

# Über die Transzendenz und Immanenz Gottes

Das Kapitel ›Noah‹ in *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ʿArabī

---

MICHAEL NESTLER

Nähert man sich den Begriffen der *Transzendenz* und *Immanenz*, so stellt man fest, dass beide Begrifflichkeiten auf zwei Aspekte von Wirklichkeit abzielen und man schließlich mit der Frage nach der Beschaffenheit von Wirklichkeit konfrontiert ist, daher, was ist Wirklichkeit, wie gestaltet sich diese und wie ist sie zu erfahren. Beide Begriffe lassen sich also unter ontologischen wie auch epistemologischen Gesichtspunkten betrachten und scheinen »unauflöslich miteinander verbunden«<sup>1</sup> zu sein. Der Begriff *Transzendenz*, abgeleitet von der lateinischen Infinitivform *trānscondere*, beschreibt in seiner wörtlichen Bedeutung etwas, das ›übersteigend‹ ist, daher eine Wirklichkeit, die jenseits des menschlich Erfahrbaren liegt und demnach als übernatürlich bzw. göttlich gelten kann,<sup>2</sup> während das Wort *Immanenz*, abgeleitet von der lateinischen Infinitivform *immanēre*, etwas wiedergibt, das »innewohnt und innerhalb von etwas wirksam ist«<sup>3</sup> und somit auch eine innerweltliche Erfahrbarkeit zulässt. Beide Wirklichkeitsvorstellungen sind Gegenstand sowohl philosophischer als auch theologischer Debatten und werden dort jeweils im Zusammenhang mit dem Seins- bzw. Gottesbegriff diskutiert.<sup>4</sup>

In der islamisch-scholastischen Theologie (*kalām*), deren Entwicklung zu Beginn des 8. Jahrhunderts eingeleitet wurde – wobei ihre Wurzeln sicherlich bis in die Zeit der politischen Auseinandersetzungen um die

---

1 Bos 1996, Bd. 17, S. 1042–1044.

2 Vgl. Pfeifer <sup>1</sup>1989/1997, S. 1450.

3 Vgl. Pfeifer <sup>1</sup>1989/1997, S. 573.

4 Vgl. hierzu die beiden Aufsätze in *Theologische Realenzyklopädie* von Schüßler 2002, Bd. 33, S. 768–771, und Harbeck-Pingel 2002, Bd. 33, S. 768–775.

Nachfolge des Propheten und den damit verbundenen Legitimationsprozessen zurückreichen–,<sup>5</sup> vollzieht sich die Diskussion um die Frage nach der Transzendenz und Immanenz Gottes anhand der arabischen Begriffe *tanzīh* und *tašbīh*. Während *tanzīh*, abgeleitet von der Wurzel *n-z-h*, etwas wiedergibt, das fern und rein ist und demnach das Fern bzw. Reinsein Gottes von allen nichtgöttlichen, kreatürlichen Attributen bedeutet,<sup>6</sup> bringt das Wort *tašbīh*, abgeleitet von der Wurzel *š-b-h*, eine Vergleichbarkeit und Ähnlichkeit Gottes zu seiner Schöpfung zum Ausdruck.<sup>7</sup> Beide Termini finden keinen Niederschlag im Koran, wurden aber im Zusammenhang mit der Exegese anthropomorph erscheinender Aussagen im Koran verwendet, das heißt, es ging hier in erster Linie um das Problem, wie die Passagen, in denen der Koran beispielsweise von den Gliedern Gottes wie seinem Gesicht oder seinen Händen spricht,<sup>8</sup> genau zu verstehen sind und ob sie im Einklang mit dem reinen Monotheismus (*tawhīd*) wortwörtlich – also durchaus auch vergleichbar mit dem menschlichen Körper (*tašbīh*) – zu lesen sind oder metaphorisch ausgelegt werden müssen, was wiederum die Vergleichbarkeit Gottes mit seiner Schöpfung ausschließt und seine absolute Transzendenz (*tanzīh*) betont.<sup>9</sup> Ein weiterer Streitpunkt, der in diesem Kontext unter den verschiedenen Vertretern des *kalām*, den sogenannten *mutakallimūn*, entstand, war die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Wesen Gottes und seinen Attributen, kurz gesagt, welche Attribute gehören zum Wesen Gottes (*ṣifāt ad-dāt*) und sind somit als ewig anzusehen, und welche Attribute gehören zu den Handlungen Gottes (*ṣifāt al-af'āl*), die sich schließlich erst durch das direkte Handeln Gottes in der Welt manifestieren.<sup>10</sup> Eine ausführliche Darstellung zu den hier angerissenen Fragestellungen und den verschiedenen Denkpositionen des *kalām* mitsamt den Einflüssen aus der jüdisch-christlichen Tradition sowie der griechischen Philosophie bieten das insgesamt sechs Bände umfassende Werk *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*<sup>11</sup> von Josef van Ess und in einem zusammenfassenderen Überblick die *Geschichte der islamischen Theologie*<sup>12</sup> von Tilman Nagel.

<sup>5</sup> Vgl. Turki 2015, S. 36–39.

<sup>6</sup> Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 1265.

<sup>7</sup> Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 631–632.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Q 2,115; 2,272; 3,73; 36,71; 36,83; 48,10. Zu den Gliedern Gottes vgl. auch van Ess: 1997, Bd. 4, S. 395–401.

<sup>9</sup> Vgl. van Ess 2000, Bd. 10, S. 342.

<sup>10</sup> Vgl. El-Omari 2013, S. 21–45.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu vor allem van Ess 1997, Bd. 4, S. 353–477.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Nagel 1994, S. 86–222.

Eine weitere Denkrichtung innerhalb des Islams, die sich auf besondere Weise dem Thema der Transzendenz und Immanenz Gottes annimmt, ist die islamische Mystik, auch als Sufismus (*taṣawwuf*) bezeichnet. Einer der bekanntesten und einflussreichsten Vertreter dieser Strömung ist Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī, kurz Ibn ʿArabī (560–638/1165–1240), der aufgrund seines umfangreichen Schriftwerkes, das mehr als vierhundert Schriften umfassen soll,<sup>13</sup> und aufgrund seines enormen Wissens- und Erkenntnisschatzes von seinen Schülern und Anhängern auch den Ehrentitel ›Größter Meister‹ (*aš-šayḫ al-akbar*) erhalten hat. Auch wenn das Thema der Transzendenz und Immanenz Gottes sich durch sein gesamtes Werk zieht und schließlich als ein wesentlicher Bestandteil seiner Lehre von der ›Einheit des Seins‹ (*waḥdat al-wuḡūd*) und der damit verbundenen Theorie von *taḡallī*, d. h. der Manifestation Gottes in der Welt, angesehen werden muss,<sup>14</sup> behandelt Ibn ʿArabī dieses noch einmal gesondert in seinem Buch *Fuṣūṣ al-ḥikam*<sup>15</sup>, und zwar dort in einem Kapitel, das dem Propheten Noah gewidmet ist und den Titel *Faṣṣ ḥikma subbūḥiyya fi kalima nūḥiyya* trägt, was man entsprechend einer wörtlichen Übersetzung ungefähr mit *Ein Siegelringstein hochgepriesener* [bzw. auch *transzendenter*] *Weisheit im Wort Noahs* ins Deutsche übertragen kann.<sup>16</sup>

Die vorliegende Untersuchung hat nun zum Ziel, dieses Kapitel einer näheren Betrachtung zu unterziehen und herauszuarbeiten, wie Ibn ʿArabī in diesem kurzen Textstück seine Auffassung von *tanzīh* und *tašbīh* präsentiert. Hierbei soll das Thema von einem epistemologischen Standpunkt her beleuchtet werden, das heißt, es soll der Frage nachgegangen werden, wie der Mensch nach Ibn ʿArabī zur Erkenntnis Gottes bzw. zu Wissen über ihn gelangt, oder anders ausgedrückt, wie Gott wahrgenommen werden kann. Dementsprechend lautet die These dieser Untersuchung, dass nach Ibn ʿArabī eine vollkommene Gotteserkenntnis nur dann erfolgen kann, wenn Gott zugleich als tran-

13 Vgl. Giese 2002, S. 47.

14 Vgl. hierzu Ibn ʿArabī 2006, S. 65–87.

15 Das Buch *Fuṣūṣ al-ḥikam* dessen Titel sich als *Die Siegelringsteine der Weisheit* übersetzen lässt, gilt neben der Monumentalschrift Ibn ʿArabī's, *Die mekkanischen Eröffnungen* (*al-Futūḥāt al-makkiyya*), als sein zweitwichtigstes, für manche sogar als sein wichtigstes Werk (vgl. Rahmati 2007, S. 14). Es unterteilt sich in 27 Kapitel, wobei jedes Kapitel jeweils einem Propheten von Adam bis Muḥammad gewidmet ist, so dass jeder Prophet einen dieser Siegelringsteine (*fuṣūṣ*) repräsentiert.

16 Wolfgang Herrmann überträgt diesen Titel ins Deutsche mit »Von der Weisheit der Transzendenz im Wort von Noah« (Ibn ʿArabī 2005), und Ralph Austin wählt im Englischen die Formulierung »The Wisdom of Exaltation in the Word of Noah« (Ibn ʿArabī 1980).

szendent und immanent wahrgenommen wird, also *tanzīh* und *tašbīh* als zwei Aspekte einer göttlichen Gesamtwirklichkeit betrachtet werden.

Hierzu wird im folgenden Kapitel zunächst einmal kurz die theologische Auseinandersetzung zwischen dem Propheten Noah und seinem Volk, wie sie sich im Koran darstellt, beleuchtet, da dies nicht nur die geistige Grundlage bildet, auf die sich das zu untersuchende Kapitel bezieht, sondern vielmehr der Koran an sich als Ausgangspunkt und Quelle für alle Kerngedanken der mystischen Seinslehre des Ibn ʿArabī angenommen werden muss.<sup>17</sup> Im dritten Kapitel zu Noah in *Fuṣūṣ al-ḥikam* findet dann anhand der oben formulierten Fragestellung und These die eigentliche inhaltliche Textanalyse statt, die weitestgehend versucht, der vorgegebenen Chronologie des Textes zu folgen und diese wiederzugeben.

### Die theologische Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk im Koran

Noah, dessen arabischer Name Nūḥ im Koran 43-malig Erwähnung findet und Namensgeber der Sure 71 ist,<sup>18</sup> gilt im Koran – anders als im Alten Testament – als Prophet (*nabī*) und wird dort auch als ein Gesandter (*rasūl*) bezeichnet.<sup>19</sup> Dies lässt ihn innerhalb der koranischen Prophetenreihe eine besondere Stellung einnehmen, da ein Gesandter mit einer speziellen Botschaft bzw. einer neuen göttlichen Gesetzgebung (*ṣarīʿa*) ausgestattet ist, derer ein Prophet nicht unbedingt habhaft sein muss.<sup>20</sup> Die Geschichte des Propheten Noah, die zu den sogenannten koranischen *Straflegenden* gehört,<sup>21</sup> wird im Koran an zehn Stellen geschildert, die in jeweils unterschiedlicher Länge die Auseinandersetzung mit seinem Volk umreißen.<sup>22</sup>

Im Zentrum dieser Auseinandersetzung steht die Verkündigung der göttlichen Botschaft, die Noah im Koran mit den folgenden Worten wiedergibt: »Mein Volk! Dient Gott! Ihr habt keinen Gott außer ihm. Wollt

<sup>17</sup> Vgl. hierzu Chittick 1989, S. XV–XVI und Nettler 2003, S. 13–16.

<sup>18</sup> Vgl. ʿAbdalbāqī 1982, S. 722–723.

<sup>19</sup> Vgl. Heller 1995, Bd. 8., S. 108–109.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu Rubin 2004 Bd. 4, S. 289–290.

<sup>21</sup> Vgl. Marshall 2004, Bd. 4, S. 318–322.

<sup>22</sup> Die entsprechenden Stellen sind Q 7,59–64; 10,71–73; 11,25–49; 21,76–77; 23,23–30; 26,105–121; 29,14–15; 37,75–82; 54,9–16; 71,1–28 (vgl. auch Abdel Haleem 2006, Bd. 8, S. 38–39).

ihr nicht gottesfürchtig sein?«<sup>23</sup> An anderer Stelle heißt es auch in einem ähnlichen Wortlaut: »Dienet Gott, und fürchtet ihn! Und leistet mir Gehorsam, damit er euch vergebe einige von euren Missetaten und Aufschub euch gewähre bis zu benannter Frist. [...]«<sup>24</sup> Diese Aufforderung Noahs an sein Volk, dem einen Gott, außer dem es keinen anderen gibt, zu dienen, diesen zu fürchten, also sich seiner Allgegenwart bewusst zu sein,<sup>25</sup> und schließlich ihm als Propheten und Gesandten Gottes auch zu folgen, geht einher mit der Warnung vor einer sich nahenden Strafe, wenn man sich der Botschaft Gottes widersetzt. So sagt Noah auch: »Mein Volk! Dient Gott! Ihr habt keinen Gott außer ihm. Siehe, ich fürchte für euch die Strafe eines gewaltigen Tages.«<sup>26</sup>

In diesen drei Versen kommen die zentralen Grundelemente der islamischen Glaubenslehre zum Ausdruck, nämlich *tawḥīd*, das heißt, der Glaube an den einen und einzigen Gott, die Bestätigung des Prophetentums (*nubuwwa*) und der Glaube an das Jenseits, insofern man die »Strafe eines gewaltigen Tages« an dieser Stelle nicht nur auf die diesseitig stattfindende Sintflut bezieht, sondern darüber hinaus auch auf den Tag des Jüngsten Gerichts im Jenseits.<sup>27</sup> Hieran zeigt sich exemplarisch, dass in den Geschichten der Propheten im Koran, wenn auch nicht grundsätzlich eine Typologie, so doch zumindest ein Schema erkennbar ist, das eng mit der Erfahrungswelt Muḥammads und seiner Verkündigung verknüpft erscheint.<sup>28</sup> Ähnliches veranschaulicht sich auch in der ablehnenden Haltung, die Noah von seinem Volk entgegengebracht wird und die sich gleichzeitig auf die Opposition der Mekkaner gegenüber Muḥammad in der Anfangszeit seiner Verkündigung beziehen lässt.<sup>29</sup>

Während also Noah versucht, seine Position zu untermauern und seinem Volk die Erkenntnis des einen Gottes nahezubringen, indem er auf seine Gnade und Zeichen verweist, die sich überall in der Schöpfung

23 Q 23,23, zitiert nach der Übersetzung von Bobzin 2010. Alle weiteren Koranzitate werden, insofern nichts anderes erwähnt wird, ebenfalls dieser Koranübersetzung entnommen.

24 Q 71,3–4.

25 Vgl. hierzu die Anmerkung zu dem Wort *muttaqīn* in Asad 2009, S. 28.

26 Q 7,59.

27 Vgl. hierzu Reidegeld 2005, S. 31–99.

28 Vgl. Neuwirth 2010, S. 573–580.

29 Hierzu ist anzumerken, dass alle Koranverse, die die Erzählung von Noah wiedergeben, nach der Chronologie von Nöldeke zur ersten bzw. zweiten mekkanischen Offenbarungsperiode des Korans gehören (vgl. Abdel Haleem 2006, Bd. 8, S. 39) und dementsprechend auch die Situation Muḥammads in diesem Zeitraum widerspiegeln. Vgl. hierzu auch Schölller 2003, Bd. 3, S. 576–580.

manifestieren,<sup>30</sup> sind es gerade die Angesehenen bzw. Führer (*al-mala'*) seines Volkes, die ihm nicht glauben und sagen: »Wir sehen, dass du genauso ein Mensch bist wie wir. Und wir sehen, dass dir nur jene folgen, die bei uns verachtet sind – auf bloßen Anschein hin. Wir sehen nicht, dass ihr uns gegenüber einen Vorzug habt, sondern sind der Meinung, dass ihr Lügner seid!«<sup>31</sup> Noah und seine Anhänger werden an dieser Stelle von den Führern der Gesellschaft der Lüge bezichtigt, wobei diese ihren höheren sozialen Status als Argument anführen, um den Widerstand gegen Noah zu legitimieren. In einem anderen Vers, der einen ähnlichen Sinnzusammenhang aufweist, wird jedoch von der gleichen Gruppe wie folgt argumentiert: »Dieser hier ist nur ein Mensch wie ihr; er beansprucht den Vorrang vor euch. Doch hätte Gott [*Allāh*] gewollt, er hätte Engel herabgesandt. Wir haben so etwas nie gehört bei unseren früheren Vorfahren.«<sup>32</sup> Hier wird nun eindeutig theologisch argumentiert, so dass man dabei zum einen vom Willen Gottes spricht, was zeigt, dass das Volk von Noah überhaupt eine Vorstellung von einem Gott namens *Allāh* besitzt, und zum anderen, dass diese Vorstellung sogar so weit geht, dass man Aussagen über seinen Willen treffen kann und auch Wissen von den Engeln hat. Allerdings scheint dieser Gott *Allāh* in eine Reihe von anderen göttlichen Wesen eingebunden zu sein, wie der folgende Vers verdeutlicht, in dem die Gegner Noahs die Menschen dazu aufrufen: »Verlasst nur ja nicht eure Götter, verlasst nicht Wadd und nicht Suwa' und auch Yaghuth nicht und Ya'uq und Nasr!«<sup>33</sup>

Die genannten Verse demonstrieren die polytheistische Einstellung von Noahs Volk hinsichtlich einer göttlichen Wirklichkeit, so dass dem einen Gott *Allāh* noch weitere Götter zur Seite gestellt werden, was man im Arabischen mit dem Begriff *širk* umschreibt.<sup>34</sup> Das Gegenstück zu diesem Begriff erscheint in dem Wort *tawhīd*, als der Vorstellung von nur einem Gott, dem man letztlich nichts zur Seite stellen kann, da nichts mit ihm vergleichbar ist und er jede von Menschen gemachte Vorstellung übersteigt.<sup>35</sup> In diesem Sinn handelt es sich bei der Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk nicht nur um einen Konflikt

<sup>30</sup> Vgl. Q 71,10–20.

<sup>31</sup> Q 11,27.

<sup>32</sup> Q 23,24.

<sup>33</sup> Q 71,23.

<sup>34</sup> Vgl. Mir 2004, Bd. 4, S. 159.

<sup>35</sup> Zusammengefasst wird dieser für den Islam so wesentliche Gedanke in der kurzen Sure 112, wo es heißt: »Sprich: Er ist Gott, der Eine, Gott, der Beständige, er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig.« (vgl. auch Halm 2007, S. 8–10).

zwischen einer monotheistischen und polytheistischen Gottesvorstellung, sondern auch um die Gegenüberstellung einer transzendenten und immanenten Gottesanschauung. Denn während Noah den *tawhīd*, also die Unvergleichbarkeit des einen Gottes und somit seine Transzendenz (*tanzīh*) verkündet, hält sein Volk, bis auf wenige, die mit ihm glauben und auf dem Schiff (*al-fulk*) vor der Sintflut gerettet werden,<sup>36</sup> am Polytheismus und einer damit einhergehenden immanenten, also einer vermenschlichten und mit der Schöpfung vergleichbaren Auffassung der göttlichen Wirklichkeit (*tašbīh*) fest. Noah versucht, ebenso wie dann später Muḥammad, die Erkenntnis des einen Gottes in seiner Gesellschaft zu etablieren, dessen Transzendenz durch die koranische Aussage »nichts ist ihm gleich« (*laysa ka-miṭliḥī šayʿun*)<sup>37</sup> verkörpert wird, um schließlich alle anderen Vorstellungen göttlicher Wirklichkeit, insbesondere die polytheistischen, als Ergebnis bloßer menschlicher Einbildungskraft zu entlarven, wie das zum Beispiel Q 12,40 verdeutlicht, wo es heißt: »Was ihr da neben Gott verehrt, das sind doch nichts als Namen, die ihr und eure Väter so benannt; Gott sandte keine Vollmacht für sie herab. [...]«

Dieser kurze Einblick in die theologische Auseinandersetzung, die Noah mit seinem Volk führt, unterstreicht, wie bereits erwähnt, die koranische Analogie zwischen Noah und Muḥammad, der als Siegel der Propheten (*ḥātam an-nabiyyīn*)<sup>38</sup> und somit als Beschließer einer Prophetensukzession ebenso wie Noah für die Abschaffung eines jeden von Menschenhand gemachten Götzentums eintritt und versucht, die Menschen dahin zu bewegen, sich nur dem einen Gott zu ergeben, und in diesem wortwörtlichen Sinn den *islām* in der Gesellschaft zu konstituieren. Doch bleibt in diesem Zusammenhang weiterhin die Frage, ob man in Bezug auf den Islam und vor allem unter Berücksichtigung aller Verse im Koran tatsächlich auch von einer strengen Trennung zwischen transzendenten und immanenter Gottesvorstellung sprechen kann oder ob nicht beide Vorstellungen im Koran verankert erscheinen und miteinander korrespondieren. Dies bleibt letztlich weiterhin Gegenstand theologischer Kontroversen, wie wir in der Einleitung schon gesehen haben, und wird uns vor allem auch in dem folgenden Kapitel beschäftigen, da Ibn ʿArabī hierzu seine ganz eigene mystische Sichtweise

<sup>36</sup> Vgl. z.B. Q 7,64.

<sup>37</sup> Vgl. Q 42,11.

<sup>38</sup> Vgl. Q 33,40.

präsentiert und dabei unter Bezugnahme auf den Koran ebenfalls einen Vergleich anstellt zwischen Noah und Muḥammad.

### Das Kapitel ›Noah‹ in *Fuṣūṣ al-ḥikam*

Die textliche Grundlage zu der hier vorliegenden Untersuchung des Kapitels »Faṣḥ ḥikma subbūḥiyya fī kalima nūḥiyya«<sup>39</sup> aus dem Buch *Fuṣūṣ al-ḥikam* von Ibn ʿArabī bildet die arabisch-sprachige Beirut-er Ausgabe von Abū l-ʿAlā ʿAfīfī aus dem Jahr 1946, in der das Kapitel über Noah sieben Seiten umfasst. Dieses Kapitel lässt sich inhaltlich in zwei Abschnitte unterteilen, einen ersten, in dem Ibn ʿArabī auf der Grundlage seiner Theorie von der Manifestation Gottes in der Welt (*taḡallī*) sein Verständnis von *tanzīh* und *taṣbīh* präsentiert,<sup>40</sup> und einen zweiten, in dem Noah als Verkünder von *tanzīh* vorgestellt und dabei auch ein Vergleich zu Muḥammad gezogen wird. Dieser Unterteilung folgt auch die vorliegende Textuntersuchung, die sich dementsprechend in zwei Kapitel gliedert und anhand der oben angeführten Fragestellung nach der Wahrnehmbarkeit bzw. Erkennbarkeit Gottes versucht, sich diesem Textstück analytisch zu nähern, um somit einen kleinen Einblick in die weitreichende und komplexe Gedankenwelt Ibn ʿArabīs zu gewähren.<sup>41</sup>

#### *Die Begriffe tanzīh und taṣbīh*

Ibn ʿArabī beginnt sein Kapitel über Noah mit einer Darstellung des Begriffs *tanzīh* und erklärt hier gleich zu Anfang, dass *tanzīh* als die Transzendenz Gottes nur einen Teilaspekt der göttlichen Gesamtwirklichkeit widerspiegelt.<sup>42</sup> Er drückt dies mit den folgenden Worten aus, indem er sich direkt an einen Hörer bzw. Schüler zu wenden scheint:<sup>43</sup>

اعلم أيديك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد. فالنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب. ولكن إذا أطلقاه وقالا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه

<sup>39</sup> Siehe oben S. 83.

<sup>40</sup> Vgl. Bannerth 1970, S. XIV–XV.

<sup>41</sup> Die im Folgenden übersetzten Textzitate basieren, soweit nichts anderes erwähnt wird, auf einer eigenen Übersetzung unter Berücksichtigung der beiden deutschen Übersetzungen von Hans Kofler (1970) und Wolfgang Herrmann (2005) sowie der englischen Übersetzung von Ralph Austin (1980).

<sup>42</sup> Vgl. Bannerth 1970, S. XI.

<sup>43</sup> Wolfgang Herrmann sagt hierzu in dem Vorwort zu seiner Übersetzung von *Fuṣūṣ al-ḥikam*: »Es darf vermutet werden, dass der Urtext aus einer Niederschrift von mündlich gehaltenen Vorlesungen des Meisters für seine engsten Schüler in Damaskus entstanden ist. Darauf deutet der lebendige, oft auch emphatische Ton des Werkes hin. Aus didaktischen Gründen werden an vielen Stellen Argumente variierend wiederholt. [...]« (Herrmann 2005, S. 10).

ولم يرَ غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحقَّ والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل أنه في الحاصل وهو من الفائت. وهو كمن آمن ببعض وكفَّر ببعض (...).

Wisse, möge dich Gott mit seinem Geist stärken, dass das bloße Annehmen der göttlichen Transzendenz (*tanzīh*) in Bezug auf die Majestät Gottes bei denjenigen, die um die göttlichen Wirklichkeiten wissen (*ahl al-ḥaqāʾiq*), eine Quelle der Begrenzung und Einschränkung darstellt, so dass derjenige, der nur die göttliche Transzendenz annimmt (*al-munazzih*), entweder ein Unwissender oder einer von schlechter Sitte ist. Aber wenn zwei davon ausgehen und sich dazu bekennen, dann ist derjenige, der sich als ein Gläubiger zu den Gesetzen (*aš-šarāʾiʿ*) bekennt, insofern er nur die göttliche Transzendenz annimmt und bei dieser verharrt, ohne etwas anderes als dies in Betracht zu ziehen, doch wirklich von schlechter Sittlichkeit, da er Gott (*al-ḥaqq*) und auch die göttlichen Gesandten, die Segnungen Gottes seien auf ihnen, der Lüge bezichtigt, ohne dass er es merkt. Und er bildet sich dabei ein, das wahre Ziel erreicht zu haben, während er es doch verfehlte. Er ist wie jemand, der an einen Teil [der göttlichen Offenbarung] glaubt, während er gleichzeitig einen anderen Teil verleugnet,<sup>44</sup> [...].<sup>45</sup>

Eine rein transzendente Gottesvorstellung, daher im Sinn einer Unvergleichbarkeit Gottes mit seiner Schöpfung, bedeutet für Ibn ʿArabī nur eine mangelhafte und beschränkte Gotteserkenntnis. Während er hier von *ahl al-ḥaqāʾiq* spricht, die Hans Kofler in seiner Übersetzung von *Fuṣūṣ al-ḥikam* als die Mystiker begreift und die einer umfassenden Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit teilhaftig zu sein scheinen,<sup>46</sup> wirft er gleichzeitig denjenigen, die er zwar als Gläubige bezeichnet, aber die in ihrem Glauben einen reinen *tanzīh* betreiben, daher Gott als losgelöst von seiner Schöpfung betrachten, Unwissenheit, ja sogar schlechte Manieren gegenüber Gott und seinen Gesandten vor. Darüber hinaus beschuldigt er sie auch, dass sie indirekt Gott und seine Gesandten der Lüge zeihen, da sie die göttlichen Offenbarungen nur unzureichend verstehen, und vergleicht sie am Ende sogar, indem er auf den Koran Bezug nimmt und sie dabei des Unglaubens (*kufr*) bezichtigt, mit denjenigen, die dort wie folgt beschrieben werden:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنُكْفِرُ بِبَعْضٍ  
وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا. أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا (...).

Siehe, die an Gott nicht glauben und nicht an seine Gesandten und die unterscheiden wollen zwischen Gott und seinen Gesandten und sprechen: »Wir glauben an das eine, doch an das andere glauben wir nicht!«, und einen Weg dazwischen einschlagen wollen, das sind die wahrhaft Ungläubigen [...].<sup>47</sup>

44 Vgl. Q 4,150.

45 Ibn ʿArabī 1946, S. 68, Z. 1–6.

46 Vgl. Ibn ʿArabī 1970, S. 20.

47 Q 4,150–151.

Die vehemente Haltung gegenüber jenen, die die göttliche Wirklichkeit nur einseitig betrachten und sich dabei im Besitz einer umfassenden Gotteserkenntnis wähnen, untermauert Ibn ʿArabī im Anschluss an diesen Abschnitt mit einem Hinweis auf die verschiedenen Bedeutungsebenen, die in der Sprache der göttlichen Offenbarungsschriften angelegt sind, wobei eben die Allgemeinheit der Gläubigen nur den äußeren Wortsinn versteht und dieser somit ein beschränktes Verständnis göttlicher Offenbarung zukommt, während die Elite, also zum Beispiel die Mystiker, alle darin liegenden Sinnebenen erfasst und dadurch zu einer vollkommenen Erkenntnis gelangen kann.<sup>48</sup>

فإن للحق في كل خلق ظهوراً: فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته: وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن. فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّر للصورة.

Denn fürwahr, Gott hat in jedem Geschöpf (*ḥalq*) eine Erscheinung (*zuhūr*), so dass er derjenige ist, der in jedem begreifbaren Ding äußerlich in Erscheinung tritt (*az-ẓāhir*), während er sich gleichzeitig auch vor jedem Verständnis innerlich-verborgen hält (*al-bāṭin*), außer vor dem Verständnis desjenigen, der sagt, dass die Welt seine Form (*ṣūratuhu*) ist und gleichzeitig auch seine Wesenheit (*huwīyyatuhū*), so dass sie [die Welt] dem göttlichen Namen des »äußerlich in Erscheinung Tretenden« (*az-ẓāhir*) entspricht, ebenso wie er [Gott] im eigentlichen Sinn ein Geist (*rūh*) all dessen ist, was äußerlich in Erscheinung tritt, und er somit der »Innerlich-Verborgene« (*al-bāṭin*) ist. Denn sein Verhältnis zu dem, was an äußeren Formen in der Welt in Erscheinung tritt, entspricht dem Verhältnis des lenkenden Geistes zur körperlichen Form.<sup>49</sup>

Der Absatz, der die Beziehung zwischen Gott und der Welt veranschaulicht, beschreibt, dass Gott durch seine Namen in jedem geschöpflichen Ding erkennbar wird, daher jede Form, die in der Welt existiert, bzw. die Welt in ihrer Gesamtheit als Form ist eine Manifestation des göttlichen Namens *az-ẓāhir* (der äußerlich in Erscheinung Tretende) und gleichzeitig auch des Namens *al-bāṭin* (der Innere, der Verborgene). Nach Ibn ʿArabī besitzt jede äußerlich in Erscheinung tretende Form einen sie bestimmenden innerlich-verborgenen Geist, so dass das Verhältnis von Form bzw. Körper und Geist hier als Sinnbild für das Verhältnis zwischen Gott und der Welt Verwendung findet. Gott als der lenkende Geist aller körperlich-weltlichen Formen kann demnach nicht losgelöst von der Welt betrachtet werden, da er sich als *az-ẓāhir* und *al-bāṭin* in ihr

<sup>48</sup> Vgl. Ibn ʿArabī: 1946, S. 68, Z. 6–9.

<sup>49</sup> Ibn ʿArabī: 1946, S. 68, Z. 9–12.

manifestiert und somit auch immanent und vergleichbar erscheint. Ibn ʿArabī definiert Gott als eine Einheit von Innen und Außen, Form und Geist und illustriert dies am Beispiel des Menschen, zu dessen Gesamterscheinung ebenso das Äußere wie das Innere gehört, und bezieht dies auch auf jede andere definierbare Form.<sup>50</sup> Über das Verhältnis zwischen den definierbaren Formen und Gott sagt er weiter:

فالحق محدود بكل حد، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته. فلذلك يُجهل حدُّ الحق، فإنه لا يُعلم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله: فحد الحق محال.

So kann Gott definiert werden durch jedes Definierbare, doch können die Formen der Welt [in ihrer Gesamtheit] weder festgestellt noch vollkommen erfasst werden noch kann man die Definition einer jeder dieser Formen wissen, außer in dem Maße, was jedem Wissenden von den Formen der Welt zukommt. Aus diesem Grund kennt man die Definition Gottes nicht, denn man kennt seine Definition nur aufgrund des Wissens aller Formen, und das ist schließlich unmöglich zu erreichen, so dass auch eine Definition Gottes unmöglich ist.<sup>51</sup>

Auch wenn Ibn ʿArabī in dem oberen Textauszug von einer Immanenz Gottes in der Welt ausgeht, verdeutlicht sich hier doch gleichzeitig, dass Gott auch in seiner Immanenz nicht vollkommen, nicht in seiner Gesamtheit erkannt werden kann. Denn so wie Gott unendlich erscheint, manifestiert er sich auch unendlich in den Formen der Welt, so dass niemand die Formen erfassen kann, außer Gott selbst. Insofern bleibt Gott schließlich doch unerkannt und kann nur in einem solchen Maß erkannt werden, wie man Wissen von den Formen besitzt. Doch auch ein reiner *tašbīh* ist für die Erkenntnis Gottes unzureichend, wie die folgende Textpassage verdeutlicht, in der das Wort erstmalig in Form eines Verbs Erwähnung findet:

كذلك من شَبَّهه وما نَزَّهه فقد قَيَّده وحدده وما عَرَفَه. ومن جمع في معرفته بين التثنيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور - فقد عَرَفَه مجملًا لا على التفصيل كما عَرَفَ نفسه مجملًا لا على التفصيل.

Und ebenso unterzieht ihn derjenige, der ihn [Gott] vergleicht (*šabbahahū*), ohne ihn gleichzeitig frei von Vergleichbarkeit zu betrachten (*nazzahahū*), einer Beschränkung und Begrenzung und erkennt ihn dabei nicht. Doch wer in seiner (Gottes-) Erkenntnis *tanzīh* und *tašbīh* vereint, indem er beide Eigenschaften in allgemein-

<sup>50</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 68, Z. 12–13.

<sup>51</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 68, Z. 13–16.

umfassender Form [Gott] zuschreibt – denn es ist unmöglich, jenes im Einzelnen zu tun, da man ja nicht umfassen kann, was in der Welt an Formen existiert –, so hat er ihn allgemein-umfassend erkannt, jedoch nicht im Einzelnen, so wie er sich [als Mensch] selbst nur allgemein-umfassend erkennt und nicht im Einzelnen.<sup>52</sup>

Das hier Gesagte bringt nun explizit zum Ausdruck, dass nach Ibn ʿArabī eine umfassende Gotteserkenntnis allein dann stattfindet, wenn man *tanzīh* und *tašbīh* gemeinsam als zwei Aspekte der göttlichen Gesamtwirklichkeit betrachtet. Gibt man lediglich einem dieser beiden Aspekte, sei es *tanzīh* oder *tašbīh*, den Vorrang bzw. schließt jeweils den anderen dabei aus, so beschränkt man Gott in seiner Vorstellung und wird ihm in der Erkenntnis nicht gerecht. Dennoch, so betont Ibn ʿArabī nochmal, bleibt Gott in all seinen Einzelheiten und seiner Vielfalt letztlich unerkannt, da niemand, wie oben bereits erwähnt, alle Formen, in denen sich Gott manifestiert, umfassen kann, so dass nur eine allgemeine Form der Erkenntnis möglich ist, nicht aber eine, die Gott in seinen unendlichen Erscheinungsformen zeigt. Erneut zieht Ibn ʿArabī hier eine Parallele zum Menschen, dessen eigene Erkenntnis von sich selbst auch eher von allgemeiner Art sei, als dass er sich selbst in jeder Einzelheit wahrnehmen kann. Wie das aber genau zu verstehen ist, das belegt er mit einer für seine Lehre wichtigen und bekannten prophetischen Überlieferung, in der es heißt: »Wer sich selbst (*nafsahū*) erkennt, erkennt seinen Herrn (*rabbahū*).«<sup>53</sup>

To the extent that we do come to know ourselves correctly as the divine form, we also come to know the infinite God in both his incomparability and his similarity. [...] Each moment of self-knowledge represents a new perception of God's manifestation in the soul and the world.<sup>54</sup>

In diesem Sinn interpretiert Ibn ʿArabī auch den Vers aus Q 41,53, den er im Anschluss an die obige Prophetenüberlieferung zitiert und über den er sagt:

وقال تعالى: «سنريهم آياتنا في الآفاق» وهو ما خرج عنك «وفي أنفسهم» وهو عينك، «حتى يتبين لهم» أي للناظر «أنه الحق» من حيث إنك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدبر لصورة جسده.

Und der Erhabene sagt: »Wir werden ihnen unsere Zeichen zeigen an den Horizonten« – und damit meint er das, was außerhalb von dir ist – »und in ihnen selbst« – und damit ist dein inneres Wesen gemeint – »bis ihnen, das heißt den Schauenden,

<sup>52</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 1–4.

<sup>53</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 5.

<sup>54</sup> Chittick 2005, S. 20.

klar wird, dass es (er) die Wahrheit (*al-ḥaqq*) ist«, und zwar in Hinblick darauf, dass du seine Form bist und er dein Geist, so dass du für ihn das bist, was die Form deines Körpers für dich ist, und er für dich wie der Geist ist, der deinen Körper lenkt.<sup>55</sup>

Das, worauf das hier Gesagte schließlich abzielt, ist, dass der Mensch und die Welt als Erscheinungsformen Gottes nicht als getrennt von Gott betrachtet werden können, alles erscheint als ein Zeichen Gottes. Ebenso wie der Mensch in seiner Gesamtheit als ein Äußeres und Inneres definiert werden muss, gehören alle Formen als Manifestation des göttlichen Namens *aẓ-zāhir* ebenso zur Definition Gottes wie sein Geist als Manifestation des Namens *al-bāṭin*.<sup>56</sup> Gott umfasst in diesem Sinn alle Gegensätze, die sich auch im Menschen als Form Gottes manifestieren, so dass dies für die menschliche Wirklichkeit Chittick zufolge bedeutet,

to be a divine self-expression within which every name of God – every real quality found in the cosmos, every attribute of the absolutely Real (*al-ḥaqq*) – can become manifest and known. The human form is both different from God (incomparable) and identical with him (similar). Correct understanding of the situation demands seeing with both eyes.<sup>57</sup>

Das »Sehen mit beiden Augen« ist denjenigen vorbehalten, die Ibn ʿArabī am Anfang des Kapitels als die »Leute der Wirklichkeiten« (*ahl al-ḥaqāʾiq*) bezeichnet, also diejenigen, die die Unvergleichbarkeit Gottes (*tanzīh*) in gleichem Maße annehmen wie seine Vergleichbarkeit (*tašbīh*) und die Gott, die Welt und sich selbst so erkennen, wie sie wirklich sind; sie erfassen als vollkommenes Ebenbild Gottes »the realities in proper proportion and respond to every situation as God himself would respond, were he to take upon human form.«<sup>58</sup>

Gott, Welt und Mensch sind in der Lehre Ibn ʿArabīs in einer »Einheit des Seins« (*waḥdat al-wuġūd*)<sup>59</sup> miteinander verbunden, und jede von Gott geschaffene Form erscheint als eine Lobpreisung seiner Selbst, so dass Gott derjenige ist, »der lobpreist, und zugleich derjenige, der lobgepriesen wird«<sup>60</sup>, auch wenn der Mensch diesen Lobpreis nicht versteht, da er nicht alle in Erscheinung tretenden Formen der Welt umfassen

55 Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 5–9.

56 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 9–14.

57 Chittick 2005, S. 19–20.

58 Chittick 2005, S. 20.

59 Dieser Begriff findet sich bei Ibn ʿArabī explizit noch nicht (vgl. Todd 2014, S. 47).

60 Ibn ʿArabī 1946, S. 69, Z. 18.

kann.<sup>61</sup> In diesem Sinn existiert eigentlich nur Gott und nichts neben ihm, so dass Transzendenz und Immanenz ineinander aufgehen und miteinander verschmelzen zu einem Ganzen, das Gott ist.

Bevor nun Ibn ʿArabī seine Darstellung von Noah als Verkünder des *tanzīh* beginnt, fasst er am Ende seiner allgemeinen Ausführungen zu *tanzīh* und *tašbīh* das dazu bisher Gesagte in einer verdichteten und gereimten Form zusammen, was hier ebenso wie in dem Text von Ibn ʿArabī als eine Art Resümee und Abschluss für dieses erste Untersuchungskapitel gelten kann. Ralph Austin hat an dieser Stelle in seiner englischen Übersetzung *The Bezels of Wisdom* versucht, den poetischen Charakter dieser Worte von Ibn ʿArabī wiederzugeben, was ihm meines Erachtens auch gut gelungen ist, so dass er im Folgenden zitiert sei:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً	وإن قلت بالتشبيه كنت محمداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً	وكنت إماماً في المعارف سيداً
فمن قال بالإشفاق كان مشركاً	ومن قال بالإفراد كان موحداً
فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً	وإياك والتنزيه إن كنت مفرداً
فما أنت هو: بل أنت هو وتراه في	عين الأمور مسرّحاً مقيداً

If you insist only on His transcendence you restrict Him,  
 And if you insist only on His immanence you limit Him.  
 If you maintain both aspects you are right,  
 An Imām and a master in the spiritual sciences.  
 Whoso would say He is two things is a polytheist,  
 While the one who isolates Him tries to regulate Him.  
 Beware of comparing Him if you profess duality,  
 And, if unity, beware of making Him transcendent.  
 You are not He and you are He and  
 You see Him in the essences of things both boundless and limited.<sup>62</sup>

#### *Noah als Verkünder von tanzīh*

Nachdem Ibn ʿArabī seine allgemeine Position in Bezug auf *tanzīh* und *tašbīh* am Anfang seines Kapitels über Noah dargestellt und verdeutlicht hat, richtet er im weiteren Verlauf des Textes sein Augenmerk direkt auf

<sup>61</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 69, 14–17. Ibn ʿArabī bezieht sich an dieser Stelle auf die Aussage in Q 17,44, in der es heißt: »Es lobpreisen ihn die sieben Himmel und die Erde und wer darinnen ist. Es gibt nichts, was nicht sein Lob preist. Aber ihr versteht ihren Lobpreis nicht. [...]«

<sup>62</sup> Ibn al-ʿArabī 1980, S. 75, Übers. von Ralph W. Austin.

Noah und präsentiert ihn als einen Verkünder einer reinen Transzendenz, während er das Volk Noahs als Vertreter einer reinen Immanenz betrachtet.<sup>63</sup> Dabei bezieht er in seiner Diskussion hinsichtlich der beiden Positionen hauptsächlich die Verse aus der Sure *Nūḥ* mit ein und bespricht diese, so dass das Kapitel über Noah auch als ein mystisch-philosophischer Kommentar zu Sure 71 gelten kann.<sup>64</sup> Der nun folgende Teil der Textuntersuchung konzentriert sich in seiner Darstellung nur auf einige wesentliche Punkte, die für das Thema dieser Arbeit relevant erscheinen, und hat innerhalb des vorgegeben Rahmens dieser Untersuchung nicht den Anspruch, alle Aspekte und Koranstellen, die Ibn ʿArabī hier detailreich diskutiert, umfassend zu behandeln.

Ibn ʿArabī beginnt seine direkten Ausführungen zu Noah mit einer Aussage aus Q 42,11, wo es heißt: »[...] nichts ist gleich wie er (*laysa ka-miṭliḥī šayʿun*), und er ist der Hörende, der Sehende.«<sup>65</sup> Die Wendung *laysa ka-miṭliḥī šayʿun*, die auch schon im Kapitel zur theologischen Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk im Koran<sup>66</sup> Erwähnung fand und dort als Ausdruck einer reinen Transzendenz galt,<sup>67</sup> erfährt hier durch Ibn ʿArabī eine Um- bzw. Weiterinterpretation, indem er sie als ein klares Zeichen von einem gleichzeitigen *tanzīh* und *tašbīh* versteht, und bildet die Grundlage für die weitere Diskussion:

قال الله تعالى «ليس كمثل شيء»، فتره، «وهو السميع البصير»، فشبّه. وقال تعالى «ليس كمثل شيء»، فشبّه وثبّئ، «وهو السميع البصير»، فترّه وأفرد.

Gott, der Erhabene, sagt »nichts ist gleich wie er« und bringt damit seine Unvergleichbarkeit zum Ausdruck, und er sagt »er ist der Hörende, der Sehende« und verweist damit auf seine Vergleichbarkeit. Und indem er »nichts ist gleich wie er« sagt, behauptet er auch seine Vergleichbarkeit und Dualität, während er mit »er ist der Hörende, der Sehende« seine Unvergleichbarkeit und seine Einzigkeit zum Ausdruck bringt.<sup>68</sup>

Dieser kurze Absatz sowie die folgenden Koranstellen sind ein Beispiel für Ibn ʿArabī's sehr eigene und manchmal auch divergierende Interpretation des Korans, die weit über den reinen Wortsinn hinausgeht und mehrere Bedeutungsebenen zulässt und, wie an dem Beispiel zu sehen ist, oftmals ein *Sowohl-als-auch* zum Ausdruck bringt. In einem ersten

63 Vgl. Ibn al-ʿArabī 1980, S. 72.

64 Vgl. Ibn al-ʿArabī 1980, S. 71.

65 Eigene Übersetzung, vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 6–7.

66 Siehe oben S. 84.

67 Siehe oben S. 87.

68 Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 6–7.

Schritt besetzt Ibn ʿArabī die Teilaussage *laysa ka-miṭliḥī šayʿun* positiv als Ausdruck der Transzendenz Gottes, um in einem zweiten Schritt – in einer Art negativen Theologie – das Gegenteil aus der gleichen Aussage herauszulesen, nämlich die Immanenz und sogar die Dualität Gottes. Das Gleiche geschieht auch mit der Wendung »er ist der Hörende, der Sehende«.

Auf diesen Gedanken Bezug nehmend stellt Ibn ʿArabī nun die Behauptung auf, dass, wenn Noah seinem Volk nicht nur die Transzendenz, sondern auch Immanenz Gottes verkündet hätte, dieses ihm auch in Gehorsam nachgefolgt wäre.<sup>69</sup> Da aber Noah nur den transzendenten Aspekt von *laysa ka-miṭliḥī šayʿun* betonte und seinen Leuten sozusagen die Wirklichkeit einer Immanenz Gottes vorenthalten hat, obwohl bzw. auch weil diese ja bereits durch ihre Götzenverehrung einer immanenten Gottesvorstellung anhängen, wurden sie aufgrund dieses Mangels in ihrer Ablehnung und Flucht vor ihm bestärkt.<sup>70</sup> Das heißt mit anderen Worten, dass Noah in seiner Predigt an sein Volk eine Unterscheidung macht zwischen *tanzīh* und *tašbīh* und beides als zwei Wirklichkeitsvorstellungen nicht miteinander in Einklang bringt. Um diesen Gesichtspunkt weiter auszuführen, illustriert Ibn ʿArabī das, was er mit der Unterscheidung meint, anhand der Gegenüberstellung der beiden Begriffe *qurʿān* und *furqān*. Dabei will er aber *qurʿān* nicht aus der Wurzel *q-r-*<sup>2</sup> abgeleitet wissen, sondern von *q-r-n* in der Bedeutung von »verbinden, verknüpfen, vereinen«,<sup>71</sup> und sagt dementsprechend:

والأمر قرآن لا فرقان، ومن أقيم في القرآن لا يصغي إلى الفرقان وإن كان فيه. فإن القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن.

[...] und der wahre Sachverhalt liegt im Vereinen (*qurʿān*), nicht im Unterscheiden (*furqān*). Und derjenige, der seine Grundlage in der Vereinigung sieht, neigt nicht zur Unterscheidung, auch wenn sich diese [d. h. hier *al-furqān* als Eigennamen der Sure 25] darin befindet [d. h. im *Qurʿān* als göttliche Gesamtoffenbarung]. Denn der *Qurʿān* enthält *al-furqān*, aber *al-furqān* enthält nicht den *Qurʿān*.<sup>72</sup>

Ibn ʿArabī spielt hier mit den verschiedenen Bedeutungsebenen von *qurʿān* und *furqān* und nimmt dies erneut zum Anlass, den Koran als eine göttliche Offenbarungsschrift vorzustellen, die schließlich keine Unterscheidung zwischen *tanzīh* und *tašbīh* trifft, sondern beides mitein-

<sup>69</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 8.

<sup>70</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 9–11.

<sup>71</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1980, S. 72.

<sup>72</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 14–16.

ander vereint. Damit kontrastiert Ibn ʿArabī Noah und Muḥammad in ihrer jeweiligen Funktion als Verkünder, so dass Noah als Repräsentant der Unterscheidung gilt und Muḥammad, der mit dem Koran besonders ausgezeichnet wurde,<sup>73</sup> das Vereinigen von transzendenter und immanenter Gottesvorstellung vertritt.<sup>74</sup> In diesem Zusammenhang versteht dann Ibn ʿArabī auch die Aussage aus Q 3,110, dass die Gemeinde Muḥammads »die beste Gemeinschaft sei, die für die Menschen hervorgebracht wurde«, da ihr mit Muḥammad der Koran offenbart wurde und damit die Möglichkeit einer vollkommenen Gotteserkenntnis, die allein schon in dem Ausspruch *laysa ka-miṭliḥi šayʿun* angelegt erscheint.<sup>75</sup> Denn, so betont Ibn ʿArabī noch einmal, wenn Noah eine ähnliche Aussage wie diese getroffen hätte, dann wären ihm seine Leute auch aufgrund der darin erkennbaren Transzendenz und Immanenz gefolgt.<sup>76</sup>

Die Unterscheidung, die Noah im Gegensatz zu Muḥammad trifft, wird im Text mittels einiger Koranverse aus der Sure 71 vertieft, die nebenbei Ibn ʿArabī allegorisches Koranverständnis offenbaren. So nimmt er zum Beispiel Bezug auf Q 71,5 und sagt:

ونوح دعا قومه «ليلاً» من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب. «ونهاراً» دعاهم أيضاً من حيث ظاهر صورهم وحتّهم، وما جمع في الدعوة مثل «ليس كمثلته شيء» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً.

Und Noah rief seine Leute nachts (*laylan*) auf, daher in Hinblick auf ihre Verstandeskräfte (*ʿuqūluhum*) und ihre Geistigkeit (*rūḥāniyyatuhum*), denn diese sind verborgen, und auch bei Tage (*nahāran*) rief er sie auf, also in Hinblick auf das Äußere ihrer Formen und ihrer Sinneswahrnehmung (*zāhir suwarihim wa-ḥissihim*). Doch er vereinte es nicht in seinem Aufruf wie in der Aussage »Nichts ist gleich wie er«. Aufgrund dieser Unterscheidung wendete sich ihr Innerstes ab und es bestärkte sie in ihrer Flucht.<sup>77</sup>

Das Begriffspaar *laylan* und *nahāran* erfährt eine Bedeutungserweiterung und wird von Ibn ʿArabī auf das dem Menschen allgemein zukommende Erkenntnisvermögen bezogen. Das heißt, der Begriff *laylan* wird als das innere, das verborgene und geistige Erkenntnisvermögen verstanden, während *nahāran* die äußere Erkenntniskraft der Sinneswahrnehmung widerspiegelt. Beide Wahrnehmungsformen, die äußere wie die innere, tragen im Zusammenspiel dazu bei, eine umfassende

73 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 16.

74 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 17–19.

75 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 17–19.

76 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 18–19.

77 Ibn ʿArabī 1946, S. 70, Z. 19–S. 71, Z. 3.

Gotteserkenntnis erlangen zu können. Zwar hat Noah in seiner Verkündigung auch an beide Erkenntnisvermögen des Menschen appelliert, aber schließlich nur, um die Transzendenz Gottes zu betonen, weshalb nach Ibn ʿArabī ein Zwiespalt im Inneren der Menschen entstanden war, der zur Ablehnung der Botschaft führte.

Im Gegensatz dazu rief Muḥammad seine Leute nicht nur des Nachts und bei Tag auf, sondern »vielmehr rief er sie des Nachts am Tage und am Tage des Nachts auf«<sup>78</sup>, das heißt, er verband mit der Aussage *laysa ka-miṭliḥī šayʿun*, die sowohl eine Bestätigung der Ähnlichkeit Gottes mit seiner Schöpfung als auch ihre gleichzeitige Dementierung ist,<sup>79</sup> das Offensichtliche mit dem Verborgenen, das Äußere mit dem Inneren, den Geist mit der Form, so dass der Mensch in seinem äußeren und inneren Erkenntnisvermögen keinen Zwiespalt mehr empfinden und Gott in seiner Gesamtwirklichkeit betrachten konnte. Aus diesem Grund, so sagt Ibn ʿArabī in Bezugnahme auf eine prophetische Überlieferung, hat Muḥammad von sich behauptet, dass ihm die »in ihrer Gesamtheit alles vereinigenden Worte« (*ḡawāmiʿ al-kalim*) mitgeteilt worden seien.<sup>80</sup>

Weiterhin erklärt Ibn ʿArabī die Verse 11, 12 und 21 der Sure 71 und sagt:

فقال نوح في حكمته لقومه: «يرسل السماء عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا»، وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري، «وسمِّدكم بأموال»، أي بما يميل بكم إليه فإذا مال بكم إليه رأيتم صورته فيهِ. فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف. فلماذا انقسم الناس إلى غير عالمٍ وعالمٍ. «وولده» وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكري. والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر.

Noah in seiner Weisheit sagte zu seinen Leuten: »er sendet auf euch den Himmel als reichlich regnend herab«<sup>81</sup>, und damit sind die verstandesmäßigen Erkenntnisse über die göttlichen Eigenschaften und die durch Erwägung erlangte Einsicht gemeint,<sup>82</sup> und »er versorgt euch mit Zuwendungen«<sup>83</sup>, das heißt, womit er euch zuwendet zu sich. Und wenn er euch zu sich zuwendet, seht ihr eure Form in ihm. Denn wer sich von euch einbildet, dass er ihn sieht, der hat ihn nicht erkannt. Doch wer von euch erkennt, dass er sich selbst sieht, der ist der [wirklich] Erkennende. Deshalb

78 Ibn ʿArabī 1946, S. 71, Z. 7–8.

79 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 71, Z. 6.

80 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 71, Z. 6–7.

81 Q 71,11. Eigene Übersetzung.

82 Vgl. hierzu die Übersetzung von Hans Kofler (Ibn ʿArabī 1970, S. 23).

83 Q 71,12. Eigene Übersetzung. Ibn ʿArabī führt hier das Wort *amwāl* in der Bedeutung von »Vermögensgüter« nicht, wie es üblich ist, auf die Wurzel *m-w-l* zurück, sondern, wie man in der Folge sehen kann, auf die Wurzel *m-y-l* in der Bedeutung von »sich neigen, zuneigen«. Um beide Aspekte annähernd miteinander zu vereinen, wurde hier für die Übersetzung das Wort »Zuwendung« gewählt.

unterteilen sich die Menschen in solche, die erkennen und nicht erkennen. Und »sein Nachkomme«<sup>84</sup>, und das ist das Ergebnis ihrer gedanklich-diskursiven Einsicht. Doch das Wissen um den wahren Sachverhalt beruht auf der mystischen Schau (*al-mušāhada*) und ist weit entfernt von den Ergebnissen des diskursiven Denkens.<sup>85</sup>

Dieser Abschnitt ist für das Gesamtverständnis dessen, was Ibn ʿArabī versucht, in dem Kapitel über Noah zum Ausdruck zu bringen, noch einmal von wesentlicher Bedeutung. Denn er wiederholt hier den zentralen Gedanken, dass die Erkenntnis Gottes eng mit der Selbsterkenntnis des Menschen verbunden ist und von dieser sogar bedingt erscheint, so dass man nur das eigene Bild in Gott erkennt, woraus sich wiederum schließen lässt, dass eine Erkenntnis Gottes nur in dem Maß möglich ist, wie Gott sich in den Formen und Menschen manifestiert,<sup>86</sup> das heißt, Gott an sich ist nicht erkennbar, bleibt also transzendent, und kann ausschließlich über seine Erscheinungsformen wahrgenommen werden. Ein weiterer wichtiger Punkt, den Ibn ʿArabī in dem oben genannten Zitat nur kurz anreißt und nicht näher ausführt, betrifft die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, denn es wird deutlich, dass für ihn der diskursive Verstand in der Erkenntnis Gottes nur eine untergeordnete Rolle spielt, während die mystische Schau (*al-mušāhada*) durch ihre Unmittelbarkeit eine Einsicht in die göttliche Wirklichkeit verschafft, über die der Verstand aufgrund seiner Begrenztheit schließlich nur spekulieren kann.<sup>87</sup> Dass aber Gott in seiner Wesenheit letztlich unerkannt bleibt und nur seine Erscheinungsformen, genauer gesagt seine Namen, erkannt werden können, das beschreibt Ibn ʿArabī auch an einer anderen Stelle im Text, wo er im Verlauf die Anhänger Muḥammads und Noahs in ihrem Erkenntnisvermögen weiter zu kontrastieren versucht. Er erklärt demnach, dass der Anhänger Muḥammads weiß,

ما هي من حيث هويته وإنما هي من حيث أسماؤه فقال: «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً، فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم، فعرفنا أن العالم كان تحت حيلة اسمٍ إلهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين.

dass der Aufruf zu Gott nicht ein Aufruf zu seiner Wesenheit ist, sondern vielmehr ein Aufruf zu seinen Namen. Deshalb sagt Gott [in Q 19,85]: »Am Tag, da wir versammeln die Gottesehrfürchtigen zum Allerbarmer (*ilā r-rahmān*) als Abordnung.«<sup>88</sup> Und er benutzte dabei die Präposition der Zielrichtung [*ilā*] und verband sie mit dem Namen [*ar-rahmān*], so dass wir erkennen können, dass die Welt unter der Obhut eines göttlichen Namens steht, der es allen zur Pflicht macht, gottesehrfürchtig zu sein.<sup>89</sup>

<sup>84</sup> Q 71,21.

<sup>85</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 71, Z. 8–14.

<sup>86</sup> Vgl. hierzu Kap. »Die Begriffe *tanzīh* und *tašbīh*«, S.88–94.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu Rahmatī 2007, S. 69–70.

<sup>88</sup> Eigene Übersetzung.

<sup>89</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 3–6.

Da die Welt – wie auch bereits im Kapitel zu den Begriffen *tanzīh* und *tašbīh* zu sehen war<sup>90</sup> – ein Manifestationsort der göttlichen Namen ist, insbesondere des Namens *ar-rahmān*, lässt sich alles, was in ihr existiert, auf das Wirken der Namen Gottes zurückführen. Dies nimmt Ibn ʿArabī zur Grundlage für seine Argumentation, dass die Götzen, die in Q 71,23 namentlich erwähnt werden und die es den Leuten Noahs zufolge nicht zu verlassen gilt,<sup>91</sup> auch eine Erkenntnis Gottes möglich machen, denn, so sagt Ibn ʿArabī, »in jedem angebeteten Objekt ist eine Seinsweise (*wağħhan*) Gottes vorhanden, die derjenige, der sie kennt, erkennen kann und derjenige, der sie nicht kennt, nicht erkennen kann.«<sup>92</sup> Daraus schlussfolgert Ibn ʿArabī, dass die Leute Noahs, wenn sie ihre Götzen verlassen hätten, sogar etwas von ihrer Gotteserkenntnis eingebüßt hätten, nämlich insofern, wie Gott ihnen in ihren Götzen als Seinsweise immanent erschien, doch waren sie sich darüber nicht bewusst,<sup>93</sup> da Noah sie ja zur reinen Transzendenz aufrief. Im Gegensatz dazu gilt für den Anhänger Muḥammads wiederum:

«وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه» أي حكم. فالعالم يعلم من عبده، وفي أي صورة ظهر حتى عبده، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عبده غير الله في كل معبود.

»Und dein Herr hat bestimmt, dass ihr ihn allein anbeten sollt.«<sup>94</sup> [...] Und der Wissende weiß, wer [in Bezug auf die Götzen] eigentlich angebetet wird, und in welcher Form er sich manifestiert, so dass er angebetet wird. Und er weiß, dass die Verschiedenheit im Einzelnen und die Vielheit wie die Glieder sind, die zu einer gemeinsamen sinnlich-wahrnehmbaren Körperform gehören, und wie die inneren Kräfte, die zur geistigen Form gehören. Und so wird in jedem Objekt der Anbetung allein Gott angebetet.<sup>95</sup>

Der Unterschied zwischen einem Götzenanbeter und demjenigen, der nur Gott allein in allem anbetet, liegt für Ibn ʿArabī im Grad des Wissens darum, wie sich Gott in der Welt manifestiert. Während der Götzenanbeter in seiner niederen Erkenntnisstufe dem, was er anbetet, sei es ein Stein, ein Baum oder ähnliches, eine eigenständige Göttlichkeit zuschreibt und es in seiner Vorstellung zu einem Gott macht, ohne dabei auf *den* einen Gott zu schauen, sieht derjenige, der eine höhere Erkennt-

<sup>90</sup> Siehe oben S. 88

<sup>91</sup> Vgl. hierzu auch Kap. »Die theologische Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk im Koran«, S. 84–88.

<sup>92</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 8–9.

<sup>93</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 6–8.

<sup>94</sup> Q 17,23. Eigene Übersetzung.

<sup>95</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 9–12.

nisstufe erlangt hat, hinter allem eine Manifestation des einen Gottes *Allāh* und beschränkt sich damit auch nicht auf eine bestimmte seiner unendlichen Erscheinungsformen.<sup>96</sup> Kurz gesagt, er erkennt in allem, was erscheint, den einen und einzigen Gott.<sup>97</sup> Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (450–505/1058–1111) soll einmal über einen Menschen mit einer solchen Erkenntnisstufe gesagt haben:

Wer immer die Welt betrachtet, weil sie Gottes Werk ist, und sie kennt, weil sie Gottes Werk ist, und sie liebt, weil sie Gottes Werk ist, schaut nur auf Gott und kennt nichts außer Gott und liebt nichts als Gott; er ist der wahre Einheitsbekenner, der nichts außer Gott sieht, nein, der auch sich nicht um seiner selbst willen anblickt, sondern weil er Gottes Diener ist – und von einem solchen Menschen sagt man, dass er im Einheitsbekenntnis und von sich selbst entworden ist.<sup>98</sup>

Wer also im Umkehrschluss sich selbst und die Welt getrennt von Gott betrachtet und somit einen reinen *tanzīh* betreibt, begeht in seiner Vorstellung eine Art Götzenanbetung, da er den Formen der Welt und sich selbst eine eigenständige Existenz zuschreibt, während doch nach Ibn ʿArabī alles als eine göttliche Erscheinungsform wahrgenommen werden muss. Hierzu sagt er weiter: »Wenn alles Gott gehört und durch Gott ist, dann ist es vielmehr Gott« (*wa-in kāna l-kullu li-llāhi wa-bi-llāhi bal huwa llāh*)<sup>99</sup>, jedoch mit dem Unterschied, dass es, wie er selbst erläutert, die Namen und Eigenschaften Gottes sind, die vielfältig in Erscheinung treten,<sup>100</sup> während sein Wesen hinter den Namen verborgen bleibt. Die Namen sind zwar in ihrer Beziehung zu den weltlichen Formen Ausdruck des göttlichen Wesens, aber nicht das Wesen selbst, weshalb Gott nur durch seine Namen erkannt werden kann, das heißt, insofern er sich eben ausdrückt.

Dieses Wissen ist es, was dem Volk Noahs ermangelte, weil Noah eine reine Transzendenz Gottes verkündete. Er tat dies aber, um der einseitigen immanenten Vorstellung seines Volkes, die sich in ihrem Götzendienst äußerte, eine Transzendenz gegenüberzustellen und somit einen Ausgleich zu schaffen, denn:

Nach Ibn Arabi waren die Götzenbilder, die von dem in der Sintflut untergegangenen Volk angebetet wurden, nichts anderes als Personifizierungen Göttlicher Namen – Aspekte des höchsten Wesens –, deren transzendierende Wirklichkeit und folglich

<sup>96</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 12–16.

<sup>97</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 72, Z. 17–18.

<sup>98</sup> Schimmel 2009, S. 55.

<sup>99</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 73, Z. 12–13.

<sup>100</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 73, Z. 14.

essenzielle Einheit dieses Volk am Ende vergessen hatte. Die Verirrung der Götzen-diener stachelte Noah zum Predigen an, in dem Sinne, dass er die Transzendenz bestätigen musste und daran gehindert war, die Immanenz Gottes ausdrücklich zu bejahen; denn die kosmische Aufgabe des Prophetentums bringt den Ausgleich von Unausgewogenheiten mit sich und findet sich in gewisser Weise an dieses Gesetz gebunden.<sup>101</sup>

In diesem Sinne übt Ibn ʿArabī in seinem Kapitel über Noah auch keine Kritik an dessen Person, geschweige denn an dessen Gotteserkenntnis, wie man das vielleicht dem ersten Anschein nach annehmen könnte, sondern demonstriert lediglich am Beispiel von Noah und seinem Volk die Auswirkungen einer einseitigen Betrachtung göttlicher Wirklichkeit. Da das Volk von Noah weiterhin durch seine Götzenanbetung an einer rein immanenten Gottesvorstellung festgehalten hat, ohne dabei die Botschaft Noahs zu berücksichtigen, ereilt es im Koran schließlich die Strafe der Sintflut, so wie es dort zum Beispiel in Sure 71, Vers 25 heißt: »Und wegen ihrer Verfehlungen wurden sie versenkt und dann ins Feuer geführt. Da fanden sie für sich keine Helfer außer Gott.«<sup>102</sup> Doch Ibn ʿArabī begreift die Sintflut nicht unbedingt nur als eine Strafe, sondern mehr als eine Art Erkenntnisstufe, denn er sagt bezüglich der Verfehlungen: »[...] sie sind es, die sie [das Volk Noahs] voranschreiten ließen, so dass sie versanken in den Meeren des Wissens über Gott, und das ist das Erstaunen (*al-ḥayra*).«<sup>103</sup> Die Strafe beinhaltet also die Erkenntnis eines sich unendlich manifestierenden Gottes, dessen mannigfache Erscheinungsformen die sich darin Versenkenden dermaßen in Erstaunen versetzen, dass sie »sich selbst nicht mehr erkennen, weil sie nur noch das Angesicht Gottes schauen, ohne dabei sich selbst zu sehen.«<sup>104</sup> Das Erstaunen richtet sich auf einen Gott, der in allem anwesend erscheint und um den sich alles dreht, gleich der Bewegung der Sterne um die Sonne und des tanzenden Derwischs um seine eigene Achse.<sup>105</sup> Der Stauende (*al-ḥāʾir*) – und mit diesen Worten Ibn ʿArabīs soll die vorliegende Textuntersuchung ein Ende finden –

<sup>101</sup> Ibn ʿArabī 2005, S. 56, Nr. 5 (vom Übers. Wolfgang Herrmann).

<sup>102</sup> Eigene Übersetzung.

<sup>103</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 73, Z. 8–9.

<sup>104</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 74, Z. 14.

<sup>105</sup> Helmut Ritter verweist darauf, dass bei Ġalāladdīn Rūmī (gest. 672/1273) der Tanz zwar als Ausdruck mystischer Erfahrung belegt ist, der kollektive Kreisreigen entwickelte sich aber erst in späterer Zeit und wurde seit Ismāʿīl ʿAnqarawī mit einer neuplatonischen Interpretation unterlegt (vgl. Ritter 1933, S. 39). Die Assoziation ist daher keineswegs als historische Verbindung gemeint, was von daher vielleicht naheliegender wäre, da der Ibn-ʿArabī-Interpret Ṣadraddīn al-Qunawī (gest. 673/1274) zum freundschaftlichen Zirkel Rūmīs gehörte (vgl. Todd 2014, S. 21).



Abb. 13: Illustrator von Appleton & Company: Dancing Dervishes (Ausschnitt). Druckgrafik. In: Vance, Lee. J. (1892): The Evolution of Dancing. In: Youmans, Edward L. (Hrsg.): The Popular Science Monthly 41. S. 739–756. Hier: S. 752, Fig. 9.

(...) له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا ويبرح منه، وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته: فله من وإلى وما بينهما. وصاحب الحركة الدورية لبدء له فيلزمه «من» ولا غاية فتحكم عليه «إلى»، فله الوجود الأتم وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم.

[...] vollzieht eine Kreisbewegung und diese Kreisbewegung vollzieht sich um einen Pol (*al-qutb*), von dem er sich niemals entfernt. Aber derjenige, der sich den langen Weg anmaßt [zu einem Gott, der entfernt zu sein scheint], weicht ab und entfernt sich von dem, was er anstrebt. Er sucht nach dem, was eigentlich in ihm ist, während er gleichzeitig einer Vorstellung (*ḥayāl*) anhängt, die er zu seinem Ziel macht. Ihn beherrscht ein »von-bis« (*min wa-ilā*) und was dazwischen liegt, während es für denjenigen, der die Kreisbewegung vollzieht, weder einen Anfang gibt, so dass ihm ein »von« (*min*) anhaftet, noch ein endgültiges Ziel, so dass ihn ein »bis« (*ilā*) beherrscht. So kommt ihm die vollkommene Seinsweise zu und er ist es, dem die Gesamtheit der [göttlichen] Worte und Weisheiten enthüllt wird.<sup>106</sup>

### Zusammenfassung

Die Untersuchung konnte nur einen ersten schemenhaften Einblick in das Thema der Transzendenz und Immanenz innerhalb der mystischen Seinslehre des Ibn ʿArabī verschaffen, da sie sich in ihrer Betrachtung rein auf das beschränkt hat, was Ibn ʿArabī selbst dazu in seinem Kapitel über Noah geäußert hat. Die am Anfang aufgestellte These, dass eine vollkommene Gotteserkenntnis nur dann erfolgen kann, wenn Gott zugleich als transzendent und immanent wahrgenommen wird, hat sich im Lauf der Arbeit in verschiedenen Zusammenhängen bestätigt, die im Folgenden noch einmal kurz aufgeführt werden.

*Tanzīh* und *tašbīh* sind für Ibn ʿArabī zwei Aspekte einer göttlichen Gesamtwirklichkeit, die es gilt, miteinander in Einklang zu bringen, um nicht einer einseitigen und beschränkten Erkenntnis Gottes anheimzufallen. Noah und sein Volk dienen im Text als Beispiele einer jeweils einseitigen Betrachtungsweise, wobei sich aber die Einseitigkeit Noahs nicht auf seine Gotteserkenntnis an sich bezieht, sondern vielmehr auf seine Verkündigung. Wie im Kapitel zur theologischen Auseinandersetzung zwischen Noah und seinem Volk im Koran zu sehen war,<sup>107</sup> entspricht bei Ibn ʿArabī die Gegenüberstellung von Noah als Verkünder einer Unvergleichbarkeit Gottes (*tanzīh*) und seinem Volk als Vertreter einer rein immanenten Gottesvorstellung (*tašbīh*) auch der Darstellung des Korans, jedoch mit dem Unterschied, dass Ibn ʿArabī das Volk

<sup>106</sup> Ibn ʿArabī 1946, S. 73, Z. 3–7.

<sup>107</sup> Siehe oben S. 84

Noahs nicht unbedingt als fehlgeleitet betrachtet, sondern ihm eher eine niedrigere Erkenntnisstufe zuschreibt.<sup>108</sup> Ein vollkommenes Gleichgewicht zwischen beiden Wirklichkeitsvorstellungen sieht Ibn ʿArabī hingegen in der Person Muḥammads und dem Koran verwirklicht, die er als Kontrapunkt zu Noah und seinem Volk präsentiert. Dabei gilt die koranische Aussage *laysa ka-miṭlihi šayʿun* als Beweisgrundlage für sein Konzept einer gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz Gottes. Dieses Konzept untermauert Ibn ʿArabī im Text immer wieder mit seiner Manifestationslehre (*taḡallī*), die die Vielfalt der verschiedenen Erscheinungsformen in der Welt behandelt und sie auf das Wirken der Namen Gottes zurückführt. So geht er auch davon aus, dass in jedem angebeteten Objekt, sei es ein Götzenbild, ein Stein oder eine andere Form, letztlich nur Gott angebetet wird, da dieser sich mit seinen Namen in allen Erscheinungsformen manifestiert. Während es die Namen sind, die als Teil der göttlichen Wirklichkeit in der Welt immanent erscheinen, wird aber das Wesen Gottes als absolut verborgen und transzendent verstanden. Damit ist Gott eigentlich nur über seine Erscheinungsformen erkennbar, weshalb Ibn ʿArabī auch einen elementaren Zusammenhang zwischen der menschlichen Selbsterkenntnis und der Erkenntnis Gottes sieht. William Chittick fasst diese Grundgedanken wie folgt zusammen:

In one respect, God is infinitely beyond understanding, and the only proper response to him is silence. In another respect, he discloses himself to his human forms, and he does so in two basic ways: first, he discloses his undisclosability, and thereby we come to know that we cannot know him. This is the route of negative theology, and Ibn ʿArabī frequently takes it. Second, God discloses himself to human beings through scripture, the universe, and their own souls. To the degree that he does so, people can and do come to know him.<sup>109</sup>

Demnach ist alles, was existiert, das Universum wie die menschliche Seele, eine Art göttliche Offenbarungsschrift, die gleich dem Koran in dem Maß gelesen und verstanden werden kann, wie sich das Wesen Gottes darin durch seine Namen Ausdruck verschafft. Die menschliche Seele begreift Ibn ʿArabī als einen Manifestationsort für die unendlichen Erscheinungen der göttlichen Wirklichkeit, so dass Gott in ihr erfahrbar ist, jedoch erwähnt er nicht, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen eine solche Gotteserfahrung möglich ist. Er spricht zwar von den Leuten der Wirklichkeiten (*ahl al-ḥaqāʾiq*), zu denen je-

<sup>108</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1980, S. 72.

<sup>109</sup> Chittick 2012, S. 18–19.

ne gehören, die in einer mystischen Schau Gott als nah und fern, als transzendent und immanent zugleich begreifen, es bleibt aber weitestgehend offen, auf welcher geistig-seelischen Grundlage diese Schau geschieht. Ebenso wenig wird im Text ausführlicher erläutert, warum dem Verstand lediglich eine beschränkte Rolle in der Erkenntnis Gottes beigemessen wird. Um sich hierzu ein umfassenderes Bild von den epistemologischen Vorgängen im Inneren des Menschen verschaffen zu können, bedarf es weiterer Untersuchungen in den übrigen Kapiteln von *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Außerdem wäre es sicherlich wünschenswert und interessant, einen genaueren Vergleich zwischen diesem Kapitel und der Sure *Nūḥ* anzustellen, um zum einen Ibn ʿArabī's allegorisches Koranverständnis weiter herauszuarbeiten und ihn zum anderen in einer Reihe weiterer sufischer Korankommentare betrachten zu können.<sup>110</sup> Eine weitere notwendige Vergleichsarbeit betreffe die Gegenüberstellung von Ibn ʿArabī's Verständnis von *tanzīh* und *taṣbīḥ* und dem der *kalām*-Theologen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Kapitel über Noah aus einer allgemein islamisch-theologischen Sicht sicherlich schwierig, kontrovers und bestenfalls ungewöhnlich erscheint.<sup>111</sup> Vor allem die Darstellung des Propheten Noah und seines Volkes sowie Ibn ʿArabī's Interpretation der Sure *Nūḥ* und anderer Koranverse entspricht nicht den gängigen Vorstellungen und Ansätzen der islamischen Gelehrsamkeit, weshalb Ibn ʿArabī in seiner Lehrmeinung nach wie vor skeptisch betrachtet und zum Teil auch abgelehnt wird.<sup>112</sup> Die Lektüre seiner Schriften stellt für den Leser aufgrund der darin enthaltenen komplexen Gedankengänge und schwer zu durchschauender Strukturen eine große Herausforderung dar, so dass man sich oftmals damit begnügen muss, dass so manche Stellen unverständlich, dunkel und im Verborgenen verbleiben. Dies scheint aber eine Eigenart mystischer Texte zu sein, die sich immer wieder einem rationalen Verständnis zu entziehen versuchen, was den Umgang mit ihnen schwierig, aber auch äußerst interessant macht und eine intensive Auseinandersetzung mit ihnen erfordert. Hierzu sei zum Schluss noch Ralph Austin zitiert, der in der Einleitung zu seiner Übersetzung von *Fuṣūṣ al-ḥikam* auf die genannten Schwierigkeiten hinweist, indem er dabei auch Ibn ʿArabī selbst zu Wort kommen lässt:

<sup>110</sup> Vgl. hierzu Knysh 2004, Bd. 4, S. 139–159.

<sup>111</sup> Vgl. Ibn ʿArabī 1980, S. 72.

<sup>112</sup> Vgl. Giese 2002, S. 18–19.

It is clear from the author of these works himself that his writings are not simply the result of long mental and intellectual deliberations, but rather that of inspiration and mystical experiences, which makes the task of translating his writings and of interpreting what he writes a formidable one. He [Ibn ʿArabī] says, »In what I have written, I have never had a set purpose, as other writers. Flashes of divine inspiration used to come upon me and almost overwhelm me, so that I could only put them from my mind by committing to paper what they revealed to me. If my works evince any form of composition, it was unintentional. Some works I wrote at the command of God, sent to me in sleep or through mystical revelation.«<sup>113</sup> ❖

---

113 Ibn ʿArabī 1980, S. 13.

## Literatur

- ʿAbdalbāqī, Muḥammad Fuʿād (1982): *al-Muʿġam al-mufahras li-alfāz al-qurʿān al-karīm*. Istanbul.
- Abdel Haleem, Muhammad A. S. (2006): The Qurʿanic Employment of the Story of Noah. In: *Journal of Qurʿanic Studies* 8/1. S. 38–57.
- Asad, Muhammad (2009): *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf [engl. Originalausg. 1980].
- Austin, Ralph W. J. (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (1980).
- Bannerth, Ernst (1970): Einleitung/Auszug aus der Einführung des Abū ʿAlā ʿAfīfī/Literaturverzeichnis. In: Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Muḥji ʿd-dīn]: *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche). Graz. S. V–XX.
- Bobzin, Hartmut (2010): *Der Koran*. München.
- Bos, Abraham P. (1996): Immanenz und Transzendenz. In: Dassmann, Ernst (Hrsg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart. Bd. 17, S. 1041–1092.
- Chittick, William (1989): *The Sufi Path of Knowledge*. New York.
- Chittick, William (2005): *Ibn ʿArabi. Heir to the Prophets*. Oxford. 2005.
- El-Omari, Dina (2013): Anthropomorphismus und Abstraktion in der muslimischen Koranexegese. In: Dziri, Amir (Hrsg.): *Gottesvorstellungen im Islam*. Freiburg i. Br. S. 21–45.
- Van Ess, Josef (1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. 6 Bde. Berlin [u. a.].
- Giese, Alma (2002): Einführung. In: Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn: *Urwolke und Welt*. München. S. 18–50.
- Halm, Heinz (2007): *Der Islam*. München.
- Harbeck-Pingel, Bernd (2002): Transzendenz II. Systematisch-theologisch. In: Müller, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin [u. a.]. Bd. 33, S. 771–775.
- Heller, Bernhard (1995): *Nūḥ*. In: Bosworth, Clifford E. [u. a.] (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam (EI<sup>2</sup>)*. Leiden. Bd. 8, S. 108–109.
- Herrmann, Wolfgang (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (2005).
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn (1946): *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut.

- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Muhji ʿd-dīn] (1970): *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche). Graz.
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Ibn al-ʿArabi] (1980): *The Bezels of Wisdom*. New York.
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Ibn Arabi, Muhyiddin] (2005): *Die Weisheit der Propheten* (Fuṣūṣ al-ḥikam). Zürich [franz. Originalausg. 1955].
- Ibn ʿArabī, Muḥyiddīn [= Ibn Arabi, Muhyiddin] (2006): *Der verborgene Schatz*. Zürich.
- Knysh, Alexander (2004): *Ṣūfism and the Qurʾān*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 4, S. 137–159.
- Kofler, Hans (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (1970).
- Marshall, David (2004): *Punishment Stories*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 4, S. 318–322.
- Mir, Mustansir (2004): *Polytheism and Atheism*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 4, S. 158–162.
- Nagel, Tilman (1994): *Geschichte der islamischen Theologie*. München.
- Nettler, Ronald (2003): *Sufi Metaphysics and Qurʾānic Prophets*. Cambridge.
- Neuwirth, Angelika (2010): *Der Koran als Text der Spätantike*. Berlin.
- Pfeifer, Wolfgang (<sup>1</sup>1989/1997): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 3. Aufl. München.
- Rahmati, Fateme (2007): *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabī*. Wiesbaden.
- Reidegeld, Aḥmad A. (2005): *Handbuch Islam*. Kandern.
- Ritter, Helmut (1933): *Der Reigen der »tanzenden Derwische«*. In: *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft* 1/2. S. 28–41.
- Rubin, Uri (2004): *Prophets and Prophethood*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 4, S. 289–307.
- Schimmel, Annemarie (Hrsg., 2009): *Weisheit des Islam*. Stuttgart.
- Schöllner, Marco (2003): *Opposition to Muḥammad*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʾān*. Leiden [u. a.]. Bd. 3, S. 576–580.

Schüßler, Werner (2002): Transzendenz I. Philosophisch. In: Müller, Gerhard (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Berlin [u. a.]. Bd. 33, S. 768–771.

Todd, Richard (2014): The Sufi Doctrine of Man. Leiden [u. a.].

Turki, Mohamed (2015): Einführung in die arabisch-islamische Philosophie. Freiburg [u. a.].

Wehr, Hans (<sup>1</sup>1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.





Abb. 14: William Harvey (1796–1866): Illustration zu »The Story of Alee of Cairo«. Holzschnitt. 22 × 10,3 cm. In: Lane, Edward W. (Hrsg. u. Übers., 1840): The Thousand and One Nights. Bd. 2. S. 618.