

Liselotte Abid

Institut für Orientalistik der Universität Wien

Muḥammad Iqbāl (1877–1938)

Poesie als Sprache der Philosophie

Abstract

Der Philosoph und Dichter Muḥammad Iqbāl vereint in sich sowohl die islamische Mystik seines familiären Umfelds, seine traditionelle Bildung in der Stadt Lahore, die Ausbildung in Jura und Philosophie in Cambridge als auch die Beschäftigung mit europäischen Philosophen und Denkern, v. a. Hegel und Goethe, Nietzsche und Bergson. Schon von den Sprachen her entstand so ein interkultureller Fächer: Persisch als Bildungssprache in Indien, Urdu als Verkehrssprache, Arabisch als Teil der traditionell-islamischen Bildung, Englisch als Sprache romantischer Literatur und juristische Fachsprache; Deutsch als Sprache, in der Dichtung und Philosophie verschmelzen konnten. Dieser multilinguale Zugang ermöglichte Iqbāl die Entfaltung seiner Lebensphilosophie, die er in Poesie ausdrückte bzw. in Poesie „übersetzte“. Das Ergebnis ist eine Symbiose aus „drei Reichen des Geistes“, wie Hermann Hesse in seiner Einleitung der deutschen Übersetzung von Iqbāl's *Javid-Nameh* oder „Das Buch der Ewigkeit“ schrieb: der Welt Indiens, der Welt des Islam und der des abendländischen Denkens. In dieser Arbeit wird versucht, herauszuarbeiten, wie und warum sich Iqbāl der poetischen Sprache bediente, um seine philosophischen Gedanken in einen spirituellen Kontext zu stellen und seine Reformideen zu verbreiten.

The works of the philosopher and poet Muḥammad Iqbāl contain elements of Islamic mysticism, of his traditional Islamic education, his studies of law and philosophy in Cambridge, and of his interest in European philosophers and thinkers, especially Hegel and Goethe, but also Nietzsche and Bergson. The spectrum of languages he used provides for an inter-cultural approach: Persian as the language of the educated class of India, Urdu as medium of communication, Arabic as a part of his traditional Islamic education, English as a language of romanticism and of law, and German, with the option of combining poetry and philosophy. Through this multilingualism Iqbāl was in a position to unfold his vitalist philosophy, expressing or “translating” it into poetry. The result is a symbiosis of “three realms of thought”: India, the world of Islam, and western thinking, as Hermann Hesse wrote in his introduction to the German translation of Iqbāl's *Jāvid Nāmeḥ* or “The Book of Eternity”. In this work I will try to shed light on why and how Iqbāl used the poetical language in order to present his philosophical thoughts in a spiritual context, and to spread his reformatory ideas.

Keywords: Muḥammad Iqbāl; Iqbāl's Philosophie; Sprache der Poesie; islamisches Reformdenken; islamischer Modernismus; interkulturelle Philosophie
Muhammad Iqbal; Iqbal's philosophy; language of poetry; Islamic reformism; Islamic modernism; intercultural philosophy

Liselotte Abid (emerit.), Department of Near Eastern Studies, University of Vienna
e-mail: lise.abid@gmail.com

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

1 Einleitung: Wer war Muhammad Iqbal?

Es gibt wohl keine bessere Beschreibung der Persönlichkeit und des Schaffens von Muhammad Iqbal, als jene, mit der Hermann Hesse 1957 sein Geleitwort zu Annemarie Schimmels deutscher Übersetzung von Iqbals *Buch der Ewigkeit* begann:

Drei Reichen des Geistes gehört Sir Muhammad Iqbal an, drei Reiche des Geistes sind Quellen seines gewaltigen Werkes: die Welt Indiens, die Welt des Islam und die des abendländischen Denkens. (Iqbal, 1977, 7; Schimmel, 1989, 6)

Es ist ein treffendes Zitat, das sich auch in späteren Veröffentlichungen von und über den pakistanischen Nationaldichter Muhammad Iqbal immer wieder findet – ein Philosoph und Dichter, der – in Indien geboren, die Trennung Indiens und Pakistans und ihre Folgen nicht mehr erlebt hat. Dass Muhammad Iqbal posthum oft als Vordenker oder geistiger Vater Pakistans bezeichnet wird, ist jedoch nicht selbstverständlich und wird von manchen Wissenschaftlern, die sein Werk analysiert haben, nicht so eindeutig gesehen. Der Iranist und Arabist Stephan Popp, der in Bamberg über Iqbal dissertierte, meint, dass Iqbal „zehn Jahre nach seinem Tod – wohl wider Willen – zum Vordenker Pakistans erhoben worden ist“ (Popp, 2007, 10). In der Rede, die Iqbal am 29. Dezember 1930 vor der Jahresversammlung der All India Muslim League hielt, äußerte er die Idee eines (autonomen?) mehrheitlich muslimischen Gebiets im Nordwesten des Subkontinents (Singh, 1997, 91). Die Tatsache, dass er 1933 in einem Leserbrief an die „Times“ erklärte, er trete nur für eine islamische Provinz innerhalb Indiens ein, lässt keine eindeutigen Schlüsse zu, zumal über seine Motivation für diese Erklärung keine Informationen vorliegen.

1926 wurde Iqbal in die Gesetzgebende Versammlung der Provinz Pandschab (*Panjab*) gewählt; diese Funktion übte er bis 1930 aus. Er war aktives Mitglied der Muslim League, die zur stärksten muslimischen Partei Indiens wurde. Die politische Entwicklung hin zur Unabhängigkeit Indiens und Staatsgründung Pakistans geht über seine letzten Lebensjahre hinaus. Es ist daher schwerlich nachzuvollziehen, was Iqbals Intentionen für die Zukunft des Indischen Subkontinents gewesen sein könnten; eines lässt sich jedoch mit Gewissheit sagen: die religiöse und teilweise ethnische Polarisierung, die vor allem im heutigen Indien zu beobachten ist, hätte Muhammad Iqbal vehement abgelehnt – ebenso die extremistischen Tendenzen gewisser radikaler Gruppen und die dominierende Rolle des Militärs in der Politik Pakistans.

Aus Iqbals Biografie geht hervor, dass er die Unabhängigkeit vom Britischen Empire anstrebte und unterstützte, und dass er sich zu diesem Zweck zunächst an indischen, nationalistischen Unabhängigkeitsbewegungen und später an der Bewegung Gandhis beteiligte, obgleich Iqbal Aktionen, die möglicherweise auf Konfrontation hinausliefen, nicht mitgetragen hat. Nationalismus in jeder Form hat der Dichter später, nach seinen Studien in und über Europa, abgelehnt – zumal ihm die islamische Einigkeit weltweit ein großes Anliegen war.

Die Biografie Iqbals wurde von seinem Sohn Javed (Jāvid, *Ġāvid*) Iqbal unter dem Titel *Zinda Rood* (*Zinda-Rūd* „Der lebendige Fluss“) (J. Iqbal, 1984) in Urdu verfasst; des Weiteren liegt eine ausführliche Biografie von Iqbal Singh (1997) vor. Einige Einblicke in Iqbals facettenreiche Persönlichkeit bietet das Buch *Iqbal, Poet and Thinker* von Mustansir Mir (2008).

Welchen Platz Iqbals gesellschaftspolitische Visionen in der modernen Ideengeschichte des Islam einnehmen, ist noch immer Gegenstand aktueller Forschungen. Gut dokumentiert ist die Rezeption seiner philosophischen Dichtung und seiner religiös-politischen Prosa-Schriften in der westlichen Welt – ein Gedankengebäude, das auf divergierende Einordnung, Analysen und Beurteilung stößt. Der deutsche Islam- und Literaturwissenschaftler Ludwig Ammann (2005) bezeichnet Iqbal als „konservativen Reformier“, der laut eigener Aussage die meiste Zeit seines Lebens damit verbrachte, westliche Philosophie zu studieren

und in der Folge auch den Islam aus diesem Blickwinkel betrachtete. „Kein Wunder also, wenn sich das Werk für uns so gut liest: Es ist unsere, die westliche Sicht auf den Islam, von der es sprachlich, begrifflich und denkerisch zutiefst geprägt ist“, schreibt Ammann in einer kurzen Betrachtung von dessen Wirkungsgeschichte.

2 Beispiele der Rezeption von Muhammad Iqbals Werk

Stephan Popp reiht Iqbal philosophisch unter die Vitalisten ein, unter die Vertreter einer „Lebensphilosophie“, wozu ihn der französische Philosoph Henri Bergson (1859–1941) stark inspirierte. Iqbal hat sich intensiv mit den bedeutendsten westlichen Philosophen und Denkern auseinandergesetzt und daraus eigene Theorien entwickelt. Als deren Kernpunkte identifiziert Stephan Popp (2007, 22) „seine Philosophie des Selbst, seine Theorie der übrationalen Erkenntnis durch ‚Liebe‘, die Idee der ‚Liebe‘ als Grundlage aller Aktivität, und seine Zeitphilosophie. Außerdem hat sich der Muslim Iqbal sehr mit einer ‚Erneuerung‘ des Islam befasst, bei der ein Gandhi ähnliches Armutsideal eine wichtige Rolle spielt.“ Die Idee der Armut ist bei Iqbal sowohl als stolze Geringachtung von materiellem Besitz als auch als Streben nach Freiheit von Fremdherrschaft und Unabhängigkeit von weltlichem Gut und Macht ausgeprägt, wie Popp ausführt (2007, 54f.). Der Reichtum der Muslim:innen solle ein moralischer und spiritueller sein.

Diese Hauptelemente von Iqbals Gedankenwelt treten auch in seinem dichterischen Werk in unterschiedlicher Intensität hervor. Dazu möchte ich mich hier auf das übergeordnete Thema „Sprache“ und „Übersetzung/Übersetzbarkeit“ konzentrieren – nicht im linguistischen Sinne, sondern um zu versuchen, einen Einblick in Iqbals Umgang mit Sprache als Medium spirituell-philosophischer Kommunikation zu geben.¹

Dabei können die vielen Facetten von Iqbals enormem Gesamtwerk nur gestreift werden. Ich werde nicht näher auf die symbolische Bildersprache der klassisch-persischen Poesie und Mystik eingehen, die Iqbal reichlich verwendet, und die sich auch Goethe in seinem West-Östlichen Divan, inspiriert von Hafiz, zu eigen gemacht hat. Die intuitive Kraft, aber auch die Ambiguität dieser Symbolik wird in der Fachliteratur ausführlich diskutiert (z. B. Schimmel, 2000, 55ff.). Iqbal verwendet sowohl diese bildliche Sprache als auch den kunstgerechten Einsatz klassischer Metren sozusagen als „Vehikel“, um seine reformerischen, Aufsehen erregenden und teils auch sozialkritischen philosophischen Überlegungen in einer kulturell anerkannten Form zu transportieren und dennoch neue Wege zu gehen.

Die große Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks kommt in Iqbals Gedicht „Kultur“ zum Tragen, hier ein Auszug (Iqbal, 1977, 176)²:

*Die Wange schmückt der Mensch mit Schminke der Kultur;
Sein dunkler Erdenstaub im Spiegel widerscheint.
Im Seidenhandschuh fein verhüllt er seine Faust,
Mit Schreibbrohrs Zauber er des Schwertes Macht verneint.*

Moderne Kommunikationswissenschaftler:innen hätten Iqbal hier voll zugestimmt, ist doch der sprachliche Ausdruck mit all seinen Möglichkeiten des subtilen Formulierens, aber auch der raffinierten Weglassungen, ein grundlegendes Werkzeug persönlicher und medialer Kommunikation.

¹ Anregung und Inspiration zu diesem Thema erhielt ich durch die Konferenz: „Der West-östliche Divan 3: Das Verstehen einer Sprache und die Macht des Wortes“, 26. – 27. 9. 2024, Forum Zeit und Glaube, Wien, bei der ich einen Vortrag über M. Iqbal halten durfte. <https://www.kav-wien.at/kalender/Eventdetail/417/-/der-west-oestliche-diwan-3>

² Alle Übersetzungen ins Deutsche stammen, soweit nicht anders angegeben, von Annemarie Schimmel.

Ideen und philosophische Reflexion durch Dichtung zu kommunizieren, ist eine schwierige Aufgabe – andererseits bietet die Poesie das Privileg der künstlerischen Freiheit. Noch schwieriger ist es, Geist und Bedeutung poetischer Werke in Übersetzungen wiederzugeben und die Schönheit des Textes in einer anderen Sprache wenigstens annähernd zur Geltung zu bringen. Eine gelungene Übersetzung kann die Botschaft des „Senders“ – des Autors/des Verfassers – darüber hinaus auch kulturübergreifend verständlich machen.

Unvermeidlich entstehen unterschiedliche Interpretationen und Verständnisebenen – auch in Bezug auf das Werk Iqbals. Forschungen und Analysen dazu werden in einer beachtlichen Zahl von wissenschaftlichen Institutionen betrieben; nachfolgend ein kurzer Überblick, der keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

2.1 Iqbal-Forschung in verschiedenen Ländern

Die 1962 in Lahore gegründete Iqbal Academy Pakistan (<https://iap.gov.pk/>), eine staatliche Einrichtung, hat Iqbals Werke veröffentlicht und macht diese online zugänglich, auch in Form von Lesungen, Audios und youtube-Videos. Außerdem fördert sie deren Übersetzungen ins Englische u. a. durch ein Fellowship Program. Es gibt eine Zweigstelle in Birmingham, deren Website jedoch keine aktuellen Aktivitäten aufweist.

Bedeutende Übersetzer von Iqbals Werken ins Englische sind vor allem die britischen Orientalisten Reynold A. Nicholson und Arthur J. Arberry; die meisten Übersetzungen ins Deutsche stammen von Annemarie Schimmel, die von Stephan Popp (2007, 133) als „die große außerpakistanische Iqbal-Expertin“ bezeichnet wird und die in zahlreichen Vorträgen und Vorlesungen auch in Englisch und Türkisch über Iqbal referiert hat. In ihrem Buch *Muhammad Iqbal – Prophetischer Poet und Philosoph* (Schimmel, 1989) ist auf Seite 211 ein Werkverzeichnis Iqbals enthalten; die Literaturhinweise (Schimmel, 1989, 213) erwähnen Übersetzungen in weitere Sprachen. Iqbals Urdu-Werke wurden vor allem von dem deutschen Islamwissenschaftler Johann Christoph Bürgel, der viele Jahre an der Universität Bern lehrte, auszugsweise ins Deutsche übersetzt. Außerdem hat Bürgel detaillierte Studien zu Iqbals Poesie veröffentlicht.

Am Südostasien-Institut der Universität Heidelberg wurde 1977 eine Allama Iqbal Professorial Fellowship³ eingerichtet, die dem Austausch und der Kooperation mit wissenschaftlichen Stellen Pakistans dienen soll und von der pakistanischen Regierung finanziert wird. Ob das Forschungsstipendium in den letzten Jahren in Anspruch genommen wurde, ist nicht bekannt. Ähnliche Fellowships existieren an britischen und amerikanischen Universitäten.

Die pakistanische Regierung errichtete im Rahmen eines Hilfsprogramms für Afghanistan die Allama Iqbal Faculty of Arts in Kabul, die im Jahr 2010 offiziell an die Universität Kabul übergeben wurde. Sie ist das größte Gebäude auf dem Campus von Kabul, in dem auch andere Departments untergebracht sind. Die Gesamtkosten für das Projekt betragen über 10 Millionen Dollar; das Gebäude ist mit einer Bibliothek ausgestattet und verfügt über eine eigene Wasser- und Stromversorgung.⁴

Außerdem bietet Pakistan seit 2009 die Allama Muhammad Iqbal Scholarships (AMIS) für mehrere tausend Studierende aus Afghanistan an. Wegen der Diskriminierung von Mädchen und Frauen im afghanischen Bildungswesen wurde 2022 die Aussetzung von Stipendien für afghanische Studierende in Betracht gezogen

³ <https://www.sai.uni-heidelberg.de/de/Institute/allama-iqbal-professorial-fellowship>

⁴ <https://www.thefreelibrary.com/Pakistan+hands+over+new+building+of+Allama+Iqbal+Faculty+of+Arts+to...-a0233079333> aus *The Frontier Star* (Northwest Frontier Province of Pakistan), 28. 7. 2010.

bzw. die Vergabe unterbrochen⁵. Mittlerweile läuft das AMIS-Programm für Afghan:innen jedoch weiter. Es steht auch Studierenden aus anderen Ländern der Region offen, wie z. B. Sri Lanka.

Eine 1974 in Islamabad gegründete pakistanische Fern-Universität trägt seit 1977 den Namen Allama Iqbal Open University (<https://www.aiou.edu.pk/>). Vorrangiges Ziel ist es, vor allem Mädchen und Frauen sowie Menschen in entlegenen Gebieten Pakistans eine grundlegende oder auch höhere Bildung sowie berufsbegleitende Fortbildung zu ermöglichen. Eine Zusammenarbeit der Allama Iqbal Open University mit der Ibn Haldun University in Istanbul wurde 2022 initiiert.⁶

Die Programme solcher Bildungsinitiativen, die den Namen Iqbals tragen und sich bis zu einem gewissen Grad auf seine erzieherische Ethik berufen, gehen jedoch über das Studium von Iqbals Werken weit hinaus und umfassen allgemeine Ausbildungsgänge.

Stärker sprachlich und literarisch ausgerichtet ist die Iqbal-Forschung, die an einigen iranischen Universitäten betrieben wird. Im Rahmen eines Memorandums vom 13. 4. 2024 zur Zusammenarbeit der University of Religions and Denominations in Qom mit pakistanischen Universitäten ist u. a. eine Kooperation mit der Iqbal Academy in Lahore vorgesehen.⁷

An der Universität Münster wurde 2015 von Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi die Muhammad Iqbal-Forschungsstelle (MIFS)⁸ gegründet; sie ist der Professur für *Kalām*, Islamische Philosophie und Mystik des Zentrums für Islamische Theologie zugeordnet. Die Forschungsstelle, die von Prof. Karimi geleitet wird, hat es sich zur Aufgabe gemacht, erstmals das Gesamtwerk von Muhammad Iqbal in einer bilingualen, kritischen Studienausgabe herauszugeben. Geplant sind drei Teile: Poetische Schriften Persisch – Deutsch, Poetische Schriften Urdu – Deutsch, Prosa-Schriften Englisch/Urdu/Persisch – Deutsch. Vorträge, Veranstaltungen, Iqbal-Gedenktage und Dissertationsprojekte runden das Programm der Forschungsstelle ab. Die Arbeiten fokussieren auf aktuelle Themen und zeigen nicht nur, dass Muhammad Iqbal aktuell ist – sie gehen der Frage nach, wie und in welcher Form seine Gedanken bis heute in verschiedenen Bereichen nachwirken. Man darf daher gespannt sein, ob das umfangreiche Übersetzungsvorhaben die Iqbal-Forschung und -Rezeption in ein neues Licht rückt. Der bi- bzw. multilinguale Ansatz lässt erwarten, dass sich insbesondere komparative Aspekte des sprachlichen Ausdrucks auch in den Übersetzungen besser nachvollziehen lassen und neue Einblicke in Iqbals virtuosen Umgang mit Sprache eröffnen.

3 Philosophische Motive in poetischer Sprache

Worauf beruht nun dieser große Widerhall, den Iqbals Werk nicht nur bei westlichen Islamwissenschaftler:innen, sondern bei allgemein an islamischer Mystik und östlicher Weisheit interessierten Menschen hervorrief? Was macht ihn zum wohl bedeutendsten muslimischen Philosophen der Moderne und zu einem der größten Dichter, die der Indische Subkontinent hervorgebracht hat?

Muhammad Iqbal hat die Sprache der Poesie als ein wirksames Medium gewählt, um seinen philosophischen und reformistischen Gedanken Aufmerksamkeit zu verschaffen und sie populär zu machen (Schimmel in Iqbal, 1977, 12). Er bediente sich dafür des Persischen als Sprache der Gebildeten und der Literatur, aber auch des Urdu als verbreitete Umgangssprache; zudem war Urdu etwa seit dem 18. Jahrhundert zu einer bemerkenswerten Literatursprache in Nord-Indien geworden. Frühe Gedichte Iqbals in Urdu sind

⁵ <https://tnnenglish.com/pakistan-suspends-allama-iqbal-scholarships-for-afghan-students-amid-taliban-takeover>

⁶ <https://www.ihu.edu.tr/en/our-university-and-allama-iqbal-open-university-meet-to-discuss-cooperation-on-projects>

⁷ <https://urd.ac.ir/en/77606/Memorandums-of-cooperation-were-signed-between-the-Religions-and-Denominations-University-and-the-universities-of-Pakistan/>

⁸ <https://muhammad-iqbal.uni-muenster.de/>

stilistisch und thematisch auch von der englischen Romantik beeinflusst (Iqbal, 1977, 68). Das Panjābī, seine eigentliche Muttersprache, hat Iqbal dichterisch nicht genutzt. Sein theoretisch-philosophisches Prosa-Werk *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Iqbal, 1989 [1930]) hat er in Englisch abgefasst; auch seine Notizen, *Stray Reflections*, die posthum von seinem Sohn veröffentlicht wurden, hat er in Englisch zu Papier gebracht (J. Iqbal, 1992 [1961]).

Besondere Aufmerksamkeit verdient Iqbāls Bewunderung für Goethe, die ihn – neben seinem Interesse an anderen deutschen Philosophen – veranlasste, die deutsche Sprache zu erlernen und sein Doktoratsstudium 1907 in München mit seiner Dissertation über *Die Entwicklung der Metaphysik in Persien* (Iqbal, 1982) abzuschließen – allerdings in englischer Sprache. Sein 1923 in Persisch erschienenes poetisches Werk *Botschaft des Ostens (Payām-e mašreq)* hat er als Antwort auf Goethes *West-Östlichen Divan* verfasst; von Annemarie Schimmel (1989, 8) wird es als „die erste und bisher einzige dichterische Antwort eines Muslims“ auf dieses Alterswerk Goethes bezeichnet. Zudem wird Iqbāls Gedicht „Der Strom“ als eine Adaption von Goethes „Mahomets Gesang“ gedeutet (Iqbal, 1977, 170).

„Iqbal sah sich selbst vor allem als Philosophen; seine Zeitgenossen schätzten ihn jedoch vor allem als Dichter“, schreibt Stephan Popp (2007, 19). In seinem Gedicht „Philosophie und Poesie“ – übersetzt von Annemarie Schimmel – kommt dieses ambivalente Empfinden zum Ausdruck (Iqbal, 1977, 158), wobei sein Hinweis auf den Mystiker Muḥammad Ḡalāl ad-dīn Rūmī noch das spirituelle Element hinzufügt:

*Verschwunden Avicenna im Kamelstaub –
Der Kaaba Vorhang fasste Rumis Hand;
Er schritt voran, erreichte das höchste Kleinod –
Der andere doch wie Stroh im Strudel stand.
Glutlose Wahrheit wird Philosophie –
Zur Dichtung wird sie durch des Herzens Brand.*

Das Gedicht bedeutet gewiss keine Geringschätzung der Philosophie, sondern weist vielmehr auf ihre „Weiterentwicklung“ in der Sprache der Poesie hin; dies geschieht wesentlich durch die Kraft der *Liebe*, und Liebe ist nach Iqbāl eine wichtige Triebkraft jedes Strebens, auch des Strebens nach Erkenntnis. In seinem Gedicht „Liebe“ (Iqbal, 1977, 173) wird dies noch deutlicher:

*Weltbrennender Verstand, der einen kühnen Aufglanz
Von Liebe lernte, kann die Welt leuchtend entzünden.
Die Liebe nur erregt, was in der Seele wartet,
Von Staunen Farabis bis Rumis Glutempfinden.
Dies freudenreiche Wort, ich sag‘ es und ich tanze;
Durch Liebe ruht das Herz, und muss die Ruhe schwinden.
Nicht jeder tiefe Sinn lässt sich in Worte binden -
Geh einmal in dein Herz: dort wirst du ihn wohl finden.*

Dieses ist nicht das einzige Gedicht Muḥammad Iqbāls über die Liebe; Liebe ist bei Iqbāl sowohl Gefühl als auch philosophischer Begriff – im letzteren Sinne handelt es sich nicht um partnerschaftliche Liebe, die aber auch in einigen Versen anklingt (Popp, 2007, 20). Liebe ist für den Dichter die Emotion, welche die Türen der Intuition öffnen kann. So ermöglicht sie dem Menschen eine Erkenntnis, die über das rationale Erkennen hinausgeht – Liebe kann den Menschen sowohl Transzendenz und letztlich auch sein/ihr Selbst erkennen lassen.

4 Bewegung und Veränderung im Denken Iqbāls

Jedes Streben bedeutet *Bewegung*, und Bewegung führt zu *Veränderung*. Und nach Iqbāl ist es wiederum und wesentlich die Liebe, die den Menschen zur Bewegung veranlasst, die zur Triebkraft seines/ihres Strebens wird. Eines von Iqbāls meist zitierten Gedichten ist *Zendegī va ‘amal* – „Leben und Tat/Leben und Handeln“ aus der „Botschaft des Ostens“.

Es ist eine Antwort auf Heinrich Heines Gedicht „Fragen“, wie Iqbāl selbst anmerkte. Von Annemarie Schimmel (1977, 170) wurde es etwas sperrig übersetzt, hier wähle ich deswegen eine (von mir) adaptierte Version:

*Die hingestreckte Küste sprach: ‚Schon lange existier‘ ich hier,
doch was ich bin, weiß ich noch nicht!‘
Eine zerfließende Welle rauschte vorbei und sprach:
‚Ich bin, wenn in Bewegung – ohne Bewegung bin ich nicht!‘*

Bewegung und Wandel sind im Verständnis Iqbāls Grundelemente des Islam. Die muslimische Theologin und Philosophin Saida Mirsadri (2024) hat dieses Prinzip als eines der bestimmenden Elemente in Iqbāls philosophisch-theologischer „Conception of the World“ (116, 118f.) identifiziert:

When constant movement and change are integral to a metaphysics of act/event, then, in such a dynamic system, it is no wonder to see that *becoming* gets primacy over *being*. ‘We become by ceasing to be what we are’⁹ and there is no ending point to this eternal process of becoming ... (Mirsadri, 2024, 118f.)

Mirsadri entwickelt daraus eine prozess-theologische Betrachtung von Iqbāls Welt- und Gottesbild und seinem Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Welt, Gott und Universum. Sie legt dar, wie sich eine prozess-offene Sichtweise durch Iqbāls gesamtes metaphysisches Konzept zieht; es betont die Freiheit des Menschen, verlangt aber auch kategorisch von ihm/ihr verantwortungsvolles, ethisches Handeln und bewusstes, aktives Gestalten.

Dies hat für Iqbāl auch ganz konkrete, praktische Implikationen und führt hin zu einem weiteren zentralen Thema: seiner Kritik an der Starrheit traditionell-islamischer Gelehrsamkeit, der Klage über den Zustand der Schwäche der islamischen Welt. Diese Kritik bringt er sowohl in seinen Prosa-Schriften als auch in seiner Poesie zum Ausdruck, wie hier in den Schlussversen der *Botschaft des Ostens*¹⁰:

*Wie schön doch – wär‘st du ein guter (positiv wirkender) Mensch,
der sich von den Fesseln alter Traditionen befreit!
(indem du dich von den Fesseln alter Traditionen befreist!)
Wenn Nachahmung eine gute Methode wär‘
auch der Prophet der Ahnen Weg gegangen wär‘.*

Das Suchen und Streben, das Bemühen um Vorwärtsbewegung, findet auch seinen Ausdruck in Iqbāls Urdu-Gedichtsammlung *Klang der Karawanenglocke* (Iqbal, 1977, 68ff.), und das Bild der Karawane, die stets in Bewegung ist und einem Ziel zustrebt, findet sich immer wieder in seinem Werk.

Iqbāls poetische Sprache ist oft überspitzt, zuweilen sogar polemisch – und er „streitet“ auch mit Gott, wie in seinem frühen Urdu-Gedicht „Schikwah“ (*šikva/šekveh*) – „Klage“, erstmals erschienen 1912, auszugsweise enthalten in Iqbāl (1977, 70ff.). Hier eine besonders markante Stelle, zitiert in Schimmel (1989, 23f.):

⁹ Zitiert von Mirsadri aus *Reconstruction* (Iqbal, 1989, 44).

¹⁰ Übersetzung mit alternativen Interpretationen (fett gedruckt) von L. Abid.

*O Gott, hör' einmal nur den Schrei der Treuesten, Besten!
 Gewöhnt an Lobgesang, lausch einmal den Protesten!
 Auch andre Völker gibt's auch Sünder fort und fort,
 auch Schwache gibt's darin und die berauscht vom Wort,
 auch Pflichtvergess'ne, vielleicht manch Ernsten dort –
 Millionen, die verschmäht Dich, Deines Namens Hort!
 Doch all die Fremden trifft so reichlich Dein Erbarmen,
 und Deines Zornes Blitz die Muslims nur, die armen!!*

Allerdings lässt Iqbal dann – erst Jahre danach! – Gottes „Antwort auf die Klage“ folgen, die den Muslim:innen ihre Unzulänglichkeiten vor Augen führen soll und ihnen ihre Versäumnisse vorhält (Iqbal, 1977, 73 ff.).

Aber auch später, in *Persischer Psalter (Zabūr-e aġam)*, den Iqbal 1927 veröffentlichte, findet sich ein kritisches Zwiegespräch mit Gott (92 ff.), hier eine provokante Strophe:

*Eine neue Welt erschaffe
 oder andre Prüfungsart –
 Wie lang willst du uns behandeln
 wie bisher ohn' Unterlass?
 Tu doch dieses oder das!*

Weiter geht Iqbals rastloses, geistig-religiöses und philosophisches Suchen, auch in Betrachtungen der Natur, in welcher der Denker die Handschrift und Stimme des Schöpfers erkennt (Iqbal, 1977, 95 f.):

*Manchmal schreibt Er Seine Botschaft
 uns auf Tulpenblättern auf,
 Manchmal hören wir Sein Rufen,
 wenn die Gartenvögel sangen ...*

Und nachdem der Dichter des Menschen (und seine eigene!) Selbstreflexion ausgedrückt hat, schließt er mit den fragenden Worten:

*Ach, im Staube ging verloren
 Das Juwel des Lebens uns –
 Ist es Er, sind wir es selber,
 dies Juwel, um das wir bangen?*

5 Versuch einer Einordnung von Religion und reformatorischer Kritik im Werk Iqbals

Bei all dem darf man nicht aus den Augen verlieren, dass Muhammad Iqbal als tief gläubiger Muslim gedacht und geschrieben hat. Alle seine Werke enthalten Zitate aus oder Hinweise auf den Koran, den er oft innovativ und stellenweise recht eigenwillig ausgelegt hat. Iqbal kritisiert sowohl die Apathie der muslimischen Massen als auch den „seelenlosen“ Materialismus des Westens. Indem er den Westen für dessen wissenschaftliche Leistungen bewundert und um seine machtvollen Stellung in der Welt beneidet, entsteht eine Ambiguität, die fast ein halbes Jahrhundert später auch in Aufsätzen des iranischen Soziologen Ali Schariati (*ʿAlī Šarīʿatī*) festzustellen ist, der Iqbal intensiv rezipiert hat – beider Werke sind nicht ohne Widersprüchlichkeiten. Sie haben aber auch ein wichtiges, gemeinsames Grundmotiv, schreibt Silvia Kaweh (2005, 28): „Beide verbinden damit aber auch die mystische Liebe zu Gott [...]. Wobei die Mystik, so meinen beide, bisher falsch interpretiert wurde: als ‚Entwertung‘ irdischen Daseins und nicht als ‚Selbstwertung‘, verstanden als Aufruf zur Tat ...“.

Daraus folgt bei Iqbal der in Poesie gekleidete Aufruf an die Gläubigen des Islam, aus ihrer Agonie zu erwachen und ihr eigenes Geschick kreativ in die Hand zu nehmen. In diesem Zusammenhang sind die Freiheit und Individualität des Menschen Iqbals wichtigste Konzepte: Er kämpft gegen die traditionell-muslimische Schicksalsergebenheit an. Der Mensch sei frei, sich zu entfalten, seine/ihre Menschlichkeit zu entwickeln, sich selbst zu finden und damit auch Gott näher zu kommen.

Als eine philosophische Frucht dieser Kritik kann seine dichterische Darstellung der Rebellion des Satans in der koranischen Schöpfungsgeschichte gesehen werden: Indem das erste Menschenpaar von Satan verführt wird, das göttliche Gebot zu übertreten, kann die Menschheit nicht nur lernen, Gut und Böse zu unterscheiden, moralische Entscheidungen zu treffen und ihr Handeln entsprechend zu reflektieren – nein, weiterführend wird der Mensch durch die (symbolische) Vertreibung aus dem Paradies in die Lage versetzt, die Welt zu erforschen und die Geheimnisse der Naturgesetze zu entschlüsseln und zu nutzen (Khayal, 1972, 260–278).

Diese Gedanken findet man auch bei dem modernen Koran-Interpreten Muhammad Asad, der sich ab 1932 in Britisch-Indien und nach der Teilung in Pakistan aufgehalten hat. Er hat Iqbal gekannt und sich mit ihm ausgetauscht; ebenso war Asad aktiv an den Vorbereitungen zur Gründung Pakistans beteiligt (Windhager, 2002, 202). Auch Asad kommentiert in seiner Koran-Übersetzung die Vertreibung aus dem Paradies, bzw. den symbolischen „Fall“ des ersten Menschenpaares, als evolutionären Schritt und damit als Allegorie auf die Entwicklung der Menschheit (Asad, 2009, 272: Anm. 16 zu Sure 7: 24).

Dichterisch hat sich Iqbal an etlichen Stellen mit diesen unterschiedlichen Aspekten des Wirkens Satans auseinandergesetzt, vor allem im *Buch der Ewigkeit* (1977, 284–288), inspiriert dazu u.a. von John Miltons *Paradise Lost* (Dar, 1972, 279–305). Annemarie Schimmel schreibt dazu in ihrem Kommentar (Iqbal, 1977, 358): „Iqbals Satan weist Züge der islamischen Mystik auf, aber auch solche von Goethes Mephisto und Miltons Luzifer und ist eine der interessantesten Gestalten in seinem Werk.“ Indem der Mensch sein/ihr Selbst erkennt und sich spirituell und moralisch zu einem „vollkommenen Menschen“ entwickelt, erkennt er/sie Gott und überwindet schließlich Satan. In der Entwicklung des Selbst wiederum wird deutlich, wie intensiv sich Iqbal mit der europäischen Philosophie, diesbezüglich v.a. mit Nietzsche, befasst hat.

5.1 Widersprüche zwischen Reformdenken und Konservativismus: Iqbals Frauenbild

Ogleich Iqbal insgesamt als ein muslimischer Reformdenker seiner Zeit gesehen werden kann, war er beispielsweise in seiner konservativen Haltung gegenüber Frauen doch ein Kind seiner Zeit und seines traditionellen gesellschaftlichen Umfeldes. Denn wie selbstverständlich sieht er den Platz der Frau im häuslichen Bereich und bei der Kindererziehung. Daraus geht jedoch keine abwertende Einstellung hervor, und seine sozial-konservative Haltung kontrastiert mit der hohen Wertschätzung, die er an etlichen Stellen zum Ausdruck bringt. Besonders verehrte er seine Mutter; als sie 1914 starb, widmete er ihr ein berührendes Gedicht (Mir, 2008, 2). Und wie Annemarie Schimmel (1989, 21) betont, „hat er einige große Frauen der islamischen Geschichte, ja auch der Gegenwart, rückhaltlos gepriesen. Aber sein Ideal blieb immer Fatima, die Tochter des Propheten und Mutter der beiden als Märtyrer gestorbenen Imame Hasan und Husain“. Nach Iqbal ist die Frau ebenso wie der Mann Statthalter:in Gottes auf Erden: „Daher singt er in diesem Abschnitt das Lob der Frau als körperlicher wie geistiger Lebensspenderin und dann das der Kreativität überhaupt“, schreibt Stephan Popp (2007, 50) in seiner Analyse des *Buch[es] der Ewigkeit*.

Um diese Widersprüche deutlich zu machen, sei auf den folgenden Abschnitt 6.1 verwiesen, wo Iqbal im *Buch der Ewigkeit* (1977, 271) seiner ablehnenden Haltung gegenüber der aufkommenden Frauenbewegung am Beispiel der „Mars-Prophetin“ Ausdruck verleiht. Seine ganze Furcht und die Warnung vor der

Zersetzung traditioneller Werte, wie er sie verstand, sprechen aus den Worten, die er dieser aufbegehrenden weiblichen Gestalt in den Mund gelegt hat.

Bei mehreren Gelegenheiten hat sich Iqbal auch kritisch gegen die Frauen-Wahlrechtsbewegung gewandt, weshalb Annemarie Schimmel den Dichter, der ansonsten mit Traditionen gebrochen hat, in Bezug auf Frauen als „nicht konsequent“ bezeichnete (Schimmel in Iqbal, 1977, 337). Zu dieser widersprüchlichen Haltung passt auch die Achtung, die er „seiner Seelenfreundin Atiya Begum“ entgegenbrachte, die Annemarie Schimmel zufolge (1989, 17 und 19) aus „einer fortschrittlichen Familie von Bohora-Schiiten“ stammte, und wohl „eine der ersten muslimischen Inderinnen ... gewesen sein [dürfte]“, die allein Europa bereiste und Iqbal zeitweilig begleitete. An Beispielen wie diesen zeigt sich, dass Iqbals Frauenbild – wie es an mehreren Stellen seiner Werke zum Ausdruck kommt – noch einer eingehenderen Analyse und biografischen Abgleichung bedarf.

6 Das *Buch der Ewigkeit*

*Das Buch der Ewigkeit (Javid-Nameh / Ğāvid-Nāme)*¹¹ ist eines von Iqbals reifsten poetischen Werken. Er hat es seinem Sohn Javed Iqbal (1924–2015) gewidmet. Abgefasst in persischer Sprache, überträgt es die Faszination, die der Dichter auf seiner geistigen Reise durch Ost und West erfahren hat. Iqbal hat sich – wie er selbst bemerkte – von Dantes *Göttlicher Komödie* inspirieren lassen, doch schon bevor er sich mit dieser befasste, hatte ihn John Miltons *Paradise Lost* mit der Idee beschäftigt, sozusagen ein muslimisches Gegenstück dazu zu schaffen. Später tauchte Muhammad Iqbal fasziniert in Goethes *Faust* ein, und dies sind nicht die einzigen monumentalen Werke, die ihn zu seinem *Buch der Ewigkeit* bewegten.

Annemarie Schimmel (Iqbal, 1977, 200) bezeichnet das *Javid-Name* als „die letzte zusammenfassende Darstellung aller seiner geistigen Erfahrungen; hier ist eingeschlossen, was immer er gelesen, gefühlt, erfahren hat“. Und in der Tat, Iqbal hat in dieser phantasievollen Geschichte einer ganzen Reihe von historischen, aber auch zeitgenössischen Persönlichkeiten und Ereignissen eine Stimme gegeben und ihnen seine Kritik am Zustand der Welt in den Mund gelegt; er möchte mit seinen Gedanken nachdenklich machen und positiv inspirieren. Geführt von dem Mystiker Ğalāl ad-Dīn Rūmī, begibt er sich auf eine spirituelle Himmelsreise durch die Sphären; mit Hilfe des alt-iranischen Zeitgottes *Zurvān* überwinden die Reisenden die geschaffene Zeit. Zunächst begegnen sie dem Hindu-Weisen *Ğihān-dūst* („Freund der Welt“), der fragt:

*Die Welt ist Farbe, farblos ist Gott!
Was ist die Welt? Der Mensch? Und was ist Gott?*

Und Rūmī antwortet ihm:

*Der Mensch: ein Schwert; und Gott ist's, der es schwingt;
Die Welt: der Wetzstein für das scharfe Schwert.
Der Ost sah Gott und hat die Welt vergessen,
der West vergaß Gott, hat die Welt ermessen.
Zu Gott die Augen auf tun: das heißt Menschsein;
Sich selbst ohn' Schleier sehen: das heißt Leben.
Empfängt der Mensch den Freibrief wahren Lebens,
So spricht Gott selbst dem Diener seinen Segen. ...*
(beide Auszüge aus Iqbal, 1977, 221)

¹¹ Deutsche Erstübersetzung von Annemarie Schimmel 1957. Ebenso Schimmel in Iqbal, 1977.

In weiterer Folge treten u. a. Gautama Buddha, Zarathustra, Jesus und Muhammad auf; der Dichter verleiht sowohl ihren Gläubigen als auch ihren Widersachern eine Stimme. Spannend wird es, als er Akteuren seiner Zeit begegnet wie dem Geist Said Halim Paschas, einem der letzten osmanischen Großwesire, und al-Afghani (Ġamāl ad-dīn al-Afġānī / al-Asadābādī), dem anticolonialen Aktivist und umtriebigen islamischen Reformdenker, den Iqbal u. a. eine Botschaft an das russische Volk richten lässt (Iqbal, 1977, 250). Kritisiert und verworfen werden Imperialismus, Nationalismus und Kommunismus – letzterer trotz Sympathien für Marx und Lenin. Immer wieder betont Iqbal – als *Zinderūd*, „lebendiger Fluss“, wie er sich hier selbst nennt – die Gleichheit der Menschen, über die Grenzen von Rassen und Klassen hinweg.

6.1 Gesellschaftspolitische Aspekte im Buch der Ewigkeit

Schließlich befasst sich das *Buch der Ewigkeit* ausführlich mit den „Grundlagen der koranischen Welt“. In diesem Abschnitt findet sich das oftmals analysierte Gedicht „Die göttliche Regierung“ (Iqbal, 1977, 244f.), das mit folgendem Vers beginnt:

*Der Diener Gottes braucht nicht Rang noch Stufen;
Er hat nicht Diener, ist nicht jemens Knecht.
Der Diener Gottes ist der freie Mann ...*

Daraufhin wird das Ideal gottgegebener Gesetze postuliert, denn

*der eigensüchtige Verstand sieht nur den eignen Vorteil
und vergisst den andern.
Die Offenbarung sieht den Vorteil aller.
In ihrem Blick liegt die Verbesserung aller.*

Nach seiner Ablehnung von Tyrannei und Gewaltherrschaft warnt Iqbal vor einer unkritischen Übernahme europäischer Vorbilder; er kritisiert den Westen vor allem wegen seines Materialismus. Und genauso wie er den Muslim:innen ihre blinde Nachahmung des Althergebrachten vorwirft, so möchte er die islamische Gemeinschaft auch vor unreflektierter Nachahmung Europas – das hier für „den Westen“ steht – bewahren:

*In Nachahmung Gefangner: sei frei!
Ergreife des Korans Gewand: sei frei!*

Die vier wesentlichen Grundsätze von Iqbals Ideengebäude einer „koranischen Welt“ hat Stephan Popp (2007, 50–51) herausgefiltert und bezeichnet sie als die

... Grundlagen der klassischen islamischen Gesellschaftsphilosophie, aber sie werden von Iqbal gründlich umgedeutet: 1. Der Mensch ist Stellvertreter Gottes in der Schöpfung, 2. Nur Gott kann gerechte Gesetze geben, und die Regierung soll die islamische Gerechtigkeit verwirklichen, 3. Die Erde gehört Gott, nicht Menschen, und 4. Grundlage für die Erhaltung dieser Werte ist die Bildung.

Wie Popp anmerkt, hat Iqbal diese Hauptpunkte kaum detailliert ausgeführt. Kritisch fügt er hinzu (2007, 51):

Iqbal konnte noch nicht ahnen, dass diese vier Grundsätze zum Credo der Islamisten werden und zehn Jahre nach seinem Tod Jinnahs Idee eines säkularen Pakistan vereiteln würden. Iqbal hätte, wie später sein Sohn Javid, diese Grundsätze liberal ausgelegt, wie man in seinen Ausführungen in der *Reconstruction*¹² sieht.

Diese Feststellung Stephan Poppes wäre zu diskutieren, da Iqbals politische Ideen aus vielen (auch heute aktuellen) Gesichtspunkten neu betrachtet werden sollten und weiterer Analyse bedürften. Es besteht kein

¹² Hiermit ist Iqbals Prosa-Werk *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* gemeint (Iqbal, 1989).

Zweifel, dass Iqbal liberalen Interpretationen zuneigte, wie Popp wiederholt feststellt. Fraglich ist, wie weit diese klassischen Grundsätze wirklich die „Idee eines säkularen Pakistan vereiteln“ hätten können, zumal Iqbal zwar schreibt, nur Gott könne gerechte Gesetze geben, andererseits aber deren Auslegung offen lässt und ihre Interpretation keineswegs nur in die Hände traditioneller Gelehrter gelegt hätte, sondern sie gegebenenfalls einem Parlament – also gewählten Volksvertreter:innen – übertragen wollte, wie er in seinen Vorlesungen zur *Reconstruction* schreibt (hier Zitat aus der deutschen Übersetzung *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*; Iqbal, 2003, 202):

Das Wachsen des republikanischen Geistes und die schrittweise Einrichtung von gesetzgebenden Versammlungen in muslimischen Ländern stellt einen großen Fortschritt dar. Die Übertragung der Autorität des *Idschtiḥād/Iğtihād*¹³ von individuellen Vertretern der Rechtsschulen auf eine gesetzgebende muslimische Versammlung [...], sichert die Beiträge von Laien, die eine tiefe Einsicht in die Verhältnisse haben, zu rechtlichen Diskussionen.

Auch wäre die Forderung an eine Regierung, „die islamische Gerechtigkeit“ in zeitgemäßer, humaner und demokratischer Form zu verwirklichen, wohl nichts anderes als die Forderung nach „good governance“, guter Regierungsführung in jeder Hinsicht.¹⁴

Iqbals dritter Grundsatz einer „koranischen Welt“, dass die Erde Gott gehört und nicht den Menschen, eröffnet gerade heute unter dem Gesichtspunkt von Umweltschutz und dringlichen Maßnahmen gegen den Klimawandel eine Fülle von aktuellen Ansatzpunkten¹⁵. Eine Ethik der Achtung der Natur und ihrer Bewahrung zu entwickeln, wird Aufgabe heutiger und kommender Generationen sein – ob aus spirituellen, religiösen oder rein praktischen, „säkularen“ Motiven heraus, denn letztlich ist eine lebenswerte Umwelt eine der Bedingungen für das Überleben der Menschheit.

Wenn Iqbal als vierten Grundsatz für die Erhaltung dieser (islamischen) Werte die Bildung nennt, dann steht dies in diametralem Gegensatz zu einem angenommenen „Credo von Islamisten“ (Popp, 2007, 51), wie etwa der Taliban in Afghanistan und vergleichbarer Extremisten-Gruppen in Pakistan, die Bildung einschränken oder verhindern wollen – insbesondere, aber nicht nur, die Bildung von Mädchen und Frauen. Mag sich der oft als Prophetenwort zitierte Ausspruch „Suchet nach Wissen und sei es so fern wie in China!“ zwar nicht als authentischer Hadith/*Ḥadīṯ*¹⁶ belegen lassen, so zeigt er doch, wie breit das klassisch-islamische Bildungsideal war und ist – ein Bildungsideal, in dem nicht wenige gelehrte Frauen im Laufe der islamischen Geschichte deutliche Spuren hinterlassen haben.

Iqbals kreative Phantasie lässt im *Buch der Ewigkeit* auch die Geister Pharaos und des britischen Feldmarschalls und späteren Kriegsministers Earl H. Kitchener auferstehen und verleiht dem Mahdī, dessen Aufstand im Sudan Kitchener niederschlug, eine beredte Stimme, mit der er die Araber aufruft, vergangene Größe wiederherzustellen (Iqbal, 1977, 262):

¹³ *Iğtihād* – selbstständige, vernunftbegründete, auch zeitgemäße, Auslegung des Koran und anderer islamischer Quellen. Dies ist eine wichtige Quelle der Rechtsfindung im Islam.

¹⁴ Eine ausführlichere Darstellung von Iqbals politischem Denken findet sich in Hafez (2015, 123 ff.).

¹⁵ Vgl. dazu Mirsadri, 2024, 131 f.

¹⁶ *Ḥadīṯ* – überlieferter Ausspruch oder Handlungsweise des Propheten Muhammad.

*„O Geist der Araber, wach auf! sprach er,
 „Formt die Jahrhunderte, wie eure Ahnen!
 Fuad und Faisal und Ibn Sa‘ud,
 wie lange kreist ihr um euch selbst, wie Rauch?
 Belebt in eurer Brust geschwundnes Feuer,
 bringt wieder in die Welt geschwundne Tage! ...“*

Vielsagend für Iqbāls konservatives Frauenbild ist die Stelle, in der er „Die Botschaft der Mars-Prophetin“ thematisiert (Iqbal, 1977, 271), einer emanzipierten jungen Frau, die ihre Geschlechtsgenossinnen aufruft:

*O Frauen! O ihr Mütter und ihr Schwestern!
 Wie lange leben wir als Liebchen nur?
 Ein holdes Weib sein, heißt nur, unterdrückt sein,
 Verurteilt sein und andern unterworfen ...*

Fast feministisch klingen die Worte dieser Frau, und im Text Iqbāls ist es bezeichnenderweise der Satan, hier Farzmarz genannt, der sie aus Europa raubte, und deshalb steht sie an dieser Stelle für die „Verwestlichung“ an sich:

*Sie spricht vom Rang der Männer und der Frauen,
 und macht bekannt des Leiblichen Geheimnis.*

Diesen „Früchten atheistischer Erziehung“ wird dann durch Rūmī widersprochen. Erstaunlich ist der Weitblick, mit dem Iqbāl Anklänge an künstliche Befruchtung erkennen lässt – und Abtreibung, wenn es „... dem Wunsche nicht entspricht“.

Spirituell wird es in der Jupiter-Sphäre: Es folgen Zwiegespräche mit Mystikern, vor allem mit Halladsch (*al-Hallāǧ*); im Original wiedergegeben wird ein Gedicht der persischen Intellektuellen Ṭāhira Qurrat al-‘Ain (Iqbal, 1977, 175); als eine der herausragenden Persönlichkeiten der Bābī-Bewegung wurde sie 1852 in Teheran hingerichtet. Ṭāhira, die sich im 19. Jahrhundert auch für Frauenrechte einsetzte, wird von Iqbāl auch in seiner Dissertation anerkennend erwähnt.

Schließlich taucht im *Buch der Ewigkeit* noch der Geist Indiens auf, klagend und in koloniale Ketten geschlagen.

Zu guter Letzt muss der Seelenführer Rūmī zurückbleiben; allein erfährt Zinderūd die Göttliche Gegenwart. Doch auch hier noch stellt der Dichter recht „weltliche“ Fragen nach dem Wie und Warum des Zustands der Welt, ihrer Zukunft, und der muslimischen Gemeinschaft in dieser Welt. Die Stimme der Ewigen Schönheit – ein Begriff, der hier das Göttliche symbolisiert – lehrt ihn, dass die Essenz des Lebens aus der Verbindung mit Gott entspringt. Durch das Festhalten an dieser Verbindung kann der Mensch sein/ihr Selbst entwickeln, bis ihn/sie schließlich die spirituelle Erfahrung der Göttlichen Majestät Anteil an deren ewiger Beständigkeit erlangen lässt.

7 Diskussion: Reform, Aufbruch und Widerspruch im Denken Iqbāls

Die vorliegende Arbeit ist nur eine kurze Betrachtung, die der ganzen Weite von Iqbāls Gedankenwelt nicht gerecht werden kann. Muhammad Iqbāl hat sich im Laufe seines Lebens philosophisch weiterentwickelt, entsprechend seiner Forderung nach Selbstverwirklichung des Menschen. Er hat sich mit bemerkenswerter Offenheit mit der westlichen Philosophie auseinandergesetzt, sie aber immer wieder im Lichte seiner eigenen Ideen interpretiert. All die Einflüsse großer westlicher Philosophen – Kant, Nietzsche, Bergson ... – und vieler anderer konnten hier nicht erschöpfend nachgezeichnet werden, ebenso wenig wie seine

religiös-philosophische Bezugnahme auf Marx und Lenin, um nur zwei hervorstechende Beispiele zu nennen. Der Prozess von Iqbals Sozialisation im Rahmen seiner Aufenthalte in Europa und durch Kontakte mit europäischen Intellektuellen lässt sich nur ansatzweise aus seinen Arbeiten und Notizen rekonstruieren. Gleiches gilt für Spuren literarischer Einflüsse und die dichterische Inspiration, vor allem durch Goethe. Diese Bereiche wurden jedoch in der einschlägigen Iqbal-Literatur und Forschung schon recht eingehend analysiert.

Auch an die islamische Philosophie und Lehre ist Iqbal innovativ heran gegangen; er hat soziale Ansätze und Forderungen wie auch sein Gerechtigkeitsideal aus dem Koran bezogen und dichterisch verarbeitet. Gerade in dieser Hinsicht erscheint die Forschung als noch nicht ausgeschöpft. In der Sprache seiner Poesie ist er klassischen Stilen und der bildhaften Symbolik weitgehend treu geblieben. Nicht nur mit den geistigen und zivilisatorischen Entwicklungen seiner Zeit hat sich Iqbal befasst, er hat auch das politische Geschehen aufmerksam verfolgt, vor allem in der islamischen Welt, aber auch kolonialpolitische Entwicklungen.

Prägend für sein Lebenswerk waren seine Ziele, nämlich eine Reform des Islam und eine Stärkung der muslimischen Gemeinschaft – Ideen, die er vor allem in seinem Prosa-Werk über *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam* niedergelegt hat, das auf Vorlesungen an den Universitäten von Aligarh und Hyderabad in den späten 1920er Jahren basiert. Darin, so Stephan Popp (2007, 51f.),

... versucht Iqbal zu zeigen, dass der Islam entwicklungsfähig ist und sich den modernen Gegebenheiten anpassen kann, und zwar weil er das schon immer war. Damit kritisiert er wieder beide Richtungen des indischen Islam, die mystische, die ihm zu sehr jenseitsbezogen ist, und die legalistische, der er vorwirft, die Flexibilität des Islam der ersten Jahrhunderte verloren zu haben. Beide Vorträge werden sehr deutlich vom Credo des modernistischen Islam getragen.

Der pakistanische Literaturkritiker Fatih Muhammad Malik schreibt in seiner Einführung zur deutschen Übersetzung der *Reconstruction/Wiederbelebung* unter dem Abschnitt „Islamische Demokratie versus islamischer Imperialismus“ (Iqbal, 2003, 11f.):

Wenn es im politischen Denken Iqbals keinen Raum für eine Theokratie gibt, worin besteht dann sein politisches Ideal? Inspiriert vom egalitären Geist des Islam und seiner ‚Abschaffung des Priestertums und des erblichen Königtums‘ setzt Iqbal seine Hoffnungen auf das allgemeine Wahlrecht als Mittel der politischen Meinungsbildung.

Malik (Iqbal, 2003, 12) führt im Sinne Iqbals weiter aus:

In einer wahrhaft muslimischen Gesellschaft wird die politische Autorität an die gesamte Gesellschaft – und an alle Menschen – delegiert, die diese Macht durch ihre gewählten Mitglieder als heilige Verantwortung und in den von Gott gesetzten Grenzen ausübt.

Indem Iqbal dem Parlament als Legislative eine weitreichende Befugnis zum *Ijtihād* zuweist, ermöglicht er es damit (theoretisch!) auch Laien, den Islam umfassend zu reformieren.

Als weiteres Element eines demokratischen Ansatzes nennt der österreichische Politologe Farid Hafez (2015, 129f.) bei Iqbal das Konzept des *Ijmā‘*, des Konsensus, in den zwar Laien eingebunden wären, die Leitung jedoch Gelehrten obliegen sollte. Grundlage eines muslimischen Gemeinwesens sollte außerdem eine Art Gesellschaftsvertrag sein. Diese Ideen hat Iqbal sowohl unter Rückgriff auf klassisch-islamisches Recht als auch unter Bezug auf die damalige Situation in muslimischen Ländern skizziert.

Stephan Popp (2007, 53f.) zitiert Iqbal aus der *Reconstruction/Wiederbelebung* (Iqbal, 2003, 97): „Die Aufgabe, die sich dem modernen Muslim stellt, ist deshalb immens: Er muss das ganze System des Islam neu durchdenken, ohne völlig mit ihm zu brechen.“

Man mag es Iqbal als Schwäche auslegen, dass er diese Gedanken nicht näher ausgeführt hat, um konkrete Schritte zur praktischen Umsetzung aufzuzeigen. Ohne eine Konkretisierung könnten seine reformistisch gedachten Ideen umgekehrt und im Extremfall auch für enge, fundamentalistische Theorien missbraucht werden. Eine solche Pervertierung wäre Muhammad Iqbal jedoch ferngelegen. Seine politischen Gedanken müssen vor dem Hintergrund seiner Zeit und der von ihm durchlebten politischen Umstände analysiert werden. Manche seiner nostalgischen Rückgriffe – wie z.B. die Idealisierung des historischen Arabertums und manch legendären Heldentums im Allgemeinen – sind in diesem Lichte zu sehen. Auch die unkritische Bewunderung, die aus seinen Gedichten für Eroberer und Herrscher wie etwa Sultan Maḥmūd von Ġaznā¹⁷ spricht, kann wohl als Kontrast zur von ihm kritisierten Lethargie der muslimischen Völker verstanden werden – aber vielleicht hätte man von einem Denker vom Format Iqbals mehr objektive Distanz erwartet.

Seine Beobachtungen aktueller Entwicklungen hat Muhammad Iqbal z.B. im Fall der Türkei unter Atatürk teilweise in seine Reformkonzepte eingepasst, obgleich er keineswegs immer mit dem Gang der Ereignisse einverstanden war und diese ihm manche Enttäuschung bereitet haben müssen, worauf auch Annemarie Schimmel (1989, 157 f.) hinweist. Man könnte Iqbal mit Blick auf seine Idealvorstellungen einer islamischen Gesellschaft und der Einheit der *Umma* als Visionär oder sogar Phantast bezeichnen – andererseits war er flexibel genug, solche Ereignisse wie z.B. die Abschaffung des Kalifats in der Türkei, produktiv zu verarbeiten, und wurde dadurch wieder zum Realisten. Dass er seine 1923 veröffentlichte *Botschaft des Ostens* König Amānullāh von Afghanistan gewidmet hat, zeigt Iqbals Begeisterung für Reformbestrebungen.

In Iqbals Gesamtwerk finden sich daher auch Widersprüche, wie sie z.B. von Wilfred Cantwell Smith in seinem Buch *Modern Islam in India* (1943) deutlich hervorgehoben werden. Vor allem die *Reconstruction* (Iqbal, 1989) wurde von europäischen Islamwissenschaftlern kritisch rezipiert und unterschiedlich bewertet (Schimmel, 1989, 34 f.).

Auch die Sprache, der sich Iqbal in seiner Poesie bedient, ist wohl für manch kontroverse Rezeption verantwortlich: Die Sprache des Dichters ist hochgradig emotional, oft bildhaft, um seine kühnen, unkonventionellen Gedanken auszudrücken. Wo seine Dichtung um sozial-politische Themen kreist, sind es häufig die Gefühle, die den sprachlichen Ausdruck bestimmen – sei es in der Ablehnung der „Verwestlichung“, bei gleichzeitiger Anerkennung von zivilisatorischen Leistungen anderer, auch westlicher Kulturen – sei es in seiner Klage über die Schwäche der muslimischen Welt. Die Poesie ist natürlich nicht, wie wissenschaftliche Werke, zur Sachlichkeit verpflichtet, sie ist nicht, wie etwa die Äußerungen von Politiker:innen oder Diplomaten:innen, zur Sensibilität angehalten. Da Iqbal jedoch eine Person des öffentlichen Lebens seiner Zeit war, gab es auch einen Widerhall seiner Werke in der Öffentlichkeit, jedenfalls in der gebildeten Oberschicht, und bis nach Großbritannien. In einer Zeit des Umbruchs am nahenden Ende der Kolonialära wollte der Muslim Iqbal, der eine Zeitlang auch Politiker war, mit seinen islamischen Idealvorstellungen einen Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs leisten. Aber nur in seinem Prosa-Werk über *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam* (Iqbal, 2003) hat er in Vorlesung VI über „Das Prinzip der Bewegung in der Struktur des Islam“ (174–208) seine gesellschaftspolitischen Gedanken konkreter ausformuliert – allerdings in philosophischer Form und mit Betonung des Spirituellen. Er betrachtete den Islam als ein „soziales Experiment“, nicht als ein „politisches Projekt“, wie er in einem Interview mit der *Bombay Chronicle* in London erklärte (Malik, Einführung zur *Wiederbelebung*; in Iqbal, 2003, 20).

Stephan Popp (2007, 138) meint – durchaus im Einklang mit dem überwiegenden Tenor sowohl der modernistisch-muslimischen als auch der westlichen Iqbal-Rezeption:

Iqbal gilt auch heute noch als progressiver Denker. Seine Betonung von Aktivität [...] und sein Beharren auf Selbstverwirklichung gerade im Angesicht Gottes bleibt eine Herausforderung für konservative Muslime.

¹⁷ Die heutige Stadt Ghazni in Afghanistan.

Iqbal liefert die Theorie für ein echtes, demokratisches Pakistan und muss daher der traditionellen, noch immer sehr feudalen Gesellschaft des Landes suspekt sein. Daher weist seine Philosophie immer noch in die Zukunft ...

Iqbal war teils von Optimismus, teils von Wunschvorstellungen in Bezug auf eine Aufbruchstimmung unter den Muslim:innen getragen. Man mag ihm eine vereinnahmende Weltsicht vorwerfen, wenn er die islamischen Ideale als allgemeingültig humanistisch darstellt. Dennoch: Muhammad Iqbal kann als Humanist bezeichnet werden; Gerechtigkeit, und ganz deutlich auch soziale Gerechtigkeit, gehörten zu seinen größten Anliegen. In seiner Neujahrsansprache, die er zu Beginn des Jahres 1938 – selbst schon bei schlechter Gesundheit – in Radio Lahore verlesen ließ, warnte er ein weiteres Mal eindringlich vor dem Nationalismus und vor der Kriegsgefahr in Europa durch die Gier, andere Völker zu unterjochen oder ihnen ihr Existenzrecht abzusprechen. In einem Auszug aus Annemarie Schimmels Übersetzung (1989, 111) heißt es:

Denkt daran: der Mensch kann auf Erden nur seine Stellung halten, indem er die Menschheit ehrt, und die Welt wird ein Schlachtfeld reißender Tiere bleiben, solange nicht und bis nicht die erzieherischen Kräfte der ganzen Welt darauf gerichtet sind, dem Menschen Respekt vor dem Menschen einzuimpfen.

Und mit Blick auf den spanischen Bürgerkrieg fährt er fort:

Dieses eine Ereignis zeigt deutlich, dass auch nationale Einheit keine sehr dauerhafte Kraft ist. Nur *eine* Einheit ist zuverlässig, und diese Einheit ist die Brüderschaft der Menschen, die höher als Rasse, Nationalität, Farbe oder Sprache steht. ...

Es sind Ideale, die kaum ein Jahrzehnt später die Wirren und Gewalt bei der Teilung Britisch-Indiens hätten mildern oder mancherorts verhindern können. War es eine warnende Vorahnung?

Muhammad Iqbals weiten geistigen Horizont kann man auch mit dem modernen Begriff der Transkulturalität (Welsch, 1994, 12f.) in Verbindung bringen – zweifellos hat er transkulturelle Kompetenz und Fähigkeiten zur Selbstreflexion bewiesen, die er kreativ genutzt hat. Dass er dennoch traditionelle Elemente seiner Herkunftsgesellschaft bewahrt hat, passt durchaus in dieses Konzept, das auch Raum für Individualität und Diversität lässt – einschließlich mancher Widersprüchlichkeiten, wie sie in transkulturellen Entwicklungsprozessen auftreten und auszuhandeln sind. Iqbal war offen für die Freiheit der Gedanken unterschiedlichster Menschen, Charaktere, Religionen und Philosophien; in seinen Werken respektiert er sie auf seine Art – auch wenn er seine Poesie mit manch scharfer Ironie würzt oder die künstlerische und philosophische Freiheit mit hochfliegendem Idealismus auslotet.

Bemerkenswert sind die Worte, die Iqbal dem türkischen Staatsmann Said Halim Pascha (gest. 1921) im *Buch der Ewigkeit* in den Mund legt (Iqbal, 1977, 239f.):

*Im Westen ist des Lebens Grund Vernunft;
Im Osten ist das Weltgeheimnis Liebe.
Vernunft kann nur durch Liebe Gott erkennen;
Der Liebe Grund wird durch Vernunft befestigt.
Schließt Liebe sich zusammen mit Vernunft,
wird sie zum Bildner einer neuen Welt.
Steh auf und bilde eine neue Welt
Und mische du die Liebe mit Vernunft!*

Literaturverzeichnis

- Ammann, Ludwig (14. 10. 2005). *Muhammad Iqbal – ein konservativer Reformier. Die Wiederbelebung des religiösen Denkens*. Qantara. <https://qantara.de/artikel/muhammad-iqbal-ein-konservative-reformier-die-wiederbelebung-des-religi%C3%B6sen-denkens>
- Asad, Muhammad (2009). *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Aus dem Englischen übersetzt von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn. Patmos.
- Dar, Bashir Ahmed (1972). The Idea of Satan in Iqbal and Milton. In M. Saeed Sheikh (ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art* (279–305). Bazm-i Iqbal.
- Hafez, Farid (2015). *Islamisch-politische Denker. Eine Einführung in die islamisch-politische Ideengeschichte*. 2., überarbeitete Auflage. Peter Lang.
- Iqbal, Javed (1984). *Zinda Rood: Allama Iqbal ki Mukammal Sawaneh Hayat* (Urdu Edition). Sang-e-Meel Publications.
- Iqbal, Javid (ed.) (1992). *Stray Reflections. A Note-Book of Allama Iqbal*. Revised and Enlarged Edition [1st Edition 1961]. Iqbal Academy Pakistan.
- Iqbal, Muhammad (2003). *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Aus dem Englischen von Axel Monte und Thomas Stemmer. Hans Schiler.
- Iqbal, Muhammad (1989). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited by M. Saeed Sheikh [1st Edition 1930]. Iqbal Academy Pakistan.
- Iqbal, Muhammad (1982). *Die Entwicklung der Metaphysik in Persien*. Übersetzt von Ali-Reza Rahbar in Zusammenarbeit mit Annemarie Schimmel. Hafiz. [Englisches Original: *The Development of Metaphysics in Persia. A Contribution to the History of Muslim Philosophy*. Luzac & Co. (1908)]
- Iqbal, Muhammad (1977). *Botschaft des Ostens. Ausgewählte Werke*. Hrsg. von Annemarie Schimmel, mit einem Geleitwort von Hermann Hesse (1957). Erdmann.
- Iqbal [Iqbal], Muhammad (1957). *Das Buch der Ewigkeit*, aus dem Persischen übersetzt von Annemarie Schimmel. Hueber.
- Kaweh, Silvia (2005). *Ali Schariati interkulturell gelesen*. Bautz.
- Khayal, Taj Muhammad (1972). Iqbal's Conception of Satan and his Place in Ideal Society. In M. Saeed Sheikh (ed.), *Studies in Iqbal's Thought and Art* (260–278). Bazm-i Iqbal.
- Mir, Mustansir (2008). *Iqbal, Poet and Thinker*. 2nd edition. Youngstown State University.
- Mirsadri, Saida (2024). Iqbal's Process Relational Worldview: An Islamic Response to Modern Challenges. In Jonathan J. Foster, Mouhanad Khorchide, Thomas Jay Oord & Manuel Schmid (eds.), *Open and Relational Theology and its Social and Political Implications* (109–133). SacraSage Press.
- Popp, Stephan (2007). *Mohammad Iqbal. Ein Philosoph zwischen den Kulturen*. Bautz.
- Schimmel, Annemarie (2000). *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. Beck.
- Schimmel, Annemarie (1989). *Muhammad Iqbal. Prophetischer Poet und Philosoph*. Diederichs.
- Singh, Iqbal (1997). *The Ardent Pilgrim, An Introduction to the Life and Work of Mohammed Iqbal*. 2nd Edition. Oxford University Press.
- Smith, Wilfred Cantwell (1943). *Modern Islam in India. A Social Analysis*. Ripon Printing Press.

Welsch, Wolfgang (1994). Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. *Via Regia – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation* 20.

https://archive.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf

Windhager, Günther (2002). *Leopold Weiss alias Muhammad Asad*. Böhlau.