



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Stellung des Menschen im Kosmos“: aus der Sicht  
von Max Scheler und Morteza Motahhari

Verfasserin

Nesrin Aras-Booseh

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 412 299

Studienrichtung lt. Studienblatt: UF Physik und UF Psychologie und Philosophie

Betreut von: Mag. Dr. Ashraf Sheikhalaslamzadeh



# Bismi 'llahi 'r-rahmani 'r-rahim<sup>1</sup>

## **Vorwort**

Ein herzliches Dankeschön gebührt allen, die mich bei der Erstellung meiner Diplomarbeit unterstützt haben.

Ich möchte mich an erster Stelle bei meinen Eltern dafür bedanken, dass Sie mir mein Studium ermöglichten und stets an mich glaubten. Ebenso möchte ich mich bei meinem Mann und meinen Schwiegereltern für ihre motivierenden Worte bedanken.

Mein Dank gilt insbesondere auch Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger, der mich bei der Wahl meines Themas inspirierte und mir gute Tipps gab.

Ganz besonders danke ich jedoch meiner Betreuerin Mag. Dr. Ashraf Sheikhalaslamzadeh, die mich immer mit Hinweisen, konstruktiver Kritik und guten Ratschlägen unterstützte und sich viel Zeit für die Betreuung meiner Diplomarbeit nahm.

---

<sup>1</sup> Siehe S.92



## **Inhaltsverzeichnis**

1. Einleitung.....	7
--------------------	---

### **Teil 2: Max Scheler**

2.1. Biographische Angaben.....	17
2.2. Zum Inhalt des Werkes.....	19
2.2.1. Einleitung.....	19
2.2.2. Stufenfolge der psychischen Kräfte.....	20
2.2.3. Der Geist.....	29
2.2.3.1. Die Person.....	33
2.2.3.2. Die Ideierung - der spezifisch geistige Akt.....	34
2.2.3.3. Die Sublimierung.....	37
2.2.4. Schelers Kritik an verschiedenen Theorien und Philosophen.....	38
2.2.5. Das metaphysische Verhältnis des Menschen zum Grunde der Dinge.....	41

### **Teil 3: Morteza Motahhari**

3.1. Biographische Angaben zu Morteza Motahhari.....	44
3.2. Zum Inhalt der Werke.....	47
3.3. Mensch und Glaube.....	47
3.3.1. Mensch-Tier-Vergleich I.....	48
3.3.2. Der vollkommene Mensch.....	51
3.3.3. Wissenschaft und Glaube.....	55
3.3.4. Islamische Weltanschauung und die Rolle des Menschen.....	57
3.4. Das menschliche Wesen aus der Weltanschauung des Islam.....	61
3.4.1. Der (Stellen-)Wert des Menschen.....	61

3.4.2.	Mensch-Tier-Vergleich II .....	64
3.4.3.	Bewusstsein des Menschen .....	65

#### **Teil 4: Gegenüberstellung ausgewählter Konzepte**

4.1.	Der Mensch als Begriff.....	76
4.2.	Lebendiges und Lebloses .....	77
4.3.	Die Pflanzen.....	78
4.4.	Die Tiere .....	78
4.5.	Der Mensch.....	79
4.5.1.	Der Ursprung des Menschen .....	80
4.5.2.	Die Seele .....	83
4.5.3.	Der Geist .....	86
4.5.4.	Ens amans und die sufistische Liebe.....	90
4.5.5.	Der sich verwirklichende Mensch und der Allmensch .....	93
	Resümee.....	95

#### **Anhang**

	Literaturverzeichnis .....	97
	Abstract.....	101
	Lebenslauf.....	101

# 1. Einleitung

---

Seit der Existenz der Menschheit steht die Grundfrage der Anthropologie im Raum: „Was ist der Mensch?“<sup>2</sup> In verschiedenen Epochen wurde diese Frage entsprechend dem damaligen Denken und Stand der Wissenschaft beantwortet. Mit der Zeit und dem zunehmendem Fortschritt wurden diese Erklärungsversuche ergänzt oder gar komplett verworfen und neu definiert. Diese Auseinandersetzungen sind nicht spurlos an den heutigen Menschheitsideen vorbeigezogen. Die aktuellen Menschheitsbilder tragen direkt oder indirekt diese Laster, aber auch Errungenschaften, mit sich. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, soll im Folgenden eine geschichtliche Einführung mit den wichtigsten Aspekten dargeboten werden, um im Anschluss dazu zum Thema dieser Diplomarbeit überzugehen.

Ein bekanntes Zitat von Alfred North Whitehead besagt, dass die gesamte Philosophie des Abendlandes<sup>3</sup> als eine Fußnote zu Platons Lehren betrachtet werden kann. Dies lässt sich auch an seinem Menschenbild verdeutlichen. Bereits in der Antike suchte Platon (428-347 v.Chr.) nach einer allgemeinen Idee des Menschen, die sich in seiner Ideenlehre widerspiegelt. Etwa im Höhlengleichnis beschreibt er den Menschen als ein Geistwesen, das über die phänomenale Welt hinausfragen kann.<sup>4</sup> Er bezeichnet im Timaios den Menschen als *kein Spross der Erde, sondern des Himmels*.<sup>5</sup> Sein Schüler Aristoteles (384-322 v.Chr.) war es, der über die Dualität von Seele und Körper sprach und jene in einer Einheit zu betrachten versuchte.<sup>6</sup> Es war die Rede von Individuation, die auch die Stoiker übernahmen und zum Kern ihrer Anthropologie ausarbeiteten.

Mit Jesus als „Mensch gewordenem Gott“ änderte sich die antike Idee vom Menschen. Nicht nur die Beziehung zwischen Menschen untereinander, sondern auch zwischen den Menschen und dem *einen* Gott standen von diesem Zeitpunkt an im Zentrum. So lautet die Menschheitsfrage in der Bibel:

---

<sup>2</sup> Hartung, Gerald: Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Philipp Reclam 2008, S.14

<sup>3</sup> Dieser Begriff wird hier nur verwendet, um die gleichen Wortlaute von Whitehead wiederzugeben. Für die Bearbeitung der Forschungsfrage ist dieser Begriff jedoch als kontraproduktiv zu werten.

<sup>4</sup> Hartung 2008, S.18

<sup>5</sup> Hartung 2008, S.17

<sup>6</sup> Hartung 2008, S.19

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst und des Menschen Kind, dass du ihn so achtest?“<sup>7</sup>

Menschlichkeit wird im Christentum mit dem Sinn von Erhabenheit und Heiligkeit verbunden. Paulus (5-64) verwendet Begriffe wie Erbsünde, Hölle, Erlösung und ewiges Leben. Der Mensch habe nun die Aufgabe, sich für die Aufhebung des Fleisch-Geist-Gegensatzes vorzubereiten und damit die Überwindung des naturhaften Menschen anzustreben.<sup>8</sup> Im Gegensatz dazu betrachtet Augustinus von Hippo (354-430) die christliche Anthropologie aus einer anderen Perspektive. Seine Zweifel richtet er *direkt* an Gott und fragt ihn, wer bzw. welcher Natur er sei.<sup>9</sup> Es geht ihm um eine Lebensgewissheit, die er in der Quelle allen Lebens, dem Schöpfergott, findet. Er löste den „problematischen“ Menschen, für den bis dato keine Lösung im Kosmos angenommen wurde, aus dem Kosmos heraus und zeigte ihm den Weg der Weltüberwindung: Der Mensch müsse sich selbst überwinden, um seine Identität zu erkennen.<sup>10</sup>

Mit Muhammad (570-632) wird das Menschenbild im arabisch-islamischen Raum erneut verändert. Die monotheistischen Gedanken des Christentums bleiben erhalten, die Existenz der Erbsünde wird aber beispielsweise abgewiesen. Gott sei allverzeihend und ziehe die Menschen allein für ihre eigenen Fehler zur Rechenschaft. Hier beginnt eine neue Ära der Philosophie. Nach dem Propheten widmen sich viele Menschen der Auslegung des Qur'ans und den Aussagen des Propheten.<sup>11</sup> Auch die Eigenschaften, die von Christen und Juden Gott und den Menschen zugeschrieben wurden, werden unter Beachtung der islamischen Lehre verändert. Der Fokus liegt nämlich nun auf der Erkenntnisgewinnung, sodass der Mensch aus einer anderen Perspektive betrachtet wird.

Die Geburt der islamischen Philosophie wird jedoch von Ulrich Rudolph in das 9. Jahrhundert eingeordnet.<sup>12</sup> Der Weg dazu wurde bereits im 8. Jahrhundert vorbereitet,

---

<sup>7</sup> Psalm 8

<sup>8</sup> Hartung 2008, S.23

<sup>9</sup> Hartung 2008, S.24

<sup>10</sup> Hartung 2008, S.25

<sup>11</sup> Nach dem Glauben der Schiiten wären neben dem Propheten allein die Nachfolger des Propheten, die zwölf Imame, in der Lage, dies fehlerlos zu praktizieren. Die sunnitische Lehre weicht von diesem Glauben ab.

<sup>12</sup> Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: Verlag C.H.Beck oHG 2008, S.11

da zu dieser Zeit die Übersetzungsbewegung wirkte, in welcher philosophische Texte aus dem Griechischen, Mittelpersischen und Syrischen ins Arabische übertragen wurden. Der erste in der Geschichte dokumentierte islamische Philosoph sei demnach al-Kindi<sup>13</sup> (ca. 800-865), der im Irak lebte. Er bearbeitete hauptsächlich aristotelische und platonische Texte. Avicenna<sup>14</sup> (980-1037), welcher zu den einflussreichsten Gelehrten seiner Zeit zählt und nach wie vor viel rezipiert wird, standen diese Übersetzungen ebenfalls zur Verfügung. Er setzte sich unter anderem intensiv mit der Erkenntnistheorie auseinander. Seine Abhandlungen übten auch Einfluss auf das Denken europäischer Philosophen aus.<sup>15</sup> Besonders sichtbar ist dieser Einfluss jedoch im heutigen Iran, denn Ibn Sina pflegte es, seine Gedanken auch in Gedichte bzw. allegorische Trakte zu fassen. Diese neue Form der Wissensüberlieferung ist nach wie vor ein großer Bestandteil der persischen Kultur.<sup>16</sup> Auch führte er das Gedankenexperiment in die islamische Philosophie ein und bewies damit beispielsweise die vom Körper unabhängige Existenz der Seele.<sup>17</sup> Avicenna war großen Kritiken von Seiten traditioneller Geistlicher ausgesetzt, dennoch ist ihm folgende Verknüpfung zu verdanken: Die Autonomie der Philosophie wurde beibehalten, während gleichzeitig wichtige Themenfelder aus der Theologie in die Philosophie aufgenommen wurden. Al-Gazali (1058-1111) dahingegen versuchte die Philosophie wieder zu den Grundlehren des Islams zurückzubringen und widersprach somit Avicenna. Daran knüpften viele Gelehrte an und so entstanden die verschiedenen philosophischen Richtungen. Neben Suhrawardi, Ibn Arabi und Rumi gehört al-Gazali zu denjenigen, die die islamische Mystik (Sufismus) in der muslimischen Welt etablierten.

Abu Bakr ibn Tufail (1110- 1185) lebte in Andalusien und wurde durch sein Werk „Der Lebende, Sohn des Wachenden“<sup>18</sup> bekannt. Dieser Roman handelt von einem Kind, das isoliert auf einer Insel aufwächst und allein durch seine Beobachtungen und seinen Intellekt zur höchsten Erkenntnis vordringt. Ibn Tufail zeigt somit, dass der Mensch auch ohne einen Leiter bzw. einen Propheten dazu in der Lage sei. Dieser Roman sollte

---

<sup>13</sup> Abu Yaquub ibn Ishaq al Kindi; kurz: al-Kindi genannt.

<sup>14</sup> Abu Ali al-Husain ibn Abdullaha ibn Sina, latinisiert Avicenna.

<sup>15</sup> Vgl. Rudolph 2008, S.45

<sup>16</sup> Vgl. Schaerer, Patric O. (Hg): Abu Bakr ibn Tufail. Der Philosoph als Autodidakt. Ein philosophischer Inselroman. Felix Meiner Verlag 2009, S. XXXIV

<sup>17</sup> Auf dieses Gedankenexperiment wird an geeigneter Stelle eingegangen werden. Vgl. auch Schaerer 2009, S.XXXIX

<sup>18</sup> Originaltitel „Hayy ibn Yaqzan“. Im Deutschen wird der Titel auch als „Der Philosoph als Autodidakt“ übersetzt.

eine Einführung in das mystische Denken<sup>19</sup> darstellen, und gleichzeitig Mystik, Philosophie und Religion verbinden.<sup>20</sup> Sein Werk wurde beispielsweise auch von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) gelesen und kommentiert.<sup>21</sup> Mit Avveroës<sup>22</sup> (1126-1198) fand erneut eine Rückbesinnung auf die Übersetzungen von Aristoteles statt,<sup>23</sup> weshalb er insbesondere in Europa große Bekanntheit erlangte.<sup>24</sup> Er weist die Lehre von Avicenna zurück, welcher die Trennung von Wesen und Dasein der Dinge beschrieb.<sup>25</sup> Auch Thomas von Aquin (1225- 1274) gehört zu denjenigen, die sich mit seinen Kommentaren auseinandersetzten; er lehnte jedoch seine Lehren ab.<sup>26</sup>

In Europa lag das Problem im Mittelalter nach wie vor in einem anderen Punkt. Aquin führte die Gedanken von Augustinus weiter aus und konzipierte eine Reihe von Zwischenlösungen für den *unheilbaren* Menschen.<sup>27</sup> Der Mensch sei nach Aquin ein Wesen, in welchem die Kräfte seiner Natur und Seele miteinander kämpfen. Es wurde nun über die Naturhaftigkeit des Menschen nachgedacht, welche mit der Theologie verbunden wurde.

In der Renaissance setzten sich die Philosophen der Spannung zwischen Glaubensgewissheit und Wissenschaften aus. Der Fokus der Wissenschaften lag erneut auf dem Kosmos, der ein Symbol für die Unbegrenztheit und Unendlichkeit geworden war.<sup>28</sup> Nach Nicolaus Cusanus´ (1401- 1464) theologischer Auffassung lag der ganze Kosmos komprimiert im Menschen. Dieser könnte nach dem Prinzip der Freiheit der Schöpfer seines eigenen Kosmos sein und sich somit auf menschliche Weise als Gott erleben.<sup>29</sup> Marsilio Ficino (1433-1499) bezeichnete den Menschen deshalb als *Deus in terris*, der die materielle Seite des menschlichen Lebens als sein Fatum mit sich trägt

---

<sup>19</sup> Schaerer 2008, S.LXX

<sup>20</sup> Sein Motiv dazu war die „Versöhnung“ von al-Ghazali und Avicenna. Siehe dazu auch Schaerer 2008, S. LXVII- LXX

<sup>21</sup> Schaerer 2008, S.LXXXI

<sup>22</sup> Ahmad bin Muhammad bin Ruschd, kurz auch ibn Ruschd genannt; latinisiert Avveroës.

<sup>23</sup> Ibn Ruschd ist als der Kommentator bekannt, da er beinahe zu allen Werken von Aristoteles Kommentare verfasste. Siehe Rudolph 2008, S.70-76

<sup>24</sup> Rudolph hält jedoch fest, dass seine Ideen auch in der islamischen Welt Leser fand. Für diese Diplomarbeit ist nur wichtig zu wissen, dass Mulla Sadra zu jenen gehörte. Siehe Rudolph 2008, S.77

<sup>25</sup> Höffe, Ottfried: Kleine Geschichte der Philosophie. München: Verlag C.H.Beck oHG 2008, S.116

<sup>26</sup> Höffe 2008, S.117

<sup>27</sup> „Gratia naturam non tollit sed perficit.“ (Die göttliche Gnade vervollkommnet die Natur, auch die menschliche Natur.) heißt es in seiner *Summa theologica*.

<sup>28</sup> Hartung 2008, S.27

<sup>29</sup> Hartung 2008, S.28

und sich dagegen behaupten muss.<sup>30</sup> Michel de Montaigne (1533-1592) dagegen fasste den unendlichen Kosmos nicht als religiöses Moment auf, sondern als das Unbekannte, das rätselhaft für den Menschen bleibt. Er konzentrierte sich wieder mehr auf den Menschen. Seiner Ansicht nach kann es vom Menschen als dem veränderlichsten, launischsten aller Wesen keine allgemeine Lehre geben.<sup>31</sup>

In der Zeit der Reformation wurde die christliche Anthropologie reformuliert. In seiner Schrift *Disputatio de homine* (1536) stellte Martin Luther (1483-1546) Thesen auf, in denen er den Menschen im Widerspruch zwischen seinem naturhaften Leben und seinem Leben im Glauben an Christus erfasst. Luther weist hierbei der Philosophie Grenzen zu, indem er sagt, dass sie nur den sterblichen Menschen dieses Lebens betreffe und ihn für den ganzen Menschen halte. Die Theologie dagegen sei in der Lage, den ganzen und vollkommenen Menschen zu beachten.<sup>32</sup> Bei Luther ist der Mensch nur durch den Glauben gerechtfertigt. Die Grenzen der Philosophie sind dadurch gezeichnet, dass sie laut Luther die im Menschen wirkende Ursache (=Gott), die Zweckursache dieses Lebens (=das ewige Leben), und die Formkraft der Seele verkennt. Es bedürfte des Glaubens an Christus, um den Menschen als Geschöpf Gottes und als leib-seelische Einheit zu begreifen, denn ansonsten sei der Mensch nicht in der Lage, sich mit eigenen Kräften aus dem Sündenfall zu befreien.<sup>33</sup>

Mit René Descartes (1596-1650) rückt das Zweifeln in den Vordergrund, welches in seiner Philosophie die Fähigkeit zum Beweis der menschlichen Existenz erhält. Auch der von ihm eingeführte Substanzdualismus ist in der Geschichte der philosophischen Anthropologie nicht wegzudenken. Im 17. Jahrhundert wurde die Anthropologie durch die mechanische Naturphilosophie geprägt.<sup>34</sup> Auch dieser Materialismus wird nach wie vor von Philosophen der Gegenwart vertreten. Im 19. Jahrhundert wurde das Wesen des Menschen naturwissenschaftlich untersucht. Der studierte Theologe Charles Darwin (1809-1882) versuchte seine Forschungsergebnisse mit den Überlieferungen in Einklang zu bringen. Seine Evolutionstheorie schien dem Menschen die bis dato selbstverständliche Sonderstellung wegzunehmen. Der Mensch war demnach keine

---

<sup>30</sup> Hartung 2008, S. 29

<sup>31</sup> Hartung 2008, S.30-31

<sup>32</sup> Hartung 2008, S.32-33

<sup>33</sup> Wie an dieser Stelle auch ersichtlich wird, beschäftigte die Idee der Erbsünde einige Jahrhunderte lang die religiösen Philosophen und ließ sie kreative Lösungen konzipieren.

<sup>34</sup> Hartung 2008, S.37

eigenständige Schöpfung mehr, sondern ein *Evolutionsprodukt* wie auch jedes andere Leben auf der Erde. Würde man dem Menschen eine Sonderstellung gewähren, so müsste man, laut den Naturalisten, jeder Spezies auf der Erde ebenfalls eine Sonderstellung einräumen. Zwischen Mensch und Tier herrschte nun lediglich ein gradueller Unterschied. Geist und Seele seien künstlich eingeführte Kategorien, die in Wirklichkeit nicht existieren, stattdessen sei nur das Gehirn die Lenkung des Körpers.<sup>35</sup> Nach Darwin wimmelte es nur von verschiedenen Menschenbildern. Alle Wissenschaften fokussierten immer stärker den Menschen und machten ihn zum Gegenstand ihrer Untersuchungen. Die Psychologie spaltete sich allmählich von der Philosophie ab und wurde zu einer eigenständigen Wissenschaft erhoben. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es bereits sehr viele Thesen über den Menschen, die alle nebeneinander existierten und sich teilweise aufeinander bezogen. Aus der ethischen Perspektive betrachtet wurde der Mensch im 21. Jahrhundert als *das* Problem schlechthin klassifiziert. So geht beispielsweise Hans Jonas im Rahmen seiner Verantwortungsethik nicht mehr der Frage nach, *was* der Mensch denn sei. Er stellt die Anwesenheit des Menschen in der Welt in Frage und erörtert, ob der Mensch, der seine Natur nach und nach zerstört, denn überhaupt noch *sein soll* oder nicht.

Diese unterschiedlichen Zugänge und unterschiedlichen Beschreibungen des Menschen veranlassen Max Scheler (1874-1928) Anfang des 20. Jahrhunderts die Frage zu stellen, ob der Mensch nun trotz allem eine Sonderstellung im Kosmos genießen dürfe oder nicht. Er hält fest, dass die europäische Idee vom Menschen von drei Ideenkreisen beeinflusst wird:

„Es ist einmal der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition von Adam und Eva, [...] zweitens der griechisch-antike Gedankenkreis [...] und der dritte Gedankenkreis ist der auch längst traditional gewordene Gedankenkreis der modernen Naturwissenschaft [...].“<sup>36</sup>

Im islamischen Raum widmete sich dieser Thematik unter anderen auch Morteza Motahhari<sup>37</sup> (1920-1979). Während das eine Werk in Deutschland verfasst wurde, entstand das andere Werk im ca. 5000 km entfernten Iran. Beide Autoren, wenngleich

---

<sup>35</sup> Wuketits, Franz: Evolution. Die Entwicklung des Lebens. München: C.H. Beck oHG 2000, S.15-16

<sup>36</sup> Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Hg. von Manfred Frings. 18.Auflage. Bonn: Bouvier Verlag 2010, S.7

<sup>37</sup> Auch: Mortaza Motahhari oder Murtaza Mutahhari. Persisch: مرتضی مطهری

sie etwas in Vergessenheit gerieten, zählten in ihrer Lebenszeit zu den wichtigsten Denkern. Ihr Tätigkeitsbereich beschränkte sich nicht nur auf die Philosophie, denn beide waren in der Theologie gut belesen und schrieben ebenfalls soziologische und ethische Werke, die ähnliche Themen beinhalten. Ein weiterer Grund für die Wahl von Morteza Motahhari als Bezugspunkt liegt darin, dass er sich mit der westlichen Philosophie stark auseinandersetze und zumindest für einige Jahre der Zeitgenosse von Max Scheler war. Auch die sprachliche Zugänglichkeit war ein Kriterium für die Entscheidung, denn von den Philosophen<sup>38</sup>, die für die Gegenüberstellung mit Max Schelers Philosophie in Frage kämen, sind von seinen Werken die meisten Bücher in deutscher bzw. englischer Sprache verfügbar.

Im Rahmen dieser Diplomarbeit werden nun die beiden Denkweisen in Bezug auf den Menschen gegenübergestellt, um dabei ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen. Die Herausforderung liegt darin, dass diese zwei Menschenbilder in ganz unterschiedlichen Kulturkreisen entstanden sind. Scheler startet den Versuch, eine neue, ganzheitlich orientierte Beschreibung des Menschen abzugeben, indem er allen Wissenschaften, die den Menschen als Forschungsgegenstand haben, auch ein philosophisches Fundament gibt.<sup>39</sup> Motahhari versucht dagegen unter Beachtung der neuen Erkenntnisse aus den Natur- und Geisteswissenschaften den Menschen so zu beschreiben, dass eine Einheit aus Religion und Philosophie entsteht, wie sie auch beispielsweise von Augustinus angestrebt wurde. Beim Lesen dieser Arbeit sollte man sich daher auch immer der Vorgehensweise beider Philosophen bewusst sein.<sup>40</sup>

Hierbei sind auch die Unterschiede zwischen Religion und Philosophie zu bedenken. Zwar besitzen beide die selben Grundfunktionen, die Jaspers mit Existenzerhellung, Weltorientierung und Transzendieren beschreibt, doch ist ihr Zugang ein anderer. Die Philosophie geht ausschließlich vom Menschen als Vernunftwesen aus, sodass alle Aussagen ausgeschlossen werden, die nicht durch bloße Vernunft allein aufgewiesen

---

<sup>38</sup> Es käme z.B. auch sein Lehrer Allameh Tabatabai (1903-1981) in Frage.

<sup>39</sup> Sander, Angelika: Max Scheler zur Einführung. 1. Auflage. Hamburg: Junius Verlag 2001, S.123

<sup>40</sup> Anzenbacher, Arnold: Einführung in die Philosophie. Wien: Herder 1984, S.30. Die Vorgehensweise von Motahhari lässt sich nicht ganz einfach beschreiben. An bestimmten Stellen ist erkennbar, dass er Religion und Philosophie als Einheit betrachtet und an anderen Stellen geht er ähnlich wie Aquin vor, welcher davon ausging, dass Religion und Philosophie verschiedene, aber aufeinander bezogene Sinnebenen bilden.

werden können.<sup>41</sup> Obwohl die Theologie auch als Vernunftwissenschaft gedacht werden kann, wird hier jedoch von einem letzten Sinn-Grund (Gott) ausgegangen, zu welchem der Mensch eine Bindung besitzt und den Glauben als Geschenk bzw. Gnade auffasst. Es existieren hier also Aussagen, die nicht aus bloßer Vernunft heraus getroffen werden können. Hier liegt der allgemeine Unterschied zwischen diesen zwei Disziplinen.

Die Notwendigkeit der Bearbeitung dieser Thematik besteht darin, dass im 21. Jahrhundert Menschenbilder immer bedeutender werden. In der globalen Welt wird die Berührung mit dem *Fremden* alltäglicher, sei es durch das viele Reisen, durch den reinen Medienkonsum oder durch die ständigen Migrationsbewegungen. So entstehen interkulturelle bzw. transkulturelle Konflikte nicht nur aufgrund der zunehmenden Pluralität der Gesellschaften. Es bedarf hier einer Aufklärungsarbeit für beide Seiten, die ihren Beginn in der Beschreibung der verschiedenen Auffassungen über den Menschen finden könnte. Obwohl der Islam durch die soeben genannten Gründe im Westen immer präsenter wird, wird der islamischen Philosophie<sup>42</sup> im deutschsprachigen Raum wenig Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>43</sup> Die philosophische Anthropologie des Islam erfährt noch weniger Interesse. An der Universität Wien gibt es bereits Bemühungen für die Etablierung einer interkulturellen Philosophie. Sie gehört zu den wenigen Universitäten, die einen eigenen Fachbereich für „*Philosophie in einer globalen Welt - Interkulturelle Philosophie und außereuropäische Traditionen*“<sup>44</sup> besitzen. Die Zeitschrift „Polylog“<sup>45</sup> beschäftigt sich ebenfalls mit der Interkulturellen Philosophie und liefert wertvolle Beiträge. Dennoch muss davon ausgegangen werden, dass es sich hierbei um einen Prozess handelt, der Zeit benötigt. Schließlich bezogen sich im letzten Jahrhundert kaum westliche Philosophen auf die Lehren der muslimischen Philosophen, wohingegen seit der Geburtsstunde der Philosophie im muslimischen Raum die Werke westlicher Philosophen in die entsprechenden Sprachen übertragen und diskutiert werden. Mit dieser Diplomarbeit soll, obgleich es nur ein

---

<sup>41</sup> Anzenbacher 1984, S.29

<sup>42</sup> Der Begriff „islamische Philosophie“ kann nicht als universell gedacht werden. Im Folgenden wird, wenn nicht anders gekennzeichnet, damit die Philosophie von Avicenna oder Mulla Sadra bezeichnet, da Morteza Motahhari in deren Traditionen steht.

<sup>43</sup> Anders verhält es sich beispielsweise im französischen Raum. Henry Corbin (1903-1978) beschäftigte sich intensiv mit der Philosophie des Nahen Ostens. Er reiste dazu auch einige Male in den Iran und tauschte sich mit dem führenden Philosophen des damaligen Iran, Allameh Tabatabai, aus. Siehe z.B. Henry, Corbin: *History of Islamic Philosophy*. Great Britain: Islamic Publications Limited 1993

<sup>44</sup> Siehe dazu: <http://philosophie.univie.ac.at/interkultphil/start/> [31.03.2015 um 13:20 Uhr]

<sup>45</sup> Siehe dazu: <http://www.polylog.net/> [04.04.2015]

kleiner Beitrag sein wird, eine Brücke zwischen dem deutschsprachigen und dem persischen Raum (als Vertreter<sup>46</sup> für die islamische Philosophie) geschlagen werden. Es soll somit gezeigt werden, dass, obwohl zwischen Deutschland und dem Iran tausende von Kilometern liegen, dennoch viele Gemeinsamkeiten in der Deutung des Menschen existieren. Eine Einheitstheorie bezüglich des Menschen kann und wird es nicht geben, keine Philosophie darf somit einen Anspruch auf *das* Menschenbild erheben. Die Begegnung mit dem Fremden soll unter Beachtung dessen idealerweise als eine Bereicherung betrachtet werden und nicht als eine Gefährdung für das bis dato als selbstverständlich angenommene eigene Menschenbild.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil wird die Philosophie von Max Scheler erläutert werden. Nach der Verdeutlichung der Lehren Morteza Motahharis im zweiten Teil sollen im dritten Teil einige markante Punkte herausgegriffen und im Rahmen einer Gegenüberstellung diskutiert werden.

---

<sup>46</sup> Es ist hier nochmals zu betonen, dass mit dem Begriff „Vertreter“ sorgfältig umzugehen ist, denn die islamische Philosophie besitzt verschiedene Strömungen, für die es nicht einen einzigen Vertreter geben kann. Motahhari soll hier als der Vertreter der schiitisch-islamischen Philosophie des damaligen Irans betrachtet werden, der in der Tradition von Avicenna, Mulla Sadra und Allameh Tabatabai steht.

## 2. Kapitel: Max Scheler

---

In diesem Kapitel wird, wie angekündigt, die philosophische Anthropologie Max Schelers erläutert. Es soll die Grundlage für den Diskurs im nächsten Kapitel gebildet werden. Da Scheler seine Ideen über den Menschen ausführlich in seinem Buch „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ niederschrieb, wird dieses Werk als die Basis seiner Philosophie betrachtet. Aus ihm werden die wichtigsten Konzepte und Begriffe entnommen und bei Bedarf mithilfe anderer Schriften des Autors erläutert.

Die „Stellung des Menschen im Kosmos“ ist Max Schelers letztes Werk, erschienen in seinem Todesjahr 1928. In der Vorrede zur ersten Auflage schreibt Scheler, dass es auf seinen im Jahre 1927 gehaltenen Vortrag auf der Tagung *der Schule der Weisheit* in Darmstadt zurückgehe.<sup>47</sup> Es handelt sich hierbei um eine Kurzfassung, die angekündigte Langfassung konnte nicht mehr vollendet werden.<sup>48</sup> Heute gilt die Niederschrift als der klassische Text der philosophischen Anthropologie und wird sogar als die Gründungsakte dieser jungen Fachrichtung betrachtet.<sup>49</sup> Arnold Gehlen, der neben Helmuth Plessner und Max Scheler zum Trio der philosophischen Anthropologen zählt, äußerte sich dazu:

„Alle gleichzeitigen und späteren Schriften zur philosophischen Anthropologie, die irgendeinen Rang haben, hingen in Hauptpunkten von ihr ab, und so wird es bleiben.“<sup>50</sup>

Auch Scheler betont, dass ihn die Fragen, „was der Mensch und seine Stellung im Sein seien, seit dem ersten Erwachen seines philosophischen Bewusstseins wesentlicher beschäftigten, als die übrigen Fragen“.<sup>51</sup> Betrachtet man jedoch seine Schriften und Abhandlungen aus seiner Schaffenszeit, werden diese Gedanken erst in seinen letzten Jahren deutlich sichtbar.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Schelers Beitrag zur philosophischen Anthropologie darin besteht, dass er Fragestellungen und Aufgaben für die Philosophie

---

<sup>47</sup> Scheler 2010, S.5

<sup>48</sup> Good, Paul: Max Scheler. Eine Einführung. Düsseldorf/ Bonn: Parerga Verlag 1998, S.83

<sup>49</sup> Hartung 2008, S. 129

<sup>50</sup> Gehlen, Arnold: Rückblick auf die Philosophie Max Schelers. Zitiert nach: Sander, Angelika: Max Scheler zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2001, S. 119

<sup>51</sup> Scheler 2010, S.5

auf eine neue Art formulierte. Wie bereits ausgeführt wurde, war die Frage, was der Mensch sei, zu dieser Zeit keineswegs neu und existiert seit Beginn der Menschheitsgeschichte (siehe 1. Einleitung). Für Scheler war jedoch nicht ihre inhaltliche Klärung von Bedeutung, sondern das Entwerfen einer Metatheorie der philosophischen Anthropologie und ihre Einordnung innerhalb der ganzen Philosophie.<sup>52</sup> Diese Notwendigkeit sah Scheler darin begründet, dass die Definition des Menschen als *animal rationale*, so wie ihn Kant nannte, veraltet war. Die zu jener Zeit von Kant als selbstverständlich angenommene Vernunft könne nicht mehr den Wesenskern des Menschen ausmachen.<sup>53</sup> Diesen Unterschied zwischen Kant und Scheler hält Sander mit folgenden Worten fest:

„Die Frage nach der Vernunft selbst wurde nicht als anthropologische Frage verstanden. Anthropologie stelle nur den Anwendungsbereich der unabhängig von der Frage nach dem Wesen des Menschen gefundenen Prinzipien der Vernunft dar.“<sup>54</sup>

## 2.1. Biographische Angaben

Um Schelers Spätwerk, welches der Gegenstand dieser Diplomarbeit ist, besser verstehen zu können, ist es wichtig, einige bedeutende Ereignisse aus dem Leben Max Schelers zu kennen. Wolfhart Henckmann beschäftigte sich ausführlich mit Max Schelers Leben und Werken. Auf seine Forschungen wird hier zurückgegriffen.<sup>55</sup> Er teilt das Leben von Max Scheler in drei Phasen ein. Die erste Phase beinhaltet seine Studienzeit, die zweite Phase seine phänomenologische Schaffenszeit, die stark vom Christentum geprägt wurde, und die dritte Phase bezeichnet er als den Übergang vom Theismus zum Panentheismus.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Sander, Angelika: Max Scheler zur Einführung. 1. Auflage. Hamburg: Junius Verlag 2001

<sup>53</sup> Schelers Kritik an Kants Philosophie ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass sich Scheler in seinem Leben intensiv mit Kant und seinen Lehren auseinandergesetzt hat. In den meisten seiner Werke kommt dies direkt oder indirekt zum Vorschein.

<sup>54</sup> Sander 2001, S.121

<sup>55</sup> Henckmann, Wolfhart: Max Scheler. München: Beck 1998, Seiten 16-35

<sup>56</sup> Henckmann 1998, S.5

1874 wurde Scheler in ein jüdisch-christliches Haus geboren.<sup>57</sup> Nach dem Abitur lernte er während seiner Studienzeit einige bedeutende Philosophen kennen, die einen erheblichen Einfluss auf sein Denken ausübten. Dazu zählten unter anderem Rudolph Eucken und Edmund Husserl. Unter Husserls Einfluss versuchte Scheler seine Ethik und Erkenntnistheorie aus der phänomenologischen Sichtweise heraus zu vollenden. Husserl machte ihn alsdann zum Mitherausgeber seines Jahrbuchs für Philosophie und phänomenologische Forschung.

Als Phänomenologe wollte Scheler anschließend auch die Religionsphilosophie neu beschreiben. Sein Forschen und Denken führten dazu, dass der im Jahre 1899 zum Christentum konvertierte Scheler, nun für sich seine eigene Auslegung des christlichen Glaubens etablierte. Indem er sich von zentralen Lehrgehalten des Christentums lossagte, sprach der einst fromme Philosoph dem katholischen Glauben nur noch eine gesellschaftsformierende Bedeutung zu.

Gegen Ende seines Lebens rückte die philosophische Anthropologie ins Zentrum seines Denkens. Seinem letzten Werk, „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, gingen einige kürzere Schriften voraus, die wichtige Konzepte beinhalten und zum besseren Verständnis des letzten Werkes dienen. „Mensch und Geschichte“<sup>58</sup> sowie „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“<sup>59</sup> sind zwei dieser kürzeren Abhandlungen.

1928 verstarb Scheler unerwartet an plötzlichem Herzversagen und ließ einige Fragen bezüglich seiner philosophischen Schriften offen. Einige Fragmente seiner philosophischen Abhandlungen wurden erst nach seinem Ableben von seiner Frau veröffentlicht und konnten teilweise als Hilfestellungen herangezogen werden. Die Schwierigkeit liegt jedoch gerade darin, dass Schelers Leben und philosophisches Denken von einigen Wenden geprägt sind. Wie sehr die anfänglichen Ideen in seinem späteren Leben und Werken noch Gültigkeit besitzen, ist nicht immer leicht zu erkennen, es sei denn, Scheler nimmt direkt Stellung dazu. Deshalb sind die früheren

---

<sup>57</sup> Das Geburtsjahr bzw. –datum von Max Scheler sei nicht eindeutig festzulegen. Das Datum auf seiner Geburtsurkunde stimme nicht mit dem Datum, welches in seiner Dissertation angeführt wurde, überein. Tobias Hölderhof setzt bereits hier den Beginn des Rätselhaften von Max Scheler. Siehe dazu: Hölderhof, Tobias: Leidensphilosophie von Schopenhauer bis Scheler. Dissertation, Heinrich-Heine Universität: Düsseldorf 2012, S.141

<sup>58</sup> Scheler, Max: Mensch und Geschichte. In: Philosophische Weltanschauungen, Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929

<sup>59</sup> Scheler, Max: Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. In: Philosophische Weltanschauungen. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen 1929

Schriften nur mit Vorsicht bzw. unter Anwendung eines metaphorischen Filters heranzuziehen. Im Folgenden wird darauf verzichtet und die Erklärungen unklarer Stellen ausschließlich mithilfe seiner späteren Werke vollzogen.

## **2.2. Zum Inhalt des Werkes**

Obwohl Max Scheler seine Abhandlung über die *Stellung des Menschen im Kosmos* nicht durch Einfügen von Überschriften gliederte, lässt sich dennoch eine deutliche Struktur erkennen. Es werden passende Zwischenüberschriften eingeführt, um im weiteren Verlauf des Textes einfacher Verweise anführen zu können. Außerdem werden bei diesem Vorgehen die wichtigen Konzepte hervorgehoben.

### **2.2.1. Einleitung**

In der Einleitung seines Werkes hält Scheler fest, dass die Idee des Menschen in Europa von drei verschiedenen Richtungen beeinflusst werde: von der jüdisch-christlichen Tradition der Schöpfungsgeschichte, von der griechisch-antiken Tradition und den Naturwissenschaften.<sup>60</sup> Das Fehlen einer einheitlichen Idee vom Menschen veranlasse den Autor, einen neuen Versuch in der Philosophischen Anthropologie zu starten.

Bevor Scheler den Wesensunterschied zwischen Mensch und anderen Lebewesen diskutiert, baut er den dazu notwendigen Rahmen auf. Da es in seiner Abhandlung um den Menschen geht, schreibt Scheler bezüglich des Wortes „Mensch“, dass wohl kaum ein anderes Wort zu finden sein werde, das eine so starke Doppeldeutigkeit inne hat. Die erste Bedeutung des Wortes liege darin, den Menschen als eine Untergruppe der Wirbel- und Säugetiere zu bezeichnen. Dabei geht Scheler mit dieser Definition vorsichtig um, da, selbst wenn man den Menschen wie Carl von Linné als die Spitze der Wirbel-Säugetierreihe charakterisieren würde, man dennoch bedenken muss, dass „jede Spitze einer Sache noch zu der Sache selbst gehört“.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Scheler 2010, S.7

<sup>61</sup> Scheler 2010, S.8. Scheler deutet bereits an dieser Stelle darauf hin, dass es einen Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch gibt.

Scheler geht es nicht um die oben genannte erste Bedeutung. Der Kern seiner philosophischen Anthropologie liege in der zweiten Begriffsbestimmung:

„Ich will diesen zweiten Begriff den *Wesensbegriff des Menschen* nennen, im Gegensatz zu dem ersten, natursystematischen Begriff. Ob dieser zweite Begriff, der dem Menschen als solchem eine *Sonderstellung* gibt, die mit jeder anderen *Sonderstellung* einer lebendigen Spezies unvergleichbar ist, *überhaupt zu Recht bestehe* - das ist unser Thema.“<sup>62</sup>

Das Ziel des Werkes besteht darin, zuerst den (philosophischen) Wesensbegriff des Menschen herauszuarbeiten, um im Anschluss dazu zu erörtern, ob der Anspruch, dem Menschen eine Sonderstellung im Kosmos zuzusprechen, in diesem Sinne berechtigt ist oder nicht.

Dazu führt Scheler zuerst einen systematischen Mensch-Tier-Vergleich durch und baut anschließend seine Theorien metaphysisch aus. Das Besondere an seinem Vergleich liege nach Sander darin, dass dieser zuvor noch nie auf diese Weise gedacht worden war. Denn Schelers Vergleich wurde ohne Rückgriff auf Gott durchgeführt: Der Mensch wurde nicht in Beziehung zu Gott, sondern im Vergleich zum Tier interpretiert.<sup>63</sup> Gleichzeitig gelinge es Scheler auch, die Philosophie mit den positiven Wissenschaften zu verknüpfen, da er auf die Erkenntnisse aus biologischen und psychologischen Forschungen zurückgreift.<sup>64</sup>

### **2.2.2. Stufenfolge der psychischen Kräfte**

Bei Scheler fällt die Grenze des Lebendigen mit der Grenze des Psychischen zusammen.<sup>65</sup> Das heißt, alles Lebendige sei im Besitz einer Psyche, einer Seele. Das Seelische beginne somit nicht erst bei höher entwickelten Lebewesen, sondern setzt wie bei Aristoteles bereits bei allem Organischen ein. Die Sonderstellung des Menschen könne demnach nicht in seiner Beseeltheit liegen. Um dieser nachzugehen, müsse man sich mit dem gesamten Aufbau der biophysischen Welt auseinandersetzen. Deshalb

---

<sup>62</sup> Scheler 2010, S.8

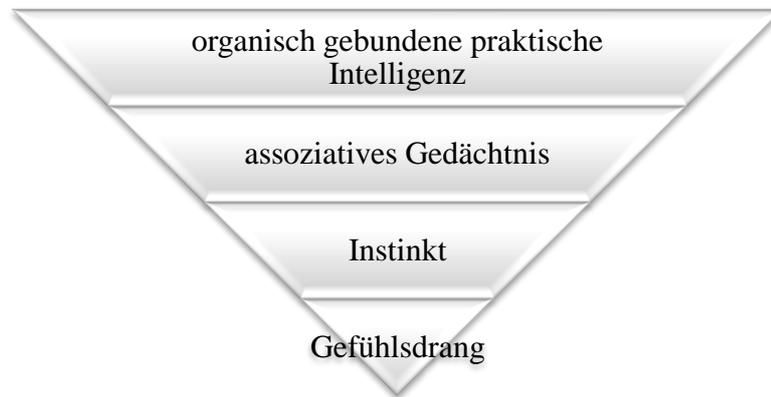
<sup>63</sup> Sander 2001, S.122

<sup>64</sup> Vgl. Sander 2001, S.123

<sup>65</sup> Scheler 2010, S.8

beginnt Scheler seine Untersuchungen, indem er eine *Stufenfolge der psychischen Kräfte und Fähigkeiten* beschreibt.

Abbildung 1 stellt diese Stufen bildhaft dar.



**Abbildung 1: Stufenfolge der psychischen Kräfte**

Die Pyramidenform wurde ausschließlich deshalb gewählt, um zu demonstrieren, dass jede höhere Stufe komplexere Eigenschaften besitzt. Es lassen sich hier Parallelen zum Stufensystem von Aristoteles in *De anima* erkennen. Aristoteles definierte drei Seelenstufen, nämlich die *anima vegetativa*, *anima sensitiva* und *anima rationalis*. Die unterste Stufe sei zuständig für Ernährung, Fortpflanzung und Wachstum, die mittlere Stufe für Wahrnehmung und Gedächtnis und die oberste Stufe für das Denken. Pflanzen besitzen nach Aristoteles nur die *anima vegetativa*, die Tiere zusätzlich die *anima sensitiva* und der Mensch alle drei Stufen. Für ein besseres Verständnis werden im Folgenden die vier Stufen nach Scheler erläutert, wobei auch die Ähnlichkeiten mit den drei Stufen nach Aristoteles sichtbar werden.

### **Der Gefühlsdrang**

Wie in Abbildung 1: Stufenfolge der psychischen Kräfte zu sehen ist, stellt der sogenannte *Gefühlsdrang* die unterste Stufe der psychischen Kräfte dar. In dieser Stufe seien Gefühl und Trieb noch nicht geschieden, es stelle somit eine Mischung aus beiden Begriffen dar.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Scheler 2010, S.9

Alle Lebewesen, also Pflanzen, Tiere und Menschen, tragen Anteile dieser Stufe in sich. Den Gefühlsdrang schreibt Scheler auch den Pflanzen zu, obwohl man aufgrund ihrer langsamen Bewegungen, die für einen Beobachter nicht unmittelbar wahrnehmbar sind, meinen könnte, dass sie nicht im Besitz dessen seien. Gut sichtbar sei aber der Gefühlsdrang beispielsweise bei Bohnenranken, die sich um Stangen reckeln oder sich stets der Sonne, dem Licht, zuwenden. Scheler bezeichnet solche Handlungen als ein bloßes „*Hinzu* oder *Vonweg*“<sup>67</sup>, ohne Bewusstsein oder Empfindungen aufzuweisen. Hiermit widersetzt er sich Gustav Theodor Fechner, der der Pflanze Bewusstsein und Empfindungen als die elementarsten Bestandteile der Psyche zuschreibt. Der Grund liegt in der Definition, was unter Empfindung zu verstehen ist. Nach Scheler ist Empfindung:

„[...] der Begriff einer spezifischen *Rückmeldung* eines augenblicklichen Organ- und Bewegungszustandes des Lebewesens *an ein Zentrum* und eine Modifizierbarkeit der je im nächsten Zeitmoment folgenden Bewegungen kraft dieser Rückmeldung.“<sup>68</sup>

Nach dieser Definition kann das Vermögen Empfindungen zu empfangen erst bei Tieren einsetzen. Das Fehlen eines Rückmeldezentrums („Gehirns“), das Scheler auch eine mangelnde Zentralisierung nennt, ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Tier und Pflanze.<sup>69</sup> Scheler spricht deshalb vom ekstatischen Gefühlsdrang, welcher dazu führe, dass jeder Reiz den ganzen Lebenszustand der Pflanze ändere: Die Pflanze ist ihrer Natur und ihrem Umfeld vollkommen ausgeliefert.<sup>70</sup> Der beste Beweis dafür sei die Passivität der Pflanzen. Sie suchen weder aktiv nach Nahrung, noch steuern sie selbst aktiv ihre Fortpflanzung. Dies seien überdies Anzeichen dafür, dass der „*Drang zu Wachstum, Fortpflanzung und Tod*“<sup>71</sup> bereits in der untersten Stufe der psychischen Kräfte enthalten und somit auch in der Pflanze auffindbar sei. Scheler nennt sie den Urdrang alles Lebens.

Man kann hier eine Ähnlichkeit zur Psychoanalyse von Sigmund Freud erkennen. Freud definiert zwei Grundtriebe, die Analogien mit Schelers Auffassungen aufweisen. Er erkennt den Eros als den Lebenstrieb und den Destruktions- bzw. Aggressionstrieb als

---

<sup>67</sup> Scheler 2010, S.9

<sup>68</sup> Scheler 2010, S.10

<sup>69</sup> Gemeint ist damit insbesondere das Fehlen eines Nervensystems. Siehe Scheler 2010, S.11

<sup>70</sup> Vgl. Scheler 2010, S.11f

<sup>71</sup> Scheler 2010, S.10

den Todestrieb an. Triebe sind nach Freud Kräfte, die uns dazu anregen, unsere Bedürfnisse zu stillen. Bei Scheler tritt der Begriff des Dranges an dieser Stelle:

„Es gibt keine Empfindung, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung, hinter der nicht der dunkle Drang stünde, [...] - selbst die einfachste Empfindung ist nie bloße Folge des Reizes, sondern immer auch Funktion einer *triebhaften* Aufmerksamkeit.“<sup>72</sup>

Hier zeigt Scheler erneut, dass der Drang keineswegs etwas der Pflanze Spezielles ist, sondern auch bei „höheren“ Lebewesen eine wichtige Funktion inne hat. Zwei Beispiele nennt Scheler für seine Theorie: das vegetative Nervensystem und die Regelung des Schlaf- und Wachzustandes. Interessant ist, dass Scheler an dieser Stelle erstmals zwischen Mann und Frau differenziert. Ansonsten wird in seiner gesamten Anthropologie keine weitere geschlechtliche Unterscheidung des Menschen durchgeführt. Scheler behauptet:

„Im Weibe, bei ausgeprägten Ackerbaustämmen (im Gegensatz zu Tierzüchtern und Nomaden), in dem ganzen (nichtjüdischen) Asien scheint das pflanzliche Prinzip (wie schon Fechner bemerkt) im Menschen zu überwiegen.“<sup>73</sup>

Aufgrund dieser Aussage werden Scheler Rassismus und eine patriarchalische Philosophie des Menschen vorgeworfen.<sup>74</sup> Meint Scheler denn wirklich, wenn er vom Menschen spricht, den *Mann* als *den* Vertreter der Menschheit? Stellt die Frau in seiner Philosophie nur eine männliche Projektion dar? Auf diese Frage kann im Rahmen dieser Diplomarbeit nicht detailliert eingegangen werden. Wenn Scheler jedoch in seinem Aufsatz „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ von einer ausgeglichenen Zukunft gewissermaßen schwärmt, hofft er auch auf einen Ausgleich zwischen Männlichem und Weiblichem. Dabei kritisiert er unter anderem, dass selbst das Wort Mensch in vielen Sprachen auf das Wort Mann zurückzuführen ist und somit der Mann als Maßstab für Menschsein verwendet wird.<sup>75</sup> In seiner früheren Zeit war diese Gesinnung dagegen noch nicht erkennbar. Einige sexistische Äußerungen tauchen in anderen seiner Schriften auf. So schreibt er an einer markanten Stelle:

---

<sup>72</sup> Scheler 2010, S.12

<sup>73</sup> Scheler 2010, S.13

<sup>74</sup> Siehe dazu z.B. Benk, Andreas: Es wird der Mensch, wie er sich sieht. Koinzidenzen philosophischer und theologischer Anthropologie. In: Orientierung (2008), Nr13/14, S.9-15

<sup>75</sup> Vgl. Scheler 1929, S.67

„Nicht nur das Wort „Mensch“ kommt von „männlich“ [...] Auch die Idee eines Menschen, der Mann und Weib umfassen soll, ist nur eine männliche Idee. Ich glaube nicht, daß diese Idee in einer von Weibern beherrschten Kultur entstanden wäre. Nur der Mann ist so „geistig“, so „dualistisch“ [...].“<sup>76</sup>

Ob bzw. inwieweit Scheler diesen Gedanken bei der Bearbeitung der Frage nach der Sonderstellung des Menschen im Kosmos weiterhin vertreten hat, ist nicht genau ersichtlich. Ob Scheler beim Verfassen seines Buches immer nur den Mann als *den* Vertreter des Menschen heranzog, bleibt somit unklar.<sup>77</sup> In seinem aus der Kosmos-Schrift entnommenen Zitat ist jedoch eine gewisse Tendenz in diese Richtung spürbar. Schließlich schreibt Scheler, dass das pflanzliche Prinzip im Weibe überwiegt. Er geht jedoch nicht weiter auf die Folgen dieser Aussage ein.<sup>78</sup>

## **Der Instinkt**

Die zweite Stufe der psychischen Kräfte stellt der Instinkt dar, den Scheler als eine „zunehmende Spezialisierung des Gefühlsdrangs und seiner Qualitäten“<sup>79</sup> beschreibt. Der Instinkt sei in der Pflanze, der ein Rückmeldezentrum fehle, nicht mehr aufzufinden, sehr wohl jedoch in Mensch und Tier. Den Instinkt definiert Scheler ausschließlich ausgehend vom Verhalten der Lebewesen. Er begründet diese Vorgehensweise wie gefolgt:

„Das „Verhalten“ eines Lebewesens ist immer Gegenstand äußerer Beobachtung und möglicher Beschreibung. [...] jedes Verhalten ist immer auch Ausdruck von Innenzuständen; denn es gibt kein Innerseelisches, das sich nicht im Verhalten unmittelbar oder mittelbar „ausdrückt“.“<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Scheler, Max: Die Idee des Menschen. Leipzig: Der Neue Geist Verlag 1919, S.312

<sup>77</sup> Dabei soll die Verwendung des Begriffes Weib nicht irritieren, denn zur Zeit Schelers wurden beide Begriffe synonym verwendet. Weib ist somit keine verächtliche Bezeichnung gewesen.

<sup>78</sup> Astrid Wiesenöcker setzt sich in ihrer Diplomarbeit mit dieser Thematik genauer auseinander. Siehe dazu: Wiesenöcker, Astrid: Konzepte von Weiblichkeit und weiblichem Denken bei Georg Simmel, Max Scheler und Ludwig Klages. Universität Wien: 1991

<sup>79</sup> Scheler 2010, S.18

<sup>80</sup> Scheler 2010, S.13

Demnach kommen dem instinktiven Verhalten bestimmte Eigenschaften zu. Instinktives Verhalten müsse sinnmäßig<sup>81</sup> sein und nach einem festen, unveränderlichen Rhythmus ablaufen.<sup>82</sup> Außerdem seien Instinkte angeboren<sup>83</sup> und dienen nicht dem Individuum sondern dem „*Artleben* als solches“.<sup>84</sup> Damit sei der Instinkt strikt von Lernen bzw. Selbstdressur zu unterscheiden, denn jene seien in erster Hinsicht von individuellen Erfahrungen abhängig. Obwohl Scheler den Instinkt hier als starr bezeichnet, räumt er ihm trotzdem eine gewisse Veränderbarkeit ein. Der Instinkt sei nämlich durch Lernen und Erfahrung spezialisierbar. Als Beispiel nennt er Jagdtiere, denen zwar das Jagen an sich als Instinkt angeboren sei, jedoch als Kunst erlernt und in Folge dessen spezialisiert werden könne.<sup>85</sup> Das instinktive Verhalten sei deshalb als fertig zu bezeichnen, da das Verhalten eines Tieres nicht von der Zahl der Versuche, um etwas zu erreichen, abhängt.<sup>86</sup> Das Verhältnis zwischen Instinkt und Empfindung bestehe darin, dass Empfindungsreize immer den rhythmisch festen Ablauf instinktiver Tätigkeit auslösen. Hier herrsche jedoch selektive Wahrnehmung, denn:

„Das Tier, das sehen und hören kann, sieht und hört nur das, was für sein instinktives Verhalten bedeutsam ist.“<sup>87</sup>

An einer anderen Stelle führt Scheler ein anschauliches Beispiel an. Eine Eidechse würde zwar jedes leiseste Rascheln hören, nicht aber einen Pistolenschuss<sup>88</sup>, da jenes für die Eidechse nicht von Bedeutung sei. Schelers Theorie lässt sich auch auf den Menschen übertragen, welcher auch in seiner sinnlichen Wahrnehmung Grenzen ausgesetzt ist. Evolutionsbiologen wie Franz Wuketits machen dafür den langsamen Fortschritt der Evolution verantwortlich. Unser Hirn sei den heutigen Gegebenheiten nicht gewachsen, sondern nach wie vor in der Steinzeit zurückgeblieben.<sup>89</sup> Wie sinnvoll jedoch Augen, welche die radioaktiven Strahlen sehen könnten, wären, ist fraglich. Schließlich machen uns diese Formen der Selektion auch das Leben einfacher.

---

<sup>81</sup> Scheler meint damit, dass es auf die Ernährung und Fortpflanzung bezogen sein muss (teleoklin).

<sup>82</sup> Scheler 2010, S.14

<sup>83</sup> Scheler 2010, S.15

<sup>84</sup> Scheler 2010, S.14

<sup>85</sup> Scheler 2010, S.15

<sup>86</sup> Scheler 2010, S.15

<sup>87</sup> Scheler 2010, S.16

<sup>88</sup> Scheler, Max: *Philosophische Weltanschauung*. 1.Auflage. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen 1929, S.4

<sup>89</sup> Wuketits, Franz M.: *Zivilisation in der Sackgasse. Ein Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung*. Murnau a. Staffelsee: Mankau 2012, S.11

Nach all diesen, dem Instinkt zugeschriebenen Merkmalen, könnte man meinen, dass Schelers Bild vom Tier dem einer Maschine ähnelt. Es soll hier jedoch gleich vorweggenommen werden, dass dem nicht so ist. An einer passenden Stelle distanziert er sich mit folgenden Worten von möglichen Vorwürfen:

„Das Tier ist kein Triebmechanismus, sowenig als es ein Instinktautomatismus und Assoziations- und Reflexmechanismus ist.“<sup>90</sup>

### **Das assoziative Gedächtnis**

Auch die dritte Stufe wird vom Verhalten aus definiert, denn neben dem „intelligenten Verhalten“ existiere auch das „gewohnheitsmäßige Verhalten“, die beide ihren Ursprung im instinktiven Verhalten besitzen. Zweiteres wird als das assoziative Gedächtnis bezeichnet und ist zugleich die dritte Stufe der psychischen Kräfte. Sie kommt ebenfalls der Pflanze nicht zu und setzt beim Tier ein.<sup>91</sup>

Im Gegensatz zum Instinkt geht es hier um den *Wiederholungstrieb*. Je öfter ein Tier eine Sache unternimmt, desto sinnvoller hat sein Verhalten zu werden. Nicht der Trieb an sich ist der Gegenstand des assoziativen Gedächtnisses, sondern, dass sich das Tier mit der Zeit auf die erfolgreichen Verhaltensweisen, also auf die Triebbefriedigung, beschränkt. Die Grundlage des assoziativen Gedächtnisses stelle der bedingte Reflex dar, den Scheler mithilfe des Pawlow'schen Hundes erklärt.<sup>92</sup> Im weiteren Verlauf des Textes beschäftigt sich Scheler auch mit dem Begriff der Tradition, welche nicht nur beim Menschen eine wichtige Rolle spiele, sondern auch schon in Tierhorden und Rudeln durch Lernen (im Sinne von Nachahmungen) an die folgenden Generationen weitergegeben werde. Fortschritt sei in diesem Zusammenhang nach Scheler, dass der Mensch in der Lage sei, die Traditionen mithilfe der Ratio abzubauen, um den Boden für neue Entdeckungen und Erfindungen freizumachen.<sup>93</sup> Scheler betrachtet Traditionen kritisch und als Hindernis für Neues. Das assoziative Gedächtnis helfe als „*Werkzeug der Befreiung*“,<sup>94</sup> sich aus der Artgebundenheit herauszulösen und an neue Situationen

---

<sup>90</sup> Scheler 2010, S.26

<sup>91</sup> Scheler 2010, S.18

<sup>92</sup> Scheler 2010, S.19

<sup>93</sup> Scheler 2010, S.21

<sup>94</sup> Scheler 2010, S.22

anzupassen; es ermögliche die Individualisierung. Das gelte auch für die Ebene der Triebe, Gefühle und Affekte.

„Nur solange z.B. der Sexualimpuls eingebettet ist in die tiefe Rhythmik der mit dem Wandel der Natur einhergehenden Brunstzeiten, ist er ein unbestechlicher *Diener* des Lebens. Herausgelöst aus der instinktiven Rhythmik, wird er mehr und mehr selbständige *Quelle der Lust*- [...]“<sup>95</sup>

In dieser Textpassage wird sichtbar, dass auch das *Lustprinzip* erst die Folge gesteigerter assoziativer Intelligenz ist. Laut Scheler strebe der Mensch nach Lustmaximierung. Um Lust steigern zu können, bedürfe das Lebewesen jedoch einer Erinnerungsfunktion, die es daran erinnert, was ihm früher Lust verschafft hat. Daraus sei zu folgern, dass dies erst in der dritten Stufe der psychischen Kräfte möglich sei und über die zweite Stufe hinaus gehen müsse.<sup>96</sup>

### **Die organisch gebundene praktische Intelligenz**

Diese Stufe stellt die höchste in der Stufenfolge der Psyche dar und ist laut Scheler nur beim Menschen auffindbar. Dennoch spricht Scheler den Tieren den Besitz der Intelligenz nicht ab. Dabei stützt er sich auf die Forschungen des Psychologen Wolfgang Köhler.<sup>97</sup> Zunächst definiert Scheler die Intelligenz wie zuvor vom Verhalten des Menschen ausgehend. Mit seiner Erklärung wird auch der Unterschied zum assoziativen Gedächtnis ersichtlich:

„Ein Mensch verhält sich „intelligent“, wenn es ohne Probierversuche oder je neu hinzutretende Probierversuche ein sinngemäßes [...] Verhalten *neuen*, weder art- noch individualtypischen Situationen gegenüber vollzieht, und zwar *plötzlich* und vor allem *unabhängig von der Anzahl* der vorher gemachten Versuche, eine triebhaft bestimmte Aufgabe zu lösen.“<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Scheler 2010, S.22-23

<sup>96</sup> Scheler 2010, S.23

<sup>97</sup> Siehe für weitere Details: Scheler 2010, S.24ff.

<sup>98</sup> Scheler 2010, S.23

Als Beispiel führt Scheler an, dass z.B. ein Affe in der Lage sei, plötzlich einen Stock als Verlängerung seines Armes zu verwenden, um damit eine Frucht heranzuziehen.<sup>99</sup> Weshalb die Intelligenz als organisch gebunden bzw. praktisch bezeichnet wird, lässt sich an folgendem Textabschnitt erkennen:

„Wir sprechen von „organisch gebundener“ Intelligenz, solange als das innere und äußere Verfahren, welches das Lebewesen einschlägt, im Dienste einer Triebregung oder einer Bedürfnisstillung steht, und wir nennen diese Intelligenz auch „praktisch“ da ihr Endsinn immer ein *Handeln* ist, durch das der Organismus sein Trieb-Ziel erreicht (bzw. verfehlt).“<sup>100</sup>

Nachdem Scheler ebenso die Intelligenz vom Verhalten ausgehend definierte, geht er es diesmal auch von der psychischen Seite her an. In diesem Fall sei Intelligenz:

„die plötzlich aufspringende *Einsicht* in einen zusammenhängenden *Sach-und Wertverhalt* innerhalb der Umwelt, der weder direkt wahrnehmbar gegeben ist noch auch je vorher wahrgenommen wurde [...].“<sup>101</sup>

Es steht heute außer Frage, dass nach diesen Definitionen auch Tiere eine Intelligenz besitzen. Wenn nun aber sowohl Tier als auch Menschen, wenngleich in unterschiedlicher Ausprägung, alle dieser Stufen besitzen, ist erneut die Frage darauf zu richten, ob es denn nun tatsächlich einen Wesensunterschied zwischen ihnen gibt. Es herrschten zur Zeit von Scheler zwei entgegengesetzte Meinungen. Die erste Gruppe leitete die Sonderstellung des Menschen vom Besitz der Intelligenz ab und sprach sie dem Tier nicht zu. Scheler, der neben anderen Wissenschaftlern wie Darwin, Schwalbe und Köhler der zweiten Gruppe angehört und dem Tiere die Intelligenz zuspricht, unterscheidet sich jedoch insofern von ihnen, als dass er auch die metaphysische Seite des Menschen betrachtet und dem Menschen eine Sonderstellung zuschreibt. Somit lehnt er beide Ansichten ab. Er formuliert es wie folgt:

„Ich behaupte: Das Wesen des Menschen und das, was man seine „*Sonderstellung*“ nennen kann, steht *hoch* über dem, was man Intelligenz und Wahlfähigkeit nennt [...].“<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Scheler 1929, S.8 und Scheler 2010, S.25

<sup>100</sup> Scheler 2010, S.24

<sup>101</sup> Scheler, 2010, S.24

Die Sonderstellung des Menschen liege nicht innerhalb dieser Stufen der Psyche, sondern außerhalb dessen, was „Leben“ genannt wird:

„[...] es ist ein allem und *jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip*: eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die „natürliche Lebensevolution“ zurückgeführt werden kann, [...]“<sup>103</sup>

Scheler nennt jenes Prinzip, welches etwas vom Körper und Seele verschiedenes ist, Geist. Das ist vermutlich der große Unterschied zwischen ihm und den Naturalisten, die diese Kategorien nicht anerkennen, da sie prinzipiell der Metaphysik keinen (oder nur einen beschränkten) Raum gewähren.

### 2.2.3. Der Geist

Mit dem Geist-Begriff schöpft Scheler einen neuen Dualismus. An die Stelle vom gängigen Leib-Seele-Dualismus tritt bei Scheler der Dualismus von Seele und Geist. Der Besitz des Geistes ist nämlich nach Max Schelers Ansicht *das*, was den Menschen von anderen Lebensformen unterscheidet. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, ein weiteres Mal zu betonen, dass der Geist kein Teil der Psyche ist, sondern für sich allein existiert. An dieser Stelle beginnt Max Scheler mit seinen metaphysischen Argumentationen. Er knüpft an die griechisch-antike Philosophie an, entscheidet sich jedoch bewusst gegen den Gebrauch des Wortes *Vernunft*. Der Geist vereine viel mehr als nur das Ideendenken, nämlich die *emotionalen Akte* wie Güte, Liebe oder Reue.<sup>104</sup> Das *Aktzentrum* des Geistes bezeichnet Scheler als *Person*, worauf später detaillierter eingegangen wird. Als eine wichtige Eigenschaft des Geistes sieht Scheler seine sogenannte *Weltoffenheit* an:

„Ein solches Wesen hat „Welt“. Ein solches Wesen vermag ferner die auch ihm ursprünglich gegebenen „Widerstands“- und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu „Gegenständen“ zu erheben und das

---

<sup>102</sup> Scheler 2010, S.27

<sup>103</sup> Scheler 2010, S.27

<sup>104</sup> Scheler 2010, S. 28

*Sein* dieser Gegenstände prinzipiell *selbst* zu erfassen [...] Geist ist daher *Sachlichkeit* [...]“<sup>105</sup>

Menschsein beinhaltet also im Gegensatz zum Tiersein die Fähigkeit zur Abstraktion, die Welt zum Gegenstand zu machen und sich selbst davon unabhängig zu betrachten. Mithilfe zweier Formeln wird diese Aussage ergänzt. Sie beschreiben die Beziehung zwischen Tier und Umwelt - und zwischen Mensch und Welt. Demnach stehen Tier und Umwelt in einer Wechselbeziehung.

$$„T \rightleftharpoons U“^{106}$$

Scheler übersetzt die Formel: Alles, was das Tier von seiner Umwelt merken und fassen kann, liegt in den „sicheren Zäunen und *Grenzen seiner Umweltstruktur*“. Das Tier *habe* Umwelt, während beim Menschen ein *Weltbewusstsein* vorhanden ist.<sup>107</sup> Das Tier erlebe die Welt also vollkommen in den Grenzen seiner psychophysischen Natur und verändere die Umwelt mit, wenn es beispielsweise seinen Trieben nachgeht, weil das Tier keine Gegenstände *habe* und in Ekstase *lebe*. Laut Scheler vermag sich das Tier nicht von seiner Umwelt zu distanzieren und diese zur *Welt* zu abstrahieren. Möchte man sich diese Wechselwirkung bildlich vorstellen, so ist der Kreis ein geeignetes Hilfsmittel. Er ist geschlossen und es gibt keinen Ausweg aus dem Kreis, genauso wie sich das Tier nicht aus seinen von Natur aus vorgegebenen Grenzen hinausbewegen kann. Seine Psyche *funktioniere* zwar, aber ohne dass sich das Tier dessen bewusst sei.<sup>108</sup> Der Mensch könne diesen Zustand beispielsweise bei Einnahme bestimmter Rauschgifte *nacherleben*.<sup>109</sup>

Im Gegensatz dazu sei der Mensch unabhängig von seiner psychophysischen Natur und, wie bereits erwähnt, durch seine Weltoffenheit in der Lage, nicht nur die Welt, sondern auch seine eigene physiologische und psychologische Beschaffenheit, jedes Erlebnis und jede einzelne seiner vitalen Funktionen, zu *versachlichen*. Die formelle Beziehung lautet im Falle des Geistwesens:

---

<sup>105</sup> Scheler 2010, S. 28

<sup>106</sup> Scheler 2010, S.29

<sup>107</sup> Scheler 1929, S.101

<sup>108</sup> Scheler differenziert hier gar nicht zwischen den verschiedenen Tierarten. Seine Beschreibung könnte mit dem heutigen Wissen, wenn überhaupt, höchstens auf die niedrigen Tiere zutreffen. Primaten dahingegen müsste zumindest beschränkt ein Bewusstsein zugeschrieben werden.

<sup>109</sup> Scheler 2010, S.30-31

$$„M \Leftrightarrow W \rightarrow \rightarrow \dots“^{110}$$

Wird beim Menschen beispielsweise ein Trieb durch Reize ausgelöst, so ist die *Person* in der Lage, diese Triebe zu hemmen oder zu enthemmen. Scheler führt hier einen weiteren, nur dem Menschen eigenen, Begriff ein: *Sammlung* und sein Ziel des „*Sichsammelns*“ fasst er zusammen zu *Selbstbewusstsein*. Tiere würden bis zu einem gewissen Grade ein Bewusstsein besitzen, dies sei jedoch keinesfalls mit Selbstbewusstsein gleichzusetzen. Davon könnte abgeleitet werden, dass auch das Bewusstsein verschiedene Niveaus besitzt und dem Tier vermutlich nur die unterste Stufe zuteil wird. Ob Tiere tatsächlich ein Bewusstsein besitzen oder nicht, wird nach wie vor von Neurowissenschaftlern untersucht. Die Kriterien, die erfüllt werden müssen, um einem Lebewesen Bewusstsein über sich selbst zuzusprechen, sind jedoch schwer festzulegen.

Ähnlich wie die vier Stufen der Psyche definiert Scheler auch in Bezug auf Inne- und Selbstsein für alles Seiende vier Wesensstufen, die er nur kurz erläutert.<sup>111</sup> Die unterste Stufe stelle das *anorganische* Gebilde dar, die zweite die Pflanzen. Auf der dritten Stufe stehe das Tier und auf der letzten, die zugleich die höchste Stufe darstellt, der Mensch. Genauer geht Scheler auf den Menschen ein, indem er ihn mithilfe einiger seiner Eigenschaften beschreibt, um seine Besonderheiten im Vergleich zu anderen Lebewesen erneut zu betonen.<sup>112</sup>

Als erstes Beispiel führt Scheler an: Ding- und Substanzkategorien seien nur im Menschen vollkommen ausgeprägt. Nur der Mensch sei in der Lage, ein und dieselben Dinge auf einen gemeinsamen Kern zu beziehen, die Entitäten zu erkennen. Zwei Beispiele nennt er, um diese Aussage zu bekräftigen, wovon hier nur eines wiedergegeben wird. Gebe man einem Affen eine halb-geschälte Banane, so würde er vor ihr fliehen, denn das Ding Banane habe sich für das Tier in ein anderes verwandelt. Es ist nicht nachvollziehbar, wie Scheler auf dieses Beispiel gestoßen ist. Auch bei dem von ihm mehrmals zitierten Wolfgang Köhler ist dieses Experiment nicht aufzufinden. In einer Zeit, in der Primaten zu so vielen Leistungen fähig sind, muss dieses Beispiel

---

<sup>110</sup> Scheler 2010, S.29-30

<sup>111</sup> Scheler 2010, S.31 f

<sup>112</sup> Siehe Scheler 2011, S.32ff

verworfen werden.<sup>113</sup> Vermutlich würde auch Scheler es heute nicht mehr so sehen. Hier muss daran gedacht werden, dass das vorliegende Werk in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verfasst wurde und somit den aktuellen Forschungsstand nicht beinhalten kann. Scheler spricht jedoch dem Tier nicht vollkommen die Ding- bzw. Substanzkategorie ab; er vertritt lediglich die Meinung, dass jene nur beim Menschen vollkommen ausgeprägt sei. Das heißt, dass hier nur graduelle Unterschiede existieren.

Ein weiteres Merkmal sei der Besitz von *Weltraum*. Auch hier versucht Scheler einen Vergleich mit dem Tier zu machen. Er schreibt, dass ein Hund jahrelang in einem Garten zu leben vermag, ohne sich je ein Gesamtbild des Gartens und der von seiner Körperlage unabhängigen Anordnung der Bäume, Sträucher etc. machen zu können.

„Er hat nur mit seinen Bewegungen wechselnde „Umwelträume“ die er nicht auf den ganzen, von seiner Körperstellung unabhängigen Gartenraum zu koordinieren vermag.“<sup>114</sup>

Auch diese Annahme ist veraltet. Dem Psychologen Edward Tolman gelang es, mithilfe von Experimenten an Ratten in einem Labyrinth nachzuweisen, dass diese in der Lage sind, räumliche Zusammenhänge zu erlernen. Auf der Suche nach einem Weg zeichnen Tiere mentale Landkarten.<sup>115</sup> Diese Erkenntnisse wurden jedoch auch erst nach dem Tode Schelers gewonnen.

„Der Mensch allein [...] vermag sich über sich - als Lebewesen- *emporzuschwingen* und von einem Zentrum gleichsam *jenseits* der raumzeitlichen Welt aus *alles*, darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen. So ist der Mensch als Geistwesen das sich selber als Lebewesen und der Welt überlegene Wesen. Als solches ist er auch der Ironie und des Humors fähig, die stets eine Erhebung über das eigene Dasein einschließen.“<sup>116</sup>

Nachdem Scheler an dieser Stelle erneut betont, dass der Mensch als einziges Lebewesen in der Lage sei, sich selbst zu objektivieren, um Erkenntnisse zu erwerben,

---

<sup>113</sup> Siehe dazu z.B. die Arbeiten vom Psychologen Edward Tolman, der diverse Experimente mit Tieren durchführte.

<sup>114</sup> Scheler 2010, S.34

<sup>115</sup> Diese Erkenntnisse können in seinem Buch „Cognitive maps in rats and men“ genauer nachgelesen werden.

<sup>116</sup> Scheler 2010, S.34-35

beschreibt er die Ironie und den Humor als geistige Tätigkeiten, zu welchen nur der Mensch (als geistiges Wesen) fähig sei. Nur der Mensch könne sich selbst von „außen“ betrachten und sich selbst erforschen. Diese Erkenntnis von Scheler ist zwar keine neue, jedoch stellt er sie durch die Formulierung und die Miteinbeziehung von Ironie und Humor auf eine neue Art und Weise dar.

### **2.2.3.1. Die Person**

Ein weiteres Merkmal des Geistes sei, dass er selbst gegenstandsunfähig und reine, pure Aktualität sei. Der Geist in Schelers Definition sei somit kein absolutes Sein, sondern im ständigen Werden begriffen und existiere nur im Vollzug seiner Akte.

„Der Geist [...] hat sein Sein nur *im freien Vollzug seiner Akte*. Das Zentrum des Geistes, die „Person“, ist also weder gegenständliches noch dingliches Sein, sondern nur ein stetig selbst sich vollziehendes (*wesenhaft bestimmtes*) *Ordnungsgefüge von Akten*. Die Person ist nur *in* ihren Akten und *durch* sie.“<sup>117</sup>

Der Geist sei fähig, alles zu vergegenständlichen, er selbst könne jedoch nicht zum Gegenstand gemacht werden. Er könne nur als Subjekt aktiv sein und nicht zum Objekt gemacht werden. Dies gelte nicht nur für die eigene Person, sondern auch für fremde Personen.

Was unter diesen Akten, in denen der Geist seine Existenz erfährt, zu verstehen ist, erklärt Henckmann, indem er drei Grund-Akt-Formen nennt. Erkennen sei die erste Form und auf die Ordnung von Wesenheiten bezogen. Liebe sei die zweite Form und beziehe sich auf die Ordnung von Werten. Die dritte Form stelle das Wollen dar und sei auf die Zielordnung des Weltprozesses bezogen.<sup>118</sup> Allgemein versteht Scheler aber unter Akten etwa das Fühlen, Vorstellen, Planen, Erinnern, Verstehen, Urteilen und Werten.<sup>119</sup>

---

<sup>117</sup> Scheler 2010, S.35

<sup>118</sup> Vgl. Henckmann 1998, S.206

<sup>119</sup> Vgl. Danzer, Gerhard: Wer sind wir? Auf der Suche nach der Formel des Menschen: Anthropologie des 21.Jahrhundert- Mediziner, Philosophen und ihre Theorien, Ideen und Konzepte, Berlin: Springer Verlag 2011, S. 96

Was nun unter Person zu verstehen ist, ist nicht sofort ersichtlich und auch nach genauerem Hinsehen schwer zu erfassen und bereitet selbst Scheler-Interpreten Schwierigkeiten. Sander geht eingangs von dem Personenbegriff Schelers innerhalb seiner Ethik aus, und baut darauf aufbauend den Begriff im Zusammenhang seiner Geist-Theorie auf. Sie vertritt die Meinung, dass bei Scheler eine ethische Fundierung von Geistigkeit besteht. Sowohl Sander als auch Good fassen die Person letztendlich als Individualisierung auf.<sup>120</sup> Person konkretisiere sich nur im Vollzug des Erlebens, während sich die Menschen bereits in der Art, *wie* sie Erleben, unterscheiden. Deshalb besitze jeder Aktvollzug eine persönliche Beschaffenheit, die ihn als zu einer bestimmten Person zugehörig kennzeichne.<sup>121</sup> Ähnlich argumentiert Scheler in einem anderen Aufsatz:

„Der Mensch kann sich zu seiner Person nur aktiv sammeln. Denn die Person ist ein monarchisch angeordnetes Gefüge von geistigen Akten, das je eine einmalige individuelle Selbstkonzentration des einen und selben unendlichen Geistes darstellt [...]“<sup>122</sup>

Die individuelle Konzentration sei ausschlaggebend für die Existenz der Individuen, die ursprünglich denselben Geist besitzen. Gemeint ist mit dem monarchischen Gefüge, dass Liebe als Akt über den Akten der Erkenntnis und des Willen steht. Auf die monarchische Anordnung der geistigen Akte wird später nochmals eingegangen werden (siehe dazu 4.5.4).

### **2.2.3.2. Die Ideierung - der spezifisch geistige Akt**

Scheler grenzt die *Ideierung* von der Intelligenz und vom schlussfolgernden Denken ab und bezeichnet sie als einen geistigen Akt. Der Geist selbst sei nämlich bereits a priori in der Lage, grundlegende Fragen zu stellen, die Intelligenz könne aber höchstens die Mittel zur Verfügung stellen, um diese zu beantworten. Als Beispiel führt Scheler einen Schmerz im Arm an. Ein Physiologe bzw. Mediziner würde sich der Frage widmen, wie dieser Schmerz entstanden sei und wie man ihn beseitigen könne. Im Akt der Ideierung

---

<sup>120</sup> Vgl. Good 1998, S. 91-92 und Sander 2001, S.88-108

<sup>121</sup> Vgl. Sander 2001, S.94-95

<sup>122</sup> Scheler 1929, S.13

frage der Geist jedoch nach dem Wesen des Schmerzes und wie die Dinge von Grund auf beschaffen sein müssen, damit so etwas wie Schmerz überhaupt möglich wird. Scheler definiert demnach Ideierung wie folgt:

„Ideieren heißt also, unabhängig von der Größe und der Zahl der Beobachtungen, die wir machen, und von induktiven Schlußfolgerungen, wie sie die Intelligenz anstellt, die *essentiellen* Beschaffenheiten und Aufbauformen der Welt an je *einem* Beispiel der betreffenden Wesensregion miterfassen. [...] Einsichten, die wir so gewinnen, gelten also *hinaus* über die Grenzen unserer sinnlichen Erfahrungen [...].“<sup>123</sup>

Anhand dieses Beispiels lässt sich erneut der Unterschied zwischen Tier und Mensch betrachten. Ein Tier, das sich am Bein verletzt, wird sich niemals Gedanken darüber machen, warum denn seine Wunde nun schmerze. Der Schmerz an sich wird nicht versachlicht werden. Das Tier wird lediglich versuchen eine optimale Schonstellung zu finden, in der seine Schmerzen minimiert werden. Der Mensch dahingegen ist in der Lage, anhand jenes Schmerzes eine allgemeine Wesenskategorie zu gründen.

Folglich unterscheidet Scheler zwei Funktionen der Ideierung. Für die positiven Wissenschaften liege die Funktion darin, Axiome zu formulieren, während in der Metaphysik ihr Endziel in der Erkenntnis des absoluten Seins liege (2.2.5). Durch die Ideierung bekomme der Geist nämlich die Fähigkeit zur *Trennung von Wesen und Dasein*, die das *Grundmerkmal* des menschlichen Geistes ausmache, das alle anderen Merkmale erst *fundiere*. Scheler misst damit dieser geistigen Tätigkeit den höchsten Wert zu. Den Menschen zeichne aus, dass er bereits fähig sei, a priori Wissen zu erlangen. Er stellt sich hier auf die Seite von Leibniz und äußert sich gegen Kant, der von einer konstanten Vernunftorganisation ausgeht. Nur die Vernunft *selbst* als Anlage und Fähigkeit sei nämlich konstant, so Scheler.<sup>124</sup>

Wenn Scheler von Wirklichkeit spricht, ist zwischen einem *Sosein* und *Dasein* der Dinge zu unterscheiden.<sup>125</sup> Das *Sosein* der Dinge ist das, was wir als Wirklichkeitseindruck wahrnehmen, wie z.B. die Sinneseindrücke, die Erinnerungen, das Denken, etc. Zum *Dasein*, das Scheler als *Wirklichsein* bezeichnet, gelangt man aber nur durch

---

<sup>123</sup> Scheler 2010, S.37

<sup>124</sup> Scheler 2010, S.38

<sup>125</sup> Neben diesen zwei Begriffen gibt es bei Scheler auch noch das „Was-sein“ (=Wesen) der Dinge. Vgl. Scheler 1929, S.97

das *Widerstandserlebnis*, welches in der untersten (primitivsten) der psychischen Kräfte, dem Gefühlsdrang, heimisch ist. Scheler fährt fort:

„Lasset für ein Bewußtsein alle Farben und sinnlichen Materien verbleichen, alle Gestalten und Beziehungen zergehen, alle dinglichen Einheitsformen verschweben- das, was schließlich gleichsam nackt und von jeder Art der Beschaffenheit frei und ledig noch bleiben wird, das ist der machtvolle Eindruck der Realität, der *Wirklichkeitseindruck* der Welt.“<sup>126</sup>

Es lässt sich hier eine große Ähnlichkeit zum *Argument des schwebenden Menschen* von Avicenna feststellen (siehe 3.4.3).

## **Der Mensch als Asket**

Die *Aufhebung des Wirklichkeitscharakters* der Dinge nennt Scheler die Technik, die der Mensch im Akt der Ideierung einsetzt. Menschsein erlaube, dieser Wirklichkeit ein kräftiges *Nein entgegenzuschleudern*<sup>127</sup>, während Tiersein zur Gänze das Bejahen des Lebens in der Wirklichkeit bedeute. Ideierung heiÙe in diesem Sinne die Entwirklichung der Welt, in welcher der Geist als reiner Wille die AuÙerkraftsetzung jenes Gefühlsdrangszentrums bewirke, das den Zugang zum Wirklichsein erkennt, es handle sich somit um einen Hemmungsakt.<sup>128</sup> Scheler bezieht sich auf Buddha, wenn er vom Menschen als den *Asketen des Lebens* spricht. Der Mensch sei ganz unabhängig von Weltanschauungs- und Wertfragen ein ewiger Protestant gegen alle bloÙe Wirklichkeit.

Dieser Gedanke von Scheler wird so wichtig, dass er in seiner Konsequenz, im Ausgleich der ständigen Spannungen zwischen Idee und Realität bzw. Geist und Drang die Bestimmung des Menschen sieht.<sup>129</sup> Dieser Gedanke sprengt jedoch den Rahmen dieser Diplomarbeit und wird deshalb nicht näher erläutert.

---

<sup>126</sup> Scheler 2010, S. 39

<sup>127</sup> Scheler 2010, S.38

<sup>128</sup> Scheler 2010, S.40

<sup>129</sup> Scheler 2010, S.40

### 2.2.3.3. Die Sublimierung

Das Nein-Sagen-Können des Menschen führt zu einem weiteren Konzept. Der Mensch sei dadurch fähig seine Triebe zu hemmen, wodurch eine Energie gewonnen werde. Diese dadurch erhaltene Triebenergie könne der Geist nun umlenken, er könne also seine Triebenergie zu geistiger Tätigkeit *sublimieren*.<sup>130</sup> Darin liege auch die Wichtigkeit der Askese, denn ohne sie wäre der Geist nicht mit Energie versorgt - dazu kommen wir später nochmal zurück.

Das Wort Sublimierung hat zweierlei Bedeutungen. Während es in den Naturwissenschaften den direkten Phasenübergang von einem festen zu einem gasförmigen Körper bezeichnet, wird in der Psychologie darunter ein Veredelungsprozess verstanden. Scheler, der auch mit der Psychoanalyse von Sigmund Freud vertraut war, könnte sich bei der Namenwahl des neuen Konzeptes darauf bezogen haben. Freud geht im Grunde davon aus, dass Kulturen in Folge von Sublimierungsprozessen entstanden seien. Vielleicht war dieser Gedanke von Freud der Anlass dazu, dass Scheler der Frage nachgeht, ob der Geist eine eigene Macht, eigene Kraft, eigene Tätigkeit bzw. Energie besitze, oder ob der Geist erst durch den Akt der Sublimierung entstehe, zumal Scheler Freud auch beim Namen nennt.<sup>131</sup> Dabei untersucht Scheler zwei Positionen: Die erste bezeichnet er als die *klassische Theorie vom Menschen*, die er der zweiten, der *negativen Theorie vom Menschen*, gegenüberstellt.

Unter der klassischen Theorie versteht Scheler die Theorie der antiken Griechen, die dem Geist das Höchstmaß an Kraft und Macht zuschreiben. Die negative Theorie des Menschen nimmt die Gegenposition ein und behauptet, der Geist entspringe erst dem Sublimierungsakt.<sup>132</sup> Scheler weist beide Theorien zurück. Nach Scheler entstehe der Geist nicht erst durch den Sublimierungsakt, sondern werde dadurch nur mit der notwendigen Energie beliefert. Der Geist selbst sei nämlich in seiner reinsten Form ohne alle Macht, Kraft und Tätigkeit:

„[...] ist der Geist in seiner „reinen“ Form *ursprünglich schlechthin ohne alle „Macht“, „Kraft“, „Tätigkeit“*. Um irgendeinen noch so kleinen Grad von Kraft und Tätigkeit zu

---

<sup>130</sup> Scheler 2010, S.41

<sup>131</sup> Siehe z.B. Scheler 2010, S.44

<sup>132</sup> Scheler 2010, S.42

gewinnen, muß jene *Askese*, jene Triebverdrängung und gleichzeitige *Sublimierung* hinzukommen.<sup>133</sup>

## 2.2.4. Schelers Kritik an verschiedenen Theorien und Philosophen

### Kritik an der negativen und der klassischen Theorie vom Menschen

Für die negative Theorie des Menschen nennt Scheler einige Beispiele aus Buddhas Erlösungslehre, Schopenhauers *Lehre von der Selbstnegation des Willens zum Leben*, Paul Albers Buch *Das Menschheitsrätsel* und schließlich auch Sigmund Freuds Theorien. Nach der Auseinandersetzung mit einigen ausgewählten Ideen dieser Denker auseinandersetzt, kritisiert er:

„Der *Grundmangel* jeder Art von negativer Theorie des Geistes ist die Tatsache, daß sie keine Spur Antwort auf die fundamentalen Fragen gibt: Was denn im Menschen negiert, was denn verneint den Willen zum Leben, was verdrängt Triebe? [...] Wozu wird sublimiert, verdrängt, der Lebenswille negiert - um welcher Endwerte und Endziele willen?“<sup>134</sup>

Interessant ist auch sein Einwand gegen Sigmund Freud. Scheler richtet folgende Frage an ihn:

„Und aus welchem verschiedenen Letztgrunde wird die verdrängte Triebenergie das eine Mal Neurose, das andere Mal zu kulturgestaltender Tätigkeit?“<sup>135</sup>

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit der positiven Theorie widmet sich Scheler der negativen. Die Vertreter der negativen Theorie des Menschen ließen unbeachtet, dass sie immer das, was sie eigentlich erklären wollen, voraussetzen, nämlich den *Geist als eigene selbstständige Gesetzlichkeit*.<sup>136</sup> Der Geist müsse bereits existieren, um überhaupt eine Triebverdrängung einleiten zu können. Er sei in der Lage, die Triebimpulse zu lenken bzw. zu hemmen, aber nicht zu erzeugen oder aufzuheben. Damit sei die *Verlebendigung des Geistes*<sup>137</sup> gewährleistet.

---

<sup>133</sup> Scheler 2010, s.41

<sup>134</sup> Scheler 2010, S.44

<sup>135</sup> Scheler 2010, S.44

<sup>136</sup> Scheler 2010, S.45

<sup>137</sup> Scheler 2010, S.45

Nachdem Scheler sich mit der negativen Theorie auseinandersetzt, widmet er sich der klassischen Theorie. Jene sei die gefährlichere, denn sie *beherrsche fast die gesamte Philosophie des Abendlandes*.<sup>138</sup> Überdies besitze sie *zwei Hauptformen*: die geistige Seelensubstanz-Lehre und jene Lehren, in denen ein einziger Geist existiere. Auch hier erwähnt er einige Vertreter dieser Theorien und kritisiert ihre diesbezüglichen Gedanken.<sup>139</sup> An dieser Stelle wird nur ein Punkt herausgegriffen.<sup>140</sup> Die klassische Theorie gehe davon aus, dass Kraft und Macht zunehmen, je höher die Seinsformen sind. Scheler dreht die Richtung jedoch um. Seiner Ansicht nach, seien die höheren Seinsformen im Vergleich zu den niedrigeren schwächer und ohnmächtiger. Die Pflanze existiere unabhängig von Mensch und Tier und sei somit nicht auf sie angewiesen, während das Tier weitaus mehr vom Dasein der Pflanze anhängig ist. Die höheren Seinsformen können sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern nur durch die Kräfte unterer Seinsformen verwirklichen.<sup>141</sup> Scheler weitet dieses Prinzip auch auf Geist und Leben aus.

„Das Mächtigste, was es in der Welt gibt, sind die ideen-, formen- und gestalt-„blinden“ Kraftzentren der anorganischen Welt als unterste Wirkpunkte dieses Dranges.“<sup>142</sup>

Scheler schweift hier etwas von seinem eigentlichen Vorhaben ab und baut seine Metaphysik stärker aus. Hier entsteht auch seine Idee der Menschwerdung und Geistwerdung, die er als die letzten Sublimierungsvorgänge in der Natur bezeichnet:

„[...] Menschwerdung, wie ich schon sagte, die uns bekannte *höchste Sublimierung*- und zugleich die *innigste Einigung aller Wesensregionen der Natur* dar. Denn der Mensch faßt alle Wesensstufen des Daseins überhaupt, insbesondere des Lebens in sich zusammen [...]“<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> Scheler 2010, S.46

<sup>139</sup> z.B. Avveroës, Spinoza, Kant, Hegel, Schelling,... siehe dazu Scheler 2010, S.46ff. An dieser Stelle ist erkennbar, dass sich Max Scheler zumindest mit den Texten eines muslimischen Philosophen auseinandergesetzt hat: Avveroës.

<sup>140</sup> Scheler 2010, S.47

<sup>141</sup> Das Wesen des Menschen stellt somit eine Ambivalenz zwischen Überlegenheit und Machtlosigkeit gegenüber anderen Lebensformen auf der Welt dar.

<sup>142</sup> Scheler 2010, S. 48

<sup>143</sup> Scheler 2010, S.50. Hier ist die Rede von Menschwerdung und nicht vom Menschsein. In Kapitel 4 wird näher darauf eingegangen werden.

Max Schelers Theorie des Geistes stößt auf viel Widerspruch und Kritik.<sup>144</sup> Der Mensch sei somit nicht per se als solcher zu bezeichnen, sondern werde erst durch die höchste Sublimierung zu jenem.

### **Kritik an René Descartes**

Nach der Erläuterung seiner Kritik an der positiven und negativen Theorie vom Menschen nimmt Scheler René Descartes ins Visier. Er macht ihn dafür verantwortlich, die Neuzeit-Philosophie des Abendlandes mit schweren Irrtümern beladen zu haben. Er würdigt dabei nur folgende Lehre Descartes: die Autonomie und Souveränität des Geistes und die Überlegenheit des Geistes über alles Organische.<sup>145</sup>

Im Fokus seiner Kritik steht der Dualismus, den Descartes eingeführt hat: Alle Substanzen werden in *denkende* oder *ausgedehnte* eingeteilt. Betroffen sind davon auch die Seelensubstanz und die dazugehörige Körpersubstanz. Scheler stellt dem seine eigene Theorie gegenüber und leugnet die Existenz jenes Dualismus.

„*Ein und dasselbe* Leben ist es, das in seinem Innesein *psychische*, in seinem Sein für andere *leibliche* Formgestaltung besitzt.“<sup>146</sup>

Den Beweis dafür sieht Scheler etwa darin, dass beispielsweise ein Magengeschwür sowohl psychisch bedingt, als auch durch einen gewissen chemischen Prozess entstehen könne. Diese psychophysische Einheit des Lebens gelte für alle Lebewesen, sei jedoch im Menschen viel ausgeprägter.<sup>147</sup>

### **Kritik am Naturalismus**

Wie bereits erwähnt, existiert für Scheler kein Leib-Seele oder -Körper -Gegensatz, sondern ein Gegensatz von *Geist und Leben*. Scheler kritisiert deshalb auch den Naturalismus. Denn auch dessen Vertreter hätten das Verhältnis von Geist und Leben verfehlt bzw. missachtet. Für Scheler lautet jenes nämlich wie gefolgt:

---

<sup>144</sup> Henckmann 1999, S.207

<sup>145</sup> Scheler 2010, S.52

<sup>146</sup> Scheler 2010, S.53

<sup>147</sup> Scheler 2010, S. 57-58

„So wesensverschieden aber auch „Leben“ und „Geist“ sind, so sind doch beide Prinzipien im Menschen aufeinander angewiesen: *der Geist ideiert das Leben - den Geist aber von seiner einfachsten Aktregung an bis zur Leistung eines Werkes, dem wir geistigen Sinngehalt zuschreiben, in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen vermag das Leben allein.*“<sup>148</sup>

## **Kritik an Ludwig Klages**

Klages habe ähnlich wie Scheler die Grundkategorien *Leben und Geist* definiert, wobei sein Verständnis von Geist anders ist. Klages verstehe nämlich unter Geist auch *Intelligenz und Wollen*<sup>149</sup> und spreche damit dem Geist einen eigenen Kern und ein eigenes Wesen ab. Im Zusammenhang mit seiner Kritik verwendet Scheler den Begriff der *Übersublimierung*,<sup>150</sup> eines Zustandes der übermäßigen *Vergehirnlichung* des Menschen, welcher auf die Passivität des Geistes zurückzuführen sei.

### **2.2.5. Das metaphysische Verhältnis des Menschen zum Grunde der Dinge**

Im letzten Kapitel seines Buches widmet sich Scheler wieder metaphysischen Fragestellungen.<sup>151</sup> Das Thema ist *das metaphysische Verhältnis des Menschen zum Grunde der Dinge*.<sup>152</sup> Den Ursprung jeder Metaphysik sieht Scheler darin, dass der weltexzentrische Seinskern des Menschen seinen erkennenden Geist in Bewegung setzt, um das Absolute nicht nur bloß zu erfassen, sondern auch sich selbst darin einzugliedern.<sup>153</sup>

Um die Metaphysik von Religionen abzugrenzen, definiert Scheler Religion, deren Ursprung er in Mythen sieht, als eine Erscheinung, welche aus dem *unbezwinglichen Drang nach Bergung* und einem *ungeheurem Phantasieüberschuss* entstanden sei, um Menschen das Gefühl von *Schutz und Hilfe* zu verleihen. Metaphysik dahingegen setze

---

<sup>148</sup> Scheler 2010, S.58

<sup>149</sup> Scheler 2010, S.61

<sup>150</sup> Scheler 2010, S.62

<sup>151</sup> Auch in seiner letzten Abhandlung wird sichtbar, dass ihn sein Religionskonflikt sein ganzes Leben lang verfolgte.

<sup>152</sup> Scheler 2010, S.63

<sup>153</sup> Scheler 2010, S.65

einen kräftigen, hochmütigen Sinn im Menschen voraus.<sup>154</sup> Davon ausgehend beschreibt Scheler die Beziehung zwischen Mensch und Gott. Er weist die Gottesidee der abendländischen Religionen zurück, weil er keine theistischen Voraussetzungen akzeptiert und somit auch nicht die Idee eines allmächtigen persönlichen Gottes.<sup>155</sup> Scheler vertritt die Vorstellung eines unfertigen bzw. werdenden Gottes. Der Mensch sei *Miterzeuger Gottes*; die Orte dieser Selbstverwirklichung seien das menschliche Selbst und sein Herz. Aus diesem Grunde seien Menschwerdung und Gottwerdung immer aufeinander angewiesen. Auf die Frage, ob der Mensch in der Lage sei, einen unfertigen Gott zu ertragen, antwortet Scheler, dass die Metaphysik keine Versicherungsanstalt für schwache Menschen sei.

Ein Teil dieser Gedanken wird klarer, wenn wir uns seinem Aufsatz „Philosophische Weltanschauung“ widmen. Dort gibt Scheler an, dass der Mensch Mikrokosmos sei. Wer den Mikrokosmos studiere, erlange auch Wissen über den Makrokosmos. Darum sei der Mensch auch der erste Zugang zu Gott:

„Der einzige Zugang zu Gott ist daher [...] persönlicher aktiver Einsatz des Menschen für Gott und für das Werden seiner Selbstverwirklichung.“<sup>156</sup>

Die Beziehung zwischen Mensch und Gott beschreibt Scheler anschließend im folgenden Absatz:

„Der Mensch ist der einzige Ort, in dem und durch den das Urseiende sich nicht nur selbst erfaßt und erkennt, sondern er ist auch das Seiende, in dessen freier Entscheidung Gott sein bloßes Wesen zu verwirklichen und zu heiligen vermag.[...] In seinem Menschsein, das ein Sein der Entscheidung ist, trägt der Mensch die höhere Würde eines Mitstreiters, ja Miterwirkers Gottes, der die Fahne der Gottheit, die Fahne der erst mit dem Weltprozeß sich verwirklichenden „Deitas“ allen Dingen vorzutragen hat[...].“<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Scheler 2010, S.67

<sup>155</sup> Scheler 2010, S.66

<sup>156</sup> Scheler 1929, S.12

Der Schluss, dass alles im Mikrokosmos gültige auch auf den Makrokosmos übertragbar ist, war zur Zeit Schelers bereits von Physikern in Frage gestellt worden. Heute weiß man, dass dies nur begrenzt möglich ist. Damit verliert Schelers Idee an Bedeutung.

<sup>157</sup> Scheler 1929, S.13

Schellers Gottesbild ist somit vollkommen vom Menschen abhängig, wie auch der Mensch von Gott abhängig gedacht werden muss. Gott entsteht demnach erst im Herzen des Menschen und kann somit nicht als das Absolut-Existierende gedacht werden, obwohl ihn Scheler als den Urseienden bezeichnet. Es stellt sich die Frage, warum der Urseiende des Menschen bedarf, um sich selbst zu erkennen bzw. zu heiligen, denn Scheler schreibt, Gott erkenne, erfasse und verwirkliche sich selbst erst im und durch den Menschen. Es lässt sich hier ein gewisser Anthropomorphismus erkennen. Der Mensch sei auch der *Fahnenträger der Gottheit*. Warum Scheler hier einen Begriff aus dem Militär wählt, ist ebenso fraglich.

Scheler beendet sein Werk, indem er seinen Lesern viele offene Fragen hinterlässt, die er durch seinen plötzlichen Tod vor der Realisierung der Langfassung dieser Schrift nicht mehr beantworten konnte.

## 3. Kapitel: Morteza Motahhari

---

Das Buch „Der Mensch im Islam“<sup>158</sup> ist eine Zusammenstellung zweier Vorlesungen, die Morteza Motahhari an der Universität in Teheran hielt. Die genaue Zeitspanne, in welcher die Vorlesungen gehalten wurden, ist nicht bekannt. Sie müssen jedoch während seiner Lehre an der Universität stattgefunden haben und sind deshalb zeitlich in die Mitte des 20. Jahrhunderts einzuordnen. Die in persischer Sprache erschienenen Abschriften der Vorlesungen unter den Titeln „Mensch und Glaube“ und „Das Menschliche Wesen aus der Sicht des Koran“ wurden in den Jahren 1984-1986 ins Deutsche übersetzt.<sup>159</sup> Wie bei jeder Übersetzung muss auch hier vor Augen gehalten werden, dass manche Sätze von den Übersetzern nur sinnhaft übersetzt wurden bzw. dass bei wörtlicher Übersetzung manchmal der eigentliche Sinn der Aussage verloren gehen kann. Um dies so gut wie möglich zu vermeiden, wurden hier auch die englischen Übersetzungen herangezogen. Auf diese zwei Vorlesungen bauen zwei weitere auf: „Gesellschaft“ und „Geschichte“. Diese wurden ebenfalls als Sammelwerk herausgegeben und sind bereits in deutscher Sprache erschienen.<sup>160</sup> Ihr Übersetzer Fasihuddin Henze hält im Vorwort fest, dass Motahhari im Begriff war, seine diesbezüglichen Schriften zu erweitern, dies jedoch wegen seines plötzlichen Todes nicht mehr verwirklichen konnte.

Wie bei Max Scheler ist es auch bei Motahhari von Bedeutung, sich einen Überblick über seine Lebensgeschichte zu verschaffen. Zwar gibt es hier nicht so einen starken Sinneswandel, jedoch wurde auch sein Leben stark von den Geschehnissen im damaligen Iran geprägt.

### 3.1. Biographische Angaben zu Morteza Motahhari

Morteza Motahhari wurde 1920 in Fariman (Iran) geboren.<sup>161</sup> Seine Eltern bekannten sich beide zur schiitisch-islamischen Religion und zogen ihren Sohn auch entsprechend

---

<sup>158</sup> Motahhari, Morteza: Der Mensch im Islam. Bremen: m-haditec 2008

<sup>159</sup> Die Übersetzer sind Kamalian Someijeh, Dr. Pournaghshband Gholam Reza und Vaght-Pournaghshband Christa

<sup>160</sup> Morteza, Motahhari: Gesellschaft und Geschichte. o.O.:Islamic Propagation Organization International Relations Department o.J.

<sup>161</sup> Motahhari 2008, S.5

auf. Im Alter von bereits 13 Jahren zog Motahhari nach Maschhad und später nach Ghom und studierte neben Theologie auch Logik, Soziologie, Philosophie und arabische Literatur. Zu seinen bekanntesten Lehrern gehörten Allameh Muhammad Husayn Tabatabai und Ruhollah Musavi Chomeini, die ihn und seine Denkweise beeinflussten. Tabatabai unterrichtete Motahhari in Philosophie. Die Schwerpunkte<sup>162</sup> lagen dabei auf der Antike, dem Mittelalter und der westlichen Philosophie, die Motahhari ganz besonders interessierte. Ob sich Morteza Motahhari jemals mit Max Scheler auseinandersetzte, lässt sich jedoch nicht feststellen. In den auf Deutsch zugänglichen Büchern konnte dies nicht nachgewiesen werden. Nachweisbar ist, dass sich Motahhari am intensivsten mit dem Marxismus beschäftigte, da dieser für ihn am schwierigsten mit der islamischen Philosophie zu vereinen schien.

Einen bedeutenden Abschnitt in Motahharis Leben stellt die islamische Revolution im Iran dar, an der er sich aktiv beteiligte. Das traditionelle Volk sah sich unter der Herrschaft des Shahs unterdrückt und rebellierte gegen die „Zwangs-Verwestlichung“. Als Geistlicher und aktiver Philosoph zugleich fühlte sich Motahhari deshalb verpflichtet, an dieser Revolution teilzunehmen. Sein Ziel war es, die Menschen wieder zur Moral aufzurufen und ihnen ihren eigenen Wert aufzuzeigen, sodass sie sich nicht mehr unterdrücken ließen.<sup>163</sup> Als die Revolution zu Ende war, konnte Motahhari jedoch nicht mehr miterleben, wie sich das Volk weiterentwickelte. Noch im selben Jahr (1979) wurde er Opfer eines Attentates.

Motahhari setzte sich Zeit seines Lebens für die Denkfreiheit im Lande ein:

"Jede Denkschule, die an ihre eigene Ideologie glaubt, muss unbedingt die Ausdrucks- und Denkfreiheit unterstützen. [...] Ich verkünde hiermit, dass in der Islamischen Republik den Gedanken keine Grenzen auferlegt werden, und es wird nichts der Kanalisierung des Denkens ähnliches geben. Alle müssen selbstverständlich frei sein, die Ergebnisse ihres Denkens zu äußern."<sup>164</sup>

Das ist für die damalige Zeit im Iran als großer Fortschritt zu betrachten. Wichtig ist an dieser Stelle, dass Motahhari nicht von der Islamisierung spricht, sondern von der

---

<sup>162</sup> Motahhari, Morteza: Stellung der Frau im Islam. Hamburg: Islamisches Zentrum Hamburg e.V.:2012, S.3

<sup>163</sup> Motahhari 2002, S.4

<sup>164</sup> Motahhari 2008, S.9

Grenzenlosigkeit der Gedanken. Wollte er damit nur den Islam privilegieren, so hätte er nicht davon gesprochen, dass das Denken der Menschen nicht kanalisiert werden dürfe.

So entstanden zahlreiche Bücher über die verschiedenen Bereiche der Philosophie, von denen nur wenige in die deutsche Sprache übersetzt wurden. Während Motahhari und seine Philosophie erst langsam im Westen ankommen, sind sie im Iran nach wie vor relevant- in Teheran wurde ihm zu Ehren eine Straße nach ihm benannt und der ihm gewidmete Tag der Lehrer findet an seinem Geburtstag statt.

Obwohl damals Übersetzungen der westlichen Literatur in die persische Sprache rar waren, bemühte sich Motahhari dennoch, jene zu lesen und verstehen. Der Dialog war ihm wichtig. Wie zuvor erwähnt, war Motahhari Geistlicher und Philosoph zugleich. Das heißt, er predigte keine Dogmen, sondern setzte sich stets dafür ein, dass alles hinterfragt werden sollte. Beim Lesen seiner Werke sollte dies beachtet werden. Selbst wenn er einen Qur'an-Vers zitiert, wird dieser, so weit wie möglich, mit Mitteln der Philosophie erklärt und damit für den Verstand zugänglicher gemacht. Nichtsdestotrotz muss hierbei jedoch immer bedacht werden, dass Motahhari sich sowohl theistischer als auch philosophischer Mittel bedient und somit einen anderen, teils für uns im Westen ungewöhnlichen, Zugang zum Thema besitzt. Der unbekannte Übersetzer des Buches „Das Prinzip Widerspruch in der islamischen Philosophie“ führt im Vorwort an:

„Es mag sein, dass manche der hier angeführten Dispute dem Europäer scholastisch vorkommen. Doch waren in der islamischen Welt diese Diskussionen niemals weder von wissenschaftlicher Forschung und Analyse getrennt noch von der sozialen Praxis.“<sup>165</sup>

---

<sup>165</sup> Motahhari, Morteza: Das Prinzip Widerspruch in der islamischen Philosophie. Teheran: Institution für islamische Publikation 1989, S.12

### **3.2. Zum Inhalt der Werke**

Obwohl das Werk viele Zwischenüberschriften und kleinere Unterkapitel besitzt, wird hier im Folgenden darauf verzichtet, diese im Einzelnen aufzuführen. Stattdessen werden, falls für notwendig erachtet, umfassendere Überschriften an- und somit kleinere Kapitel zusammengeführt. Wichtige Begriffe werden in der Originalsprache in eckige Klammern gesetzt. Zur Erklärung bzw. zum besseren Verständnis einiger Konzepte werden wir uns im Folgenden auch auf weitere Bücher von Motahhari stützen. Dazu dienen uns vor allem folgende Zusatzlektüren: „Ziel des Lebens“<sup>166</sup>, „Gesellschaft und Geschichte“<sup>167</sup> und „Spirituelle Gespräche“<sup>168</sup>.

Im ersten Teil des Buches geht Motahhari an die Thematik aus der Sicht der Geistes- und Naturwissenschaften ran. Im zweiten Teil beschreibt er das menschliche Wesen aus der Sicht der islamischen Weltanschauung und stützt sich somit auf entsprechende Quellen wie z.B. den Qur'an. Wenn im Folgenden vom Islam die Rede ist, dann ist damit, wenn nicht anders gekennzeichnet, die Rede von der schiitisch-islamischen Theologie bzw. Philosophie. Das iranische Volk fühlt sich zu einem äußerst hohen Prozentsatz dem schiitisch-islamischen Glauben zugehörig, weshalb hier darauf verzichtet wird, die sunnitische Lehre darzulegen, zumal auch Motahhari der schiitischen Religion angehörte.

### **3.3. Mensch und Glaube**

Zu Beginn des ersten Teiles des Buches behandelt Motahhari die Frage, ob und inwiefern sich der Mensch von anderen Lebewesen unterscheidet. Er hält fest, dass der Mensch selbst eine Art Tier sei und somit viele Gemeinsamkeiten mit den Tieren besitze. Im Laufe dieser Arbeit wird noch ersichtlich werden, dass die Unterschiede, die den Menschen gegenüber den anderen Lebewesen privilegieren, nicht gradueller Natur

---

<sup>166</sup> Motahhari, Morteza: Ziel des Lebens. Bremen: m-haditec 2010

<sup>167</sup> Morteza, Motahhari: Gesellschaft und Geschichte. o.O.:Islamic Propagation Organization International Relations Department o.J. im Folgenden zitiert als: Motahhari o.J.

<sup>168</sup> Motahhari, Morteza: Spirituelle Gespräche. Hamburg: Islamisches Zentrum Hamburg 2001

sind. Es gebe nämlich trotz all der Gemeinsamkeiten dennoch einen Wesensunterschied zwischen den Menschen und anderen Lebewesen.<sup>169</sup>

### 3.3.1. Mensch-Tier-Vergleich I

Das Tier erziele seine Erfahrungen über die Welt nur mithilfe seiner Sinnesorgane. Somit sei das Tier oberflächlich und nehme nur instinktiv an den Geschehnissen in seinem Umfeld teil. Außerdem sei es gegenwartsbezogen und verfüge über kein Wissen über seine Vergangenheit bzw. Entwicklungsgeschichte. Zum Tiersein gehören materielle Bedürfnisse wie Essen, Schlafen und Geschlechtstrieb, im Gegensatz zu geistigen Wünschen und Erwartungen. Ein weiteres Merkmal, das Tiere auszeichnet, ist laut Motahhari ihre Umweltgebundenheit. Das Tier bleibe in seinen von der Natur vorgegebenen Grenzen und versuche diese nicht zu verlassen. Sollte es dennoch dazu kommen, dann nicht aus eigener Entscheidung, sondern aufgrund seines instinktiven Handelns, da Tiere nicht über einen freien Willen verfügen.<sup>170</sup> Für ein besseres Verständnis von Motahharis Aussagen kann hier erwähnt werden, dass Tiere beispielsweise Naturkatastrophen bereits frühzeitig zu erahnen scheinen. Bei Erwartung von Überflutungen bzw. Tsunamis begeben sie sich an höher gelegene Orte. Folgt man Motahharis Argumentation, passiert dies nicht, weil Tiere danach streben, ihre von Natur aus vorgegebenen Grenzen zu überschreiten, sondern aufgrund ihrer Instinkte. Intuitiv folgt das Tier seinen Überlebensinstinkten, ohne dass ihm dabei bewusst wird, was es erwartet. Schließlich hat das Tier mit einer äußerst hohen Wahrscheinlichkeit zuvor noch nie ein Tsunami erlebt, sodass es gelernt haben könnte, wie es sich in jenem Falle zu verhalten hat.

Motahhari spricht mit den soeben erwähnten Eigenschaften den Tieren den Besitz eines (leitenden) Geistes [ruh] ab und zeigt die Grenzen, in welchen das Tier lebt, auf. Seine Triebfeder sei demnach der Instinkt [gharizeh], dessen Befehle es intuitiv befolge. Dieser Instinkt sei jedoch nicht starr und könne durch Übung verfeinert werden. Das

---

<sup>169</sup> Motahhari 2008, S.13

<sup>170</sup> Motahhari 2001, S.12

heiße trotzdem nicht, dass Tiere in der Lage seien, durch Übung entgegen ihrer Neigungen zu handeln.<sup>171</sup>

Der Mensch besitze im Gegensatz zum Tier ein höheres Bewusstseinsniveau. Sein Wissen sei nicht eingegrenzt in wenige Bereiche, sondern überbrücke Regionen und Zeiten. Der Mensch sei dadurch in der Lage, über seine eigenen Grenzen hinauszugehen und allgemeine Gesetzmäßigkeiten, das Universum und das Gefüge der Welt zu erforschen.<sup>172</sup> Die Erkenntnisbereiche des Menschen seien nicht eingegrenzt durch phänomenologische Gegebenheiten, sondern reichen darüber hinaus; das Wissen des Menschen gehe über die Kenntnis über sich selbst hinaus.

„Seine Kenntnisse gehen über die sichtbaren Dinge und die äußeren Erscheinungen hinaus [...]. Das Wissen des Menschen ist nicht gefangen in den Grenzen eines Bereiches, einer Region, ist nicht gebunden und gekettet an die Fesseln seiner Zeit, sondern überbrückt Regionen und Zeiten [...] Das Wissen des Menschen geht über die Kenntnis über sich selbst [...] hinaus.“<sup>173</sup>

Es bleibt jedoch unklar, ob das Tier, welchem Motahhari wenig Bewusstsein zuschreibt, Kenntnis über sich selbst besitzt. Er geht nämlich nicht darauf ein, welcher Natur jenes Bewusstsein ist. Eine Ebene, auf welcher sich Tier und Mensch allein graduell unterscheiden, sei auch die Ebene der *Wünsche*. Während der Radius der Tiere egozentrisch ausgelegt sei und höchstens ihre Partner bzw. Familie und Rudel umfasse, seien menschliche Wünsche umfassender und beziehen sich nicht selten auf die gesamte Menschheit.<sup>174</sup> An einer anderen Stelle erklärt Motahhari, dass Wünsche durch äußere anziehende Kräfte entstehen und somit eine Beziehung zwischen Mensch und Objekt darstellen.<sup>175</sup> Die äußeren Kräfte, die Tiere anziehen, seien somit nur jene, die sie und ihre Arterhaltung betreffen. Beim Menschen seien jene facettenreicher.

Anschließend spricht Motahhari die verschiedenen Auffassungen der Philosophen über den Menschen an. Bisher könnte man glauben, der Mensch sei für Motahhari nichts Weiteres als ein Tier, das sich an der Spitze der Rangordnung befindet. Doch Motahhari äußert sich im Rahmen seiner indirekten Kritik an Hobbes und Darwin dagegen:

---

<sup>171</sup> Motahhari 2001, S.14

<sup>172</sup> Motahhari 2008, S 15

<sup>173</sup> Motahhari 2001, S.15

<sup>174</sup> Motahhari 2008, S.16. Motahhari deutet hier auf die Empathie der Menschen zu ihren Mitmenschen an

<sup>175</sup> Motahhari 2001, S.14

„Für sie ist der Mensch [...] ein Tier feinsten Präzision, aber prinzipiell ohne den geringsten Unterschied.“<sup>176</sup>

Er macht im Anschluss dazu eine Anspielung auf das Menschenbild René Descartes in *De Homine* und weist auch dieses Bild zurück.<sup>177</sup> Darauf folgen weitere Menschenbilder westlicher Philosophen, mit denen er sich kurz auseinandersetzt. Seine Hauptkritik bezüglich der Ansichten der anderen Denker liegt darin, dass sie sich, aus der Sicht Motahharis, nur auf *eine* der Besonderheiten des Menschen bezogen haben, ohne die anderen zu berücksichtigen. Er fährt fort, indem er einen ungewöhnlichen Dualismus einführt:

„[...] der Mensch zwei Leben habe, ein tierisches und ein menschliches; mit anderen Worten, ein Leben materieller und ein Leben kultureller Art.“<sup>178</sup>

## **Dualität des Lebens**

Der Mensch besitzt nach Motahhari also zwei Leben, nämlich ein tierisches und ein menschliches.<sup>179</sup> Motahhari spricht hier an, dass das Tierische sehr wohl auch im Menschen vorhanden ist. Darunter sind die oben erwähnten Eigenschaften und Konzepte zu verstehen, wie z.B. der Instinkt und die Triebe zu Ernährung, Schlaf und Fortpflanzung. Sie unterscheiden sich beim Menschen nur um seinen Wirkungsradius. Der wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier liege im menschlichen Leben, welches, wie der Name schon sagt, nur dem Menschen eigen sei. Es gebe einen Zusammenhang zwischen diesen zwei Leben des Menschen, welchen Motahhari folgendermaßen schildert:

„Am Anfang des Daseins ist der Mensch ein materieller Körper. Im Verlaufe der fortschreitenden Entwicklung verwandelt sich sein Wesen zu Geist oder zu einem geistlichen Wesen. Die Seele wird im Schoße des Körpers geboren, vervollkommnet sich und erreicht Selbstständigkeit. Die Tierhaftigkeit [sic] des Menschen dient als Nest oder Bau, in dem seine Menschlichkeit heranwächst und sich entwickelt.“<sup>180</sup>

---

<sup>176</sup> Motahhari 2008, S.17

<sup>177</sup> Motahhari 2008, S.18

<sup>178</sup> Motahhari 2008, S.19

<sup>179</sup> Auch Ibn Sina spricht über die tierhafte [nafs hayavaniyya] und pflanzenhafte [nafs nabatiyya] Seele.

<sup>180</sup> Motahhari 2008, S.20-21

Es ist hier von einer Evolution die Rede, welche bei der „Animalität des Menschen“ beginnt und bei der wertvollen Menschlichkeit endet: Der Mensch sei zu Beginn seines Lebens nichts weiter als ein materieller Körper [badan], welcher im Besitz einer Seele [nafs] und eines Geistes [ruh] sei. Der materielle Körper und die Seele seien nichts Menscheneigenes, auch Tiere haben sie inne, wenngleich in anderen Formen bzw. mit anderen Fähigkeiten. Der Geist jedoch werde dem Tier abgesprochen und sei eine Instanz, welche erst beim Menschen auffindbar sei.

Die Aufgabe bestehe darin, die Entwicklung der Seele voranzutreiben, denn der Geist sei bereits in seiner ursprünglichen Form vollkommen. Diese Evolution bedeute nichts anderes, als eine Leiter nach oben zu steigen, auf der jede Stufe für eine höhere Fähigkeit stehe, wobei am Ende die Seele Selbstständigkeit erreiche und sich vervollkomme. Die Triebfeder zur Vervollkommnung stecke bereits in aller Existenz, denn alles strebe nach einer Vervollkommnung, weshalb auch die Seele danach strebe, sich im Schoße des Körpers zu verwirklichen.<sup>181</sup> Motahhari fügt hinzu, dass die menschliche Realität nicht als eine Reflexion und Folge seiner materiellen Entwicklung missverstanden werden dürfe, denn es handle sich hierbei trotz materieller Einflüsse um ein eigenständiges Dasein.<sup>182</sup> Anschließend wird die Existenz des Dualismus ein weiteres Mal betont. Der Mensch sei somit ein Lebewesen, welches am Anfang im Besitz eines materiellen Körpers, einer Seele und eines autonomen Geistes ist. Wie alles im Leben strebe auch der Mensch nach Vollkommenheit.

Der Geist existiere autonom,<sup>183</sup> während Seele und Körper, welche ebenfalls aus unterschiedlichen Materien bestehen, eine Einheit darstellen.

### **3.3.2. Der vollkommene Mensch**

Wenn zusätzlich der Dualismus von tierischem<sup>184</sup> und menschlichem Leben beachtet wird, lassen sich einige Erkenntnisse gewinnen, die Motahhari an jener Stelle noch nicht anspricht.

---

<sup>181</sup> Auch Hayy ibn Yaqzan gelangt zu dieser Erkenntnis, indem er seine Umwelt beobachtet. Siehe dazu Schaerer 2009, S.76

<sup>182</sup> Motahhari 2008, S.23

<sup>183</sup> Vgl. auch Sura 97 Vers 4

Aus dem bisher erwähnten muss gefolgert werden, dass der Besitz der Seele für das Leben steht. Alles was lebt, muss im Besitz einer Seele sein. Der Geist ist jedoch etwas, das nur im Menschen vorhanden ist und das Menschsein mitunter ausmacht. Aus dem Dualismus kann nun gefolgert werden, dass der Mensch durch den Besitz zweier Leben, somit zwei Mal „sterben“ könnte. Löschte der Mensch sein tierisches Leben aus, lebte er in Askese. Er enthielte sich all der „tierischen Wünsche“ so weit wie möglich. Löschte er sein menschliches Leben aus, so würde er sich nur von seinem tierischen Leben leiten lassen und hätte damit nur einen gravierenden Unterschied zum Tier, nämlich, dass er, im Gegensatz zum Tier, zu einer Bestie mutieren könnte.

Für die Vollkommenheit bzw. für die Verwirklichung des Menschen bedürfe er aber laut Motahhari beider Leben. Was ist jedoch unter einem „vollkommenen Menschen“ [Ensan-e Kamil] zu verstehen?<sup>185</sup> Es geht hier um die „Menschlichkeit“ und die damit verbundenen normativen Ansprüche, die Motahhari im Rahmen seiner theologisch-philosophischen Anthropologie stellt.

Motahhari leitet dies an dieser Stelle mit einem geschichtlichen Vergleich ein. Der Mensch der Vergangenheit sei weniger als der Mensch der Gegenwart bzw. der Zukunft in der Lage gewesen, die Gaben der Natur und die Gaben seines Daseins zu nutzen. Dank der Evolution gelinge es dem Menschen jedoch immer mehr, sich von den Fesseln seiner Natur bzw. Triebe zu befreien und Herr über sich selbst zu werden<sup>186</sup>. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass der vollkommene Mensch derjenige ist, der die Gaben der Natur am meisten nutzt. Motahhari ist nämlich kein Verfechter dessen, denn Menschen könnten die Gaben der Natur auch für Unmoralisches einsetzen. Er lehnt es somit ab, die Vollkommenheit des Menschen darüber zu definieren, wie sehr er aus der Umwelt Nutzen erzielt. Die Vollkommenheit des Menschen kann deshalb nicht in einer solchen „Nutznießung“<sup>187</sup> liegen.

---

<sup>184</sup> Tierisch steht hier nicht nur für das Tier, sondern auch für das Materielle. Ein tierisches Leben ist für Motahhari ein Leben, in dem materielle Güter im Vordergrund stehen, da geistige Wünsche dem Tiere abgesprochen werden.

<sup>185</sup> Motahhari behandelt diese Fragen in den meisten seiner anthropologischen Schriften. Er schrieb jedoch auch ein eigenes Buch zu diesem Thema mit dem Titel „Ensan-e Kamil“. Das Buch wurde bisher noch nicht ins Deutsche übersetzt, ist jedoch auf Englisch unter dem Titel „The Perfect Man“ erreichbar. (als E-Book nachlesbar unter: <http://www.al-islam.org/perfect-man-ayatullah-murtadha-mutahhari/part-1-perfect-man>, zuletzt aufgerufen 06.01.2014, 16:50 Uhr)

<sup>186</sup> Motahhari 2008, S.23

<sup>187</sup> Motahhari 2010, S.74

Als nächstes setzt sich Motahhari mit der Gnosis [al' irfan] auseinander. Dabei erwähnt er, dass der Begriff des „vollkommenen Menschen“ eine Phrase sei, die in der westlichen Philosophie erst durch die islamischen Mystiker [Sufisten] eine Bedeutung gewonnen habe. Davor sei im Westen nicht die Rede von dem vollkommenen Menschen gewesen.<sup>188</sup> Nach Gnostikern sei der vollkommene Mensch derjenige, der die *Wahrheit* erlangt. Die Wahrheit zu erlangen heiße demnach, sich in Gott aufzulösen. Wenn der Mensch diese Stufe erlange, werde ihm bewusst, dass Gott die absolute Wahrheit sei. In dieser Auflösung des eigenen Ichs in Gott erkenne der Mensch die „segensreiche, huldvolle und schenkende Hand Gottes als überall hinreichend wissend“.<sup>189</sup> Motahhari gibt bekannt, dass er auch diesem Bild des vollkommenen Menschen nicht (zur Gänze) zustimme, leitet über zur Sichtweise des Philosophen<sup>190</sup> und lehnt auch deren Bild vom vollkommenen Menschen ab, welcher sich durch den Besitz von Weisheit auszeichnet.<sup>191</sup> Nachdem er letztendlich auch die Lehren vom vollkommenen Menschen bei Hindus und Evolutionstheoretikern ablehnt, schildert er, was der vollkommene Mensch aus seiner bzw. aus der Sicht der islamischen Lehre sei. Um dies zu verdeutlichen, seien mehrere Schritte notwendig.

Zuerst definiert er Gott als die Wahrheit selbst und somit als die Quelle aller Wahrheiten. Danach fährt er mit folgenden Worten fort:

„[...] beginnt ein Rechtgläubiger an Gott zu glauben, so wird ihm alles andere als ein Nichts, als nichtssagend und bedeutungslos erscheinen. Nicht, dass er etwas gefunden hätte, das all dem anderen gegenüber stünde. Er fand etwas, demgegenüber alles andere zu einem Nichts wird. [...] Das heißt, wenn Gott die Wahrheit ist, so wird etwas anderes, im Vergleich zu ihm, nicht als Wahrheit zu verstehen sein - so unermesslich erhaben und unübertrefflich ist er.“<sup>192</sup>

Mit dieser Erklärung soll die Erhabenheit Gottes zum Ausdruck gebracht werden. Nichts könne im Vergleich zu Gott als die Quelle der Wahrheit, als (absolute) Wahrheit definiert werden. Von dieser Erklärung ausgehend beschreibt Motahhari nun das Ziel des Lebens, wonach ein Mensch für seine Vervollkommnung zu streben habe. Der

---

<sup>188</sup> Motahhari 2010, S. 77

<sup>189</sup> Motahhari 2010, S.80

<sup>190</sup> Motahhari 2010, S.82

<sup>191</sup> Die Vollkommenheit des Menschen werde nach jener Ansicht durch die Weisheit gekennzeichnet.

<sup>192</sup> Motahhari 2010, S.96-98

Schlüssel zur Vollkommenheit liege in der Anbetung Gottes. Dies mag auf den ersten Blick wie ein rein theologischer Gedankenzug erscheinen, zumal sich Motahhari dabei auch auf einen elementaren Qur'an-Vers stützt, doch Motahhari baut diesen Gedanken metaphysisch aus. Der Vers lautet:

„Und ich habe [...] die Menschen nur dazu geschaffen, daß sie Mir dienen.“<sup>193</sup>

Laut jenem Vers liege das Hauptziel der Schöpfung des Menschen in der Anbetung bzw. Verehrung Gottes. Wozu dient nun diese Gottesanbetung bzw. warum bzw. wie soll ein Mensch darin den Sinn für sein Dasein erkennen? Motahhari spricht hierbei von verschiedenen Anbetungsniveaus.<sup>194</sup> Die unterste Stufe der Anbetung Gottes liege demnach darin, dass Menschen mit Gott Handel betreiben. Der Mensch verwendet in diesem Falle die Anbetung als ein Mittel zum Zweck. Er betet Gott in der Hoffnung auf ein schöneres Leben an, also für seinen eigenen Nutzen und Vorteil. Auf dieser untersten Stufe könne die Vollkommenheit des Menschen nicht erreicht werden. Um jene Vollkommenheit zu erlangen, müsse der Mensch

„[...] die Grenzen seiner tierischen, sinnlichen Verlangen und Neigungen weitaus überschreiten, [...] Eine derartige Anbetung wird bestimmt von Dankbarkeit, Liebe und Zuneigung. Unter dieser Voraussetzung erhält die Gottesverehrung die Bedeutung der Liebe zur Wahrheit [...]“<sup>195</sup>

Eine Anbetung unter den oben genannten Voraussetzungen sei von Liebe geleitet. Gott wird nun nicht mehr als Mittel zum Zwecke betrachtet, sondern um seiner selbst willen angebetet. Es ist zu betonen, dass hierbei nicht die Rede von einer absoluten Überwindung der sinnlichen Lüste die Rede ist, sondern nur von einer Überschreitung dieser Grenzen. Daraus kann gefolgert werden, dass Motahhari sich gegen eine (absolute) Askese ausspricht und sich hierin von Gnostikern unterscheidet.

Die Frage nach der Bedeutung von Anbetung erklärt er, indem er das arabische Wort für Anbetung genauer untersucht. Demnach würde „anbeten“ [ʿlīya budiniʿ] so viel wie

---

<sup>193</sup> Qur'an: Sura 51, Vers 56. Es wird hier die Übersetzung von Rudi Paret herangezogen (siehe Literaturverzeichnis)

<sup>194</sup> Motahhari 2010, S.103

<sup>195</sup> Motahhari 2010, S.104

„erkennen“ [liya rifuni] bedeuten.<sup>196</sup> Diese zwei Begriffe würden eine Einheit bilden, die zur Wahrheit führe. Was damit gemeint ist und welchen Wert Motahhari dieser Theorie beimisst, wird im nächsten Kapitel untersucht.

### 3.3.3. Wissenschaft und Glaube

Motahhari hält fest, dass Anbetung (Glaube) bzw. der Gewinn von Erkenntnissen (Wissenschaften) große Privilegien des Menschen seien, und dass sie in keinsten Weise im Widerspruch zueinander stehen. An dieser Stelle distanziert er sich von den „Irrtümern der christlichen Welt“<sup>197</sup>, die dem Glauben großen Schaden hinzugefügt haben. Wie bereits erwähnt, erlangt der Mensch nach Motahhari mithilfe von Wissenschaft und Glaube an das Ziel seiner Vervollkommnung. Demnach grenzen sie einander nicht aus, sondern ergänzen sich. Motahhari schließt aus, dass der Mensch die Vollkommenheit erlangen könne, wenn er sich nur auf einen der beiden Bereiche beschränke. Er erwähnt in diesem Zusammenhang viele Beispiele, um zu erläutern, dass es für die Verwirklichung der menschlichen Potentiale sowohl der Wissenschaft als auch des Glaubens bedürfe. Wir werden hier nur zwei dieser Beispiele näher betrachten.

„Die Wissenschaft schenkt uns Klarheit und Macht, der Glaube Liebe, Hoffnung und Wärme.“<sup>198</sup>

Um diese Aussage besser zu verstehen, muss zunächst einmal näher beschrieben werden, was Motahhari unter Wissenschaft bzw. Glaube versteht. Wissenschaft sei die Summe der menschlichen Überlegungen und Erkenntnisse hinsichtlich der Welt.<sup>199</sup> Sein Begriff der Wissenschaften unterscheidet sich somit nicht von den in der westlichen Welt gängigen Definitionen. Anders verhält es sich mit dem Glaubensbegriff. Motahhari beschreibt zunächst die positiven Auswirkungen des Glaubens. Ein Mensch sollte beispielsweise glauben, um aus seiner Angst und Unruhe herauszufinden bzw. um andere nicht zu unterdrücken. Motahhari sieht demnach im Glauben sowohl selbstbezogene, als auch auf die Mitmenschen bezogene positive Aspekte. Auf den ersten Teil dieser Aussage wird später nochmals eingegangen werden. Die Pflicht zum

---

<sup>196</sup> Motahhari 2010, S.106

<sup>197</sup> Motahhari 2008, S.24

<sup>198</sup> Motahhari 2008, S.27

<sup>199</sup> Vgl. Motahhari 2008, S.16

Glauben sei jedoch nicht nur aufgrund seiner Wirkungen eingeführt worden, sondern, da er als Verbindung zu Gott (zur Wahrheit) zu betrachten ist.

Betrachten wir nun mit diesem Wissen erneut das oben erwähnte Zitat, erscheint es nun verständlicher.

„Die Wissenschaft schenkt uns Klarheit und Macht, der Glaube Liebe, Hoffnung und Wärme.“<sup>200</sup>

Die Wissenschaft schenke dem Menschen Klarheit und Macht. Ähnliche Zitate kennen wir auch beispielsweise von Francis Bacon. Motahharis Ansatz liegt im Unterschied dazu darin, dass diese Macht ohne den zweiten Teil der Aussage, nämlich dem Glauben, einem Werkzeug entspreche, das auch dem Befehl von Tyrannen und Unterdrückter gehorchen könnte. Wissenschaft ohne Glaube in Form von Liebe sei demnach wie ein scharfes Messer in den Händen eines betrunkenen Amokläufers.<sup>201</sup> Betrachten wir jedoch die aktuellen Ereignisse, die im Namen des Glaubens betrieben werden, kann dieser Satz auch andersherum gedacht werden: Auch Glaube ohne Wissenschaft ist wie ein scharfes Messer in den Händen eines betrunkenen Amokläufers.

Wissenschaft oder Glaube allein seien nur in der Lage, einen einseitigen und keinen vielseitigen Menschen zu formen.<sup>202</sup> Deshalb betont Motahhari erneut, dass sich ein Mensch nur mithilfe von Wissenschaft *und* Glaube vervollkommen könne.<sup>203</sup> Der Glaube schenke dem Menschen Liebe, wozu die Wissenschaft nicht in der Lage sei. Auch schenke der Glaube dem Menschen Hoffnung und Wärme. Motahhari geht der Frage nach, ob denn nur der Glaube in der Lage wäre, dies zu gewährleisten. Menschen lösen sich nämlich nach und nach von der Religion und orientieren ihre Moral an einer Ethik ohne religiöse Fundamente, wie es z.B. in vielen Philosophien, der Literatur usw. üblich ist. Motahhari zweifelt den Erfolg dieser Lebensweise an, da er sie als unvollständig bezeichnet. Der Mensch müsse eine ganzheitliche, alle Lebensbereiche umfassende Lehre befolgen, was nicht von einzelnen philosophischen Strömungen bzw. Literaturen gewährleistet werden könne.

---

<sup>200</sup> Motahhari 2008, S.27

<sup>201</sup> Motahhari 2008, S.33

<sup>202</sup> Motahhari 2008, S.30

<sup>203</sup> Motahhari 2008, S.34

„Doch wenn ihm diese nicht durch eine ganzheitliche Lehre oder eine Doktrin offenkundig gemacht wird, bleibt er immer unstet, er wird einmal in diese und das andere Mal in jene Richtung gezogen werden und sich zu einem unausgeglichenen Geschöpf entwickeln.“<sup>204</sup>

Die heute gängigen Lehren sind nach Motahhari nicht auf das Ganze ausgerichtet, sondern beinhalten immer eine ganz bestimmte Richtung. Wenn ein Mensch nur von einer einseitig betrachteten Lehre gelenkt wird, wird er sich zu einem unausgeglichenen Geschöpf entwickeln. Darauf wird im nächsten Kapitel näher eingegangen. Ein weiteres Zitat bezüglich Wissenschaft und Glaube lautet:

„Die Wissenschaft versetzt die Welt in Einklang mit dem Menschen und der Glaube den Menschen mit sich selbst.“<sup>205</sup>

Auch hier ist der erste Teil des Satzes einfacher zu verstehen als der zweite Teil. Motahhari erläutert diese Aussage nicht. Doch unter Einbeziehung der darauf folgenden Seiten des Werkes kann dies damit erklärt werden, dass der Mensch anhand des Glaubens und Gotteserkenntnis sich selbst erkennt. Diese Selbsterkenntnis würde den Menschen in Einklang mit sich selbst bringen.

### **3.3.4. Islamische Weltanschauung und die Rolle des Menschen**

Um die islamische Weltanschauung genauer beschreiben zu können, geht der Autor im nächsten Kapitel der Frage nach, was Ideologien bzw. Lehren bedeuten und was den Menschen dazu veranlasse, sich als Mitglied einer Gemeinschaft, als Vertreter einer Ideologie oder als einem Glauben angehörig zu fühlen.<sup>206</sup> Hier definiert er zwei Vorgänge, die einen Menschen veranlassen, eine Tätigkeit auszuüben bzw. zu unterlassen. Ein Mensch führe demnach eine Sache seines Vergnügens Willen, oder aufgrund einer durchdachten Überlegung aus. Die sein Vergnügen betreffenden Tätigkeiten liegen in der Natur des Menschen [al-fitrah] wie z.B. das Stillen des Durstes. Auf diese Weise erfreue sich der Mensch bzw. vermeide er Leid. Sie gehören somit zu den *anziehenden Kräften* auf den Menschen und liefern in kurzer Zeit ein

---

<sup>204</sup> Motahhari 2008, S.37

<sup>205</sup> Motahhari 2008, S.28

<sup>206</sup> Motahhari 2008, S.49

Ergebnis. Dahingegen sind die anderen Aktivitäten nicht durch die Natur des Menschen begründet, sondern durch den *Verstand und den Willen*,<sup>207</sup> die im Hinblick auf die Nützlichkeit diese Handlung gut durchdenken bzw. planen lassen und als Folgerung die Tat entweder ausgeführt oder unterlassen wird.<sup>208</sup> Hier sei also nicht das Vergnügen, sondern die Zweckmäßigkeit die treibende Kraft. Selbst wenn der Erfolg der Handlung nicht sofort zu erkennen ist, sondern sich erst in der Zukunft bemerkbar macht, sei allein der Gedanke an den Erfolg schon befriedigend. Als Beispiel erwähnt er die Mühen eines Studierenden während seiner Ausbildungszeit.

Motahhari stellt nachfolgend die Frage, ob die verstandesdiktieren Vorhaben in der Lage seien, das Gesamtwohl des Einzelnen zu garantieren. Er vertritt die Meinung, dass Verstandeskraft und Denkvermögen für wichtige Lebensfragen wie die Wahl der Studienfachrichtung, des Partners etc. zweifelslos erforderlich und dienlich sind. Für einen *Gesamtplan* seien sie jedoch nicht ausreichend.<sup>209</sup> Die Gründe seien verschiedener Natur. Zum einen liegen sie darin, dass der Mensch selbst mit all seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten noch immer nicht erkannt worden sei. Der Mensch selbst sei also nach wie vor als die größte Unbekannte zu betrachten. Zum anderen liegen sie darin, dass Menschen fehlbar seien. Gedankliche Irrtümer können jedem Menschen passieren. Er erwähnt hier unter anderem, dass Menschen sich oft auf Schätzungen und Mutmaßungen verlassen, oder dass Menschen sich ihren Neigungen bewusst oder unbewusst hingeben.<sup>210</sup> An dieser Stelle äußert er sich auch kritisch gegenüber Traditionen.<sup>211</sup> Jeder Mensch müsse Traditionen hinreichend mit seinem Verstand überprüfen, ehe er sie annimmt. Er spricht von der *geistigen Unabhängigkeit* des Einzelnen gegenüber seinen Vorfahren. Daneben soll der Mensch auch eine geistige Selbstständigkeit erlangen, indem er seine Gedanken nicht von großen Persönlichkeiten der Geschichte bzw. Gegenwart unreflektiert beeinflussen lassen soll.<sup>212</sup>

Wuketits stellt in diesem Zusammenhang die Frage, ob beim Menschen wirklich von einem vernünftigen Wesen die Rede sein dürfe.<sup>213</sup> Schließlich seien es Menschen, die

---

<sup>207</sup> Verstand und Willen haben bei Motahhari den Sitz im Geist.

<sup>208</sup> Motahhari 2008, S.50

<sup>209</sup> Motahhari 2008, S.54

<sup>210</sup> Motahhari 2008, S.67

<sup>211</sup> Motahhari 2008, S.69

<sup>212</sup> Motahhari 2008, S.70

<sup>213</sup> Siehe dazu z.B. auch Wuketits, Franz: animal irrationale. Eine kurze (Natur-)Geschichte der Unvernunft. Berlin: Suhrkamp 2013.

ihre Umwelt zerstören oder Kriege führen. Solche Verhaltensweisen seien bei Tieren, denen die Vernunft abgesprochen werde, nicht zu sehen. Der Mensch sei demnach ein verwirrtes Wesen, das stets versuche, seiner Verwirrung Herr zu werden.

Dies im Fokus behaltend sei die islamische Weltanschauung der Ansicht, der Mensch benötige unbedingt eine Ideologie im Sinne eines Regelwerkes.

„[...] Das, was dem heutigen Menschen [...] Einheit und Orientierung verleiht, [...] eine Philosophie, die in der Lage ist, in ihm das Interesse für die Wahrheiten und Vorzüge hervorzurufen, die über die seiner Persönlichkeit hinausgehen.“<sup>214</sup>

Der Verstand eines einzelnen sei nicht in der Lage, solch eine umfassende Philosophie zu entwickeln, deshalb habe der Schöpfer die Prophetie eingeführt. Motahhari zitiert Avicenna, um diese Notwendigkeit mit seinen Worten zu erläutern:

*„Das Vorhandensein eines Propheten und Erläuterer der göttlichen Gesetzgebung (bzw. Gesetzmäßigkeit) sowie einer menschlichen Ideologie ist demnach für die Existenz der Menschheit und zur Erreichung ihrer vollkommenen Menschlichkeit wichtiger als das Wachstum der Augenbrauen, die nach innen gewölbte Form der Fußsohlen und andere derartige sinnvolle Dinge, die dem menschlichen Geschlecht zwar nützlich sind, jedoch für dessen Existenz keine zwingende Notwendigkeit bedeuten. Wie könnte es möglich sein, dass die gewaltige Schöpfungsordnung, die die kleinen, nebensächlichen Dinge nicht unbeachtet ließ, die notwendigsten Belange vergäße?“<sup>215</sup>*

Avicenna macht hier einen Vergleich zwischen dem Körper des Menschen und seiner metaphysischen Beschaffenheit.<sup>216</sup> Gott, der den menschlichen Körper bei seiner Erschaffung bis ins letzte Detail durchdachte, könne nicht auf die Beschreibung dessen vergessen haben, was sich, metaphorisch ausgedrückt, in diesem Körper befindet. Die Aufgabe der Erläuterung jener Gesetzmäßigkeiten komme Propheten zu, die von Gott dazu auserwählt werden. Die Natur der Propheten zeichne sich laut dieser Religionsphilosophie durch andere Eigenschaften aus. Es sei nicht so, dass Propheten als andere Wesen betrachtet werden, sie besitzen körperlich dieselben Eigenschaften

---

<sup>214</sup> Motahhari 2008, S.56

<sup>215</sup> Motahhari 2008, S.57

<sup>216</sup> Avicenna hat sich ausgiebig mit der Prophetie auseinandergesetzt. Teile seiner Ausführungen sind in einer deutschen Ausgabe diskutiert worden. Siehe dazu z.B. Strohmaier, Gotthard: Avicenna. München: C.H. Beck oHG 2006

wie alle anderen Menschen. Der Unterschied liege in ihrem Geist. Darauf wird später an geeigneter Stelle genauer eingegangen werden (siehe 3.4.3 Prophetisches Bewusstsein und 4.5.1 Der Ursprung des Menschen).

Wir ziehen somit den Schluss, dass laut Motahhari dem Menschen ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit einer Ideologie angeboren ist.<sup>217</sup> Gewissen und Verstand seien ebenfalls dem Menschen angeboren und spezifisch für sein Geschlecht. Er könne von diesen Ideologien angesprochen werden und sei motivierbar, sich ihnen anzuschließen.<sup>218</sup> Es dürfe jedoch nicht, wie es viele Fälle auch bestätigen, davon ausgegangen werden, dass der Mensch unfehlbar ist. Wie viel Vernunft dann tatsächlich im Menschen steckt, ist unter diesen Umständen schwer auszudrücken. Wenn wir es dennoch versuchen, könnten wir sagen, dass der Mensch, wenn er will, vernünftig handeln kann, doch dabei niemals alle möglichen Folgen seiner Handlungen abmessen kann. Gott, als Schöpfer, kenne jedoch das menschliche Wesen in allen Hinsichten und habe ein umfassendes Regelwerk *seinen auserwählten Geschöpfen* anvertraut, wonach sich die Menschheit zu richten habe. Hier ist ein theistischer Gedanke zu erkennen, der in der Philosophie in dieser Art nicht akzeptiert wird. Die Theorie der Fehlbarkeit der Vernunft könnte ebenfalls zur Zielscheibe vieler Philosophen werden.

---

<sup>217</sup> Vgl. Motahhari 2008, S.58

<sup>218</sup> Motahhari 2008, S.59

### 3.4. Das menschliche Wesen in der Weltanschauung des Islam

Zu Beginn des zweiten Teils des Buches beschäftigt sich Motahhari mit einer ethischen Frage. Es geht um die Natur des Menschen [al-fitrah] und darum, ob jene gut oder böse sei. Der Mensch könne nämlich beides sein, je nachdem, wie er sich im Leben entwickelt.

„Das Gute ist existenziell wahr, während das Böse nur imaginär eine Existenz besitzt. In anderen Worten: Böse ist etwas nur wegen seiner Schwäche und seiner Mängel.“<sup>219</sup>

Motahhari listet anschließend Beispiele auf, die den Wert des menschlichen Wesens beschreiben. Jene werden hier kurz erwähnt.

#### 3.4.1. Der (Stellen-)Wert des Menschen

Einleitend hält Motahhari fest, dass der Mensch als „Stellvertreter Gottes auf Erden“<sup>220</sup> einen hohen Rang besitze, und stützt sich dabei auf einen elementaren Qur'an-Vers, in welchem Gott diese Sonderstellung gegenüber den Engeln äußert und den Menschen als seinen Botschafter [Chalif]<sup>221</sup> auf der Erde bezeichnet:

„Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: „Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen!“<sup>222</sup>

Dieser Vers wird an geeigneter Stelle detaillierter untersucht werden (siehe „Der Ursprung des Menschen“). Dass der Mensch ein auserwähltes Wesen ist, lasse ausschließen, dass er durch Zufall entstanden sein könnte.<sup>223</sup> Gott habe die Schöpfung genauestens bedacht und den Menschen mit einer freien Natur, Großmut und Ehre ausgestattet.<sup>224</sup> Mithilfe seines *angeborenen Gewissens* sei der Mensch in der Lage, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, und könne sich aufgrund seiner freien Natur

---

<sup>219</sup> Motahhari, Morteza: Das Prinzip Widerspruch in der islamischen Philosophie. Teheran: Institution für islamische Publikation 1989, S.10

<sup>220</sup> Motahhari 2008, S.72

<sup>221</sup> In vielen Übersetzungen wird das Wort Nachfolger vermieden, da dies zu einem Missverständnis führen könnte. Es wird stattdessen das Wort Vertreter verwendet.

<sup>222</sup> Qur'an Sura 2 Vers 30

<sup>223</sup> Motahhari 2008, S.74

<sup>224</sup> Motahhari 2008, S.75

sowohl in die eine als auch die andere Richtung bewegen<sup>225</sup>, denn der Mensch besitze Neigungen in beide Richtungen. Dass Menschen unterschiedliche Meinungen über Moral besitzen, lässt jedoch eine Grundlegendiskussion entstehen, was Gut und Böse sind. Das Gewissen kann somit nur als eine angeborene Instanz gedacht werden, wobei die Inhaltskategorien „Gut“ und „Böse“ vom Menschen selbst definiert werden und bestimmten Einflüssen unterliegen.

Der nächste Punkt betrifft die geistige Kapazität des Menschen, welche die der anderen Lebewesen<sup>226</sup> übersteige. Hier heißt es, der Mensch selbst besitze eine höhere Kapazität als Engel, denn Gott habe ihn alle Namen aller Dinge gelehrt<sup>227</sup> (siehe 4.5.3 Der Geist). Daran hängt Motahhari an, dass der Mensch Wissen über Verborgenes besitzt. Der Mensch besitze instinktiv eine Art Kenntnis über Gott und sei sich tief im Inneren seiner Existenz bewusst.<sup>228</sup> Deshalb sei der Mensch auch ein ewiger Gottessucher, weil in ihm jener Instinkt verankert ist. Entgegen der Behauptung vieler Wissenschaftler, dass Propheten die Gottesverehrung bzw. das Beten in die Welt eingeführt haben, meint Motahhari, dass dieses Verlangen dem Wesen des Menschen grundsätzlich innewohne.<sup>229</sup> Die Propheten hätten die Menschen nur *die Art und Weise* der Verehrung gelehrt. Weil der Mensch, wie bereits erwähnt, eine Zusammensetzung aus Geist, Körper und Seele ist,<sup>230</sup> sei im Menschen etwas Göttliches enthalten. In der islamischen Philosophie ist nämlich davon die Rede, dass Gott dem Menschen den Geist eingehaucht habe.<sup>231</sup> Der Geist sei somit das Göttliche im Menschen, worin einer der Gründe liege, dass der Mensch trotz seiner sozialen Veranlagung seine ideale Bezugsperson (Gott) in seinem eigenen Inneren zu finden suche. Motahhari meint jedoch nicht, dass hier die Bezugsperson in jedem Falle Gott genannt wird.<sup>232</sup> Es geht hier rein darum, dass Menschen der Glaube an das Verborgene, an das Metaphysische, angeboren sei. Manche nennen ihn Gott, andere nennen ihn Energie. Die Idee vom

---

<sup>225</sup> Motahhari 2008, S.75

<sup>226</sup> Wenn im Islam die Rede von Lebewesen ist, so sind damit nicht nur Pflanzen und Tiere gemeint. Im Islam wird die Existenz anderer Lebewesen, die wir mit unseren Sinnen nicht wahrnehmen können, ebenfalls zugrundegelegt. Damit sind beispielsweise auch Engel oder Dschinn gemeint.

<sup>227</sup> Den Engeln wurden somit nicht alle Namen, sondern nur das, was für ihr Dasein notwendig ist, mitgegeben. Der Mensch besitze somit eine sehr hohe Kapazität und müsse sich bemühen, um diese zu nützen. Motahhari 2008, S.73

<sup>228</sup> Motahhari 2008, S.73

<sup>229</sup> Motahhari 2008, S.82

<sup>230</sup> Motahhari 2008, S.74

<sup>231</sup> Vermutlich ist das der Grund, warum Ibn Tufail davon ausging, dass der Geist etwas Nebelartiges ist und sich in der linken Herzkammer befindet. Siehe dazu Schaerer 2009, S.34

<sup>232</sup> Vgl. Motahhari 2008, S.83

Menschen als Gottessucher besitzt insofern eine große Überzeugungskraft, da selbst Atheisten nie von Anfang an den Glauben an eine höhere Macht leugnen. Meist ist ihr Unglaube ein Resultat des Umstandes, dass sie ihre Bezugsperson nicht finden. Daraus folgern sie, dass es keine höhere Macht geben kann. Auch der Heldenkult habe laut Motahhari seinen Ursprung in jenem Instinkt. Die Bildung von Legenden bzw. Helden fuße auf diesem Bedürfnis der Verehrung bzw. der Suche nach einer Bezugsperson. Der Mensch werde jedoch nur im Gedenken an Gott, dem Urheber des Geistes, die innere Ruhe finden.<sup>233</sup>

„Sobald der Mensch das irdische Leben verlassen und den Schleier des „Ich“ und des Körpers abgelegt hat, werden sich manche bis dahin verborgen gebliebene Wahrheiten erschließen[...]"<sup>234</sup>

Gemäß dieser Theorie besitzt der Mensch einen Schleier, welcher spätestens beim Sterben abgenommen wird und ihm dabei die bis dato verborgen gebliebenen Wahrheiten enthüllt werden. Je nachdem, wie sehr sich der Mensch in seinem Leben um der Wahrheit willen bemüht habe, desto mehr oder weniger werde er staunen (siehe auch 4.5.4 *Ens amans* und die sufistische Liebe).

Im Anschluss an die positiven Seiten des Menschen werden seine Schwächen erwähnt. Der Mensch wird im Qur'an nämlich nicht nur gelobt, sondern auch getadelt. Die Schwächen beziehen sich jedoch im Allgemeinen auf seine Neigung zu unmoralischen Handlungen. So wird erwähnt, dass der Mensch Unrecht tue bzw. töricht sei. Auch seine Undankbarkeit, sein voreiliges Handeln und seine Neigung zum Geiz werden genannt. Ein immer wiederkehrendes Beispiel stellt auch das Beten in Notlagen dar, also dass die Menschen Gottes nur während einer schwierigen Lage gedenken.<sup>235</sup> Dies sei ebenfalls ein Zeichen dafür, dass der Mensch intuitiv ein Gottessucher ist.

Motahhari betont auch hier, dass der Mensch das Potential zu seiner Verwirklichung in sich trage und sich auf diesen Weg begeben müsse. Lob und Tadel entspringen der

---

<sup>233</sup> Motahhari 2008, S.75

<sup>234</sup> Motahhari 2008, S.76

<sup>235</sup> Motahhari 2008, S.77

Zwiespältigkeit seiner Natur, doch der Mensch sei in der Lage, sich sowohl für die gute als auch für die schlechte Seite zu entscheiden.<sup>236</sup>

### 3.4.2. Mensch-Tier-Vergleich II

Motahhari greift im zweiten Teil des Buches die Unterschiede zwischen Mensch und Tier erneut auf und fasst das bisher erwähnte in drei Grundsätzen zusammen:<sup>237</sup> Der Mensch unterscheide sich demnach von anderen Lebewesen durch die Wahrnehmung seiner selbst und seiner Umwelt (Bewusstsein), durch die Kräfte, die auf ihn anziehend wirken (Wünsche) und durch die Umstände, unter deren Einflüssen der Mensch wählen könne (Wille).

Nachdem er die Erklärung dieser Grundsätze kurz wiederholt, geht er auf die verschiedenen Bedürfnisse des Menschen ein. Ein Bedürfnis sei beispielsweise das Stillen oder die Befriedigung seines Wissensdrangs. Der Mensch besitze nach Motahhari einen Forschungsinstinkt und trachte deshalb nicht nur zu seinem eigenen Vorteil nach Erkenntnissen. Eine mögliche Erklärung gibt Motahhari anhand des Beispiels, dass Menschen allezeit das All erforschten, obwohl das Wissen darüber keine direkten bzw. keine großen Auswirkungen auf das menschliche Leben auf der Erde verspricht.<sup>238</sup> Hier wird ein aristotelischer Gedanke sichtbar, welcher in seiner Metaphysik auch die Ansicht vertritt, dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben.

Der Besitz des Gewissens sei, wie bereits erwähnt, auch etwas Menscheneigenes und der Ursprung wohlwollender Gesinnung. Ähnlich verhalte es sich auch mit dem Gefühl der Ästhetik, denn auch dies zähle zu den Dingen, die nur beim Menschen vorhanden sind. Menschen würden auf Kleidung, Wohnort bzw. Wohnlage, auf die Anordnung der Speisen auf dem Tisch, usw. Acht geben. Zieht man hier einen Vergleich mit den Tieren, so wird schnell sichtbar, dass sich beispielsweise ihre Nester oder Weben nicht änderten, da sie bereits von Anfang an intuitiv das Wissen über die perfekte Form besaßen. Die Wohnungen der Menschen änderten sich aber im Laufe ihrer Evolution

---

<sup>236</sup> Vgl. Motahhari 2008, S.78

<sup>237</sup> Motahhari 2008, S.79

<sup>238</sup> Motahhari 2008, S.81

mehrmals. Das Gefühl für Ästhetik kann zwar angeboren sein, jedoch variieren auch die Inhalte.

Aufbauend auf dieser Ausführung zeigt Motahhari im darauffolgenden Kapitel die Rolle des Menschen in der Gestaltung seiner Zukunft. Auch hier geht er auf den Unterschied zwischen Mensch und leblosen Gegenständen (wie z.B. Wasser, Steine, etc.) und Lebewesen (Pflanzen, Tiere) ein. Hier wird erneut sichtbar, was Leben besitzt: Leben besitzt demnach alles Beseelte. Motahhari erklärt, dass Gegenstände keinen Einfluss auf ihre Entwicklung haben, wohingegen Pflanzen unbewusst aufgrund ihrer inneren Beschaffenheit dazu fähig seien. Tiere nehmen zwar bewusst, aber nicht mit freiem Willen an ihrer Entwicklung teil. Der Mensch beinhalte alle dieser Stufen. Das heißt, er gestalte aktiv seine Zukunft, indem er sich seiner selbst und seiner Umwelt bewusst ist und über Willenskraft verfügt.<sup>239</sup> Dabei geht Motahhari auch auf die Grenzen der menschlichen Freiheit ein. Diese seien die Vererbung, die physikalische und die soziale Umwelt und sowie die Vergangenheit. Der Mensch sei nicht in der Lage, diese Grenzen vollkommen zu überwinden, könne sie jedoch bis zu einem gewissen Maße ändern.<sup>240</sup>

### **3.4.3. Bewusstsein des Menschen**

Im letzten Kapitel des Buches geht es um das Bewusstsein des Menschen.<sup>241</sup> Wie in den vorherigen Kapiteln erläutert wurde, sei sich der Mensch sowohl seiner selbst als auch seiner Umwelt bewusst. Er sei stets bemüht, sein diesbezügliches Wissen zu erweitern und neue Erkenntnisse zu gewinnen, die sich auf seine Entwicklung positiv auswirken. Während Wissen mehr die Erkenntnisse über die Welt fördere, führe der Glaube zur Selbsterkenntnis [khod agah]. Das gehöre zu jenen Aspekten, die ihn vom Tiere unterscheiden. Jeder Mensch möge sowohl nach Selbsterkenntnis als auch nach Erkenntnissen über die Welt streben, um sich sowohl sachliches Wissen anzueignen als auch auf einer emotionalen Ebene ansprechbar zu sein. Er zitiert hier Ali ibn Abi Talib, den Vetter und Schwiegersohn des Propheten Mohammad, welcher zugleich in der schiitischen Lehre als der Nachfolger des Propheten eine wichtige Bedeutung genießt. Jener sagte:

---

<sup>239</sup> Motahhari 2008, S.89

<sup>240</sup> Motahhari 2008, S.92

<sup>241</sup> Motahhari 2008, S.97-114

*„Es wundert mich, dass der Mensch normalerweise nach etwas, was ihm verloren gegangen ist, sucht, er sich aber, wenn sein „Ich“ verloren gegangen ist, nicht auf die Suche nach ihm begibt.“<sup>242</sup>*

Motahhari interpretiert das Verlorengelassen des „Ichs“ als Selbstentfremdung. Ein Mensch, welcher sich von seinem „Ich“ entfremdet habe, dem bringe alle Herrschaft über die Welt nichts. Nach seiner Auffassung liege darin ein Schwachpunkt der westlichen Gesellschaft. Er teilt somit die Meinung von Mahatma Gandhi. Motahhari zitiert eine Stelle aus Gandhis Buch, um seinen Standpunkt mit Gandhis Worten darzulegen:

*„Der Mensch des Westens ist imstande, Taten zu vollbringen, die andere Völker für die Werke göttlicher Mächte halten, aber er ist nicht fähig, über sein eigenes „Ich“ nachzudenken. [...] Wenn in westlichen Zivilisationen Alkohol und Sex sehr gefragt sind, dann nur, weil sie dem Menschen helfen, sich und seine Welt zu vergessen und seine Langeweile zu überbrücken. Oft dienen seine so genannten Wohltaten demselben Zweck; die (praktische) Überlegenheit des Westens in Wissenschaft und Forschung und insbesondere bei der Herstellung von Waffen hat ihren Ursprung in der Flucht des Menschen vor sich selbst und ist nicht Ausdruck seiner Herrschaft über sein eigenes „Ich“. Wenn der Mensch seine Seele verliert, was nützt ihm dann, die Welt zu erobern? [...] Es gibt in der ganzen Welt nur eine Wahrheit: Selbsterkenntnis. Wer sich selbst kennt, kennt auch Gott und seine Welt. Wer sich selbst nicht kennt, kennt gar nichts und niemanden.“<sup>243</sup>*

Gandhis Ansicht stellt eine Verallgemeinerung der Menschen im Westen dar und muss deshalb mit Sorgfalt gelesen werden. An dieser Stelle muss ebenfalls erwähnt werden, dass Motahharis Gedanken bezüglich des Westens rein aus schriftlichen, ins Persische übersetzten, Werken entstanden sind. Er selbst hat den Westen nie aufgesucht, um sich ein eigenes Bild davon machen zu können. Vermutlich würde er sich, wenn er hierzu die Möglichkeit gehabt hätte, von jenem Gedanken lossagen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang nur die Wichtigkeit der Bewahrung des eigenen Ichs bzw. die Warnung vor einem Fremdwerden sich selbst gegenüber. Beim Lesen des Zitats soll deshalb „der

---

<sup>242</sup> Motahhari 2008, S.98

<sup>243</sup> Motahhari 2008, S.98-99

Mensch im Westen“ als Metapher für die Selbstentfremdung gedacht werden, um die Folgen, die sie mit sich bringt, nachzuvollziehen.

Motahhari beschreibt im letzten Kapitel seines Buches die verschiedenen Aspekte des Bewusstseins und definiert dabei verschiedene Bewusstseinssebenen (Abbildung 2). Diese Bewusstseinssebenen werden nun erläutert. Motahhari geht von einem *naturgegebenen Bewusstsein* aus. Das heißt, dass der Mensch bereits bei seiner Entstehung ein Bewusstsein über sein „Ich“ besitze. Über die Zeit hinweg projiziere er seine Erlebnisse und Erfahrungen auf sein Bewusstsein. Motahhari nennt dieses das *erworbene Bewusstsein*.<sup>244</sup> Er spricht auch vom *Klassenbewusstsein*, denn es bedeute so viel wie die Wahrnehmung des eigenen Ichs innerhalb einer Gesellschaftsschicht, die Einfluss darauf ausübt.<sup>245</sup> Neben dem Klassenbewusstsein existiert bei Motahhari auch das *Nationalbewusstsein*, welches auf einer gemeinsamen Gesellschaft bzw. Gemeinschaft beruht. Motahhari spricht sowohl dem Klassenbewusstsein als auch dem Nationalbewusstsein die moralischen Werte ab, da sie in direktem Zusammenhang mit Fanatismus, Eigenliebe etc. stehen würden<sup>246</sup>.

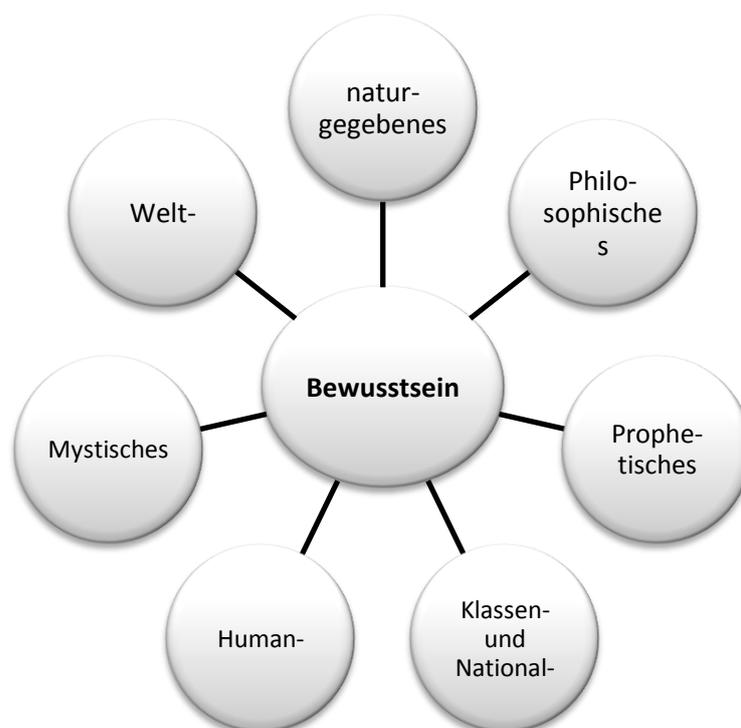


Abbildung 2: Bewusstseinssebenen nach Motahhari

<sup>244</sup> Motahhari 2008, S.101

<sup>245</sup> Vgl. Motahhari 2008, S.102

<sup>246</sup> Motahhari 2008, S.103

Motahhari hält fest, dass in der letzten Phase der menschlichen Entwicklung im Mutterleib die Materie in eine Existenzform mit Bewusstsein übergeht und somit der Mensch entsteht. Daraus ist zu folgern, dass die Seele bereits am Anfang in den Körper findet, der Geist jedoch im letzten Entwicklungsstadium mit dem Körper in Berührung kommt. Damit ändert sich die gesamte Idee vom Menschen. Wenn man davon ausgeht, kann erst kurz vor der Geburt vom Menschen die Rede sein, davor handelt es sich nur, so wie es bei den Tieren auch der Fall ist, um eine Körper-Seele Einheit.

Gehen wir nochmals zurück zum naturgegebenen, angeborenen Bewusstsein:

„Das wahre Bewusstsein des Menschen über sein „Ich“ ist, dass es ihm von Natur gegeben ist und er es nicht erlernen oder andersartig erwerben kann.“<sup>247</sup>

Wenn im Menschen Zweifel darüber entstehen, ob er existiert oder wer er ist, dann sei das darauf zurückzuführen, dass sein angeborenes Bewusstsein und sein erworbenes Bewusstsein nicht im Einklang stehen. Diese Zweifel seien dem Weltbewusstsein zuzuordnen, denn der Mensch möchte wissen, wer er ist, woher er kommt und wohin er gehen wird. Hier kritisiert Motahhari Descartes und sieht seinen Fehler darin, dass er übersah, dass es am *Dasein* nichts zu zweifeln gebe, da das Bewusstsein darüber von Geburt an bestehe. Könnte es angezweifelt werden, so sei der Zweifel auch nicht mit *cogito* behebbar. Ich möchte hier als Ergänzung bzw. als mögliche Antwort auf Descartes das Gedankenexperiment von Ibn Sina (Avicenna) anführen, welches auch unter dem Namen *Argument vom schwebenden Menschen* bekannt ist.

„Wenn du dir vorstelltest, du selbst wärest vom ersten Moment an mit tadellosem Intellekt und Disposition geschaffen worden, und angenommen du würdest in dieser Lage weder deine Körperteile sehen noch würden sich deine Glieder gegenseitig berühren, sondern du wärest losgelöst und augenblicklich in der freien Luft schwebend, so wäre dir nichts bewußt außer der Gewißheit deiner eigenen Existenz.“<sup>248</sup>

Im Sinne Motahharis ist das naturgegebene Bewusstsein, von welchem Ibn Sina hier schreibt, nicht anzweifelbar und gehört zu dem absoluten Wissen, das Menschen besitzen. Mit diesen Worten belegt er an einer anderen Stelle seine Gedanken zum

---

<sup>247</sup> Motahhari 2008, S.101

<sup>248</sup> Schaerer 2009, S.XXXIX

naturgegebenen Bewusstsein, welches auch zugleich das Wissen über die eigene Existenz darstellt:

„Das Sein ist existenziell reell, das Nicht-Sein unreal. Die absolute Abstraktion des Seins ergibt nicht das „Nichts“, sondern, was bleibt, ist das absolute Sein, und das ist: Gott! Alles andere Sein ist eine Abstrahlung Gottes und als solche zwar reell, jedoch abhängig. Je weiter das Sein von Gott entfernt ist, umso schwächer ist es. Die schwächste Seinsstufe, die am weitesten von der Urquelle allen Seins entfernte, ist die materielle, die gerade wegen ihrer Schwäche fließend beweglich und mit Nichts-Sein vermischt ist.“<sup>249</sup>

Das *Weltbewusstsein* rufe im Menschen Trauer, Unruhe und Zweifel hervor, die ihn dazu veranlassen, philosophisch aktiv zu werden (philosophisches Bewusstsein) und nach Weisheit und Wahrheit zu suchen.<sup>250</sup> Der Mensch besitze ebenso ein *Humanbewusstsein*, welches auf der Idee, dass alle Menschen eine Einheit bilden und ein gemeinsames Gewissen besitzen, beruhe. Motahhari zitiert ein Gedicht des persischen Dichters und Sufis Saadi,<sup>251</sup> um die Wichtigkeit dieses Bewusstseins zu unterstreichen. Es beinhaltet die theologische Idee, dass alle Menschen Kinder Adams und aus gleicher Substanz geschaffen seien. Wenn ein Teil des Ganzen, also ein Mensch, leide, so empfinden deshalb auch die restlichen Teile denselben Schmerz. Wer nicht mitfühlt, wer keine Empathie empfindet, könne sich im Herzen nicht als Mensch bezeichnen<sup>252</sup> (siehe Abbildung 3: Saadis Strophe aus Gulistan und ihre Übersetzung).

Motahhari hebt hervor, dass das Humanbewusstsein im Gegensatz zum Klassen- bzw. Nationalbewusstsein wertvoll sei und die edlen Werte bekräftige. Es stehe nämlich die Menschheit als Einheit im Vordergrund; dieses Bewusstsein sei deshalb frei von Klassen-, Rassen-, nationalen und ideologischen Unterschieden. Die Gründe, warum diese Ideale dennoch kaum verwirklicht werden, liegen jedoch nicht im Bewusstsein an sich, sondern am Sosein des Menschen. Menschen und ihre Entwicklungen seien im Gegensatz zu anderen Lebewesen nicht vorgezeichnet.

---

<sup>249</sup> Motahhari 1989, S.10

<sup>250</sup> Motahhari 2008, S.102

<sup>251</sup> Auf den Begriff Sufi wird nochmals an geeigneter Stelle eingegangen werden. Bei Saadi handelt es sich um Muscharraf ad-Din Abdullah, welcher im 12./13.Jhd im Iran lebte.

<sup>252</sup> Motahhari 2008, S.103-104

<p>Die Kinder Adams sind aus einem Stoff gemacht, als Glieder eines Leibes von Gott, dem Herrn, erdacht.</p> <p>Sobald ein Leid geschieht nur einem dieser Glieder, dann klingt sein Schmerz sogleich in ihnen allen wider.</p> <p>Ein Mensch, den nicht die Not der Menschenbrüder rührt, verdient nicht, dass er noch des Menschen Namen führt.</p>	<p>بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند</p> <p>چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار</p> <p>تو کز محنت دیگران بی غمی نشاید که نامت نهند آدمی</p>
---	---

Abbildung 3: Saadis Strophe aus Gulistan und ihre Übersetzung<sup>253</sup>

Wie mehrmals erwähnt, liege es, anders als bei Tieren oder Pflanzen, in der Hand des Menschen, seine potentiellen Fähigkeiten<sup>254</sup> zu entfalten und sich zur Menschlichkeit hin zu entwickeln. Beim Menschen sei im Vergleich zu anderen Kreaturen eine Trennung zwischen Dasein und Wesen möglich. Es gebe somit einen Unterschied zwischen Mensch und Menschsein, während es keinen Unterschied zwischen Stein und Steinsein bzw. Baum und Baumsein gebe. Wenn der Mensch entfernt vom Menschsein lebt, sei er wie ein Tier. Motahhari zitiert hier eine Aussage von Mulla Sadra:

„Der Mensch ist keine Spezies, sondern Spezii [sic.<sup>255</sup>] Er ist schon morgen anderer Natur als er heute ist.“<sup>256</sup>

Motahhari erläutert dies mit folgenden Worten:

„[...] dass der Mensch als biologisches Wesen nur die Fähigkeit zum „Menschsein“ in sich trägt, aber nicht eine Verkörperung der Menschlichkeit schlechthin darstellt, und

<sup>253</sup> Übersetzung entnommen aus: <http://german.irib.ir/radio-culture/sprachen-lernen/farsi-lernen/item/227987-farsi-global-gesehen-1> [03.04.2015, 10:12 Uhr]

<sup>254</sup> Auf die potentiellen Fähigkeiten des Menschen wird eingegangen werden.

<sup>255</sup> Gemeint ist die Pluralform von Spezies und somit ebenfalls wieder Spezies.

<sup>256</sup> Motahhari 2008, S.105

dass der Mensch im Besitz einer reinen Seele sein muss, um sich überhaupt eine Meinung über Menschlichkeit erlauben zu können.<sup>257</sup>

Der Besitz der reinen Seele ist ein häufig vorkommendes Konzept in der islamischen Philosophie und wird gesondert erläutert (4.5.2 Die Seele). Wichtig ist in dieser Textpassage, dass nicht alles in Menschengestalt gleich als Mensch zu bezeichnen sein kann, denn zum Menschsein gehöre mehr, als nur die biologischen Gegebenheiten.

Wie in Abbildung 2 sichtbar wurde, trennt Motahhari zwischen philosophischem, mystischem und prophetischem Bewusstsein, obwohl diese untereinander Gemeinsamkeiten besitzen. Ich möchte hier genauer auf das mystische und prophetische Bewusstsein eingehen, da hier der Erklärungsbedarf größer ist.

### **Mystisches Bewusstsein**

Als jenes mystische Bewusstsein bezeichnet Motahhari das Bewusstsein des Menschen bezüglich seiner Beziehung zu Gott. Zum besseren Verständnis dieser Aussage muss im Folgenden darauf eingegangen werden, was Mystik im Islam ist und welche Methoden sie sich bedient. Es kann hier nur die Mystik im Iran umrissen werden, da es sonst den Rahmen dieser Diplomarbeit sprengen würde. Außerdem zitiert auch Motahhari selbst ausschließlich persische Mystiker. Zu den bekanntesten Mystikern im Iran, die von Motahhari zitiert werden, zählen unter anderem Dschalal ad-Din ar-Rumi, Hafis, Ibn al-Arabi, Al-Ghazali und Mahmud Shabistari. Was ist jedoch unter einem islamischen Mystiker zu verstehen? Die islamische Mystik besitzt einen eigenen Namen: Sie wird *Sufismus* bezeichnet. Die Bezeichnung eines Mystikers in jenem Sinne lautet *Sufi*, was übersetzt so viel wie „mit Wolle gekleidet“ bedeutet, da die ersten Sufis laut Überlieferungen so gekleidet waren. Die Definition von Sufismus nach Seyyed Hossein Nasr lautet:

„[...] aktiv einem spirituellen Pfad auf der Grundlage des Korans und der Praxis des Propheten mit dem Ziel zu folgen, jene erleuchtende Erkenntnis oder Gnosis (al-‘irfan) zu erlangen, die das letzte Ziel des Weges ist.“<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> Motahhari 2008, S.105

Dieser Definition sind mehrere Informationen bezüglich des Sufismus zu entnehmen. Zum einen ist daraus zu folgern, dass Sufis sich auf den Qur'an und die Lebensweise des Propheten Mohammad stützen. Das Ziel sei es, den Pfad zu befolgen, der am Ende die erleuchtende Erkenntnis mit sich bringe. Zuletzt beschreibt die Definition, dass ein Sufi nicht passiv zu dieser Erkenntnis gelangen kann, sondern sich aktiv auf diesen Pfad begeben muss. Diese Erkenntnis wird jedoch nicht wie in den Wissenschaften durch Lernen und Ähnliches erlangt. Sufismus bedient sich seiner eigenen Methoden.

Das, was den Sufi dazu veranlasst, diesen Weg zu beschreiten, sei ein innerlicher Schmerz bzw. ein innerliches Leiden. Er dringe nicht durch äußere Umstände in sein Bewusstsein ein, sondern fuße auf einem natürlichen Bedürfnis.<sup>259</sup> Im Unterschied zum Intellektuellen, der vom Leid der Gesellschaft erfasst werde, sei der Schmerz des Mystikers mit dem Leid eines Kranken zu vergleichen: Er ist dann spürbar, wenn etwas nicht in Ordnung ist. Der Schmerz, den Mystiker und Intellektuelle somit spüren, sei nicht derselben Natur, obwohl beide um der Wahrheit willen leiden. Den Unterschied beschreibt Motahhari folgendermaßen:

„Während der Philosoph die Wahrheit erkennen und erfassen möchte, strebt der Mystiker „ein Aufgehen in Wahrheit“ an. Der Schmerz des Philosophen rüstet den Menschen mit einer Eigenart aus, derer andere Lebewesen beraubt sind, nämlich dem Drang nach Wissen und Erkenntnis. Des Mystikers Schmerz aber ist ein Schmerz der Liebe und des Verlangens (nach Gott), ein Schmerz, den nicht nur Tiere, sondern auch Engel nicht empfinden.“<sup>260</sup>

Um den Unterschied noch deutlicher zu machen, erklärt Motahhari weiter:

„Das Leid des Philosophen signalisiert das instinktive Bedürfnis des Menschen nach Wissen, während das des Mystikers das instinktive Verlangen nach Liebe zum Ausdruck bringt. Der Mystiker findet erst Ruhe, wenn er die Wahrheit in all seinen Dimensionen erfasst hat. Für ihn bedeutet Selbsterkenntnis einzig und allein Gotteserkenntnis: Was der Philosoph als wahres „Ich“ des Menschen betrachtet, ist für

---

<sup>258</sup> Aus: Nasr, Seyyed Hossein: Ideal und Wirklichkeit des Islam. Zitiert nach: Sheikhalaslamzadeh, Ashraf: Sama' oder Erfahrung der Musik im Sufismus. In: Esterbauer, Reinhold (Hrsg): Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH 2003, S.289

<sup>259</sup> Vgl. Motahhari 2008, S.108

<sup>260</sup> Motahhari 2008, S.109

den Mystiker nur soviel wie die Seele des Menschen, eine Definition. Das wahre „Ich“ ist Gott.“<sup>261</sup>

Die Liebe sei es, die den Sufi auszeichnet. Darunter ist jedoch nicht (nur) die Liebe zwischen zwei Menschen bzw. zwischen Mensch und einem weiteren Objekt zu verstehen. Diese oben genannte Liebe besteht zwischen Mensch und Gott. Gott wird hier nicht objektiviert, diese Liebe wird auch umgekehrt gedacht. Nicht nur der Mensch liebt *zu* Gott<sup>262</sup>, sondern auch umgekehrt. Mit dieser Liebe geht der Sufi in Gott, der Wahrheit, auf. Die Selbsterkenntnis erfolgt demnach auch in Gott. Mohammad Razavi Rad beschreibt dies mit folgenden Worten:

„Die Gnostiker betonen, daß der Mensch sich in der grenzenlosen Gegenwart Gottes wiederfindet, wenn er allen Stufen entflieht und sich von allen Umständen befreit und sich der Welt des Entstehens und Vergehens entledigt. Seine Existenz bleibt nicht länger mit einer Ursache verbunden, sondern wird göttlich und erlischt in ihrem Dies- und Jenseits. Das ist es, was Rumi die „Wiedergeburt“ nennt, die nicht mehr bedeutet als den Tod des Wesens und die Ewigkeit in Gott.“<sup>263</sup>

Gemeint seien mit den Stufen Zeit, Ort, Vielheit, Anzahl und Logik. Razavi gesteht ein, dass diese Begriffe bzw. Techniken der Gnosis nicht ohne weiteres für Außenstehende zu begreifen sind. Das Erlöschen in Gott bedeute hier jedoch nicht, dass der Mensch nicht mehr existiere. Razavi macht hier den Vergleich einer Kerze, deren Licht nach Sonnenaufgang im Tageslicht „erlischt“ und dennoch gleichzeitig besteht.<sup>264</sup> Dies stellt das Ziel der Sufis dar: Sie möchten analog zum Beispiel des Kerzen- und Sonnenlichtes im Göttlichen verlieren. Die Gedanken und das Erleben der Sufis werden meist in Gedichten festgehalten und sind deshalb unterschiedlich deutbar.<sup>265</sup> Auch Ibn Tufail schreibt, wie schwierig es sei, das Erlebte in Worte zu fassen und bezeichnet es als etwas, das so gut wie unmöglich sei.<sup>266</sup>

---

<sup>261</sup> Motahhari 2008, S.109

<sup>262</sup> Um auch in der Beschreibung den sufistischen Charakter beizubehalten und Gott nicht zum Objekt der Liebe zu machen, wird hier mit dem Wort „zu“ nur die Richtung der Liebe angegeben. Der Mensch liebt nicht Gott, sondern der Mensch liebt *zu* Gott.

<sup>263</sup> Razavi Rad, Mohammad: Islam interkulturell gelesen. Nordhausen: Traugott Bautz GmbH 2005, S.75

<sup>264</sup> Razavi Rad 2005, S.76

<sup>265</sup> Siehe z.B. Nasr, Seyyed Hossein: Islamic Art and Spirituality. USA 1987

<sup>266</sup> Schaerer 2009, S.96-97

## Prophetisches Bewusstsein

Um den Unterschied zwischen prophetischem und mystischem Bewusstsein klarzustellen, zitiert Motahhari den indischen Sufi Muhammad Iqbal:

„Der verehrte Prophet Mohammad (s.<sup>267</sup>) stieg zum Himmel auf und kehrte auf die Erde wieder zurück. [...] ich wäre niemals zur Erde zurückgekehrt, hätte ich jenen Ort (im Himmel) erreicht.“<sup>268</sup>

Hier wird die Himmelreise des Propheten Mohammad angesprochen, in welchem er laut islamischem Glauben zum Himmel, zu Gott, aufstieg und wieder zurückkehrte, nachdem ihm bestimmte Wahrheiten offenbart wurden. Iqbal verwendet dieses Beispiel, um zu zeigen, was einen Sufi von einem Propheten unterscheidet. Würde dies anstelle des Propheten einem Mystiker wiederfahren, so würde jener aus der Himmelfahrt, nachdem er sein absolutes Ziel erreicht hat, nicht mehr zur Erde zurückkehren wollen. Davon ausgehend möchte ich das prophetische Bewusstsein nach Motahhari beschreiben. Es wurde bereits im Kapitel 3.3.4 die Notwendigkeit der Prophetie gemäß der islamischen Philosophie erläutert. Hier soll das Wesen der Propheten näher beschrieben werden.

Propheten seien Menschen, die von Gott an die Menschheit gesandt wurden. Sie handelten bzw. dachten vorbildlich und liebten jede Kreatur auf der Welt. Ihre Liebe zur Welt und Menschheit entstamme ihrer Liebe zu Gott, ihre Mission sei es, die Menschheit Gott näher zu bringen. Motahhari spricht hier von vier Stufen, die er als Reisen bezeichnet.<sup>269</sup> Die erste Reise sei „*die Reise von Mensch zu Gott*“, welche mit einem schmerzlichen Verlangen nach Gott beginne. Daran schließe die zweite Reise an, nämlich „*die Reise mit Gott zu Gott*“. Hier werde die Sehnsucht nach Gott befriedigt; sie durchdringen die Sphäre des Seins und werden zum Propheten berufen. Die dritte Reise, „*von Gott zum Menschen*“ finde in Begleitung Gottes statt. Die vierte Reise beschreibt er mit den Worten:

---

<sup>267</sup> Diese Abkürzung steht für „*ṣallā 'llāhu 'alayhi wa-sallam*“ und bedeutet übersetzt so viel wie: „Gott segne ihn und heil sei über ihn“. Es ist üblich, dass Muslime dies nach dem Erwähnen der Namen der Propheten aussprechen.

<sup>268</sup> Motahhari 2008, S.113

<sup>269</sup> Motahhari 2008, S.112

„[...] ein Prophet begibt sich in Gegenwart des „Wahrhaftigen Gottes“ unter die Menschen, um ihnen den Weg zur absoluten Vollkommenheit zu zeigen, um die unbegrenzten Veranlagungen des Menschen über den Weg der Wahrheit, Gerechtigkeit und anderer menschlicher Werte zur Entfaltung zu bringen.“<sup>270</sup>

Im Sinne Motahharis könnte man dies vielleicht als Reise „*Mit Gott unter den Menschen*“ bezeichnen. Hier angelangt nehme ein Prophet Anteil an den Leiden der Menschen. Beispielsweise würde er sich nicht sattessen, während es noch Hungerige gibt. Motahhari betont, dass dies nicht mit dem menschlichen Mitgefühl gleichzusetzen ist, denn nach dem Durchlauf der oben genannten vier Stufen sei jenes Gefühl nicht mehr menschlicher Art. Es handle sich hier um eine Verantwortung, welche er in der letzten Stufe erhalte. Ein Beispiel von Rumi könnte das etwas klarer werden lassen. So erzählt Rumi von einem Mädchen, welches eine Puppe als Geschenk erhält und sie sogleich behandelt wie eine Mutter ihr Kind. Doch erst dann, wenn sie zur Frau wird und ein Kind gebärt, wird sie zur richtigen Mutter. Es gibt also Stufen, die durchlaufen werden müssen, und ihre Muttergefühle werden nicht dieselben sein, die sie als Mädchen gegenüber ihrer Puppe empfand.

„Ein Prophet ist darum bemüht, die angeborenen Veranlagungen des Menschen zur Entfaltung und verborgene Kräfte zum Vorschein zu bringen und die in allen existierende Liebe zu entflammen.“<sup>271</sup>

Propheten würden laut dieser Argumentation den Menschen dabei helfen, ihre Potentiale zu nutzen und sich zu vervollkommen. Sie sind als Wegweiser zu betrachten.

An dieser Stelle endet das Buch. Auch Motahhari lässt viele Fragen für den (deutschsprachigen) Leser offen.

---

<sup>270</sup> Motahhari 2008, S.112

<sup>271</sup> Motahhari 2008, S.114

## 4. Kapitel: Gegenüberstellung ausgewählter Konzepte

---

Wie bereits am Anfang der Arbeit angekündigt, sollen hier einige Konzepte gegenübergestellt werden, um sowohl Übereinstimmungen als auch Unterschiede zwischen den Menschenbildern der beiden Philosophen ersichtlicher zu machen.

Wie auch bereits der Titel dieser Diplomarbeit erahnen ließ, werden hierbei in den meisten Fällen die Begriffe aus der Anthropologie von Max Scheler entnommen. Der Grund liegt darin, dass er passende Begriffe einzuführen pflegte, wohingegen Morteza Motahhari in den meisten Fällen seinen Theorien keine speziellen Namen gab.

### 4.1. Der Mensch als Begriff

Wenn man über den Menschen spricht, ist es nicht uninteressant, zu wissen, woher Begriffe, die ihn beschreiben, stammen und welche Bedeutungen sie in sich bergen. Deshalb sollen hier zuerst die gängigen Begriffe zur Bezeichnung von Menschen sowohl im Deutschen als auch im Persischen samt ihrer Bedeutungen kurz angeführt werden.

Die Wurzeln des deutschen Begriffes *Mensch* liegen im „Mann-sein“, woraus sich über die Jahre hinweg der neutrale Begriff Mensch entwickelte.<sup>272</sup> Spricht man im Deutschen über den Menschen, so gibt es kein weiteres Synonym mit derselben Bedeutung. Begriffe wie Individuum oder Subjekt finden eher in spezifischeren Bereichen Gebrauch.

Ähnlich verhält es sich auch im Persischen. Der Unterschied liegt jedoch darin, dass dort drei Begriffe für den Menschen als Solchem verwendet werden.<sup>273</sup> Einer dieser Begriffe ist der aus dem arabischen stammende Begriff *Adam*. Dieser bezieht sich, ähnlich wie im Hebräischen, auf die Abstammung der Menschheit vom ersten Menschen Adam. Diesen Begriff verwendet man, wenn man (im Sinne Motahharis) das *Humanbewusstsein* des Menschen ansprechen will. Die Gemeinsamkeit aller Menschen als „Kinder von Adam“ und damit auch ihr gemeinsamer Ursprung wird

---

<sup>272</sup> Lotz S.J., Johannes B.: Mensch sein Mensch. Rom: Universita Gregoriana Editrice 1982, S.262

<sup>273</sup> Vgl. Falaturi 2002, S.42

hervorgehoben. Mit diesem Begriff will man die ganze Menschheit erreichen, weshalb Adam auch oft für Menschheit gebraucht wird. Nimmt man es im Persischen genauer, so spricht man nicht von Adam sondern *Banu Adam*, den Kindern Adams. Dieser häufig verwendete Begriff fußt auf der Schöpfungsgeschichte des Qur'ans (siehe dazu 4.5.1 Der Ursprung des Menschen).

Der zweite Begriff, der verwendet wird, heißt *Ensan*. Auch dieser Begriff geht auf das Arabische und den Qur'an zurück und heißt dort *al-Insan*. Dieses Wort bezieht sich auf das Wesen des Menschen. Der Mensch sei von Natur aus „der Vergessliche“<sup>274</sup> bzw. aus der Folge seiner Vergesslichkeit „der Fehlermachende“. Im Wort *Ensan* steckt eine weitere Bedeutung: Der Mensch sei der von Gott getrennte, der sich durch Bemühungen wieder ihm nähern könne.<sup>275</sup>

Der dritte Begriff für Mensch lautet *Basher*, welcher ebenfalls einen arabischen Ursprung besitzt. Damit wird der Mensch als Lebewesen bezeichnet. Manchmal wird dieser Begriff deshalb auch als „Sterblicher“ übersetzt. Neben diesen Begriffen existieren im Persischen auch ähnlich wie im Deutschen verschiedene Wörter, die in bestimmten Situationen eingesetzt werden. Jene sind z.B. *Schachs*, *Nafar* und *Fard*.

## 4.2. Lebendiges und Lebloses

Sowohl Max Scheler als auch Morteza Motahhari gehen bei der Beschreibung ihrer Menschenbilder auf das Wesen des Menschen ein. Hier sind viele Gemeinsamkeiten zu erkennen. Beide Philosophen beschreiben das Tier und zeigen, dass es viele Gemeinsamkeiten mit dem Menschen besitzt. Den Unterschied zwischen Lebewesen und leblosen Gegenständen sehen beide darin, ob das Beschriebene im Besitz einer Seele bzw. Psyche ist oder nicht. Den verschiedenen Seelenformen kommen auch entsprechende Eigenschaften zu. Die Pflanze beispielsweise, der ein Rückmeldezentrum fehlt, besitzt andere Seeleneigenschaften als das Tier oder der Mensch.

Während sich Scheler intensiv mit dem Wesen der Pflanzen befasst, wird dies bei Motahhari nicht gesondert behandelt, sondern nur bei der Erklärung anderer Gedanken herangezogen.

---

<sup>274</sup> Arab. *Nasiya*

<sup>275</sup> Vgl. Motahhari 1989, S.11

### 4.3. Die Pflanzen

Analogien zwischen Scheler und Motahhari herrschen bezüglich des Gefühlsdrangs. Dieses Konzept erhält bei Motahhari keinen Namen, doch gehen seine Gedanken in eine ähnliche Richtung. Er zieht einen Vergleich, um seine Theorie besser zu verdeutlichen. Ein Magnet, der ein Stück Eisen anzieht, tue dies, ohne sich dessen bewusst zu sein. Auch erfolge das ohne eine Kraftverausgabung als Reaktion auf Gemütsbewegungen. Ähnlich verhalte sich auch eine Pflanze beim Wachsen bzw. Blühen.<sup>276</sup> Motahhari drückt diesen Sachverhalt mit folgenden Worten aus:

„[...] Lebewesen wie z. B. Pflanzen und Tiere [haben] die Fähigkeit, selbst ihre Richtung zu ändern und wenn sie auf Bedingungen treffen, die für ihr Leben nicht angemessen sind, dann ändern sie selbst ihre Richtung. [...] Pflanzen können in einem bestimmten Rahmen und unter bestimmten Bedingungen ihre Richtung verändern. Wenn die Wurzeln eines Baumes auf einen Stein treffen, dann ändern sie ihre Richtung[...].“<sup>277</sup>

Diese Theorie deckt sich mit denen Schelers, denn auch er spricht der Pflanze ein Bewusstsein, ein Empfindungsvermögen bzw. den Besitz von Gefühlen und Affekten ab. Es geht stets um ein *unbewusstes Hinzu oder Vonweg*.

### 4.4. Die Tiere

Sowohl Mensch als auch Tier besitzen Instinkte. Auch gleichen sich beide darin, dass Instinkte angeboren sind und durch Übung verfeinert werden können. Das Tier wird bei beiden Philosophen als *fertig* bezeichnet, da es dem festen Rhythmus seiner Natur folgt und nur unbewusst handelt.

„Ein Pferd besitzt bei seiner Geburt alle Besonderheiten, die ein Pferd haben sollte[...].“<sup>278</sup>

Motahhari spricht von der selektiven Wahrnehmung des Tieres durch seine Sinne. Scheler drückt es so aus, dass das Tier nur das sehe und höre, was für sein instinktives

---

<sup>276</sup> Motahhari 2008, S.84

<sup>277</sup> Motahhari 2001, S.62

<sup>278</sup> Motahhari 2001, S.19

Leben wichtig ist. Trotz all dieser Erklärungen distanzieren sie sich beide davon, das Tier als eine mechanisch-arbeitende Maschine zu bezeichnen.

Auch die Tradition wird von beiden Philosophen aufgegriffen. Dies sei kein Begriff, der nur beim Menschen eine wichtige Rolle spiele, sondern sei auch bei Tieren von Bedeutung. Scheler spricht dies im Rahmen seines Konzeptes vom assoziativen Gedächtnis an. Tiere bzw. Tierhorden würden durch Nachahmung Traditionen im Sinne von Lehren weitergeben. Motahhari fügt hinzu, dass Tiere jedoch gegenwartsbezogen seien und über kein Wissen über ihre Vergangenheit bzw. Entwicklungsgeschichte besitzen. Menschen dahingegen würden Wissen darüber besitzen und müssten daher Traditionen stets reflektieren und nicht einfach übernehmen.

Ein weiteres Konzept stellt die Umweltgebundenheit dar. Beide Philosophen sind sich darin einig, dass sich Tiere nur in den Grenzen ihrer Umweltstrukturen bewegen können und diese nicht aus eigener Entscheidung verlassen werden.

Anhand dieser Beispiele ist zu erkennen, dass die Theorien beider Philosophen auch bezüglich des Instinktes von Tieren übereinstimmen.

#### **4.5. Der Mensch**

Sowohl Scheler als auch Motahhari sind sich darin einig, dass Menschen über pflanzliche und tierische Eigenschaften verfügen.<sup>279</sup> So laufen im Menschen unbewusst gesteuerte Vorgänge ab, wie z.B. die Steuerung des Verdauungstraktes. Der Besitz von Instinkten und Trieben gehört ebenfalls zur Natur des Menschen. Deshalb wird in beiden Büchern der Mensch aufgrund seiner biologischen Beschaffenheit dem Tier sehr nahe geschildert. Obwohl beide den Menschen als Tier bzw. tierisch bezeichnen, gehen sie dennoch mit dieser Definition vorsichtig um, da es hierbei leicht zu Missverständnissen kommen kann. Es darf nämlich nicht den Anschein erwecken, dass sie die Ansichten der Evolutionstheoretiker verfechten. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist nämlich nicht allein als gradueller Unterschied bezüglich ihrer Beschaffenheit zu betrachten. In beiden Werken ist von einem weiteren, dem Tier nicht zugeschriebenen Konzept die Rede, wodurch der Mensch als eigene Spezies und seine

---

<sup>279</sup> Scheler 2010, S. 26 und Motahhari 2008, S.89

Besonderheiten bzw. seine Sonderstellung erst begründet werden. Es ist der Geist, der dies ermöglicht und den Menschen erst zum Menschen macht. Bei der Gegenüberstellung beider Menschenbegriffe wird deshalb zuerst ein Rahmen gesteckt, indem einleitend Begriffe in Bezug auf den Menschen erläutert und gegenübergestellt werden. Anschließend wird auf den Begriff des Geistes näher eingegangen werden.

#### **4.5.1. Der Ursprung des Menschen**

Wenn die Rede vom Dasein des Menschen sein soll, dann ist es nicht uninteressant, sich auch mit der Frage des Ursprungs des Menschen auseinanderzusetzen.

Max Scheler lehnte nach seiner Abkehr vom christlichen Glauben die Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments ab. Auch stimmt er der Abstammungslehre Darwins nicht zu. Näheres zum Ursprung des Menschen teilt er seinen Lesern in seiner anthropologischen Schrift jedoch nicht mit, außer dass er einen weltexzentrischen Seinskern besitze.<sup>280</sup> Henckmann fand eine Antwort auf diese Frage in einem früheren Werk von Max Scheler. Die Menschwerdung habe einen anderen Ursprung, den er mit folgendem Satz wiedergibt:

„Der Ursprung des Menschen sei durch einen Mutationssprung aus dem Leiden des Allebens erfolgt, aus dem Spannungsdruck zwischen Drang und Geist in der Gottheit selbst.“<sup>281</sup>

Scheler führt die Entstehung des Menschen somit auf sein metaphysisches Prinzip des Lebensdranges zurück, welcher sich manifestiert. Wie dies zustande kommt bzw. woher die Energie für das Werden entnommen wird, bleibt jedoch weiterhin unklar.<sup>282</sup>

Im Gegensatz zu Scheler vertritt Morteza Motahhari die Idee der Schöpfungslehre des Islam. Motahhari kritisiert in diesem Zusammenhang jedoch auch Theologen, die Gott hinter jedem Naturgeschehen suchen bzw. ihn dafür verantwortlich machen. Sie seien stets auf der Suche nach einem Phänomen, dessen Ursache aufgrund unseres Wissensstandes noch nicht erklärbar ist, um Gottes Willen damit zu beweisen.

---

<sup>280</sup> Scheler 2010, S.65

<sup>281</sup> Henckmann 1998, S.210

<sup>282</sup> Vgl. Henckmann 1998, S.211

Motahhari distanziert sich von der Idee einer spontanen Entstehung von Lebewesen. Er lehnt es ab, von einer *einmaligen* Schöpfung zu sprechen, denn der Mensch änderte sich seit seiner ersten Schöpfung bereits mehrere Male. Somit spricht er sich nicht gegen diese Form von Evolution aus, sondern nur gegen die spontane Entstehung verschiedener Lebensformen aus anderen:

„Our immediate experience is that an individual is always born of another individual of it's own species. Wheat springs from wheat, [...] camel from camel, human being from human being. Nature forbids the spontaneous generation of, say, an animal or a tree from a mass of pure earth.“<sup>283</sup>

Damit vertritt er die Ansicht, dass Leben ausschließlich aus etwas Lebendigem selber Art entspringen kann, ganz unabhängig davon, in welchen großen Zeitspannen man ein und dieselbe Gattung beobachten würde. Der Ursprung alles Lebendigen liege aus diesem Grunde in der göttlichen Schöpfung. Auch der Mensch könne theoretisch zum Schöpfer neuen Lebens werden, doch dies geschehe nur mit der Erlaubnis Gottes, die er seinen ausgewählten Geschöpfen erteile. Die Schöpfungstheorie im Islam unterscheidet sich in einigen Hinsichten von der Schöpfungslehre des Christentums. Deshalb soll sie hier erläutert und dabei auf die Verse des Qur'an zurückgegriffen werden.

Noch bevor Gott den Menschen erschuf, teilte er seine Absicht den Engeln mit. Im Qur'an wird dieses Gespräch festgehalten:

„Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: "Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen"! Sie sagten: "Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt [...]?"“ Er sagte: "Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt.“<sup>284</sup>

Wie bereits erwähnt, ist diese Übersetzung nicht ganz richtig. Das arabische Wort „Chalif“ bedeutet nämlich in diesem Zusammenhang nicht Nachfolger sondern Botschafter bzw. Vertreter. Nachfolger würde bedeuten, dass Gott auf der Erde nicht existiert, was wiederum im Widerspruch zur islamischen Theologie bzw. Philosophie steht. Dem Menschen wird von Gott die Aufgabe des Vertreters auf der Erde zugeteilt. Hier muss erwähnt werden, dass dies nicht ohne die Einwilligung des Menschen

---

<sup>283</sup> Motahhari 1985, S.197

<sup>284</sup> Sura 2 / Vers 30

geschah, sondern der Mensch die einzige Kreatur gewesen sei, die dieser Aufgabe zugestimmt habe.<sup>285</sup> Vertreter Gottes auf Erden zu sein, ist mit einer großen Verantwortung verbunden, sodass sich nicht jeder Mensch per se als solcher bezeichnen kann. Es ist das Produkt eines langen und schweren Prozesses, den nur die wenigsten Menschen durchlaufen können. Er müsste sich nämlich, so gut wie möglich, die göttlichen Eigenschaften angeeignet haben, um dieser Aufgabe gerecht werden zu können.<sup>286</sup> Die Verwirklichung dessen wird von Ibn Tufail in seinem Inselroman beschrieben. Hayy ibn Yaqzans Umgang mit der Natur sei als Beispiel genannt. Er nahm sich von ihr nur so viel, wie er brauchte und ging mit ihr respektvoll um.<sup>287</sup> Wichtig ist nochmals zu betonen, dass nur die wenigsten Menschen sich als Vertreter Gottes im soeben geschilderten Sinne bezeichnen können, denn es gehört hier viel mehr dazu, als die äußere Form bzw. Gestalt des Menschen zu besitzen.

Interessant ist an dem genannten Quran-Vers auch, dass die Engel hier nur eine bestimmte Seite des Menschen bzw. menschlicher Eigenschaften erwähnen: der Mensch, der Blut vergießt bzw. der Mensch, der Unheil anrichtet. Gott beruhigt die Engel, indem er sie daran erinnert, dass sie nicht über alle Details Bescheid wissen. Hier wird darauf hingedeutet, dass, obwohl das Blutvergießen eine mögliche Erscheinung darstellt, dies nicht die einzige Entwicklungsmöglichkeit des Menschen darstellt, denn jener kann sich mithilfe seines freien Willens auch in die entgegengesetzte Richtung entwickeln. Es könnte aus dieser Passage auch entnommen werden, dass Engel bereits Erfahrungen mit Menschen oder menschenähnlichen Kreaturen sammelten. Wenn dem so wäre, müsste davon ausgegangen werden, dass das Menschheitsgeschlecht bereits vor seiner irdischen Existenz bestanden haben müsste. Wo dies stattfand bzw. wie Engel ihre Erfahrungen gesammelt haben, ist in diesem Falle nicht beantwortbar.

Wie der Mensch erschaffen wurde, wird im Qur'an ebenfalls erwähnt, jedoch nicht so ausführlich, wie seine Eigenschaften und Fähigkeiten:

„(Er) der alles, was er geschaffen, gut gemacht hat, und (der) den Menschen zuerst aus Lehm geschaffen - und hierauf seine Nachkommenschaft aus einer Portion verächtlichen Wassers gemacht - und ihn hierauf (zu menschlicher Gestalt) geformt und

---

<sup>285</sup> Falaturi 2002, S.47

<sup>286</sup> Ghaemmaghami, S.A.Hosseini: Die Nähe des Menschen zu Gott. Hamburg: Islamisches Zentrum 2004, S.21

<sup>287</sup> Für Details siehe Ibn Tufail 2009, S.80-82

ihm Geist von sich eingeblasen hat, und (der) euch Gehör, Gesicht und Verstand gegeben hat.[...]“<sup>288</sup>

Gott spricht hier darüber, dass er den Menschen zuerst aus Lehm erschaffen habe. Lehm ist ein Material, das wir alle kennen, da es etwas ist, was auf der Erde in großen Mengen vorhanden ist. Der menschliche Körper ist deshalb nicht als ein außerirdisches Dasein zu betrachten, da seine Grundsubstanz von der Erde entnommen wurde. Nach seiner Erschaffung wurde das Geschöpf zur menschlichen Gestalt geformt. Die bedeutendste Passage ist jedoch: Gott hauchte dem Menschen Geist<sup>289</sup> ein, welcher von ihm stammte. Der Mensch besitzt nun sowohl etwas Irdisches als auch etwas Himmlisches und Göttliches in sich. Im Sinne Schelers wäre das Göttliche der „weltexzentrische Seinskern des Menschen“. Die Schöpfungsgeschichte im Islam unterscheidet sich hier von der Christlichen,<sup>290</sup> in welcher der Glaube vertreten wird, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen habe.<sup>291</sup> Im Islam wird dieser Gedanke nicht vertreten, da Gott stets unerreichbar bleibt. Gott bleibt somit Gott, während auch Mensch Mensch bleibt, denn auch die Menschwerdung Gottes in Jesus wird nicht akzeptiert.

Aus dem Geschriebenen folgt, dass die Meinungen bezüglich der Entstehung des Menschen sehr stark auseinandergehen. Ein wichtiger Grund für die Ablehnung der Schöpfungsgeschichte ist für Scheler das Prinzip der Erbsünde, welches in der islamischen Philosophie ebenfalls abgelehnt wird.<sup>292</sup>

#### **4.5.2. Die Seele**

Bevor wir uns näher mit dem Geist auseinandersetzen, müssen wir uns mit der Seele beschäftigen. Die Seele ist bei Max Scheler ein Konzept, welches sich nicht auf den Menschen beschränkt, sondern in allen Lebewesen, also Pflanzen, Tieren und

---

<sup>288</sup> Sura 32/ Verse 7-9

<sup>289</sup> Dieser Geist wird auch gerne mit Hauch bzw. Brise übersetzt.

<sup>290</sup> Einen weiteren Unterschied stellt die Erschaffung der Frau dar. Sie wird nicht wie im Christentum von der Rippe des Mannes erschaffen, sondern stellt eine eigenständige, vom Mann unabhängige Schöpfung dar.

<sup>291</sup> Vgl. Falaturi 2002, S.43

<sup>292</sup> Siehe dazu z.B. Falaturi 2002, S.139ff oder Razavi Rad 2005, S.96ff

Menschen, vorhanden ist.<sup>293</sup> Ihre Existenz wird durch die beobachtbaren Eigenschaften wie Selbstbewegung, Selbstformung, Selbstdifferenzierung und Selbstbegrenzung in zeitlicher und räumlicher Form erkennbar.<sup>294</sup> Scheler möchte die Lebewesen nicht nur auf Gegenstände *äußerer Beobachtung* begrenzen und erläutert, dass jene auch ein *Fürsich und Innesein* besitzen, indem sie sich selber inne werden. Dadurch unterscheiden sie sich von der anorganischen Welt.<sup>295</sup> Davon ausgehend baut er sein Stufensystem psychischer Kräfte auf. Diese Eigenschaft des Fürsich und Innesein wird nicht detailliert erklärt. Es stellt jedoch ein metaphysisches bzw. mystisches Prinzip dar. Das In-Sich-Kehren ist eine häufig verwendete Methode in der Mystik.

Die Seele ist bei Motahhari ebenfalls ein vielschichtiges Phänomen. Auch hier stützt er sich auf die islamische Lehre, weshalb bei der Erklärung der Seele auch auf entsprechende Literatur zurückgegriffen wird. Erstens ist es wichtig zu erwähnen, dass die Seele autonom existiert. Ähnlich wie bei der Seelenlehre von Platon wird hier davon ausgegangen, dass die Seele bereits vor der Erschaffung der Körper bestand und im Mutterleib in den Körper eintritt. Auch für Ibn Sina ist die Seele immateriell und existiert unabhängig vom Körper. Sie ist auch die Instanz, welche die Individualität der Menschen ausmacht.<sup>296</sup> Motahhari vertritt diese Gedanken ebenfalls. Wenn nun die Seele für Individualisierung steht, so sind auch jede Pflanze und jedes Tier als Individuen zu betrachten. Bei Max Scheler ist die Individualisierung des Menschen als Folge seiner geistigen Akte zu verstehen. Auch das assoziative Gedächtnis, als Werkzeug der Befreiung, diene individualisierend. Es ist deshalb schwer zu sagen, ob bzw. inwieweit Scheler Individualisierung den Tieren und Pflanzen zuschreibt. Wären Tiere beispielsweise keine Individuen, so müsste jeder Hund derselben Rasse die gleichen Vorlieben besitzen. Diese Annahme lässt sich schnell widerlegen, da Empfindungen immer individuell und nicht arttypisch sind, und es somit sehr unwahrscheinlich ist, mehrere Lebewesen derselben Spezies zu finden, die die gleichen Vorlieben bzw. Abneigungen besitzen. Selbst Pflanzen einer Art können andere Reaktionen auf dieselben Umweltreize liefern. Das Problem kann nun entweder damit gelöst werden, dass die Individualisierung bereits der Seele zugeordnet wird oder, wenn

---

<sup>293</sup> Henckmann 1998, S.199

<sup>294</sup> Scheler 2010, S.9

<sup>295</sup> Henckmann 1998, S.202

<sup>296</sup> Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: C.H.Beck oHG Verlag 2004, S.51

sie weiterhin im Geist verankert sein soll, der Besitz des Geistes allen Lebewesen zugesprochen werden muss. Im Sinne Schelers kann deshalb auch nur die Seele die Instanz der Individualisierung sein. Andernfalls wäre die Sonderstellung des Menschen, welche ihm durch den Geist zuteil wird, erneut zu überprüfen.

Neben der Autonomie der Seele sind auch ihre Ebenen nennenswert. Der arabische bzw. persische Begriff für die Seele lautet *Nafs*. Darin sind alle menschlichen Empfindungen, Wünsche und Begierden enthalten.<sup>297</sup> Hier wird der Unterschied zu Max Scheler sichtbar, denn in seiner Theorie sind jene nicht in der Seele sondern in den geistigen Akten aufzufinden.

Im Qur'an wird die Seele in drei Ebenen eingeteilt. Auf der ersten Ebene strebt die Seele nach dem Materiellen und nach Lüsten [*Nafs ammara*]. Sinnbildlich ist hier die Seele auf das Weltliche gerichtet. Diese Ebene besitzt Parallelen zu Sigmund Freuds psychoanalytischer Theorie des *Es*. Demgegenüber steht die sich tadelnde Seele [*Nafs lawwama*], welche wir als die moralische Instanz bezeichnen können. Diese Stufe ist zum Himmel, zum Göttlichen gerichtet. Hier bestehen Ähnlichkeiten zu Freuds Theorie des *Über-Ichs*, weshalb diese Stufe vielleicht im weiteren Sinne als Gewissen bezeichnet werden könnte. Der Mensch muss einen Ausgleich zwischen beiden wirkenden Kräften anstreben. Das, was bei Freud als das *Ich* bezeichnet wird, wird in der islamischen Philosophie die ausgeglichene bzw. die zufriedene Seele [*Nafs mutma'inna*] genannt. Die menschliche Seele wird mit diesen Eigenschaften von der tierischen Seele unterschieden. Dass Lebewesen im Besitz einer Seele sind, muss nicht zwingend erfordern, dass alle dieselbe Form der Seele besitzen. Darin sind sich beide Philosophen einig.

Der Umgang mit den Kräften, die auf den Menschen anziehend wirken, erinnert auch an die Theorien von Max Scheler. Auch er beschreibt, dass der Mensch gewisse Neigungen besitzt und durch deren Befriedigung Lust empfindet. Das, was den Menschen jedoch von anderen Lebewesen unterscheidet, ist, dass er sich gegen die Befriedigung seiner Triebe entscheiden kann. Er kann diese Energie in eine wertvollere Energie umwandeln. Der Mensch *sublimiert* mithilfe seines lenkenden Geistes.

---

<sup>297</sup> Falaturi 2002, S.138

### 4.5.3. Der Geist

Der Geist ist bei beiden Denkern der ausschlaggebende Unterschied zwischen Mensch und Tier.<sup>298</sup> Bei Scheler ist der weltoffene Geist eine vom Körper bzw. von der Seele unabhängig existierende Instanz, deren Aktzentrum die Person darstellt. Der Geist selbst ist nicht gegenstandsfähig, obwohl er über eine unbegrenzte Kapazität verfügt, die Welt um sich und seine eigene Beschaffenheit zu vergegenständlichen. Der Geist ist nämlich pure Aktualität und hat sein Sein nur im Vollzug der Akte durch die Person. Durch die Akte sei die Verlebendigung des Geistes gesichert. Scheler betont mehrmals, dass der Geist eine vollkommen vom Körper bzw. von der Seele zu unterscheidende Instanz ist, was die Frage aufwirft: Wie kann etwas vom Körper und von der Seele so strikt getrenntes dennoch mit ihnen interagieren? Wenn diese drei Kategorien innerhalb eines Menschen miteinander verkehren, so müssen sie in irgendeiner Art und Weise miteinander verbunden sein. Auf diesen Punkt geht Scheler nicht ein und seine Anthropologie beruht auf dem Gedanken, dass der Geist ein vollkommen anderes Ding ist.

Bezüglich der Akte unterscheidet Scheler drei Grundformen. Diese sind das Erkennen, das Lieben und das Wollen bzw. der Wille.<sup>299</sup> Würde die Person nun diese elementaren Akte nicht ausüben, so wäre das Sein des Geistes nicht mehr gewährleistet. Diese Akte, durch die der Geist erst verlebendigt wird, bedürfen beispielsweise der Sinneswahrnehmungen durch den Körper. Der Geist benötigt die physische Welt und kann ohne sie nicht handeln. Der Geist-Begriff kann somit nicht so abgesondert gedacht werden, wie Scheler ihn beschreibt.

Aus dieser Annahme könnte auch abgeleitet werden, dass ein Mensch, welcher sich seiner geistigen Sublimationsenergie nicht bedient, keinen Unterschied zum Tier aufweist. So schreibt Scheler in einem anderen Aufsatz:

„Es ist schwer, ein Mensch zu sein. Es ist selten - sehr selten, daß ein Mensch als biologisches Artwesen ein „Mensch“ ist im Sinne der Idee der „humanitas“.“<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup> In der islamischen Philosophie gibt es auch Philosophen, die auch dem Tiere einen Geist zusprechen. Die Natur des menschlichen Geistes sei in diesem Fall jedoch höher und vollkommener als die des Tieres.

<sup>299</sup> Henckmann 1998, S.206

<sup>300</sup> Scheler, Max: Die Formen des Wissens und die Bildung. In: Philosophische Weltanschauung. Bonn: Friedrich Cohen Verlag 1929, S.98

Auch für Scheler ist somit die Voraussetzung dafür, einen Menschen als Mensch im Sinne der *humanitas* zu bezeichnen, nicht automatisch durch seine biologische Beschaffenheit gewährleistet. Es soll an dieser Stelle erneut betont werden, dass der Mensch auch bei Motahhari nur dann zum Menschen wird, wenn der Geist aktiv wird und somit die Leitung über die Seele übernimmt. So wird er zum Aufseher der Seele, sodass der Mensch erst *human* wird. Der Geist ist in diesem Sinne auch nicht, wie bei Scheler, als etwas vollkommen vom Körper unabhängiges zu denken, denn hier wird die Einheit immer wieder betont.

Auch bei Motahhari gehören diese drei „Grundakte“ nach Scheler zu den Besonderheiten des Menschen bzw. des menschlichen Geistes. An dieser Stelle werden die Erkenntnis und die Freiheit bzw. der freie Wille erläutert. Auf die Liebe wird später eingegangen werden (siehe 4.5.4 *Ens amans* und die sufistische Liebe).

Wir haben bereits die göttliche Komponente des Geistes erläutert und die Bedeutung der Anbetung [*'liya budini'*] erklärt (siehe 3.3.2 *Der vollkommene Mensch*). Anbeten würde in diesem Falle Erkennen [*'liya rifuni'*] bedeuten. Der Grund dafür ist nun ersichtlicher, denn der Mensch trägt laut dieser Ideologie etwas Göttliches in sich, was ihn zum Gottessucher bzw. –anbeter macht. Laut der Interpretation Falaturis ist dieser göttliche Geist die zuständige Stelle für das Absolute im Menschen, welches ihn von Zeit und Raum unabhängig<sup>301</sup> macht:

„Hier liegt der eigentliche Grund [...] daß die geschaffene Natur (*fitra*) des Menschen per se [...] zur Gottergebenheit hin ausgerichtet ist. An diesem Punkt finden die drei Absoluten, nämlich die Absolutheit Gottes, das göttliche Absolute im Menschen und die absolute Verbindung zwischen Mensch und Gott [...] ihre Verwirklichung.“<sup>302</sup>

Die Verbindung zwischen Mensch und Gott sei auch als eine absolute Verbindung zu betrachten, da der Mensch, ob er will oder nicht, Göttliches in sich trägt. Was damit gemeint ist, wird im zweiten Akt der Schöpfung erklärt. Nachdem Gott den Menschen erschuf, lehrte er ihn alle Namen. Auch hier ist ein Unterschied zur Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments zu erkennen. Im Qur'an heißt es dazu:

---

<sup>301</sup> Unabhängigkeit von Raum und Zeit sind göttliche Eigenschaften und werden hier mit dem Besitz von Geist auch teilweise auf den Menschen übertragen.

<sup>302</sup> Falaturi 2002, S.43

„Und er lehrte Adam alle Namen. Hierauf legte er sie den Engeln vor und sagte: "Tut mir ihre Namen kund, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt!" Sie sagten: "Gepriesen seist du! Wir haben kein Wissen außer dem, was du uns (vorher) vermittelt hast. Du bist der, der Bescheid weiß und Weisheit besitzt!"<sup>303</sup>

Der vor der Schöpfung des Menschen begonnene Dialog zwischen Gott und den Engeln wird fortgesetzt. Bevor Gott die Engel nach den Namen aller Dinge fragt, lehrte er Adam deren Namen<sup>304</sup> und privilegierte ihn somit gegenüber seinen anderen Geschöpfen.<sup>305</sup> Es ist beachtenswert, dass Gott hier diplomatisch vorgeht. Er sagt nicht zu den Engeln, dass der Mensch einen höheren Stellenwert besitzt, sondern nur, dass Gott etwas weiß, worüber die Engel nicht informiert sind. Danach lässt er die Engel selbst dies erfahren, indem er zuerst ihnen die Möglichkeit gibt, die Sachen<sup>306</sup> zu benennen. Als sie scheitern, wird Adam gefragt und zeigt sein Wissen.

„Er sagte: "Adam! Nenne ihnen ihre Namen!" Als er sie ihnen kundgetan hatte, sagte Allah: "Habe ich euch nicht gesagt, daß ich die Geheimnisse von Himmel und Erde kenne? Ich weiß (gleichermaßen), was ihr kundgebt, und was ihr (in euch) verborgen haltet."<sup>307</sup>

An dieser Stelle wird den Engeln der Unterschied zwischen ihrem Bild des potentiellen Menschen als blutvergießendem Wesen und jenem potentiellen Menschen, der die göttliche Idee verwirklichen soll, ersichtlich. Die Engel imaginierten das Bild des entarteten Menschen, während ihnen Gott den vollkommenen Menschen präsentiert.

Aufschlussreich ist an diesen Versen auch, dass der Mensch seine Belehrung direkt von Gott erhält. Der erste Lehrer ist demnach Gott, der erste Schüler bzw. Lernende ist der Mensch und die erste Schule die Welt. Gott beginnt einen weiteren Dialog mit den Menschen, indem er folgende Frage stellt: „ Bin ich nicht euer Herr?“<sup>308</sup> Der Mensch erhält hier die Möglichkeit zu wählen. Mit der Wahlfähigkeit [ikhtiyar] kann sich der

---

<sup>303</sup> Sura 2 Vers 31-32

<sup>304</sup> Einigen Interpretationen zufolge sei der ursprüngliche göttliche Gedanke bei der Erschaffung von Adam gewesen, ihn als Medium zur Vermittlung von göttlichem Wissen einzusetzen.

<sup>305</sup> Wir möchten uns hier nur auf die den menschlichen Sinnen zugänglichen Kreaturen (Menschen, Tiere und Pflanzen) beschränken. Die Engel werden nur namentlich erwähnt, sind jedoch nicht Gegenstand dieser Gegenüberstellung.

<sup>306</sup> Es ist bis heute noch stark umstritten, um welche Dinge bzw. Sachen es sich hierbei handelte.

<sup>307</sup> Sura 2 Vers 33

<sup>308</sup> Sura 7 Vers 172

Mensch sowohl dazu entscheiden, Gott als seinen Herrn zu nehmen, als auch dazu, ihn abzuwählen. Der Mensch besitzt den freien Willen bzw. die Freiheit dafür.

Bei Max Scheler besitzt die religiöse Fundierung der philosophischen Anthropologie nach seiner Abkehr von der christlichen Religion keinen Wert mehr. Hier gehen also die Meinungen beider Philosophen sehr stark auseinander. Seine kritischen Worte lauten diesbezüglich:

„Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß diese religiöse Anthropologie für eine autonome Philosophie und Wissenschaft in jedem Sinne ganz bedeutungslos ist; [...]“<sup>309</sup>

Es bleibt jedoch ungeklärt, wie die Meinung von Scheler bezüglich der islamischen Schöpfungstheorie aussieht, denn seine Hauptkritik ist auf einen ganz bestimmten Punkt gerichtet, der in der islamischen Lehre nicht vertreten wird:

„den Mythos von Fall und Erbschuld [...], einer Art unheilbaren Krankheit des Menschen als Menschen[...]“<sup>310</sup>

Eine weitere Eigenschaft des Geistes ist laut Scheler die Fähigkeit, sich selbst zu sammeln bzw. zu besinnen. Dadurch erhält er Bewusstsein über sich selbst. Hier gibt es Analogien zu Motahharis Theorien über das naturgegebene Bewusstsein. Eine größere Übereinstimmung gibt es jedoch in der Aussage des Propheten Mohammad: „Er, der sich selbst [bzw. seine Seele] erkennt, erkennt seinen Herrn.“<sup>311</sup> Diese unmittelbare Selbsterkenntnis bzw. Selbsterfahrung erhält eine wichtige Funktion, da damit die unmittelbare Erkenntnis von Gott gewährleistet sei, wie es auch die Gnostiker praktizieren.<sup>312</sup>

Laut Max Scheler besitzt der Geist in seiner reinen Form keine Energie, sondern erhält sie erst durch den Sublimierungsprozess. Ob bzw. inwiefern diese Idee von Morteza Motahhari geteilt wird, kann kaum beantwortet werden, da er sich in den auf Deutsch übersetzten Büchern nicht dazu äußert. Ein Prinzip, von welchem er jedoch spricht, ist die Anstrengung der Seele [Dschihad-un-Nafs], welche hier für den Diskurs herangezogen wird. Dschihad-un-Nafs ist bei Motahhari scheinbar so zu verstehen, dass

---

<sup>309</sup> Scheler 1929, S.21

<sup>310</sup> Scheler 1929, S.21

<sup>311</sup> Chittik, William C.: Ibn 'Arabi. Erbe der Propheten. Herliberg: Shershir 2012, S.35

<sup>312</sup> Chittik, William C. 2012, S.35

der Geist die Lenkung der Seele nicht nur übernehmen kann, sondern sogar sollte. Ähnlich wie das Prinzip der Sublimierung bei Max Scheler, leitet die Seele dann entweder die Triebbefriedigung oder die Hemmung ein. Dieser Dschihad bzw. diese Anstrengung bedeutet in diesem Sinne jedoch nicht, dass die Seele im Idealfall immer die Hemmung einleiten soll, sondern, dass die Seele *erzogen* werden muss. Als Beispiel soll die Kraft der Begierde bzw. Sexualität [al quwwa al schahwiyya] genannt werden.<sup>313</sup> Würde jene Begierde immer gehemmt, würde die Menschheit irgendwann aussterben. Würde jener Begierde immer nachgegangen, so bedarf es keiner weiteren Ausführung der Auswirkungen. Die Sexualität darf nicht animalisch sein, sie muss dahin geführt werden, einen humanen Charakter zu erlangen. Im Islam wird die aristotelische Lehre des Mesotes angestrebt. Weder Über- noch Untertreibungen seien tugendhaft. Deshalb soll die Seele erzogen werden, sodass sie sich immer an der aurea mediocritas orientiert. Es mag heute verwunderlich wirken, dass in der islamischen Philosophie Konzepte des antiken Griechenlands bzw. der traditionell jüdisch-christlichen Schriften vorkommen. Ein kurzer Blick in die Geschichte könnte jedoch diese Verwunderung beseitigen. Vor den Kreuzzügen wurde der Dialog zwischen dem Islam und anderen Religionen bzw. Philosophien sehr gepflegt.<sup>314</sup> Bestimmte Begriffe bzw. Theorien lagen damals in der Luft. Anstelle der Schöpfung neuer Worte wurden bereits vorhandene übernommen und entsprechend angepasst.

#### **4.5.4. Ens amans und die sufistische Liebe**

Im Kapitel 2 wurde bereits die Existenz dreier Grundakte bei Scheler angeführt. Anschließend wurden zwei dieser Akte auch bei Motahhari erläutert: die Erkenntnis und der freie Wille. Der dritte Akt spielt in beiden Philosophien ebenfalls eine wichtige Rolle und wird hier gesondert analysiert. Es geht um die Liebe bzw. um den Liebenden. Scheler nannte ihn *ens amans*. Dieser Begriff entstand in der zweiten Periode seines Lebens, in welcher er noch religiös orientiert war und seine hierarchisch geordnete

---

<sup>313</sup> Khomeini, Sayyid Ruhullah: Dschihad-un-Nafs. Die Anstrengung der Seele. Auszug aus der Erläuterung zu vierzig Überlieferungen. Bremen: m-haditec 2007, S.24

<sup>314</sup> Falaturi 2002, S.133

Wertethik konzipierte. Deshalb müssen die folgenden Zeilen unter Beachtung der Entstehungszeit (voraussichtlich 1916<sup>315</sup>) gelesen werden.

Den Zusammenhang zwischen geistigen Akten und Werten erklärt Scheler wie gefolgt:

„Ob ein Wert höher oder niedriger ist, erfahren wir durch geistige Akte, durch die wir bestimmte Werte als vorzuziehen oder nachzusetzen erfassen.“<sup>316</sup>

Die obersten Werte seien demzufolge die religiösen, denen die geistigen, seelisch-vitalen und anschließend die sinnlichen Werte folgen.<sup>317</sup> In seiner späteren Lebenszeit kann dieser Gedanke offensichtlich nicht mehr in dieser Form herangezogen werden. Das, was den Menschen in das Wertreich hineinführt, sei die Liebe.

„Der Mensch ist, ehe er ein *ens cogitans* ist oder *ens volens*, ein *ens amans*.“<sup>318</sup>

Scheler stellt mit diesen Worten den geistigen Akt der Liebe über den Akt der Erkenntnis und des Willens. Liebe sei also immer *die Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen*.<sup>319</sup> Scheler geht es hier darum, die Wichtigkeit emotionaler Akte bezüglich des Geistgeschehens aufzuzeigen. Good schätzt diese Absicht, kritisiert aber die Mängel, die bei der Erarbeitung dieses Themas entstanden sind.<sup>320</sup>

Die Liebe erhält sowohl bei Motahhari als auch bei der islamischen Philosophie ebenfalls einen hohen Wert – den höchsten vermutlich im Sufismus. Zu diesem Zwecke wird hier kurz darauf eingegangen. Unter Liebe ist hier nicht (nur) die Liebe zwischen zwei Personen zu verstehen, denn diese gemeinte Liebe ist frei von Begierden bzw. Lüsten. Im Persischen gibt es verschiedene Worte für Liebe, um die Unterschiede zu verdeutlichen. In der lateinischen Sprache war ebenso nicht Liebe gleich Liebe, was aber nicht in die deutsche Sprache aufgenommen wurde. So lauten im Lateinischen die verschiedenen Begriffe *amor*, *amicitia* und *caritas*, welche im Deutschen zusätzlicher Attribute bedürfen, wie z.B. die *Nächstenliebe*. Das persische Wort *mehr*<sup>321</sup> ist jene

---

<sup>315</sup> Sander 2001, S.63

<sup>316</sup> Henckmann 1999, S.107

<sup>317</sup> Henckmann 1999, S.108

<sup>318</sup> Max, Scheler: *Ordo Amoris*. In: *Schriften aus dem Nachlaß*. Band 1 Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bern: A.Francke Verlag 1957, S.365

<sup>319</sup> Good 1998, S.86

<sup>320</sup> Siehe dazu Good 1998, S.88

<sup>321</sup> Persisch مهر

Liebe, welche der Gegenstand dieser Untersuchung ist. Es gibt kein deutsches Äquivalent für dieses Wort, denn darin sind Freundlichkeit, Güte, Zuneigung, Sympathie und Barmherzigkeit enthalten. Eine mögliche bildliche Beschreibung dessen liefert allenfalls die Sonne, der aufgrund ihrer Eigenschaften ebenfalls das gleiche Wort zukommt, wie der soeben genannten Liebe.<sup>322</sup> Die Sonne strahlt stets Licht auf uns aus, welches wir zum Leben benötigen. Sie verlangt keine Gegenleistung dafür. Diese Art von Liebe ist damit gemeint. Hafiz bringt es mit folgenden Worten zum Ausdruck:

„Even after all this time  
The sun never says to the earth,  
„You owe me.“  
Look what happens with  
A love like that  
It lights the whole sky.“  
*Hafiz*<sup>323</sup>

Aufgrund der Schöpfungsgeschichte und der bisherigen Interpretationen dazu, lassen sich drei Gaben festhalten, die nur dem Menschen als Geistwesen eigen sind und ihm im Vergleich zu den anderen Lebewesen eine Sonderstellung zuteil werden lassen. Die eine Gabe ist die der Freiheit bzw. des freien Willens. Die zweite Gabe ist die Liebe. Der Mensch muss mithilfe dieser Liebe und seines Willens frei werden von seinem Ego, um zur Erkenntnis zu gelangen. Erkenntnis führe zur Klarheit, welche den metaphorischen Schleier vor den Augen der Menschen immer dünner werden lasse. Diese äußert mystischen Ansichten beruhen allerdings auch auf der Einsicht, dass die Gaben Gottes an den Menschen (noch) nicht restlos erkennbar sind. Diese drei Gaben stellen jedoch die größten Privilegien dar<sup>324</sup> und seien aufgrund des Geistes möglich. Wenn die Liebe zum Leitprinzip des Lebens wird, so kann sich der Mensch zum Vertreter Gottes entwickeln. Wenn er diese Stufe erreicht, wird er mit allem um sich herum aus Liebe sorgfältig und verantwortungsbewusst umgehen. Dies macht sich auch darin bemerkbar, dass im Islam jede Tat mit der *Basmala* begonnen werden soll: „Bismi

---

<sup>322</sup> Es gibt im Persischen verschiedene Wörter für Sonne. Chorschid oder aftab sind Synonyme für Sonne. Aber aufgrund ihrer Eigenschaften wird die Sonne auch „mehr“ genannt.

<sup>323</sup> <http://www.goodreads.com/quotes/60389-even-after-all-this-time-the-sun-never-says-to> (01.06.2015, 14:54 Uhr)

<sup>324</sup> Vgl. Motahhari 2008, S.79, S.72, S.18

’Ilahi ’r-rahmani ’r-rahim“. Übersetzt heißt dies: „im Namen Gottes, des Barmherzigen und Gnädigen“. Jede Tat soll also mit Gott, der Quelle der Liebe, begonnen werden. An dieser Stelle muss erneut betont werden, dass sich die Mystik ihrer eigenen Mittel bedient und für Außenstehende schwer zu begreifen ist.

Die Grundakte, die Max Scheler beschreibt, besitzen eine hohe inhaltliche Übereinstimmung mit den soeben erläuterten drei Gaben.

#### **4.5.5. Der sich verwirklichende Mensch und der Allmensch**

Der vollkommene Mensch ist ein Begriff aus Morteza Motahharis Werk, dem er einen großen Wert beimisst. Dieser Gedanke wurde bereits ausführlich behandelt, weshalb hier nicht mehr näher darauf eingegangen wird. Die Suche nach einem ähnlichen Konzept bei Max Scheler ergab, dass auch er solche Gedanken besaß. Er schreibt in seinem Aufsatz „Die Formen des Wissens und die Bildung“:

„Lernet die Tiere kennen, auf daß Ihr merket, wie schwer es ist, ein Mensch zu sein.“

Daran lässt sich erneut erkennen, dass für Scheler Mensch nicht immer gleich Mensch bedeutet. In einem anderen Aufsatz spricht Scheler nämlich von einem Inbegriff des Menschen, den er *Allmensch*<sup>325</sup> bezeichnet. An dessen Ideal sollen *Über- und Untermenschen* zu *Menschen* werden.<sup>326</sup> Der Philosoph gesteht jedoch ein, dass dieser Allmensch uns so fern ist wie Gott<sup>327</sup> und definiert einen uns zugänglicheren Typus und nennt ihn den *relativen* Allmenschen:

„Für jedes Weltzeitalter aber gibt es einen relativen Allmenschen, ein Maximum von Allmenschlichkeit, das ihm zugänglich ist, ein relatives Maximum der Teilhabe an allen höchsten Formen des menschlichen Daseins. Auch für uns.“<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> Scheler, Max: Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs. In: Philosophische Weltanschauung. Bonn: Friedrich Cohen Verlag, 1929, S.55

<sup>326</sup> Der Begriff Übermensch geht auf Friedrich Nietzsche zurück.

<sup>327</sup> An dieser Aussage ist ebenfalls ein wichtiger Gedankenzug zu sehen. Scheler geht davon aus, dass Gott den Menschen fern ist. In der islamischen Philosophie wird jedoch genau vom Gegenteil ausgegangen. Gott sei dem Menschen näher als seine eigene Halsschlagader, heißt es in einem Qur’an-Vers. Siehe dazu Sura 50 Vers 16.

<sup>328</sup> Scheler 1929, S.56

Er betrachtet es als gefährlich, die Plastizität des Menschenbegriffes bzw. Menschengeschlechtes zu missachten und seine Erklärung zu eng zu fassen. Der Mensch dürfe weder allein als ein geschichtliches Wesen noch als eine naturhafte Gestalt beschrieben werden. Dabei zitiert er von Ranke, dass der Mensch eine unbegrenzte Zahl von Entwicklungen in sich trage und deshalb Raum für seine wesensunendliche Bewegung benötige. Er dürfe nicht an einem Beispiel fixiert werden.<sup>329</sup> An dieser Stelle beginnt Scheler von einer Zukunft zu träumen, der er den Namen „Ausgleich“ gibt.<sup>330</sup> Er spricht hier unter anderem von einem Rassenausgleich und einem Ausgleich von Männlichem und Weiblichem in der Menschheit.

Auch Ibn Arabi besitzt als Sufi den Gedanken eines vollkommenen Menschen. Er nennt ihn den *allheitlichen Menschen*. Er sei die Verbindung zwischen dem Göttlichen und dem Geschöpften. Titus Burkhardt hält fest, dass dieser Ausdruck im zweifachen Sinne gebraucht werden könne, wobei beide im Endeffekt auf dasselbe hinauslaufen:

„Man kann damit entweder einen zur höchsten Einung gelangten Menschen bezeichnen, oder auch den „allheitlichen Menschen“ meinen, der als zeitlose Wirklichkeit, als wesentliche Einheit der Geschöpfe stets da ist und sich bloß von Zeit zu Zeit in auserwählten Menschen wie den Propheten und den großen Heiligen unmittelbarer verkörpert.“<sup>331</sup>

So unterschiedlich auch die Zugänge dieser Philosophen sind, so münden ihre Philosophien doch im selben. Obwohl die Bezeichnungen anders lauten, so ist mit dem sich verwirklichenden, dem allheitlichen und dem Allmenschen dennoch (binahe) dasselbe gemeint.

---

<sup>329</sup> Scheler 1929, S.56

<sup>330</sup> Scheler 1929, S.57ff

<sup>331</sup> Burkhardt, Titus: Vom Sufitum. Eine Einführung in die Mystik des Islam. München: Otto-Wilhelm-Barth-Verlag 1953, S.90

## Resümee

Im Folgenden sollen die Ergebnisse dieser wissenschaftlichen Arbeit zusammengefasst werden. Die Aufgabe bestand darin, aufzuzeigen, welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den Beschreibungen des Menschen bei zwei Philosophen herrschen.

Ohne hier erneut auf die einzelnen Punkte einzugehen, kann zusammenfassend gesagt werden, dass der größte Unterschied zwischen ihnen in einem Punkt zu finden ist: Die philosophische Anthropologie von *Max Scheler* versucht sich vom theologischen Standpunkt zu distanzieren und den Menschen so zu beschreiben, dass auch die *positiven Wissenschaften* ein philosophisches Fundament erhalten. Die philosophische Anthropologie von Morteza Motahhari hingegen versucht, einen Ansatz zu finden, in welchem sowohl Philosophie als auch Religion ihren eigenen Stellenwert erhalten und sich im Bezug zueinander nicht ausgrenzend, sondern bereichernd verhalten. Auch bezogen auf die Sonderstellung des Menschen bedeutet dies, dass beide Philosophen unterschiedlicher Meinung sind. So kritisiert Motahhari, dass die Menschlichkeit bis zum 19./20. Jahrhundert immer mit einer Erhabenheit bzw. Heiligkeit verbunden war, deren Wegnahme (z.B. durch die Evolutionsbiologie) den Menschen von seinem Podest fallen ließ, und die meisten Probleme der heutigen Zeit ihren Ursprung in diesem Fall besitzen.<sup>332</sup> Der Mensch versuche demnach, sich ohne Rückgriff auf seine von Gott gegebene Heiligkeit gegen die anderen Lebewesen zu behaupten. Unter Einbezug des Sitzes dieser „Heiligkeit“, nämlich des Geistes, kommen sich beide Philosophen wieder näher. Sie sind sich darin einig, dass sich der Mensch durch den Besitz von Geist und geistigen Aktivitäten von anderen Lebensformen abhebt, obgleich diesem Geist in beiden Lehren andere Eigenschaften zukommen. Hier liegt auch eines der Hauptprobleme, die sich bei der Erarbeitung des Themas ergeben haben. Ein und derselbe Begriff kann in zwei Sprachen (deutsch und persisch) anders gebraucht werden. Für den korrekten Umgang bedarf es sowohl guter Kenntnisse in den Sprachen als auch in den Kulturen. In diesem Zusammenhang stieß ich manchmal an meine Grenzen, da ich nur die Grundkenntnisse der persischen Sprache beherrsche und die Hürden, die dabei entstehen könnten, etwas unterschätzt hatte. Die verwendeten

---

<sup>332</sup> Motahhari 2001, S.17

deutschen Übersetzungen waren teils zu ungenau, sodass erst beim Vergleich mit der englischen Übersetzung ersichtlich wurde, was Motahhari gemeint hatte.

Interessant ist, dass sich, obwohl beide Philosophen unterschiedliche Ansätze bei der Erarbeitung ihrer Werke hatten, dennoch viele Gemeinsamkeiten finden ließen. Es gibt in allen Bereichen Übereinstimmungen, selbst in der Metaphysik, worin sie sich auf den ersten Blick vollkommen zu unterscheiden schienen. So decken sich die Beschreibungen der Wesen von Pflanzen und Tieren zum großen Teil. Auch die Charakteristiken der Seele gehören dazu. Die islamische Mystik (Sufismus) diente auch unterstützend, wenn es um die Beschreibung des *liebenden Menschen* bei Motahhari und des *ens amans* bei Scheler ging. Selbst beim Konzept des *vollkommenen Menschen* und des (relativen) *Allmenschen* standen sich die Philosophien sehr nah.

Allein in der Beschreibung des Gottesbildes, der Beziehung des Menschen zu Gott und des Ursprungs des menschlichen Geschlechts gibt es keinerlei Berührungspunkte.

Die Bearbeitung der Fragen, ob und inwiefern der Begriff „Mensch“ sowohl Männer als auch Frauen beschreibt, und ob bzw. welche geschlechtsspezifischen Unterschiede dabei zu beachten sind, konnten in dieser Arbeit nur kurz erwähnt werden und bedürfen einer genaueren Untersuchung.

# 5. Anhang

---

## Literaturverzeichnis

### Printmedien

**Anzenbacher, Arnold:** Einführung in die Philosophie. Wien: Herder 1984

**Benk, Andreas:** Es wird der Mensch, wie er sich sieht. Koinzidenten philosophischer und theologischer Anthropologie. In: Orientierung (2008), Nr. 13/14, S.9-15

**Chittik, William C.:** Ibn ʿArabi. Erbe der Propheten. Herliberg: Shershir 2012

**Chomeini, Sayyid Ruhullah:** Dschihad-un-Nafs. Die Anstrengung der Seele. Auszug aus den Erläuterungen zu vierzig Überlieferungen. Bremen: m-haditec 2007

**Corbin, Henry:** History of Islamic Philosophy. Great Britain: Islamic Publications Limited 1993

**Danzer, Gerhard:** Wer sind wir? Auf der Suche nach der Formel des Menschen: Anthropologie des 21.Jahrhunderts- Mediziner, Philosophen und ihre Theorien, Ideen und Konzepte. Berlin: Springer 2011

**Falaturi, Abdoljavad:** Grundkonzepte und Hauptideen des Islam. 2.Ausgabe. Hamburg: Islamische Akademie Deutschland e.V. 2002

**Ghaemmaghami, Hosseini S.A.:** Mensch und Gott. Hamburg: Islamisches Zentrum 2004

**Good, Paul:** Max Scheler. Eine Einführung. 1.Auflage. Düsseldorf/Bonn: Parerga 1998

**Hartung, Gerald:** Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Philipp Reclam 2008

**Henckmann, Wolfhart:** Max Scheler. München: Beck 1998

**Hessen, Johannes:** Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie. Essen:Verlag Dr. Hans v. Chamier 1948

**Hölterhof, Tobias:** Leidensphilosophie von Schopenhauer bis Scheler. Dissertation, Heinrich-Heine Universität: Düsseldorf 2012

**Lotz S.J., Johannes B.:** Mensch sein Mensch. Rom: Universita Gregoriana Editrice 1982

**Motahhari, Morteza:** Fundamentals of Islamic Thought. God, Man and the Universe. Übersetzt von R.Campbell. USA: Mizan Press 1985

**Motahhari, Morteza:** Das Prinzip Widerspruch in der islamischen Philosophie. Teheran: Institution für islamische Publikation 1989

**Motahhari, Morteza:** Spirituelle Gespräche. Islamisches Echo in Europa Band 16. Hamburg: Islamisches Zentrum Hamburg 2001

**Motahhari, Morteza:** Der Mensch im Islam. Zusammenstellung der Bücher „Mensch und Glaube“ und „Das menschliche Wesen aus der Sicht des Qur’ans“. Übersetzt von Kamalian, Somejah; Pournaghshband, Gholam Reza und Vagt-Pournaghshband, Christa. Bremen: m-haditec 2008

**Motahhari, Morteza:** Ziel des Lebens. Übersetzt vom Veranstaltungsgremium der Feierlichkeiten zur Islamischen Revolution (Dahaje-Fadjr). Bremen: m-haditec 2010

**Motahhari, Morteza:** Stellung der Frau im Islam. 2.Auflage. Hamburg: Islamisches Zentrum Hamburg e.V.:2012

**Morteza, Motahhari:** Gesellschaft und Geschichte. Übersetzt von Henze, Fassihuddin. o.O.: Islamic Propagation Organization International Relations Department o.J.

**Nasr, Seyyed Hossein:** Islamic Art and Spirituality. USA 1987

**Paret, Rudi:** Der Koran. o.O.: Alhoda International 2006

**Sander, Angelika:** Max Scheler zur Einführung. Dresden: Junius 2001

**S**haerer, Patric O: Ibn Tufail, Abu Bakr: Der Philosoph als Autodidakt. Ein philosophischer Inselroman. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Schaerer, Patric O. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009 (Originaltitel: Hayy ibn Yaqzan)

**S**heikhalaslamzadeh, Ashraf: Sama‘ oder Erfahrung der Musik im Sufismus. In: Esterbauer, Reinhold (Hrsg.): Ortes des Schönen. Phänomenologische Annäherungen. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2003, S.287-312

**S**cheler, Max: Philosophische Weltanschauung. 1. Auflage. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen 1929. [Beinhaltet folgende Abhandlungen: Philosophische Weltanschauung. Mensch und Geschichte. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. Die Formen des Wissens und die Bildung. Spinoza.]

**S**cheler, Max: Ordo Amoris. In: Schriften aus dem Nachlaß. Band 1 Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bern: A.Francke Verlag 1957

**S**cheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Herausgegeben von Frings, Manfred. 18.Auflage. Bonn: Bouvier 2010

**S**trohmaier, Gotthard: Avicenna. München: C.H. Beck oHG 2006

**R**azavi Rad, Mohammad: Islam interkulturell gelesen. Herausgegeben von Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun. Band 8. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2005

**U**lrich, Rudolph: Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck oHG 2013

**W**iesenöcker, Astrid: Konzepte von Weiblichkeit und weiblichem Denken bei Georg Simmel, Max Scheler und Ludwig Klages. Universität Wien: 1991

**Wilwert, Patrick:** Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft? Studien zu Max Scheler und Helmuth Plessner. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2009

**Wuketits, Franz M.:** Zivilisation in der Sackgasse. Ein Plädoyer für eine artgerechte Menschenhaltung. Murnau a. Staffelsee: Mankau 2012

**Wuketits, Franz:** Evolution. Die Entwicklung des Lebens. München: C.H. Beck oHG 2000, S.15-16

### **Internetquellen**

<http://www.al-islam.org/perfect-man-ayatullah-murtadha-mutahhari/part-1-perfect-man>  
[06.01.2014, 16:50 Uhr]

<http://german.irib.ir/radio-culture/sprachen-lernen/farsi-lernen/item/227987-farsi-global-gesehen-1> [03.04.2015, 10:12 Uhr]

<http://philosophie.univie.ac.at/interkultphil/start/> [31.03.2015, 13:20 Uhr]

<http://www.polylog.net/> [31.03.2015, 13:30 Uhr]

<http://www.goodreads.com/quotes/60389-even-after-all-this-time-the-sun-never-says-to>  
(01.06.2015, 14:54 Uhr)

### **Abbildungsverzeichnis**

Abbildung 1: Stufenfolge der psychischen Kräfte .....	21
Abbildung 2: Bewusstseinssebenen nach Motahhari .....	67
Abbildung 3: Saadis Strophe aus Gulistan und ihre Übersetzung .....	70

## **Abstract**

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit den Menschenbildern zweier Denker aus dem 20. Jahrhundert: Max Scheler und Morteza Motahhari. Deren Beschreibungen des Menschen werden auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede untersucht. Die Philosophen stammen aus ganz unterschiedlichen Kontexten. Während Max Scheler sein Werk mit dem Titel „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ in Deutschland verfasste, entstand das Werk „Der Mensch im Islam“ von Morteza Motahhari im ca. 5000 km entfernten Iran.

Obwohl beide Philosophen unterschiedliche Zugänge besitzen, lassen sich dennoch viele Gemeinsamkeiten finden. Selbst in der Metaphysik gibt es Übereinstimmungen, obwohl sie sich hierin auf den ersten Blick vollkommen zu unterscheiden scheinen. So decken sich auch die Beschreibungen der Wesen von Pflanzen und Tieren zum großen Teil, wie auch die Charakteristiken der Seele(n). Selbst beim Konzept des *vollkommenen Menschen* und des (relativen) *Allmenschen* sind sich ihre Philosophien sehr nah. Allein in der Beschreibung der Gottesbilder, der Beziehung des Menschen zu Gott und des Ursprungs des menschlichen Geschlechts gibt es keinerlei Berührungspunkte.

## **Lebenslauf**

Nesrin Aras-Booseh (geb. Aras), geboren am 05.11.1989 in Iğdır (Türkei). Emigration nach Österreich 1991.

AHS-Matura im Jahre 2008, Beginn des Lehramtsstudiums im SS 2009 an der Universität Wien, Ausbildung zur Kindergruppenleiterin im Jahre 2010.

Berufserfahrungen als Kindergruppen- und Hortbetreuerin in den Jahren 2010-2011, seit 2013 Sondervertragslehrerin für das UF Physik.