

Synkretismus und Erlebniseinheit der Religion im Islam¹.

Von Prof. Dr. M. Horten in Bonn.

Um die Wende des vergangenen Jahrhunderts, in der Periode der materialistischen und äußerlichen Denkweise hat der Islam vielfache Darstellungen erfahren, die die Kennzeichen der gleichzeitigen Kulturperiode an sich tragen, indem sie vor allem die kultischen, rituellen und legalen Außenformen dieser Religion zur Darstellung gelangen lassen, wenn es hoch kommt, auch die dogmatischen Formeln und die Außendaten der religionsgesetzlichen, dogmatischen und mystischen Entwicklung. Ja man hat Bausteine der Kultur und Instrumentationen des Kulturdenkens als Urkräfte der islamischen Welt angesehen, z. B. die aus dem alten Orient überkommene Erbmasse, hellenistische und christliche Einschläge, und auf Grund solcher äußerlichen und materiellen Übereinstimmungen mit den europäischen Kulturen die Identität des Kulturkreises von Europa und dem islamischen Orient konstruieren wollen.

Die moderne Religionswissenschaft stellt die Islamforschung vor ganz neue Fragestellungen. Nicht die einzelnen formulierten Gedanken sind Urenergien und Grundkräfte einer Kultur, am allerwenigsten, wenn diese von einem Fremdvolke übernommen und aus einer uralten Überlieferung ererbt sind. Die schöpferische Urkraft der Kultur ist der eigene Genius, der alle jene Bausteine und Instrumente nach seiner eigenen Schöpferkraft zur Ausgestaltung bringt und neue Geisteswelten mit ihnen erzeugt. Daher wäre es die Hauptaufgabe der exakten Kulturforschung des Islam, die großen Genien seiner Geschichte kennenzulernen, ihr Welt- und Gotteserleben, Denken, Wollen, Anschauen und Fühlen und diese Geisteswelt im Rahmen der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gesamtentwicklung zu sehen. Da Religionswissenschaft ein Teil der Kulturwissenschaft ist, besteht die Aufgabe, den Genius des Islam im Kreise der Gesamtkultur zu überblicken.

Die Welt des Islam ist in drei Schichten zu schildern: als Religion, Kultur und Zivilisation, jedoch so, daß diese Lagerungen in innigster, seelischer Verbindung stehen und eine erlebnismäßig

¹ Die im folgenden als: t. angegebene Quelle sind die *ta'rifât* des *Gurğânî* = die definitiones, hrsg. von Flügel, Gustav, Lipsiae 1845. — In den Transkriptionen mit diakritischen Punkten versehene Buchstaben sind die „emphatischen“ des Arabischen.

einheitliche Gesamtkultur ausmachen. Mit großem Eifer hat man historistisch die Herkunft der einzelnen Komponenten der Islamwelt erforscht und die Ergebnisse in einer Musterkarte säuberlich zusammengestellt, eine fast unübersehbare Vielheit christlicher, jüdischer, persischer, griechischer, indischer und altorientalischer Einzeldaten. Man vermeinte, damit den Islam „erklärt“ zu haben, während man in der Tat doch nur seine äußere Schale beschrieben hatte. Religionswissenschaftlich stellt sich nunmehr erst das Hauptproblem, in solcher mosaikartigen Buntheit das einheitliche Erleben zu finden. Ebenso wenig wie die Kultur ist die Religion ein Mechanismus, der sich ohne Seele bewegt.

Der Islam erscheint, von außen gesehen, als ein „Synkretismus“. Die in die seelischen Tiefen hinabsteigende Religionswissenschaft kann sich bei diesem historistischen und mechanistischen Schlagworte freilich nicht beruhigen. Sie stellt die Frage: Wie kommt im Islam die Einheit des Erlebens zustande? Und welches ist die Natur dieser seelisch-geistigen Einheit? Diese Grundfrage aller sachgemäßen, wesensentsprechenden und organischen Religionsbetrachtung hat man bisher übersehen, in materialistischen Methoden und Betrachtungsweisen befangen. Bei dieser Einstellung auf die Tiefe ist es allsogleich evident, daß die geschichtliche Herkunft der einzelnen Bestandteile der äußeren Erscheinungsformen des Islam gleichgültig wird, die man vordem als das „Wesentliche“ angesprochen hatte.

Ist dieser wahrhaft wissenschaftliche Blickpunkt der Erforschung der religiösen Welt des Islam einmal gefunden, so drängen sich die ungelösten Fragen sofort in großer Anzahl heran. Die Erlebniseinheit ist das Wesenhafte und Kernhafte. Sie hat einen Zentralpunkt, von dem aus sie die verwirrende Vielheit der Außenerscheinungen dieser Religionsform organisch und seelisch zusammengreift. Welches sind die *Gru n d k r ä f t e*, die diese Einheit gestalten? Auf welche Ideale und Ziele sind diese ausgerichtet? Mit welcher seelischen *I n t e n s i t ä t* wird diese Einheit erlebt? Wie zeigt sich die Auswirkung dieses Einheitserlebens im gesamten Lebenssystem? Welche *G e m e i n s c h a f t s f o r m e n* treten dabei in Geltung, erzeugt durch ein identisches Erleben der Individuen? Die Rassenfrage wird bei der Lösung solcher Wesensfragen eine gewichtige Rolle spielen; und von jeder Äußerung des religiösen Lebens kann man in die ange deuteten Tiefen hinabsteigen, wenn der Weg einmal gewiesen ist.

Das Gelübde² wird im Islam definiert als darin bestehend, daß

² t. 260, 4 *nadr.*

„man eine bestimmte³ erlaubte Handlung⁴ für seine eigene Person⁵ zur Pflicht macht⁶, um Gott dadurch zu preisen“⁷.

Man glaubt, einen katholischen Katechismus zu lesen, wenn man diese so klassische, klare und einfache Begriffsbestimmung des Gelübdes findet. Eine solche Entlehnung christlicher Elemente ist nicht ein rein äußerlicher Vorgang und haftet nicht an der Oberfläche des islamischen Lebenssystems. Wenn der Islam solche rein und echt christlichen Bestandteile als seine eigenen organisch und tief empfindet, muß er selbst von christlichem Geiste innerlichst durchlebt und durchwebt sein. Gott ist der Allmächtige. Es ist billig und recht, daß das Geschöpf die Macht seines Schöpfers preise. Allah ist aber zugleich voll Liebe und Fürsorge für das Wohlergehen der Menschen. Durch guten Willen, gute Werke der Tugenden, besonders durch überpflichtmäßige Werke gewinnt der Mensch Gottes besonderes Wohlwollen, das sich in Gnaden zeigt. Die Gedankenwelt, die das Gelübde umgibt und trägt, ist demnach eine durchaus christliche, ethisch ernste und große und tief erlebte.

Diese gleichen Züge lassen sich beliebig oft bestätigen. Die Bekehrung⁸ ruht auf der Reue⁹. „Diese ist ein Kummer¹⁰, der den Menschen erfaßt, indem er wünscht, daß das, was vorgefallen ist, nicht geschehen sein möge.“ Durch die Sünde ist das göttliche Gesetz übertreten und die gottgewollte Ordnung verletzt worden. In der Reue empfindet der Sünder Schmerz darüber und hegt den Wunsch, die von Gott gewollte Harmonie sei nicht gestört worden; denn Gott ist der Herr über Leben und Tod, zugleich aber der allfürsorgende Lenker der Welt.

Der Grundzug Allahs liegt darin, daß er der liebevolle All-erbarmer¹¹ ist, dessen wohlwollende Fürsorge bis ins einzelste reicht, der Nahrung, Speise und Trank und Wohnung verleiht, ebenso Leben und Gesundheit. Nichts geschieht ohne seinen Willen¹².

³ *‘ainu-l-fīli* = „das Individuum, die individuelle Substanz einer Handlung“, gegnerischer Artikel. *‘ain* bezeichnet das Einzelding, auf das man mit „dieses da“ hinweist, nicht, wie man unterminologisch gemeint hat, die *essentia*.

⁴ *fīl* = „ethische Handlung“ *actio humana*, nicht: *actio hominis*. Das ethische Wollen ist ihr Träger.

⁵ *‘alā nafsī-hi* = „auferlegend als Last auf sein eigenes Ich“.

⁶ *wuğūb* = „moralische Pflicht“, daher: *‘iğāb* = „die Auferlegung einer Pflicht“, „etwas zu einer Pflicht *m a c h e n*, erheben“.

⁷ *tāzīman* = „die Größe, *‘uzm*, Gottes verkünden“.

⁸ *taubah* = „Rückkehr“ zu Gott.

⁹ *nadam*, t. 260, 3.

¹⁰ *ğammun* = „Leid“, „seelischer Schmerz“.

¹¹ Allah ist *ar-raḥmānu-r-raḥīmu* = „der von liebevollem Mitleid und Erbarmen erfüllte und nach diesem Erbarmen wirkende“.

¹² *ḥalqu-l-‘afāli* = „Erschaffen der ethischen Handlungen“ der Menschen ist ein durchaus christlicher Gedanke, der zum Ausdruck bringt, daß keine Handlung der Menschen ohne den schöpferischen Willen Gottes möglich ist, der in ihr wirkend ist. Der gesamte Wirklichkeitsbereich des Außergöttlichen ist im ganzen und einzelnen Gottes Geschöpf. Die intimsten Gedanken der Menschen, *sarā‘ir*, liegen offen vor seinen Blicken, ja, Gott selbst erschafft diese in den Herzen.

Der Zentralpunkt des religiösen Erlebens ist demnach Gott, der allwaltende und allfürsorgende. Von diesem Mittelpunkt aus ist das Erleben von Welt und Menschenleben ein organisch einheitliches.

Die gedanklich-lehrhafte Einheit der Welt wird, wie bereits diese wenigen Texte deutlich zu erkennen geben, durch Gott als den Brennpunkt alles Wirkens, Lebens und Seins gegeben. Sie spiegelt sich in der Einheit des Welterlebens wieder, indem der Muslim die Welt und alle ihre Vorgänge, zunächst die Ereignisse, die seine eigene Person und deren nächste Umgebung betreffen, von Gott als dem geistigen, unendlichen Zentrum, der allein wirkenden Urkraft, ausgehend, betrachtet und empfindet. Wenn die ausgeformte Weltanschauung Gott als die geistige Urkraft in das Zentrum des Wirklichen stellt, so wirkt sich dies auf die durch den Willen erfaßte Weltanschauung unmittelbar aus: Die muslimische Ethik sieht Gott als die erste Ursache, den Gnadenquell und das letzte Ziel, als den Hüter des sittlich Guten und den Vergelter aller moralischen Handlungen. Auf diesem Boden erwächst sodann die gefühlsmäßig ergriffene Welt: Das Gemüt des Muslim wird von Gott in der „Liebe“, *maḥabbah*, wie von dem Zentralmagneten angezogen. Die Mystik steht in ihrem Einheitserleben der Welt auf dem Boden ebendieser theozentrischen Weltlehre, ja, sie steigert diese in manchen Schulen zum Pantheismus, der von Indien her beeinflusst ist¹³.

„Das Wohltun¹⁴ ist in der Alltagssprache die Ausführung alles des Guten¹⁵, das man zu tun verpflichtet ist. Im Sinne des Religionsgesetzes¹⁶ besteht es darin, daß du Gott dienst¹⁷, als ob du Ihn sähest¹⁸. Wenn du Ihn auch noch nicht sahst, so sieht er doch dich.“ Das gesamte ethische Verhalten ist demnach nach Gott als dem Seinszentrum der Welt orientiert. Aus dem gleichen religiösen Einheitserleben fließt der Begriff der „Aufrichtigkeit“¹⁹. „Sie ist in der Alltagssprache das Ablassen von der Augendienerei²⁰ bei der Ausführung des Guten²¹, — in

¹³ Horten: Indische Strömungen in der islamischen Mystik. Heidelberg I. 1927; II. 1928.

¹⁴ t. 11, 5. *ʾihsân* = „Ausübung des *ḥasan* = ‚Guten‘ im Sinne der ethischen ‚Reinheit‘ = *ṣafâ*“.

¹⁵ *ḥair* ist das Gute, wie der Wille Gottes es feststellt und es sich im Gemeinschaftsleben in Gerechtigkeit und Nächstenliebe auswirkt. Es gibt keine ethische Tugend, die nicht auf Gott als das geistige Zentrum ausgerichtet wäre.

¹⁶ *ṣarīʾah* d. h. des „breiten Weges“, den Gott den Menschen gezeigt hat und auf dem allein sie ihr ewiges Heil wirken können.

¹⁷ Der „Dienst“ Gottes ist die Erfüllung aller seiner Gebote.

¹⁸ Die Reinheit der Absicht, die von jeder Selbstsucht befreit sein muß, ist der Kernpunkt des sittlichen Handelns im Islam, der auch darin die christliche Denkweise einfach übernommen hat. „Du mußt Gott immer vor Augen halten, in seiner Gegenwart, *ḥuḍûr*, leben: *ka-ʾanna-katarâ-hu* = ‚als ob dein Auge ihn erfaßte‘“. Dann sind alle Handlungen auf Gott allein gerichtet und erstreben nichts, als seinen Willen zu erfüllen. Jede von Gott abweichende Intention ist ausgeschlossen.

¹⁹ t. 12, 9. *ʾihlâṣ* = dem Sinn der Wortwurzel nach: Freimachen von Trübungen.

²⁰ *riyâʾ*, aus der Wurzel: *raʾâ* = „sehen“ entwickelt. Meist wird *sanʾah* = „Ohrendienerei“ noch hinzugefügt.

²¹ *tâʾât* = „die Handlungen, die einen ‚Gehorsam‘ gegen Gott enthalten; denn alles „Gute“ ist nur deshalb „gut“, weil es mit dem Willen Gottes über-

der Terminologie der Gebildeten ²² jedoch die Reinigung ²³ des Herzens ²⁴ von jeder befleckenden Beimischung ²⁵, die die Reinheit ²⁶ trüben würde. Der Beweis dieser Thesis ist folgender: Jedes Ding wird ein ‚reines‘ ²⁷ genannt, das man sich als vermischt mit einem ‚anderen‘ ²⁸ vorstellen kann, wenn es von dieser Beimischung rein ²⁹ und befreit ³⁰ wird. Die ‚befreite‘ Handlung heißt dann ‚Befreitsein‘ ³¹. Gott sprach im Koran 16, 68 von ‚der reinen‘ Milch, die zwischen Unrat und Blut entsteht; denn die ‚Reinheit‘ ³² der Milch liegt darin, daß in ihr keine Beimischung ³⁴ von Unrat und Blut statthat. Fuḍail ibn Iyād tat den Ausspruch: „Die Unterlassung der Menschen wegen ist ‚Augendienerei‘ und der Vollzug einer Handlung ihretwegen ‚Dualismus‘“ ³⁵. Der *’ihlās* ist dabei das ‚Freisein‘ von diesen beiden.“

einstimmt. Die Einheit des religiösen Erlebens zeigt sich bis in die kleinsten Handlungen als allein nach Gott orientiert.

²² Neben diesem *iṣṭilāḥ* besteht noch eine engere Terminologie der einzelnen Schulen.

²³ *taḥliṣ* = „Befreiung“ von einer Schale und irgendwelchen Verunreinigungen des Wesens.

²⁴ *qalb* ist das Zentrum des religiösen und mystischen Erlebens und Gottschauens.

²⁵ *šā’ibatu-l-šaubi* = „dem Flecken, der beigemischt wurde“, d. h. von jedem Fremdartigen, das nicht in das Wesen der ethischen Handlung gehört. Alles, was von Gott ablenkt und dem Außergöttlichen verhaftet ist, wird als ein solcher Fremdkörper in dem ethischen Tun gewertet.

²⁶ *ṣafā’* ist der Kerninhalt der Ethik: = „die Reinheit“. Sie besteht darin, daß kein außergöttliches Moment irgendeinen bestimmenden und orientierenden Einfluß auf die ethische Handlung ausübt.

²⁷ *taḥqīq* = „Beweis“, d. h. „Erforschung und Erfassung der *ḥaqīqah* = des reinen, tiefen und eigentlichen Wesens“; denn in dem Kern der Sache liegt der „Beweis“. *ḥālīṣ* = „frei von“ Schmutz. Der Beweis hat die Form einer Worterklärung, ist jedoch eine Sinnerfassung, die das Wesen von den nicht zugehörigen Bestandteilen trennt.

²⁸ *ḡair* = „anderer“, d. h. Fremdbestandteil, Fremdkörper.

²⁹ *ṣafā’*, so daß sich als Wesen von *ṣafā’* ergibt die Befreiung von Fremdkörpern.

³⁰ *ḥallaṣa* = „es wurde freigemacht“ und losgeschält von dem Fremden.

³¹ *muḥallas* und *muḥlaṣ* = „befreit“, dessen Infinitivform: *’ihlās* = „Aufrichtigkeit“ ist. Damit ist der Sinn dieses Terminus als „ethische und gesinnungsmäßige Reinheit“ aufgewiesen. Der Terminus für „Erlösung“ von Sünden und der Macht des Teufels ist der gleiche, und Christus heißt in dieser Sinnggebung *muḥallis*, während *muḥliṣ* den „treuen Freund“, den „aufrichtigen“ bezeichnet. Der Grundgedanke von *’ihlās* ist die nach Gott orientierte „Reinheit der Absicht“, in der die Einheit des religiösen Erlebens sich wirkungsvoll betätigt. ³² *ḥālīṣ*. ³³ *ḥulūs*.

³⁴ *šaubun* = „Beimischung eines Fremdkörpers“, der dann eine „Befleckung“, *šā’ibah*, ausmacht, s. oben.

³⁵ *Iyād* differenzierte zwischen Augendienerei und Dualismus, d. h. Anbetung „des zweiten Gottes“, Ahriman, des Finsternisgottes. Damit ist die schwerste Sünde benannt, die der Muslim begehen kann: der *širk*, der neben Allāh einen *šarik* = einen gleichwertigen Partner anerkennt. Diese schwerste Sünde, die keine Verzeihung erlangen kann und die ewigen Höllenstrafen zur Folge hat, begeht jeder, der eine ethische Handlung ‚der Menschen wegen‘ verrichtet, gleichgültig, wie gering diese Handlung auch sei; denn sie stellt

Ebenso evident leuchtet die Einheit des religiösen Erlebens aus Gott als dem Zentrum hervor aus einer anderen Definition der „Aufrichtigkeit“³⁶. „Sie besteht darin, daß du für deine ethische Handlung³⁷ keinen Zeugen³⁸ suchst außer Gott. Nach anderer Formulierung ist *ihlās* die Reinigung³⁹ der Handlungen von den Trübungen⁴⁰, nach einer dritten Lehre ein Vorhang⁴¹ zwischen Mensch und Gott, den weder ein Engel kennt, der ihn dann in das Buch der Handlungen aufschreiben könnte, noch ein Teufel, der ihn zum Bösen verkehren würde⁴², und der keine Leidenschaft bedeutet, so daß du ihr zu neigtest⁴³. Der Unterschied zwischen ‚Aufrichtigkeit‘ und ‚Wahrhaftigkeit‘⁴⁴ ist folgender: *šidq* ist eine Wurzel und das Erste, *ihlās* ein Zweig und eine Folgeerscheinung⁴⁵. Ein anderer Unterschied besagt: der *ihlās* kommt erst zur Geltung⁴⁶, nachdem man in die Handlung

an den Ort des letzten Zieles, das nur Gott sein kann, die Menschen. Der Monotheismus ist dann verlassen, der Abfall von Gott vollzogen. Diese Ansicht des b. *Iyād* bekundet einen extremen Rigorismus und Heroismus, den wir auf seinem eigensten Boden im christlichen Mönchtum wiederfinden und der in der Linie der konsequenten Durchführung der Lehre von der guten Intention liegt. *tarku-l-‘amalī* = „die Unterlassung der Handlung“, die negative ethische Betätigung ist der *‘amal*-positiven Handlung entgegengestellt, was ein ethisches System voraussetzt.³⁶ *ihlās* t. 12, 17.

³⁷ *‘amal* die nach Wissen und Willen bewußt vollzogene actio humana.

³⁸ *šāhid* = „Zeuge“. Gott allein soll der „Zeuge“ der ethischen Handlung sein. Keine „Ansehung irgendeiner Person“ hat im Ethischen stattzufinden. Daß diese die Reinheit der Intention umschreibenden und begründenden Lehren des Islam aus dem Christentum und den bekannten Stellen des Neuen Testaments entnommen sind, bedarf keines besonderen Beweises. Jede „Augen- und Ohrendenerei“ soll als Wurzel alles ethischen Übels prinzipiell ausgeschlossen werden.³⁹ *tašfiyatu* = „das Gereinigtwerden“.

⁴⁰ *kudûrât* sind z. B. die Fremdbestandteile, die das klare Quellwasser trüben, hier alles, was die intentionale „Reinheit“, d. h. Ausrichtung der Handlung auf Gott „trübt“ und von diesem letzten Ziele ablenkt.

⁴¹ *sitr*, so daß ein unsichtbarer „Schleier“ besteht, der die Annäherung des Menschen zu Gott möglich macht. Die islamische Lehre vom „Schleier“ besagt, daß Gott ein unendliches Licht darstellt, das klar und unverhüllt gesehen, die Blicke der Menschen blenden würde. Es muß demnach ein „Schleier“ vorgezogen werden, damit die Verbindung zwischen Gott und dem Geschöpf hergestellt werden könne. Die Welt der Sinnendinge ist selbst ein „Schleier“, der dem Menschen die Erkenntnis Gottes ermöglicht. Ohne Einblick in diese besondere Schweise des Orients ist das Verständnis des vorliegenden Textes unmöglich.

⁴² *fa-yuḥsida-hu* = in den Fasad = ‚das Verderben‘ und die Sünde stürzen würde.

⁴³ *fa-tumûla-hu* oder *tumayyila-hu* = wörtlich, „so daß du die Leidenschaft wenden könntest und würdest“, d. h. der Sinnenwelt zukehren würdest.

⁴⁴ *šidq* = „Wahrheit“ im objektiven und „Wahrhaftigkeit“ im subjektiven Sinne.

⁴⁵ *tâbī‘* = was aus einem Prinzip abgeleitet wird, so daß die „Wahrheit“ das Prinzip darstellt, aus dem die „Aufrichtigkeit“ fließt.

⁴⁶ *yakânu* = „er wird“, „entsteht“, kann sich erst entfalten, wenn die Handlung begonnen hat. Damit sind die Grundlagen der islamischen Ethik genannt: 1. selbstlos das Gute tun, *ihṣân*, 2. Reinheit der Intention, *ṣafâ‘*

eingetreten ist“, während die „Wahrhaftigkeit“, *ṣidq*, schon vorhanden sein muß, bevor die ethische Handlung beginnt.

„*ṣidq*⁴⁷ ist in der Alltagssprache die Kongruenz⁴⁸ des Urteils⁴⁹ mit dem Tatbestande⁵⁰ und in der allgemeinen Terminologie der ‚Wahrheitsschule‘⁵¹, die Rede Gottes über die Gebiete des ewigen Verderbens⁵², in einer anderen Auffassung liegt der *ṣidq* = die Wahrhaftigkeit darin, daß du selbst an einem solchen Orte⁵³ die Wahrheit sagst, von dem dich nur die Lüge erretten würde. Nach Quschairi besteht der *ṣidq* darin, daß weder in deinen mystisch-ethischen Zuständen⁵⁴ eine Beimischung⁵⁵ stattfindet, noch in deiner Glaubensüberzeugung⁵⁶ ein Zweifel, noch in deinen ethischen Handlungen ein Mangel. Nach anderer Wendung ist *ṣidq* das Kontrarium⁵⁷ der ‚Unwahrheit‘⁵⁸. Er betrifft jedoch die Aussagen über das Vergangene.“ Gott selbst ist der „Urwahre“ und die „Wahrheit“, *ḥaqq*, schlechthin. Nur im Hinblick auf Gott kann der Sinn der „Wahrhaftigkeit“ demnach begriffen werden, so daß *ṣidq* nur in dem Kreise des religiösen Einheitserlebens deutlich wird.

Sowohl die Zentriertheit und innere Einheit des religiösen Erlebens im Islam, gegenüber der die äußerlich erscheinende Vielteiligkeit und Buntheit dieser Religion eine nebensächliche ist, als auch die innerste und tiefste Abhängigkeit des Islam vom Christentum, die die vorgelegten und analysierten Texte dartun, dürften die Wichtigkeit der Zusammenarbeit von Religionswissenschaft und Missionswissenschaft aufs neue dargetan haben.

3. und Aufrichtigkeit, die in der 4. Wahrhaftigkeit wurzeln, — integrale Teile des religiösen Erlebens des Muslim, die ihre Einheit von Gott als dem Brennpunkte des religiösen Empfindens ableiten.

⁴⁷ t. 137, 19. alle Auffassungen des *ṣidq* kommen zur Geltung: logische Wahrheit, Wahrheit der Koransprüche und der Schilderungen des Jenseits der Höllenstrafen, Wahrhaftigkeit und Wahrheit des gesamten mystisch-ethischen Lebens.

⁴⁸ *muṭābaqah*. ⁴⁹ *ḥukm* = „Aussage“ im exakten logischen Sinne

⁵⁰ *wāqī* = „das, was in der Tat vorgefallen und wirklich geworden ist“.

⁵¹ *’ahlu-l-ḥaqīqah* = „die Leute der Urwesenheit“, die zugleich die Urwahrheit bedeutet: Gottes, meistens im Sinne der Mystiker, die die Sinnenwelt als eine Manifestationsform der „Urwesenheit“ erschauen, hier wohl alle Gläubigen, die den Worten des Korans absoluten Glauben schenken, ohne eine Umdeutung vorzunehmen.

⁵² *mawāṭinu-l-halāki* = „die Orte des Verderbens“, indem „das Verderben“ im absoluten Sinne die Höllenstrafen sind.

⁵³ *mauḍī* d. h. unter solchen Umständen. Der Heroismus der christlichen Wahrheitsliebe verlangt, daß man die größten Gefahren übernimmt und selbst eher das Leben hingibt, als eine Lüge zu sprechen. Der Islam hat diese christliche Gesinnung zu der seinigen gemacht.

⁵⁴ *’aḥwāl* = die von Gott als Gnadengaben verliehenen Zustände.

⁵⁵ *ṣaub* bedeutet prägnant die Beimischung eines Außergöttlichen und Fremden für die ethisch-religiöse Grundhaltung des Frommen.

⁵⁶ *ītiqād* = „Glaube“, der nach christlicher und danach auch islamischer Lehre keinen, auch nicht den geringsten Zweifel duldet.

⁵⁷ *ḍidd* = das Kontrarium im Sinne der Aristotelischen Logik.

⁵⁸ *kūdb* = „Lüge“. Das Zukünftige fällt nicht in diese beiden Kategorien.