

Muhammed Iqbals Bewertung von Friedrich Nietzsche in *Dschawid-Name* (Buch des Dschawid oder Buch der Ewigkeit)

VON ARSLAN TOPAKKAYA

Muhammed Iqbal gilt als ein bedeutender Dichter und Denker der modernen islamischen Welt. Im Jahre 1877 wird er in Sialkot im Pandschab geboren.¹ Er studiert Rechtswissenschaft und Philosophie in Lahore und in England, wo er 1908 sein Studium abschließt. Im selben Jahr promoviert er in München mit seiner Abhandlung *The Development of Metaphysik in Persia*. Anschließend kehrt er nach Lahore zurück und lehrt zunächst an der dortigen Universität Philosophie und englische Literatur. Seine Lehrtätigkeit beendet er jedoch bald und wird Rechtsanwalt.

Gegen Ende seines Lebens widmet Iqbal seine Aufmerksamkeit in zunehmendem Maße der Politik. 1930 wird er Präsident der Jahresversammlung der *Indischen Muslim-Liga*. Im Rahmen dieser Versammlung weist er als erster auf die Möglichkeit einer Teilung Indiens in einen muslimischen und einen hinduistischen Teil hin, welche 1947 realisiert wird. In den Jahren 1931 und 1932 leitet er die *Round Table Conference* in London zur Lösung der indischen Frage. Ferner war er auch kurzfristig als politischer Berater des Schahs von Afghanistan im Jahre 1933 in Kabul tätig. Iqbal stirbt am 21. April 1938 in Lahore.

Iqbal gilt heute als der geistige Vater Pakistans. Das Denken des Dichter-Philosophen war auf die universale Aufgabe ausgerichtet, die so lautet: „Durch die Vermählung von Intellekt und Liebe [ist] die Grundlage für eine Welt zu schaffen.“² Als muslimischer Intellektueller widmete sich Iqbal vorwiegend dem westlichen Denken.³ Er war davon überzeugt, dass der innere dynamische Geist der westlichen Kultur islamischen Ursprungs ist. Ferner vertrat er die These, dass die europäische Geistesgeschichte nichts anderes sei als eine Weiterentwicklung der bedeutendsten Phasen der islamischen Kultur. So habe es einmal eine Zeit gegeben, in der das europäische

¹ „Originally, his family belonged to Kashmir. Indeed, they were descended from the Sapru branch of Kashmiri Brahmins, a unique ethnic group endowed with great qualities of the mind and heart which has achieved much distinction in diverse fields in recent Indian history. Some time in the seventeenth century Iqbal's forebears had transferred their spiritual allegiance from the Vedas to the Qur'an, but Iqbal for his part was never altogether able to forget his genealogy [...].“ S. Iqbal, *The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal*, New Delhi 1997, 2.

² M. Iqbal, *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*, Lahore 2004, 7.

³ So schreibt er in einem Brief an Sufi Tabassum: „Ich habe die meiste Zeit meines Lebens damit verbracht, westliche Philosophie zu studieren. Diese Sichtweise ist mir jetzt fast zur Gewohnheit geworden. Bewußt oder [...] unbewußt untersuche ich die Fakten des Islam aus diesem Blickwinkel. Als Folge davon habe ich mehrmals erfahren, daß ich mich zu dieser Problematik auf Urdu nicht adäquat ausdrücken kann.“ S. *Ataullah*, *Iqbal Name*; Band 1, Lahore 1997, 47.

Denken von der Welt des Islam inspiriert wurde.⁴ Später sei die muslimische Kultur allerdings in einen Stillstand geraten, so dass „das religiöse Denken im Islam während der letzten fünfhundert Jahre praktisch stagnierte“.⁵ Europa dagegen habe „während all der Jahrhunderte unserer intellektuellen Erstarrung ernstlich über die großen Probleme nachgedacht, an denen die Wissenschaftler des Islam so sehr interessiert waren“.⁶ Es sei daher sinnvoll zu untersuchen, so meint Iqbal, welche Veränderungen und Entwicklungen die europäische Geistesgeschichte gehabt hätte und inwieweit die Schlussfolgerungen, „die Europa zog, uns beim Überdenken und, falls notwendig, bei der Wiederbelebung des theologischen Denkens im Islam behilflich sein können“.⁷ In diesem Zusammenhang appelliert Iqbal an die islamische Welt, sich für die Arbeit am Neuaufbau des Islam zu engagieren. Denn „angesichts der Grundidee des Islam, dass es keine weitere für den Menschen verbindliche Offenbarung geben kann, sollten wir spirituell zu den emanzipiertesten Völkern der Welt gehören“⁸. Der Philosoph war davon überzeugt, dass der Islam noch immer eine neue Welt schaffen kann. Dies setzte jedoch voraus, dass sich der „vorzügliche Idealismus“⁹ des Islam von den „mittelalterlichen Phantastereien der Theologen und Rechtsgelehrten“¹⁰ emanzipiert. Um die muslimischen Gemeinschaften von solch mittelalterlichen Einflüssen zu befreien, schlägt Iqbal einen Prozess der Wiederentdeckung des Islam vor. Zu dessen Verwirklichung brachte Iqbal den Islam in engeren Kontakt mit dem Geist der modernen Zeit. Den Wandel brauche man nicht zu fürchten, da er eines der größten Zeichen Gottes sei. Die letzte spirituelle Grundlage allen Lebens, wie sie der Islam begreift, sei ewig und offenbare sich in Vielfalt und Wandel. Die Gesellschaft, die sich auf einem solchen Konzept der Wirklichkeit gründe, müsse in ihrem Leben die Kategorien des Wandels versöhnen. Falls diese Versöhnung nicht realisiert werde, verharre die Gesellschaft weiter in der Stagnation. Neben dieser Tatsache waren für Iqbal der ‚Mythenbildende Mulla‘, der lebensverneinende und realitätsferne Mystizismus und vor allem die muslimischen Könige für die Unbeweglichkeit und den Stillstand der muslimischen Gesellschaft verantwortlich.

Nach dieser kurzen Zusammenfassung des Gedankenganges von Iqbal empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf seine Werke zu richten.

M. Iqbal veröffentlicht 1915 seinen ersten Gedichtband, die *Asrâr-i chūdi* („Die Geheimnisse des Selbst“). In diesem Werk finden sich die Grundgedanken seiner Philosophie. Da die Schrift teilweise dem traditionellen isla-

⁴ Vgl. Iqbal 2004, 30.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. 31.

⁸ Ebd. 206f.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd. 207.

mischen Gedankengut widerspricht, stieß sie zunächst auf heftige Kritik. So greift Iqbal besonders scharf die Spätform der islamischen Mystik, die sich in Dichtern wie Hafiz verkörpert, als eine unter hellenistischem Einfluss entstandene Degenerationserscheinung an. Im Jahre 1917 veröffentlicht er sein zweites Werk, die *Rumūz-i bichūdī* („Die Chiffren des Nicht-Selbst“). Wie seine erste ist auch diese Schrift in Persisch geschrieben. Ferner verfasste Iqbal Gedichte auf Urdu, die unter dem Namen *Payâm-i mašriq* („Die Botschaft des Ostens“) veröffentlicht wurden. Seine Urdu-Gedichtsammlung *Bāng-i darā* („Glockenton“) wurde 1924 publiziert, 1929 folgte *Zabūr-i aġam* („Persischer Psalter“). Sein oben bereits erwähntes Werk *Dschawid-Name*, welches er seinem Sohn widmete, erschien 1932. Diese Schrift begründete Iqbals Ruhm und verschaffte ihm einen Platz im Kanon der Weltliteratur. Zwei Jahre nach ihrer Veröffentlichung erscheint 1934 das persische Gedicht *Mūsafir* („Der Reisende“) sowie 1935 die Urdu-Anthologie *Bāl-i Gibril* („Die Schwinge Gabriels“). Der *Armaġan-Hiġāz* („Das Geschenk des Hidschaz“), der erst posthum erschien, enthält eine Sammlung von teils auf Urdu, teils auf Persisch geschriebenen Gedichten. In seinen *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought* (1930 erschienen) hatte Iqbal seine religionsphilosophischen Gedanken dargelegt. Er versucht hier, die übernommenen, traditionellen islamischen Begriffe ganz neu zu interpretieren. Deshalb hat dieses Buch in der abendländischen Orientalistik große Beachtung gefunden.

Iqbal sieht *Dschawid-Name* als die letzte zusammenfassende Darstellung all seiner geistigen Erfahrungen, welche in dieser Schrift durch eine Himmelsreise der Seele symbolisiert werden. Auf dieser Reise wird der Autor von seinem Lehrer Dschelaladdin Rumi begleitet. Der Durchbruch durch die Faktizität der geschaffenen Zeit „bringt die Himmelsreisenden durch die Sphären, die teils nach dem klassischen astrologischen Schema (Saturn = großes Unglück) geformt sind, teils aber auch Iqbals eigene poetische Kosmologie enthalten, wie etwa den Mars als ideale Welt ohne Krieg, dessen Glück freilich durch eine Suffragette empfindlich gestört wird“. ¹¹ Nach zwei weiteren Sphären gelangen die beiden Protagonisten zu Nietzsches Platz, der eigentlich jenseits aller Sphären liegt. Dies ermöglicht Iqbal, eine allgemeine Bewertung des Philosophen Nietzsche zu entwickeln. Darüber hinaus begegnet uns der Name Nietzsches hin und wieder in Iqbals anderen Werken. Da der Dichterphilosoph jedoch in *Dschawid-Name* eine zusammenhängende Bewertung von Nietzsches Denken vornimmt, werden sich die folgenden Ausführungen, die Iqbals Position nachzeichnen sollen, auf diese Schrift konzentrieren.

Grundsätzlich finden sich in Iqbals Werken mehr oder weniger offensichtliche Spuren von Nietzsches Gedankengut. In *Asrâr-i chūdī* („Die Ge-

¹¹ M. Iqbal, Botschaft des Ostens. Ausgewählte Werke. Herausgegeben von A. Schimmel, Tübingen/Basel 1977, 200.

heimnisse des Selbst¹²) ist Nietzsches Einfluss sehr deutlich zu erkennen. Er manifestiert sich etwa in Iqbals Kritik an Platon, in der Annahme von den drei Stufen des Egos, in der Erzählung über den Vergleich von Perlen und Steinkohle usw. Ferner finden sich in *Bāl-i Gibril* (‚Die Schwinge Gabriels‘) einige Hinweise auf Nietzsches Gedanken.¹³ *Payām-i mašriq* (‚Die Botschaft des Ostens‘) enthält sowohl affirmierende als auch negierende Stellungnahmen zur Gedankenwelt Nietzsches. Während Iqbal hier dessen Lebensphilosophie mit dem Pessimismus Schopenhauers vergleicht, argumentiert der Philosoph im Sinne Nietzsches gegen ein Vöglein, das den Dorn des Gartens beklagt.¹⁴

Gleich mehrere Male sah sich Iqbal dem Vorwurf ausgesetzt, Nietzsches ‚Übermensch‘ nachzuahmen und zu predigen. Es lassen sich jedoch große Unterschiede zwischen dem ‚Übermensch‘ von Nietzsche und Iqbals ‚vollkommenem Menschen‘ erkennen.¹⁵ Nietzsche schafft den Übermensch in Folge des von ihm ausgerufenen Todes Gottes. Der Übermensch schöpft seine Kraft aus sich selbst. Er ist ein sich selbst Werte setzendes Individuum, das sein Selbstverständnis aus einer neuen Sicht von Sein, Welt und Mensch bezieht. Er ist ganz und gar frei und unabhängig von jeglichen Kräften, die sich außerhalb seiner selbst befinden. Nietzsches ‚Übermensch‘ ist der Ausdruck der Überwindung des Selbst. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde.“¹⁶ Ihm gegenüber steht Iqbals ‚Vollkommener Mensch‘, der sich mühelos aus den klassischen islamischen Idealen ableiten lässt. Es ist der Prophet Muhammad, als Vorbild und Modell für jeden Gläubigen. Jeder Muslim soll ihn nachahmen. Er hat seine natürlichen Anlagen nach diesem Muster zu verwirklichen, bis er die größtmögliche Vollendung seiner Persönlichkeit erreicht. Der vollkommene Mensch ist vor allem ein Geschöpf Gottes und dessen Stellvertreter auf der Welt. Er ist für seine Taten Gott gegenüber voll verantwortlich. Trotz der großen Unterschiede zwischen diesen beiden Konzeptionen ist als gemeinsamer Punkt festzuhalten, dass in beiden Fällen die Selbstverwirklichung des Menschen als höchstes Ziel be-

¹² Vgl. *Iqbal* 1977, 81–90.

¹³ Vgl. ebd. 97–114.

¹⁴ „Er sprach: ‚Zieh Nutzen aus des Schadens Tasche,
Die Ros‘ bringt, brustzerreißend, Gold zutage.

Wirst krank du, schaff Heilmittel aus dem Schmerz!

Sei Freund dem Dorn – Ein Garten wird dein Herz!“ Ebd. 186.

¹⁵ Vgl. S. A. *Wahid*, *Iqbal. His Art and Thought*, Lahore 1944, 122. – Der vollkommene Mensch wird bei den islamischen Mystikern zum Spiegel, der in sich das göttliche und weltliche Wesen vereint, zum wahren Mittler zwischen Mensch und Gott. „Bei Iqbal wird dieser Gedanke dadurch verändert, daß der vollkommene Mensch derjenige ist, welcher nicht sein Ich ganz im göttlichen Ich hat entwerden lassen, sondern im Gegenteil sein Ich in höchstmöglicher Konzentration entwickelt hat und als selbständiges, mit dem göttlichen Willen in Übereinstimmung handelndes Wesen gleich Gott ein Schaffender, Suchender, niemals Ruhender ist. Für einen solchen ist der mystische Aufstieg nichts als ein Bewußtseinswechsel, denn Raum und Zeit sind nichts als Zustände seiner Seele.“ *M. Iqbal*, *Buch der Ewigkeit*. Aus dem Persischen übersetzt von A. Schimmel, München 1957, 5f.

¹⁶ *F. Nietzsche*, *Also sprach Zarathustra* [im Folgenden *Za*], Vorrede, München, KSA 4, 14.

trachtet wird und die Einzigartigkeit sowie die Erfüllung des menschlichen Lebens wiederholt betont werden.¹⁷ Bei Nietzsche steht sie im Vordergrund seiner Philosophie.

Ebenso wie Nietzsche hebt Iqbal stets den dionysischen Charakter des Lebens, also dessen bewegliche, heitere Seite hervor. Als weitere Gemeinsamkeit ist die Bekämpfung der Kräfte, die Lebenswillen und Lebenskraft verderben, zu nennen. Nietzsche ist der Philosoph des Lebens. Sein ganzes Denken und Schaffen ist geprägt vom Phänomen und dem Begriff des Lebens. Es ist das schöpferische, sich selbst wollende und über sich hinaus-schaffende Leben, das sich bei Nietzsche in doppelter Hinsicht entfaltet: Es löst die traditionellen Wertesysteme auf und es bietet die Möglichkeit zu einer neuen Freiheit. In der Destruktion des Alten und im Entwurf des Neuen kann das Leben selbst neue Werte entwickeln.

Iqbals Auseinandersetzung mit dem Gedankengut Nietzsches soll im Folgenden durch die Untersuchung eines Gedichtes, welches der muslimische Intellektuelle über den deutschen Philosophen verfasst hat und das in seiner Schrift *Dschawid-Name* enthalten ist, näher beleuchtet werden. Eine kleinschrittige Analyse soll hierbei größtmögliche Textgebundenheit bei der Interpretation gewährleisten.¹⁸

Jenseits der Sphären

Der Ort des deutschen Philosophen Nietzsche

Und überall des Seins und Nichtseins Kämpfe,
Und keiner kennt des blauen Rads Geheimnis!
(Verse 1–2)

Werden und Vergehen bekämpfen sich gegenseitig. Schauplatz dieses Kampfes ist das gesamte Universum. Alles, was es auf der Welt gibt, ist ver-gänglich und unbeständig. Trotz dieser Tatsache weiß jedoch niemand ganz genau, weshalb Werden und Vergehen miteinander ringen müssen und wa-rum es das Sein überhaupt gegeben hat.

Und überall der Tod als Lebensbote –
O wohl dem Mann, der weiß, was Tod bedeutet!
(Verse 3–4)

¹⁷ R. Pannwitz betont, dass Übermensch sich nicht nur auf den Menschen bezieht, sondern er ist dem Kosmos entsprechende Wahrheit. „Er ist das Individuum, welches dem Kosmos entspricht, nicht das romantische, das im Kosmos aufgeht, sondern das klassische, in dem der Kosmos sich personifiziert, das ihn, wie das Haupt den Körper, trägt. Dieser Übermensch leistet die Rechtfertigung und Erlösung des Menschen, gibt ihm seinen Sinn und sein Ziel.“ R. Pannwitz, *Der Nihilismus und die werdende Welt*, Nürnberg 1951, 302.

¹⁸ Das Gedicht findet sich in M. Iqbals „Dschawid-Name“. In: *Botschaft des Ostens*, 199–328, hier 295.

Nietzsche meint mit der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen“¹⁹ die Wiederkehr dessen, was sich nach langer Zeit in den Menschen und im Universum abspielt. Deswegen soll der Mensch sein Leben in der Hoffnung verbringen, dass sein Dasein mit dem Tode nicht zu Ende geht, sondern stets zurückkehrt. Das Leben des Menschen wiederholt sich beständig aufs Neue in neuer Form und Gestalt. Bei der Reflexion der Lehre von der ewigen Wiederkunft gelangen die Dichotomien Sein und Werden in den Blick. Die antiteleologische Stoßrichtung seiner Wiederkunftslehre zwingt Nietzsche dazu, den Gedanken des Werdens mitzudenken.

Solch ein Gedanke schließt natürlich den Glauben an die Auferstehung und Leben nach dem Tode grundsätzlich aus. Daher übt Iqbal als gläubiger Muslim scharfe Kritik an Nietzsches Begriff der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“.²⁰

Und überall das Leben gleicht wie Wind
Stets ruhelos, und Ruhe doch begehrend!
Mein Auge schaute hundert flücht'ge Welten,
Bis nun der Schöpfung Grenze sichtbar wurde.
Und jede Welt hat andre Mond' und Sterne,
Ein jedes Leben andern Brauch und Sitte.

(Verse 5–10)

Iqbal thematisiert hier ganz offensichtlich die islamische Auffassung des Universums, welche die Vielfältigkeit desselben akzeptiert. Im Koran und Hadith trifft man auf den Ausdruck „Vielfältigkeit des Universums (âlimun)“.²¹ Jeder Mensch ist durch seine sozio-kulturelle Umgebung – etwa durch die Sitten seines Umfelds – geprägt. Diese Verschiedenheit zeigt sich nicht nur auf der gesellschaftlichen Ebene, sondern auch im individuellen Bereich.

Und jeder Welt gleicht einem Strom die Zeit –
Hier eilt sie schnell dahin, dort schwer und breit.
Ein Jahr bei uns ist dort ein Mond, ein Hauch,
Das Viel der Welt wird drüben wenig auch.

(Verse 11–14)

¹⁹ Die Lehre von der ewigen Wiederkunft behauptet, „daß alles schon einmal da gewesen ist, aber in jedem Moment trotzdem Neues entsteht, daß jeder Moment neu und unverbraucht, unschuldig ist. Damit will Nietzsche eine Synthese aus antiken (kreisenden) heraklitisch-pythagoreischen Lehren und dem neuzeitlichen Zeitpfeil der modernen Physik ‚auf der Spitze der Modernität‘ (K. Löwith, Schriften; Bände 1–9, Stuttgart 1981–1988, hier: Band 6, 1987, 238) erreichen – auf dass diese Versöhnung von Antike und Neuzeit in die Welt- und Weltvorstellung der Menschen gelange. Zugleich sollen die egalitären Erlösungsversprechen (der Einfluss der theologischen, auf das Ende hin fixierten neuzeitlichen Vorstellung ‚Zukünftigkeit‘ der für alle gleichen Zeit sind) absolut werden. Die ewige Wiederkunft ist also direkt gegen Sozialismus, Liberalismus, Gleichberechtigung, Demokratie etc. gerichtet, gegen alles, was Nietzsche ‚moderne Ideen‘ nennt und nach Nietzsche nicht Gleichheit, sondern Gleichgültigkeit, mithin Nihilismus zur Folge hat – Nietzsches Intention ist die einer neuen Rangordnung durch die Lehre von der Wiederkunft.“ H. Ottmann, Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2000, 222.

²⁰ Vgl. M. Iqbal, Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought, Lahore 1930, 114–115.

²¹ Kor'an: Fatiha (Sure 1), Vers 2 und A'raf (Sure 7), Vers 121.

Der Dichter weist auf die Relativität der Zeit hin, welche auch im Koran wiederholt betont wird.²² In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass Iqbal von der Relativitätstheorie Einsteins nicht unbeeinflusst blieb.²³

In Einer Welt zeigt Künste der Verstand,
In einer Welt ist elend er, verkannt.

(Verse 15–16)

Einer rational erfassbaren Welt wird eine weitere gegenübergestellt, in welcher der Verstand funktionslos bleibt. Jeglicher Versuch, diese zweite Welt (rational) zu verstehen, muss scheitern, weil sie die Grenzen des Verstandes transzendiert.

Am Grenzwert dieser Welt des „Was“, „Wieviel“
Erschien ein Mann mit schmerzvollem Laut.

(Verse 17–18)

Zwischen den zwei Welten (d.h. zwischen der Welt der Quantität und der Welt der Qualität) steht Iqbal zufolge Nietzsche, der mit schmerzerfülltem Herzen schreit.

Sein Blick war schärfer als des Falken Blick,
Sein Antlitz zeugte von des Herzens Brand.

(Verse 19–20)

Man erkennt hier sehr deutlich, dass Iqbal von Nietzsches Aussehen, insbesondere von seinem Blick und seinem Gesicht beeindruckt war.

In jedem Nu wuchs seines Glühens Strahl,
Nur einen Vers, er sang ihn hundertmal:

(Verse 21–22)

Der Dichter will auf den Grundgedanken von Nietzsches Philosophie hinweisen.

„Nicht Gabriel, nicht Paradies, nicht Huris,
ach und auch nicht Gott –
Nur eine Handvoll Staub, entbrannt von einer
Seele sehnsuchtsvoll!“

(Verse 23–24)

Der muslimische Philosoph geht mit Recht von der Annahme aus, dass Nietzsche grundsätzlich jedweder religiösen Weltanschauung abwehrend gegenübersteht. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Iqbal kaum christliche Begriffe verwendet, sondern in erster Linie islamische.

Ich sprach zu Rumi: „Wer ist der Besess'ne?“
Er sprach zu mir: „Es ist ein deutscher Weiser“;

(Verse 25–26)

²² Kor'an: Al-Hağ (Sure 22), Vers 47.

²³ Vgl. *Iqbal* 1977, 122–188.

Iqbal nennt Nietzsche hier einen „Besessenen“, was jedoch nicht negativ zu verstehen ist. Diese Zeilen müssen vor dem Hintergrund der ihnen vorangehenden Verse verstanden werden. Wird dieser Kontext berücksichtigt, so stellt sich die Erkenntnis ein, dass Iqbal durch dieses Wort vielmehr seiner Bewunderung für Nietzsche Ausdruck verleiht.

Sein Standort ist inmitten beider Welten;
Ein langes Lied liegt noch in seinen Saiten.

(Verse 27–28)

Nietzsche steht Iqbal zufolge an der Grenze zwischen zwei Welten, deren eine in Zeichen der Quantität steht, während als Wesensmerkmal der anderen die Qualität festzuhalten ist. Der deutsche Philosoph hat den Menschen eine sehr alte Botschaft und tiefgreifende Wahrheit mitzuteilen.

Denn er ist Halladsch ohne Strick und Galgen,
Hat neu gesprochen jene alten Worte!²⁴

(Verse 29–30)

Hier wird eine Ähnlichkeit zwischen Nietzsche und Halladsch postuliert. Dem islamischen Mystiker ging es ebenso wie Nietzsche darum, dass die Menschen sich von ihrer Unmündigkeit befreien und sich einen neuen Zugang zur Wahrheit eröffnen. Mit seinen Anschauungen stieß Halladsch jedoch auf das Unverständnis seiner Zeitgenossen, so dass er von damaligen Machthabern schließlich hingerichtet wurde.

Sein Wort ist ohne Fehl, tief sein Gedanke,
Sein Wortschwert spaltete entzwei die Westler.

(Verse 31–32)

Iqbal verleiht seiner Verehrung für Nietzsches Philosophie Ausdruck. Er stellt mit Recht die Tatsache fest, dass sie die westliche Welt tief gespalten hat.

Die Nachbarn wußten nicht, was ihn entrückte,
Und als Verrückter galt nun der Verzückte.

(Verse 33–34)

²⁴ Al Husain bin Mansur al-Hallağ (858–922) war ein islamischer Mystiker aus dem Iran. Als Prediger kam er bis nach Nordindien. „Al Hallağ bemühte sich um eine Vergeistigung des Islam (z. B. durch eine Lichtmetaphysik, in der Muhammad Quelle aller Erleuchtung ist, durch leidenorientierte Entsagung und ekstatische Gottesliebe). Seine Hymnen in Reimprosa sind eines der frühesten Zeugnisse für die poetische Verherrlichung des Propheten. Seine Vorstellung von der göttlichen Einwohnung brachte ihm den Vorwurf ein, Gottähnlichkeit zu beanspruchen. Er wurde sowohl wegen extrem-schiitischer Anschauungen als auch wegen seiner Verbindung zu dem sunnitischen Verschwörer Ibn al-Mu'tazz angeklagt und 913 in Bagdad eingekerkert. 922 wurde ihm der Prozeß gemacht, weil er die Pflicht der Pilgerfahrt gelehnet hatte, indem er vorschlug, das dadurch gesparte Geld Waisenkindern zukommen zu lassen. Nach seiner Verurteilung wurde er gehängt oder gekreuzigt. Sein Grab in Bagdad ist Wallfahrtsort. Al Hallağ übt bis in die Gegenwart besonders mit seinen sozialreformerischen Gedanken großen Einfluß auf arabische Intellektuelle aus.“ G. Barthel/K. Stock (Hgg.), Lexikon arabische Welt. Kultur, Lebensweise, Wirtschaft, Politik und Natur im Nahen Osten und Nordafrika, Wiesbaden 1994, 251.

Nietzsche war bekanntermaßen in den letzten Jahren seines Lebens psychisch krank. Iqbal zeigt sich überzeugt davon, dass es sich bei dieser vermeintlichen Erkrankung vielmehr um göttliche Ekstase handelte. Es ist bemerkenswert, dass Iqbal Nietzsche dem Mystizismus zuordnet und sein durch die Krankheit bedingtes Verhalten durch göttliche Ekstase erklärt.

Vernünft'ge, ohne Teil an Rausch und Liebe,
Sie gaben seinen Puls in Arztes Hand!

(Verse 35–36)

Der Verfasser dieser Zeilen ist der Meinung, dass Nietzsches psychische Erkrankung keineswegs organischer Natur ist. Diejenigen, die gar nicht wissen, was göttliche Ekstase bedeutet, versuchen gemäß Iqbal, die Krankheit des Philosophen durch ärztliche Behandlung zu heilen, ohne jedoch zu verstehen, was die göttliche Ekstase tatsächlich ist.

Was kommt von Ärzten außer Heuchelei?
Weh dem Entrückten, der im West geboren!

(Verse 37–38)

Da die Wissenschaftler und Ärzte den Verstand als einzigen Maßstab gelten lassen, können sie jegliche darüber hinausgehende Realität nicht verstehen. Deshalb bleibt ihnen das Geheimnis der Krankheit Nietzsches fremd.

Für's Herz schreibt ein Rezept ihm Avicenna,
Läßt ihn zur Ader, gibt Beruhigungspillen.²⁵

(Verse 39–40)

Avicenna kennt die Ursachen von Nietzsches Erkrankung. Für dessen Genesung schreibt Avicenna dem deutschen Philosophen ein Rezept und gibt ihm entsprechende Medikamente. Iqbal wählt den Namen Avicennas bewusst, weil in den klassischen islamischen Quellen Avicenna als Heilspender und Arzt dargestellt wird.

Er war Halladsch, im eigenen Lande fremd,
Entkam den Pfaffen, fand beim Arzt den Tod.

(Verse 41–42)

Ebenso wie Halladsch war Nietzsche fremd in seinem eigenen Land. Halladsch war von religiösen Fanatikern getötet worden. Zwar hat der Deutsche dieses Schicksal nicht geteilt, doch fiel er Ärzten zum Opfer, die das Wesen seiner Krankheit nicht verstanden haben.

Nicht einer in Europa kannnt' die Pfade,
Und lauter schwoll das Lied aus seinen Saiten.

(Verse 43–44)

²⁵ Avicenna (Ibn Sina) war Arzt und Philosoph (980–1037), „der wie sein Lehrer Farabi aristotelische mit neuplatonischer Philosophie verschmolz; [er] wirkte durch seine große Enzyklopädie ‚Buch der Genesung der Seele‘ stark auf das christliche Abendland und besonders auf Albert d. Gr. und Thomas von Aquin.“ G. Schischkoff (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1960, 47.

Iqbal drückt hier seine Überzeugung aus, dass es letztlich niemanden in Europa gibt, der Nietzsche wirklich versteht. Nietzsche geht selbst davon aus, dass seine Philosophie, wenn überhaupt, erst von kommenden Generationen verstanden wird.

Und keiner wies dem Wandernden den Weg –
Ihn trafen hundert Unglücksfälle, Schläge!
Er war wie Bargeld – keiner wog ihn aus;
Er wußte, was zu tun, und konnt' nicht handeln!
(Verse 45–48)

Iqbal betont hier Nietzsches Einsamkeit.²⁶ Niemand hat ihm auf dem Weg der Wahrheitssuche geholfen, wo ihm viel Unglück zugestoßen ist. Der Dichter betont, dass niemand den Philosophen in seinem Wert erkannt hat.

Ein Liebender, in seinem Ach verwirrt!
Ein Wanderer, in seinem Weg verirrt!
(Verse 49–50)

Demzufolge war Nietzsche ein Liebender, der sich in seiner Liebe verliert. Gleichzeitig war er ein Wanderer, der sich auch auf seinem Weg verläuft.

In seinem Rausch zerschlug er jedes Glas,
Er trennte sich von Gott, zugleich vom Selbst.
(Verse 51–52)

Ähnliche Gedanken äußert Iqbal in seinem Werk *Botschaft des Ostens*.²⁷ Diese Verse beschreiben den geistigen Zustand Nietzsches in angemessener Weise. In diesem Zusammenhang heißt es bei Pannwitz: „Bei Nietzsche zerbricht ein maßloser Inhalt und Grad der Seele zuletzt das Gefäß.“²⁸ In der zweiten Zeile kritisiert Iqbal offensichtlich den Atheismus des deutschen Philosophen. Das Grundprinzip von Nietzsches Denken ist die Verleugnung Gottes, was für Iqbal nicht in Frage kommen kann. Gottes Verleugnung bei Nietzsche basiert eigentlich auf der Idee der Selbstverwirklichung.

²⁶ Nietzsche verleiht seiner Einsamkeit in „Also sprach Zarathustra“ wie folgt Ausdruck: „Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe.

Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit, daß ich von Licht umgürtet bin. [...]

Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.

Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht; und oft träumte mir davon, daß Stehlen noch seliger sein müsse als Nehmen.

Das ist meine Armuth, daß meine Hand niemals ausruht vom Schenken; das ist mein Neid, daß ich wartende Augen sehe und die erhellten Nächte der Sehnsucht“ (Za, II [Nachtlied], KSA 4, 136).

²⁷ „Der Menschen Langsamkeit ließ zittern ihn in Gram,

Sein Denken schuf ein Bild: das sollte fester sein;

Warf hundert frische Wirrn er in der Franken Land –

Ach, ein Besessner trat zur Glasfabrik hinein!“ Iqbal 1977, 188.

²⁸ Pannwitz 1951, 290.

Für Iqbal ist aber die Selbstverwirklichung ohne Gott nicht möglich. Zwischen Gott und Mensch sieht er keinen Gegensatz. Sie schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Iqbal setzt die Trennung von Gott mit der Trennung vom eigenen Selbst gleich. Wer sich von Gott abwendet, trennt sich gleichzeitig von seinem eigenen Selbst. Hierin liegt dem Dichter zufolge der Grund dafür, dass Nietzsches Versuch, mit seiner Konzeption des „Übermenschen“ einen neuen Menschen zu schaffen, erfolglos bleibt.²⁹

Er wollte mit dem äußeren Auge sehen,
Wie Gottes Macht und Lieblichkeit sich mischt.
Er wollte, daß aus Lehm und Wasser wachse
Das Korn, das nur im Herzenssaatfeld keimt.

(Verse 53–56)

Gemäß dem pakistanischen Intellektuellen wollte Nietzsche mit seinen Augen etwas sehen, was letztlich für die Augen unerkennbar bleibt, nämlich Gottes Macht und die Liebe. Er erwartet von der Materie eine geistige Entfaltung.

Was er gesucht, war Ort der Gottesmacht,
Und dieser Ort liegt jenseits der Vernunft.

(Verse 57–58)

Nietzsche hat immer etwas gesucht, doch hat er das Objekt des Suchens falsch benannt. Iqbal zufolge hat er – auch wenn er es geleugnet hat – stets den „Ort der Gottesmacht“ gesucht. Diesen konnte er jedoch niemals finden, da er sich einem trügerischen Wegweiser anvertraute: der Vernunft.

Das Leben kommentiert des Ichs Symbole –
„Keiner“ – „Als er“ sind nur des Ichs Stationen.
Er kam vom „kein Gott“ nicht zum „außer ihm“
Und wußte nicht den Sinn des Worts „sein Diener“.

(Verse 59–62)

Das Leben des Ich wird durch die Weltanschauung des Selbst verstanden. Hinsichtlich der Weltanschauung sind zwei grundsätzlich verschiedene Situationen zu unterscheiden, nämlich die Verleugnung Gottes oder die Bejahung Gottes. Nietzsche blieb, so meint Iqbal, bei „kein Gott“ und konnte nicht zum „außer ihm“ gelangen. Der Dichter erklärt hier Nietzsches Position durch das Bekenntnis zur Gotteseinheit im Islam (*kālima-i tevhid*). Dieses Bekenntnis lautet folgendermaßen: „Lā ilāha illā llāh“ (Es gibt keinen Gott außer Allah). Iqbal betont, dass „Lā ilāha“ (Es gibt keinen Gott)

²⁹ In diesem Sinne kritisiert E. Underhill Nietzsches einseitigen Individualismus. „Die eigenartige, leidenschaftliche Philosophie Nietzsches, jenes unausgeglichenen modernen Johannes des Täufers, ist in Wahrheit auf einem starken Glauben an die höhere Natur und den höheren Wert des Lebens, des Tuns und der Kraft aufgebaut, und sie wird nur entstellt durch den einseitigen Individualismus, der ihn hinderte, das große bedeutsame Leben des Ich und das größere und bedeutsamere Leben des Alls genau gegeneinander abzuwägen.“ E. Underhill, *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen*, München 1928, 36.

eine Vorbereitung für den Gottesbeweis und für das Bekenntnis zur Gottes-
einheit ist. Diese Verleugnung ist eine Verleugnung der Götter zugunsten
des Bekenntnisses zum einen Gott. Nietzsche ist leider hier stehengeblie-
ben. Wäre er weitergegangen, so böte sich ein völlig anderes Bild. Der deut-
sche Philosoph hat jedoch weder an Gott noch an den Propheten geglaubt,
da er beim ersten Teil des Gottesbekenntnisses geblieben ist. Deswegen be-
trachtet Iqbal Nietzsche nicht als einen ‚richtigen‘ Atheisten. Ähnliche Auf-
fassung teilt auch Pannwitz. „Nietzsche ist nicht ein Atheist, der nach dem
alten Gott heimlich zurückverlangt, sondern der Gott der herrschenden
Vorstellung widerspricht seiner Vorstellung von einem Gott. So hat er auch
nicht einen neuen Gott gebracht, sondern die weiteste Kluft zwischen Got-
tes-Vorstellung und Gott aufgerissen.“³⁰ Iqbal betont wiederholt, dass
Nietzsche kein Atheist war. In seiner Schrift *Botschaft des Ostens* sagt er
ganz ausdrücklich, dass Nietzsches Herz gläubig und gut, sein Gehirn hin-
gegen heidnisch sei.³¹

So nah an seinem Glanz, doch ohne Kunde,
Noch ferner als die Frucht vom Wurzelgrunde.
(Verse 63–64)

Dem Verfasser zufolge war Nietzsche ganz nahe an der Quelle der Got-
teswahrheit. Er konnte aber diese heilige Quelle nicht wahrnehmen, ob-
wohl er lange Zeit danach gesucht hatte. Nietzsches Situation findet ihren
prägnanten Ausdruck in dem Bild von der Wurzel und den Früchten: Ob-
wohl Früchte und Wurzel demselben Baum angehören, bleiben sie stets
voneinander getrennt.

Sein Auge wollte nur den Menschen schauen –
„Wo ist der Mensch?“ so rief er unablässig.
(Verse 65–66)

Nietzsche hat immer ‚den wirklichen Menschen‘ gesucht. Da er seinen
Blick nur auf den Menschen gerichtet hatte, konnte er Gott nicht sehen.

³⁰ Pannwitz 1951, 297.

³¹ „Wenn süßen Sang du suchst, so flieh vor ihm –
In seinem Rohr liegt Donnergrollens Wut!
Er warf ins Herz des Westens einen Speer –
Rot seine Hand noch von des Kreuzes Blut!
Er, der aufs Heiligtum den Tempel baute:
Heidnisch sein Hirn, gläubig sein Herz und gut.

Verbrenne dich in dieses Nimrods Feuer –

Der Garten Abrahams kommt aus der Glut“ (Verse 1–8). Iqbal 1977, 189. – Nietzsche hat
einen gewaltigen Angriff auf die christliche Moralphilosophie unternommen. „Sein Hirn ist
deshalb ungläubig, weil er Gott leugnet; doch seine Gedanken sind in manchen ethischen Er-
gebnissen der islamischen Religion außerordentlich nahe. Sein Herz ist gläubig und sein
Hirn ist ungläubig – der edle Prophet hat ein ähnliches Wort über Umayya ibn Salt (frühara-
bischer Dichter) gesagt: ‚Seine Zunge ist gläubig und sein Herz ungläubig.‘“ Ebd., Anmer-
kung.

Sonst hätte er die Irdischen verlassen,
Um, Mose gleich, die Schau des Herrn zu fassen!
(Verse 67–68)

Hätte er Gott wirklich sehen wollen, so hätte er die Irdischen hinter sich gelassen und – wie Moses – nur nach der Gottesschau verlangt.

Ach, hätte er in Ahmeds Zeit gelebt,
Daß er gelangt zur ew'gen Freude wär!³²
(Verse 69–70)

Ahmad Sirhindi (1564–1624) war der wichtigste Führer des *Naqschbandi-Ordens* in Indien. Iqbal verehrte Sirhindi sehr. Er artikuliert hier sein Bedauern im Hinblick auf den Umstand, dass Nietzsche nicht zur Zeit Sirhindis gelebt hat, da er dann – nach Iqbals Überzeugung – durch dessen Lehre zum wahren Glauben gelangt wäre.

Doch sein Verstand spricht immer nur mit sich –.
Geh deinen Weg, der besser ist für dich!
Vorwärts den Fuß! Wir nahen jenem Ort
In welchem ohne Stimme wächst das Wort!
(Verse 71–74)

Iqbal ist sich bewusst, dass Nietzsche sich stets gegen äußere Orientierungszwänge zur Wehr gesetzt hat und sich nicht leicht von seinen Überzeugungen hat abbringen lassen. Daher schlägt er dem deutschen Philosophen vor, seinen Weg weiter zu verfolgen, da dieser der bessere für ihn sei. Dies lässt erneut erkennen, dass Iqbal Nietzsches Philosophie im Allgemeinen schätzt und seine Anschauungen in vielerlei Hinsicht teilt.

Als Fazit soll festgehalten werden, dass der Einfluss von Nietzsches Philosophie auf Iqbal unverkennbar ist. Insbesondere hat die Konzeption des „Übermenschen“ auf Iqbals Auffassung des „Vollkommne[n] Mensch[en]“ gewirkt. Zudem ist deutlich geworden, dass der muslimische Intellektuelle der Persönlichkeit und dem Denken des deutschen Philosophen mit besonderer Zuneigung begegnet. Diese Zuneigung geht so weit, dass Iqbal Nietzsche und seine Philosophie mit islamischen Begriffen beurteilt. Hierin jedoch liegt Iqbals Irrtum, wenn er aufgrund seiner Sympathie zu Nietzsche diesen so beurteilt, als sei er Muslim gewesen. Es scheint, als fürchte der islamische Dichterphilosoph die Verdammung Nietzsches aufgrund dessen Gottesverleugnung. Daher positioniert er den deutschen Philosophen, wie oben erläutert wurde, auf der Grenze zwischen zwei Welten. Nietzsches Denken blieb letztlich jedoch immer dem Menschen verhaftet, so dass er

³² Ahmad Sirhindi, „born in 1564 in Sirhind to Abdulahad, a mystic of the Sabiriyya line of Abdulquddus Gangohi, Ahmad studied in Sialkot, then an important centre of philosophy and theology, and became quite friendly with Faizi and Abu'l-Fazl for a short while. One of his first treatises was written in refutation of Schia views [...]. In 1599 Ahmad was accepted into the Naqshbandi order by Khwaja Baqi billah (1563–1603).“ A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden/Köln 1980, 90.

nicht über den Menschen hinaus zu einem Gottesverständnis fortgeschritten ist.

Iqbal's Bewertung von Nietzsches Philosophie ist als eine Kritik am europäischen Geiste zu verstehen. Der muslimische Intellektuelle stellt durch seine Kritik an dem deutschen Denker zugleich die Größe und Grenze seiner Kritik an Europa dar. Er befindet sogar die westlichen Wissenschaftler und Ärzte für schuldig, weil sie Nietzsche für verrückt gehalten und seine geistige Grundintention nicht verstanden haben. Sie haben auch die Entstehung einer wahren Religiosität verhindert, worunter Nietzsche Iqbal zufolge gelitten hat.