

Die existenzphilosophischen Elemente  
im Denken Muhammad Iqbals



Ulrike Christian

**Die existenzphilosophischen  
Elemente im  
Denken Muhammad Iqbals**

Verlag Traugott Bautz

**Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH 99734 Nordhausen 2007  
ISBN 978-3-88309-403-8

Einen großen Dank an meine Mutter, die mir entscheidende Impulse gab.

Einen Dank auch an meinen Mann, der mich bei der Recherche unterstützt hat.



<b>0.</b>	<b>Einleitung</b>	<b>9</b>
<b>1.</b>	<b>Die historische und geistige Situation Europas, auf die Iqbal traf</b>	<b>12</b>
<b>1.1.</b>	<b>Die Historie des Islam auf dem indischen Subkontinent</b>	<b>20</b>
<b>2.</b>	<b>Die Vita des Muhammad Iqbal (1877 – 1938)</b>	<b>23</b>
<b>3.</b>	<b>Die geistigen und sozialen Impulse für das Werk Iqbals, insbesondere für seine philosophischen Ideen</b>	<b>29</b>
<b>4.</b>	<b>Iqbal und der Islam</b>	<b>39</b>
<b>4.1.</b>	<b>Der Islam als konstituierende Kraft und universelles Ziel</b>	<b>39</b>
<b>4.2.</b>	<b>Die grundlegenden Ideen des Islam nach Iqbal – die Rolle der mystischen Erfahrung</b>	<b>43</b>
<b>4.3.</b>	<b>Die Finalität des Prophetentums</b>	<b>53</b>
<b>4.4.</b>	<b>Das Korrelat von Wissen und religiöser Erfahrung und das Verhältnis von Denken und Intuition</b>	<b>56</b>

<b>4.5.</b>	<b>Die Entstehung des Islam als Geburt des induktiven Intellekts</b>	<b>62</b>
<b>4.6.</b>	<b>Zwischenfazit</b>	<b>65</b>
<b>5.</b>	<b>Die existenzphilosophischen Elemente im Denken Iqbals</b>	<b>67</b>
<b>5.1.</b>	<b>Das EGO bei Iqbal als Ausdruck menschlicher Existenz</b>	<b>67</b>
<b>5.2.</b>	<b>Das ultimative EGO</b>	<b>86</b>
<b>5.3.</b>	<b>Das EGO in seiner Stellung zur Zeit</b>	<b>98</b>
<b>5.4.</b>	<b>Das EGO im Verhältnis zur Freiheit</b>	<b>106</b>
<b>5.5.</b>	<b>Das EGO in seiner Stellung zum Tod, zur Ewigkeit und zur persönlichen Unsterblichkeit</b>	<b>119</b>
<b>5.6.</b>	<b>Das EGO im Verhältnis zu seinen Entscheidungen</b>	<b>128</b>
<b>5.7.</b>	<b>Die Rolle des EGO in der Gemeinschaft</b>	<b>135</b>
<b>6.</b>	<b>Zusammenfassung</b>	<b>145</b>



## 0. Einleitung

Aus heutiger Perspektive ist das Gedankengut, das uns Muhammad Iqbal als indischer Muslim überlieferte, wieder aktueller denn je, weil die abendländische Philosophie ihren Zenit bereits überschritten hat und sich in einer globalisierten Welt wiederfindet, in der Einflüsse aus fremden Kulturkreisen übermächtig in den Okzident vordringen. Sich mit diesen fremden Einflüssen bekannt zu machen, könnte für die Gedankenwelt Europas eine interessante Befruchtung darstellen.

Heute wird immer stärker um ein friedliches Miteinander gerungen und dieses Ringen hat seine frühen Wurzeln am Ende der Kolonialsysteme im Ausgang des 19. Jahrhunderts bis in das 20. Jahrhundert hinein. Diese Zeit der Herauentwicklung des Industriezeitalters stellte neue Anforderungen sowohl an die Menschen des Abendlandes und in doppelter Weise an die Muslime des Morgenlandes. Die Muslime auf dem indischen Subkontinent hatten mit Identitätsverlust auf mehrfache Weise zu kämpfen: einerseits mit dem Zurückdrängen der eigenen Kultur und Religion durch die britische Kolonialherrschaft, andererseits mit den Herausforderungen, die das industrialisierte britische Königreich in die Region hineintrug. Muhammad Iqbal sah schon früh mit seinen europäischen Kollegen wie Kierkegaard, Nietzsche und Bergson, dass der Mensch sich auf Grund der Bedingungen des Industriezeitalters herausentwickeln musste. In beiden Welten wurde ein Mensch gebraucht, der nicht nur als passives Treibgut dahinvegetierte, sondern der ein aktives, tätiges und selbstbestimmtes Individuum sein musste. Aus diesem Grunde entstanden in dieser Zeit vielfältig philosophische Konzepte, die dem geworfenen Subjekt als Stütze zur Hand gehen wollten. Wenn Denker des Abendlandes die Zeit als Zeit der „Verzweiflung“ beschrieben und Gott tot sagten, so war Iqbal klar, dass die Zeit eine Emanzipation des Einzelnen erforderte. Doch sah er diese Entwicklung niemals im Zusammenhang mit dem Verlust der Religion, sondern er konnte ein selbstbestimmtes Indivi-

duum immer nur im Lichte der allumfassenden transzendenten Macht sehen. Die islamische Welt auf dem Subkontinent stand am Scheideweg. Sie hatte mit der Starre des Clanwesens und mit der Lethargie des universalen Schicksalsglaubens zu kämpfen. Um für die eigene islamische Welt ein Konzept zu schaffen, wodurch die Entwicklung des Einzelnen zum selbstbewussten und aktiven Individuum möglich war, hat Muhammad Iqbal Anregungen bei den europäischen Denkern gesucht und gebraucht. Er geriet so direkt zwischen die Kulturen. Diese friedliche Berührung der Kulturen wird heute sowohl von Menschen des Okzidents als auch des Orients wieder gesucht. Iqbal wurde zum Vorbild für das Denken seiner Welt und kann heute ein Vorbild für interkulturelles Denken sein.

Muhammad Iqbals Denken stellt deshalb eine bedeutende Schnittstelle dar, weil er schon sehr früh als Philosoph des Islam nach den europäischen Philosophen geschaut hat, nicht um deren abendländische Konzepte blind zu übernehmen, sondern um Stimulanzien und Erkenntnisse in den islamischen Korpus zu integrieren. Er war ein Vorreiter für das Denken, das die eigenen Grenzen zu überschreiten vermochte, was in dieser Weise in seiner Zeit weder im Orient noch im Okzident üblich war. Da er nicht in ausreichendem Maße auf philosophische Gedanken der eigenen Welt rekrutieren konnte, war es für ihn selbstverständlich über die Grenzen hinauszuschauen, um nach Befruchtung auch jenseits des Orients zu suchen. Durch das Aufspüren neuer Gedanken, die die dringenden Fragen seiner Zeit und seiner Welt beantworten konnten, aber auch durch das Rückbesinnen auf die Wurzeln der eigenen Geisteswelt, hat Iqbal eine Synthese geschaffen. Seine philosophische Synthese versucht so Antworten zu geben, die zutiefst allgemein menschlicher Natur sind.

Am Anfang dieser Arbeit soll die Betrachtung der historischen Lage sowohl in Europa als auch auf dem Subkontinent stehen und ein Überblick über die Vita Iqbals soll sich anschließen. In

Abschnitt 4. werden grundlegende Gedanken zum Islam, wie sie Iqbal formulierte und seinem gesamten Werk zu Grunde liegen, aufgezeigt. Schließlich wird in Abschnitt 5. wird nach den existenzphilosophischen Elementen im philosophischen Denken Iqbals gesucht.

## **1. Die historische und geistige Situation Europas, auf die Iqbal traf**

Iqbal (1877 - 1938) hielt sich am Beginn seiner Laufbahn von 1905 bis 1908 zu Studienzwecken in Großbritannien und Deutschland auf und reiste noch einmal zwischen 1931 und 1932 nach Frankreich und Spanien. Da sein geistiges Konzept einerseits einer wesentlich islamischen Leserschaft zugeordnet war, er andererseits starke Inspiration im europäischen Denken gefunden hatte, soll hier kurz die historische und geistige Situation angerissen werden, auf die Iqbal in Europa traf und von der er sich anregen ließ.

Das 19. Jahrhundert stand in Europa im Zeichen des Siegeszuges der industriellen Revolution, d. h. eines wirtschaftlichen Wachstumsvorganges, der zu einer bis dahin nicht gekannten Umwälzung der Lebens- und Produktionsbedingungen führte. Diese Industrialisierung hieß Umbruch im Bereich der Produktionsverfahren, der Technik, der Energiequellen, des Transportwesens, der Märkte, der Bevölkerungszahl und der Gesellschaftsstrukturen.

Die alten Produktions- und Verteilungsmethoden waren der maschinellen Fertigung und dem Fabrikssystem unterlegen. Die Industrieproduktion wurde zum Motor der wirtschaftlichen Entwicklung und zur Quelle wirtschaftlichen Wachstums. Die Industrialisierung tritt in der Mitte des Jahrhunderts in ein neues Stadium ein, in dem die industrielle Technik, die sich vorher meist auf empirischer Grundlage entwickelt hatte, verwissenschaftlicht wurde. Zwar konnte die Agrarproduktion gesteigert werden, jedoch wurden die steigenden Erträge sogleich von der zahlenmäßig zunehmenden Bevölkerung wieder aufgebraucht. Kam es zu Missernten, so bedeutete dies Armut oder Tod für Millionen von Menschen in Europa. In der Mitte des 19. Jahrhunderts lautete Armut oder Industrialisierung die unausweichliche Alternative.

Mit der Bevölkerungsexplosion ging gleichzeitig der tiefgreifende soziale Wandel einher, dass sich die agrarisch bestimmte Adelsgesellschaft in eine Industriegesellschaft verwandelte.

Zu den gesamtgesellschaftlich ausschlaggebenden Schichten des Industriezeitalters wurden Bürgertum und Arbeiterschaft. Die Situation der Arbeiterschaft, deren Anteil an der Bevölkerung beständig wuchs, ist zunächst von Massenarmut, schlechten Wohnverhältnissen, niedrigen Löhnen, langer Arbeitszeit und sozialer Unsicherheit bestimmt.

Diese radikalen Umbrüche und Wandlungen in der europäischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts schlugen sich selbstverständlich im Geistesleben nieder. Die drei Denker Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche dachten die Krise des bürgerlichen Menschen und sie reagierten auf diese Krise. Als die neuen Entwicklungen des Jahrhunderts begonnen hatten, stellten diese alle bisherigen Versuche des Menschen, seine Identität zu entwickeln, in Frage. In den Philosophien der drei Denker sind die Fragen des Individuums enthalten, das nicht weiß, welche Rolle es in der Gesellschaft spielt und spielen soll. Der Mensch fühlte sich in dieser Welt geworfen und entfremdet. Von den existenzialistischen Gedanken Kierkegaards und Nietzsches und vom Vitalismus Bergsons fühlt sich Iqbal besonders inspiriert. Sie waren jene Denker dieser Zeit, die am stärksten auf den gesellschaftlichen Kontext reagiert und ihn reflektiert hatten. Deshalb sollen Grundgedanken der drei Denker hier mit eingeführt werden.

Schon Mitte des 19. Jh. schreibt Kierkegaard (1813 – 1855): „*Die gegenwärtige Zeit ist die Zeit der Verzweiflung*“, denn ihr fehle, meint er, die Leidenschaft des existierenden Menschen. Dies ist ein tiefer Ausdruck der Verlorenheit und des Pessimismus des Menschen: „*Das ganze Dasein ängstigt mich; es ist mir alles unerklärlich, am meisten ich selbst.*“ Damit bringt er seine tiefe Einsamkeit und sein Einzel-sein zum Ausdruck.

Existieren, sagt Kierkegaard, sei ohne Leidenschaft nicht möglich, abstrakt denken dagegen wohl. Seine Kritik wendet sich gegen Hegel und die ihm vorausgegangene idealistische Philosophie. Sie habe zwar Aussagen getroffen über das Ding an sich, aber über das Sein als Existieren des einzelnen Menschen, über die Leidenschaft Existenz, habe sie kein Wort verloren. In diesem Dilemma findet Kierkegaard persönlich und philosophisch Trost in der Religiosität. Der christlich-religiöse Gesichtspunkt seines Schaffens, der auf dem biographischen Hintergrund ganz persönlicher Glaubenskämpfe zu sehen ist, bleibt immer maßgebend. Dieser vehemente Ruf nach dem Durchforschen der Existenz des Einzelnen war natürlich ein Reflex auf die großen Umbrüche der Jahrhundertwende, durch die der in die bisherige hierarchisch geordnete Ständegesellschaft eingebundene Mensch hinauskatapultiert wurde, um den Herausforderungen des Industriezeitalters gegenüberzustehen. Das Industriezeitalter forderte mehr als je zuvor das tätige Einzelwesen, dem die abstrakten Antworten der idealistischen Philosophie nicht mehr genügten. Die industrielle Revolution und der wachsende Kapitalismus brauchte das entwickelte und selbständig denkende Einzelwesen, das geistig und persönlich den gesellschaftlichen Erfordernissen der neuen Ära gewachsen war.

Kierkegaards Ausgangsfrage dabei war: Wie komme ich als existierendes Subjekt in ein Verhältnis zu Gott?

Kierkegaard sagt dementsprechend: *„Was Wirklichkeit ist, kann in der Sprache der Abstraktion nicht angegeben werden.“* Deshalb seien es nur Chimären, die die abstrakten Denker in die Welt gesetzt hätten. Den Menschen selbst *„in Existenz zu verstehen“* hatte die Philosophie des deutschen Idealismus (bes. Hegel) nach Kierkegaard aus ihrem Denken verbannt und so den Typus des *„abstrakten Denkens“* geschaffen, den er immer kritisiert hatte.

Die menschliche Existenz gerät bei Kierkegaard ins Zentrum der philosophischen Vergewisserung. So stellt er sich die Frage: Was ist der Mensch? *„Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Frei-*

*heit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien.“*

Was wirklich ist, ist einzig die „*Existentia*“ oder *dass* etwas ist. In diesem *Dass*, das nämlich überhaupt etwas ist, also existiert, liegt die ganze Wahrheit. Mit diesem Grundgedanken legte Kierkegaard die Basis für die existentialistischen Philosophen des 20. Jahrhunderts.<sup>1</sup>

Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), von dem sich Muhammad Iqbal besonders inspiriert fühlt, sieht im Ende des 19. Jahrhunderts – in „*der Zeit, in die wir geworfen sind*“ – eine Zeit des inneren Zerfalls und einer Entwertung aller Werte. Der Mensch kann in ihr nicht Selbst sein. Technik und Fortschritt haben ihm eine neue Definition gegeben, die nicht von Menschen selbst gesetzt wurde, sondern von außen, von den Sachzwängen einer neuen Gesellschaft. Der Mensch ist so sich selbst fremd geworden. Gegen Ende seines Lebens erreicht Nietzsches Philosophie ihren Höhepunkt in der Verkündigung eines neuen Zeitalters.

Zudem hat die gesamte idealistische Philosophie mit ihrer ewigen Frage „*Was ist Wahrheit?*“ eine Trennung von Ich und Welt erzeugt. „*Und siehe da, jetzt fiel mit einem Mal die Welt auseinander in eine ‚wahre‘ Welt und eine ‚scheinbare‘: Und genau die Welt, in der der Mensch zu wohnen und sich einzurichten seine Vernunft erfunden hatte, genau dieselbe wurde ihm diskreditiert.*“

Durch die Entwertung aller Werte, die Nietzsche konstatiert, tritt an die Stelle das Nichts, das Nihil. Es herrschte der Nihilismus vor. Die Diagnose der abendländischen Kultur stellt Nietzsche mit dem Begriff Nihilismus. Der Mensch, der diesem Nihilismus folgt, wird erkennen, dass es keine Wahrheit an sich gibt, keine Moral sittlich verkündeter Grundsätze, keine Religion existiert, denn „Gott ist tot“ – „wir haben ihn getötet-, ihr und ich: wir alle sind seine Mörder.“ Die obersten Werte sind entwertet, das Lügengebäude des schwächlichen christlichen Denkens und der Philosophie in der Nachfolge des Sokrates fällt in

---

<sup>1</sup> Jörg Aufenanger. Philosophie. Eine Einführung. Gütersloh 1990. S.180ff

sich zusammen. Die griechisch-christliche Tradition trägt diesen Keim zum *Nichts* immer schon in sich.

Und Nietzsche fragt: „*Wohin bewegen wir uns? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts?*“ Der Mensch muss ein anderer werden, antwortet er. Er muss er selbst werden. „*Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll ...*“ Der Mensch ist selbst die Brücke zum neuen Menschen, den Nietzsche den *Übermenschen* nennt. Dieser Übermensch ist der Mensch, der anders wird, der den Willen und die Macht in sich hat, sich selbst zu überschreiten, um der Mensch der Sehnsucht, der Zukunft zu werden. Nietzsche hatte in seiner Philosophie, die kein abgeschlossenes System wie das früherer Philosophen ist, einen Gegenentwurf zu dem entfremdeten Menschen geschaffen, der im 19. Jahrhundert zum Typ des Menschen geworden war und im 20. Jahrhundert als solcher hauptsächlich funktionierte und seine ursprüngliche Vitalität und Schöpferkraft verloren hatte.<sup>2</sup>

Was in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begründet worden war, die Entwicklung von Technik, Wissenschaft und Industrie, gepaart mit einem unbedingten Fortschrittsglauben, fand im 20. Jahrhundert sein Resultat: die moderne Welt.

Das alte europäische Staatensystem wurde vor 1914 zum Weltstaatensystem. Die traditionelle Politik der großen Mächte hatte sich im weltpolitischen Zusammenhang zum Imperialismus gesteigert, der im 1. Weltkrieg kulminierte. Dieser große Vernichtungskrieg stellte den Menschen einmal mehr vor die Frage: Bringt der Fortschritt mir Glück und Selbstverwirklichung oder wendet er sich endgültig gegen mich?

Ein weiterer großer Denker dieser Zeit mit enormer Popularität, der versucht auf die neuen Anforderungen der Zeit eine Antwort zu geben, durch den sich Iqbal besonders angeregt fühlt und den er gegen Ende seines Lebens persönlich in Frankreich aufsucht, war Bergson (1859 – 1941). Bergson will eine neue Metaphysik

---

<sup>2</sup> ebenda. S. 192ff.



begründen und geht dabei von den Ergebnissen der einzelwissenschaftlichen Forschung aus, überschreitet diese aber, um zu einer intuitiven Schau zu gelangen. In Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie entwirft er eine umfassende *Philosophie des Lebens*, auch als *Lebensphilosophie* oder *Vitalismus* bezeichnet. So ist nach ihm das Leben ein dauernder schöpferischer Prozess, getragen vom „*élan vital*“ (Lebensimpuls), der sich in immer neuen Formen entfaltet und differenziert. Bergson fasst das Leben nicht konkret als ein Selbst-Sein des Menschen auf, sondern umfassender als ganzes Sein, das durch den *élan vital* geprägt ist.

Der der naturwissenschaftlichen Forschung zugrundeliegende Verstand vermag das Lebendige nicht zu begreifen, da seine statische, abstrahierende und isolierende Betrachtungsweise dem Dynamischen und Einmaligen des Lebens nicht gerecht werden kann. Dies beruht auch auf dem verräumlichten, quantitativen Zeitbegriff der Naturwissenschaft. Er steht im Widerspruch zu der dem Lebensstrom zugrunde liegenden Dauer (*durée*), aus dem unteilbaren, schöpferischen Fluss, der das Frühere in sich bewahrt und in das Kommende trägt. Die Dauer ist erfassbar im inneren Erleben, das der reinen Qualität und Intensität der Bewusstseinszustände entspricht. Wesentliche Kategorie des Lebens ist auf Grund des Fließens der Dauer, die Zeit. Diese ist aber nicht als Begriff, als physikalisch messbare Einheit zu verstehen. Sie ist die schöpferische Zeit des inneren Geschehens, sie ist Erlebniszeit. Die wahre Realität ist nach Bergson als Gegenpol zum mechanistischen Denken die Bewegung, ist die Zeit als Dauer, ist Leben.

Die Teilnahme am schöpferischen Lebensimpuls ist nur durch eine Vertiefung des Bewusstseins in der *Intuition* möglich, die Instinkt und Intellekt verbindet. Während die Zeit als Lebenszeit durch diese Intuition erfahren wird, wird der Raum durch den Verstand erfahren. Jedes wissenschaftliche, naturwissenschaftliche Denken, das sich im Begriff verewigt und das Postulat des Nutzens mit sich trägt, wird im Raum erfahren. Die Welt des Raumes ist so die Welt der Mechanik. In ihr aber ist kein schöp-

ferischer Prozess in Gang, dieser findet allein in der Zeit statt. Weil bei Bergson die Intuition als wesentliches Mittel der Erkenntnis dient und somit immer unmittelbare Teilhabe am fließenden Leben hat, insistiert er damit wesentlich auf die Spontaneität des Lebens und des Augenblicks. Bergson will den schöpferischen Augenblick und Ausdruck für die Philosophie retten und sie vor den sachdienlichen Begriffen schützen.<sup>3</sup>

So wie Bergson eine *geschlossene und eine offene Form der Moral und der Gesellschaft* unterscheidet, so trennt er ähnlich auch die *statische Religion* von der *dynamischen Religion* ab. Die in der statischen Religion herrschende Verfestigung steht im Dienste des Erhalts der jeweiligen Gesellschaft. Sie wirkt als Schutz vor Angst und Unsicherheit, während das Wesen der dynamischen Religion in der Mystik liegt, deren Ziel das Einswerden mit dem Schöpfer ist.

Wie im 19. Jahrhundert vorbereitet, setzte sich die Entwicklung des 20. Jahrhundert so fort, dass es zu einer explosionsartigen Vermehrung des Wissens in Technik und Naturwissenschaft kam. Die Gesellschaft und die Kultur werden in der philosophischen Reflexion häufig scharfer Kritik unterzogen. In diesem Sinne ist auch die *Lebensphilosophie* von Bergson zu verstehen, der versucht, den Menschen auf seine elementaren Lebenstätigkeiten hinzuweisen und die gegenwärtige Kultur als Gefahr zu betrachten, die das Humane eher verstellt als fördert.

Auf diese Welt von Wissenschaft und Technik, von Kapital und Imperialismus, aber auch von Massenarmut und Elend trifft Iqbal, als er zu Beginn seiner Karriere in Großbritannien und Deutschland studiert. Er trifft auf das geistige Klima von Verzweiflung und Vereinsamung, auf das Klima von unendlicher Sehnsucht nach dem Christengott durch Kierkegaard und gleichzeitig auf das Totsagen jeglicher jenseitiger Kraft durch Nietzsche. Aber er trifft auch auf die Ideen eines Bergson, der

---

<sup>3</sup> ebenda. S. 206f.

gegen die Erdrückung durch die technisierte Umwelt einen Ausweg im schöpferischen Lebensimpuls sieht, durch den dem Menschen neben der Rasananz der technisierten Außenwelt eine vitale Innenwelt geschaffen wird. Diese vitale Innenwelt lässt dem Menschen die Zeit und die Zuflucht, um nicht vom Fortschritt überrollt zu werden, sondern sich selbst finden zu können. Dies sind die grundsätzlichen Impulse, die Iqbal in sein philosophisches Konzept aufnimmt und für die Bedürfnisse seiner Welt anpasst. Die Bedürfnisse seiner orientalischen Welt sind der westlichen nicht adäquat, deshalb hat Iqbal diese westlichen Ideen nicht schematisch übernommen, sondern er untersucht die besten der Gedanken auf den Bestand gegenüber einer islamischen Ideen- und Erlebniswelt.

Diese Aussage soll im folgenden näher untersucht werden. Um aber den historischen Hintergrund des Islam in Iqbals Heimat genauer zu kennen, bedarf es eines kurzen Überblicks über das Eindringen, die Etablierung und das Aufblühen der Religion auf dem indischen Subkontinent. Dazu folgt in Punkt 1.1. ein kurzer Abriss.

In Punkt 2. soll die Vita Iqbal betrachtet werden, um dann in 3. die geistigen und sozialen Impulse aufzudecken, die den Denker insbesondere in seiner islamischer Umwelt anregten.

Welche religionsphilosophischen Grundgedanken Iqbal für die islamische Welt als fundamental erachtete, wird im Abschnitt 4. näher gezeigt. Im Punkt 5. soll der Ansatz Iqbals um das islamische Ego dargelegt werden, der nach Ansicht der Autorin existenzphilosophische Elemente enthält.

## **1.1. Die Historie des Islam auf dem indischen Subkontinent**

Obwohl Iqbal sich zu Studien- und Besuchszwecken in Europa aufhielt und obwohl er von daher geistige Anregung bezog, definierte sich sein Selbstverständnis zuerst über sein Dasein als Muslim. Auch seine Zuhörer und Leser auf dem indischen Subkontinent verehren ihn zuallererst als einen muslimischen Denker. Deshalb muss man verstehen, welche Ursprünge der Islam im indischen Subkontinent hatte. Der Islam kam bereits 80 Jahre nach des Propheten Muhammads Tod in diese Region. Der Heerführer Muhammad ibn al-Qasim fand 711 mit seinen Männern Zugang zum Punjab. Durch diese Eroberungen, aber auch durch Missionartätigkeit von islamischen Mystikern ab dem 10. Jahrhundert konnte sich der Islam von unten her in der Bevölkerung festsetzen. Durch eine zweite Eroberungswelle des turkstämmigen sunnitischen Herrschers Mahmud von Ghazna (gest. 1030) wurde der Grundstein der islamischen Herrschaft in Nordwestindien gelegt. Dieser Herrscher setzte das Werk ibn al-Qasims fort und oktroyierte dem Gebiet den Islam autokratisch von oben herab auf. Durch die Doppelbewegung des Eindringens des Islam von oben und von unten konnte sich die Religion nachhaltig in dem Landstrich festsetzen.

Im Jahre 1526 legte der mongolische Babur aus dem Hause Timurs den Grundstein für die Herrschaft der Großmoghulen. Das Reich der Großmoghulen war ein mächtiges Reich, das zwar muslimisch bestimmt war, in dem jedoch religiöse Toleranz eine wichtige Rolle in der Innenpolitik spielte. Große Herrscher wie Humajun (gest. 1156), Akbar (gest. 1605), Jahangir (gest. 1627) und Shahjahan (gest. 1658) beherrschten die Bühne des Reiches und führten es zu seiner höchsten Blüte.

Im 16. Jahrhundert änderte sich das Bild, denn die Portugiesen kamen und 1600 gründete sich die British East India Company. Auch Franzosen und Holländer wetteiferten, um sich Handelsplätze zu sichern. Der letzte Herrscher des Moghul-Reiches,

Bahadur Shah (gest. 1862), wurde von den Briten abgesetzt. Englands Wirtschaft wuchs im 17. Jahrhundert so stark, dass die überseeischen Expansionen einen Schub erhielten. Diese Zeit, in der die muslimische Macht in Indien im 18. Jahrhundert den Briten nichts Adäquates entgegenzusetzen konnte, führte zu einer Periode des tiefsten Niedergangs der muslimischen Herrschaft. Ein Mann wie Sir Sayyid Ahmad Khan (1817 – 1898), der der muslimischen Aristokratie von Delhi entstammte, wurde Vorreiter und Streiter im Kampf darum, die Muslime mit dem modernen Leben zu versöhnen. 1885 war der indische Nationalkongress gegründet worden, aber Sayyid engagierte sich bei der Gründung der „Muslim League“, um die Muslime von einem Anschluss an den Nationalkongress abzuhalten.

Während des ersten Weltkrieges kämpften indische Truppen auf der Seite der Briten.

Zwischen 1918 bis 1947 stand das innenpolitische Ringen um Verfassungsreformen im Mittelpunkt von British-Indien. Die Spannungen und Unruhen unter den indischen Muslimen blieben und die Muslim League gewann als Machtmittel an Bedeutung.

In jenen Tagen des Suchens nach eigenen Zielen und nach eigener Identität fanden die indischen Muslime eine Leitfigur in dem großen Dichterphilosophen Muhammad Iqbal, dessen religionsphilosophische Ideen in diesem Buch behandelt werden sollen. Iqbal beklagte diese Unruhen und war 25 Jahre Wortführer des eigenständigen, dynamischen Islam in Indien. 1930 auf der Jahrestagung der Muslim League sprach er erstmalig den Gedanken der Möglichkeit aus, im Nordwesten des Subkontinentes einen getrennten Staat für die indischen Muslime zu schaffen. Iqbal, als Wanderer zwischen zwei Welten, suchte nach Erneuerung nicht nur im Kultur- und Geistesleben des Orients, sondern er zog aus, um Anregung und Motivation auch im Okzident zu finden. Aus der Tatsache heraus, dass er im eigenen Umfeld nicht auf adäquate philosophische Entwürfe zurück greifen

konnte, ging er über Grenzen hinweg, um Neues aufzunehmen und damit die eigene Vision zu befruchten.

Weil das Vordringen der kapitalistischen Entwicklung auch in den indischen Subkontinent das besondere Bewusstsein bei Iqbal schuf, dass die Zeit einen Menschen forderte, der nicht allein in Reih und Glied stehen konnte, sondern der sich seiner eigenen schöpferischen Kräfte bewusst werden musste, spürte er in Ost und West Ideen auf, um die drängendsten Fragen seiner Zeit und seines Umfeldes beantworten zu können.