

# falsafa.

Jahrbuch für  
islamische Religionsphilosophie

Band 1

## Religion und Philosophie

Unter Mitarbeit von  
Amina Saleh  
herausgegeben von  
Ahmad Milad Karimi

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Redaktionsanschrift:  
Zentrum für Islamische Theologie  
Hammer Str. 95  
48153 Münster  
[www.falsafa.de](http://www.falsafa.de)



**MIX**  
Papier aus verantwortungsvollen Quellen  
**FSC® C083411**

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Coverfoto: © javarman – Fotolia  
Satz: SatzWeise GmbH, Trier  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-46901-9  
ISSN 2367-1831

»Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht  
vorgefassten Begriffen von Philosophie und Religion.  
Sondern aus einer bestimmten Religiosität (...) ergibt sich  
die Möglichkeit ihrer philosophischen Erfassung.«<sup>1</sup>  
Martin Heidegger

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Hg. v. Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. GA II. Abteilung, Bd. 60. Frankfurt a. M. 1995, S. 124. Im programmatischen Zitat ist ausgelassen die Zutat des frühen Heidegger: »für uns der christlichen«, denn hier muss es heißen: für uns der islamischen.



# Inhalt

Geleitwort des Herausgebers . . . . .	11
---------------------------------------	----

*Abmad Milad Karimi*

Das Programm einer islamischen Religionsphilosophie . . . . .	15
---	----

## I. Artikel

### *Jüdische Religionsphilosophie*

*Frederek Musall*

Fitting Philosophy into Tradition . . . . .	21
---	----

### *Buddhistische Religionsphilosophie*

*Michael von Brück*

#### Buddhistische Religionsphilosophie?

Zum Begriff des »Nirvana« . . . . .	53
-------------------------------------	----

### *Christliche Religionsphilosophie*

*Markus Enders*

#### Religion als Gegenstand der Philosophie.

Gegenstandsbereiche und Aufgaben der Religionsphilosophie	77
---	----

*Hans-Peter Großhans*

#### Religionsphilosophie in der Moderne –

in christlich-evangelischer Perspektive . . . . .	104
---	-----

*Komparative Perspektive zur Religionsphilosophie*

*Aaron Langenfeld*

Erinnerung und Form. Christlich-theologische Reflexionen  
zum Verhältnis von Religion und Philosophie . . . . . 122

*Interreligiöse Religionsphilosophie*

*Reinhard Kirste*

Philosophische und theologische Denkwege zum »Triolog« –  
ein Erbe der Iberischen Halbinsel . . . . . 139

*Islamische Religionsphilosophie*

*Reza Hajatpour*

Was ist das Wesen der Philosophie im Islam?  
Eine ideengeschichtliche Spurensuche . . . . . 156

*Mohammed Rustom*

Mystik und Vernunftkenntnis in der Schule Ibn ‘Arabī’s . . . 184

**II. Gespräche**

1. Im Gespräch mit Ulrich Rudolph . . . . . 203

2. A Conversation with Cosimo Zene . . . . . 211

**III. Rezensionen**

Richard Schaeffler: »Phänomenologie der Religion.  
Grundzüge ihrer Fragestellungen« . . . . . 223  
(*Ahmad Milad Karimi*)

Frithjof Schuon: »Den Islam verstehen« . . . . . 227  
(*Raid Al-Daghistani*)

Muhammad Iqbal: »Six lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam« . . . . .	233
<i>(Zülkif Gencer)</i>	
Raid Al-Daghistani: »Falsafa. Einführung in die klassische arabisch-islamische Philosophie« . . . . .	238
<i>(Kohki Totsuka)</i>	
Richard Rorty / Gianni Vattimo: »Die Zukunft der Religion« .	243
<i>(Daniel Roters)</i>	
Michael Reder / Josef Schmidt (Hg.): »Ein Bewusstsein von dem, was fehlt« . . . . .	246
<i>(Alexander Schmidt)</i>	
Zu den Autorinnen und Autoren . . . . .	253

## Mystik und Vernunftkenntnis in der Schule Ibn 'Arabī's<sup>1</sup>

Abstract:

Despite the fact that some of the main followers of the famous Spanish Muslim mystic Ibn 'Arabī (d. 638/1240) were well-versed in the discipline of philosophy, the school of Ibn 'Arabī is often not regarded in Western scholarship as a philosophical school in the usual sense of the term. This is because Ibn 'Arabī's followers tend to tackle the central problems of philosophy through the medium of mystical and religious symbolism (all here positively understood). In order to properly present the teachings of the school of Ibn 'Arabī as a unified philosophical perspective, therefore, I will argue that their emphasis upon symbolic formulations are largely a means by which they can present well-known rational concepts, but in accessible and concrete language.

This is not, of course, an endorsement of the simplistic view which says that religious symbolism or mysticism is merely philosophy clothed up and made accessible to non-philosophers. In fact, through an engagement with both mysticism and philosophy, Ibn 'Arabī and his followers would also like to suggest that philosophical language is itself in so many ways a symbolic representation of religious or mystical truths. Nevertheless, their perspective is usually characterized as being a kind of philosophical mysticism, as it forms a unique hybrid of both philosophy and mysticism in a particular technical language largely informed by the view that, from one perspective, rational inquiry and mysticism are two sides of the same coin.

Obwohl einige der wichtigsten Schüler des berühmten spanischen islamischen Mystikers Ibn 'Arabī (gest. 638/1240) gute Kenntnis der Phi-

---

<sup>1</sup> Übersetzt von Steffen Stelzer. Dieser Text ist die veränderte Fassung eines früheren Artikels, der unter dem Titel »Philosophical Sufism« in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, hrsg. von Richard Taylor und Luis Xavier Lopéz, New York: Routledge, 2014, veröffentlicht wurde.



losophie besaßen, wird seine Schule in der westlichen Forschung oft nicht als philosophisch im herkömmlichen Sinne betrachtet.<sup>2</sup> Der Grund dafür liegt in der spezifischen Vorgehensweise von Ibn 'Arabī's Schülern. Sie neigen dazu, die Hauptprobleme der Philosophie durch das Medium des mystischen und religiösen Symbolismus anzugehen. Um daher die Lehrinhalte von Ibn 'Arabī's Schule angemessen in philosophischer Sicht darzustellen, gehe ich von der Behauptung aus, dass der Akzent auf symbolischen Formulierungen hier weitgehend dazu dient, wohlbekannte Vernunftbegriffe zugänglich und greifbar zu machen.

Damit stimme ich natürlich nicht der grob vereinfachenden Ansicht zu, nach der religiöser Symbolismus oder Mystik lediglich für Nicht-Philosophen zurecht und zugänglich gemachte Philosophie ist. Im Gegenteil, indem sie sich mit beidem, mit Mystik und Philosophie, auseinandersetzen, möchten Ibn 'Arabī und seine Schüler andeuten, dass die philosophische Sprache selbst in vielfältiger Weise eine symbolische Darstellung religiöser oder mystischer Wahrheiten ist. Dennoch wird ihre Sichtweise gewöhnlich als eine Art philosophischer Mystik charakterisiert, das heißt als ein einzigartiges Zwitterwesen aus Philosophie und Mystik. Dieses Wesen ist dann mit einer speziellen technischen Sprache begabt, die von der Ansicht geformt sein soll, dass Vernunftkenntnis und Mystik in gewisser Hinsicht zwei Seiten derselben Medaille sind.

## Ontologie

Es ist heute allgemein bekannt, dass viele der von Ibn 'Arabī benutzten philosophischen und theologischen Termini zum Standardvokabular seiner Zeit gehörten. Einer der von ihm häufig für Gott gebrauchten Ausdrücke ist »notwendiges Sein« (*wāǧib al-wuǧūd*).<sup>3</sup> Dieser Terminus

<sup>2</sup> Zu Ibn 'Arabī's Leben und Lehre, siehe, unter anderem, Claude Addas: *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*, übers. von Peter Kingsley, Cambridge: Islamic Texts Society, 1993; William Chittick: *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989.

<sup>3</sup> Ibn 'Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beirut: Dār Ṣādir, 1:291.

war seit Avicenna (gest. 428/1037) zum festen Bestandteil islamischer Philosophie geworden.<sup>4</sup> Im Unterschied zu Gott, der nicht *nicht* sein kann, wird alles Existierende, dessen Existenz auf Ihm beruht, als »kontingentes Sein« (*mumkin al-wuğūd*) bezeichnet; und auch dieser Ausdruck ist ein Erbe Avicennas. Das Erkennbare ist deshalb entweder »notwendiges Sein«, nämlich Gott, oder »kontingentes Sein«, also alles Existierende außer Gott. Da Gott der Ursprung aller existierenden Dinge ist, ist sein Sein das offenbarste und allgegenwärtigste. Alle anderen Instantiierungen des Seins, alle anderen Existierenden, müssen notwendig unter der umgreifenderen Kategorie seines Seins gefasst werden. Diese wiederum lässt sich nicht definieren, denn jeglicher Versuch ihrer Erklärung muss auf eine ihrer spezifischen Erscheinungen und Instantiierungen zurückgreifen.

Das Sein kann daher nicht definiert werden. Seine »Wirklichkeit« lässt sich in keiner Weise erfassen. Aus diesem Grunde spricht einer der wichtigsten Vertreter der Schule Ibn ‘Arabīs, Dāwūd al-Qayṣarī (gest. 751/1350) vom Sein als dem Allgemeinsten und Offensichtlichsten, da es offenbar und, wie er sagt, zugleich »das hinsichtlich seines Wesens und seiner Wirklichkeit Verborgenste« ist.<sup>5</sup> Diese »Beschreibung« findet dann ihr Echo drei Jahrhunderte später in den Schriften Mullā Ṣadrā’s (gest. 1050/1640).<sup>6</sup> Qayṣarī teilt uns mit, dass das Sein zugleich »absolut und bestimmt, universell und besonders, allgemein und spezifisch, eins und vieles ist, ohne sich in seinen Weisen und seiner Wirklichkeit zu ändern«.<sup>7</sup>

Ibn ‘Arabī und seine Schüler beschränken sich jedoch nicht auf die Analyse des Seins in rein philosophischen Begriffen. Sie möchten die Natur der Dinge hinsichtlich Gottes als konkrete Wirklichkeit erklä-

---

<sup>4</sup> Eine empfehlenswerte Darstellung der Art, wie islamische Philosophie in den Mittelpunkt islamischer theologischer Texte rückte, ist Robert Wisnovsky, »One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology«, *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 64–100.

<sup>5</sup> Dāwūd al-Qayṣarī: *Maṭla‘ ḥuṣūṣ al-kalim fī ma‘ānī Fuṣuṣ al-ḥikam (Šarḥ Fuṣuṣ al-ḥikam)*, Qum: Anwār al-Hudā, 2002, 1:14. Im Folgenden zitiert als *Šarḥ*.

<sup>6</sup> Siehe Mohammed Rustom: *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā*, Albany: State University of New York Press, 2012, S. 19.

<sup>7</sup> Qayṣarī, *Šarḥ*, 1:13.

ren. Aus diesem Grund nehmen sie die üblichen philosophischen Kategorien des notwendigen und des kontingenten Seins und pflanzen sie den Ebenen der Theologie und der Religion auf. Dem philosophischen Ausdruck »Gott als notwendiges Sein« entspricht so auf der Ebene der islamischen Theologie »dem Wesen Gottes« (*dāt*). Ein weiterer in den Schriften der Schule Ibn 'Arabī verbreiteter Name für das Wesen Gottes ist »das Wesen des ausschließlichen Einsseins« (*al-dāt al-aḥadiyya*).<sup>8</sup> 'Abd al-Razzāq al-Kāšānī (gest. 730/1330), eine andere Schlüsselfigur in der Schule Ibn 'Arabī, formuliert dies so: »Die als Wesen des ausschließlichen Einsseins bezeichnete Wirklichkeit ist in Wahrheit nichts anderes als reines, einfaches Sein qua Sein.«<sup>9</sup> Wie das notwendige Sein, so hat auch das Göttliche Wesen kein Washeit (*māhiyya*)<sup>10</sup> und ist völlig unbestimmt. Da es ganz einfach, nicht qualifiziert und nicht qualifizierbar ist, enthält es keine Vielfalt in seiner Wirklichkeit. Daher sagt Maḥmūd Šabistārī (gest. 740/1339) in seinem berühmten Gedicht über Sufi-Metaphysik, dem »Rosengarten des Mysteriums« (*Gulšan-i rāz*):

In Gottes Gegenwart gibt es keine Zweiheit –  
in dieser Gegenwart ist kein »Ich«, »Wir«, oder »Du«.  
»Ich«, »Wir«, und »Es«, sind dieses und jenes,  
Im Einssein gibt es aber gar keine Unterschiede.<sup>11</sup>

Wenn aber das Wesen Gottes reine Einfachheit ist, wie entsteht dann, ohne Veränderung seiner Natur, Vielfalt aus Ihm? In anderen Worten, wie entstehen Instantiierungen des Seins, ohne dessen grundlegende Wirklichkeit zu verändern? Ibn 'Arabī betont, dass »kontingentes Sein« zwischen Sein als solchem und Nichtsein als solchem liegt. »Kontingentes Sein« ist gerade aufgrund seiner Kontingenz mit Nichtsein gefärbt. Es existiert zwar in gewisser Weise, aber diese Existenz ist rein

<sup>8</sup> Ibn 'Arabī: *Fuṣūṣ al-ḥikam*, hrsg. von A. E. Afifi, Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyya, 1946, S. 90–94.

<sup>9</sup> Zitiert (mit leichten Änderungen) in Toshihiko Izutsu: *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley: University of California Press, 1984, S. 25.

<sup>10</sup> Chittick: *The Sufi Path of Knowledge*, S. 80–81.

<sup>11</sup> Maḥmūd Šabistārī: *Gulšan-i rāz*, hrsg. von Javad Nurbakhsh, Teheran: Intiṣārāt-i Ḥānaqāh-i Ni'mat Allāhī, 1976, Zeilen 116–117.

relational.<sup>12</sup> Wie gesagt, kontingente Dinge sind zwischen Sein und Nichtsein situiert. Vom Sein her sind sie nichts. Aber vom Nichtsein her sind sie real. Um diese relative Art der Existenz (die auch relative Nichtexistenz einschließt) besser zu verstehen, müssen wir uns einem Begriff zuwenden, der im Mittelpunkt der Metaphysik der Schule Ibn ‘Arabī steht, nämlich den »unveränderlichen Wesenheiten« (*al-a‘yān al-tābīta*).

Nach Ibn ‘Arabī eigenem Zeugnis hat er den Terminus der »unveränderlichen Wesenheiten« von den Mu‘taziliten<sup>13</sup> übernommen. Es handelt sich dabei um eine bedeutende Schule der islamischen Theologie, die im 6./12. Jahrhundert dem Vergessen anheimgefallen war, dann aber in der Folge der Reformbewegung im Ägypten des späten 13./19. Jahrhunderts wieder zum Leben erweckt wurde. Für Ibn ‘Arabī und seine Schule sind die »unveränderlichen Wesenheiten« die latenten Möglichkeiten, die der Struktur des Seins selbst innewohnen. Oder, um es in der Sprache der Schule Ibn ‘Arabī zu sagen, sie sind nichts anderes als die auf immer im »Geiste« Gottes fixierten Gegenstände des Wissens. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass die unveränderlichen Wesenheiten nichts anderes sind als die Washeiten (Quidditäten, *mahiyyāt*) der islamischen Theologie und Philosophie. Dies wird von mehreren Schülern Ibn ‘Arabī deutlich gesagt.<sup>14</sup> Eine Washeit wird definiert als »dasjenige, wodurch ein Ding ist, was es ist«. Die Washeit eines Pferdes ist dementsprechend sein Pferd-Sein, die Washeit eines Buches sein Buch-Sein, usw. Wenn wir uns ein von seinen Akzidenzen befreites Pferd vorstellen, dann besitzt dieses noch immer die Washeit des Pferd-Seins. Aber insofern es dieses bestimmte Pferd ist und nicht irgendein anderes, ist es hinsichtlich seines besonderen »Was-Seins« einzig. In der gleichen Weise ist eine unveränderliche Wesenheit, wenn

<sup>12</sup> Ibn ‘Arabī: *Futūḥāt*, 3:193.

<sup>13</sup> A. E. Afifi, »al-A‘yān al-tābīta fī maḏhab Ibn al-‘Arabī wa-l-ma‘dūmāt fī maḏhab al-Mu‘tazila«, in *al-Kitāb al-Taḏkāri: Muḥyi al-Dīn Ibn al-‘Arabī*, hrsg. von Ibrahim Madkur, Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1969; Chittick: *The Sufi Path of Knowledge*, S. 204.

<sup>14</sup> Siehe, zum Beispiel, Qaysārī: *Šarḥ*, 1:45, dann wieder erwähnt in ‘Abd al-Raḥmān Jāmī: *Naqd al-nuṣūṣ fī šarḥ Naqš al-fuṣūṣ*, hrsg. von William Chittick, Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, S. 42. Siehe auch Mullā Ṣadrā: *Kitāb al-mašā‘ir*, hrsg. und übers. von Henry Corbin, Teheran: Département d’Iranologie de l’Institut Franco-Iranien, 1964, S. 35.

sie ins Dasein gerufen ist, ein spezifisches instantiiertes Objekt des Wissens Gottes. Und als solche ist sie in ihrem »Was-Sein« ganz einzigartig und unterschieden von allen anderen. Da die Art, in der Dinge konkret ins »Dasein« gerufen werden, auch als »Existentiierung« (*iğād*) bezeichnet werden, werde ich für die Instantiierungen der unveränderlichen Wesenheiten im Folgenden diesen philosophischen Terminus benutzen.

Ob Gott nun eine unveränderliche Wesenheit ins konkrete »Dasein« ruft oder nicht, eins bleibt gleich: ihr Status der »Unveränderlichkeit« als kontingentes und also relativ nicht-existierendes Ding. Dies ist so, obwohl sie, als ins Dasein gerufene, relativ wirklich sind.<sup>15</sup> Ibn 'Arabī's Schüler schrieben den unveränderlichen Wesenheiten besondere Bedeutung zu, weil sie damit sowohl der relativen Nichtwirklichkeit als auch der relativen Wirklichkeit von allem, das nicht Gott ist, Rechnung tragen konnten.

## Theologie

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass die unveränderlichen Wesenheiten, als Washeiten, erstens Gegenstände von Gottes Wissen und zweitens in ihrer Wirklichkeit relativ »nicht-existent« sind, selbst wenn sie als ins Dasein gerufene auch relativ existent sind. Aber die unveränderlichen Wesenheiten haben eine weitere wichtige Funktion, die in ihrer zweiten Bestimmung angedeutet ist: sie dienen auch als gesonderte Orte, durch die Sein manifest wird. Wenn Gott daher eine unveränderliche Wesenheit ins Dasein ruft, dient sie als Gefäß zum »Empfang« des Seins. Derart mit Sein gefärbt, kann eine unveränderliche Wesenheit jedoch nur eine bestimmte Seinsweise aufnehmen, da ihre Aufnahmefähigkeit von Sein durch ihre spezifische »Washeit« beschränkt ist.

Konkreter gesagt heißt das: die unveränderlichen Wesenheiten sind die Mittel, durch die Gott die Gegenstände Seines Wissens – welche einen Teil Seiner Selbsterkenntnis ausmachen – in gänzlich veräußerlichter Weise betrachtet. Wenn eine unveränderliche Wesenheit

---

<sup>15</sup> Rustom, »Is Ibn al-'Arabī's Ontology Pantheistic?«, *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006): 58–59.

existentiiert ist, agiert sie als Ort der Manifestation Gottes (*mazhar*). Dies ist so, weil veräußerlichte Existenz nur durch die Manifestation Gottes in den Formen der unveränderlichen Wesenheiten möglich ist.<sup>16</sup> Und obwohl alle Gegenstände des Wissens Gottes, alle Washeiten, »unveränderliche Wesenheiten« sind, dienen nur die existentiieren als Gefäße der Selbstbetrachtung Gottes. Jede ins Dasein gerufene unveränderliche Wesenheit ist einzigartig in ihrer besonderen Fähigkeit, Gottes Manifestation zu empfangen. Diese Fähigkeit wird in der Schule Ibn 'Arabīs als »Bereitschaft« (*isti'dād*) bezeichnet. Weil die unveränderlichen Wesenheiten also spezifische Gegenstände von Gottes Wissen sind, ist Seine Kenntnis von ihnen auch Erkenntnis Seiner Selbst. Letztere jedoch in besonderer, bestimmter Weise.

Ibn 'Arabīs Schule behauptet, dass die unveränderlichen Wesenheiten in ihrem Zustand als existentierte Orte der Manifestation Gottes nur dann erklären können, wie der Kosmos nichts anderes ist als die Entfaltung der Selbsterkenntnis Gottes, wenn die Rolle der Namen Gottes ins Spiel gebracht wird. Dies ist ein weiteres Schlüsselement im Denken der Schule Ibn 'Arabīs.

Da die Namen Gottes in der islamischen Theologie verankert sind, kann man, streng genommen, nicht von einem direkten philosophischen Äquivalent sprechen.<sup>17</sup>

Dem mittelalterlichen jüdischen, christlichen und islamischen Denken ist das Problem der Namen Gottes wohlbekannt. Es ist verzwick; denn wie lässt sich mit den heiligen Schriften sagen, Gott habe Namen und damit eine Art von »Persönlichkeit«, wenn Er allem Bekannten absolut unvergleichlich ist? Die klassische islamische Theologie versucht, dieses Problem anzugehen, indem sie sagt, dass die Namen Gottes Seinem Wesen in gewisser Weise inhärent sind (*qā'ima bi-dātihī*). Dies jedoch nicht so, dass sie unabhängigen ontologischen Status erhielten und damit als dem Wesen Hinzugefügte verstanden werden könnten. Der objektive ontologische Status der Namen Gottes war vielen muslimischen Theologen selbstverständlich, selbst wenn sich ihre Modalität nicht einfach verstehen oder erklären ließ.

Ibn 'Arabī lehnt diese weit verbreitete Auffassung der Namen Gottes ab. Er sagt, dass die Namen Gottes in keiner Weise im Wesen Got-

---

<sup>16</sup> Ibn 'Arabī: *Fuṣūṣ*, 81.

<sup>17</sup> Siehe Rustom: *The Triumph of Mercy*, 3. Kapitel.

tes »inhärieren«, denn sie sind nicht wirklich ontologische Wesenheiten. Technisch betrachtet sind sie eher Beziehungen (*nisab*).<sup>18</sup> Sie stellen einen Bezug her zwischen dem manifesten Antlitz des Wesens des ausschließlichen Einsseins und den Orten der Manifestation, also den existenzierten unveränderlichen Wesenheiten, die bestimmte Seinsweisen oder Manifestationen Gottes »empfangen«. In den Schriften der Schule Ibn 'Arabī wird das Antlitz des Wesens des ausschließlichen Einsseins, welches manifest wird und Es also offenbart, oft als »Wesen des einschließlichen Einsseins« (*al-dhāt al-wāḥidiyya*) bezeichnet.

Wir sagen, das Wesen Gottes oder das Wesen des ausschließlichen Einsseins habe ein manifestes und ein nicht-manifestes Antlitz. Letzteres bleibt auf immer völlig unbekannt und verborgen allem, das anders ist als Es selbst. Das manifeste Antlitz des Wesens des ausschließlichen Eins-Seins ist daher derjenige Aspekt der Gottheit, der in den Bereich der Relativität tritt. Was wir daher gewöhnlich »Gott« nennen, ist, nach der Schule Ibn 'Arabī, nicht Gott qua Gott auf der Ebene des Wesens des ausschließlichen Eins-Seins. Der Terminus »Gott«, wie er gewöhnlich in Religion und Philosophie verstanden wird, ist vielmehr dasjenige Antlitz des Wesens des ausschließlichen Einsseins, welches dem Kosmos zugewandt ist. Dies ist das Wesen des einschließlichen Eins-Seins.

Wenn das Wesen des ausschließlichen Einsseins die unveränderlichen Wesenheiten existenziert, manifestiert Es sich in Entsprechung zu ihrem eigenen Charakter. Die Konkretisierung der unveränderlichen Wesenheiten bringt die Namen Gottes hervor, das heißt: die Beziehungen, die sich ergeben, wenn sich das ausschließliche Einssein den unveränderlichen Wesenheiten manifestiert. Es ruft sie damit aus einem Zustand nicht-veräußerlichter Kontingenz in einen Zustand veräußerlichter Kontingenz oder, anders gesagt, aus einem Zustand relativen Nichtseins in einen Zustand relativen Seins. Und in der Tat, gäbe es diese Beziehungen nicht, dann wäre der begriffliche Gott nicht »Gott«.<sup>19</sup> Man sollte auch beachten, wie sorgfältig die Begriffe gewählt sind, damit weder den Namen noch den unveränderlichen Wesenheiten ein absoluter ontologischer Status gegeben wird. Und zugleich

<sup>18</sup> Ibn 'Arabī: *Futūḥāt*, 4:294.

<sup>19</sup> Ibn 'Arabī: *Fuṣūṣ*, 81.

lässt ihre relative Wirklichkeit annehmen, dass sie auch tatsächlich eine Art von Dasein erreichen.

Weil die Gottesnamen Ergebnis der Manifestation des Wesens des ausschließlichen Einsseins sind, besteht ihre spezifische Aufgabe darin, die Beziehung dieses Wesens zum Kosmos bekannt zu machen. Da der ganze Kosmos nichts anderes ist als die Versammlung der Gottesnamen, die durch die existenzierten unveränderlichen Wesenheiten dargestellt sind, weist jegliches Ding innerhalb der kosmischen Ordnung auf die Gottesnamen und damit auf die göttlichen Eigenschaften, auf die sich die Namen beziehen. Man kann auch sagen, dass das Wesen des ausschließlichen Einsseins im Kleide der Gottesnamen und Gotteseigenschaften erscheint.<sup>20</sup> Alle Dinge im Kosmos offenbaren daher einen Aspekt des Wesens des ausschließlichen Einsseins, indem sie auf Aspekte Seines offenbaren Antlitzes, also des Wesens des einschließlichen Einsseins, verweisen oder diese »nennen«. Die Vielfalt der Manifestationen des Wesens des ausschließlichen Einsseins impliziert jedoch nicht, dass es in sich vielfältig ist.<sup>21</sup>

Weil die Namen nicht-existente Wesen sind, können wir hier nicht von Vielfalt sprechen. Die Essenz des ausschließlichen Einsseins wird paradoxerweise durch etwas offenbar, was einerseits nicht-existent ist, andererseits aber im relativen Sinn existiert. Dies ist die Erklärung für den Ausspruch Faḥr al-Dīn ‘Irāqī’s (gest. 688/1289), des großen Dichters und Schülers von Ibn ‘Arabī, dass die Gottesnamen in keiner Weise Gottes Einheit (auf der Ebene des Wesens des ausschließlichen Einsseins) kompromittieren. Die Meereswogen machen ja aus der See auch kein Mannigfaltiges. Als solche sind die Wogen wirklich, aber da sie zum Meer gehören und unausweichlich in ihm zurücksinken, besitzen sie keinen unabhängigen und bleibenden ontologischen Status: »Viele und disparate Wogen machen aus dem Meer keine Mannigfaltigkeit. So machen die Namen aus dem Genannten keinen Mannigfaltigen.«<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Qayṣarī: *Šarḥ*, 1:17. Siehe auch Chittick: *The Sufi Path of Knowledge*, S. 85.

<sup>21</sup> Qayṣarī: *Šarḥ*, 1:16.

<sup>22</sup> (Mit leichten Veränderungen) zitiert in Faḥr al-Dīn ‘Irāqī: *Divine Flashes*, übers. von William Chittick und Peter Wilson, New York: Paulist Press, 1982, S. 78.



## Kosmologie und Anthropologie

Ibn 'Arabī's Schule verwendet eine Vielzahl von Begriffen, um die Art zu beschreiben, in der sich Gott offenbart. Ich werde mich hier auf den Terminus »Selbstenthüllung« (*tağallī*) beschränken, weil die strukturell mystischen Ideen, die die Kosmologie und Anthropologie der Schule Ibn 'Arabī's kennzeichnen, damit am besten dargestellt werden können. Der Ausdruck »Selbstenthüllung« (*tağallī*, Koran 7:143) ist etymologisch mit dem Gedanken der »Erleuchtung« verbunden. Da Gott im Koran (24:35) und in den Aussprüchen Muḥammads als Licht beschrieben ist, wurde diese Beschreibung bald zum Gemeingut. Der einflussreiche Philosoph und Gründer der »Schule der Erleuchtung«, Šihāb al-Dīn Suhrawardī (gest. 587/1191), entwickelt aus dieser Einsicht seine Philosophie. »Selbstenthüllung« ist ein reflexives Verbalnomen, das den Gedanken vermittelt, Gott (als Wesen des ausschließlichen Einsseins) enthülle Sich Ihm Selbst, indem Er die Intensität Seines Seins oder Seines Lichts auf die »dunklen« und »kontingenten« unveränderlichen Wesenheiten und so auf die Gegenstände Seines Wissens ausstrahlt. Dies hat auffällige Ähnlichkeit mit der Behandlung der Theophanie Gottes, wie wir sie in Johannes Duns Scotus Eriugena (gest. 877) finden.<sup>23</sup> Eriugena übersetzte die neuplatonistischen Werke des Pseudo-Dionysus und war von ihnen beeinflusst.

Die Symbolik der Sonne und ihrer Strahlen ist hier besonders angemessen. Sie dient zur Erklärung der Beziehung zwischen Gott und dem Kosmos: obwohl die Sonne eine ist, gehen viele Strahlen von ihr aus. Diese offenbaren zwar Aspekte der Sonne, aber sie beeinträchtigen ihr Einssein in keiner Weise und lassen sich nicht als unabhängig von ihr existierend bestimmen. In derselben Weise wie die Sonnenstrahlen die Erde beleuchten, beleuchten Gottes Selbstenthüllungen die kosmische Ordnung und offenbaren die Gegenwart der göttlichen Sonne in jeglichem Ding.

Die Bedeutung des Ausdrucks »Selbstenthüllung« lässt sich durch einen Ausspruch des Propheten verdeutlichen, der in der Schule Ibn

---

<sup>23</sup> Nützliche Interpretationen von Eriugenas Denken lassen sich in Deirdre Carabine: *John Scotus Eriugena*, New York: Oxford University Press, 2000, Kapitel 2, und in Michael Sells: *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago Press, 1994, Kapitel 2, finden.

‘Arabi’s oft herangezogen wird, um zu erklären, warum und wie Gott den Kosmos geschaffen hat. Damit wird das metaphysische Problem des »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?« angesprochen. Dieser Ausspruch, der als heilige muslimische Überlieferung (*al-ḥadīṭ al-quḍṣī*) bezeichnet wird, besagt, dass Gott ein verborgener Schatz war, der erkannt werden wollte. Und als Ausdruck dieses Begehrens erschuf Er den Kosmos und alles, was darin enthalten ist. Sa‘īd al-Dīn Farġānī (gest. 699/1300) sagt, dass dieses göttliche Begehren, erkannt zu sein, eine tief in Gottes Natur verankerte »Neigung« ist<sup>24</sup>, eine Art objektiviertes Wissen Seiner Selbst zu erhalten, denn vor der Schöpfung des Kosmos hatte Gott nur ein subjektives Wissen Seiner Selbst. Derart wird der Kosmos zu einer objektivierten Spiegelung von Gottes Selbsterkenntnis, durch die Gott als Essenz des ausschließlichen Einsseins sich Selbst als Essenz des einschließlichen Einsseins erleben kann.<sup>25</sup> Die in diesem verborgenen Schatz enthaltenen Juwelen sind nichts anderes als die unveränderlichen Wesenheiten. Durch die Existenzierung dieser Wesenheiten würde Gott eine veräußerlichte Weise Seiner umfassenden Selbsterkenntnis geboten, die ohne diese nicht möglich gewesen wäre.

Dieses Begehren der Selbsterkenntnis Gottes wird als eine Art von »Bedrängnis« beschrieben, die hier den unveränderlichen Wesenheiten zugeschrieben ist, obwohl Ibn ‘Arabi sie in anderem Zusammenhang auch auf die Namen Gottes zurückführt. Die unveränderlichen Wesenheiten, das heißt, die latenten und nicht-existenten Gegenstände des Göttlichen Wissens, »suchten« ihre eigene Existenzierung im Bereich der Relativität, da sie im Zustand ihrer Festigkeit und Nicht-Existenzierung keine Existenz hatten. Man muss in diesem Zusammenhang betonen, dass das arabische Wort *wuġūd* nicht nur »Sein«, sondern auch »Finden« bedeutet. Die Erzählung vom verborgenen Schatz meint daher, dass Gott als Sein die objektivierte Erkenntnis Seiner Selbst gerade durch die Gegenstände Seiner eigenen Selbsterkenntnis suchte und daher einige Gegenstände Seiner Erkenntnis in einen rela-

<sup>24</sup> Sa‘īd al-Dīn Farġānī: *Muntahā al-madārik fi šarḥ Tā‘īyyat Ibn al-Fāriḍ*, hrsg. von ‘Ā. I. al-Kayyālī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007, 1:18–19.

<sup>25</sup> Ebd., 1:21.

tiven »Seinszustand« versetzte, damit Er sich Selbst in ihnen »finden« konnte.

Wir kommen nun zu einem der kosmologischen Schlüsselthemen der Schule Ibn 'Arabī's. Dieses Thema durchzieht ihr ganzes Denken und ist von einem Ausspruch des Propheten abgeleitet: der Atem des Allbarmherzigen (*nafās al-raḥmān*).<sup>26</sup> Um den unveränderlichen Wesenheiten in ihrer Bedrängnis Erleichterung zu verschaffen, heißt es, »atmete Gott aus«<sup>27</sup> und ließ so die Enge in Seinem Selbst durch Weite und Barmherzigkeit weichen. Dies bedeutet, dass der Kosmos aus Barmherzigkeit gewirkt ist, denn er ist das Ergebnis des Atems des Allbarmherzigen. Wie schon angedeutet, lässt sich die Enge im göttlichen Selbst auch verstehen als Ergebnis eines göttlichen Begehrens (qua Wesen ausschließlichen Einsseins), Sich Selbst (qua Wesen einschließlichen Einsseins) zu sehen. Damit objektiviert Gott Seine Selbstliebe. Ibn 'Arabī beschreibt deshalb den Atem des Allbarmherzigen als Ursprung und Grund der göttlichen Selbstliebe: »Der Atem des Allbarmherzigen ließ den Kosmos erscheinen, um der Eigenschaft der Liebe Raum zu geben und das zu entlassen, was der Liebende in Sich Selbst fand«.<sup>28</sup> Die Liebe, die den Allbarmherzigen bewegte, Seinen Atem auszuströmen, ist letztendlich das Begehren des verborgenen Schatzes, »gekannt« zu sein. Dieses Begehren ist also bewegt von elementarer Selbstliebe.

Es ist zulässig in Bezug auf Gott von »Begehren« zu sprechen, weil Er als Wesen des ausschließlichen Einsseins Allmöglichkeit ist und weil ein Modus derselben Begehren und also »Selbstverneinung« ist.

Mit philosophischen Begriffen ausgedrückt heißt dies, dass der Atem nichts anderes ist als die reine Veräußerung der Washeiten, die im und aufgrund des Seins auftauchen. Damit wird klar, warum die Schule Ibn 'Arabī's den Atem des Allmächtigen explizit mit dem sogenannten »expansiven Sein« (*al-wuḡūd al-munbasit*) identifiziert.<sup>29</sup> Und da der Atem des Allbarmherzigen in religiöser Sprache dieselbe

<sup>26</sup> Zur Erörterung dieses Begriffs siehe Chittick: *The Sufi Path of Knowledge*, S. 127–134; Corbin: *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabī*, übers. von Ralph Manheim, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969, S. 115–116 et passim.

<sup>27</sup> Ibn 'Arabī: *Fuṣūṣ*, 112.

<sup>28</sup> Zitiert in Chittick: *The Sufi Path of Knowledge*, S. 131.

<sup>29</sup> Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī: *al-Taḥṣīn al-Ṣūfī li-l-Qur'ān (I'ḡāz al-bayān fī ta'wīl*

Bedeutung hat wie das Sein in philosophischer, kann man sagen, dass das Sein in seiner Wurzel reine Barmherzigkeit ist. Weil also alle Dinge aus Barmherzigkeit entstanden, in sie gehüllt und selbst Instantiierungen derselben sind, erfahren sie nichts anderes als Barmherzigkeit. Wie der Atem den Anfang des Kosmos und all seiner Inhalte markiert, so ist auch das Ende durch den Allbarmherzigen gekennzeichnet, der die Gegenstände Seiner Selbsterkenntnis »einatmet«. Das ist der Moment, in dem die Washeiten aus dem Modus relativer Existenz zu ihrem ursprünglichen Zustand relativer Nichtexistenz zurückkehren. Eine der Konsequenzen dieser Sicht der Dinge ist, dass die posthume Existenz aller Menschen in Barmherzigkeit endet. Ibn 'Arabī verteidigt seine soteriologische Position auf dieser Grundlage, und Mullā Ṣadrā, der in vieler Hinsicht zur Schule Ibn 'Arabīs gehört, geht ebenso vor.<sup>30</sup>

Der Ursprung des Kosmos als Ausdruck der Suche Gottes nach Selbsterkenntnis findet seine vollkommene Entsprechung in der Suche des Menschen nach Selbsterkenntnis. Ibn 'Arabīs Schule stützt sich in dieser Sache auf den bekannten Ausspruch des Propheten: »Wer sich selbst kennt, kennt seinen Herrn«. Da die menschliche Existenz nichts anderes ist als ein beschränkter Modus des göttlichen Seins, da also die eigentliche Substanz des Menschseins nichts anderes ist als die Selbstenthüllung Gottes, erkennt das menschliche Subjekt in seiner Selbsterkenntnis Gott auf bestimmtere und wirklichere Weise. Oder andersherum ausgedrückt ist es Gott, der sich durch die menschliche Selbsterkenntnis selbst erkennt. Mullā Ṣadrā findet daher das Bedürfnis des Menschen nach Selbsterkenntnis in der Struktur des Seins selbst vorgebildet. Der Schlüssel zur Selbsterkenntnis, der im Zentrum der sufischen Praxis steht, ist das Gottesgedenken (*dīkr*). Durch das Gedenken Gottes lernt man sein wahres Selbst kennen, da man zu dem zurückkehrt, der man immer gewesen ist:

Da das Vergessen Gottes der Grund ist für das Vergessen des Selbst, wird die Erinnerung des Selbst notwendigerweise Gottes Erinnerung des Selbst herbeiführen. Und Gottes Erinnerung des Selbst wird notwendig die Selbsterinnerung des Selbst herbeiführen: *Gedenke Meiner und Ich werde deiner gedenken* (Koran 2:152). Gottes Gedenken des Selbst ist identisch mit der Existenz des

---

*umm al-Qur'ān*, hrsg. von 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā', Kairo: Dar al-Kutub al-Ḥadīṭa, 1969, S. 193. Im Folgenden als *I'ğāz* zitiert.

<sup>30</sup> Siehe Rustom: *The Triumph of Mercy*, 6.–7. Kapitel.

Selbst, da das Wissen Gottes in allen Dingen gegenwärtig ist (*ḥuḍūrī*). Wer sich also nicht selbst kennt, hat keine Existenz, da die Existenz des Selbst mit Licht, Gegenwart und Wahrnehmung identisch ist.<sup>31</sup>

Da man in wirklicher und erhöhter Weise durch Sein, Gegenwart und Licht gekennzeichnet wird, und also die Selbsterkenntnis zunimmt, je mehr man Gottes gedenkt, wird derjenige, der sich selbst am vollständigsten kennt, auch Gott am besten kennen. Denn durch ihn wird Gott Sein objektiviertes Selbst kennen. Diese Art der Selbsterkenntnis ist im »vollkommenen Menschen« (*al-insān al-kāmil*) verkörpert, mit dem Ibn 'Arabī und andere solche Menschen meinen, die ihre Selbstverwirklichung erreicht haben.

Die Schule Ibn 'Arabī's enthält eine wichtige kosmologische Doktrin, die zuerst Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (gest. 673/1274), der hervorragendste Schüler und Schwiegersohn Ibn 'Arabī's, eingeführt zu haben scheint. Diese Doktrin wird als Lehre von »Gottes fünf Anwesenheiten« (*al-ḥaḍarāt al-ilāhiyya al-ḥams*) bezeichnet. Gottes Anwesenheit, die alles, was »ist«, begründet, ist demnach in fünf verschiedenen Weisen »da«. Die erste ist ungeschaffen (die Anwesenheit Gottes), die nächsten drei sind geschaffen (spirituelle, imaginale und sinnliche Anwesenheiten), und die letzte (die menschliche) begreift die anderen vier in sich.<sup>32</sup> Die früheren Mitglieder der Schule Ibn 'Arabī's identifizieren für gewöhnlich die erste Anwesenheit nicht mit Gott als Essenz ausschließlichen Einsseins.<sup>33</sup> Über und jenseits der ersten Anwesenheit haben wir daher Gott, wie Er in Sich Selbst ist. Dies entspricht der Essenz ausschließlichen Einsseins oder dem, was Mu'ayyid al-Dīn Ğandī (gest. Ca. 700/1300), der Schüler Qūnawī's, die »Nicht-Entifizierte Essenz« nennt.<sup>34</sup> Die erste Anwesenheit entspricht der ersten Begrenzung Gottes, nämlich der Essenz einschließlichen Einsseins oder der »Ersten Entifizierung«. Diese entspricht dem normalerweise mit »Gott« oder der erkennbaren Gottheit Gemeinten. Andere Namen für die zweite Anwesenheit (die spirituelle Welt also) sind »der Muḥamma-

<sup>31</sup> Ṣadra: *Risāla-yi sih aṣḥ*, hrsg. von S. H. Nasr, Teheran: University of Tehran Press, 1961, S. 14.

<sup>32</sup> Chittick, »The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qayṣarī«, *Muslim World* 72 (1982): 124.

<sup>33</sup> Ebd., S. 122. Vgl. das oben zitierte Gedicht Šabistarī's.

<sup>34</sup> Mu'ayyid al-Dīn Ğandī: *Šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, hrsg. von S. J. Āštiyānī, Mašhad: Dānišgāh-i Mašhad, 1982, S. 707.

danische Geist«, »die höchste Schreibfeder«, »der erste Intellekt« und »der göttliche Geist«. <sup>35</sup> Der dritten Anwesenheit entspricht eine Ebene zwischen der spirituellen Welt und der Welt der Körper. Sie wird als »Welt der Imagination« (*‘alam al-ḥayāl*) bezeichnet. <sup>36</sup> Die vierte Anwesenheit ist die Welt der Körper oder die materielle Welt. Und die fünfte Anwesenheit ist der vollkommene Mensch. Dieser begreift alle anderen Anwesenheiten in sich, weil seine Anwesenheit alle Namen Gottes, durch die Gott sich offenbart, versammelt.

In der ersten Anwesenheit enthält Gott, als Essenz einschließlichen Einsseins, all die anderen niedrigeren Anwesenheiten in sich, jedoch auf undifferenzierte Weise (*muḡmal*). Auf jeder folgenden Anwesenheitsstufe wird das Sein aber individuierter und differenzierter (*mu-faṣṣal*), und damit wächst die Zahl der Beziehungen zwischen der Essenz des ausschließlichen Einsseins und der Orte göttlicher Selbstenthüllung. Vervielfältigung der Beziehungen bedeutet daher zunehmende Ausdehnung der Namen Gottes in jeder folgenden Anwesenheitsebene. In der fünften Anwesenheit, der des »vollkommenen Menschen«, finden wir all das in den vorausgehenden Anwesenheiten Enthaltene nun auf völlig differenzierte Weise. Aus diesem Grund wird der »vollkommene Mensch« auch als Kopie des Kosmos <sup>37</sup> und als Ort der Enthüllung des Namens »Allāh« bezeichnet. <sup>38</sup> Im Unterschied zu all den anderen Namen Gottes, die spezifische Aspekte der Essenz einschließlichen Einsseins benennen, ist der Name »Allāh« als all-versammelnder Name (*ism ḡāmi‘*) bekannt. Er versammelt all die anderen Namen Gottes, die im Kosmos anwesend sind. Da nun der vollkommene Mensch den all-versammelnden Namen »Allāh« verkörpert, ist seine Anwesenheit die all-versammelndeste. Der vollkommene Mensch ist deshalb das Spiegelbild Gottes (qua Essenz einschließlichen Einsseins). Er wird auch als Anwesenheit an sich selbst bezeichnet, weil er

<sup>35</sup> ‘Abd al-Karīm Jilī: *al-Insān al-kāmil*, Beirut: Mu’assasat al-Tarīḥ al-‘Arabī, 2000, S. 153.

<sup>36</sup> Zur Welt der Imagination siehe, unter anderem, Chittick: *The Sufi Path of Knowledge*, S. 115–118.

<sup>37</sup> Qūnawī: *Iḡāz*, 106.

<sup>38</sup> Chittick: *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, hrsg. von Mohammed Rustom, Atif Khalil und Kazuyo Murata, Albany: State University of New York Press, 2012, S. 144–147.

in entfalteter und differenzierter Weise die Fülle des Seins und damit die Fülle der objektivierten Selbsterkenntnis Gottes bekundet.

Wenn das Sein in undifferenziertem Zustand jede Vollendung, jegliche Güte und Schönheit potentiell enthält, dann trifft dies auch auf ihn im differenzierten Zustand zu und also auf den vollkommenen Menschen, der durch jede Art der Vollendung, jede Tugend und Schönheit gekennzeichnet ist. Aus diesem Grunde beschreibt der chinesische Sufi Liu Zhi (geb. ca. 1081/1670) den vollkommenen Menschen, der im Chinesischen »der letzte Mensch« genannt wird, als »die große Vollendung geschmückt mit jeglicher Schönheit«. <sup>39</sup> Dem wohlbekanntem Ausspruch des Propheten folgend, dass »Gott schön ist und die Schönheit liebt«, sagt die Schule Ibn 'Arabī's, wie Plotin (gest. 270), dass die volle Verwirklichung des Menschlichen in nichts anderem besteht als in einem von Tugend und Schönheit durchwirkten Leben. Da der vollkommene Mensch die beste Verkörperung der differenzierten Natur des Seins ist und also der Spiegel, in dem Gott als Essenz ausschließlichen Einsseins Sich Selbst als Essenz einschließlichen Einsseins bezeugen kann, schaut Er auf den vollkommenen Menschen und sieht eine kristalline Spiegelung der Gegenstände Seiner Liebe: die wunderschönen Juwelen des verborgenen Schatzes.