

ständiges und getrenntes Dasein, sondern existieren in eben den Dingen selbst, die wir sinnlich wahrnehmen; aber als etwas von dem Sinnfälligen real Verschiedenes, das daher auch im Geiste durch wesensmäßig andere als die sinnlichen species abgebildet werden muss. Das subjektive Medium, durch das unsere Vernunft diese Wesenheiten der Dinge erfasst, sind nicht die Wahrnehmungsbilder in den Sinnesorganen, sondern die aus diesen hervorgegangenen sinnlichen Phantasiebilder der Dinge. Durch sie werden unter der Belichtung durch den intellectus agens im Verstande jene unsinnlichen species intelligibiles erzeugt, welche das Abbild der Wesenheiten in den Dingen sind) <sup>1</sup>.

Wie verschieden Plato und Aristoteles über Wesenheiten und Begriffe denken, ist uns durch unsere Ausführungen klar geworden. Nach jenem beruhen unsere Begriffe auf einem Wesenheits-schauen, nach diesem auf abstrahierendem Denken und anschaulich Gegebenem. Für welche dieser beiden typischen Auffassungen sprechen die inneren Tatsachen? Denn aprioristische Behauptungen können das Problem nicht lösen. (Schluss folgt.)

## **Weltanschauungsbildungen in der islamischen Mystik.**

Von Max Horten in Bonn.

Die Bedeutung orientalischen Geisteslebens wird in immer steigenderem Maße erkannt, nachdem man sie lange Zeit übersehen hatte. In demselben nimmt die Mystik einen eigentümlichen Platz ein. Ist sie doch eine Schöpfung, die das Wesen des Orientes am deutlichsten zur Erscheinung bringt. Von Bedeutung ist sie zunächst für den Islam selbst — sie hat ihn aufs tiefste aufgewühlt und von grund aus umgestaltet — dann auch inhaltlich für die aufgeworfenen Fragen — sie hat das Absolute in einer überaus tiefen und machtvollen Weise zu erfassen gesucht — schliesslich auch für die allgemeine Geschichte der Menschheit — sie hat die Grundfragen des Menschenwesens zu höchster Vergeistigung ge-

<sup>1</sup>) Ueber diesen Erkenntnisprozess handelt Kap. 12 und 13 meiner „Erkenntnistheorie des Aristoteles“, Münster i. W. 1917.

steigert und den religiösen Gedanken der Menschheit weitergebildet und eigenartig geprägt. Selbst unserer heutigen Zeit bietet sie Nahe- liegendes, Geistesverwandtes, das nach demselben Suchen des Wesent- lichen und Uebersinnlichen ringt. Will doch die orientalische Mystik das Wesen der Dinge intuitiv erfassen, schauen, „phänomenologisch“ greifen. Sie ist eine auf die höhere Gnosis gerichtete intuitive Philosophie. Es ist zu wünschen, dass solche Geisteskräfte und religiös-sittliche Kulturformen nicht spurlos und erinnerungslos in der Vergangenheit versinken, sondern dass sie von der Forschung begriffen und festgehalten werden.

Die Mystik Gunaid's ist eine wunderbare Gedankenwelt voll grösster Gestalten, die das Kleinste in das Blickfeld des Monumentalsten stellt, über den Alltag erhebt und den Stempel des Genialen an sich trägt, — eine Synthese umfassendster Weltbetrachtung und weitester Ideen, hineinleuchtend in Bewusstseinstiefen, die uns die Bedeutung des orientalischen Menschen in der Geschichte der Gesamt- menschheit ahnen lassen, voll heroischer Sittlichkeitsstrebungen, die in jener traumhaft-magischen Weltanschauung wurzeln, getragen von poetischem Schwunge und hoher Gefühlswelt, von hier aus das äussere Leben formend und zu einer organischen Ganzheit gestaltend. Diese Welt, die wir in nur kleinen dioramenartigen Durchblicken und Ausschnitten sehen können, soll in dieser Studie unsere Blicke fesseln.

Die Weltanschauungsbildungen um 900 im Islam sind in dem grösseren Ganzen zu betrachten, in dem sie gelebt haben und wirk- sam geworden sind. Ihre Umwelt ist die aufsteigende Abbasiden- kultur. Die wirtschaftlichen Verhältnisse waren die denkbar gün- stigsten, indem der vordere Orient, besonders Mesopotamien und Persien, im Mittelpunkte der damaligen Welt lagen, neben der das zeitgenössische Europa nicht in Betracht kommen konnte und nicht mitzählte. Nach Indien und China gingen die Karawanenwege ebenso wie nach Westafrika und Spanien und über Spanien und Italien mit Sizilien nach Südfrankreich. Alle Länder brachten ihre Schätze dem neuen machtvollen Reiche des Islam, d. h. des in Persien sich konstituierten islamischen Machtstaates. Damit sind auch schon die politischen und sozialen Kreise angedeutet, in denen die uns be- schäftigenden Gedankenbildungen das Licht der Welt erblicken. Die arabische Herrscherschicht wird gestürzt. Sie hatte zur Omayyaden- zeit ihre Macht entfalten können, war dann aber den Unterströmungen

der persischen Schichten erlegen und zur Bedeutungslosigkeit herabgedrückt worden. Die Perser kamen auf, mehr noch als zur Zeit Raschids in der Zeit der Buyiden, die 845 Bagdad einnahmen und damit den Sieg der Perser über die Araber krönten und besiegelten. Damit ist auch die soziale Lagerung deutlich geworden. In dem Volke hatten nicht mehr die Araber, sondern die geistig ungemein höher stehenden Perser das Wort. Die nun neu auftretende Philosophie, d. h. die allgemeine Weltbetrachtung und Weltanschauung, ist in diesem Gesichtswinkel zu sehen. Mit den Persern tritt ein altes Kulturvolk wiederum von neuem auf die Weltbühne. Der Kulturträger wird ein anderer im Vergleich zur arabischen Periode. Damit ist ein neues Seelentum, eine neue Geistigkeit, ein neuer Kulturgenius gegeben, der sich seine Kulturkreise in Religion, Weltbild, Ethik, Kunst und äusserem Leben vom Zentrum aus spontan schafft. Die ersten Schöpfungen dieser neuen Kultur sehen wir in Bistami und besonders Gunaid, um zwei Typen herauszugreifen, die kennzeichnend erscheinen.

Man betrachtet die Kulturen nach ihren Abhängigkeiten und Einflüssen. Damit ist freilich nur ein äusseres Moment gegeben; aber für die Gesamtbeurteilung ist dasselbe nicht auszuschalten, sondern wird wesentlich und spielt in wesentliche Fragen hinein, wenn wir es nach seinen Beziehungen zu Kernfragen ins Auge fassen: nach den Verbindungen mit der neuen Geistigkeit und dem Kulturgenius, der mit dem aufkommenden Persertum zur Herrschaft gelangt und sich schroff gegen die frühere rein arabische, semitische Periode abhebt. Diese Einflüsse sind asiatischer Natur, besagen ein asiatisches Allheitserleben und werden vom persischen Geiste aufgenommen und umgebildet. Man wird demnach aus der Form dieser Umbildung und der Prägung, die der persische Genius dem Neuen gibt, die Art und Wesenbestimmtheit dieses Genius erschliessen können. Die Einwirkungen, die von aussen kommen, sind, um es kurz zu fassen, 1. indische, 2. die Reste der altpersischen Lichtlehre, die vielleicht auch als allgemein orientalische angesprochen werden kann, 3. griechische, vielleicht nur in sekundärer<sup>1)</sup> Form,

<sup>1)</sup> Schon der Hellenismus ist ein mit orientalischem Blute durchtränktes Griechentum. Dies wurde durch eingeborene Aegypter, Syrer, Mesopotamier, Perser den Muslimen übermittelt, die naturgemäß ihre eigene Geistesform mit einfliessen liessen. Der Einheitsgedanke Plotins war im ganzen vorderen Orient den Gebildeten bekannt und fand eine Bestätigung durch die übermächtigen, von Osten einflussenden brahmanischen Ideen.

4. vor allem aber auch christliche und jüdische, die sich zu den christlichen und jüdischen hinzufügen, die der Altislam schon als ursprüngliches Gut gehabt hat. In dieser so überaus reichen Welt des Geistes sehen wir den neuen Genius im Kampfe mit Ideen, die für den Islam wesensfremd sind und doch in ihn aufgenommen werden müssen, die demnach eine Umbildung erfahren sollen. Damit ist das Thema gestellt.

So ergeben sich die Schichtungen dieser neuen Ideenwelt, die eine islamische Aufschrift trägt, äusserlich als Islam auftritt, aber eine neue Kultur bedeutet mit neuem Träger, neuer Geistigkeit und ungewohntem Ideenmaterial, d. h. Stoff von Ideen, die in der neuen Kultur verarbeitet werden sollen. Wir haben 1. die aufnehmende Lagerung und Schicht der altislamischen Ideen, 2. die von aussen hinzukommenden Gedanken der verschiedensten Art, besonders die indischen in dieser Frühzeit, die wir jetzt betrachten wollen, 3. den zentral schaffenden Genius des persischen Menschen, der diese Vorgegebenheiten neu formt und aus ihnen eine eigenartige Kultur schafft.

Die aus diesen Komponenten sich ergebende Synthese ist sodann allseitig zu analysieren. Die totale Verschiedenheit der gesamten Kultur der Abbasiden im Vergleich mit der des Urislam tritt deutlich vor Augen. Eine ganz andere Welt taucht plötzlich vor uns auf, nur künstlich durch gewaltsame Textumdeutungen mit der alten zusammengehalten, — der „tieferen“ batin Sinn<sup>1)</sup> des Koran! — im Wesen aber ihr durchaus fremd. Diese Tatsache der Geistesgeschichte ist vor allem scharf zu sehen.

Der Urislam hat seine Weltlehre aus Christentum, Judentum und altarabischer Religion gebildet. Gott ist daher dem Muslim ein aktives Urprinzip der Welt, das mit vollem Selbstbewusstsein und freiem Willen das Weltganze schafft und nach ewigen Weltplänen leitet und zum letzten Ziele, seinem eigenen Lobpreise, führt. Allah ist „das Licht der Himmel und Erde“, der „verborgene Schatz“, „der bekannt werden wollte“. Darum hat er die Welt erschaffen.

<sup>1)</sup> In dem Terminus: „tieferer“, „innerer“ Sinn liegt schon die Wesenverschiedenheit der Religion der Mystiker vom Altislam greifbar deutlich ausgesprochen. Der bisher anerkannte Wortsinn wird beiseite geschoben, damit der überlieferte Islam überwunden und durch einen neuen ersetzt, indem unter die Symbole der Vorzeit ein neuer Inhalt geschoben wird. Hörbar klingt demnach in der Seele des sich orthodox gebenden Mystikers selbst die Erkenntnis an, seine Weltdeutung sei von der der Ueberlieferung inhaltlich verschieden.

Manifestation des verborgenen Urlichtes ist daher das Grundmotiv des Weltwerdens, und daher Streben aus der Finsterniswelt zurück zum göttlichen Lichte das erste Prinzip der Ethik. Gott, Weltwesen und Menschenleben sind nach dem aktivistisch-voluntaristischen Menschentypus des Semiten geformt und bestimmt: Bewegung, Gestaltung und Handeln beherrschen alles. Gott ist der Herr, rabb, Mensch der Diener, Sklave, daher von Gott durch einen unendlichen Abstand geschieden <sup>1)</sup>).

In diese ausgeprägte semitische Gedankenformung leuchteten seit den ersten islamischen Eroberungen die Schlaglichter fremder Geisteskulturen hinein, mit ihrer feineren Geistigkeit die primitive Beduinenreligion Muhammeds veredelnd und auf eine ungeahnte Kulturhöhe hebend. Um 800 begann der Kampf äusserst heftig zu werden. Dass die Altgläubigen des Islam sich gegen das Neue wehrten, war psychologisch notwendig. Aber das Neue bedeutete eine überlegene Kulturlage und konnte daher nicht abgewiesen werden. Es handelte sich demnach nur um die Form der Annahme, nicht um diese selbst, nur um die Art, wie das Fremde mit der Ueberlieferung zu harmonisieren sei, nicht darum, ob man es ablehnen sollte. Eine noch ungeformte, schwerfällige und einfache Kultur, wie es die arabische war, steht einer verfeinerten Geistigkeit ohne Abwehrmittel gegenüber und wird von ihr, das lässt sich a priori sagen, von Grund aus umgebildet werden.

Die um 800 dem Islam zuströmenden Quellen waren 1. hellenistische, 2. persische und 3. indische. Dies bedeutet, dass der junge Islam von allen ihn umgebenden Hochkulturen geistige Förderung empfang, von den politisch besiegtten Völkern sich geistig besiegen lassend und das Gesetz der höheren Bildung empfangend. Vielgestaltig sind die Formen der Kulturübernahme gewesen. Nach

<sup>1)</sup> Deutlich lassen sich demnach schon in dieser ältesten Schicht zwei Lagerungen unterscheiden: 1. ein nüchternes voluntaristisches Welt- und Lebenssystem, das in einem motorisch-aktivistischen Menschentypus wurzelt und 2. eine Lichtlehre, die an altorientalische astrale Motive anschliesst und an der Deutung der Himmelphänomene haftet: Allah gilt als „Vater“ von Sonne, Mond und Venus, d. h. Allat, Manat und Uzza. Ueber die Schicht des Altislam mit seinen Beduinenüberlieferungen legte sich seit 680 die omayyadische Zwischenschicht, die erneuerte christliche Einströmungen aufweist, die asketische, verinnerlichende Richtung der Mutazilah, die eine Abwendung vom Formalismus des Islam brachte und die Herzen öffnete und mit Sehnsucht erfüllte für das Neue, das um 800 im Blickfelde der Muslime auftauchte.

langen tastenden Versuchen haben sich die erhalten, die der Seele des Muslim entsprechend waren und die Unzuträglichkeit der anfänglich sich herausbildenden Pseudomorphose überwand. Nur solche Kulturbildungen haben Aussicht auf Bestand, die innere Wahrhaftigkeit und Ueberzeugungskraft besitzen, aus dem eigensten Erleben ihres Trägers emporsteigen und dadurch dem Welt- und Wertempfinden desselben entsprechen, als dessen Objektivationen und äussere Spiegelungen sie sich geben. Eine nur von aussen aufgenommene und dem innersten Empfinden nicht entwachsende Kultur bleibt nur Zivilisation, Oberfläche, Schema. Da spielt sich nun das äusserst fesselnde Drama vor unseren Augen ab, dass die griechisch-hellenistische Gedankenformung als Ganzes und System abgestossen wird. Es ist der persische Mensch, den wir in diesem Kulturwerden im Ringen um eine Weltanschauung sehen. Der semitische Stil, der ihm als Altislam anerkundet und auferlegt wurde, entsprach seinem Seelentum nicht, ebensowenig aber auch der griechische. Kongenialer war seinem seelischen Wesen das Plotinische Bild, und dieses stimmte in Grundzügen mit dem brahmanischen überein<sup>1)</sup>.

Mit der persischen Kulturüberlieferung und den islamischen Religionsformeln und -formen mussten solche Anregungen in Einklang gebracht werden, wobei der persische Genius, sein Seelentum und Weltempfinden die Auswahl traf und die äusseren Zuströmungen sich vielfach stützten und zur Deckung kamen, z. B. die Plotinische und brahmanische Einheitslehre mit ihrer traumhaften Jenseitsrichtung und Weltabgewandtheit, mit der zugleich auch die altchristliche Ueberlieferung stimmte, die im Oriente lebendig erhalten geblieben war. Der Genius der Kultur bekundet sich im Transzendenz-erlebnis und der Einstellung zur Welt im allgemeinen, und es ist anziehend zu sehen, wie der persische Mensch — dieser ist der Hauptkulturträger im Islam gewesen und zum Teil geblieben — aus dem überreichen, ihm in der Frühzeit der Abbasidenperiode zuströmenden Stoffe sich sein Weltbild zeichnet, indem er den brahmanisch-Plotinischen Welttraum mit der persischen und altorientalischen Lichtlehre, christlichen Grundrichtungen und kora-

<sup>1)</sup> HMU = Friedrich Heiler, Die Mystik in den Upanishaden, München-Neubiberg 1925; Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete XIV. Otto Strauss: Indische Philosophie; Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. 2 1925. Ph. J. = Horten, Die Philosophie im Islam, ebenda. Bd. 4 1924. = Nicholson, The Kitab al-Luma, Leyden 1914; Q. = Quschairi, risalah, Kairo 1319.

nischen Formeln vereinigt. Das Werden dieser neupersischen Weltspiegelung zeigt sich in den islamischen Mystikern der Frühzeit, d. h. 850—950, der Periode des Suchens, Tastens, Ahnens und schliesslich des Findens. Gunaid hat die Form geprägt, die ein wesensentsprechender Ausdruck war und darum die herrschende und beständige wurde<sup>1)</sup>.

Die jüngsten Veröffentlichungen haben die brahmanischen Klänge in der Symphonie der islamischen Geisteskultur besonders hörbar gemacht und wichtige neue Einblicke geschaffen. Diese mögen an einigen typischen Zügen im System des Gunaid 910 gezeichnet werden. Es möge als Beispiel dienen für das Werden einer Weltanschauung und Religionsform zur Zeit des Aufblühens der Abbasidenzeit, die die glänzendste des Islam war. Die Darstellung erfolgt am übersichtlichsten in der Weise, dass zuerst die Grundlagen und dann der Aufbau dieses Weltbildes und Lebenssystemes aufgezeigt werden. Aus den Aeusserungen der Meister ist zuerst das zu erschliessen, was sie in und von der Welt suchen. So gewinnt man ihre seelische Richtung. Aus solcher „Grundlage“ ergibt sich das Erleben der Welt und des Weltgrundes; denn das Gesuchte, Geahnte, Ersehnte finden sie in den sie umgebenden Dingen. Aus diesem Erleben wird nun wiederum die ganze Welt gedeutet. Die Weltlehre ist eine Auslegung des Welterlebens und seine Anwendung auf die einzelnen Weltteile und Ereignisse. Die Sinngebung der Welt wird dem Erleben entnommen, und den Sinn, den der Meister zufolge seiner seelischen Beschaffenheit im Wirklichen sucht, findet er auch in ihm. Ihn deutet er in das Weltganze hinein. Dass darin ein circulus liegt, bedarf keiner Hervorhebung.

### I. Die Grundlagen<sup>2)</sup>.

Die grundlegendste Idee der Weltanschauung Gunaid's ist die der Einheit. Die mystische Seele sucht 1. die Einheit und findet sie

<sup>1)</sup> Genauer genommen ist eine doppelte Schichtung zu unterscheiden, je nachdem man den Islam oder die persische Kultur als Grundlage fasst. Letztere ist a) die persische Kulturüberlieferung mit Lichtlehre, hoher Gerechtigkeitsethik und Pflege des Rittertums und Ritterstolzes, b) die leichte Decke der ersten islamischen Missionierung im altislamischen Stile, c) die umayyadische Zwischenschicht, dies Ganze getragen von dem persischen Genius, dem die semitischen Klänge einen Mißton bedeuten und der sich politisch von den Arabern befreien möchte.

<sup>2)</sup> Der Begriff der „Grundlage“ kann a. psychologisch gefasst werden — dies geschieht hier: nach dem Erleben der Inhalte — b. logisch, c. kulturwissenschaftlich im allgemeinen — nach der Kulturüberlieferung — d. religiös und anthropologisch-weltgeschichtlich.

als letzte Lösung der Welträtsel, I. 28, 16; 29, 8 ff. Die Mystik gibt sich durch diesen Grundbegriff als eine Flucht aus der Vielheit. 2. Das Sein, wugud, I. 29, 9, wird sodann gesucht als ordnendes und zusammenfassendes Prinzip, ebenso 3. die Notwendigkeit, die, I. 29, die „Schicksalsereignisse“ beherrscht, leitet und verständlich macht. 4. die Vollkommenheit, die Welt Dinge sind beschränkt und vergänglich, 29, 2; rusum „Grenzen“ bezeichnet typisch die Beschränkung im Sein; ein Unbeschränktes, d. h. unendlich Vollkommenes soll dieses Problem lösen. 5. Wahrheit und Echtheit muss es geben, die die Verzweiflung ob des „Truges“ der Welt verscheuchen, ebenso 6. Güte und 7. Schönheit, 28, 16, die als Ziel der ethischen und ästhetischen Sehnsüchte dienen. 8. Ein Ganzes muss aus den verwirrend vielen Teilen der Welt entstehen oder ihnen zugrunde liegen; die Sehnsucht nach der Ganzheit muss befriedigt werden, I. 29 f.: Gott ist das Ganzheitsprinzip der Welt. 9. Die Unendlichkeitsidee wird, I. 29, 8, ebenfalls herbeigezogen und das Unendliche „verschlingt in den Meeren der Alleinheit“ die Summe der Endlichkeiten, der endlichen, kleinen Dinge. 10. Der Gedanke der Intensität alles Qualitativen, Unkörperlichen, Kraftvollen wird in der Allmacht Gottes gesucht. Es muss ein aktives, wesenhaft im Aktuellsein stehendes Sein geben, das alles potenzielle Sein zum Werden bringt und entwickelt.

Der haqîqah-Begriff fasst dies alles zusammen. Die „Urwesenheit“ und Urwirklichkeit, haqîqah, spricht das Sehnen und Bewusstsein aus, dass der Oberfläche dieser Sinnenwelt eine Grundlage entspreche, die die Merkmale der Wahrheit, haqq. in haqîqah anklingend, und Wirklichkeit an sich trage, das eigentlich Wirkliche sei. Dies besagt der Terminus: haqîqah = das, was als Kern und Tiefe in einem Dinge enthalten ist. Zugleich muss ein solcher substanziiell sein; denn haqîqah kann kein Akzidens bedeuten. Der Gedanke der Ursubstanz klingt daher ebenfalls an. Auch die „Vollkommenheitsidee“ ist einbegriffen; denn das „Urwahre“, haqîq, und „Ureigentliche“ ist auch ein Vollkommenes. So ist der haqîqah-Begriff eine Zusammenfassung der Urideen, die die Mystik des Islam in der Welt sucht und als Lösung der Welträtsel erfassen und erschauen will<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ph. J. 230 ff., I. 28—35. Es ist nicht adäquat, diesen Terminus mit Realität wiederzugeben, wie dies oft geschehen ist; denn diese bezeichnet alles Wirkliche im allgemeinen, das primäre, göttliche und das sekundäre, geschöpfliche, während haqîqah nur jenes erstere bezeichnet als Träger und Grundlage alles Phänomenalen und nur in der „Erscheinung“ Bestehenden, d. h. in der



In dem Gedanken der Urwesenheit schliesst sie die Summe der metaphysischen Inhalte zu einer Einheit zusammen, und da sie das Transzendente ist, gipfeln in ihm die Ideale der Menschheit: das Heilige, Wahre, Gute, Schöne, Liebliche, Angenehme und Nützliche; denn die Urwesenheit ist, I. 29, 8, die Kraft, die die Geschehnisse des Lebens und der materiellen Welt bestimmt, demnach das ganze äussere Leben leitet.

## II. Der Aufbau.

Der Aufbau des mystischen Lebenssystems erfolgt in der Weise, dass die „Grundlage“ aufs tiefste erlebt und dann aus ihr die Weltdeutung vorgenommen wird. Die genannten metaphysischen Ideen erfassen den Mystiker von Grund auf und bestimmen dann sein Denken, Wollen, Anschauen und Fühlen, so dass er nach jener Grundlage seine 1) Weltanschauung, 2) Ethik, 3) Phantasiedarstellung der Welt und 4) Gefühlsleben gestaltet. Dem entspricht sodann das Aussenleben des islamischen Mönchtums.

Die mystische Ekstase, die Gunaid schildert, wird demnach verständlich als die erlebnismässige Erfüllung der metaphysischen Sehnsüchte, die den Wirrnissen der Weltgeschehnisse einen Sinn und Träger unterlegen möchte. In der Ekstase kommt über den Mystiker die Urwirklichkeit, I. 28, 16, und in ihr, der haqîqah, sieht er die Welteinheit, Urwahrheit, Urgutheit, Urschönheit, Urvollkommenheit, die alle „Begrenztheiten“, rusum, I. 29 2, der Weltlinge überwölbt. Die reine Aktualität tritt in der ekstatischen Intuition auf, die alle Potenzialität der Geschehnisse, I. 29, 8 f., aktuiert und leitet. Ein unendliches Wirkliche umfasst den Mystiker, in das er wie in einer Allheit versinkt, „vernichtet wird“, entwirft, seine Seinsbeschränkungen ablegend. Sinn und Bedeutung der Ekstase sind aus diesem Erleben der metaphysischen Grundwirklichkeiten zu begreifen. Diese kommen geheimnisvoll über den Mönch und entrücken ihn der Sinnenwelt. Das Weltbild, das aus der Deutung dieser Ekstase und der Welterklärung entsteht, die diese Ekstase fordert, ist leicht einzusehen. Die Weltlehre Gunaid's ist eine

---

Erscheinungsfunktion eines Urseins, das in der Phänomenenwelt zur Sichtbarkeit gelangt, die es nicht besitzt, wenn es den Schleier der Phänomenenwelt nicht anlegt oder umlegt. Die herausgezogenen Texte wurden bereits früher übersetzt, und zwar in einer Weise, die durch ihre Grundverfehltheit zeigt, mit welchen unübersteiglichen Schwierigkeiten ein weltanschaulich nicht orientierter Uebersetzer zu kämpfen hat: Türkische Bibliothek 18, 49 ff.

Sinngabung der Welt aus dem Erleben der Ekstase. — Damit ist die Gottesidee noch nicht bestimmt, wohl aber die Richtung angegeben, in der sich das Werden und die Entwicklung dieser Idee vollziehen wird und muss, ferner die Intentionalität, in der diese Ideenbewegung durch den Genius dieser Kultur gestellt ist.

Gunaid betrachtet die Welt als eine Summe von, l. 28, 17, Einzeldingen, die in dem Verhältnisse von Kontraria, addad, und Subkontraria, andad, und Aehnlichkeit stehen, unvollkommen und im Sein beschränkt sind als rusum, 29, 2, und in den grossen kosmischen Prozess verwickelt sind, 29, 8 ff., der vom Schicksal und der Schicksalsbestimmung Gottes geleitet wird. Zufälligkeiten erscheinen demnach an der Oberfläche der Geschehnisse, Unwahrheiten, Trug und Unschönes. Dieses Oberflächenbild kann nicht das einzige Sein darstellen. Es entspricht nicht dem Seinsinhalte, den der Mystiker in der Ekstase erlebt. Das „Eigentliche“ und „Wahre“, haqiqah, das „wirkliche Wesen“ gegenüber dem Scheine tritt ihm nicht im Kreise der Sinnlichkeit entgegen. Er muss dies demnach in einer Tiefenschicht suchen. Die zeitlichen Dinge sind „schemenhaft“. Sie versinken ins Nichtsein, Nirvana, 29, 2 f.

Es muss einen Urgrund des Seins geben, der die Mangelhaftigkeiten dieses uns umgebenden äusserlichen, phänomenalen, schemenhaften Seins nicht an sich trägt, ein letztes Vollkommenes, Wahres und Gutes, l. 28, 15—30. Es muss über der zeitlichen Welt stehen, frei sein von Vergänglichkeit, l. 29, 3; lam yazal, 30, 2. So entsteht die Lehre und Betrachtungsweise über die Welt aus der mystischen Schau, die die höchsten Ideen und Ideale, die der Mensch in sich trägt, in der Umwelt sucht und sie in einer tieferen Schicht findet, im Transzendenten<sup>1)</sup>.

Gott wird mit drei grundlegenden Begriffen umschrieben: 1. Sein, 2. Einheit, 3. Sinn, Urwesenheit. An erster Stelle steht nicht der

<sup>1)</sup> Dieser anziehende und kulturkundlich bedeutsame Gottesbeweis lässt sich technisch nicht einfach mit einem der bekannten gleichsetzen. Er steht aber dem vierten bei Thomas am nächsten, ohne dass er die anderen ausschliesse, und ist eine Intuition, eine Evidenz, die von den Mystikern nicht formell entwickelt wird, da sie in ihrem begrifflichen Schauen keine Dunkelheiten zu berger scheint. In zynischer Weise hat man die Ekstase als eine Nervenzerrüttung bestimmen wollen. Beide sind aber nicht konvertierbar. Das eine erklärt demnach wissenschaftlich nicht das andere. Es liegt die Weltanschauung eines visuellen Typus zugrunde zugleich mit extremer Weltflucht, deren geschichtliches Ursprungsland Indien ist.

des Seins, sondern der der Einheit. 1. Gott ist die Ureinheit, wahdânîyah, 28, 16, in der die relative Einheit, d. h. die Welt, ahadîyah, ihre letzte Vollendung findet, indem sich ihre Einzeldinge auflösen, 29, 2, und in die zugrunde liegende Ureinheit versinken. 2. Gott ist, 29, 9, das „Sein“, wugûd; ein Begriff, der der Ureinheit parallel steht: Q. 147, 7: wugûdihi wa wahdânîyatihi. 3. Gott ist der „Sinn“ der Welt, 20, 2, der „Weltgeist“. Diese Fassung ist gleichbedeutend mit „Urwesenheit“, haqîqah; denn „Wesenheit“ bedeutet das, was als „Sinn“, begrifflicher Inhalt eines Gegenstandes erfasst wird. Das „Weltwesen“, haqîqah, ist zugleich auch der „Weltsinn“ = ma'na. Die Einheit wird am eingehendsten entwickelt und stellt sich in drei Formen dar: 1. Ureinheit, wahdânîyah, 2. Alleinsein Gottes, ifrad<sup>1)</sup>, indem Gott in seiner „Einheit“ alles Sein zusammengreift und der Welt als einem außergöttlichen Sein keine Möglichkeit zum Bestehen lässt. 3. Alleinheit, tauhîd = Einswerden, Einssein aller Dinge im „Ursein“.

Der Einheitsbegriff wird daher auch zur Bestimmung der Welt grundlegend verwendet, 28, 16. Nur unter dem Motive der Einheit wird dem Mystiker die Vielheit der Welt Dinge verständlich. Sie sind die relative Einheit, ahadîyah. Ihre Vielheit stellt sich dar in konträren und subkonträren Dingen, 29, 17, die „vernichtet werden“, d. h. Nichtsein bedeuten, insofern man sie als absolute Vielheit auffassen würde. Eine solche ist ein Widerspruch. Jede Vielheit ist nur denkbar auf der Grundlage einer Einheit. Die Welt hat demnach ein einziges einheitliches Grundwesen: Gott. Auf dieser Unterlage bilden sich die Vielheiten durch die „Grenzen“, die die Einzeldinge gegeneinander abtrennen. Ihr Fundament ist aber das eine göttliche Wesen als „Sinn“, „Urgeist“, ma'na der Welt. Gott ist demnach der einheitliche Träger der Weltvielheit, und diese heisst einfachhin: relative Einheit Gottes. Gott hat eine gleichsam nach innen gekehrte Seite, die absolute Einheit, und eine nach aussen gekehrte, die relative, und diese ist die Welt. Deutlicher lässt sich

<sup>1)</sup> Dieser Akosmismus beweist, dass es dem Mystiker nicht darauf ankommt, das Dasein Gottes zu beweisen, sondern dass ihm das Dasein der Welt als unverständlich erscheint. Er leugnet dies, da neben dem Unendlichen für ein endliches Sein kein Raum mehr übrigbleibt.

<sup>2)</sup> Ohne „Einheit“ ist die Welt „sinnlos“, hat sie keinen ma'na, denn ihr „Sinn“, d. h. Gott ist zugleich ihr „Sinn“ und ihr „Sein“. Die Frage nach dem Sinn des Menschenlebens wird gelöst, indem dieses auf die Ureinheit und das Zentrum der Welt zurückgeführt wird.

Monismus, Akosmismus und Mayalehre nicht aussprechen, als es diese beiden Formen der „Einheit“ vollbringen: Q. 147, 18.

Aus der mystischen Betrachtungsweise der Weltwirklichkeit ergibt sich für das menschliche Leben, dass der Erdenpilger die Welt verlassen und nach Gott streben muss. Aber wie kann er, das Geschöpf, Gott erreichen, da eine unendliche Kluft beide trennt. Der Mensch hat Teile und Funktionen, l. 29, 10—30, 2, die ihn von Gott unterscheiden und eine Gottferne bedeuten. Welches ist die Brücke, die diese Ferne überwindet? Der Weg der Vergottung, der zur Vereinigung, ja zur Einswerdung mit Gott führt, wird dadurch zurückgelegt, dass Gott in den Menschen eindringt, wenn dieser durch mystische Minne sich Gott entgegenbewegt. Dann tritt der badal = „die Vertauschung“ ein oder der qiyâm, der „Ersatz“, l. 59, 16 ff., 383, 20; 31, 19; 29, 10 f. Die Minne des Menschen zu Gott öffnet Gott gleichsam die Tore zur menschlichen Natur, zum Menschenherzen. Gott verdrängt dann die geschöpflichen Gebiete im Menschen und ersetzt sie durch die göttlichen: seine „Eigenschaften“ treten an Stelle der menschlichen, seine Funktionen an Stelle der menschlichen, so dass der Zustand in der Präexistenz wieder eintritt, l. 29, 11, 13; 30, 2. Dort, in der göttlichen Welt, vor der Erschaffung des Diesseits, der geschöpflichen Wirklichkeit, bestanden die Menschen in Gott ohne ein Sein, das sie von Gott getrennt hätte. Dieser präexistenziale Zustand tritt nach der mystischen Ekstase oder besser: durch sie wieder ein, und durch ihn ist die völlige Einheit wieder erreicht, wahdânîyah, die ja in der metaphysischen Schicht immer vorhanden ist und nur durch die Erscheinung der Phänomenenwelt scheinbar und äusserlich gestört wurde.

Die Identität mit Gott wird demnach als das höchste mystische Ideal erstrebt und erreicht, 29, 2 = 28, 25 f. Wenn die „Grenzen“, rusum, des Menschen „erlöschen“ und die absolute „Einheit“ allein bestehen bleibt, so wie sie vor der Welterschöpfung war, dann ist die Identität mit Gott hergestellt, das Zusammenfallen von Objekt = Gott und Subjekt = Mensch. Jede Zweiheit ist überwunden. Wie der Brahmane sein Atman-Ich als identisch mit dem Brahman erlebt und jedes Ich mit dem Du, so lässt auch der muslimische Mystiker sein Ich ausgelöscht werden in dem Allsein, in der Urwesenheit. „In der Alleinheit, l. 34, 6, fallen die Bezeichnungen der ersten Person fort.“

Die Grundlage für diese Vergottungslehre ist in der Fassung gegeben, die Gott als den „Sinn“, 29, 2, der Welt, als den „Weltgeist“ deutet. Im Geistigen kommen Gott und Mensch überein. Wie der Mensch ein Denkprinzip hat, so auch die Welt. Gott ist die Seele der Welt, und mit ihr ist die Menschenseele wesensverwandt, da beide „Sinn“, „Geist“ sind. Das Ich des Menschen weist dieselbe „feine, pneumaartige Natur“ = ma' nâ, wie der „Weltgeist“ auf. Nichts ist daher naturentsprechender als der Vorgang der Vergottung, in dem Gott, 29, 10—15, „an die Stelle von Funktionen des Menschen tritt“, 29, 10, sie „vertauschend“, 31, 19, mit seinen eigenen göttlichen Eigenschaften. Die Gleichheit von Ich und Gott, Atman und Brahman, HMU. 19 ff. wird auf diesem „Wege“, der der mystische „Weg“ ist, verwirklicht, tahqîq, 28, 16. Ein einziger Begriff umfasst die Weltanschauung Gunaid's: die Identität von Mensch, Welt und Gott. Jene beiden sind die Aussenschicht, dieser stellt die Innenschicht, den „Sinn“, „Weltgeist“ dar.

Aus dem Ueberblick über das System von Gunaid ergibt sich die Lösung der geschichtlichen Frage von selbst. Wie eine reife Frucht fällt sie ab aus der Erfassung der Grundbegriffe und leitenden Ideen. Der Plotinische Einheitstraum und der brahmanische Identitätstraum und Mayatraum begegnen sich. Plotin war um 900 im ganzen Orient bekannt. Seine Ideen flossen dem Muslim Persiens aber auch aus dem Brahmanentume zu. War doch der Meister Bistami ein Inder: Sindi, und es ist gerade die Alleinheitslehre, die Bistami nach seinen eigenen Worten von diesem erlernte!

Der brahmanische Welttraum geht hervor aus dem Erleben „einer ungeheueren Wirklichkeit“, HMU. 17, 1, und „vollkommenen Einheit“, 18, 10, und „Unendlichkeit“ 20 und „Allheit“, 11. Diese ist das transzendente Ursein der Welt, Brahman, 23 f., und zugleich das Ich, der Atman, der sich wie „ein feines Wesen“ = ma' nâ = „Feinheit“ 25, 3 durch alle Dinge zieht und die Tiefenschicht der Welt bildet. Die Einheit von Mensch und Gott ist daher wesenhaft, im Brahmanismus auf der „Feinheit“ beruhend, 25, 3 u. 36, 13, 28 im Islam auf der „feinen, unkörperlichen Wesenheit“, dem „Sinn“. So gelangt der Brahmane zur „Ruhe“, „der Erlösung

<sup>1)</sup> Wie die Ethik so werden alle andern Lebenskreise durch den mystischen Urgedanken in eigener Weise gestaltet: Schönheitsbild, Anschauungskultur, Gefühlkultur und Aussenleben, sodass ein harmonisches Ganze entsteht, das an anderer Stelle geschildert werden soll.

von der Ruhelosigkeit und dem Leid des Daseins“, 43, 2. Es ist offenkundig, dass die Mystik Gunaid's nicht nur Tangenten und äußerliche Linien mit der Upanishadenmystik gemeinsam hat, sondern die Grundlagen und deren Anwendungen, demnach das gesamte Bild von Welt und Menschenleben.

Andere Einflüsse sind damit nicht ausgeschlossen. Die Lehren Plotins bestätigten dem Muslim die Gedanken, die er aus Indien vernahm. Christentum, Judentum und Altislam hatten Einheitsformeln, die die mystischen Gedanken gut aussprechen konnten. Sie wurden demnach übernommen. Wenn aber für das Leben nach dem Tode das Fortbestehen des persönlichen Bewusstseins des Menschen immer als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt wird, so dürfen wir hier wohl den herrschenden Einfluss sehen, die die christlichen Verantwortlichkeits- und Jenseitsideen an entscheidender Stelle auf das Weltbild Gunaid's ausgeübt haben. Da sie seinem Denken zur Selbstverständlichkeit geworden waren, konnten sie auch durch die Nirvanalehre nicht beseitigt werden.

Die Abfolge der Phasen und Richtungen in der islamischen Frühmystik wird nunmehr sichtbar. 1. Die Nirvanalehre Bistamis in dessen erster Periode ist wohl als ein nihilistisches Nirvana zu bezeichnen. 2. Züge des agnostischen Nirvanas finden sich als beständige Begleiterscheinungen seit 850 und werden durch Schibli, l. 30, 3 ff., formuliert. 3. Das positive Nirvana ist dann die Lösung der grossen Weltanschauungskrise seit 850. Es erhält verschiedene Formulierungen. Ihnen allen ist aber das Bewusstsein innewohnend, dass der Grund der Welt als ein positiver bezeichnet werden muss und dass das „Nichtsein“ Bistamis keine annehmbare Lösung bedeutet. I. Das „Einheitsnirvana“ Gunaid's sieht das Positive in der Ureinheit, 28, 16. II. Das Weltsinnnirvana“, 29, 2, fasst jenes Positive in den Begriff des metaphysischen „Sinnes“, der als Seinschicht hinter den Sinnendingen ruht und als „Weltgeist“, „Weltgedanke“ das Fundament alles Erkennbaren ist und „alle Wissenschaften“ in ideenartiger Seinsweise in sich schliesst. III. Das Seinsnirvana lässt den Urgrund von allem das „Sein“ ausmachen, wugûd, 29, 9. Q. 147, 7 f. IV. Das Nirvana der Urwesenheit haqîqah ist eine Formulierung, die an Gunaid anknüpft, ihn weiterbildend. V. Das Nirvana der Ursubstanz, dât, ist eine Fassung, die der Folgezeit angehört, aber über den Ideengehalt der Frühzeit nicht wesentlich hinausgeht; denn die Ureinheit eines Gunaid's ist zweifellos auch als

Substanz zu denken, wenigstens in dem Sinne, dass sie nicht etwas Inhärierendes darstellt. „Substanz“ ist hier nicht im Sinne einer mit „Grenzen“ umgebenen, im Sein eingeschränkten Substanz zu verstehen, die nur geschöpfllich sein könnte. Dass der Gedanke eines positiven Nirvanas dem Seelentume des persischen Mystikers entspricht, ist damit wohl als Tatsache erwiesen.

Die grossen Probleme der Geschichts und Kulturphilosophie treten bei solchen Kulturbetrachtungen auf: Kultursystem, Entwicklung, Relativismus nach den einzelnen Menschentypen. In der Betrachtung des Orientes nehmen sie ein eigenes Bild an. Jedes der vielen Systeme weist einen eigenen Genius auf. Dieser nimmt aus seiner geistigen Umwelt Inhalte, Gedanken, Lehren auf, verwendet sie als Bausteine und Material zu seinem Gedankenaufbau und schafft sich so wie von einem Zentrum aus eine neue Welt. Der Genius wirkt spontan. Er steht außerhalb einer gesetzmässigen „Evolution“, die über die Köpfe der Individuen hinwegschritte und nach physikalischer oder biologischer Methode „gesetzmässig“ dargestellt werden könnte. Linien, Kurven, Spiralen mit strenger „Gesetzmässigkeit“ gibt es im Bereiche des Genialen nicht. Man findet eine „Entwicklung“ jedoch im Materiale und in Aeuserlichkeiten der Systeme. Die Termini und knappsten Ausdrücke für Gedanken werden in mühsamer „Entwicklung“ gefunden, herausgearbeitet, gestaltet. Auch die Stoffe, die ein System aus der Umwelt entnimmt, sind als in einer „Entwicklung“ stehend zu denken. Der schöpferische Genius verwendet sie aber frei nach seiner eigensten Geisteskraft und steht in dieser seiner eigensten Funktion nicht in einer notwendigen „Entwicklung“.

Es gibt verschiedene Menschentypen mit jeweils eigener Auffassung von der Welt. Damit ist ein gewisser Relativismus ausgesprochen. Da jedoch die einfachsten Grundwahrheiten in sich evident sind und von allen Menschen im wesentlichen gleich verstanden werden, kann das Relative im Erkennen nur auf Nebensächlichkeiten Bezug und Bedeutung haben. Die Anordnung des Stoffes und die Form der Darstellung sind typisch verschieden und relativ; die Auffassungsbilder wechseln nach Zeiten und Rassen; aber die Prinzipien kann man in allen Systemen als die gleichen und mit derselben Evidenz erfassten nachweisen. Die einheitliche Beschaffenheit des Menschengestes ist eine Tatsache.

Die Vergleichspunkte zwischen islamischer Mystik und Indien sind nicht etwa scheinbare, keine äußerlichen Parallelismen, Konvergenzen oder Zufälligkeiten, sondern innere Verwandtschaften und Abhängigkeiten, die nicht nur in Folgerungen bestehen, sondern in Prinzipien selbst und den Ableitungen aus ihnen, also in dem ganzen Denkvorgange. Die Gesamteinstellung zur Welt ist in der Mystik eine andere geworden, als sie im Urislam war. Der brahmanische Weltraum hat für die Mystik eines Gunaid die Mayalehre heraufgeführt und das Nirvana. Wenn dabei als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt bleibt, dass der Mensch nach dem Tode im ewigen Bestehen, *baqa*, mit seinem Eigenbewusstsein erhalten bleibt, so hat sich hier an entscheidender Stelle ein christlicher Einfluss geltend gemacht und über den indischen gesiegt.

Die islamische Mystik gibt uns zu erkennen, wie im Islam das Problem der Reform behandelt wurde. Jede Kultur und jede Religion muss periodenweise auf ihre innere Erneuerung die Aufmerksamkeit richten. Jedes System, das aus inneren und äußeren Momenten, Kern und Schale besteht, aus Geistigkeit und Materie, ist dem Verfall ausgesetzt, indem sein stofflicher Bestandteil ein zu grosses Gewicht erhält. Dann muss eine „Reform“ eingreifen, die das System vom Kerne aus, von der Gesinnung her erneuert. Die Reformbewegungen des Islam, die ununterbrochen durch alle Jahrhunderte hindurch bis jetzt gedauert haben, sind zum grössten Teile in Form der Mystik erfolgt. Sie führte dem Genius des Islam von aussen Antriebe zu, die seiner Geistigkeit neue Kraft vermittelte. Das Reformatorische in diesen Bewegungen ist nun nicht so sehr der indische Einschlag, sondern die christlichen Grundgedanken, die diesen Fremdeinfluss wesentlich umbildeten und an der entscheidendsten Stelle — in den Auffassungen vom persönlichen Fortleben im Jenseits — neu gestalteten. Damit haben wir, wenn keine Täuschung unterlaufen ist, die bedeutsame Tatsache vor Augen, dass das Christentum seine Reformen aus eigener, innerster Kraft zustande gebracht hat, während der Islam sich durch Aufnahme christlicher Grundgedanken immer wieder von neuem umbildete. Ferner ist nicht zu übersehen, dass die Reform des Islam nicht zu einer Trennung führte, keine Sektenbildungen schuf, sondern eine innere blieb, in der Gesinnung sich vollziehend und den Bestand des Islam nach aussen hin unverändert belassend. Dies hat in der eigenartigen Organisation des Islam seinen Grund. In ihm ist die Lehr-



autorität keine konkret greifbare, keine Gruppe von physischen Personen, die die sichtbare Kirche „leiten“, sondern ruht in dem consensus der „Gemeinde“, d. h. praktisch dem der führenden Theologen und Gebildeten. Sie sind als Ganzes etwas Unfassbares, Veränderliches, das ganze geistig-religiöse Leben des Islam Durchdringendes. Eine Trennung von dieser Autorität, die das Wesen des Islam ausmacht und unsichtbar überall wirkt, kann für einen Muslim nicht in Frage kommen.

Als eines der Ergebnisse dieser Studie wird deutlich, worin das Nirvana beruht, wie es die persisch-islamischen Mystiker erstrebten und lehrten. Die „Grenzen“ der Dinge sind Negationen des unendlichen Urwesens. Wenn nun Negationen fortfallen, d. h. selbst negiert werden, ergibt sich eine Position. So ist das Nirvana die höchste Steigerung, Behauptung, Setzung des Seins, indem seine Einschränkungen negiert, geleugnet, vernichtet werden. Im sogenannten „Nichtsein“ des Einzeldings hat der persische Mystiker nicht eine absolute Vernichtung verstanden, sondern gerade ihr Gegenteil, die höchste Seinsfülle. Nur unter diesen Voraussetzungen lässt es sich logisch deutlich machen, wie nach dem Nirvana das „ewige Fortbestehen“ eintreten konnte<sup>1)</sup>.

Alle Völker und in ihnen besonders die hervorragenden Geister haben das Gottsuchen erlebt und ihm verschiedenartigen, oft bizarren Ausdruck verliehen. Nach Völkern, Perioden und Ländern wechseln diese Symbole und Formeln des Gottdenkens. Die persischen Mystiker bedeuten in dieser Weltsymphonie einen neuen Ton. Sie haben den Begriff der Unendlichkeit, der unendlichen Wirklichkeit für Gott gefunden — oder besonders betont. In diesem Sinne ist ihr Einheitsgedanke zu verstehen. Eine in sich ruhende absolute Wirklichkeit muss 1. Grundlage des Seins und 2. Anfang des Werdens und der Weltbewegung sein. In diesen Grundlagen muss

<sup>1)</sup> Vgl. Horten; Der Aufbau der orientalischen Kultur. Gewonnen aus der Zerlegung mystischer Texte in: Völkerkunde; Beiträge zur Kenntnis von Mensch und Kultur; Wien, herausg. von Dr. Karl Lang. 1, 228—240 Derselbe: Aus dem orientalischen Geistesleben in: Das neue Ufer; Kulturelle Beilage der Germania vom 25. Juli 1925, Nr. 30, S. 2. — Literarische Uebernahme des Terminus ma'na aus den Upanishaden; ebenda derselbe: Das Nirvana, vom 45. November 1925, Nr. 36. S. 3. Derselbe: Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens in Synthesen in der Philosophie der Gegenwart, Festgabe für Adolf Dyroff, 1926; Derselbe, Bistamiin, Festschrift für Hermann Jacobi, 1926.

eine absolute oder wenigstens möglichste Klarheit geschaffen werden. Sonst kann man nicht ernsthaft von einer „Philosophie“ reden, wenn sie auf schwankendem, unsicherem Fundamente ein Gedankengebäude errichten wollte.

Alle menschliche Gottesvorstellung bleibt immer das Lallen eines Kindes. Auch die persische ist der Weiterbildung zugänglich, ja, fordert sie geradezu. Der Begriff der Energie, des unendlichen Schaffens und Wirkens musste hinzukommen. Der quieszente, inaktive Mensch Indiens konnte seinem Gotte diesen Königsmantel nicht umlegen. Er besass selbst nicht das dazu erforderliche Erleben der Energie. Dennoch ist das persische Denken eine tiefe Metaphysik, die sich von der Irreleitung durch missverstandene Phantasiebilder von „Evolution“ und deren Uebertragung auf das Absolute freihält. Die Idee, dass im Absoluten selbst eine Potenzialität und Dualität sei, ist den klassischen Philosophen unlogisch, unannehmbar, widerspruchsvoll, unmöglich. Sie haben geschaut, dass ein Unvollkommenes, Mangelhaftes sich nicht aus sich zu grösserer, geschweige denn „unendlicher“ Seinsfülle steigern kann. Die Wegspuren der *philosophia perennis* sehen wir deutlich in Persien. Sie liegen ausgesprochen in der überragenden Grösse des Wortes, dessen Inhalt als selbstverständliche Voraussetzung allen orientalischen Denkens gilt und in sich eine ganze Philosophie enthält: *actus prior potentia*.