

وحدة الوجود

Research Paper on
Islam No. 3

وحدة الوجود

وحدة الوجود

Reflexionen auf der Basis der Einsheit des Seins

Reflexionen auf der Basis der Einsheit des Seins

Research Paper on Islam No. 3

Rüdiger Lohlker (Vienna University)

Das Denken der Einsheit des Seins (*wahdat al-wuğūd*) war viele Jahrhunderte ein wichtiger Teil des islamischen Geisteslebens. Heute wird zumeist lapidar vermerkt, es sei umstritten gewesen, ohne weiter darauf einzugehen, welche Bedeutung diese umstrittenen Ideen hatten.

Die beiden folgenden Texte sind ein Versuch, grundsätzliche Positionen der Einsheit des Seins in anderen Zusammenhängen zu durchdenken, um dessen Tragfähigkeit für zeitgenössische Reflexionen zu ergründen.¹

Ein grundsätzliches Problem des Denkens der Einsheit des Seins ist die mangelnde Kenntnis der Entwicklung dieses Denkens durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart. Ein wichtiges Vorhaben wäre die systematische Erforschung der Überlieferungen der *Fuṣūṣ al-ḥikam*, eines der wichtigsten Werke von Ibn ‘Arabī, und ihrer Geschichte bis in die Gegenwart.

1S. auch Rüdiger Lohlker (Hg.), *Der Buchstabe bā’ – Texte zur Einsheit des Seins in der Tradition Ibn ‘Arabī*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2016, Rüdiger Lohlker, „Variantologie des Universellen: Potentiale der islamischen Traditionen für Toleranz, Dialog und Pluralismus,“ in Irmtraut Fischer et al. (Hg.), *Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa*, Göttingen, 2017, S.197-205, Rüdiger Lohlker, „‘Abd al-Karim al-Jili, wahdat al-wujud, and reconfiguring epistemology,“ in *Ulumuna* 23i (2019), S. 1-23 und Rüdiger Lohlker, „Die koranische Exoduserzählung: Zwischen kollektiver und nicht kollektiver Erlösung und Ethik,“ in Irene Klissenbauer u. a. (Hg.), *Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben: Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft, Festschrift für Ingeborg G. Gabriel*, Göttingen: Vienna University Press, 2020, S. 215-224.

Die Schöpfungsbeziehung Gottes als Glaubensgeheimnis

*Handelsvertrag zwischen Schöpfer und Menschen?*²

²Eine erste Fassung dieser Gedanken wurde auf der 3. Stieglecker-Konferenz in St. Florian 2020 virtuell vorgestellt.

Die Vorstellung, es bestehe eine Art Handelsvertrag zwischen Gott als Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf, gründet auf der Idee einer grundlegenden Trennung dieser beiden Sphären. Eine Trennung, die sich durchaus in vielerlei Ausprägungen im islamischen Denken und Handeln findet.

Wie lässt sich nun die Beziehung des Geschaffenen zum Schöpfer oder auch das gegenseitige Verhältnis verstehen, wenn wir auf die Notwendigkeit eines personalen Gegenübers, auf die z. B. jemand wie Ibn Taimīya³ (gest. 1328⁴)⁵ in keiner Weise verzichten kann, unsererseits verzichten?

Hier müssen wir auf den Gedanken der Einsheit des Seins rekurren, der etliche der Probleme der Vorstellung des personalen Gottes als Einer, der der Schöpfung gegenübertritt, wenn auch - so der gängige Ausdruck - „ohne Ort und ohne Zeit“ (arab. *bi-lā makān wa-bi-lā zamān*), auflöst.

³Hier wird eine an englischsprachige Transkriptionen angelehnte vereinfachte Umschrift verwendet. In Zitaten verwendete Transkriptionen werden angeglichen.

⁴Alle Jahresdaten sind in christlicher Zeitrechnung angegeben.

⁵S. zu ihm als neuere Sicht Rüdiger Lohlker, „Ibn Taymiyya on political leadership and the ‚Con-Text‘ of Islamic philosophy and law,“ in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (2021) (im Dr.).

Wie kann diese Einsheit gedacht werden? Ist sie, so häufig das Missverständnis, eine Art Inkarnationslehre, gar Polytheismus⁶, alles Dinge die den Anhängern der Einsheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*) vorgeworfen wurden – ob berechtigt oder nicht?

Das Problem scheint, islamisch gesehen, häufig ein Monismus auf der Ebene des *Seienden*, also der Vielheit, zu liegen. Die Katastrophe der kategoriellen Vermischung tritt ein, wenn die Einsheit des *Seins* (arab. *waḥdat al-wuḡūd*) mit der Einheit des *Seienden* verwechselt wird. Die Bejahung des *Seins* wird mit der Bejahung des Vielen auf der Ebene des *Seienden* ineins gesetzt. Dies hat bereits etliche islamische Gelehrte in Aufregung versetzt und zu scharfen Reaktionen geführt. Ich darf die Übersetzung eines Textes von Henri Corbin zitieren:

⁶Eine bis heute vertretene Auffassung, s. z. B. Mohammad BidHendi/Mohsen Shiravand, „Environmental ethics paradigm according to Ibn Arabī’s“, in *Transcendent Philosophy* 14 (2013), S.215-236: 229. S. zu Raniri und seiner Verfolgung der Richtung der Einsheit des Seins bspw. Muhammad Afif Anshori, „Kontestasi tasawuf *sunni* dan tasawuf *falsafi* di nusantara“, in *Teosofi* 4ii (2014), S. 309-327, Sher Banu A. L. Khan, „What happened to Sayf al-Rijal?“ in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 168i (2012), S. 100-111, G. W. J. Drewes, „Nur al-Din al-Raniri’s charge of heresy against Hamzah and Shamsuddin from an international point of view,“ in C. D. Grijns and Stewart O. Robson (Hg.), *Cultural contact and textual interpretation: Papers from the fourth European colloquium on Malay and Indonesian studies, held in Leiden in 1983*. Dordrecht/Cinnaminson, NJ: Foris Publications, 1986. S. 54–59 und älter C. A. O. Van Nieuwenhuijze, „Nur al-Dīn al-Ranīrī als bestrijder der Wujudīya (met Maleische teksten),“ in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 104i (1948), S. 337-411.

„Die genannte Verwirrung führt dazu, eine Einheit des *Seienden* bzw. Existierenden zu bekunden, die in den Pseudo-Esoterismen durch die Bejahung einer illusorischen Identität zum Ausdruck kommt, deren eintönige Wiederholung bei einem Kollegen des genannten Sayyed Ahmad⁷ – einer anderen großen Persönlichkeit der Schule von Isfahan aus dem 17. Jahrhundert, Hosayn Tonkaboni – verständlicherweise Verbitterung hervorgerufen hat. Zu Beginn seines Traktates über die Einheit des Seins⁸ schreibt er: ‚Ich war damit beschäftigt, etwas über die Einheit des Seins zu schreiben, die mit der Vielheit seiner Epiphanien (*tağalliyāt*) und den Verzweigungen seiner Manifestationen einhergeht, ohne dass deshalb die konkreten Existenzen illusorisch wären, ohne Konsistenz und Dauer, wie es die Äußerungen nahelegen, die von gewissen Sufis berichtet werden. Im Sinne dieser Sufis verstanden, ist die ganze Angelegenheit nichts anderes als ein Sophismus. Hieraus würde folgen, dass Himmel und Erde, Paradies und Hölle, Gericht und Auferstehung – dass all dies nichts als Illusion sei.“⁹

⁷Die im Zitat genannten Autoren werden nicht einzeln nachgewiesen. Es sei auf die Anmerkungen der zitierten Übersetzung verwiesen.

⁸Wir würden hier naturgemäß von der *Einsheit* des Seins (s.u.) sprechen.

⁹Henry Corbin, „Der eine Gott und die vielen Götter,“ übers. von Felix Herkert, in *Spektrum Iran* 1/2 (2020), S.5-38: 9.

Im Anschluss an Corbin möchte ich nun vom Theomonismus statt vom Monotheismus sprechen. Ich möchte gleich noch etwas von Corbin zitieren, da er die Problematik treffend umreisst. Der Theomonismus behauptet ihm zufolge nicht, dass das göttliche *Sein* das einzige *Seiende* sei. Vielmehr geht es um das *Eins-Sein*, dass die Einheit des Seins begründet. Dieses ermöglicht die Epiphanien der Vielheit des *Seienden*.

„Allein der *Existenzakt* verleiht dem mannigfaltig *Seienden* ihre Existenz, denn außerhalb des Seins gibt es nur das Nichts. Anders gesagt, ist das Eins-Sein die Quelle der Vielzahl von Theophanien. Die schon dem ersten Moment des Paradoxons des Monotheismus inhärente Gefahr besteht darin, Gott nicht als reinen Akt des Seins, als Eins-Sein zu nehmen, sondern als ein *Ens*, ein *Seiendes* (*mawǧūd*), möge dies auch unendlich höher stehen als die anderen *Seienden*. Gerade weil es bereits als *Seiendes* konzipiert ist, verfestigt die Distanz, die man zwischen dem *Ens supremum* und den *entia creata* zu errichten versucht, nur den Zustand des *Ens supremum* als dem eines *Seienden*. Denn sobald man es mit allen vorstellbaren positiven Attributen – bis hin zu ihrer herausragendsten Stufe – versehen hat, ist es dem Geist verwehrt, noch weiter bzw. darüber hinaus zu gehen. Der Aufschwung des Geistes kommt aufgrund der Absenz des ‚Jenseits des Seienden‘ vor einem *Ens*, einem *Seienden* zum Stillstand. Dies ist die metaphysische Idolatrie, die dem ontologischen Status des *Seienden* widerspricht, da es einem Seienden, einem *Ens* unmöglich ist *supremum* zu sein. Das *Ens*, das *Seiende*, weist nämlich seiner Natur nach über sich hinaus, auf den Akt des *Seins*, der es transzendiert und als Seiendes konstituiert.“¹⁰

¹⁰Ibid., S.10.

Die Bewegung des *Sein* (*wuǧūd*) zu den *Seienden* (*mauǧūd*) wird islamisch, d. h. hier: von den islamischen Mystikern/Sufis, als imperative Setzung der Existenz verstanden: Qur‘anisch wird dies begründet mit der Aussage „*kun fa-yakūn*“ (Sure 36,82; 2,117; und weitere qur‘anische Aussagen), zu übersetzen mit „Sei! Und es ist.“¹¹ Dieser Imperativ verleiht dem *Seienden* Existenz. Das Sei-ende ist also wesenhaft kreatürlich, kann also keine Ursache (s. u.) sein. Dies kann man als grundlegenden Gedanken sufischer Reflexion, die Corbin als Theomonismus benannt hat, besonders der Richtung der Einsheit des Seins (*wahdat al-wuǧūd*) bezeichnen.¹²

Dadurch werden wir noch besser das Paradoxon des Monotheismus des naiven Bewußtseins erkennen, der ausgerechnet in seinem Triumph untergeht. Führen wir den Gedanken noch etwas weiter und bedenken die Momente des Paradoxons des Monotheismus. Es mag aus dem vorigen der Gedanke der absoluten Negativität sich ableiten lassen:

¹¹An dieser Stelle wäre noch über die Rede (*kalām*) Gottes zu sprechen, was aber den Rahmen dieser Überlegungen sprengen würde.

¹²Als Überblick über diese Richtung s. Caner Dagli, *Ibn al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, London: Routledge, 2016.

„Die negative Theologie, *via negationis* (auf Arabisch *tanzīh*), ist diejenige, welche die Ursache jenseits aller Ursachen, das absolut Einen jenseits aller Einen, das Sein jenseits aller Seienden, ver-wirft. In der Präsenz des Seins in allen *Seienden*, des Einen in allen Vielheiten, ist diese Letztur-sache jedoch durchaus vorausgesetzt. Obgleich die negative Theologie die affirmative Theologie des dogmatischen Bewusstseins zu zerstören scheint, fungiert sie sogar als Schutz jener Wahrheit, die diese enthält, und sind beim zweiten Moment des ‚Paradoxon des Monotheismus‘ angelangt. Es ist den griechischsprachigen Neuplatonikern¹³ genauso bekannt wie den arabischsprachigen.¹⁴ In beiden Fällen löst es sich in der Simultanität, der Kopräsenz des einen Gottes und den vielen gött-lichen Gestalten auf.“¹⁵

13Wir wollen hier nur auf Proklos verweisen (s. u.). Zur islamisch-arabischen Proklosrezeption s. Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch: Al-Āmirīs Kitāb al-Fusūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden/Boston: Brill, 2006; als eine Art Einführung in das Denken des Proklos s. *Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003*, hrsg. v. Mathias Perkams/Rosa Maria Piccione, Leiden/Boston: Brill, 2006.

14Jambet verweist auf den unterschiedlichen Gang des Neoplatonismus in Westasien und im Osten der islamischen Welt, auf den wir hier auch nicht eingehen können (s. Christian Jambet, „Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik,“ in *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*, hrsg. v. François Ewald/Bernhard Waldenfels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S.229-248).

15Corbin, „Der eine Gott, S.11.

Nun könnten wir mit Proklos (gest. 485) noch die Frage stellen, ob Eins nicht eher ein Symbol des Unaussprechlichen ist als das Wesen des Einen. Das Eine ist nicht als Eins zu denken vielmehr als eins-stiftend und damit sufisch dynamisch zu denken. Als Eins, die in der Vielzahl erkennbar ist und mit ihr.

Handelsvertrag

Was hat dies nun für den Handelsvertrag mit Gott zu besagen? Ob wir ihn biblisch fassen oder als die Handelsgesellschaft mit Gott im Schillerschen Sinne mag für den Moment unberücksichtigt bleiben. Wir wollen auf das Veräußerungsgeschäft (*bai`*) des islamischen Rechts verweisen, den Typus des Vertrages im islamischen Recht. Zu den notwendigen Eigenschaften gehören die beiden vertragsschließenden Parteien, der genau definierte Vertragsgegenstand, Übergabe des Gegenstandes und des Entgeltes etc. Nun ist islamrechtlich sicherlich Gott nicht als Vertragspartner zu denken. Das wäre aber zu einfach.

Wenn wir koranisch schauen, werden wir in der Sure 9, *at-tauba*, 111, ein Kaufgeschäft finden, das Gott mit den Menschen getätigt hat. Geht es aber um einen Handelsvertrag? Hier scheint eher - und da können wir verschiedenen Koranauslegungen folgen¹⁶ – von dem Vertrauen auf Gottes Wort die Rede zu sein, eine wichtige Voraussetzung auch für die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, auf die die Gläubigen vertrauen können (s. u.).

Für nicht unwichtige Strömungen des islamischen Denkens und Handelns ist die Idee eines perso-nalen Gottes als Gegenüber des gläubigen Menschen unverzichtbar (s. o.). Hier sei aber eine andere Verknüpfung verfolgt, ein anderer Faden geknüpft¹⁷ Statt eines Gegenübers können wir im islami-schen Denken auch ein Miteinander erkennen, das zu ganz anderen als den vermeintlich konventio-nellen¹⁸ modernen Lösungen führt. Was verbirgt sich hinter diesen Worten?

¹⁶Was an dieser Stelle ebenfalls nicht vertieft werden kann.

¹⁷Um Donna Haraways Konzept des Fadenspiels aufzunehmen.

¹⁸Auch eine Konvention ist ein Vertrag!

Die Schöpfung kann aber mit bedeutenden Vertretern des Denkens und der Praxis der Einsheit des Seins (*waḥdat al-wuḡūd*) begriffen werden und geht damit über die eingangs genannte Binarität hinaus. Das Schöpfen, das nicht als reine Unidirektionalität verstanden werden kann. Vielmehr als eine Akt der barmherzigen Gottesliebe als Liebe Gottes, die ihren Ausdruck ebenso in der Liebe zu Gott findet. Es ist nicht nur ein Sprachspiel, dessen Zeugnis der Qur‘an ist, auch wenn es über und durch Sprache vermittelt wird.

„Spiel bezeichnet die v e r s c h i e d e n a r t i g e n zustände des mystikers, in die er versetzt wird, wenn er von einem göttlichen namen zum anderen übergeht. Die gazellen und mädchen stellen die abstrakten und tiefgründigen Wissenschaften der reinen Vereinigung mit gott dar.“ Der mystiker nimmt alle „namen“ d. h. eigenschaften gottes an, indem er den einen nach dem andern in seinem wesen verwirklicht und erlebt. Dieses wechselvolle nennt Arabi¹⁹ ‚spiel‘. In dem Nirwana erschaut man die tiefsten erkenntnisse des innergöttlichen wesens, des fundamentes und quells der göttlichen eigenschaften.“²⁰ heißt es in der Übersetzung von Gedichten des großen Sufis Ibn ‘Arabī (gest. 1240) durch Max Horten; ignoriert sei die Wendung „in dem Nirwana“, das Hortens irriger Zuord-nung des Dichters zu einer ‚indischen Strömung‘ im Islam geschuldet ist, die auch in islamischen Kreisen übernommen wurde, was keine Verbesserung bedeutet.

Das Spiel wird verstehbar als innige Verbindung von Schöpfer und Geschöpf, die am gemeinsamen Spiel teilhaben, die barmherzige Liebe (arab. *raḥma*)²¹ teilen.

19Gemeint ist Ibn ‘Arabī.

20Max Horten (Übers./Hg.), *Mystische Texte aus dem Islam: Drei Gedichte des Arabi 1240*, Bonn: A. Marcus und E. Weber’s Verlag, 1912, S.13f.

21S. Sure 21, *al-anbiyā’*, 107, der Propheet wird gesandt als Ausdruck der barmherzigen Liebe für alle Weltbewohner.

In diesem Spiel liegt für Ibn ‘Arabī das Glaubensgeheimnis bewahrt, dass durch die Barmherzigkeit dann auch den Armen – welcher Art auch immer – zugute kommen mag. Im Spiel der Liebe Gottes ist also mehr als ein Handelsgeschäft oder -vertrag. Wenn ein Vertrag im Regelfalle explizit abzuschließen wäre, geht es für die Richtung der Einsheit des Seins²² um das in der Vielfalt des Seien-den verborgene, (Glaubens-)Geheimnis dieser Einsheit. Um dies zu verstehen, seien zwei Diagramme eines zwölferschiitischen Kommentators eines zentralen Werkes des Ibn ‘Arabī herangezogen, eines sunnitischen (wenn auch sicherlich nicht im enggläubigem Sinne) Sufis.²³

²²Der Begriff der *Einsheit* ist bewusst gewählt. Dies sei noch einmal betont. Es geht nicht um *Einheit*.

²³Damit wird wieder deutlich, dass in der Vormoderne der im Islam vorherrschende Geist nicht sektiererisch auf eine sunnitisch-schiitische Spaltung gerichtet war.

Das Werk, um das es sich handelt, ist ein Kommentar zu den *Fuṣūṣ al-ḥikam*, in deutscher Übersetzung²⁴ *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*²⁵, des Ibn ‘Arabī (gest. 1240) mit dem Titel *Naṣṣ al-nuṣūṣ*²⁶, in etwa: *Text der Texte*²⁷, des eminenten zwölferschiitischen Gelehrten, Sayyed Ḥaidar Āmolī (gest. 1385 oder später²⁸): Da er außer in Fachkreisen wenig bekannt ist, seien einige Informationen gegeben. Er war einer der frühen Vertreter der zwölferschiitischen Theosophie und inkorporierte das Denken des Ibn ‘Arabī in seines. Er gilt als wichtiger Vertreter der These, ein wahrer Schiit habe Sufi zu sein.²⁹ Ein Charakteristikum seines Kommentars sind die Diagramme, die er zur Veranschaulichung seiner Gedankengänge verwendet. Derartige zumindest illustrative

24Die sicherlich zu überprüfen wäre.

25Hans Kofler (Übers.), *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1970.

26Sayyed Ḥaidar Āmolī, *al-Muqaddimāt min Kitāb Naṣṣ an-nuṣūṣ fī ṣarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Henri Corbin/‘Uṭmān Ismā‘il Yahyā, Teheran: Institut-e Irān wa-Feranse-ye Pažuhešhā-ye ‘Ilmī, 1975.

27Um Henri Corbins Edition zu folgen.

28Dieses Datum wird in seinem letzten bekannten Werk angegeben.

29Etan Kohlberg, Amoli, Sayyed Baha‘ al-din (<https://iranicaonline.org/articles/amoli-sayyed-baha-al-din-haydar-b>) (letzter Zugriff 31. August 2020); eine deutschsprachige Behandlung dieses Autors und eines seiner wichtigsten Werke findet sich in Peter Antes, *Zur Theologie der Schi‘a: Eine Untersuchung des Gami‘ al-asrar wa‘al-manba‘ al-anwar von Sayyid Haidar Amoli*, Diss. Phil. Freiburg i. Br., 1971.

Diagramme, die wir aber durchaus als bedeutungstiftende³⁰ Diagramme ansprechen können, finden sich in vielen Bereichen der arabischen, osmanischen oder persischen Literatur.³¹ Es lassen sich eine Vielzahl von Typen von Diagrammen unterscheiden.³² Darunter sind auch die „mystischen Diagramme“³³ zu fassen, zu denen die hier behandelten Beispiele zu rechnen sind. Ibn ‘Arabī, der Autor des kommentierten Werkes, hat bezeichnenderweise selber ein Werk mit dem Titel *Inšā’ ad-dawā’ir*, das *Erstellen von Kreisen* verfasst.³⁴

30In unserem Zusammenhang ließe sich durchaus von Einsheit-stiftend sprechen.

31Nicht nur in naturphilosophisch-technischen Zusammenhängen, in denen sie häufig zu Anschauungszwecken benutzt werden (für eine Vielzahl von Beispielen s. muslimheritage.com).

32Eine medienhistorische Betrachtung ist noch zu leisten.

33Ahmet T. Karamustafa, „Cosmographical Diagrams,“ in J. B. Harley/David Woodward (eds.), *The History of Cartography: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Vol. 2, Book 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, S.71-89: 83ff.

34Ibn ‘Arabī, *La production des cercles. Kitab inšā’ ad-dawā’ir al-iḥāṭīya*, ed./übers. Paul Fenton, Maurice Gloton und H. S. Nyberg, Paris: Éditions de l’Éclat, 1998.

Wenden wir uns aber nun dem ersten Diagramm zu! Das Diagramm 21 hat im Zentrum die Bezeichnungen *ahl at-tauḥīd*, in etwa: die Familie des Eingottglaubens, und *ahl al-bait*, die Familie des Prophet.³⁵ Um dieses Zentrum herum angeordnet sind die 72 Richtungen des Islam. Diese „führen zum Zentrum zurück (zur *Kopräsens* des Zentrums), wo sie aufhören,“ Schleier der Einsheit zu sein. Es ist das „Diagramm der Muslime“ (*dā'irat ahl al-islām*).³⁶ Im Zentrum finden sich die oben genannten Bezeichnungen; dieser innere Kreis ist aber zugleich der Kreis der geretteten Gruppe (*firqa nāḡīya*).³⁷ Um dieses Zentrum sind nun die o. g. Richtungen angeordnet. Zuerst die vier Hauptrichtungen, nämlich die Kharijiten, die Attributionisten (*ṣifatīya*)³⁸, die Qadariten und die Schia. An diese Hauptrichtungen schließen sich eine Vielzahl Unterrichtungen an, auf die hier nicht näher einzugehen ist. Die Zahl 73 und die Bezeichnungen leitet Ḥaidar Āmolī aus den Angaben in dem großen konfessionskundlichen³⁹ Werk *al-Milal wa'n-nihal*, in etwa: *Buch der Gruppierungen und*

35Die für Āmolī von überragendem Rang sind (§861) wie auch die muslimische Gemeinschaft die „Leute des wahren Eingottglaubens sind (ibid.).

36Āmolī, S.399, §867.

37Ibid., S.399f., §867.

38In etwa: Diejenigen, die Gott menschliche Attribute zuweisen.

Glaubensrichtungen, von aš-Šahrastānī (gest. 1158)⁴⁰ her. Damit sind seine Angaben naturge-mäß durch dessen Definitionen gebunden, wenn nicht eingeschränkt.

Die Zahl 73 wird nun von Āmolī detailliert besprochen; er unterteilt diese Zahl in 72 Gruppen und die eine „gerettete Gruppe.“ Er definiert als die „gerettete Gruppe“ die Gruppe der makellosen Ima-me, also die Familie des Propheten, die wiederum mit der Familie des Eingottglaubens (*tauḥīd*) im Zentrum zusammengefügt sind. Da sie Teil des Einen, der Einsheit, sind gehören sie einer anderen Kategorie an als die anderen 72 islamischen Richtungen.⁴¹ Sie sind im Zentrum und gelangt der gläubige Mensch dorthin, kann er die 72 Schleier der anderen Gruppen durchdringen. Allerdings muss er durch diese Schleier hindurchgehen, um die Wahrheit des Glaubens zu erlangen, bedarf dieser Schleier also.⁴²

39So im Anschluss an Rudolf Strothmann Joseph van Ess, *Der Eine und das andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin/New: Walter de Gruyter, 2011: VII.

40Zu diesem Werk s. *ibid.*, S.860ff. und die Ergänzung zum Geburtsjahr des aš-Šahrastānī Josef van Ess, „Das Geburtsjahr des Sahrastani,“ in *Der Islam* 89ii (2012), S.111-117.

41Für die gesamte Liste s. Āmolī, S.398 §864.

42Für die detaillierte Argumentation, der hier nicht nachgegangen werden kann, s. Āmolī, S.393ff., §855ff.

Es ist ein wahrer Geniestreich, in dem die einzig gerettete Gruppe aus dem Kreis der einzelnen Richtungen gelöst und in das Zentrum der Schöpfung und der Wahrheit des Schöpfers gerückt wird. Die Parallele ist im Denken Āmolī wie der *wahdat al-wuḡūd* allgemein das Verhältnis des eins-stiftenden Einen zu der Vielheit des Seienden, die Āmolī in einem anderen Diagramm als Spiegel von Spiegelungen darstellt. Dieses eins-stiftende Sein ist zu denken als $1+1+1+1\dots$, um noch ein-mal auf Corbin zu rekurrieren.

Damit wird die eine Glaubenswahrheit als Vielheiten der Richtungen denkbar. Dies gilt nicht nur für islamische Richtungen!

Im Diagramm Nr. 22 finden wir die nicht-islamischen Richtungen ebenfalls kreisförmig in 72 Richtungen angeordnet. Homolog zum vorher genannten Diagramm finden wir im Zentrum die Bezeichnung „Männer Gottes von grundlegend reiner Natur, die der Ruf der Propheten niemals erreichte.“ Systematisch ist hier sicherlich ein Fehler zu finden⁴³, da sich ja auch christliche und jüdische Gruppen finden lassen, denen ja durchaus in der Prophetologie auch des Āmolī Propheten zuerkannt werden.

Es handelt sich bei der betreffenden Passage um eine Entlehnung von aš-Šahrastānī⁴⁴, die die Sichtweise nichtislamischer Richtungen wiedergibt, die Āmolī wichtig ist: Auch in diesem Falle ist es notwendig, die Schleier der notwendigen Erkenntnis zu durchdringen, um zur wahren Erkenntnis zu gelangen, was aber der Vielzahl der Schleier bedarf, um überhaupt den Weg zu dieser Erkenntnis beschreiten zu können. Also können wir das Diagramm 22 als Organisation der Erkenntnis lesen, eben nicht eine ‚Achtlosigkeit‘ im Sinne Corbins.⁴⁵

43So Corbin, S.37.

44Āmolī, S.399 §866.

45Corbin, „Der eine, S.36.

Ämolīs arithmetischer Geniestreich ermöglicht es ihm, die Glaubenswahrheit dem Streit der Religionen, Konfessionen, Gruppierungen etc. zu entziehen und sie dem Sein und damit Gott zuzurechnen, mit dem eben kein Vertrag geschlossen wird, werden muss, da er dem Sein ontologisch eingeschrieben ist.

Eine weitere Ebene können wir einbeziehen, wenn wir noch einen Blick auf die zentrale Aussage *bismi‘llāh ar-raḥmān ar-raḥīm*, in etwa: Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Allerbarmers, werfen. Arabisch beginnt sie mit Laut *bā’*, vergleichbar dem Laut *b* im deutschsprachigen Raum. Dieser wird in arabischer Schrift mit einem kleinen Haken mit einem Punkt darunter geschrieben (ب). In den *Futūḥāt al-Makkīya* des Ibn ‘Arabī, dem größten⁴⁶ Werk dieses Sufis heißt es, dass das *bā’* alle seienden Dinge (*mauǧūdāt*) begleite. Es gibt aber einen Buchstaben, der nicht geschrieben wird, nur in der Vokalisierung des *bā’* mit dem *i* erkennbar wird: also: *bi*. Dieser Buchstabe ist in arabischer Schrift das Hamza, das eigentlich den Buchstaben *alif*, in etwa deutsch *a*, als Träger hätte (ا). Über diesen nicht vorhandenen und trotzdem ausgesprochenen Namen heißt es in den *Futūḥāt*: „Das so durch die Setzung des Vokals [zum *bā’*] artikulierte *hamza* wird zu einem Ausdruck des Seins, indem es so zum Aussprechen gelangt, was ein ins Sein treten lassen als Neuschaffung und Neuschöpfung ist, [ausgehend] von der Vokallosigkeit, die das Nicht sein ist.“⁴⁷

46Allein schon quantitativ, aber auch von außergewöhnlichem Reichtum.

47Rüdiger Lohlker, „Das *bā’* bei Ibn ‘Arabī: Aus den Mekkanischen Eröffnungen,“ in Rüdiger Lohlker (Hg.), *Der Buchstabe *bā’* - Texte zur Einsheit des Seins in der Tradition Ibn ‘Arabīs*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2016, S.21-27: 26.

Die Vokalisierung des *bā'* mittels eines in der Schrift nicht-existierenden Buchstabens wird zum Ausdruck des Aktes der Existenzgebung für das *Seiende* durch das Sein, ist eine Parallele zum qur'anischen Imperativ *kun!* (s. o.), deutsch: Sei! Und zwar: Aus dem Nichts aus dem, was dem Bereich des Seienden entzogen wird und damit auch nicht mehr beschreibbar in den Kategorien des Seienden ist und damit zum Nicht wird, das als Sein erkennbar wird, wenn der Vokal hörbar wird. Diese Hörbarkeit ist, vergessen wir es nicht, Charakteristikum des Islams, dessen Grundtext, eben nicht leise gelesen, vielmehr laut vorgetragen wird. Dieses Nicht wird hörbar, wenn die Sprache verstummt.

In diesem letzten Nichtsein, das Jenseits des Seins ist, wäre das hier diskutierte Glaubensgeheimnis zu suchen.

Satan in Ketten⁴⁸

Das Böse im Islam und die Theodizee

Das genannte Thema ließe sich ohne Probleme exotisierend in Form einer Schau islamischer Positionen darstellen. Allerdings verkennt ein solches Vorgehen zweierlei: 1) das Beschreiben des Exotischen des Islams ignoriert, dass islamische Ideen seit vielen Jahrhunderten bis in die Gegenwart zu Europa und damit auch zum österreichischen Raum gehören und 2) dass die Frage des Bösen über islamische Kontexte hinaus greift und damit ebenfalls nicht exotisierend gefasst werden muss – vielleicht sogar nicht so gefasst werden darf.

Lesen wir al-Ma‘arrī (st. 1058)⁴⁹ *Risālat al-ġufrān*, auf deutsch in etwa: Sendschreiben über die Vergebung⁵⁰, finden wir folgende Passage zu Beginn der Reise in die Hölle:

„Nun schaut unser Scheich hinunter und erblickt Satan (Gott verfluche ihn!). Er schwankt in Fesseln und Ketten hin und her; aber die eisernen Marterinstrumente in den Händen der Strafgel halten ihn fest.“⁵¹

Auch wenn hier ein Freidenker spricht⁵², zeigt seine Nennung dieses Bildes des Bösen/Satans, dass für unsere Vorstellung sich auf solche Vorstellungen im 11. Jahrhundert CE trefflich beziehen ließ. Wie kann aber, kommen wir zur Frage, die unseren Überlegungen zugrunde liegt, ein Wesen, das nach dem Jüngsten Gericht der ewigen Verdammnis anheim fällt und von den genannten Strafgeln⁵³ gequält wird, die Quelle des Bösen sein?

48Eine erste Version dieses Textes wurde vorgetragen bei den Maimonides Lectures 11. Symposium, 16.-17. September 2020 in Wien.

49Für eine gute, kurze Biographie s. Muhsin Akbaş, „Al-Ma‘arrī, Abu‘l-‘Alā‘ (363-449/973-1058), in Oliver Leaman (Hg.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, London u. a.: Bloomsbury, 2015, S. 303-305.

50S. die umfangreiche Edition und Übersetzung Geert Jan van Gelder/Gregor Schoeler (Hg./Übers.), *The Epistle of Forgiveness or A Pardon to Enter the Garden by Abū l-‘Alā‘ al-Ma‘arrī, Vol 1: A Vision of Heaven and Hell preceded by Ibn al-Qāriḥ’s Epistle, Vol. 2: Hypocrites, Heretics, and Other Sinners*, New York/London: New York University Press, 2014.

51Abu l-‘Alā‘ al-Ma‘arrī, *Paradies und Hölle: Die Jenseitsreise aus dem ‚Sendschreiben über die Vergebung‘*, übers. v. Gregor Schoeler, München: C. H. Beck, 2002: 73.

52Der Begriff wurde von Sarah Stroumsa geprägt.

53Zur wenig bedachten islamischen Angelologie s. Sara Kuehn, „Engel im Islam,“ in M. Theisen (Hg.), *Engel – himmlische Boten in alten Handschriften (Angels – Celestial Messengers in Ancient Manuscripts. Catalogue of an Exhibition at the Austrian National Library, November 2014-January 2015)*, Berlin: Lambert Schneider, 2014, S.138-171 und Sara Kuehn/Stefan Leder/Hans-Peter Pökel (Hg.), *The Intermediate World of Angels: Islamic Representations of Celestial Beings in Transcultural Contexts*, Beirut: Ergon Verlag i. Komm., 2019.

Damit sind wir eigentlich schon beim Theodizeeproblem angelangt. Nehmen wir aber vorher noch ein anderes Beispiel, das des prominenten Rechtsgelehrten des 3. Jahrhunderts d. H., knapp 200 Jahre vor dem gerade zitierten al-Ma'arrī.

Auch der frühe islamische Rechtsgelehrte aš-Šāfi'ī (gest. 820)⁵⁴ war mit dem Problem konfrontiert, wie denn die Existenz des Bösen in der Welt zu erklären und zugleich der Glaube an den allmächtigen Gott aufrechtzuerhalten wäre. Er betrachtete unerwartetes Unglück als von Gott vorherbestimmt und in (und vielleicht auch *mit*) der Zeit realisiert. Da diese Unglücksfälle nicht vermieden werden können, hat der/die Gläubige keine andere Wahl als sie hinzunehmen und sich dem Willen Gottes zu unterwerfen. Die Unterwerfung unter den Willen Gottes führe zu einem tröstlichen Zustand der Losgelöstheit, Gelassenheit und Zufriedenheit. Dies können wir in folgenden Versen⁵⁵ beobachten:

„Ich habe die feste Rüstung der Genügsamkeit angelegt, um meine Ehre zu schützen und sie als einen Schatz zu wahren.

Ich fürchte nicht die trügerische Zeit (*dahr*)⁵⁶; es ist ihr Ziel, mich mit Tod und Armut zu schlagen. Gegen den Tod habe ich Gott und seine Vergebung, gegen Armut habe ich Ertragen und Geduld. Möchtest du in Reichtum leben? Wenn du denn in einer bestimmten Lage bist, sei bereit, auch schlechtere hinzunehmen.“⁵⁷

Aš-Šāfi'ī kann uns als Beispiel dafür dienen, dass das Böse, alles Unglück, das auftreten mag, als das begriffen wird, was *dem Menschen* widerfährt, zugleich aber etwas dem Menschen Äußerliches ist. Gottes unerforschlicher Ratschluss und die unerforschliche Zeit, dem es sich zu unterwerfen gilt, ist seine Lösung, so dass der eingangs genannte Satan und seine Einflüsterungen, um es koranisch zu formulieren, als Quelle des Bösen nicht benötigt wird. Halten wir für den Moment fest, dass hier das Böse als etwas gedacht und gesagt wird, das *für* (vielleicht auch gegen) den Menschen geschieht, das aber jenseits des Menschlichen seinen Ursprung hat.

54Für eine detaillierte Biographie s. Muḥammad Abū Zahra, *aš-Šāfi'ī: Ḥayātuhū wa-ʿaṣruhū wa-arā'uhū wa-fiqhuhū*, Beirut: Dār al-fikr al-ʿarabī, 1978 und für eine eher klassische Form Fahr ad-Dīn Muḥammad b. ʿUmar ibn al-Ḥusain ar-Rāzī, *Manāqib al-imām aš-Šāfi'ī*, Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīya, 1986

55Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi'ī, *Dīwān aš-Šāfi'ī*, ed. Ihsan ʿAbbas, Beirut: Dār Šādir, 1996, 55.1–3, 17.

56Hier wird auf die vorislamische Idee der alles vernichtenden Zeit Bezug genommen.

57S. zu seiner Dichtung Georges Tamer, „Philosophical Reflections in the Poetry of al-Shāfi'ī,“ in *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, hrsg. von Peter Adamson, Berlin/Boston: de Gruyter, 2019, S.1-10.

Wenden wir uns nun aber der islamischen Diskussion über die Theodizee zu! Ein Diskursstrang, dem entlang wir folgen könnten, ist der an Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111 CE)⁵⁸ anknüpfende, der seine Anknüpfung gängigerweise in der Aussage al-Ġazālīs findet: „Es gibt nicht Möglichen als das, was ist“ (*laisa fi'l-imbkān abda' mim mā kān*). Wie ist dabei das Böse zu erklären? Dieser Strang zieht sich bis in das 19. Jahrhundert CE und wäre es sicherlich wert, verfolgt zu werden.

Vorab: Was können wir aber zur Theodizee sagen im Vergleich zu westlich-europäischen Konzepten sagen? Das ist nicht das Thema, aber es sei mit einem kurzen Zitat kurz auf Schopenhauer verwiesen:

„Durchaus in antimetaphysischer Hinsicht rundet sich damit, in der Tradition Schopenhauers (1788-1860), das Negative wiederum metaphysisch – zum Begriff des zu einem ‚höchsten Wesen‘ anti-ty-pischen ‚tiefsten Wesen‘ totaler Negativität.“⁵⁹

Die „totale Negativität“ ist etwas, was später aufgenommen wird und als eine mögliche Verknüpfung zu nichtislamischen, westlichen Traditionen dienen kann, auch wenn wir nicht in Kategorien einer Entgegensetzung denken.

Kommen wir in die Gegenwart! Eugene Thacker entwickelt in seinem *In the Dust of this Planet*⁶⁰ für „das Problem der nichtmenschlichen Welt“⁶¹ eine neue Terminologie, die er in eine Dreiteilung⁶² fasst:

„Nennen wir die Welt, in der wir leben, die *Welt-für-uns*. Dies ist die Welt, die wir als Menschen interpretieren und der wir einen Sinn geben, die Welt, zu der in Beziehung stehen oder von der wir uns entfremdet fühlen, die Welt, von der wir ein Teil sind und die zugleich vom Menschlichen getrennt ist.“⁶³

58S. zu ihm Eric Ormsby, *Ghazali*, Oxford: Oneworld, 2007, Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford u. a.: Oxford University Press, 2009 und Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn 'Arabī*, London/New York: Routledge, 2014.

59Oswald Bayer „Theodizee,“ in *Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd.5: S-Z*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, S.161-164: 162.

60Hier wird zitiert nach der deutschen Übersetzung Eugene Thacker, *Im Staub dieses Planeten: Horror der Philosophie*, Berlin: Mathes & Seitz, 2020.

61Ibid., S.11.

62Es dürfte hier tatsächlich nur eine höchst indirekte Beziehung zu trinitarischen Vorstellungen vorhanden sein. Diesen Punkt können wir hier naturgemäß nicht reflektieren.

63Ibid., S.11.

Diese Welt, deren Teil das Menschliche ist, von der es aber auch getrennt ist, nennt Thacker die *Welt-an-sich*, die durchaus ‚zurückbeißen‘ kann, was wir gerade in diesen Zeiten erleben, und sich weigert, zur *Welt-für-uns* geformt zu werden. Sie ist „die Welt in einem unzugänglichen, bereits gegebenen Zustand, die wir dann in die *Welt-für-uns* verwandeln.“⁶⁴ Diese paradoxe Welt, die bereits also solche verschwindet, wenn wir sie wahrnehmen, bildet den Horizont menschlichen Handelns, zu dem wir uns hin bewegen. Beide genannten Welten sind nicht voneinander getrennt zu denken. In Zeiten der Klimakatastrophe wird aber eine weitere Welt denkbar – ‚vorstellbar‘ scheint mir der falsche Begriff zu sein –, und dies ist die *Welt-ohne-uns*. Diese Welt lauert schon seit längerem in den Tiefen des Universums und jenseits der Zeit, ist also nicht neu. Aber sie wird gerade zumindest manchen bewusst. Thacker schreibt:

„Diese gespenstische und spekulative Welt wollen wir die *Welt-ohne-uns* nennen. In gewissem Sinne erlaubt uns die *Welt-ohne-uns*, die *Welt-an-sich* zu denken, ohne in den Teufelskreis eines logischen Paradoxons zu geraten. Die *Welt-an-sich* kann mit der *Welt-für-uns* koexistieren – tatsächlich definiert sich der Mensch durch seine eindrucksvolle Fähigkeit, diesen Unterschied nicht zu erkennen. Die *Welt-ohne-uns* dagegen kann nicht mit der menschlichen *Welt-für-uns* koexistieren; die *Welt-ohne-uns* ist die Substraktion des Menschen von der Welt. Zu sagen, die *Welt-ohne-uns* stehe dem Menschen antagonistisch gegenüber, ist der Versuch, die Dinge in menschliche Begriffe zu fassen, in die Begriffe der *Welt-für-uns*. Und zu sagen, die *Welt-ohne-uns* sei in Bezug auf den Menschen neutral, ist ein Versuch, die Dinge in die Begriffe der *Welt-an-sich* zu fassen. Die *Welt-ohne-uns* liegt irgendwo dazwischen, in einer nebulösen Zone, die zugleich unpersönlich und entsetzlich ist.“⁶⁵

Sie ahnen, wo das Böse hereinschleicht. Und ich lasse zudem aus, dass wir als Menschen ja nicht so menschlich sind, in mancher Hinsicht Kollektivwesen, was die Gedanken noch komplexer machen würde. Wenn ich hier von entsetzlich, böse spreche, ist nicht das allgemeine menschliche Gefühl der Angst gemeint oder kulturelle Produkte, die sich unter dem zeitgenössischen Begriff Horror fassen ließen.

⁶⁴Ibid., S.12.

⁶⁵Ibid., S.12-13.

„Gegenüber diesen beiden gängigen Vorstellungen möchte ich vorschlagen, Horror nicht unter dem Aspekt der Beschäftigung mit der menschlichen Furcht mit der menschlichen Furcht in einer menschlichen Welt (der Welt-für-uns) zu verstehen, sondern als eine Art der Auseinandersetzung mit den Grenzen des Menschlichen angesichts einer Welt, die nicht nur eine Welt (für uns) und nicht nur eine Erde (Welt-an-sich), sondern auch ein Planet (Welt-ohne-uns) ist. Das bedeutet auch, dass es beim Horror nicht nur um eine Angst geht, sondern vielmehr um die rätselhafte Idee des Unbe-kannten.“⁶⁶

Als dieses Unbekannte möchte ich nun das Böse fassen. Das religiöse Gute bereitet meist kein Problem, das Böse ist der Punkt, an dem die Theodizeeproblematik aufleuchtet. Wie schaut es nun – doch einmal – islamisch aus? Šādiq Ğalāl al-‘Azm (gest. 2016 CE) formulierte in seiner Abhandlung über die *Tragödie Satans (Iblis)*⁶⁷ die Problematik, dass es drei grundlegende Gefühle gegenüber Gott in den drei großen semitischen Religionen gebe: Liebe Furcht und Hass. Die Liebe zu Gott, die Furcht vor seiner Macht und Strafe und der Hass auf seinen Feind, eben Satan (*iblis*).⁶⁸ Lassen wir einmal aus, dass die Einteilung religionsgeschichtlich nicht so treffend ist, zeigt sie uns, dass *iblis* als Verkörperung des Bösen genauso wie Gott *für* den Menschen gedacht wird.

Satan war der Lieblingsengel Gottes und von großer Bedeutung für die Ordnung des Schöpfers – bis er Gott ungehorsam wurde als er sich vor Adam niederwerfen sollte, aus dem Paradies geworfen und ewiger Verdammnis unterworfen wurde. In seinem arabischen Namen *iblis* finden wir auch den Begriff *iblas* wieder, die totale Verzweiflung über Gottes Barmherzigkeit und über die Möglichkeit der Rückkehr ins Paradies.

Abu ‘l-Faraġ Ibn al-Ĝauzī (gest. 1201 CE) hat ein Werk geschrieben, das den schönen Titel *Talbīs Iblīs*, in etwa: *Die Täuschung des Iblis*, trägt.⁶⁹ In diesem Werk beschreibt der Autor all die Wege, auf denen Satan die Menschen auf Abwege führt. Al- ‘Azm bemerkt treffend an, dass dabei Satan darin als ein höchst innovativer Geist erscheint, geradezu als Meisterphilosoph (und -theologe), denn eine Vielzahl philosophischer und theologischer Strömungen der islamischen Ideengeschichte werden als durch ihn angeregte verwerfliche Neuerungen beschrieben.⁷⁰ Sogar die Beschäftigung mit der arabischen Grammatik ist wahrhaft satanisch. Ibn al-Ĝauzī schreibt:

⁶⁶Thacker, *Im Staub*, S.16.

⁶⁷Ich zitiere hier nach der englischen Übersetzung, die leichter zugänglich ist: Sadiq Jalal Al-Azm, *The Tragedy of Satan (Iblis)*, in ders., S.131ff.

⁶⁸Al-Azm, *The Tragedy*, S.131. Allerdings wird in mancher Interpretation unterschieden zwischen dem christlichen Teufel als Gegenspieler Gottes und *iblis* als Gegenspieler des Menschen.

⁶⁹Ĝamāl ad-Dīn Abu ‘l-Faraġ ‘Abd ar-Raḥmān Ibn al-Ĝauzī, *Talbīs Iblīs*, Beirut: Dār al-Qalam, o. J.

⁷⁰Ibn al-Ĝauzī, *Talbīs*, S.13ff.

„Die Mehrzahl von ihnen⁷¹ täuscht er so: Ihre Beschäftigung mit der Grammatik (*naḥw*) und der Lexikographie (*luḡa*) zähle zu den wichtigsten Dingen; sie sei eine individuelle (Glaubens-)Pflicht (*farḍ ‘ain*). Sie sei weit wichtiger als das Wissen um die rituellen Pflichten (*‘ibādāt*) und was wichtiger sei an angemessenem Verhalten und Pflege der Herzensreinheit, sowie die vorzüglicheren Disziplinen wie die Koranauslegung (*tafsīr*), die Hadithkunde und das islamische Recht (*fiqh*).“⁷²

Auch Herrscher und das gemeine Volk sind den Täuschungen Satans unterworfen. Vielleicht verblüffend geringen Raum nehmen die Täuschungen Satans gegenüber Frauen ein. Bei einem im Druck knapp 400seitigen Werk sind es lediglich eineinhalb Seiten, die dem Thema gewidmet werden. Wenn es auch in der Einleitung heißt: „Der Täuschungen von *iblis* gegenüber Frauen sind sehr viele.“ sagt der Autor, dass er den Frauen ein eigenes Buch gewidmet habe. Der *Talbīs* ist eindeutig eine Streitschrift gegen konkurrierende islamische Strömungen seitens des Vertreters einer damals minoritären Strömung.

Alle von Ibn al-Ǧauzī genannten und verdammten Versuche, die Welt-an-sich zu begreifen und auf diese Weise zum Teil der Welt-für-uns zu machen werden rigoros abgewiesen und als bloßer Ausdruck der Welt-für-uns und des Auftretens des Bösen in ihr disqualifiziert. Komplexere Denkweisen sind schlicht verwerfliche Neuerungen (*bid‘a*).⁷³

Wenn wir uns der koranischen Erzählung über *iblis* zuwenden (in erster Linie 2:30:34, 15, 28-40, 7:11-18) erscheint *iblis* in einem Dilemma gefangen.⁷⁴ Gott will, dass *iblis* sich vor Adam niederwirft. Lehnt er dies ab, handelt er Gottes Befehl zuwider. Zugleich verpflichtet Gott aber die Engel allein ihn zu verehren, also den Eingottglauben (*tauḥīd*) zu befolgen, der eben den Islam vom Polytheismus unterscheidet. Es gibt vielerlei Versuche, dies Dilemma zu lösen, auf die hier nicht eingehen können. Vielleicht ist die Ansicht, es handele sich um ein Dilemma, aber irrig?

71 Gemeint sind die Gelehrten.

72 Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs*, S.122; ein deutlicher Hinweis auf die Präferenzen für einen relativ kleinen Teil des islamischen Wissens.

73 Hier lässt sich Goldziher's Beschreibung des Phänomens *bid‘a* als Erklärung anwenden (wenn wir großzügig über den zeitbedingten Ausdruck ‚muhammedanisch‘ hinweglesen): „Unter Bid‘a versteht der muhammedanische Theologe sowohl praktische Neuerungen – also ‚jede Sache, welche ohne entsprechendes Beispiel aus älterer Zeit geübt wird, speziell in der Religion alles, was nicht im Zeitalter des Propheten geübt wurde‘ –, als auch dogmatische Neuerungen, die nicht in den traditionellen Quellen der Religion ihren Grund haben: Ketzereien. Im allgemeinen ist Bid‘a soviel als etwas Willkürliches, aus individueller Einsicht Erwachsenes, dessen Zulässigkeit in den Quellen des religiösen Lebens nicht documentirt ist. Der Gegensatz ist die *sunna*, das anerkannte Verhalten.“ (Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien. Zweiter Theil*, Halle a. S.: Max Niemeyer, 1890, S.23) Der idealtypische Theologe Goldziher's ist der polemisierende Vertreter einer bestimmten sunnitischen gelehrten Richtung. Für eine detailliertere Betrachtung des Phänomens *bid‘a* s. Rüdiger Lohlker, „*Bid‘a* in der malikitischen Rechtsschule: Weitere Überlegungen zu Strukturen des Feldes des islamischen Rechts,“ in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152i (2002), S.95-112.

74 An diesem Punkt können wir Ṣādiq Ḡalāl al-‘Azm rechtgeben.

Gehen wir dafür zu einem Werk über, das einen ähnlichen Titel in arabischer Sprache hat wie das bereits genannte: *Taflīs Iblīs*, in etwa *Das Verderben des Iblīs*, von ‘Izz al-Dīn Ibn Ġānim al-Maqdisi (gest. 1280)⁷⁵, einem Sufi der Richtung Ibn ‘Arabīs, und ein Werk des selben Titels von Ibn ‘Arabī (gest. 1240)⁷⁶.⁷⁷

Im Werk von Ibn ‘Arabī wird die Geschichte des Zusammentreffens von *iblis* und Moses auf dem Berg Sinai berichtet:

„Ich (*iblis*) traf Moses auf dem Berg Sinai; er war erfüllt, von dem, was er brachte. Er fragte mich: Was hinderte dich niederzufallen (*suġūd*)? Ich gab zur Antwort: Es hinderte mich der Aufruf, nur Einen anzubeten. Hätte ich mich vor Adam niedergeworfen, wäre ich wie du gewesen. Du wurdest einmal angerufen: ‚Schau zum Berg!‘ Du schautest. Ich wurde einmal angerufen: ‚Wirf dich vor Adam nieder!‘ Ich warf mich nicht wieder, wegen der eigentlichen Bedeutung des Anrufes. Er fragte mich: Tu hast also den Befehl (*amr*) missachtet? Ich gab zur Antwort: Mir wurde nicht befohlen. Er fragte: Aber hat Er dir nicht gesagt: ‚Wirf dich vor Adam nieder!‘ Ich gab zur Antwort: Das war kein Befehl, es war eine Prüfung (*ibtilā’*). Es war kein Befehl mit der Absicht (*irāda*) zu befehlen. Wäre es ein Befehl gewesen mit der Absicht (*irāda*) zu befehlen, hätte ich mich niedergeworfen. Er sagte: Also musste deine Erscheinung [als Engel] ausgelöscht werden! Ich sagte: O Mūsā (=Moses): Dieser Iblīs jetzt, bei ihm gibt es kein Klagen, denn er wandelt sich. Die wahre Erkenntnis aber ändert sich nicht. Wenn sich eine Person auch ändert, der Stein dauert fort, von Unwohlsein ist er nicht betroffen. Moses sagte zu mir: Was denkst du jetzt nach deiner Verstoßung? Ich gab zurück: O Mūsā (=Moses), ich erkenne keinen außer Ihm an, ich erwähne niemals einen Namen außer seinem. [...] Ich diene seit urvordenklicher Zeit. Ich stehe in alles übertreffender Gunst. Ich bin im allumfassenden Wissen.“

Belassen wir es dabei. Die Fragen des Menschen (wenn auch Propheten) Moses zeigen, dass er in Kategorien der Welt-für-uns, in die er das Ereignis um *iblis* hineinholen möchte, denkt; nicht unbedingt verwunderlich, da er ja Mensch ist – obwohl Prophet. Iblīs aber bewegt sich jenseits dieser Welt-für-uns in der Welt-ohne-uns und damit in einer Erfahrung, die alles an menschlichen Kategorien übertrifft. Ist er also das Böse? Er ist wohl eher das Andere.

⁷⁵‘Izz al-Dīn Ibn Ġānim al-Maqdisī, *Taflīs Iblīs* mit Ibn Taimīya, *Fī ḥukm mas’ala al-qaḍā’ wa’l-qadar*, Kairo: Sayyid Maḥmūd Efendī Riyāḍ, 1906, S.106.

⁷⁶Muḥyī ad-dīn Ibn ‘Arabī al-Hātimī aṭ-Ṭā’ī, *Taflīs Iblīs*, Ed. ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan Maḥmūd, Dār ‘ālam al-fikr, o. J

⁷⁷Die Zuschreibungen der Werke können wir hier nicht diskutieren, es sei auf das Vorwort zur Edition des Werkes von Ibn ‘Arabi verwiesen.

Die Geschichte vom Sinai finden wir auch bei einem anderen berühmten Sufi, al-Ḥallāğ (gest. 922 CE).⁷⁸ Dieser argumentiert, dass Satan die Verehrung eben die Verehrung Gottes soweit getrieben habe, dass er sich völlig isolierte (*tağrīd*) und sich in die Vereinzelung begab (*tafrīd*).⁷⁹ Damit wird er zum Anderen der Schöpfung, um Unbegreifbaren, das eben zur Welt-ohne-uns wird und menschlich nicht mehr erfassbar wird. Iblīs bewegt sich aus dem Rahmen der Schöpfung. Wie sieht es aber mit Adam aus, den wir für den Moment als Adam¹⁸⁰ bezeichnen wollen?

Ausweg

Wenn wir Iblīs, was wir noch einmal etwas ungenau als Satan übersetzen wollen, als Teil der Schöpfung verstehen, was er koranisch auf jeden Fall ist, sei es als Engel oder Dschinn, ist er nicht in der Lage, die äußere und innere Realität Gottes, die Wahrheiten, die Form Gottes und die Form der Welt zugleich zu realisieren (*taḥqīq ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*), wenn er auch als einziger Monotheist erscheint. Dies kann allein der vollkommene bzw. totale Mensch (*al-insān al-kāmil*)⁸¹, der dies als Stellvertreter (*ḥalīfa*) Gottes, in der Person Adams, kann. Und deshalb kann Gott Iblīs auch fragen, warum er sich nicht vor Adam niederwirft, da Adam als vollkommener bzw. totaler Mensch mehr als das bloße Geschöpf Iblīs ist.⁸² Die gerade genannte Deutung des Iblīs als Rebell gegen Gott, der in einem Dilemma gefangen, verkennt diese Idee, die gerade das Dilemma auflöst. Adam² wird gedacht jenseits des Rahmens der Schöpfung, der die Engel und damit Iblīs/Satan umfasst. Die „Tragödie von Iblīs“, von der al-‘Azm spricht, ist damit ein Geschehen in der Welt-für-uns, das in die Dimensionen der Welt-ohne-uns weist, wenn wir verstehen wollen, dass es keine Tragödie ist. Damit ist der sufische Weg im Sinne Ibn ‘Arabīs, der bereits genannt wurde, zum Weg jenseits der Versuchungen des Bösen in der Gestalt von Iblīs/Satan geworden.

Folgen wir dem Gedanken, der Welt-ohne-uns, löst sich auch Wittgensteins Krokodilerklärung anders: „522. Wir würden kaum fragen, ob das Krokodil etwas damit meint, wenn es mit offenem Ra-

78Zu seiner Biographie s. Lous Massignon, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse*, 2 Bde, Paris: Geuthner, 1922 and for his thought Saer El-Jaichi, *Early Philosophical Sufism: The Neoplatonic Thought of Ḥusayn ibn Maṣṣūr al-Ḥallāğ*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018.

79Abou Al-Moghith al-Hosayn ibn Mansur al-Hallaj al-Baydhawi al-Baghdadi, *Kitab al-Tawasin*, ed. Louis Massignon, Paris: Paul Geuthner, 1913.

80In Erwägung, dass es sich um einen Adam jenseits der üblichen Vorstellungen von Adam handelt.

81Ein guten Einblick in die Geschichte dieses Begriffes gewährt Fitzroy Morrissey, *Sufism and the Perfect Human: From Ibn ‘Arabī to al-Jīlī*, London/New York: Routledge, 2020. Vgl. Lohlker: „‘Abd al-Karim.

82Ibn ‘Arabī, *La Production des Cercles*, S. XLIV-XLV.

chen auf einen Menschen zukommt. Und wir würden erklären: das Krokodil könne nicht denken und darum sei eigentlich hier von einem Meinen keine Rede.“⁸³

Wenn wir das Krokodil als Repräsentant der negativen Philosophie der „Welt-ohne-uns“ nehmen, können wir sagen, dass es nicht-denkt, da es keine Form des Meinens⁸⁴ haben kann. Das Problem des Menschen, der sich dem aus den Falten der Welt und der Erde hervorbrechenden Krokodil ausgesetzt sieht, wird sich im „Land der binären Oppositionen und eingleisigen Visionen“⁸⁵ der „Welt-für-uns“ oder der „Welt-an sich“ nicht klären lassen. Das Krokodil lässt sich nicht wie die Kühe und Schweine des *Doomsday Book*, denen durch ihre Registrierung Ewigkeitscharakter verliehen wird⁸⁶, in die „Welt-für-uns“ einschreiben. Der Ausweg, um diesem Krokodil zu entgehen, führt in das Jenseits des genannten Landes.

Damit beschreiten wir den Weg – dieses Mal den der Kamele – der Erkenntnis jenseits der Erkenntnis und der Unterscheidungen der „Welt für uns“ und der „Welt-an-sich“ ein, der für die Islam in der praktischen Erkenntnis der Sufis erkennbar ist. Dieser Weg ist mit Ibn ‘Arabī in der etwas schiefen Übersetzung Max Hortens als „Religion der mystischen⁸⁷ Liebe“ benennbar, „Weg der mystischen Liebe“ scheint mir angemessener: „Ich hänge der religion der mystischen liebe an./ Wohin auch immer deren kamele ihren weg einschlagen, – /dieses ist meine religion und mein glaube.“⁸⁸

In dieser Liebe wird auch aš-Šāfi‘īs Problem gelöst, denn – wiederum Ibn ‘Arabī in der Fassung von Horten – für einen Sufi ist die Vielfalt der positiven und negativen Aspekte in der Liebe ineins zu denken und zu fühlen: „In dem leben des mystikers wechseln die zustände der liebe und begeisterung für gott mit denen der seelischen Verlassenheit und geistigen dürre ab.“⁸⁹

Dass es sich hier nicht um eine Verstiegenheit individueller Art handelt, zeigt, dass die Idee Ibn ‘Arabīs über viele Jahrhunderte gerade im Osten der islamischen Welt präsent und wirkmächtig waren (und sind). Eine andere Ideenwelt, deren geographische Verbreitung mit dem Begriff des „Bal-

83Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit. Werkausgabe Band 8: Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2019¹⁶, S.395 (Zettel).

84Für den Moment sei unbeachtet geblieben, was Adorno über das Meinen und die Meinung geschrieben hat.

85Ursula K. Leguin, „Ein nicht-euklidischer Blick auf Kalifornien als kalten Ort in spe,“ in dies., *Am Anfang war der Beutel*, Lassin: thinkOYA, 2020, S.29-5 S.29-59: 59.

86S. Bernhard Siegert, *Passagen des Digitalen: Zeichenpraktiken der neuzeitlichen Wissenschaften 1500-1900*, Berlin: Brinkmann & Bose, 2003, S.31.

87Inwieweit Sufismus als Mystik zu verstehen ist, kann hier nicht diskutiert werden.

88Max Horten (Hg./Übers.), *Mystische Texte aus dem Islam: Drei Texte des Arabi 1240*, Bonn: A. Marcus und E. Weber’s Verlag, 1912, S.7.

89Ibid., S.9.

kans-to-Begal complex“, den Shahab Ahmed⁹⁰ eingeführt hat, recht gut beschrieben wird⁹¹, ist die des persischen Dichters Hafez (gest. 1390), dessen *Dīwān* eine immer noch nicht genau bestimm- bare, aber enorme Verbreitung in der islamischen Welt gefunden hat. Für ihn spricht die Forschung zurecht von einer „Religion der Liebe.“⁹² Dass eben dieser Hafez unter dem Beinamen *Lisān al- ġayb*, in etwa: Stimme/Zunge des Verborgenen, bekannt ist⁹³, verweist uns darauf, dass die „Religi- on der Liebe“ Hafezscher Art (oder auch der des Ibn ‘Arabī) auch das Böse, sprich: das Unbe- greifliche, hinein in die Allumfassendheit des Wechselspiels des Liebenden und des Geliebten ein-bezie- hen kann, in den Bereich der „Welt-ohne-uns“, die jenseits der anderen Welten sein/Sein kann. An- ders formuliert: Das Böse, modern: der Horror, ist auch islamisch Ausdruck des Nichtvorstell- baren, des dem Menschen Unheimlichen, der Dualität, die erst in der Liebe vergehen (*fanā’*) kann.

Das Böse kann nur in Bezug auf Menschen gedacht werden. Bewegen wir uns von diesem Anthro- pozentrismus in die Weiten des Universums oder auch der Schöpfung/des Schöpfers als Seiendes und Sein wird eine angemesseneres Sehen und Fühlen der Welt möglich, das nicht des Menschen als Maßstab bedarf, vielmehr andere Maßstäbe akzeptiert.

Nun ist sicherlich hier nicht die Stelle, einige Gedanken der Einsheit des Seins zu entfalten. Deshalb sei hier zur Andeutung dieser Idee ein Diagramm übernommen, das Sayyid Bahā’ ad-Dīn Ḥaidar al- Āmolī⁹⁴ (gest. 1385), ein herausragender schiitischer Theosoph und Kommentator von Ibn ‘Arabī, entwickelt hat.

90S. Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2016, der auch ausführlich über die Rolle von Hafez handelt.

91Auch wenn es möglich ist, Ausläufer nach Südost- und Ostasien zu identifizieren, also jenseits des Golfs von Bengalen.

92Leonard Lewisohn (Hg.), *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London/New York: I. B. Tauris, 2010.

93Hossein Ziai, „Ḥāfez, Lisān al-Ghayb of Persian Poetic Wisdom,“ in Alma Giese/J. Christoph Bürgel (Hg.), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit / God Is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen / Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel Presented by Students, Friends And Colleagues on April 7, 1992*. Bern: Peter Lang, 1992, S.449-469.

94Etan Kohlberg, „Āmolī, Sayyed Bahā’-al-dīn“ (<https://www.iranicaonline.org/articles/amoli-sayyed-baha-al-din-haydar-b>) (Zugriff 16. August 2020).

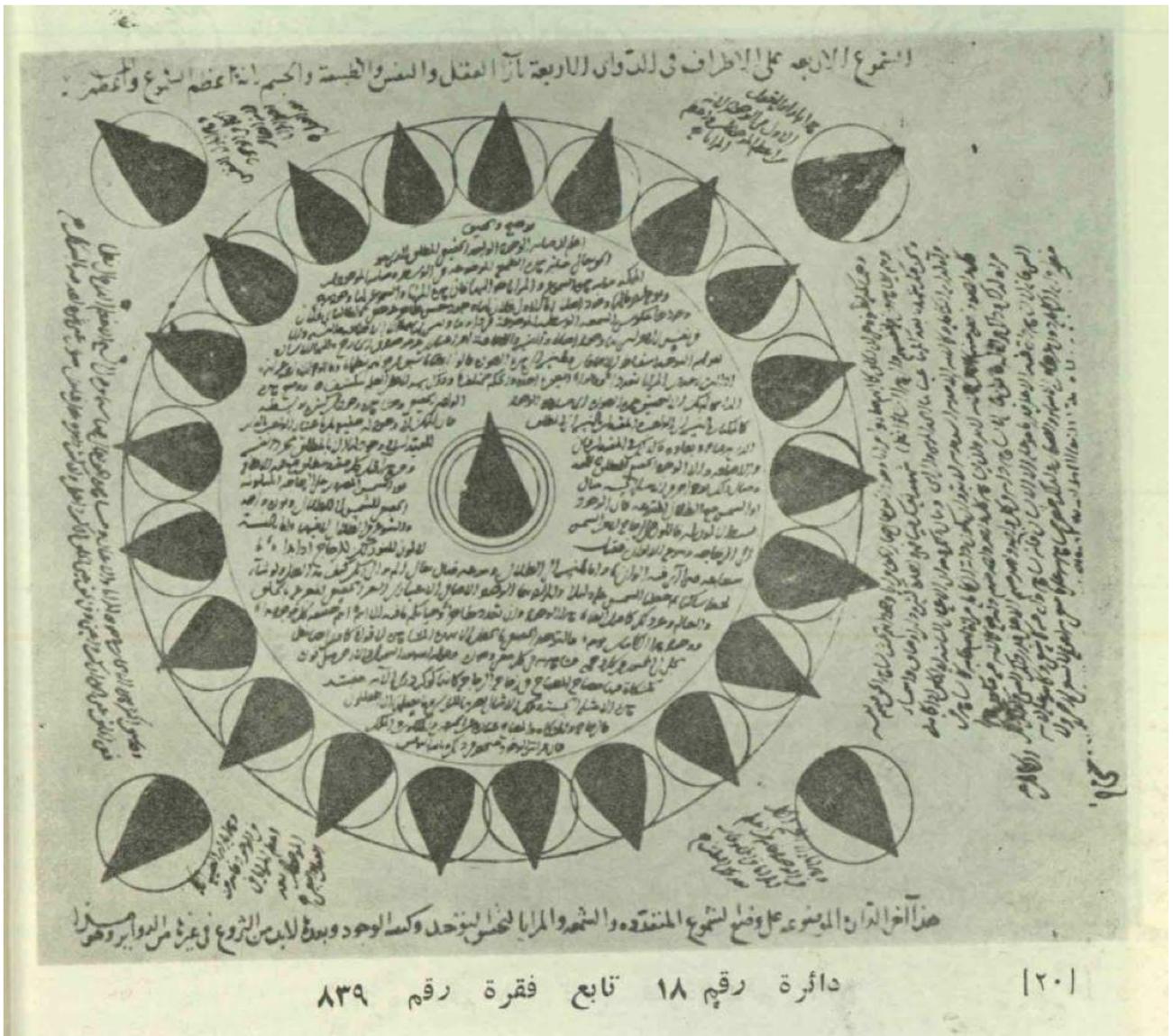


Abbildung 1

„Im Zentrum ist der eine Gott. Die vielen Flammen in den verschiedenen, ringsum befindlichen Spiegeln sind lauter Theophanien dieses einen Gottes; eins in sich selbst, vervielfältigt in seinen Theophanien, ohne dass die Wahrheit der Einheit jene der Vielheit aufheben würde, noch auch umgekehrt [...], Die Schau der Einheit in der Vielheit‘, erklärt Ḥaidar Āmolī, „und der Vielheit in der Einheit, wird nur im Bild eines einzigen Spiegels, in dem (sic: *fī-hā*)⁹⁵ es eine einzige Kerze gibt, die in der Mitte platziert ist, wahrhaft verstanden. Ringsherum stehen viele Spiegel, sodass in jedem Spiegel gemäß der Positionierung des einen Spiegels eine Kerze erscheint. Solcherart ist nun das wechselseitige Verhältnis zwischen dem Sein (*wuğūd*) und dem bestimmten Seienden (*mauğūd*) bzw. des eins-stiftenden Einen und den von ihm monadierten Einheiten. Die Mehrzahl der Menschen bleibt ratlos vor dem Sein, seiner wesenhaften Einheit und seiner Vielheit hinsichtlich seiner Namen und Manifestationsformen (*mazāhir*, seine Hypostasen). Die mystischen Theosophen be-

95Die Transkription von arabischen Begriffen ist angeglichen.

gegen die Frage durch die Schau des Einen in der Vielzahl selbst und der Vielheit in der Einheit selbst. Denn jeder, der den einzigen, im Zentrum platzierten Spiegel, sowie die vielen, rundherum platzierten Spiegel betrachtet, sieht in jedem dieser Spiegel ein und dieselbe Kerze, jedoch dergestalt, dass diese einzige Kerze jedes Mal eine andere ist. Er wird nicht geblendet sein von dem Umstand, dass die Kerze im Zentrum eine einzige, jedoch in ihren Epiphanien (den Spiegeln) vervielfacht ist.⁶

Rekapitulieren wir: Jener, der ausschließlich differenziert, sieht zwar die Spiegel, nicht jedoch die einzige Kerze im Zentrum. So verhält es sich bei den meisten Menschen. Jener, der ausschließlich integriert, macht nichts anderes als alle Spiegel zu zerbrechen. Er sieht nur die einzige Kerze im Zentrum. Dies ist der Fall des exoterischen Monotheismus. Die Integration der Integration bedeutet, *alle* unterschiedlichen Spiegel und die Kerze im Zentrum zugleich zu sehen. Hier sind wir beim esoterischen Monotheismus, dem Theomonismus.⁹⁶

Löschen wir die Kerze kommen wir zum Dunklen, auch nicht zuletzt eine Verbindung zum als böse, auch als satanisch Begriffenen. Ich beziehe mich auf Johannes vom Kreuz (gest. 1591). In seinem Werk *Dunkle Nacht* (sic!) lesen wir, dass

„der göttliche Lichtstrahl der Beschauung, welcher durch das mächtige Einströmen seines göttlichen Lichts die natürliche Fassungskraft der Seele übersteigt und sie dadurch verdunkelt und aller natürlichen Vorstellungen und Neigungen beraubt, die sie vorher mittels des natürlichen Lichts aufnahm. Und so lässt er sie hier nicht bloß im Dunklen, sondern macht sie auch bezüglich ihrer geistigen und natürlichen Kräfte und Begehungen leer.“⁹⁷

Und wir können an Eugene Thackers Überlegungen zu dieser Stelle anschließen und sagen, dass wir in diesem Dunkel, nicht der Beschreibung zugänglichen das Paradoxon der mystischen Erfahrung:

„die Manifestation dessen, was eine absolute Grenze (für die Erfahrung, für das Denken, für das Menschliche) darstellt, und in seinen Manifestationen auch eine Leere, eine Auflösung, ein Sich zurück-Ziehen in Schatten und Nacht ist.“⁹⁸

Wir könnten diese komparativen Gedanken weiterverfolgen, die zurück zu Scotus Eriugena (gest. 877 CE) und seiner Idee, dass das Göttliche durch seine Alles überschreitende nicht, *nihil*, ist, füh-

⁹⁶Henry Corbin, „Der eine Gott und die vielen Götter,“ übers. von Felix Herkert, in *Spektrum Iran* 1/2 (2020), S.5-38: 26f.

⁹⁷Johannes vom Kreuz, *Sämtliche Werke in fünf Bänden. Bd.2: Dunkle Nacht*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987, S.98f.

⁹⁸Thacker, *Im Staub*, S.182.

ren könnte, nach vorne zu manchem Gedanken von Schopenhauer (gest. 1860 CE), wenn wir ihn weniger konventionell verstehen und zum Denken des Beharrens des Negativen hin uns wenden – das Phänomen negativen Inhaltes ‚an sich‘ wäre ja bei Schopenhauer das Gefühl –, wollen es aber *hier* bei der Wiederholung belassen, dass das Dunkle, Böse als Jenseits der Welt eine menschliche Vorstellung ist, mit der das Unbegreifliche, das Andere, die Welt-ohne-uns für den Menschen gefasst wird. Dies wird im Vergehen (noch einmal: *fanāʿ*) erfahrbar aber nicht begreifbar, eine Erfahrung die aber zur Liebe des Seins und zum Sein ist. Bedenken wir dabei aber, um wieder islamischem Denken uns zuzuwenden, das in einer Strömung von der Gefahr eines existenziellen Monismus spricht, einem Monismus auf der Ebene des *Seienden* bzw. des *Existierenden*, also dem Niveau der Vielheit. Aḥmad b. Zain al-ʿĀbidīn ʿAlavī ʿĀmilī Isfahānī (gest. zwischen 1644 und 1650), ein Vertreter der islamischen Mystik der iranischen Safawidenzeit, argumentiert dagegen:

„Dass bloß niemand auf die Idee komme, sagt er, dass das von den mystischen Theosophen (*mutaʿālihūn*) Geäußerte irgendetwas Derartiges beinhalte.. Nein, sie alle bekunden die Bejahung des *Einen* auf der Ebene des *Seins* und die Bejahung des *Vielen* auf der Ebene des *Seienden*.“⁹⁹

Auf der Ebene des Seins löst sich die Theodizeeproblematik als Problem *für* die Menschen auf. Streichen wir also Gott aus der *Theodizee*! Denn das *Sein* kennt nicht das Böse, das dem *Seienden* zugehört, was uns übrig nicht des Einsatzes gegen Ungerechtigkeit, Negatives, Falschheit u. v. a. m. enthebt, das aber der Welt-für-uns angehört und damit für uns zu lösen ist und nicht als das überwältigend Böse zu denken ist; das menschliche Böse lässt sich tatsächlich in Ketten legen. Kehren wir also zum Abschluss zu Hafez und Ibn ʿArabī zurück und zur Liebe als Triebkraft. Islamisch gesprochen, erinnern wir uns, dass es in der 21. Sure, Vers 107, heißt, dass Muhammad als Barmherzigkeit für alle Weltenbewohner (*raḥmat^{an} liʿl-ʿālamīn*) gesandt wurde, eine Lösung der Theodizeeproblematik, die auch zur Liebe führt.

⁹⁹Zitiert nach Corbin, *Der eine Gott*, S.9.

Bibliographie

- Muḥammad Abū Zahra, *aš-Šāfi'ī: Ḥayātuhū wa-‘aşruhū wa-arā’uhū wa-fiqhuhū*, Beirut: Dār al-fikr al-‘arabī 1978
- Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2016
- Muhsin Akbaş, „Al-Ma‘arri, Abu‘l-‘Ala‘ (363-449/973-1058), in Oliver Leaman (Hg.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, London u. a.: Bloomsbury, 2015, S. 303-305
- Seyyed Ḥaidar Āmolī, *al-Muqaddimāt min Kitāb Naṣṣ an-nuṣūṣ fī šarḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Henri Corbin/‘Uṭmān Ismā‘īl Yaḥyā, Teheran: Institut-e Irān wa-Feranse-ye Pažuhešhā-ye ‘Ilmī, 1975
- Muhammad Afif Anshori, „Kontestasi tasawuf *sunnī* dan tasawuf *falsafī* di nusantara,“ in *Teosofi 4ii* (2014), S.309-327
- Peter Antes, *Zur Theologie der Schi‘a: Eine Untersuchung des Gami‘ al-asrar wa‘al-manba‘ al-anwar von Sayyid Haidar Amoli*, Diss. Phil. Freiburg i. Br., 1971
- Oswald Bayer „Theodizee,“ in *Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd.5: S-Z*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, S.161-164
- Mohammad BidHendi/Mohsen Shiravand, „Environmental ethics pa-radigm according to Ibn Arabī’s“, in *Transcendent Philosophy 14* (2013), S.215-236
- Henry Corbin, „Der eine Gott und die vielen Götter,“ übers. von Felix Herkert, in *Spektrum Iran 1/2* (2020), S.5-38
- Caner Dagli, *Ibn al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*, London: Routledge, 2016
- Maria De Cillis, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical compromises in the Works of Avicenna, al-Ghāzālī and Ibn ‘Arabī*, London/New York: Routledge, 2014
- G. W. J. Drewes, „Nur al-Din al-Raniri's charge of heresy against Hamzah and Shamsuddin from an international point of view,“ in C. D. Grijns and Stewart O. Robson (Hg.), *Cultural contact and textual interpretation: Papers from the fourth European colloquium on Malay and Indonesian studies, held in Leiden in 1983*. Dordrecht/Cinnaminson, NJ: Foris Publications, 1986. S. 54–59
- Saer El-Jaichi, *Early Philosophical Sufism: The Neoplatonic Thought of Ḥusayn ibn Maṣṣūr al-Ḥallāğ*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2018
- Josef van Ess, „Das Geburtsjahr des Sahrastani,“ in *Der Islam 89ii* (2012), S.111-117
- Joseph van Ess, *Der Eine und das andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin/New: Walter de Gruyter, 2011
- Geert Jan van Gelder/Gregor Schoeler (Hg./Übers.), *The Epistle of Forgiveness or A Pardon to Enter the Garden by Abū l-‘Alā‘ al-Ma‘arrī, Vol 1: A Vision of Heaven and Hell preceded by Ibn al-Qāriḥ’s Epistle, Vol. 2: Hypocrites, Heretics, and Other Sinners*, New York/London: New York University Press, 2014
- Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien. Zweiter Theil*, Halle a. S.: Max Niemeyer, 1890
- Frank Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, Oxford u. a.: Oxford University Press, 2009
- Abou Al-Moghith al-Hosayn ibn Mansur al-Hallaj al-Baydhawi al-Baghdadi, *Kitab al-Tawasin*, ed. Louis Massignon, Paris: Paul Geuthner, 1913
- Max Horten (Hg./Übers.), *Mystische Texte aus dem Islam: Drei Texte des Arabi 1240*, Bonn: A. Marcus und E. Weber’s Verlag, 1912
- Ibn ‘Arabī, *La production des cercles. Kitab insha‘ al-dawa‘ir al-ihatiyya*, ed./übers. Paul Fenton, Maurice Gloton und H. S. Nyberg, Paris: Éditions de l’Éclat, 1998
- Muḥyī ad-dīn Ibn ‘Arabī al-Hātimī at-Ṭā‘ī, *Taflīs Iblīs*, Ed. ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan Maḥmūd, Dār ‘ālam al-fikr, o. J
- ‘Izz al-Dīn Ibn Ġānim al-Maqdisī, *Taflīs Iblīs mit Ibn Taimīya, Fī ḥukm mas’ala al-qaḍā’ wa‘l-qadar*, Kairo: Sayyid Maḥmūd Efendī Riyāḍ, 1906
- Ġamāl ad-Dīn Abu ‘l-Farağ ‘Abd ar-Raḥmān Ibn al-Ġauzī, *Talbīs Iblīs*, Beirut: Dār al-Qalam, o. J.
- Ahmet T. Karamustafa, „Cosmographical Diagrams,“ in J. B. Harley/David Woodward (eds.), *The History of Cartography: Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Vol. 2, Book 1, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, S.71-89
- Sher Banu A. L. Khan, „What happened to Sayf al-Rijal?“ in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 168i* (2012), S.100-111
- Etan Kohlberg, „Āmolī, Sayyed Bahā’-al-dīn“ (<https://www.iranicaonline.org/articles/amoli-sayyed-baha-al-din-haydar-b>) (Zugriff 16. August 2020)

- Christian Jambet, „Konstitution des Subjekts und spirituelle Praktik,“ in *Spiele der Wahrheit: Michel Foucaults Denken*, hrsg. v. François Ewald/Bernhard Waldenfels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S.229-248
- Johannes vom Kreuz, *Sämtliche Werke in fünf Bänden. Bd.2: Dunkle Nacht*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987
- Sara Kuehn, „Engel im Islam,“ in M. Theisen (Hg.), *Engel – himmlische Boten in alten Handschriften (Angels – Celestial Messengers in Ancient Manuscripts. Catalogue of an Exhibition at the Austrian National Library, November 2014-January 2015)*, Berlin: Lambert Schneider, 2014, S.138-171
- Sara Kuehn/Stefan Leder/Hans-Peter Pökel (Hg.), *The Intermediate World of Angels: Islamic Representations of Celestial Beings in Transcultural Contexts*, Beirut: Ergon Verlag i. Komm., 2019
- Ursula K. Leguin, „Ein nicht-euklidischer Blick auf Kalifornien als kalten Ort in spe,“ in dies., *Am Anfang war der Beutel*, Lassan: thinkOYA, 2020, S.29-59
- Leonard Lewisohn (Hg.), *Hafiz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*, London/New York: I. B. Tauris, 2010
- Rüdiger Lohlker, „Ibn Taymiyya on political leadership and the ‚Con-Text‘ of Islamic philosophy and law,“ in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (2021) (im Dr.)
- Rüdiger Lohlker, „Die koranische Exoduserzählung: Zwischen kollektiver und nicht kollektiver Erlösung und Ethik,“ in Irene Klissenbauer u. a. (Hg.), *Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben: Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft, Festschrift für Ingeborg G. Gabriel*, Göttingen: Vienna University Press 2020, S. 215-224
- Rüdiger Lohlker, „ ‚Abd al-Karim al-Jili, wahdat al-wujud, and reconfiguring epistemology,“ in *Ulumuna* 23i (2019), S. 1-23
- Rüdiger Lohlker, „Variantologie des Universellen: Potentiale der islamischen Traditionen für Toleranz, Dialog und Pluralismus,“ in Irmtraut Fischer et al. (Hg.), *Hat der jüdisch-christliche Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa*, Göttingen, 2017, S.197-205
- Rüdiger Lohlker, „Das bā’ bei Ibn ‘Arabī: Aus den Mekkanischen Eröffnungen,“ in Rüdiger Lohlker (Hg.), *Der Buchstabe bā’ - Texte zur Einsheit des Seins in der Tradition Ibn ‘Arabīs*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2016, S.21-27
- Rüdiger Lohlker (Hg.), *Der Buchstabe bā’ – Texte zur Einsheit des Seins in der Tradition Ibn ‘Arabīs*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2016
- Rüdiger Lohlker, „Bid‘a in der malikitischen Rechtsschule: Weitere Überlegungen zu Strukturen des Feldes des islamischen Rechts,“ in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152i (2002), S.95-112
- Abu l-‘Ala‘ al-Ma‘arri, *Paradies und Hölle: Die Jenseitsreise aus dem ‚Sendschreiben über die Vergebung‘*, übers. v. Gregor Schoeler, München: C. H. Beck, 2002
- Lous Massignon, *La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922. Étude d'histoire religieuse*, 2 Bde, Paris: Geuthner, 1922
- Fitzroy Morrissey, *Sufism and the Perfect Human: From Ibn ‘Arabī to al-Jīlī*, London/New York: Routledge, 2020
- Eric Ormsby, *Ghazali*, Oxford: Oneworld, 2007
- Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.-20. September 2003*, hrsg. v. Mathias Perkams/Rosa Maria Piccione, Leiden/Boston: Brill, 2006
- Faḥr ad-Dīn Muḥammad b. ‘Umar ibn al-Ḥusain ar-Rāzī, *Manāqib al-imām aš-Šāfi‘ī*, Cairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīya, 1986
- Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfi‘ī, *Dīwān aš-Šāfi‘ī*, ed. Ihsan ‘Abbas, Beirut: Dār Ṣādir, 1996
- Bernhard Siegert, *Passagen des Digitalen: Zeichenpraktiken der neuzeitlichen Wissenschaften 1500-1900*, Berlin: Brinkmann & Bose, 2003
- Georges Tamer, „Philosophical Reflections in the Poetry of al-Shāfi‘ī,“ in *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, hrsg. von Peter Adamson, Berlin/Boston: de Gruyter, 2019, S.1-10
- C. A. O. Van Nieuwenhuijze, „Nur al-Dīn al-Ranīrī als bestrijder der Wujudīya (met Maleische texten),“ in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 104i (1948), S. 337-411
- Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch: Al-Āmirīs Kitāb al-Fusūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden/Boston: Brill, 2006
- Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit. Werkausgabe Band 8: Bemerkungen über die Farben, Über Gewißheit, Zettel, Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2019¹⁶

Hossein Ziai, „Ḥāfez, Lisān al-Ghayb of Persian Poetic Wisdom,” in Alma Giese/J. Christoph Bürgel (Hg.), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit / God Is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen/ Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel Presented by Students, Friends And Colleagues on April 7, 1992*. Bern: Peter Lang, 1992, S.449-469