativ« widersetzen: Jeder Mensch, der sich ihm widersetzte, wäre von Grund auf schlecht gewesen, so wie es zu Beginn des Islam war, als es nicht möglich war, ohne Verstocktheit die magischen Götzen dem reinen Gott Abrahams vorzuziehen. Der heilige Johannes von Damaskus bekleidete ein hohes Amt am Hof des Kalifen von Damaskus;⁴ er ist aber nicht zum Islam übergetreten, genauso wenig wie der heilige Franz von Assisi in Tunesien oder der heilige Ludwig in Ägypten oder der heilige Gregor Palamas in der jetzigen Türkei.⁵ Nun sind zwei Schlussfolgerungen möglich: Entweder waren diese Heiligen von Grund auf schlechte Menschen – eine sinnwidrige Annahme, da sie ja Heilige waren –, oder der Anspruch des Islam hat, wie jede Religion, eine bedingte Seite; das ist metaphysisch offensichtlich, da ja jede Form Grenzen hat und jede Religion äußerlich eine Form ist, wobei ihr Unbedingtheit nur in ihrem eigentlichen und formüberschreitenden Wesen

4 Hier verfasste und veröffentlichte der Heilige mit der Zustimmung des Kalifen seinen berühmten Traktat zur Verteidigung der Bilder, die vom bilderstürmerischen Kaiser Leo III. verboten worden waren.

5 Als Gefangener der Türken für die Dauer eines Jahres führte er freundschaftliche Gespräche mit dem Sohn des Emirs, er trat aber nicht über, genauso wenig wie der türkische Prinz Christ wurde.

zukommt. Die Überlieferung berichtet, dass der Sufi Ibrâhîm ibn Adham eine Zeit lang einen christlichen Einsiedler als Meister hatte, ohne dass einer von beiden zur Religion des anderen übergetreten wäre; ebenso berichtet die Überlieferung, dass Sayyid ‘Alî Hamadhânî, der eine entscheidende Rolle beim Übertritt Kaschmirs zum Islam spielte, Lallâ Yôgîshwari kannte, die nackte *Yoginî* aus dem Tal, und dass die beiden Heiligen ungeachtet der unterschiedlichen Religion eine tiefe Achtung voreinander hatten, so sehr, dass man von wechselseitigen Einflüssen gesprochen hat.⁶ All das zeigt, dass die Unbedingtheit jeder Religion sich in ihrer inneren Dimension befindet, und dass die Bedingtheit der äußeren Dimension zwangsläufig sichtbar wird bei der Fühlungnahme mit anderen großen Religionen oder ihren Heiligen.



Das Christentum überlagert das Elend des nachparadiesischen Menschen mit der erlösenden Person Christi; der Islam setzt bei der unzerstörbaren Natur des Menschen an – kraft derer dieser nicht aufhören kann, das zu sein, was er ist – und erlöst den Menschen, nicht, indem er ihm eine neue Natur verleiht, sondern indem er ihm seine ursprüngliche Vollkommenheit mithilfe der normalen Inhalte seiner unwandelbaren Natur zurückgibt. Im Islam fällt die Botschaft – die reine und absolute Wahrheit – auf den Boten zurück: Dieser ist vollkommen in dem Maße, wie es die Botschaft ist, oder weil die Botschaft es ist. Der Christ ist – im negativen Sinn – sehr empfindlich für den außergöttlichen und im Gesellschaftlichen

⁶ Noch heute verehren die Muslime aus Kaschmir neben Sayyid ‘Alî die tanzende Shivaitin Lallâ wie eine Heilige des Islam; die Hindus teilen ebenfalls diese zweifache Verehrung. Die Lehre dieser Heiligen ist in einem ihrer Lieder zusammengefasst: »Mein Guru hat mir nur eins vorgeschrieben. Er hat mir gesagt: Gehe von außen in deinen innersten Teil ein. Das ist für mich eine Regel geworden; und deshalb tanze ich nackt« (Lallâ Vâkyâni, 94).

verankerten menschlichen Wesenszug, in dem sich der Prophet des Islam zeigt, und er verzeiht diesen Wesenszug nicht einem Religionsstifter, der nach Christus gekommen ist; der Muslim spürt seinerseits oft eine gewisse Einseitigkeit der Lehre des Evangeliums, und er teilt dieses Gefühl im Übrigen mit den Hindus und den Buddhisten. Dies ist offensichtlich eine Frage der Form, da jede Religion definitionsgemäß eine Gesamtheit ist, aber es sind eben die formhaften Besonderheiten und nicht die in ihnen enthaltenen Unbegrenztheiten, welche die Religionen trennen.

»Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet«; »wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen«; »wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein«... All diese Sätze lassen sich nur erklären, wenn man ihre bezeichnende Absicht berücksichtigt, nämlich die, dass sie sich nicht an den Menschen als solchen wenden, sondern an den leidenschaftsbestimmten Menschen oder an die leidenschaftsbestimmte Seite des Menschen: Denn es ist nur allzu offensichtlich, dass es vorkommen kann und muss, dass ein Mensch rechtmäßig einen anderen Menschen richtet, sonst gäbe es weder eine »Unterscheidung der Geister« noch ein Rechtswesen; oder dass Menschen mit vollem Recht das Schwert ziehen, ohne deswegen durch das Schwert umzukommen; oder auch, dass Menschen zu Recht Steine werfen, ohne dass sie sich fragen müssten, ob sie Sünder sind oder nicht, denn es versteht sich von selbst, dass weder Richter noch Henker sich diese Frage bei der Ausübung ihres Amtes zu stellen haben. Die Gesetze des Sinai oder die des Korans und der *Sunnah* denen Christi gegenüberzustellen, bedeutet nicht, einen Widerspruch herzustellen, sondern einfach, über verschiedene Dinge zu sprechen.

Dieselbe Bemerkung gilt für die unterschiedliche Sexualmoral oder die Vorstellungen bezüglich der Sexualität: Während die Semiten, wie die Mehrzahl der anderen Morgenländer,

die Ehe als körperliche Vereinigung samt ihrer religiösen Bedingungen definieren, definieren die christlichen Theologen sie durch das, was »vor« und »nach« dieser Vereinigung oder »neben« ihr liegt. »Vor«: durch das Bündnis, das aus Verlobten Eheleute macht; »nach«: durch die Kinder, die aus Eheleuten Eltern und religiöse Erzieher machen; »neben«: durch die Treue der Eheleute, die es ihnen ermöglicht, sich dem Leben zu stellen und damit die gesellschaftliche Ordnung zu gewährleisten. Nach dem heiligen Thomas von Aquin wird die Ehe »heiliger *sine carnali commixtione*«, was von einem bestimmten asketisch-mystischen Standpunkt aus zutrifft, nicht aber auf unbedingte Weise; jedenfalls lässt diese Auffassung keinen Zweifel mehr übrig hinsichtlich der grundlegenden Ausrichtung des Christentums in diesem Feld. Und da sich diese Ausrichtung auf eine Seite der Natur der Dinge stützt, versteht es sich von selbst, dass man ihr in jedem religiösen Umfeld einschließlich dem des Islam begegnet, so wie umgekehrt die geschlechtliche Alchemie in der christlichen Esoterik des Mittelalters und auch im Christentum insgesamt nicht völlig hat fehlen können.

Das Christentum unterscheidet zwischen dem Fleischlichen als solchem und dem Geistigen als solchem, und es ist nur folgerichtig, wenn es diese Gegenüberstellung im Jenseits aufrechterhält: Das Paradies ist definitionsgemäß geistig, es schließt also das Fleischliche aus. Der Islam, der zwischen dem grob Fleischlichen und dem geheiligten Fleischlichen unterscheidet, ist ebenso folgerichtig, wenn er Letzteres in sein Paradies aufnimmt: Dem Garten der Huris ein – im üblichen und irdischen Sinne des Wortes⁷ – zu sinnliches Gepräge

7 Die überlieferungsmäßige Polygamie entpersönlicht die Frau im Hinblick auf die Weiblichkeit an sich, die göttliche *Rahmah*. Diese im Grunde beschauliche Polygamie kann sich aber auch, wie im Falle von David, mit der monogamen Sichtweise verbinden: Batseba war die einzige Frau, weil sie eben die »unpersönliche« Weiblichkeit »personifizierte«.

vorzuhalten, ist ebenso ungerechtfertigt, wie dem christlichen Paradies ein zu abstraktes Gepräge vorzuhalten. Die christliche Sinnbildlichkeit berücksichtigt das Gegenüber der kosmischen Stufen, während die islamische Sinnbildlichkeit die wesensmäßige Ähnlichkeit im Blick hat; es geht aber um das Gleiche.⁸ Es wäre ein Irrtum, wenn man glaubte, das echte Christentum sei dem Leib als solchem feindlich gesonnen;⁹ der Begriff des »fleischgewordenen Wortes« und die Herrlichkeit des jungfräulichen Leibes Mariens stehen von Anfang an jeglichem Manichäismus entgegen.

Wir möchten hier, wo wir über Parallelen und Gegensätze sprechen, die folgende Betrachtung einfügen: Man hat dem Koran vorgehalten, er hätte die Heilige Jungfrau in die christliche Dreifaltigkeit eintreten lassen; wir antworten auf diesen Vorwurf nicht nur, um die Absicht des Koran zu erläutern, sondern auch, und im gleichen Zug, um das Problem der Dreifaltigkeit durch eine besondere metaphysische Betonung

8 Es gibt einen Gegensatz von Leib und Seele oder von Himmel und Erde, nicht aber im Falle von Henoch, Elias, Jesus und Maria, die leiblich in die himmlische Welt aufgefahren sind; genauso bekundet oder vergegenwärtigt die Auferstehung des Fleisches eine Wirklichkeit, die den genannten Gegensatz aufhebt. Meister Eckhart weist zu Recht darauf hin, dass diese heiligen Leiber beim Auffahren in den Himmel zu ihrer Wesenheit zurückgeführt worden sind, was der Vorstellung der leiblichen Himmelfahrt keineswegs widerspricht.

9 Der heilige Johannes Klimakos berichtet, dass der heilige Nonnos, als er die nackt in das Taufbecken gestiegene heilige Pelagia taufte, »da er eine Person von großer Schönheit gewahrt hatte, begann, den Schöpfer in höchstem Maße zu preisen, und dass er durch diese Schau so in Gottesliebe versetzt wurde, dass er zu Tränen gerührt war«; und er fügt hinzu: »Ist es nicht außergewöhnlich zu sehen, dass das, was für andere zur Ursache des Falls wird, für diesen Menschen zu einem Lohn jenseits der Natur wird? Wer durch seine Bemühungen unter ähnlichen Umständen zu denselben Empfindungen gelangt, ist bereits vor der allgemeinen Auferstehung unvergänglich auferstanden. Dasselbe gilt für heilige oder weltliche Melodien: Diejenigen, welche Gott lieben, werden durch sie zu göttlicher Freude und Liebe befördert und werden zu Tränen gerührt« (*Leiter zum Paradies*, 15).

zu erhellen. Nach einer Deutung, die nicht tatsächlich, aber von Rechts wegen theologisch ist und die Stützpunkte in der Heiligen Schrift hat, ist der »Vater« Gott an sich, also als Metakosmos; der »Sohn« ist Gott, insofern er sich in der Welt bekundet, also im Makrokosmos; und der »Heilige Geist« ist Gott, insofern er sich in der Seele bekundet, also im Mikrokosmos. Von einem anderen Standpunkt aus ist der Makrokosmos selbst der »Sohn«, und der Mikrokosmos selbst wird – in seiner ursprünglichen Vollkommenheit – mit dem »Heiligen Geist« gleichgesetzt; Jesus gleicht dem Makrokosmos, der ganzen Schöpfung als göttlicher Kundgabe, und Maria gleicht dem »pneumatischen« Mikrokosmos; und weisen wir in Bezug darauf auf die Gleichsetzung hin, die manchmal zwischen dem Heiligen Geist und der göttlichen Jungfrau aufgestellt wird, eine Gleichsetzung, die in gewissen alten Texten mit der Verweiblichung des göttlichen *Pneuma* verbunden wird.¹⁰



Es gibt keine Brücke von der christlichen Theologie zum Islam, so wie es keine Brücke von der jüdischen Theologie zum Christentum gibt. Um sich zu rechtfertigen, muss das Christentum die Ebene wechseln; und dies ist eine beispiellose Möglichkeit, die in keine der gewöhnlichen Kategorien des Judentums fällt. Das im Rahmen der jüdischen Welt ganz Neue an Christus war die Möglichkeit einer inneren und damit überformhaften Dimension: Gott »im Geist und in der Wahrheit« anzubeten, und das bis hin zur möglichen Abschaffung der Formen; der Übergang vom Judentum zum Christentum vollzieht sich demzufolge nicht auf der Ebene der Theologie, wie es sich die christlichen Polemiker paradoxerweise vorstellen,

10 Das hebräische Wort *Ruach*, »Geist«, ist weiblich. Weisen wir gleichermaßen darauf hin, dass man im Hebräerevangelium den Ausdruck »meine Mutter, der Heilige Geist« (*Mater mou to Hagion Pneuma*) findet.

sondern durch eine Rückkehr zu einem Mysterium der Innerlichkeit, der Heiligkeit, des göttlichen Lebens, aus dem eine neue Theologie entspringen sollte. Vom christlichen Standpunkt aus besteht die Schwäche des Judentums darin, dass man die Notwendigkeit anerkennen muss, von Jakob abzustammen, um zu Gott gehören zu können, und dass der Vollzug vorgeschriebener Handlungen alles sei, was Gott von uns verlangt; ob diese Deutung nun übertrieben ist oder nicht, Christus hat die Grenzen des Volkes Israel niedergerissen, um es durch ein rein geistiges Israel zu ersetzen, und er hat die Gottesliebe vor die vorgeschriebene Handlung und in gewisser Weise an deren Stelle gestellt, auch wenn er seinerseits notwendigerweise neue Formen eingeführt hat. Nun verbietet dieser außertheologische Übergang vom »Alten Bund« zum »Neuen Bund« den Christen logischerweise, sich bezüglich des Islam der engen theologischen Argumentation zu bedienen, die sie bei den Juden ablehnen, und zwingt sie grundsätzlich, zumindest die Möglichkeit einer Rechtmäßigkeit – zugunsten des Islam – einzuräumen, die auf einer neuen Dimension beruht und nicht verständlich ist, wenn man wortwörtlich von ihrer eigenen Theologie ausgeht.

Wir haben gesehen, dass vom Standpunkt des Islam aus die Begrenzung des Christentums darin besteht, dass man erstens anerkennen muss, dass der Mensch durch die Sünde völlig verderbt sei, und zweitens, dass allein Christus ihn davon zu befreien vermag; und wir haben gleichermaßen darauf hingewiesen, dass der Islam auf dem Axiom der unveränderlichen Gottförmigkeit des Menschen gründet: Es gibt in ihm etwas, das am Absoluten teilhat – sonst wäre der Mensch nicht Mensch – und das ihm das Heil ermöglicht, falls er über das notwendige Wissen verfügt, das ihm die Offenbarung liefert; wessen der Mensch absolut bedarf, ist also nicht ein bestimmter Offenbarer, sondern die Offenbarung als solche, das heißt im

Hinblick auf ihren wesentlichen und unveränderlichen Inhalt. Und rufen wir auch diesen entscheidenden Punkt ins Gedächtnis: Was der Islam dem Christentum – nicht dem Evangelium – vorhält, ist nicht, dass man in Gott eine Dreifaltigkeit anerkennen soll, sondern dass man diese auf die gleiche Ebene wie die Einheit stellt; nicht, dass man Gott eine Dreiheit zuerkennt, sondern dass man Gott als Dreieinigen definiert, was darauf hinausläuft, dass entweder das Absolute dreifach ist oder dass Gott nicht das Absolute ist.¹¹

An den folgenden Punkt haben wir weiter oben erinnert, und wir möchten ihn noch mehr hervorheben, bevor wir weitergehen: Der üblichen christlichen Sichtweise¹² zufolge ist die gesamte Natur als Folge des Sündenfalls des Menschen – und des darauf folgenden Verfalls – verderbt und mehr oder weniger verflucht; daraus ergibt sich, dass sinnliches Vergnügen nur in dem Maße berechtigt ist, wie es die körperliche Erhaltung des Individuums oder der menschlichen Art erfordert. In der islamischen Sichtweise enthält das Vergnügen, wenn es in den durch die Natur gesteckten Grenzen und im Rahmen der Religion bleibt, darüber hinaus einen beschaulichen Zug, eine *Barakah* oder einen Segen, der sich auf himmlische Urbilder¹³ bezieht und der aufgrund dessen von Nutzen für die Tugend

11 Es ist richtig, dass der schöpfende, offenbarende und erlösende Gott nicht mit dem Absoluten als solchem gleichgesetzt wird; es ist gleichermaßen richtig, dass Gott als solcher, in der ganzen Tiefe seiner Wirklichkeit nicht auf das Schöpfertum beschränkt werden kann.

12 Eine überlieferungsmäßige Sichtweise kommt nie einer völligen Beschränkung gleich, was *a priori* offensichtlich und durch zahlreiche Beispiele belegt ist.

13 Im Paradies gilt: »Jedes Mal, wenn sie eine Frucht erhalten, werden sie sagen: Das ist das, was wir zuvor (= auf der Erde) erhalten haben... Und es wird dort reine (= ohne irdische Makel) Gemahlinnen geben...« (Sure *al-Baqarah* [2],25).

und die Beschaulichkeit ist;¹⁴ die Frage, die sich für den Islam stellt, ist nicht, welchen Wert oder welche Bedeutung irgendein Vergnügen für irgendein Individuum haben mag, sondern welche Bedeutung normale und im Maße ihrer Möglichkeiten würdevolle Vergnügen für den durch den Glauben und die von ihm verlangten Pflichten und Tugenden geadelten Menschen haben. Für die Christen stellt sich die Unterscheidung zwischen »Fleisch« und »Geist« oft als unauflöslicher Gegensatz dar, der nur auf der ästhetischen Ebene durch den oberflächlichen und vorschnell zur Hand gezogenen Begriff der »sinnlichen Tröstungen« gemildert wird; der Islam fügt zu diesem Gegensatz, dessen verhältnismäßige Berechtigung er nicht leugnen kann, zwei ausgleichende Elemente hinzu: den sich im Fleisch bekundenden Geist und das sich im Geist bekundende Fleisch; eine wechselseitige Ergänzung, die uns wieder einmal an das *Yin-Yang* des Taoismus denken lässt. Kurz: Der Christ betont den Verzicht und das Opfer, der Muslim den Adel und den Segen; wir könnten auch sagen, dass Ersterer den Schwerpunkt auf das akzidentelle Behältnis oder auf die Ebene der Kundgabe legt und Letzterer auf den substanziellen Inhalt und die wirkende Sinnbildlichkeit. Die Gnosis umfasst und übersteigt beide Einstellungen zugleich.¹⁵

Vom Standpunkt der wortwörtlich verstandenen christlichen Theologie erscheint der Islam wie ein schmerzvolles

14 Der Hedonismus der vishnuitischen Schule von Vallabha scheint eine Abweichung dieser Sichtweise zu sein. Was den griechischen Hedonismus anlangt, den eines Aristippos oder eines Epikur, so hat er seine Grundlage in einer Philosophie des Menschen und nicht in der metaphysischen Natur der Empfindungen; ursprünglich war es trotzdem ein maßvoller und gelassener Hedonismus, kein grober wie bei den Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts.

15 Tatsächlich begegnet man allen beiden in jeder überlieferungsmäßigen Geistigkeit.

Ärgernis;¹⁶ der Fall des Christentums liegt vom Standpunkt der einwandfreiesten rabbinischen Logik aus ähnlich.¹⁷ Man muss jede dieser Botschaften aus sich selbst und in ihrer tiefsten Absicht begreifen; Überlegungen, die aus Axiomen herrühren, die ihnen fremd sind, werden ihre eigentliche Wahrheit nicht erreichen. Und das bringt uns zu folgendem Punkt: Die für eine bestimmte Religion kennzeichnenden Erscheinungen sind keine Maßstäbe, die eine nur ihr zukommende Rechtmäßigkeit beweisen würden, sie ergeben sich aus einer göttlichen Absicht, die eine geistige Sichtweise und einen Heilsweg bieten will. Im christlichen »Heilssystem« – im Sinne des buddhistischen Ausdrucks *Upâya* – »muss« Christus von einer Jungfrau geboren sein, sonst kann er nicht als kundgegebener Gott erscheinen; und als göttliche Kundgabe – dieser Ausdruck ist die Definition des Christentums als »göttliches Hilfsmittel« oder *Upâya* – »muss« Christus einzig sein, und es wird somit Heil nur durch ihn geben; die allheitliche und mithin zeitlose Rolle des Logos stimmt hier aus offensichtlichen Gründen mit der geschichtlichen Person Jesu überein. Auf der Seite des Islam gründet das

16 Es gibt gleichwohl das folgende Argument zugunsten des Islam, das Massignon angeführt hat: »Ich will dich zum großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein ... und in dir sollen gesegnet sein alle Geschlechter auf Erden« (Gen 12,2f.). Dieses göttliche Versprechen umfasst die gesamte Nachkommenschaft von Abraham, die Araber eingeschlossen; es umfasst somit den Islam, zumal es dieser ist und das Christentum – nicht das Judentum –, die sich über »alle Geschlechter auf Erden« erstrecken; anders gesagt könnte eine falsche Religion keine Rückendeckung durch Versprechen erhalten, die Gott Abraham gemacht hat.

17 Das Zeugnis, das Gott am Berge Sinai bezüglich seiner eigenen Natur ablegte, war keine Halbwahrheit; es war die Behauptung – von unüberbietbarem Gewicht – der Einzigkeit und der Unteilbarkeit des Absoluten. Zwar bedeutet dieses Zeugnis nicht, dass es in Gott nicht ein Mysterium wie das der Dreifaltigkeit gäbe; es bedeutet aber, dass es auf der Ebene, auf der sich die Einheit klar zeigt, nur diese gibt, dass es also nichts gibt, was ihr hinzugefügt werden könnte.

Upâya auf dem Gedanken, dass es nur ein einziges Wirkliches gibt, ob man das nun exoterisch und trennend oder esoterisch und einend versteht, oder entsprechend der Transzendenz oder der Immanenz; folglich »muss« der Prophet nicht mehr als ein Mensch sein, und es gibt keinen Grund, warum nur er ein Prophet sein sollte, denn andere Propheten sind ihm vorausgegangen. Im Falle des Judentums zeugt das *Upâya* von der Möglichkeit eines Bundes zwischen Gott und einer geweihten, also in seiner Gesamtheit priesterlichen Gesellschaft, wofür der Brahmanismus und der Shintoismus andere Beispiele liefern; Israel »muss« folglich die Rolle des alleinigen »auserwählten Volkes« einnehmen – da es diese grundlegende Möglichkeit des himmlischen Bundes verkörpert –, selbst wenn die Notwendigkeit der Ausbreitung des Monotheismus ihre Lösung nur dank nachfolgender Formen des Monotheismus findet.¹⁸

Mohammed musste – ebenso wenig wie Abraham und Moses – nicht als Kundgabe des Absoluten auftreten, er konnte wie sie voll und ganz im semitischen Stil verbleiben, der sehr genau mit menschlichen Dingen verbunden ist, ohne auch nur die kleinsten gering zu schätzen; demgegenüber gibt es bei Christus – paradoxerweise und vorsehungsmäßig – ein Element, das ihn an die arische Welt heranrückt, und zwar eine Neigung zur idealistischen Vereinfachung irdischer Bedingungen.¹⁹ Die Tatsache, dass Christus die Kundgabe des

18 Aus einem ähnlichen Grund – oder in gewissem Sinne aus dem gleichen Grund – hat der Buddhismus die geschlossene Welt des Brahmanismus verlassen müssen.

19 Wir hoffen, dass unsere Ausdrucksweise unseren Absichten hinreichend entspricht, denn wir sind gezwungen, die Dinge in gedrängter Form mit wenigen Schlüsselbegriffen darzustellen, die manchen »anstößig« erscheinen könnten. Unter Berücksichtigung dieser Vorsichtsmaßnahme möchten wir sagen, dass Christus, der dazu bestimmt war, »arischer Gott« zu sein, im Voraus selbst etwas Arisches an sich hat durch seine – anscheinend »griechische« oder »hinduistische« – Unabhängigkeit im Hinblick

Absoluten ist, hat die Abendländer auf den Gedanken gebracht – wobei die Anbetung des Kosmos durch die Griechen und Römer förderlich war –, das Absolute sei von dieser Welt; was der Islam ausdrücklich bestreitet, indem er das Irdische mit einem Höchstmaß an Verhältnismäßigkeit versieht – Feuer brennt nicht, »allein Gott« lässt es brennen und so weiter –, und was im Westen dazu beigetragen hat, auf vielen Umwegen und später in Verbindung mit einem unreligiös gewordenen jüdischen Messianismus das Trachten nach einer Unmenge von nie zu verwirklichenden und immer explosiveren irdischen Pseudoabsolutheiten auszulösen. Die Tatsache, dass der Islam der Naivität, der Unfruchtbarkeit und der Trägheit bezichtigt wird, weist deutlich auf eine optische Täuschung hin, die durch diesen Glauben an die Absolutheit irdischer Werte und menschlicher Unternehmungen erklärt werden kann; objektiv und positiv gesehen kennzeichnen die Züge, welche zu diesen Vorwürfen führen, das Streben nach einem biblischen Gleichgewicht angesichts des wahren und einzigen Absoluten. Für die Muslime ist die Zeit eine Drehung um eine unbewegte Mitte, sie wäre sogar umkehrbar, »wenn Gott es wollte«; die Geschichte ist nur insoweit von Interesse, wie sie sich in den Ursprung einfaltet oder, im Gegenteil, wie sie zum »Jüngsten Tag« hinströmt. Denn Gott ist »der Erste und der Letzte«.

Der Islam möchte die Verbindung des Sinnes für das Absolute mit der Eigenschaft des Gleichgewichts verwirklichen, wobei die Vorstellung des Absoluten das Gleichgewicht und die Verwirklichung des Gleichgewichts im Hinblick auf das

auf Formen; genauso wie Buddha, der dazu bestimmt war, »mongolischer Gott« zu sein, etwas vorsehungsmäßig Mongolisches an sich hat durch seine waagerechte Gleichförmigkeit und die in sich ruhende Tiefe seiner Kundgabe. Was die »Unabhängigkeit« des arischen Geistes anlangt, möchten wir genauer sagen, dass sie, je nach Lage des Falls, eine positive Eigenschaft oder ein Mangel sein kann, genauso wie der semitische Formalismus; im Übrigen ist alles verhältnismäßig, und alles muss an die rechte Stelle gerückt werden.

Absolute bestimmt. Das Gleichgewicht umfasst all das, was wir sind, also den Menschen in der Gemeinschaft ebenso wie den Menschen als Einzelwesen; und als Menschen haben wir in Bezug auf das Absolute das Recht auf alles, was von Natur aus menschlich ist, ohne dass dieses Recht besondere Berufungen zum Rückzug ausschließen könnte. Das Christentum hat seinerseits etwas Dramatisches an sich: Es hat eher den Sinn für das Erhabene als den für das Absolute, und eher den Sinn für das Opfer als den für das Gleichgewicht; in dieser zweiten Hinsicht dehnt es – vor allem in der lateinischen Kirche – eine eigentlich asketische Berufung auf die ganze Gesellschaft aus, was sicherlich sein gutes Recht als besonderes *Upâya* ist, was aber nichtsdestoweniger zu zugleich verhängnisvollen und vorsehungsmäßigen geschichtlichen Unausgewogenheiten geführt hat.²⁰

Nach dem muslimischen Standpunkt haben die Christen Gott »christifiziert«: Seit Christus kann Gott nicht mehr außerhalb des Gottmenschen verstanden und angebetet werden, und wer noch Gott auf vorchristliche Weise versteht, wird bezichtigt, Gott nicht zu erkennen; Gott außerhalb von Jesus anzubeten – oder nicht anzuerkennen, dass Jesus Gott ist – heißt, ein Feind Jesu zu sein, also ein Feind Gottes, selbst wenn man die Verehrung des einen Gottes mit der Liebe Christi und Mariens verbindet, wie es ja die Muslime tun. Kurz: Für Letztere haben

20 Der europäische Teil der Menschheit hat etwas Prometheisches und Tragisches an sich; er bedurfte folglich einer Religion, welche die griechischen und germanischen Götter und Helden zu übersteigen und auf eine höhere Ebene zu erheben vermochte. Überdies bringt der schöpferische Genius der Europäer das Bedürfnis mit sich, »das zu verbrennen, was man angebetet hat«, und daraus ergibt sich ein außergewöhnlicher Hang zur Verleugnung und zur Veränderung, wofür die Renaissance den offenkundigsten Beweis und das verblüffendste Beispiel liefert, um nicht davon zu sprechen, was sich in unserer Zeit und auf einer unvergleichlich schwerwiegenden Ebene ereignet; auf dem Spiel steht dabei im Übrigen immer der »Mensch«, allerdings mit völlig anderen Betonungen.

die Christen die Verehrung Gottes gewissermaßen »beschlag-nahmt« zugunsten der ausschließlichen und absoluten Verehrung einer bestimmten göttlichen Kundgabe, so weit, dass sie jede vorherige Religion als unwahr hinstellen, während der Islam demgegenüber die Gültigkeit der vorchristlichen monotheistischen Verehrungsformen anerkennt, wobei er seinerseits eine ausschließliche Haltung hinsichtlich des letzten Zyklus der Menschheit einnimmt, welcher der seine ist. Und dies ist wichtig: Die blendende Offensichtlichkeit der »Rechte« des Absoluten – und damit der Gott-Einheit – scheint den überaus menschlichen Zug der Kundgabe Mohammeds zur Folge zu haben, in dem Sinne, dass diese Offensichtlichkeit sich selbst genügt und als genügend verstanden werden muss, sodass ein übermenschlicher Bote nichts hinzufügen würde.

Wenn man von dem Gedanken ausgeht, dass jede Religion auf einer Offenbarung beruht, die aus ein und demselben unendlichen Bewusstsein oder aus demselben himmlischen Willen der Anziehung und des Gleichgewichts ausströmt, dann kann man genauer sagen – wie wir es mehr als einmal getan haben –, dass das Christentum auf dem erlösenden Wunder Gottes beruht und der Islam auf der erlösenden Wahrheit: Das heißt, dass vom christlichen Standpunkt aus – ganz kurz gesagt – die jungfräuliche Geburt Jesu beweist, dass die christliche Religion allein wahr ist,²¹ wohingegen vom muslimischen Standpunkt aus ebendieses Wunder einfach nur beweist, dass

21 Der mit inbegriffene Gedankengang verläuft insgesamt wie folgt: Die Lehre des *Vedānta* ist falsch, weil Christus, der von einer Jungfrau geboren worden ist, sie nicht gelehrt hat, und weil Bâdarâyana, der sie gelehrt hat, nicht von einer Jungfrau geboren worden ist. Fügen wir gleichwohl hinzu, einerseits, dass die Postulate des *Vedānta* vereinzelt auch in der christlichen Metaphysik und Mystik anzutreffen sind, und andererseits, dass die Wahrheit einer bestimmten aristotelischen oder platonischen These die Christen, die sie verstanden haben, dazu gebracht hat, sie zu christianisieren, was darauf hinausläuft, dass jede Wahrheit dem ewigen Wort untersteht.

die göttliche Allmacht einen hinreichenden Grund dafür hatte, es zu wirken, nicht aber, dass es der einzige Prüfstein der göttlichen Autorität oder die einzige Gewähr für die absolute Wahrheit wäre – oder sein könnte – und dass es somit Vorrang vor einer bestimmten Seite der metaphysischen Offensichtlichkeit haben könnte. Kurz: Der Islam will den Eindruck vermeiden, dass diese Wahrheit oder diese Offensichtlichkeit von der Übermenschlichkeit des Boten abhängt:²² Es ist, als ob Gott »eifersüchtig« – im biblischen und metaphorischen Sinne des Wortes – auf seine irdischen Stellvertreter wäre und darum bestrebt, seine absolute Vorrangstellung und seine unteilbare Wesentlichkeit kundzutun oder in Erinnerung zu rufen. Eine streng logische oder ontologische »Eifersucht«, denn ihre Grundlage ist die Natur der Dinge – der sich letztlich nichts entziehen kann – und auch die Barmherzigkeit, da die göttliche Wahrheit ja wesensmäßig eine Erlösungskraft besitzt, die in gewisser Weise ihren erhabenen oder majestätischen Zug aufwiegt. Diese Erlösungskraft der reinen Wahrheit ist die große These des Islam, ebenso wie die Einheit Gottes.

Die Muslime stellen *a priori* die Frage, nicht, ob Jesus Gott ist, sondern ob Gott sich in dem Sinne zu einem Menschen machen kann, wie es die Christen verstehen; wenn man Gott so ansieht, wie es die Muslime tun, das heißt im Hinblick auf die Unbedingtheit, dann kann Gott an sich nicht Mensch werden, weil das Unbedingte an sich nicht Bedingtheit werden kann. In der Dreifaltigkeitslehre kann Gott Mensch werden, weil die Kundgabe bereits im Urgrund vorweggenommen ist, wenn dieser in einem bereits verhältnismäßigen Zusammenhang

22 Es geht hier selbstverständlich nicht darum, die Stichhaltigkeit des christlichen *Upâya* als solchen in Abrede zu stellen, sondern darum, eine Seite oder ein zugrundeliegendes Argument des Phänomens Islam darzulegen, das insgesamt wie ein Korrektiv erscheint, welches im Hinblick auf den willensbetonten Christozentrismus ein gewisses Gleichgewicht wiederherstellt.

betrachtet wird; dies gilt gleichermaßen für die hinduistische Lehre von den *Avatâras*, nicht aber für die von *Âtmâ*, insofern er *Mâyâ* übersteigt und ausschließt. Wenn die Kundgabe im Urgrund vorgeformt ist, dann eben deshalb, weil dieser nicht im Hinblick auf die Absolutheit betrachtet wird; nun besteht der Daseinsgrund des Islam aber darin, die Betonung dogmatisch auf diese Absolutheit zu legen, folglich die Botschaft des Wesentlichen und des Zeitlosen zu sein. Diese Wahrheit musste notwendigerweise im Zusammenhang der monotheistischen Religionen Gestalt annehmen, unabhängig von der Rechtmäßigkeit und dem Verdienst anderer, ebenfalls möglicher Sichtweisen.

Dogmatisch ist die Gegensätzlichkeit von Christentum und Islam nicht auflösbar; metaphysisch und mystisch ist sie nur verhältnismäßig, so wie sich zwei einander entgegengesetzte Punkte wechselseitig ergänzen kraft des Kreises, auf dem sie sich befinden und der sie aufeinander abstimmt oder sie miteinander vereint, sobald er wahrgenommen wird. Man sollte niemals aus dem Auge verlieren, dass Dogmen zu Schlüsselbegriffen geronnenes nicht-formhaftes Licht sind; wer aber Gerinnung sagt, sagt Form und damit Begrenzung oder Ausschluss. Der Geist kann kundgegeben werden, aber nicht eingeschlossen; *Spiritus autem ubi vult spirat* [Joh 3,8].



Eine gewisse Klarstellung zum Thema des Sufitums könnte hier ihren Platz finden: Man hat mit einer ein wenig überraschenden Bestimmtheit behauptet, das ursprüngliche Sufitum habe nur die Furcht gekannt; das Sufitum der Liebe sei später entstanden, und noch später das der Gnosis; und man hat es nicht versäumt, diese Aufeinanderfolge als eine Entwicklung darzustellen, deren Phasen man Einflüssen von außen zugeschrieben hat. In Wirklichkeit ist dieser Verlauf in drei

Phasen ein normaler zyklischer Verlauf der geistigen Möglichkeiten des Islam; was grundsätzlich von höchster Art ist, muss – vom Standpunkt der allgemeinen Betonung aus – an letzter Stelle zum Ausdruck kommen, und das kann offensichtlich einen Fortschritt vortäuschen, wenn man die tieferen Gründe für diese Erscheinung außer Acht lässt, und wenn man gleichermaßen außer Acht lässt, dass die drei Elemente – Furcht, Liebe, Erkenntnis – notwendigerweise von Anfang an, und vor allem in der Person des Propheten, vorhanden waren, wie es Koran und *Sunnah* bezeugen, sonst hätten sie später nicht in Formen zur Blüte kommen können, die für die Lehre und die Methode kennzeichnend sind.

Es gibt hier zwei gleichlaufende, einander ausgleichende Bewegungen: Einerseits verfällt die Gemeinschaft in dem Maße, wie sie sich vom Ursprung entfernt; andererseits aber gibt es – ganz offensichtlich, ohne dass man von einem umfassenden Anwachsen der Geistigkeit sprechen könnte – aufeinander folgende Blütezeiten in aufsteigender Ordnung, die wir beschrieben haben, in dem Sinne, dass die im Ursprung enthaltenen Werte sich im Bereich der Lehre entfalten und deutlich werden, sodass man sagen könnte, dass es im Rahmen des allgemeinen Verfalls eine Art ausgleichenden, fortschreitenden Aufblühens gibt. Dies ist eine Erscheinung, die man in allen religiösen Zyklen beobachten kann, namentlich auch in dem des Buddhismus;²³ und deshalb treten plötzlich im Schoß einer

23 Ein halbes Jahrhundert nach Buddha drohte die Überlieferung, wenn nicht zu erlöschen, so doch zumindest mehr und mehr zu einer Gemeinschaft von Mönchen ohne die Möglichkeit einer Ausstrahlung in die Welt hinein zu werden; alle Bemühungen liefen auf den *Pratyeka-Buddha* zu, den schweigenden und abgesonderten Beschaulichen. Damals geschah es, dass der *Mahâyâna* mit seinem Ideal des *Bodhisattva* entstand, der Verkörperung nicht nur heldenmütiger Loslösung, sondern auch des tätigen Erbarmens. Weisen wir bei dieser Gelegenheit darauf hin, dass das buddhistische »Mitgefühl« bedeutet, dass umfassende Erkenntnis von ihrem Wesen her nicht eine bestimmte äußere Tätigkeit nach sich zieht, was außer Zweifel steht,

jeden Religion »Erneuerer« (*Mujaddid*) auf, die »Propheten« in einem abgeleiteten und nachrangigen Sinne sind.²⁴ Im Islam zählen Râbi‘ah al-‘Adawiyah, Dhû‘n-Nûn al-Misrî, Niffarî, Ghazzâlî, ‘Abdul Qâdir Gilânî, Ibn ‘Arabî, der Imâm Shâdhilî und Rûmî dazu.

Ein paradoxer Grund für diese Erscheinung ist, dass das offene Aufblühen der Sichtweise der Liebe ein durch die Sichtweise der Furcht geprägtes menschliches Umfeld voraussetzt,²⁵ und dass das Aufblühen der Sichtweise der Gnosis ein durch die Liebe geformtes Umfeld voraussetzt. Das heißt, eine Religion muss die Zeit haben, die ihr angehörenden Menschen so zu formen, dass diese zugunsten dieses Umfeldes bestimmte geistige Betonungen ausstrahlen können; der Fall liegt ganz ähnlich wie in der heiligen Kunst oder allgemein in der Liturgie.

Die sufische Dreiheit »Furcht« (*Makhâfa*), »Liebe« (*Mahabba*) und »Erkenntnis« (*Ma‘rifa*) zeigt sich auf der Leiter des vollständigen Monotheismus jeweils in der Gestalt

sondern das an einer Dimension des Seins teilhabende Bewusstsein, nämlich der Schönheit oder der Güte; dies ist nach Ibn ‘Arabî ein Anblick der göttlichen Wesenheit.

24 Es wäre ein ziemlich schlechter Scherz, wenn man sie mit »Reformatoren« gleichsetzen würde, deren Aufgabe genau umgekehrt ist. Wir haben gehört, dass Christus hätte wiederkommen müssen, wenn der heilige Franz von Assisi nicht gekommen wäre, eine sinnbildliche Formulierung, die eindringlich nahelegt, worum es hier geht.

25 Aus Gründen, auf die wir bereits angespielt haben, kann man hier nicht einwenden, dass viele *Ahâdith* die Liebe behandeln und dass diese im Ursprung des Islam nicht fehlen konnte. Die Liebe gehört nicht ausdrücklich zu den Postulaten des ursprünglichen Sufitums, das – wie wir gesagt haben – auf tätiger »Bekehrung« (*Tawbah*) und auf dem Durchschreiten von Stationen (*Maqâmât*) gründet. »Der Islam ist die Religion der Liebe«, hat Ibn ‘Arabî gesagt; was das Ergebnis betrifft, ja, nicht aber, was die allgemeinen Voraussetzungen betrifft; ja, was das Wesentliche betrifft, nein, was die methodischen Postulate betrifft. Der »Wein« (*Khamr*) und die »Nacht« (*Lailâ*), oder beschauliche Trunkenheit und innere, gleichsam göttliche Weiblichkeit treten nur in der Esoterik auf.

der drei semitischen Religionen, wobei jede ihrerseits und auf ihre Weise mit mehr oder minder starker Betonung die drei zur Rede stehenden Weisen enthält. Das Christentum beginnt mit den rauen Wüstenvätern; es erlebt im Mittelalter eine zweite, sanftere Blüte unter dem Zeichen der jungfräulichen Mutter, um – wenn auch auf ziemlich heikle Weise, da es ja die ganze Betonung auf die Liebe legt – zu Bekundungen der Gnosis zu gelangen, die auf verschiedenen Stufen namentlich bei den rheinischen Mystikern und in der Scholastik zutage treten, ohne die deutschen Theosophen – die sich in einer Art überlieferungsmäßiger Verbannung befanden – und andere mehr oder weniger vereinzelt Gruppierungen zu vergessen.

Auch im Judentum konnte die Zeit der Psalmen und des Hohelieds nicht die des Pentateuchs sein, und die Kabbalisten konnten nicht vor dem Mittelalter in Erscheinung treten oder sich entfalten.²⁶ Und erinnern wir in diesem Zusammenhang daran, dass das Judentum, das die Betonung auf die Beziehung zwischen Gott und Israel legt, im Ganzen eine Sichtweise des Glaubens und der Furcht ist; die Furcht Gottes ist der Rahmen für die Sichtweisen der Liebe und der Erkenntnis, die nicht fehlen dürfen,²⁷ wobei die Liebe hier eng mit der Hoffnung verbunden ist.

Das Christentum legt seinerseits die Betonung nicht *a priori* auf die göttliche Natur, sondern auf die göttliche und erlösende Kundgabe; es ist eine Sichtweise der Liebe, die auf ihre Weise den Rahmen für die der Furcht und die der Gnosis abgibt. Der Islam legt schließlich die Betonung auf die göttliche Einheit und auf deren Schlussfolgerungen für den Menschen, er stellt eine Sichtweise des Glaubens und der Erkenntnis dar,

26 Philon von Alexandria war ein Platoniker, kein Kabbalist.

27 Derartige Definitionsversuche sind zugleich genau und annähernd, denn es ist kaum möglich, mit wenigen Worten allen Nuancen gerecht zu werden.

wobei die Furcht und die Liebe hier vom Glauben abhängen.²⁸ Wir erinnern an dieser Stelle an diese Dinge, nicht, um noch einmal die religiösen Sichtweisen zu definieren, sondern um zu unterstreichen, dass sie sich wechselseitig enthalten.

28 Viele *Ahâdîth* sehen nämlich in der Gottesliebe und in der Furcht vor der Sünde oder der Welt Prüfsteine für den aufrichtigen Glauben, auf dem seinerseits immer der Nachdruck liegt. Halten wir dieses Wort von Hasan al-Basrî fest, des herausragenden Wortführers des frühen Sufitums: »Wer Gott erkennt, liebt ihn, und wer die Welt erkennt, wendet sich von ihr ab.«