

Roland Pietsch

Mit den Augen des Herzens sehen Über die Symbolik der mystisch-metaphysischen Schau im Islam

رَأَيْتُ رَبِّي بِعَيْنِ قَلْبِي
فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ؟
قَالَ أَنْتَ

Ich sah meinen Herrn mit dem Auge meines Herzens und
sagte: „Wer bist Du?“
Er antwortete: „Du“.
Ḥusain ibn Maṣṣūr al-Ḥallāğ¹

Die Symbolik des Herzens ist in allen großen Religionen und Überlieferungen der Menschheit von höchster Bedeutung, denn sie verweist auf Wahrheiten, die alles begriffliche Denken weit übersteigen. Allein der Geist kann diese Wahrheiten in einer mystisch-metaphysischen Schau erfassen. Im Islam bildet die Herzsymbolik gleichsam den Kern der islamischen Religion, der als islamische Mystik (*taṣawwuf* oder *al-ʿirfān*) bezeichnet werden kann, wenn er sich auf das Mysterium der höchsten göttlichen Wirklichkeit bezieht². Der äußere Rahmen, der diese Mitte umgibt, ist das Gesetz oder die Scharia, das heißt übersetzt: die breite Straße. Wer auf der breiten Straße zu Gott wandert, der hält sich an das Gesetz und erfüllt es. Wer aber darüber hinaus von Gott berufen wird, die höchste Wirklichkeit zu lieben und zu erkennen, der hält das Gesetz, überschreitet es aber gleichsam nach innen. Dieser Weg nach innen ist der enge schmale Pfad oder der mystische Weg (*ṭarīqa*) der Gottesliebe und Gotteserkenntnis. Dieser Weg nach innen ist der Weg in die Mitte des Menschen, in sein Herz. In diesem Zusammenhang muss grundsätzlich darauf hingewiesen werden, dass sowohl die breite Straße als auch der schmale Pfad zu Gott in der im Koran gegebenen göttlichen Offenbarung und ihrer vielfältigen Symbolik begründet sind. Im Koran wird das

¹ Berühmter persischer Mystiker (857-922). Der arabische Text dieses Verses und die französische Übersetzung sind in der zehnten Muqatta'a seines Diwans enthalten, vgl. LE DĪWĀN D'ĀL-HALLĀJ - édité, traduit et annoté par Louis Massignon, Paris 1955, S. 46.

² Vgl. dazu Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam – Die Geschichte des Sufismus*, Frankfurt am Main und Leipzig 1995.

Wort Herz in seinen verschiedenen Bedeutungen 132 Mal erwähnt³. Es bildet in seiner innersten Mitte den eigentlichen „Ort“ der höchsten Gottesliebe und Gotteserkenntnis. Mit der Symbolik des Herzens ist auch die Symbolik des Auges auf das Engste verbunden. In der islamischen Mystik wird zwischen äußerem und innerem Auge unterschieden. Das äußere Auge bezieht sich auf die Sinne und äußere Erscheinungen. Das innere Auge stammt aus der geistigen Welt oder dem Himmelreich. Den Unterschied zwischen äußerer Erscheinungswelt und Himmelreich erklärt der persische Theologe und Mystiker al-Ghazālī (1058-1111)⁴ auf folgende Weise: „Wisse, dass die Erscheinungswelt sich zu dem Himmelreich verhält wie die Schale zum Kern, die Form oder das Modell zum Geist, die Dunkelheit zum Licht und die Niedrigkeit zu der Erhabenheit. Deshalb wird das Himmelreich die höhere, die Geistes- oder die Lichtwelt genannt. Ihr steht die niedrige, die materielle und dunkle (Welt) gegenüber. Glaube jedoch nicht, dass wir mit der höheren Welt den Himmel meinen. Denn er steht hoch und oben im Verhältnis zur Erscheinungs- und Sinnewelt und kann selbst vom Vieh erfahren werden. Dem Menschen aber bleibt die Tür zum Himmelreich verschlossen, und er wird nicht himmlisch sein, es sei denn, ‚dass für ihn die Erde als diese und der Himmel als dieser verwandelt wird‘⁵. So dass alles, was in den Bereich seiner Sinne und seiner Imagination fällt, einschließlich des (sichtbaren) Himmels, seine Erde sein wird, und alles, was über die Sinne hinausgeht, sein Himmel. Das ist der erste Aufstieg für denjenigen, der seine Reise [d. h. den mystischen Weg] begann, um sich der göttlichen Anwesenheit zu nähern. Denn der Mensch ist auf die tiefste der Tiefen zurückgewiesen, von da aus steigt er auf zu der höchsten Welt... Wenn der Aufstieg der Propheten die höchste Stufe erreicht und sie von dort aus in die Tiefe schauen und von oben nach unten blicken, so sehen sie in die Herzen der Menschen und erlangen einige Kenntnisse über das Verborgene. Denn wer sich im Himmel befindet, der ist auch bei Gott: ‚Er allein besitzt die Schlüssel zu dem Verborgenen‘⁶, d. h. von ihm werden die Gründe der Seienden in die Welt hinab gesandt; die Welt der Erscheinung ist eine der Wirkungen jener Welt, deren Verhältnis zu ihr wie das Verhältnis des Schattens zur Person, der Frucht zum Fruchtbringenden und der Wirkung

³ Vgl. Tilman Seidensticker, *Altarabisch ‚Herz‘ und sein Wortfeld*, Wiesbaden 1992.

⁴ Über sein Leben und Werk vgl. Bernard Carra de Vaux, *Gazali: A. H. 450 -505 / A. D. 1058-1111 (Algazel); étude sur la vie et l'oeuvre mystique, philosophique et théologique d'Abou Hamid Mohammed al-Gazali*, Amsterdam 1974.

⁵ Koran 14, 48.

⁶ Koran 6, 59.

zur Ursache ist“⁷. Die tiefe symbolische Bedeutung des Herzens und des inneren Auges erschließt sich in ihrem ganzen Reichtum, wenn die islamischen Mystiker den geistigen Weg beschreiben. Diese Beschreibungen enthalten Einblicke und Erkenntnisse, die beim Beschreiten des geistigen Weges gewonnen wurden. Sie bilden die mystisch-metaphysische Lehre, die mit der Methode, das heißt mit dem Weg der Verwirklichung der Lehre, eine unlösbare Einheit bildet. Aus der Fülle der islamischen Mystik und Metaphysik, wird im Folgenden zunächst anhand der Lehre des persischen Mystikers und Gelehrten Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥakīm al-Tirmidī (820/830–905/930)⁸ eine Übersicht über die verschiedenen Anblicke des Herzens und ihre Verbindung mit der koranischen Seelenlehre als eine kurze Einführung in die mystische Herzenssymbolik gegeben. Anschließend wird versucht, einige Grundzüge der mystisch-metaphysischen Gotteslehre oder Gottesschau des größten in Andalusien geborenen islamischen Meisters Ibn ‘Arabī (1165-1240) aufzuzeigen.

Einführung:

Al-Tirmidī's Lehre von den verschiedenen Anblicken des Herzens

Al-Tirmidī hat seine Lehre von den verschiedenen Anblicken der Herzens in seiner Schrift „Abhandlung über den Unterschied zwischen Brust, Herz, innerem Herzen und Herzenskern (Bayān al-farq baina aṣ-ṣadr wa-‘l-qalb wa-‘l-fu‘ād wa-‘l-lubb)“⁹ dargelegt. In dieser Abhandlung unterscheidet er vier Ebenen, Stufen oder Stationen (maqāmāt), die als solche alle Stationen des geistigen Weges nach innen sind.

1. Die erste Station dieses Weges ist die Brust (ṣadr), die gleichsam den Vorhof zu einem Haus bildet. Die Brust ist der Sitz für das Licht des Islam. Mit Islam ist hier die äußere Form, nämlich die Scharia und ihre Gebote gemeint: Gebet, Fasten, Almosengeben usw. Die Brust ist das Gefäß oder die Quelle jenes Wissens, das den Menschen befähigt, die Gebote der Scharia einzuhalten und zu erfüllen. Dieses Wissen wird durch Lernen erworben, kann aber durch Vergesslichkeit auch wieder verloren werden.

⁷ Abū-Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, Die Nische der Lichte – Miškāt al-anwār, Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices hrsg. von ‘Abd-Elṣamad ‘Abd-Elḥamid Elischazlī, Hamburg, 1987, S. 16 f.

⁸ Über Leben und Werk von Al-Tirmidī siehe Bernd Radtke, Al-Ḥakīm at-Tirmidī – Ein islamischer Theosoph des 3. / 9. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1980.

⁹ Al-Tirmidī, Bayān al-farq aṣ-ṣadr wa-‘l-qalb wa-‘l-fu‘ād wa-‘l-lubb, Amman 2009. Englische Übersetzung von Nicholas Heer: A ṢŪFĪ PSYCHOLOGICAL TREATISE. A translation of the *Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu‘ād wa al-Lubb* of Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥakīm al-Tirmidī, in: The Muslim World, Bd. LI, 1961, S. 25-36, 82-91, 162-172, 244-258.

2. Die zweite Station ist das eigentliche Herz, qalb, das in der Brust vorhanden ist. Das Herz ist der Sitz des Lichts des Glaubens (nūr al-īmān). Glaube bedeutet hier den Glauben an die Wahrheit der göttlichen Erfahrung mit dem Herzen. Das Licht des Glaubens ist ein konstantes Licht, das nicht zunimmt oder abnimmt. Es unterscheidet sich vom Licht des Islam, das zunehmen oder abnehmen kann. Das Herz ist also der Sitz eines Wissens, das nicht erlernt werden kann und auch nicht mit dem Wissen der Brust verbunden ist.

3. Das innere Herz, fu'ād ist das Licht der Erkenntnis (nūr-al-ma'arifa), das mit der geistigen oder mystisch-metaphysischen Schau (ru'ya) der Wirklichkeit verbunden ist. In der Tat ist ru'ya, die geistige Schau, eines der wesentlichsten Eigenschaften des inneren Herzens. Im Koran wird dieser Zusammenhang in der Sure „die Nachtreise“ deutlich zum Ausdruck gebracht: „Und fuße nicht auf dem, wovon du kein Wissen hast; siehe, Gehör, Gesicht und Herz, alles wird dafür zur Rechenschaft gezogen“¹⁰.

4. Der Kern des Herzens, lubb, schließlich ist der Ort des Lichts der Einheit (nur-al-tawḥīd), welches die Grundlage aller anderen Stufen oder Stationen bildet.

Jede von diesen Stationen bildet eine Stufe des geistigen Weges. So entspricht die Brust oder das Licht des Islam dem Muslim, das heißt dem gläubigen Muslim, der auf der breiten Straße, der Scharia geht und ihre Gebote befolgt und erfüllt.

Das Licht des Glaubens im Herzen entspricht der Stufe des Gläubigen (mu'min), das Licht der Erkenntnis dem Erkennenden (ʿarif); und das Licht der Einung im Kern des Herzens entspricht der höchsten Stufe, der Vereinigung mit der höchsten göttlichen Wirklichkeit (muwahḥid).

Anschließend verbindet Tirmidī diese Herzenssymbolik mit der koranischen Seelenlehre. Im Koran werden folgende drei Anblicke oder Stufen der Seele unterschieden:

1. die Seele, die zum Übel aneifert (al-nafs al-ammāra bil-sū')¹¹,
2. die tadelnde Seele (al-nafs al-lawwāma)¹²,
3. die befriedete Seele (al-nafs al-muṭma'inna)¹³.

¹⁰ Koran 17, 36.

¹¹ Koran 12, 53.

¹² Koran 75, 1 f.

¹³ Koran 89, 27.

Diesen drei Stufen fügt al-Tirmidī noch die inspirierte Seele (al-nafs al-malhama) als vierte Stufe hinzu, die im Koran nicht erwähnt wird. Diese vier Anblicke oder Stufen der Seele verbindet er mit den vier Stufen oder Stationen des geistigen Weges zum Herzen, wobei er aber zunächst feststellt, dass die Seele nicht ein Teil des Herzens ist. Die erste Seelenebene gleicht einem heißen Rauch, der die Quelle von Begierden und Leidenschaften darstellt. Wenn diese Begierden nicht beherrscht werden, dann verdunkelt der Rauch das Licht des Herzens in der Brust. Durch Disziplin kann die Seele aber beherrscht werden und die Stufen des geistigen Weges emporschreiten. Diese Seele, die zum Übel aneifert, ist eine noch undisziplinierte Seele, die dem gewöhnlichen Muslim entspricht. Die inspirierte Seele ist weniger zum Übel geneigt und entspricht der Ebene oder Stufe des Gläubigen (mu'min). Die tadelnde Seele ist die Seele des mystisch-metaphysischen Erkennenden ('arif) und die friedvolle Seele schließlich ist die Seele desjenigen, der sich mit der höchsten Wirklichkeit Gottes vereint (muwahhid).

BRUST (ṣadr)	HERZ (qalb)	INNERES HERZ (fu'ād)	KERN DES HERZENS (lubb)
Licht des Islam (nūr al-islām)	Licht des Glaubens (nūr al-īmān)	Licht der Erkenntnis (nūr al-ma'rifa)	Licht der Einheit (nūr al-tawhīd)
der Muslim (muslim)	der Gläubige (mu'min)	der Gott-Erkennende ('arif)	der Vereinende (muwahhid)
Wissen der šarī'a	Inneres Wissen von Gott	Geistige Schau	Gottes Gnade

Im letzten Abschnitt seiner „Abhandlung über den Unterschied zwischen Brust, Herz, innerem Herzen und Herzenskern“, der sich auf die „Die Lichter des Herzens“ bezieht, vereint Tirmidī die einzelnen Anblicke oder Stufen des geistigen Weges mit der koranischen Seelenlehre. Dementsprechend betrachtet er das Licht des Islam, des Glaubens, der Erkenntnis und der Einheit im Zusammenhang und vergleicht das Licht des Islam einem Berg, dessen Grund in der Brust liegt. Das Licht des Glaubens gleicht einem Berg, dessen Ort das Herz ist. Das Licht der mystisch-metaphysischen Erkenntnis wieder gleicht einem Berg, dessen Grube das innere Herz ist. Und schließlich gleicht das Licht der Einheit einem Berg, dessen Ruheplatz der innerste Kern des Herzens ist. Über dem Gipfel von jedem Berg befindet sich ein Vogel. Der Vogel auf dem Berg der Brust ist

die Seele, „die zum Übel aneifert“¹⁴. Der Vogel auf dem Berg des Herzens ist die inspirierte Seele. Der Vogel auf dem Berg des inneren Herzens ist die tadelnde Seele und der Vogel auf Berg des Herzenskerns ist die Seele im Frieden. Die Seele, die zum Übel aneifert, fliegt in die Täler, wo Zweifel, Heuchelei und ähnliche Dinge herrschen. Im Koran heißt es dazu: „Die Seele lenkt ja hin zum Bösen, nur dann nicht, wenn mein Herr Erbarmen zeigt“¹⁵. Die inspirierte Seele fliegt manchmal in die Täler der Gottesfurcht und manchmal in die Täler der Gottesferne. Im Koran heißt es: „bei einer Seele und dem, der sie gestaltete und ihr Gottesferne und Gottesfurcht einpflanzte“¹⁶. Der Vogel vom Berg der mystisch-metaphysischen Erkenntnis ist die tadelnde Seele. Manchmal fliegt er in die Täler der Selbsterhöhung, Mächtigkeit, Stolz und Freude an den Segnungen Gottes. Manchmal fliegt er in die Täler der Armut, Demut, wobei er sich selber geringschätzt und in seine eigene Einsamkeit fällt. Damit tadelt die Seele sich selber. Der Vogel vom Berg des Herzenskerns hingegen versinnbildlicht die Seele im Frieden. Sie fliegt in die Täler des Friedens, der Bescheidenheit, Festigkeit in der Einheit mit Gott und im Gottesgedenken. Gott spricht im Koran: „O du befriedete Seele, kehre heim zu deinem Herrn, glücklich und zufrieden“¹⁷ und „leichter Windhauch, duftende Kräuter und der Garten der Glückseligkeit“¹⁸.

Ibn 'Arabī: das Herz und die mystisch-metaphysische Gotteserkenntnis

Die umfassendste und zugleich tiefste Darstellung der islamischen Mystik und Metaphysik ist Ibn 'Arabī (1165–1240) zu verdanken, der in der islamischen Welt auch als der größte Meister bezeichnet wird¹⁹. Gegenstand seiner Lehre sind die göttlichen Urwahrheiten oder die eine Urlehre, deren Inhalt allen echten Überlieferungen der Menschheit innewohnt. Er konnte sich dabei auf den Koran berufen, der von der einen Sendung

¹⁴ Koran 12, 53.

¹⁵ Koran 12, 53.

¹⁶ Koran 91, 7 f.

¹⁷ Koran 89, 27 f.

¹⁸ Koran 56, 89.

¹⁹ Ausgewählte Veröffentlichungen über sein Leben und Werk in westlichen Sprachen: Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabī*, Paris 1958; Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism - Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley 1983; Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints. Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris 1986; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989 und *The Self-Disclosure of God*, New York 1998; Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Paris 1989; Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi*, Oxford 1999.

aller Propheten an alle alten Völker spricht. Dabei zeigt er, dass diese eine Sendung – den verschiedenen Zeiten und Völkern entsprechend – nicht nur verschiedene heilige Gesetze hervorgebracht, sondern auch in verschiedenen metaphysischen Formen zum Ausdruck gekommen ist. Diese verschiedenen Formen, in denen sich die eine Urlehre kundgibt, gleichen verschiedenen Spiegeln, in denen sich der eine göttliche Lichtstrahl widerspiegelt. Diese Urlehre kann grundsätzlich vom menschlichen Geist erkannt werden, wobei diese Art der Erkenntnis das diskursive dialektische Erkennen weit übersteigt. Der „Ort“ dieser Erkenntnis ist das innerste Herz, das auch als Auge der mystisch-metaphysischen Gotteserkenntnis oder der geistigen Gottesschau bezeichnet werden kann. Diese Schau ist das Ziel des mystischen Weges zur Einheit mit der höchsten göttlichen Wirklichkeit. Das heißt, die geistige Lehre und ihre Erkenntnis und der Weg mit seinen geistigen Übungen, der zu ihr führt, bilden, worauf bereits hingewiesen wurde, eine unauflösbare Einheit. Das Werk Ibn ‘Arabī stellt an alle, die ihn verstehen wollen, höchste Anforderungen. Deshalb soll er im Folgenden vor allem selber ausgiebig zu Worte kommen.

Die geistige Schau, die im Mittelpunkt von Ibn ‘Arabī Lehre und Weg steht, erfolgt, wenn der Gottsucher auf seinem Weg einen geistigen Zustand erreicht hat. Ein solcher Zustand entsteht aus der göttlichen Einwirkung auf die entsprechende geistige Bereitschaft des Herzens. Die göttliche Einwirkung zeigt sich den Menschen als göttlicher Anblick oder als göttlicher Name. Die Bereitschaft des Herzens ist, wie Ibn ‘Arabī sagt, „das Verborgenste, was es gibt“. Diese Bereitschaft ist zunächst nur ein Vermögen, das gleichsam nur als eine Möglichkeit vorhanden ist und das nur dann erkannt werden kann, wenn sein Gehalt verwirklicht wird, was aber allein durch die göttliche Einwirkung ausgelöst werden kann. Dem entsprechend ist der geistige Zustand einerseits durch die seelische und geistige Form gekennzeichnet, die in der Bereitschaft des Herzens liegt und andererseits durch das einwirkende göttliche Licht, das von jeglicher Form frei ist, denn die göttliche Wirklichkeit hat keine Form noch ist sie in irgendeiner anderen Weise begrenzt. Nun muss in diesem Zusammenhang aber nachdrücklich darauf hingewiesen werden, dass die geistige Form, die sich bei der geistigen Schau dem Herzen aufprägt, von Gott kommt. Sie ist somit gleichsam die Spur einer göttlichen Wahrheit oder einer göttlichen Eigenschaft. Ibn ‘Arabī schreibt dazu im Kapitel Šu‘aib [Jethro] seines berühmten Werkes „Ringsteine der göttlichen Weisheit (Fuṣūṣ al-ḥikam)“: „Das Herz des Gott-Erkennenden hat eine solche Wei-

te, dass Abū Yazīd al-Bistāmī²⁰ von ihm gesagt hat: ‚Wenn auch der Thron Gottes und alles, was er umfasst, hundert tausend Mal tausend in einem Winkel des Herzens des Gott-Erkennenden zugegen wäre, so würde es ihn nicht fühlen‘. – Und Ḡunaid²¹ sagte im gleichen Sinne: ‚Wenn das Vergängliche mit dem Ewigen verbunden wird, so hinterlässt es keine Spur mehr. – So das Herz aber das Ewige erfasst, wie könnte es noch das Dasein des Vergänglichen empfinden?‘ – Wenn sich nun die Offenbarung Gottes von Form zu Form wandelt, so muss sich das Herz notwendigerweise den Formen gemäß, in denen die göttliche Offenbarung stattfindet, ausweiten oder zusammenziehen. Denn dem Herzen bleibt nichts von der Form, in welcher die Offenbarung stattfinden mag, vorenthalten“²². Zu diesen Ausführungen Ibn Arabīs hat der persische Gelehrte und Mystiker ‘Abd al-Razzāq al-Kāshānī (gest. 1330) einen Kommentar (Ṣarḥ ‘ala Fuṣūṣ al-ḥikam) verfasst: „Das Herz des Gott-Erkennenden wandelt sich mit Gott, ohne dass ihm eine besondere Weise noch eine irgendwie ausschließliche Empfänglichkeit eignete, im Gegensatz zu anderen Herzen. Es entspricht also, wenn es sich zu Gott von allem anderen absondert, den Offenbarungen Gottes. Welche Form Gott auch immer in seiner Offenbarung annehmen mag, das Herz gleicht sich ihr an, weitet sich aus oder zieht sich zusammen und lässt nichts davon aus. Die anderen, stofflichen Herzen aber sind umgekehrt geartet, denn einem jeden davon eignet eine bestimmte Weise, eine ausschließliche Bereitschaft, die es von andern unterscheidet, so dass die Offenbarung nur gemäß der vorhandenen Empfänglichkeit geschehen mag und Gott die Weise und die Form annimmt, die der Weise und Form dessen, dem er sich offenbart, entspricht. Das ist der Sinn davon, dass sich Gott am Tage der Auferstehung vor dem versammelten Volke in den Formen verwandle. Deshalb erkennt Ihn auch der Erkennende in jeglicher Form und betet Ihn an, während jener, der die Erkenntnis nicht besitzt und dessen Blick durch Glaubenssätze verschleiert ist, Ihn nicht erkennt, es sei denn, Gott offenbare sich ihm in der Form seines besonderen Glaubens, da er Ihn ange-

²⁰ Abū Yazīd al-Bistāmī (803-875), berühmter persischer Sufi. Vgl. Louis Massignon, *Essais sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 273-286; Helmut Ritter, *Die Aussprüche des Bayezid Bistami. Eine vorläufige Skizze*, in: *Westöstliche Abhandlungen*. Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag, Wiesbaden 1954, S. 231-243.

²¹ Abū I-Qāsim al-Ḡunaid ibn Muḥammad al-Ḥazzāz al-Qawārīrī, gest. 910, ein aus Persien stammender Vertreter der Bagdader Mystik.

²² Muḥyi-d-dīn Ibn al-‘Arabī al-Hātimī, *Die Fassungen der Weisheit (FUSUS AL-HIKAM)*, Übersetzung von acht ausgewählten Kapiteln aus dem Buch „Fassungen der Weisheit“ mit Auszügen aus dem Kommentar von Sheikh ‘Abd ar-Razzāq al-Qashānī und Erläuterungen von Titus Burckhardt, hrsg. mit einem Vorwort von Roland Pietsch, in: *Spektrum Iran – Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur*, 21. Jg. Heft 4, 2008, S. 28. Im Folgenden abgekürzt: Ibn ‘Arabī, *Die Fassungen der Weisheit*.

sichts jeder anderen Form von Offenbarung verneint und Zuflucht bei Gott vor Gott sucht“²³.

Ibn ʿArabī vergleicht in Anspielung auf den Titel seines Buches „Ringsteine der göttlichen Weisheit“ das Herz des Gott-Erkennenden oder, was dasselbe ist, das Herz des vollkommenen Menschen mit der Fassung eines Siegelsteins am Fingerring. Die Fassung hat nämlich die gleiche Gestalt wie der Edelstein, den sie einfasst. Das ist aber das Gegenteil von dem, was die Gottsucher oder die Schar der Sufis im Auge haben, wenn sie sagen, dass sich Gott entsprechend der Bereitschaft des Knechtes offenbart. „Vielmehr ist es der Knecht, der sich Gott entsprechend der Form, in welcher ihm Gott offenbar wird, kundgibt“. Al-Kāšānī deutet diese Stelle folgendermaßen: „Das sind Gleichnisse vom Herzen des Gott-Erkennenden und ein Hinweis darauf, dass der Erkennende, dessen Herz der Ursubstanz entspricht, immer mit unbedingter Empfänglichkeit seines Herzens der unbedingten Gottheit zugewandt ist, weil die alles umfassende Einheit sein Herz beherrscht. So gleicht er sich jeglicher Form an, in welcher sich Gott ihm offenbaren mag, wie es im Gleichnis der Fassung eines Ringsteines ausgedrückt ist. Das aber, was die Schar der Eingeweihten mit der Offenbarung im Maße der Bereitschaft des Herzens im Auge haben, bezieht sich auf den Zustand jenes, dessen Herz noch dem Gesetz der Vielheit untertan und von besondern Gestalten bedingt ist. In diesem Fall erscheint die an sich einige Offenbarung in verschiedenen Formen und in der Gestalt der Geschehnisse, die das Herz überwältigen. So gibt sich der Erkennende Gott nach dem Maße der göttlichen Form kund, während sich dem nicht Erkennenden Gott in dessen Form kundgibt“²⁴. Die scheinbaren Widersprüche, auf die Al-Kāšānī hier hinweist, lösen sich auf, wenn Ibn ʿArabī sogleich feststellt, dass Gott grundsätzlich zwei Weisen der Offenbarung zu eigen sind: „eine Offenbarung im Nicht-Kundgegebenen und eine Offenbarung in der Kundgebung. Durch Seine Offenbarung in der Nicht-Kundgebung teilt Er dem Herzen dessen Zustand der Bereitschaft mit. Es ist das die wesentliche Offenbarung, deren Wirklichkeit in der Nicht-Kundgebung besteht und die eins ist mit der Selbstheit (al-huwiyya), die Gott als Er selbst (huwa) ist. – Er ist aber für sich selber in aller Ewigkeit das Selbst. – Wenn ihm [dem Gott-Erkennenden] nun – das heißt dem Herzen – diese Bereitschaft zuteil geworden ist, so offenbart sich ihm Gott in Seiner kundgegebenen Offenbarung im Zustand der Kundgebung, also dass es Ihn sieht. Dann er-

²³ Ibn ʿArabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 29.

²⁴ Ibn ʿArabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 29 f.

scheint es in der Form dessen, was ihm offenbart wird, wie wir es beschrieben. Gott der Erhabene gibt dem Herzen den Zustand der Bereitschaft nach Seinem Wort: ‚Er gibt jeglichem Ding Seine Beschaffenheit, dann leitet Er‘²⁵, das heißt, dann hebt Er den Schleier zwischen sich und seinem Knecht auf, so dass Ihn dieser in der Form seines Glaubens an Gott schaut. Denn Gott ist der Inbegriff seines Glaubens, und weder das Herz noch das Auge schaut je etwas anders in Gott als die Form seines Glaubens“²⁶. Über das Verhalten des Herzens im Hinblick auf die beiden Weisen der Offenbarung schreibt Al-Kāšānī in seinem Kommentar: „Aus der nicht kundgegebenen wesentlichen Offenbarung (tağallī dātī) stammt die anfangslose Bereitschaft, indem die Wesenheit in der Welt der Nicht-Kundgebung die Formen der Urbestimmungen samt all den Zuständen, die jeder einzelnen Urbestimmung eigen sind, offenbart. Daher kommt die Bereitschaft, die dem Herzen bei dessen Erscheinen in der Welt der Kundgebung eignet. Die reine Nicht-Kundgebung, die reine Urwahrheit oder die reine Selbstheit, die dem göttlichen Namen ‚Er selbst (huwa)‘ entspricht, ist eben diese sich in den Formen der Urbestimmungen offenbarende Wesenheit. Jeder Urbestimmung eignet ein besonderes Selbst, durch das sie selbst ist“²⁷. Al-Kāšānī schreibt weiter: „Wenn nun die Urbestimmungen in der Welt der Kundgebung erscheinen und dem Herzen seine urhafte Bereitschaft zuteil wird, offenbart sich ihm Gott in seiner äußeren Offenbarung, so dass Ihn das Herz in der Form seines Glaubens schaut“²⁸. Im Hinblick auf das Herz und den Glauben des Gottsuchers führt Ibn ‘Arabī das überlieferte Gotteswort an: „Weder Meine Erde noch Mein Himmel sind weit genug, Mich zu erfassen, doch das Herz meines gläubigen Knechtes erfasst mich“²⁹. Er will damit sagen, dass sich Gott dem Herzen des Gläubigen offenbart, damit es ihn erkenne. Und so erkennt und schaut das Auge des Herzens Gott als Inbegriff des Glaubens. Glaube bedeutet in diesem Zusammenhang das Einssein mit der göttlichen Wahrheit. Weil es aber ohne Zweifel verschiedene Arten von Glaubensweisen gibt, unterscheidet Ibn ‘Arabī grundsätzlich zwischen zwei Glaubensweisen. Die erste Glaubensweise zeichnet sich dadurch aus, dass der Gläubige Gott durch eine Bestimmung sieht. Dieser Gläubige verneint Gott in allem, was außerhalb dieser Bestimmung liegt, und er bejaht Gott, wenn sich Gott ihm durch diese Bestimmung offenbart. Ein

²⁵ Koran 20, 52.

²⁶ Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 30.

²⁷ Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 30.

²⁸ Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 31.

²⁹ Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 32.

Gott-Erkennender, der Gott ohne alle Bestimmungen schaut, verneint ihn in keiner Hinsicht. Er bejaht vielmehr Gott in jeder Form, in die sich Gott verwandelt. Gott offenbart sich diesem Gott-Erkennenden ohne Ende, denn die Formen der Offenbarung kennen kein Ende, und dementsprechend hat die Erkenntnis Gottes im Erkennenden keine Grenze. Das bedeutet, dass für den Gott-Erkennenden, der Gott ohne jede Bestimmung bejaht, weder die Offenbarungen Gottes noch die ihnen entsprechenden Formen und Erkenntnisse von Seiten des Erkennenden jemals ein Ende haben. Diesen Zusammenhang bezeichnet Ibn 'Arabī als ein Ganzes, denn es ist kein Unterschied zwischen ihnen – gemäß dem Gotteswort: „Mein Knecht lässt nicht ab, sich Mir mit freiwilligen Werken zu nähern, bis dass Ich ihn liebe. Wenn Ich ihn aber liebe, bin ich sein Gehör, mit dem er hört, sein Gesicht, mit dem er sieht, seine Hand, mit der er greift und sein Fuß, mit dem er geht; wenn er Mich bittet, so gebe Ich ihm gewiss, und wenn er bei Mir Hilfe sucht, so stehe ich ihm sicher bei“. Metaphysisch ausgedrückt: „Das Wesen der sich offenbarenden Form ist das Wesen der die Offenbarung empfangenden Form. So ist Gott der sich Offenbarende und der, dem die Offenbarung gilt“³⁰. Damit zeigt sich die Wirklichkeit Gottes einerseits als das Selbst und andererseits in ihrem Verhältnis zur Welt durch die Wahrheiten ihrer Namen und Vollkommenheiten. Grundsätzlich ist Gott in seiner Wesenheit und Wahrheit einer und ohne jegliche Vielheit. Er ist ein Gott in seinem Verhältnis zur Welt und angesichts der Fülle seiner Offenbarungen gilt, dass alles eine einzige Wirklichkeit ist und dass es nichts gibt außer Gott. Ibn 'Arabī hat dazu ein kurzes Gedicht verfasst:

„Wer ist da und was ist da?
Das eine ist des anderen Bestimmung (‘ayn).
Wer ihn verallgemeinert, besondert ihn.
Und wer ihn besondert, verallgemeinert ihn.
Es gibt keine Bestimmung ohne die andere;
Des Lichtes Urbestimmung ist die Finsternis.
Wer dieser Wahrheit nicht achtet,
Der findet Kummer in sich.
Und keiner erkennt, was wir sagten,
Außer einem Knechte Gottes, der hohen Mutes ist“³¹.

³⁰ Ibn 'Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 33.

³¹ Ibn 'Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 34.

Titus Burckhardt (1908-1984)³² erklärt unter Bezug auf Al-Kāšānī dieses Gedicht und beginnt mit dem ersten Vers, der mit „wer“ und „was“ nach dem Grund der Wirklichkeit fragt. Der zweite Vers will sagen, dass die Vielheit in die Einheit aufgehoben wird. Der dritte Vers „Wer ihn verallgemeinert, besonders ihn“ bedeutet: „wer von der Urwahrheit sagt, dass sie alles in ihrer Ganzheit umfasse, kennzeichnet sie damit als Urbestimmung jedes einzelnen Wesens; ‚und wer ihn besonders‘ – indem er sagt, dass die Urwahrheit das eigenste Wesen jedes Einzelnen sei, der ‚verallgemeinert ihn‘, denn er nennt damit das allen Wesen Eigene. Wenn etwas die Urbestimmung aller Dinge ist, so ist die Urbestimmung jedes einzelnen Geschöpfes in der Urbestimmung jedes anderen Geschöpfes enthalten, und darum ist das Licht das Wesen der Dunkelheit und die Dunkelheit das Wesen des Lichts. – ‚Wer diese Wahrheit nicht achtet‘, der wird wegen des Schleiers, der ihn an der wesentlichen Erkenntnis hindert, nie frei vom Kummer werden. Doch keiner versteht diese Wahrheit, außer einem, ‚der hohen Mutes‘ ist, so dass er sich nicht mit der äußeren Schale der Dinge begnügt, sondern zu den wesentlichen Wahrheiten vordringt“³³.

Die Verwandlungen Gottes in den Formen durch sein eigenes Sich-Wandeln in den Gestalten, von denen Ibn ‘Arabī gesprochen hat, werden aber nicht vom menschlichen Verstand, das heißt vom ichhaften diskursiven Denken erfasst, sondern einzig und allein vom Herzen. Das Herz erkennt von sich aus sein Selbst. Dieses Selbst ist aber die Selbstheit Gottes als Urbestimmung der Selbstheit. „Also ist Er der Erkennende und Wissende, der in einer Form Bejahte und zugleich der nicht Erkennende und Unwissende und in einer anderen Form Verneinte. Das ist die Einsicht dessen, der Gott in Seiner Offenbarung (tağallī) und durch unmittelbare Schau (šuhūd) in der Urbestimmung der Einung (‘ayn-al-ğam‘) erkennt. Diese Einsicht entspricht dem [koranischen] Wort ‚für den, der ein Herz hat‘³⁴, nämlich ein Herz, das sich in den Formen verwandelt“³⁵. Bei dieser Einsicht handelt es sich um eine Erkenntnis, die alle Formen übersteigt und sich jenseits von ihnen ereignet. Weil diese Erkenntnis aller Formen ledig ist und mit dem reinen Sein geeint ist, kann sie auch alle Formen in ihrem jeweiligen Wesen erfassen – ohne durch irgendeine Form an der geistigen Schau behindert zu sein. Diejenigen, die ein Herz

³² Titus Burckhardt war ein bedeutender Erforscher des Sufismus, der grundlegende Werke islamischer Mystiker ins Deutsche und Französische übersetzt hat.

³³ Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 34 f.

³⁴ Koran 50, 36.

³⁵ Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 36.

haben und sich nicht auf ihren ichhaften Verstand gründen, sind jene Gläubigen, die an der Überlieferung der Gottgesandten festhalten und die mit dem koranischen Wort gemeint sind: „Der das Gehör leiht und gegenwärtig (šahīd) ist“³⁶, das heißt, der das Gehör den göttlichen Botschaften im Gesetz der Propheten leiht und im Sinne der vorstellungsmäßigen Gegenwart gesammelt ist, – wie es im Ausspruch des Propheten von der geistigen Tugend (iḥsān) heißt: ‚dass du Gott anbetest, als sähest du Ihn‘, und nach dem Wort, Gott sei in der Gebetsrichtung (qibla) des Betenden, weshalb der Betende gesammelt ist“³⁷. Al-Kāšānī stellt in seinem Kommentar zu dieser Stelle klar, dass hier „šuhūd lediglich die vorstellungsmäßige Vergegenwärtigung bedeutet, welche sinnfällige Formen erzeugen kann wie die körperliche Form, in welcher Gabriel zuweilen dem Propheten erschien. – Diese Ansammlung der Einbildungskraft ist mit dem Wort des Propheten gemeint: ‚dass du Gott anbetest, als sähest du Ihn‘, wobei Gott in der Form, die sich aus dem Glauben des Betenden ergibt, gesehen wird. Wenn aber die vorstellungsmäßige Vergegenwärtigung stark genug wird und der Zustand der Andacht den Betenden überwältigt, so verwandelt sich die vorstellungsmäßige Sammlung in die geistige Schau; und wenn der Zustand noch stärker und vollkommener wird, so verwandelt er sich in die Vereinigung der äußeren und inneren Schau; der äußerste Zustand aber ist die Schau Gottes in Seiner eigenen Wesenheit, in welcher der Schauende mit dem Geschauten eins ist“³⁸. Diese geistige Schau ist die Schau des Herzens, in der sich Gott jedem seinem Glauben gemäß enthüllt – nach dem koranischen Wort: „Und es wird ihnen von Gott zuteil, was sie nicht erwartet haben“³⁹. Derjenige, welcher in der geistigen Schau die alles übersteigende Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit verwirklicht hat, der sieht die Vielheit im Einen. So weisen die vielen göttlichen Namen, die den vielen Wahrheiten entsprechen, auf die eine und einzige Wesenheit hin. Damit handelt es sich also um eine Vielheit in einer einzigen Bestimmung. Dementsprechend gibt es in der göttlichen Offenbarung eine Vielheit der geistigen Schau in einer einzigen Urbestimmung. Ähnliches gilt für den Urstoff, der allen Formen zugrunde liegt und trotz aller Vielheit der Formen nur aus einer einzigen Substanz besteht. Was den Vergleich zwischen der Einung der Vielheit in der Wesenheit und der Einung der Vielheit in der Substanz betrifft, so ist zu beachten, dass eine spiegelbildliche Umkehrung vom einen zum an-

³⁶ Koran 50, 37.

³⁷ Ibn ʿArabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 36 f.

³⁸ Ibn ʿArabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 37.

³⁹ Koran 39, 48.

deren Teil des Vergleichs in Betracht zu ziehen ist, denn die Wesenheit wirkt die Vielheit aktiv aus, während die Substanz die Formen passiv aufnimmt. Die Erkenntnis der höchsten Wirklichkeit Gottes mit dem Herzen, die Ibn 'Arabī so eindrucksvoll beschrieben hat, ist Selbst-Erkentnis im eigentlichen Sinne des Wortes, denn wer sich selbst erkennt, „der hat wahrhaftig seinen Herrn erkannt, der ihn nach Seiner Form erschuf und der sein Selbst und seine innere Wirklichkeit ist“⁴⁰. Oder mit anderen Worten und ausführlicher: „Der, der sich selbst kennt, versteht, dass sein Sein nicht sein eigenes Sein ist, sondern sein Sein ist Gottes Sein, ohne dass sein Sein zu Gottes Sein wird und ohne dass sein Sein in Gott eintritt oder aus Ihm entspringt, noch dass sein Sein zugleich mit Gott oder in Ihm besteht. Aber er sieht sein Dasein in dem Zustand, in dem es war, bevor es überhaupt war. Also gibt es weder Absterben noch Auslöschung noch Auslöschung der Auslöschung. Denn die Auslöschung eines Dinges setzt vorerst sein unabhängiges Sein voraus, und sein unabhängiges Sein setzt voraus, dass es in sich selbst besteht und nicht durch Gottes Macht – was eindeutig absurd ist. Verstehe daher, dass des Wissenden Kenntnis seiner selbst Gottes Kenntnis Seiner Selbst ist, weil seine Seele nichts ist als Er. Und der Prophet meinte mit Seele das Sein. Und wer immer diesen Zustand erreicht, sein Sein ist nichts mehr, äußerlich oder innerlich, als Sein Sein. Nein, sein Sein ist das Sein Gottes und sein Wort das Wort Gottes und seine Tat die Tat Gottes, und sein Anspruch auf die Erkenntnis Gottes ist ein Anspruch auf die Erkenntnis seiner selbst. Aber du hörst den Anspruch als wie von ihm, und du siehst die Tat als wie von ihm, und du siehst sein Sein als wie ein anderer Gott, so wie du dich selbst als etwas anderes als Gott siehst auf Grund deiner Unkenntnis deiner selbst. Daher, wenn ‚der Gläubige der Spiegel des Geglaubten ist‘, ist Er in Seinem eigenen Auge, das heißt in Seiner eigenen Sicht, denn sein Auge ist das Auge Gottes und seine Sicht ist die Sicht Gottes. Und er ist nicht Er in deinem Auge oder deinem Wissen oder deinem Verständnis oder deiner Vorstellung oder deinem Denken oder deiner Sicht. Aber er ist Er in Seinem Auge und Seinem Wissen und Seiner Sicht“⁴¹. Nachdrücklich weist Ibn 'Arabī darauf hin, dass die Philosophie und eine Gelehrsamkeit, die sich nur auf das diskursive Denken stützt, keinen Zugang zu dieser mystisch-metaphysischen Erkenntnis finden kann: „Darum hat auch kein Gelehrter das Wesen der Seele [und des Herzens] erkannt, außer den Göttlichen unter den Gesandten und den Größten unter den Sufis; alle Den-

⁴⁰ Ibn 'Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 41.

⁴¹ Muhyiddin Ibn 'Arabī, Wer sich selbst kennt ... Aus der Abhandlung vom Sein (Risale-t-ul-wudjudiyah), Zürich 1994, S. 33 f. Diese Übersetzung ist leicht verändert worden.

ker und Forscher, die über das Wesen der Seele reden, haben nichts von ihrer Wirklichkeit erfasst, denn die gedankliche Überlegung wird es nie erfassen können. Wer die Kenntnis der Seele auf dem Weg verstandesmäßiger Überlegung sucht, der hält einen gedunsenen Balg für Fett und bläst in erloschene Asche; der gehört zu jenen, die auf dieser Rede in die Irre gehen und dabei meinen, sie vollbrächten ein Werk. Denn wer die Wirklichkeit außerhalb eines geistigen Weges zu erlangen sucht, der dringt nie zur Wahrheit vor“⁴². Ibn ‘Arabī ist diesen Weg zur göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit gegangen und hat viele Gottsuchenden auf diesen Weg geführt. Auf diesem Weg hat sich ihm die Einsicht eröffnet, dass der Gott-Erkennende, der Gott ohne alle Bestimmungen und Begrenzungen schaut, Gott in jeder Form bejaht, in die sich Gott verwandelt. Das bedeutet, wie bereits gesagt, dass sich Gott diesem Gott-Erkennenden ohne Ende offenbart, „denn die Formen der Offenbarung haben kein Ende, und dementsprechend hat die Erkenntnis Gottes im Erkennenden keine Grenze. Das bedeutet, dass für den Gott-Erkennenden, der Gott ohne jede Bestimmung bejaht, weder die Offenbarungen Gottes noch die ihnen entsprechenden Formen und Erkenntnisse von Seiten des Erkennenden jemals ein Ende haben“⁴³. Diese grenzenlose Schau der göttlichen Offenbarungsformen, die den verschiedenen Glaubensweisen zugrunde liegen, hat Ibn ‘Arabī auf großartige Weise in einem Gedicht zum Ausdruck gebracht, das er einer jungen Perserin mit Namen ‘Ayn al-Šams wa-l Bahā’ Nizām in Mekka gewidmet hat.

„Mein Herz ist offen für jede Form:
 Es ist eine Weide für Gazellen,
 Ein Kloster für christliche Mönche,
 Ein Götzentempel, die Kaaba des Pilgers,
 die Tafeln der Torah und das Buch des Korans.
 Ich übe die Religion der Liebe (dīn al-hubb).
 In welche Richtung immer die Karawane zieht,
 die Religion der Liebe wird meine Religion
 und mein Glaube (īmān) sein“⁴⁴.

Ibn ‘Arabī war aufgrund seiner Gottesschau imstande, im Grund aller Offenbarungs- und Weisheitsformen die transzendente Einheit der Religionen zu finden und zu erkennen; und damit erweist er sich als einer der

⁴² Ibn ‘Arabī, Die Fassungen der Weisheit, S. 41.

⁴³ Ibn ‘Arabī: Die Fassungen der Weisheit, S. 33.

⁴⁴ Ibn ‘Arabī, Tarġumān al-ašwāq (Dolmetsch der Sehnsüchte), hrsg. von Reynold A. Nicholson, London 1911, Reprint 1987, S. 19 und 67.

bedeutendsten Vertreter der Sophia Perennis, das heißt, der einen anfangslosen in allen Weisheitsformen sich gleichbleibenden Metaphysik oder Urlehre. Diese Metaphysik oder Urlehre bezieht sich auf Wahrheiten, „die dem menschlichen Geist angeboren sind, die jedoch in der Tiefe des ‚Herzens‘ – im reinen Intellekt gewissermaßen vergraben und nur dem geistig Schauenden zugänglich sind; und dies sind die metaphysischen Grundwahrheiten“⁴⁵. Die wichtigste Grundwahrheit ist das Unbedingte, das höchste Eine, das zugleich das unbedingte Gute ist. In dieser unbedingten Wirklichkeit des Einen gründet die Lehre und Methode Ibn ‘Arabī, deren höchstes Ziel darin besteht, die Menschen in das Licht der göttlichen Einheit zu führen. In der Wirklichkeit dieses göttlichen Lichts, das zugleich die Wirklichkeit des göttlichen Seins oder Über-Seins ist, vollendet sich der Sinn des menschlichen Lebens.

⁴⁵ Frithjof Schuon, Sophia perennis, in: Gerd Klaus Kaltenbrunner (Hrsg.): Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte. Hinführung zur Esoterik, Herderbücherei Initiative 42, Freiburg i. Br. 1981, S. 23.