

Adam als Stellvertreter Gottes (*ḥalīfat Allāh*)

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

MICHAEL NESTLER

1. Einleitung¹

Der Begriff des Nachfolgers bzw. Stellvertreters (*ḥalīfa*)² hat in der islamischen Geistesgeschichte bis heute eine besondere Bedeutung und ist im Lauf der Zeit sehr vielschichtig und in unterschiedlichen Kontexten interpretiert und angewendet worden. Bereits im Koran lässt sich der Begriff nachweisen und findet dort in seiner singulären Form *ḥalīfa* zweimal und in seinen beiden Pluralformen *ḥulafāʾ* und *ḥalāʾif* insgesamt siebenmal Verwendung.³ Während die zwei Pluralformen im Koran ganz allgemein aufeinander- bzw. nachfolgende Gemeinschaften und Generationen von Menschen beschreiben und somit die ursprüngliche sprachliche Bedeutung der arabischen Wurzel *ḥ-l-f* wiedergeben,⁴ steht die Singularform mit zwei bestimmten Personen im Koran im Zusammenhang, nämlich in Q 2:30 mit Adam und in Q 38:26 mit David. Diese beiden Textstellen gaben schon den frühen muslimischen Koranexegeten Raum für weiterrei-

¹ Der vorliegende Beitrag ist eine gekürzte und neubearbeitete Fassung der vom Autor im Jahr 2015 an der Freien Universität Berlin eingereichten Abschlussarbeit zur Erlangung eines Bachelorgrades im Studiengang »Geschichte und Kultur des Vorderen Orients mit Schwerpunkt Arabistik«.

² Das arabische Nomen *ḥalīfa* entstammt der Verbalwurzel *ḥ-l-f*, die sprachlich etwas zum Ausdruck bringt, das »nachfolgt« oder »aufeinanderfolgt« und daher auch »die Stelle von etwas einnimmt« (vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 358 f.). Allgemein wird der Begriff *ḥalīfa* je nach Kontext meistens als »Nachfolger« oder als »Stellvertreter« ins Deutsche übertragen. Während die deutsche Übertragung als »Nachfolger« etymologisch gesehen der arabischen Ursprungsbedeutung am nächsten steht, wurde für die vorliegende Untersuchung aus theologisch-argumentativen Gründen dennoch der Begriff »Stellvertreter« gewählt, da sich mit diesem Begriff der hier untersuchte Gegenstand besser darstellen lässt.

³ Vgl. ʿAbd al-Bāqī 1982, S. 240.

⁴ Vgl. Q 6:165, 10:14, 10:73, 35:39, 7:69, 7:74, 27:62.

chende Interpretationen, die über die rein sprachliche Grundbedeutung des Begriffs *ḥalīfa* als eines »Nachfolgers« hinausgingen, so dass vor allem Q 38:26 und die dortige Anwendung des Begriffs auf David für die Exegeten die Bedeutung einer politischen Autorität zu implizieren schien, das heißt, mit dem Begriff ›Kalif‹ verband sich die Idee eines Herrschers.⁵

Die politische Konnotation des Begriffs entwickelte sich aber auch über den Koran hinaus – wobei der Koran hierbei weiterhin als Argumentationsgrundlage galt – und gründete in der Frage nach der politisch-religiösen Nachfolge des Propheten (*ḥalīfat rasūl Allāh*) mit dessen Tod im Jahre 632 und dem damit verbundenen Problem der rechtmäßigen Führung der islamischen Gemeinschaft, der *umma*.⁶ Dieses Problem ist bis heute noch Grund für zahlreiche innerislamische Konflikte und führt weiterhin zu machtpolitischen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Lagern und Gruppierungen der islamischen Weltgemeinschaft.⁷

Eine weitere Bestimmung erfährt der Begriff *ḥalīfa* in der islamischen Mystik. Hier spielt vor allem die Idee vom »Vollkommenen Menschen« (*al-insān al-kāmil*) als einem Stellvertreter eine wichtige Rolle.⁸ Diese Stellvertreterschaft (*ḥilāfa*) des vollkommenen Menschen kann sich dabei auf den Propheten Muḥammad selbst beziehen, das heißt, der vollkommene Mensch ist Stellvertreter des Propheten, insofern er die »muḥammadanische Wirklichkeit« (*al-ḥaqīqa al-muḥammadīya*) innerhalb der göttlichen Manifestation in vollkommener Weise widerspiegelt,⁹ sie kann aber ebenso direkt auf Gott bezogen werden, denn der wahre vollkommene Mensch, der schließlich mit der *ḥaqīqa muḥammadīya* gleichzusetzen ist, ist als ein umfassender Manifestationsort der göttlichen Namen und Eigenschaften das unmittelbare Bindeglied zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung und gilt daher als der Stellvertreter Gottes.¹⁰

Dieser zuletzt angeführte Aspekt des Menschen, der in dem Begriff *ḥalīfat Allāh* zum Ausdruck kommt, findet sich, wie oben bereits erwähnt, auch in Q 2:30 wieder, wo Adam den Engeln von Gott persönlich als

5 Vgl. Kadi 2001, Bd. 1, S. 276-278.

6 Vgl. Sourdel 1978, Bd. 4, S. 937-947.

7 Vgl. Lambton 1978, Bd. 4, S. 947-950.

8 Vgl. De Jong 1978, Bd. 4, S. 950-952.

9 Vgl. De Jong 1978, Bd. 4, S. 950.

10 Vgl. hierzu Rahmati 2007, S. 84-96.

sein Stellvertreter auf Erden vorgestellt wird. Diese Passage im Koran, die noch die folgenden Verse bis einschließlich Q 2:34 umfasst, stellt eine Art Bezugsrahmen für die hier vorliegende Untersuchung dar, in der es darum gehen soll, die besondere Würde und Vorrangstellung, die sich in Adam als einem Stellvertreter Gottes widerspiegelt und mit ihm verbunden erscheint, herauszuarbeiten, um in einem nächsten Schritt allgemeiner auf die Besonderheit des menschlichen Wesens einzugehen, die sich im Zusammenhang mit der Stellvertreterschaft (*ḥilāfa*) zeigt. Als textliche Grundlage für die Untersuchung dient hierfür das erste Kapitel mit dem Titel »Ein Siegelringstein göttlicher Weisheit im Wort Adams« (*Faṣṣu ḥikmatin ilāhīyatīn fī kalimatīn ādamīya*) aus dem Werk *Fuṣūṣ al-ḥikam*¹¹ von Ibn ʿArabī (gest. 638/1240), der bis heute als einer der bekanntesten und einflussreichsten Vertreter der islamischen Mystik gilt.¹² Die Untersuchung soll zeigen, welche begrifflichen und für das Denken Ibn ʿArabīs wesentlichen Ideen und Konzepte in diesem ausgewählten Textstück mit der Stellvertreterschaft Adams bzw. des Menschen an sich verknüpft sind, um schließlich die These von der besonderen Würde und Vorrangstellung Adams als Mensch in seiner Beziehung zu Gott belegen und untermauern zu können.

Hierzu ist zunächst einmal in Kapitel 2 genauer auf die oben erwähnte Passage von Q 2:30-34 einzugehen, da sie, wie noch zu sehen sein wird, den geistigen Hintergrund und somit einen wichtigen inhaltlichen und strukturellen Bezugsrahmen für die vorliegende Textuntersuchung bildet.¹³ In Kapitel 3 findet dann die eigentliche Textanalyse statt, in der

11 Neben seinem 560 Kapitel umfassenden Monumentalwerk *al-Futūḥāt al-Makkīya* (»Die Mekkanischen Eröffnungen«) gilt *Fuṣūṣ al-ḥikam* als Ibn ʿArabīs zweitwichtigstes, für manche auch als sein wichtigstes Werk. Es unterteilt sich in 27 Kapitel, wobei jedes Kapitel jeweils einem Propheten von Adam bis Muḥammad gewidmet ist und jeder Prophet einen der im Titel des Werks genannten »Siegelringsteine der Weisheit« repräsentiert. Insgesamt kann das Werk *Fuṣūṣ al-ḥikam* als eine Art komprimierter Zusammenfassung und Quintessenz der in den *Futūḥāt* ausführlicher behandelten Themengebiete angesehen werden.

12 Sein vollständiger Name lautet Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAlī ibn Muḥammad Ibn al-ʿArabī at-Ṭāʾī al-Hātāmī und die Kurzschreibweise ›Ibn al-ʿArabī‹ ist eigentlich die ursprüngliche und korrekte Form seines Namens. Dennoch wird der bestimmte Artikel *al-* in Ibn al-ʿArabī häufig weggelassen, um einer möglichen Verwechslung mit einem gleichnamigen Rechtsgelehrten zu entgehen. Darüber hinaus wird Ibn ʿArabī oft auch mit sehr ehrenvollen Beinamen wie *aš-Šaiḥ al-akbar* (»Größter Meister«) und *Muḥyī d-dīn* (»Wiederbeleber der Religion«) betitelt, was auf seine besondere Bedeutung hinweist, die ihm vor allem seitens seiner Anhänger beigemessen wird.

13 Der Koran ist neben dem Hadith ein wesentlicher Bestandteil für das Denken Ibn ʿArabīs. Er bildet als Ausdruck der absoluten Wahrheit (*al-ḥaqq*) und als Selbstenthüllung des göttlichen Wesens den Kern und das Zentrum, um das sich das gesamte Schriftwerk Ibn ʿArabīs dreht, so dass es allgemein als ein metaphysisch-mystischer Kommentar zu koranischen Themen und Inhalten verstanden werden kann (vgl. Chittick ¹2005/2012, S. 150-152). Dementsprechend

zentrale Aspekte aus der Lehre Ibn ‘Arabīs, die im direkten Zusammenhang mit der aufgestellten Arbeitshypothese stehen, aufgegriffen und näher erläutert werden. Jedoch muss an dieser Stelle vorausgeschickt werden, dass die darin vorkommenden Erläuterungen zu den einzelnen Begriffskonzepten aufgrund der Komplexität der Gedankenwelt Ibn ‘Arabīs und seiner mystisch-philosophischen Seinslehre nur einen einführenden Charakter besitzen können, so dass Kapitel 3 vorwiegend dazu dient, einen ersten Einblick in das Menschenbild und die Mystik Ibn ‘Arabīs zu gewähren.

2. Referenzpunkt Q 2:30-34 und die besondere Würde Adams

Adam gilt im Koran, ebenso wie im Alten Testament, als der erste Mensch (*bašar*) und »Urvater der Menschheit«. ¹⁴ Dieser Aspekt lässt ihm eine besondere Stellung im göttlichen Schöpfungsgeschehen zukommen, die insofern noch eine Erhöhung erfährt, als dass er gleichzeitig in Q 2:30-34 als »Stellvertreter Gottes« vorgestellt wird. Die entsprechenden Verse der Sure *al-Baqara* verdeutlichen, worin diesbezüglich die besondere Würde Adams begründet liegt:

Und als sprach dein Herr zu den Engeln: »Wahrlich, ich bin einsetzend auf der Erde einen Stellvertreter (*ḥalīfatan*)«, sagten sie: »Setzt du auf ihr jemanden ein, der Unheil anrichtet auf ihr und das Blut vergießt, während wir dich preisen mit deinem Lob und dich heiligen?« Er sagte: »Wahrlich, ich weiß, was ihr nicht wisst.« (30) Und er lehrte Adam die Namen allesamt, hierauf unterbreitete er sie (*‘arāḍahum*) den Engeln und sagte: »Tut mir kund die Namen dieser (*bi-asmā’i ḥā’ulā’i*), wenn ihr wäret Wahrhaftige!« (31) Sie sagten: »Gepriesen bist du! Kein Wissen haben wir, außer was du uns lehrtest. Wahrlich du, du bist der Wissende, der Weise!« (32) Er sagte: »O Adam, tue ihnen kund ihre Namen (*anbi’hum bi-asmā’ihim*)!« Und als er kundtat ihnen ihre Namen, sagte er: »Habe ich euch nicht gesagt, dass ich wahrlich weiß um das Verborgene der Himmel und der Erde und ich weiß, was ihr offenlegt und was ihr stets verschwiegen habt.« (33) Und als wir sagten zu den Engeln: »Werft euch

erscheinen in den einzelnen Kapiteln von *Fuṣūṣ al-ḥikam* immer wieder in den Text eingewebte Koranverse oder auch ganze Passagen sowie Überlieferungen des Propheten, die nicht immer im direkten Zusammenhang mit dem unter dem Kapitel behandelten Propheten stehen müssen. Sie dienen dazu, die metaphysischen Bedeutungen einzelner Gedankengänge zu stützen bzw. zu erläutern, oder bieten selbst Anlass, die angeführten Verse und Überlieferungen einer mystischen Interpretation zu unterziehen und die jeweils hinter dem äußeren Wortlaut verborgenen Wahrheiten zum Vorschein zu bringen (vgl. hierzu Nettler 2003, S. 13-16).

¹⁴ Vgl. Schöck 2001, Bd. 1, S. 22.

nieder vor Adam!«, da warfen sie sich nieder, außer Iblīs. Er weigerte sich und hielt sich für groß und war von den Leugnenden. (34)¹⁵

Q 2:30 beginnt mit der Ankündigung Gottes, dass er auf der Erde einen Nachfolger bzw. Stellvertreter (*ḥalīfa*)¹⁶ einsetzen will, wobei Adam hier in dem ersten Vers noch nicht ausdrücklich mit Namen erwähnt wird, was einen Hinweis darauf gibt, dass mit dem Begriff *ḥalīfa*, der an dieser Stelle im Arabischen durch eine unbestimmte Akkusativform (*ḥalīfatan*) zur Anwendung kommt, erst einmal der Mensch an sich und seine Erschaffung ganz allgemein gemeint sein kann.¹⁷ Auf diese Ankündigung seitens Gottes hin reagieren die Engel mit einer direkten Gegenfrage, die ein Wissen bzw. Vorwissen der Engel zu implizieren scheint, welches zum einen dem *ḥalīfa* Unrecht und Blutvergießen unterstellt, was wiederum auf den Menschen an sich beziehungsweise auf das gesamte Menschengeschlecht hindeutet,¹⁸ und zum anderen das Blutvergießen selbst als ein Übel wertet.¹⁹ Gleichzeitig lassen die Engel direkt im Anschluss an ihre Frage erkennen, dass sie ein solches Übel nicht tun, indem sie ihren eigenen Lobpreis besonders hervorheben und sich dadurch dem *ḥalīfa* gegenüber als besser und in ihrem Tun als höherwertig darstellen. Daraufhin weist Gott sie bezüglich ihres Wissens und ihrer Erkenntnisfähigkeit in ihre Schranken und verdeutlicht ihnen, dass er allein derjenige ist, der das gesamte Wissen umfasst, und zwar, wie später in Q 2:33 zu lesen ist, das offenkundige wie das verborgene. Erst in diesem Sinnzusammenhang wird in Q 2:31 Adam namentlich erwähnt, der nun als Beispiel für den angekündigten Stellvertreter vorgestellt wird, nachdem Gott den Engeln zu verstehen gegeben hat, dass ihr Urteil in Bezug auf ihn und sein vermeintliches Blutvergießen falsch beziehungsweise einseitig ist. Zugleich wird veranschaulicht, welche Eigenschaft Adam als einem Stellvertreter Gottes zugeschrieben wird, nämlich dass er direkt von Gott gelehrt wird und von ihm ein umfassendes Wissen um die Erkenntnis aller Namen erhält.²⁰ Als nun Gott von den Engeln verlangt, dass sie ihm die Namen

15 Q 2:30-34. Eigene Übersetzung. Insofern im weiteren Verlauf keine zusätzlichen Angaben zu den deutschen Übersetzungen koranischer Passagen erfolgen, stammen diese ebenfalls vom Autor.

16 Zum Verständnis des Begriffs *ḥalīfa* vgl. oben Fn. 2 sowie Schöck 1993, S. 98-102.

17 Vgl. Schöck 1993, S. 97-100.

18 Vgl. hierzu Asad 2009, S. 34 f., Fn. 23.

19 Zu dem Wissen der Engel vgl. Schöck 1993, S. 100 f.

20 Das Wissen um die Namen, die Gott Adam lehrt, bezieht sich nach verschiedenen Koranexegeten auf alles, d. h. auf jede Sache und jedes Wesen, das in irgendeiner Form mit einem Namen benannt werden kann, und »wurde für die islamischen Theorien zur Herkunft der

kundtun von denjenigen Wesen, die er ihnen vorgeführt hat und die durch das Pronomen *hum* in *‘aradāhum* zum Ausdruck gebracht werden, gestehen die Engel ihre Schwäche und ihr mangelndes Wissen ein, indem sie erkennen, dass sie kein Wissen haben, außer das, was Gott ihnen als »der Wissende« (*al-‘alīm*) und »der Weise« (*al-ḥakīm*) zuteilwerden lässt. Daraufhin befiehlt Gott Adam, dass dieser den Engeln die Namen der in Q 2:31 durch die Pronomen *hum* und *hā’ulā’i* erwähnten, jedoch nicht näher erläuterten Wesen verkündet, so dass Adam durch Gott zum Verkünder und Propheten (*nabī*) für die Engel wird und sie schließlich zur Erkenntnis führt über das, was sie nicht wussten. In Q 2:34 werden die Engel dann aufgefordert, sich vor Adam niederzuwerfen, was sie auch tun, bis auf Iblīs, der den Befehl Gottes missachtet und sich selbst in seinem Hochmut über Adam erhebt, wodurch er schließlich zum Leugner Gottes und der Wahrheit wird.²¹

Die Verse des Korans verdeutlichen an dieser Stelle, dass Adam als Stellvertreter Gottes eine besondere Würde bzw. Vorrangstellung zukommt, die sich anhand dreier wesentlicher Aspekte zeigt. Das ist zum einen, dass Adam von Gott ein direktes und universelles Wissen erhält, welches ihm die unmittelbare Erkenntnis aller Namen vermittelt. Dieses Wissen zeichnet Adam in seinem Rang und seiner Nähe zu Gott besonders aus und lässt ihn schließlich in seiner Seinsstufe höher sein als die der Engel. Eine weitere Besonderheit zeigt sich in der Tatsache, dass Gott als Besitzer des gesamten Wissens, d. h. des offenbaren wie verborgenen, Adam etwas davon lehrt, und dieser wiederum zum Vermittler und Verkünder des Wissens für die Engel wird, deren Erkenntnisstand im Gegensatz zu dem Adams begrenzt zu sein scheint. Als dritter Aspekt unterstreicht schließlich der Akt der Niederwerfung, den die Engel vor Adam auf den Befehl Gottes hin vollziehen, die besondere Stellung und Nähe Adams zu Gott, da die Niederwerfung als Zeichen einer ausgeprägten Demutshaltung eigentlich allein Gott gebührt und ihm vorbehalten sein müsste. Entgegen der Meinung der Engel, dass der *ḥalīfa* auf Erden Blut vergießt und Unheil anrichtet, verdeutlicht der Koran an dieser Stelle vielmehr, dass es das von Gott gegebene umfassende Wissen der Namen ist, das den *ḥalīfa* erst zum Stellvertreter Gottes macht, woraus

Sprache herangezogen« (Schöck 1993, S. 79). Muhammad Asad gibt in seiner Anmerkung zu den Namen an dieser Stelle zu bedenken, dass »das Wissen aller Namen hier die Fähigkeit des Menschen zur logischen Begriffsbestimmung und somit zum begrifflichen Denken bezeichnet« (Asad 2009, S. 34, Fn. 23).

²¹ Vgl. hierzu auch Q 38:71-76.

sich schließen lässt, dass nur derjenige ein Stellvertreter Gottes sein kann, dessen Wissen um die Namen vollkommen ist. Diese Tatsache wiederum erklärt, warum die Engel falsch urteilen, da es hinsichtlich des Wissens ihre eigene Unvollkommenheit ist, die sich in ihrem Urteil gegenüber dem Stellvertreter widerspiegelt – ein Gedanke, der sich auch bei Ibn ʿArabī in seinem Kapitel über Adam wiederfindet und der hier in Kap. 3.2 nochmal aufgegriffen und näher erläutert wird.²²

3. Ein Siegelringstein göttlicher Weisheit im Wort Adams

Die nun stattfindende Untersuchung des ersten Kapitels mit dem Titel »Ein Siegelringstein göttlicher Weisheit im Wort Adams« (*Faṣṣu ḥikmatin ilāhīyatin fī kalimatin ādamīya*) aus den *Fuṣūṣ al-ḥikam* orientiert sich in Aufbau und Struktur an dem in Kapitel 2 behandelten koranischen Referenzpunkt (Q 2:30-34).²³ Die dort untersuchten Verse lassen drei Beziehungsebenen erkennen, die man ebenfalls in dem Text von Ibn ʿArabī wiederfindet und anhand derer die besondere Würde Adams in seiner Beziehung zu Gott verdeutlicht werden kann. Die erste Beziehungsebene, die in Q 2:30-34 erkennbar ist, ist eine, die zwischen Adam und der Welt existiert, d. h., die Stellvertreterschaft Adams steht in Beziehung zur Existenz der Welt. Die zweite Ebene beschreibt eine Beziehung zwischen Adam und den Engeln, und die dritte Beziehungsebene betrifft die Beziehung zwischen Adam und Gott. Diese drei Beziehungsebenen werden nun im Folgenden auf den Text von Ibn ʿArabī angewendet, um somit die einzelnen Begriffskonzepte, die im Zusammenhang mit der Stellvertreterschaft Adams und der besonderen Wesenheit des Menschen stehen, besser erklären und spezifischer darstellen zu können. Die arabische Textgrundlage bildet hierbei die Beirut Ausgabe von Abū l-ʿAlā ʿAfīfī aus dem Jahr 1946, in welcher das Kapitel über Adam ungefähr zehn Seiten umfasst.²⁴

²² Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 50 f.

²³ Eine ähnliche Methode findet sich bei Ronald L. Nettler wieder, der in seinem im Jahr 2003 erschienenen Werk *Sufi Metaphysics and Qurʾānic Prophets. Ibn ʿArabī's Thought and Method in the Fuṣūṣ al-Ḥikam* zehn Kapitel aus den *Fuṣūṣ al-ḥikam* untersucht, darunter auch das erste Kapitel über Adam, und in einem kurzen Überblick darstellt, welche inhaltlichen Verbindungen sich zu den jeweiligen im Koran behandelten Propheten ziehen lassen, um somit zu beleuchten, wie Ibn ʿArabī den Koran metaphysisch betrachtet und interpretiert.

²⁴ Die im Folgenden übersetzten Textzitate beruhen auf einer eigenen Übersetzung unter Berücksichtigung der beiden deutschen Übersetzungen von Hans Kofler (Ibn ʿArabī 1970) und Wolfgang Herrmann (Ibn ʿArabī 2005) sowie der englischen Übersetzung von Ralph Austin (Ibn ʿArabī 1980).

Ibn ʿArabī sagt am Ende dieses Kapitels über Adam, indem er Q 4:1 zitiert:

So ist Adam die einzigartige Seele (*an-nafs al-wāḥida*), aus welcher die menschliche Gattung erschaffen wurde, wie auch der Erhabene sagt: »O ihr Menschen, gebt Acht auf euren Herrn, der euch erschuf aus einer Seele, einer einzigen, und er erschuf aus ihr ihr Partnerwesen, und er ließ ausbreiten aus ihnen beiden viele Männer und Frauen.« [...].²⁵

Ibn ʿArabī betont hier, dass Adam für den »Archetyp der Menschheit« steht,²⁶ d. h. für das Wesen des Menschen an sich, aus dem nicht nur alle anderen menschlichen Wesen hervorgegangen sind, sondern das sich gleichzeitig auch in jedem Menschen befindet.²⁷ Wird also im Weiteren von der besonderen Würde und Vorrangstellung Adams in seiner Beziehung zur Welt, zu den Engeln und zu Gott und von den damit verbundenen Eigenschaften gesprochen, so ist hier immer auch das Wesen des Menschen bzw. der Mensch an sich gemeint, in welchem die mit der Stellvertreterschaft einhergehende Würde und Vorrangstellung potenziell angelegt ist. Dies bedeutet aber nicht, dass jedes menschliche Individuum dieser Würde auch gerecht wird.²⁸ Denn die Stellvertreterschaft (*ḥilāfa*) kommt nach Ibn ʿArabī nur dem vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) zu, wie noch zu sehen sein wird.

3.1. Adam und die Existenz der Welt

Ibn ʿArabī beginnt sein Kapitel über Adam mit einer Passage, in der er wichtige ontologische Zusammenhänge und Begriffskonzepte vorstellt, die zum einen sein Verständnis von der Manifestation Gottes in der Welt zum Ausdruck bringen und zum anderen, warum die Welt und somit auch der Mensch, verkörpert hier durch Adam, überhaupt existiert. So bilden die folgenden Worte den Anfang des Kapitels, in dem es heißt:

Gott der Wahre (*al-ḥaqq*), gepriesen ist er, wollte hinsichtlich seiner schönsten Namen (*asmāʾuhū l-ḥusnā*), welche keine Zählung zu erschöpfen vermag, ihre Wesenheiten (*ʿayānahā*) betrachten – und wenn du wolltest, könntest du sagen, dass er seine Wesenheit (*ʿainahū*) betrachtet – in einem umfassenden Sein (*kaun ḡāmiʿ*), welches die gesamte göttliche Anordnung umschließt und zu dessen Sein es gehört, mit Existenz (*wuḡūd*)

²⁵ Ibn ʿArabī 1946, S. 56, Z. 6-9.

²⁶ Vgl. Austins Einleitung zum Kapitel über Adam in Ibn ʿArabī 1980, S. 47.

²⁷ Vgl. Bannerth 1970, S. XIV.

²⁸ Vgl. Rahmati 2007, S. 106-114.

ausgezeichnet zu sein, und durch das ihm sein innerstes Geheimnis (*sirr*) offenbar wird.²⁹ Denn wenn etwas sich selbst durch sich selbst betrachtet, ist es nicht das Gleiche, wie wenn etwas sich selbst in einer anderen Sache betrachtet, die somit für einen gleich einem Spiegel wird. Denn gewiss erscheint einem so sein Selbst offensichtlich in einer Form (*ṣūra*), welche das Objekt bestimmt, in dem man sich betrachtet, ohne dessen Existenz es ihm aber nicht so erschienen wäre und es auch nicht seine Manifestation für ihn gegeben hätte.³⁰

In diesem ersten Abschnitt verdeutlicht Ibn ʿArabī zunächst einmal die Schöpfungsabsicht Gottes, die sich darin zeigt, dass dieser ein »umfassendes Wesen« (*kaun ḡāmiʿ*) in Existenz (*wuḡūd*)³¹ zu rufen wünscht, durch welches er die Wesenheiten seiner »schönsten Namen« (*al-asmāʾ al-ḥusnā*) betrachten kann. Diese Wesenheiten der schönsten Namen werden hier im Text gleichzeitig mit der Wesenheit Gottes selbst in Verbindung gebracht, so dass es schließlich die Wesenheit Gottes ist, die sich in dem ›umfassenden Wesen‹, das von Gott erschaffen wird, zeigen soll. Dieses umfassende Wesen lässt nun Gott sein »innerstes Geheimnis« (*sirr*) offenbar werden, was bedeutet, dass dadurch seine innere und verborgene Wesenheit äußerlich zum Vorschein tritt und somit manifest und erkennbar wird.³² Doch in welchem Verhältnis stehen die schönsten Namen, die ja laut Text jegliche Zählbarkeit übersteigen und somit unendlich erscheinen, in Bezug auf das Wesen Gottes, welches an dieser Stelle als *eine* Wesenheit (*ʿainahū*) beschrieben wird?

Für Ibn ʿArabī beschreiben und offenbaren die schönsten Namen die unzähligen Eigenschaften und Qualitäten des einen göttlichen Wesens in seiner Relation zur Schöpfung, das heißt, die Namen sind die Relationen selbst, durch die Gott sich in seiner Schöpfung manifestiert und seine Eigenschaften offenbart.³³ Insofern sind die Namen nicht etwas, was zum Wesen Gottes hinzukommt oder diesem beigesellt wird, sondern sie spiegeln in ihrer Vielheit die Vielheit der Beziehungen zwischen Gott und

²⁹ Dieser erste Satz wird im Originaltext mit der Konjunktion *lammā*, die mit »als, nachdem, da, weil« übersetzt werden kann, eingeleitet und bildet somit einen Nebensatz, dem kein direkter Hauptsatz folgt, was ihn unvollständig erscheinen lässt. Für ein besseres Verständnis wurde in der vorliegenden Übersetzung auf die Wiedergabe der Konjunktion verzichtet und der Nebensatz in einen Hauptsatz verwandelt. Das gleiche Vorgehen findet man an dieser Stelle auch in den Übersetzungen von Wolfgang Herrmann (vgl. Ibn ʿArabī 2005, S. 25) und Ralph Austin (vgl. Ibn ʿArabī 1980, S. 50).

³⁰ Ibn ʿArabī 1946, S. 48, Z. 1-S. 49, Z. 1.

³¹ Zur Bedeutung des Begriffs *wuḡūd* und dessen Verwendung bei Ibn ʿArabī vgl. Chittick 2012, S. 52-62.

³² Vgl. Izutsu ¹1983/1984, S. 220.

³³ Vgl. Giese 2002, S. 39 f.

seiner Schöpfung wider und bilden somit eine Brücke bzw. Zwischenwelt (*barzah*).³⁴ Über das Verhältnis zwischen dem Wesen Gottes, den Namen als Eigenschaften und deren Manifestation in der Schöpfung sagt Bulent Rauf in seiner Einführung zu den *Fuṣūṣ*:

Göttliche Essenz kann nicht mit Eigenschaften qualifiziert werden. Sie ist nur dann mit Attributen ausgestattet, wenn Sie Sich manifestiert; infolgedessen sind alle geschaffenen Dinge Ergebnis Seiner Eigenschaften. Seine Eigenschaften sind mit Ihm selbst identisch. Werden sie von Ihm abgesondert betrachtet, sind sie nichts. Da das Universum und alles darin die Folge von Gottes manifestierten Eigenschaften ist, ist seine Existenz relativ; Gott allein ist absolut.³⁵

Die göttliche Essenz bleibt also in sich absolut, unabhängig, ewig, unvergleichbar, vollkommen und in ihrer Absolutheit nicht erkennbar außer durch sich selbst. Die Schöpfung des Universums entsteht aufgrund der schönsten Namen und ihrer Sehnsucht nach einem »konkreten Sein«,³⁶ so dass dadurch das göttliche Wesen in seiner Relation zur Welt auch äußerlich erkennbar wird. Nun stellt sich die Frage, warum es überhaupt einer Schöpfung bedarf, wenn man davon ausgeht, dass Gottes Schau auf sich selbst und in sich selbst vollkommen ist, so dass er doch die Wesenheiten seiner schönsten Namen und Eigenschaften in sich selbst am besten und von Ewigkeit her kennt. Eine Antwort hierauf liefert Ibn ʿArabī, indem er sagt:

Denn wenn etwas sich selbst durch sich selbst betrachtet, ist es nicht das Gleiche, wie wenn etwas sich selbst in einer anderen Sache betrachtet, die somit für einen gleich einem Spiegel wird. Denn gewiss erscheint einem so sein Selbst offensichtlich in einer Form (*ṣūra*), welche das Objekt bestimmt, in dem man sich betrachtet, ohne dessen Existenz es ihm aber nicht so erschienen wäre und es auch nicht seine Manifestation für ihn gegeben hätte.³⁷

Ibn ʿArabī verwendet an dieser Stelle als Metapher ein wichtiges Motiv für das Verständnis seiner Manifestationslehre, nämlich den Spiegel, der als Sinnbild für die gesamte von Gott geschaffene Schöpfung steht.³⁸ In diesem Spiegel betrachtet Gott sich selbst, genauer gesagt seine wesentlichen Eigenschaften und schönsten Namen, die ihm nicht so erschienen

³⁴ Vgl. Giese 2002, S. 132.

³⁵ Rauf 2005, S. 13.

³⁶ Vgl. Rahmati 2007, S. 39.

³⁷ Ibn ʿArabī 1946, S. 48, Z. 3-S. 49, Z. 1.

³⁸ Vgl. Rahmati 2007, S. 21-26.

wären, wenn es diesen Spiegel nicht gegeben hätte. Denn die innere Sicht auf sich selbst, so argumentiert Ibn ʿArabī, ist eine andere als die, die man hat, wenn man sich selbst in einer äußeren Form (*ṣūra*) widergespiegelt sieht. So offenbart sich in diesem Spiegel, d. h. der Welt, das Bild Gottes, das durch die äußere Form des Spiegels selbst bestimmt wird,³⁹ so dass die Welt zum Erscheinungsort (*maḡlā*) für das göttliche Sein und seine Eigenschaften wird,⁴⁰ während Gott selbst unabhängig, absolut und einzig bleibt. Die Welt in ihrer Existenz gleicht somit einem Schatten, der zwar unabdingbar mit dem göttlichen Sein verbunden ist, aber nicht das göttliche Sein selbst darstellt.⁴¹ Sie ist die äußere Form, das Abbild und der Spiegel für das göttliche Wesen, das durch seine unendlichen Eigenschaften auch die Vielfalt der Schöpfung bedingt, während gleichzeitig die Einzigkeit und Absolutheit Gottes bestehen bleibt.⁴² Gott ist also hinsichtlich dieses Spiegels Schöpfer, Betrachter und betrachtetes Objekt zugleich, so dass, wie Titus Burckhardt es formuliert:

[...] die Welt im Grunde nichts anderes ist als die Kundgebung Gottes Sich Selber gegenüber, gemäß dem heiligen Ausspruche (*ḥadīṭ qudsī*), der die Vorstellung der Schöpfung auf den Begriff der Erkenntnis zurückführt: »Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt sein (oder: erkennen), da erschuf Ich die Welt.«⁴³

Der hier zitierte *ḥadīṭ qudsī* als ein außerkoranisches Wort Gottes, das vom Propheten überliefert wurde,⁴⁴ ist ein wichtiger Grundbaustein in der Schöpfungstheorie Ibn ʿArabīs und steht sozusagen im Mittelpunkt seiner gesamten Mystik.⁴⁵ Auch wenn er in dem Kapitel über Adam nicht ausdrücklich Erwähnung findet, so bildet er doch gerade am Anfang des Kapitels erkennbar den geistigen Hintergrund, was sich anhand der jeweils formulierten göttlichen Schöpfungsabsicht verdeutlicht, die sich vor allem auch darin ausdrückt, dass das Verborgene bzw. das Geheimnis Gottes (*sirr*) zum Vorschein kommt, damit es erkannt werden kann.

So hatte Gott der Wahre, gepriesen ist er, das gesamte Universum (*al-ʿālam*) in Existenz gebracht als eine indifferente Gestalt, in der kein Geist (*rūḥ*) war, so dass es einem unklaren Spiegel glich. Und es gehört

39 Vgl. Rahmati 2007, S. 34.

40 Vgl. Rahmati 2007, S. 21.

41 Vgl. Rahmati 2007, S. 24.

42 Vgl. Izutsu ¹1983/1984, S. 99-109.

43 Burckhardt 1953, S. 66.

44 Zum Begriff *ḥadīṭ qudsī* vgl. Robson 1971, S. 28 f.

45 Vgl. Rahmati 2007, S. 17.

zur Angelegenheit der göttlichen Bestimmung (*al-ḥukm*), dass er nicht einen Ort ausbreitet, außer dass dieser einen göttlichen Geist empfängt, was durch das Einhauchen (*an-naḥḥ*) in ihn zum Ausdruck kommt [Q 15:29]. Dies bedeutet aber nur, dass jene indifferente Form (*ṣūra*) die Fähigkeit (*al-istiḍād*) erlangt hat, die immerwährende Ausgießung (*al-faiḍ*) göttlicher Selbstmanifestation (*at-tağallī*), die nie aufgehört hat und auch nicht aufhören wird, zu empfangen. Und es verblieb also nur ein empfangsfähiges Gefäß (*qābil*), und das empfangsfähige Gefäß geht nur aus Gottes heiligster Ausgießung (*al-faiḍ al-aqdas*) hervor. Denn jegliche Anordnung (*al-amr*) geht aus ihm [Gott] hervor, ihr Anfang und ihr Ende, und »zu ihm kehrt jegliche Anordnung zurück« [Q 2:210], so wie sie bei ihm anfang. So verlangte die Anordnung nach der Klarheit des Spiegels des Universums, und Adam war das Wesen der Klärung jenes Spiegels und der Geist jener Form (*ṣūra*), während die Engel zu einem Teil der Kräfte jener Form gehörten, welche die Form des Universums ist, das im allgemeinen Sprachgebrauch der Leute auch als »der große Mensch« (*al-insān al-kabīr*) bezeichnet wird.⁴⁶

Ibn ʿArabī setzt nun hiermit seine Ausführungen zur Manifestation Gottes und der Existenz der Welt fort, wobei an dieser Stelle anzumerken ist, dass das hier beschriebene Geschehen zur Entstehung der Welt eher auf eine Manifestationsstufe hinzudeuten scheint, die noch nicht das In-Erscheinung-Treten in der konkret sichtbaren Welt betrifft, sondern einem transzendenten Zustand entspricht, wofür der im Text verwendete Begriff *al-faiḍ al-aqdas* ein möglicher Hinweis ist.⁴⁷

Nun beschreibt Ibn ʿArabī das Universum als eine indifferente und schemenhafte Gestalt, die einem unklaren, unpolierten Spiegel gleicht, der aber von seiner göttlichen Bestimmung her einer Politur zur Klärung bedarf, damit sich darin die Eigenschaften Gottes in vollkommener und umfassender Weise artikulieren und darstellen können.⁴⁸ Das Universum erscheint also erst einmal als eine von Gott erschaffene Form (*ṣūra*), als ein empfangsfähiges Gefäß (*qābil*), dem noch der Geist fehlt, um die Fähigkeit (*al-istiḍād*) zu erlangen, die permanente Selbstmanifestation

⁴⁶ Ibn ʿArabī 1946, S. 49, Z. 2-9.

⁴⁷ Ibn ʿArabī unterteilt die Selbstmanifestation Gottes in drei geistige Stufen, die sich folgendermaßen kurz zusammenfassen lassen: Die erste Stufe ist eine vom Wesen Gottes ausgehende Manifestation (*at-tağallī aḍ-ḍātī*), die essenziell in der absoluten Verborgenheit und höchsten Einheit Gottes stattfindet und die keinerlei Relation zu etwas Benennbarem aufweist und für kein Wesen außer Gott selbst zugänglich ist, die zweite Stufe ist eine Manifestation, die von den Eigenschaften Gottes ausgeht (*at-tağallī aṣ-ṣiffātī*), d. h., Gott manifestiert sich hier in seinen Namen, aber noch nicht in einem konkreten Sein, sondern nur in seinem Wissen, und die dritte Stufe ist schließlich die Manifestation Gottes durch die Formen seiner Namen in der konkret sichtbaren Welt (*at-tağallī aṣ-ṣuhūdī*) (vgl. Rahmati 2007, S. 36 f.). Die beschriebene »heiligste Ausgießung« (*al-faiḍ al-aqdas*) findet nun laut Ibn ʿArabī in der zweiten Manifestationsstufe statt (vgl. Rahmati 2007, S. 38).

⁴⁸ Vgl. Izutsu ¹1983/1984, S. 221.

Gottes, die sich in jedem Augenblick ergießt,⁴⁹ vollkommen und klar aufnehmen und widerspiegeln zu können. Denn laut dem Text existiert kein Ort ohne einen göttlichen Geist, der es erst ermöglicht, dass Gott sich darin manifestiert. Aber in welchem Maß und wie sich Gott in einer von ihm geschaffenen Form manifestiert, hängt wiederum ganz von der Aufnahmefähigkeit bzw. Disposition (*al-isti‘dād*) der Form ab, die Gott für sie bestimmt hat. So besitzen die verschiedenen Formen innerhalb des Universums jeweils auch verschiedene Aufnahmefähigkeiten für das göttliche Sein, so dass zum Beispiel dem Stein ein anderes Maß an Sein zukommt als dem Tier oder gar dem Menschen.⁵⁰ Das Zusammenwirken zwischen der göttlichen Selbstmanifestation und der Aufnahmefähigkeit der von Gott geschaffenen Dinge beschreibt Fateme Rahmati wie folgt:

Tağallī bedeutet, dass sich dieses einzige Sein vom höchsten Wesen bis zum kleinsten ausdehnt, eine »Seinsdehnung«, »Seinserstreckung« von der göttlichen zur menschlichen Welt. [...] Gott passt sich an die Dinge und ihre Bestimmungen an und sie manifestieren ihn nach ihren Aufnahmefähigkeiten, wie die Strahlung des Lichtes an die unterschiedlichen Dinge. Das Licht ist eins, wirkt aber in den Dingen verschieden, weil jedes Wesen andere Aufnahmemöglichkeiten als die anderen hat.⁵¹

Die in dieser Aussage zum Ausdruck gebrachte Vorstellung der »Einheit des Seins« (*wahdat al-wuġūd*), die in ihrem Ursprung auf Ibn ‘Arabī zurückgeführt wird, besagt, »dass es nur ein einziges Sein gibt, nämlich das Sein Gottes.«⁵² Dieses eine Sein dehnt sich aus und umfasst somit alle Dinge, was bei Ibn ‘Arabī aber nicht bedeutet, dass zwischen der erschaffenen Welt als einem Manifestationsort der göttlichen Namen und Gott selbst auch eine Wesensidentität besteht, wie wir bereits festgestellt haben.⁵³ Allerdings erklärt sich hieraus die schöpferische Vielfalt der Welt, die aus den unzähligen Eigenschaften und Namen Gottes heraus erwächst, die sich wiederum in der Schöpfung permanent manifestieren.⁵⁴

Ibn ‘Arabī stellt im Text nun Adam als den Geist des Universums vor, der schließlich die Politur des Spiegels und somit die Klarheit des Universums bewirkt, so dass er zum Inbegriff für jene Erscheinungs-

⁴⁹ Vgl. Corbin ¹1969/1998, S. 200-2007.

⁵⁰ Vgl. Giese 2002, S. 133.

⁵¹ Rahmati 2007, S. 40.

⁵² Rahmati 2007, S. 26.

⁵³ Vgl. Rahmati 2007, S. 28 f.

⁵⁴ Vgl. Chittick 1989, S. 94-96.

form wird.⁵⁵ Diese Politur Adams hinsichtlich des Universums erklärt sich aus der Tatsache, dass im Universum vor der Erschaffung Adams keine Einheit geherrscht zu haben schien und sich die unterschiedlichen Attribute Gottes in ihren einzelnen Wesenheiten verstreut und undifferenziert manifestierten, es mangelte ihm an der Eigenschaft eines klärenden, alles miteinander zusammenführenden und umfassenden Seins (*kaun ġāmiʿ*), in dem sich schließlich die gesamte Wirklichkeit göttlichen Seins widerspiegelt und vereint.⁵⁶ Toshihiko Izutsu sagt hierzu ergänzend:

Those discrete things and properties that have been diffused and scattered all over the immense universe become united and unified into a sharp focus in Man. The structure of the whole universe with all its complicated details is reflected in him in a clear and distinctly articulated miniature. This is the meaning of his being a Microcosm. Man is a Small Universe, while the universe is a big Man, [...].⁵⁷

Adam ist also jenes ›umfassende Wesen‹ (*kaun ġāmiʿ*), das alle göttlichen Namen und Attribute, die sich im Universum befinden und manifestieren, in sich zusammenführt und vereint. Durch dieses Zusammenfassen aller göttlichen Namen ist Adam nicht nur die vollkommene Manifestation des Absoluten selbst,⁵⁸ was ihn zu einem vollkommenen Bild Gottes (*imago dei*) macht, sondern gleichzeitig vervollkommnet er auch durch seine Existenz das Universum,⁵⁹ so dass er schließlich zum Ziel und Zweck der Schöpfung wird. Aus diesem Grund ist er ein Mikrokosmos (*al-ʿālam aṣ-ṣaġīr*), so wie das Universum ein »großer Mensch« (*al-insān al-kabīr*) ist, beide korrespondieren miteinander, so dass sich die Form des einen jeweils in der Form des anderen wiedererkennen lässt.⁶⁰ Über den Menschen als Mikrokosmos und das Universum als einen ›großen Menschen‹ sagt Fateme Rahmati:

Die Welt ist entsprechend diesem Bild die Entfaltung des Menschen und er selbst eine zusammengefasste Form des ganzen Universums. Der mikrokosmische Mensch ist die Seele des Makrokosmos. Wie die Seele den Menschen lebendig macht, haucht er mit seiner Wesenheit das Leben in die Welt.⁶¹

⁵⁵ Vgl. Izutsu ¹1983/1984, S. 226.

⁵⁶ Vgl. Izutsu ¹1983/1984, S. 220-222.

⁵⁷ Izutsu ¹1983/1984, S. 221.

⁵⁸ Vgl. Izutsu ¹1983/1984, S. 224.

⁵⁹ Vgl. Rahmati 2007, S. 56.

⁶⁰ Vgl. Nettle 2003, S. 23.

⁶¹ Rahmati 2007, S. 57.

Auch im hier untersuchten Text spricht Ibn ʿArabī vom Einhauchen (*an-naḥḥ*) des göttlichen Geistes, durch den es erst möglich wird, dass eine Form die immerwährende Selbstmanifestation Gottes vollständig empfangen kann. Mit dem Einhauchen des göttlichen Geistes nimmt Ibn ʿArabī an dieser Stelle Bezug auf Q 15:29, wo es heißt: »Und wenn ich ihn geformt habe und eingehaucht habe in ihn von meinem Geist, dann fällt nieder vor ihm euch niederwerfend.« Dieser Vers bezieht sich auf Adam, der von Gott zuerst als eine Form geschaffen wurde, bevor ihm dann der göttliche Geist eingehaucht wird, was schließlich dazu führt, dass die Engel sich vor ihm niederwerfen sollen. Hier zeigt sich eine Analogie zwischen Adam als dem eingehauchten göttlichen Geist des Universums, der die Vervollkommnung desselben bewirkt, und Adam als Empfänger des göttlichen Geistes, durch den sein eigenes Wesen vervollkommen wird. Dieser Geist, der die vollkommene Politur des Spiegels bedingt, umfasst nicht nur alle Namen Gottes, sondern er ist sich ihrer auch bewusst, so dass die Politur des Spiegels schließlich nichts anderes zu sein scheint als das Bewusstsein des Menschen, welches reflektiert und betrachtet und somit vollkommen erkennen kann, was Gott ihm von seinem Wesen und seinen Namen offenbart.⁶²

Die Besonderheit Adams liegt nach Ibn ʿArabī also darin, dass er als ein Mikrokosmos nicht nur mit der Welt korrespondiert, sondern in sich die Form des Universums und die Form Gottes vereint,⁶³ weshalb er das ›umfassende Wesen‹ (*kaun ḡāmiʿ*) und der Stellvertreter Gottes ist.⁶⁴ Auf diesen Aspekt wird aber in Kapitel 3.3 noch näher eingegangen, wenn es dort um »Adam als Mensch und Stellvertreter in seiner Beziehung zu Gott« geht, so dass nun erst einmal die bereits kurz angesprochene Beziehung zwischen Adam und den Engeln weiter erläutert wird.

3.2. Adam und die Engel

Ibn ʿArabī charakterisiert die Engel in dem obigen Textausschnitt als einen Teil der Kräfte, die in Beziehung zur Form des Universums stehen, das als der ›große Mensch‹ bezeichnet wird.⁶⁵ Während Adam als das umfassende Wesen die göttlich-geistige Sphäre mit der physisch-weltlichen Form in sich vereint und ihm somit ein vollkommenes Bewusstsein über

⁶² Vgl. Izutsu ¹1983/1984, S. 222.

⁶³ Vgl. Rahmati 2007, S. 57.

⁶⁴ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 55, Z. 5-8.

⁶⁵ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 49, Z. 8-9.

die Wirklichkeit göttlicher Selbstmanifestation zukommt, erscheinen die Engel als rein geistige Potenzen, die als bestimmte Kräfte der göttlichen Macht im Universum wirksam sind und eine besondere Nähe zur Gegenwart Gottes aufweisen.⁶⁶ Dennoch scheinen sie nicht von der umfassenden Natur Adams zu sein, da sie als geistige Wesen eben nicht die Fähigkeit besitzen, auch diejenigen Namen Gottes manifestieren zu können, die in Adam als Form der Welt beziehungsweise als Form Gottes in Erscheinung treten. Nach Ibn ʿArabī ist somit das menschliche Wesen höhergestellt als die Engel, wobei die »höchsten Engel« (*al-malāʾika al-ʿālūn*) hier wohl eine Ausnahme bilden.⁶⁷ Ibn ʿArabī führt nun dementsprechend seine Beschreibung der Engel wie folgt fort:

So waren die Engel für ihn [d. h. ›den großen Menschen‹ bzw. das Universum] gleich der geistigen und physischen Kräfte, welche der menschlichen Wesensgestalt innewohnen. Aber jede von diesen Kräften ist verschleiert durch sich selbst, sie nimmt nicht das wahr, was vorzüglicher als ihr eigenes Wesen ist, denn in ihr gibt es etwas, das beansprucht, eine Qualifikation für jeden hohen Rang und jede erhabene Stellung bei Gott zu haben. Dies, weil bei ihr etwas ist, das teilhat an der universell göttlichen Synthese (*al-ġamʿiyya al-ilāhīya*), was davon zurückgeht auf die göttliche Sphäre und die Sphäre der Wirklichkeit der Wirklichkeiten (*ḥaqīqat al-ḥaqāʾiq*) und – hinsichtlich der Wesensgestalt, die diese Eigenschaften mit sich bringt – auf das, was die universelle Natur (*at-tabīʿa al-kullīya*) erfordert, welche die empfangsfähigen Gefäße (*qawābil*) des gesamten Universums, seine höchsten wie niedrigsten, umschließt.⁶⁸

Die Engel werden hier in Bezug auf das Universum mit den physischen, psychischen und geistigen Kräften verglichen, die in der menschlichen Gestalt wirksam sind. Die bereits festgestellte Analogie zwischen dem Menschen und dem Universum bedeutet hinsichtlich der Engel, dass sie innerhalb des Universums ähnliche Funktionen übernehmen, wie es die körperlich-geistigen Kräfte im Menschen tun. Jedoch ist jede dieser Engelskräfte, so der Text, in ihrer Erkenntnisfähigkeit beschränkt und auf sich selbst bezogen, so dass sie nicht zu erkennen scheinen, was in der Hierarchie des Seins höherrangig angelegt ist als sie selbst, ausgenommen natürlich von Gott.

Diese beschränkende Eigenschaft zeigt ebenfalls eine Parallele zur menschlichen Gestalt auf, insbesondere zu den menschlichen Sinneskräf-

⁶⁶ Vgl. Austins Erläuterungen in Ibn ʿArabī 1980, S. 49.

⁶⁷ Vgl. Rahmati 2007, S. 59.

⁶⁸ Ibn ʿArabī 1946, S. 49, Z. 10-14.

ten, die durch ihre jeweiligen Dispositionen in ihrem Erkennen gleichfalls eingeschränkt erscheinen. So kann das Auge nicht hören, das Ohr nicht sehen und beide besitzen darüber hinaus nicht die umfassende Erkenntnisfähigkeit der übergeordneten menschlichen Geisteskraft.⁶⁹ Trotz oder wegen der Beschränktheit ihres Wesens, die sie vorerst nicht wahrzunehmen vermögen, glauben nun die Engel höheren Ranges als der Mensch zu sein, was laut Text darauf zurückzuführen ist, dass in ihnen etwas existiere, das Anteil an der universellen göttlichen Synthese (*al-ḡam̄īya al-ilāhīya*) habe, die alle Stufen des Seins, die oberste wie die unterste, umfasse, und aufgrund derer jedes Wesen wie Gott selbst einzigartig erscheine.⁷⁰ Ibn ʿArabī erwähnt hier im Zusammenhang mit der ›universellen göttlichen Synthese‹ Begrifflichkeiten wie *ḥaqīqat al-ḥaqāʾiq*, die »Wirklichkeit der Wirklichkeiten«, oder *aṭ-ṭabīʿa al-kullīya*, die »universelle Natur«, die schließlich in ihrer metaphysischen Wahrheit und Wirksamkeit im göttlichen Sein durch den diskursiven Verstand (*al-ʿaql*) wissentlich nicht zu erfassen seien, wie Ibn ʿArabī in dem darauf folgenden Satz erläutert, sondern allein nur durch die »göttliche Enthüllung« (*al-kašf al-ilāhī*).⁷¹ Ronald L. Nettler definiert die ›universell göttliche Synthese‹ als die »metaphysische Wahrheit der göttlichen Namen«, die in ihrer Universalität das umfassende Wesen Adams bestimmen, dem die Engel in ihrem Rang untergeordnet sind.⁷²

Ibn ʿArabī unterbricht an dieser Stelle im Text nun seine Ausführungen über die Engel und lässt eine längere Passage über Adam als Stellvertreter in seiner Beziehung zu Gott folgen,⁷³ was in Kapitel 3.3 näher behandelt wird. Diese Passage wiederum endet mit einem erneuten Bezug auf die Engel und einem Hinweis auf die ermahnende Lehre, die sich aus dem Verhalten der Engel ziehen lässt.⁷⁴ Dieses Verhalten seitens der Engel wird so dargestellt, dass es geprägt ist von Unwissenheit, Selbstüberschätzung und fehlender Erkenntnis, so dass die Menschen sich durch ihr Beispiel mahnen lassen sollen, damit sie nicht ebenfalls ihrer eigenen Beschränktheit und Unwissenheit zum Opfer fallen, wie Ibn ʿArabī weiter erklärt:

69 Vgl. Nettler 2003, S. 23.

70 Vgl. hierzu Wolfgang Herrmanns Anmerkung in Ibn ʿArabī 2005, S. 28, Fn. 23.

71 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 49, Z. 15-16.

72 Vgl. Nettler 2003, S. 23 f.

73 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 49, Z. 16-S. 50, Z. 13.

74 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 50, Z. 13-14.

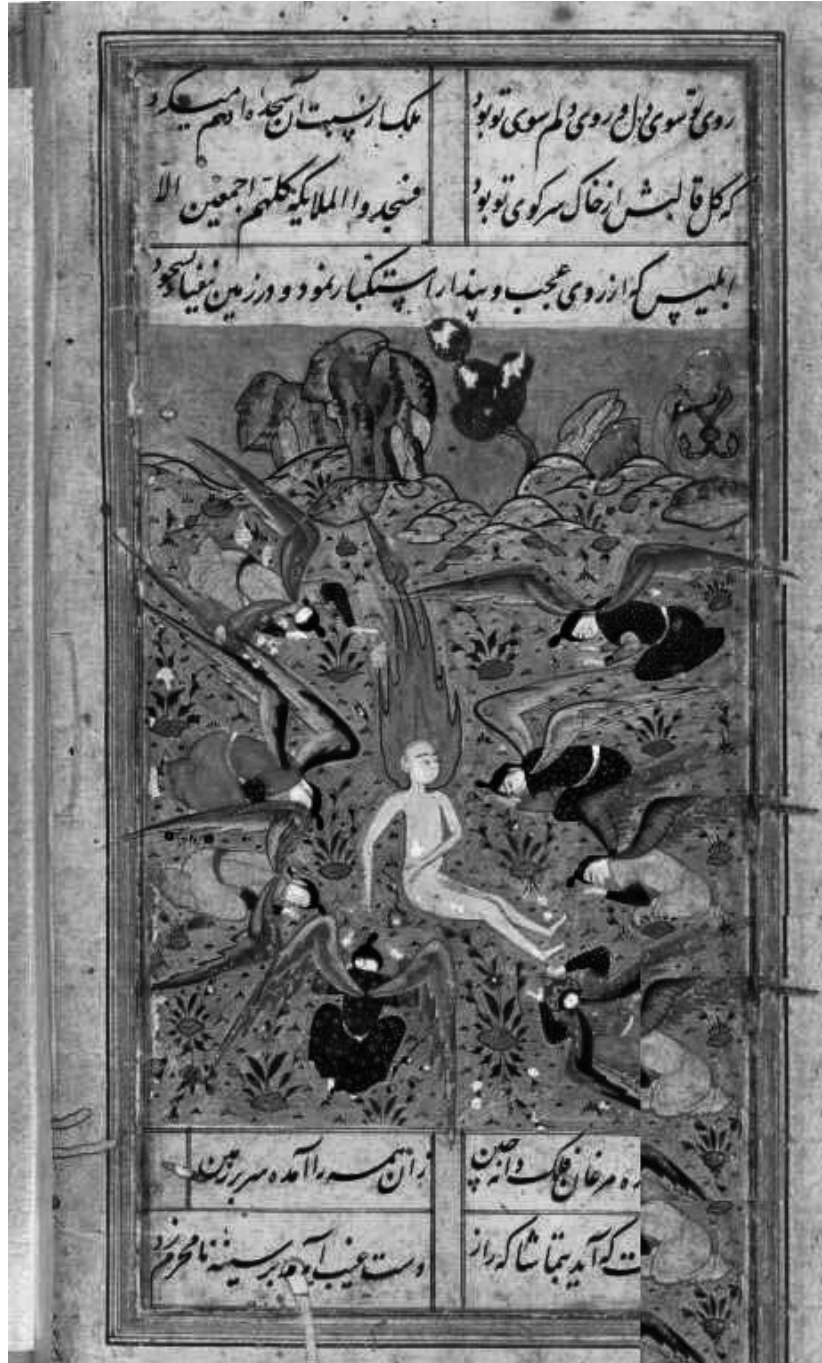


Abb. 17: Persischer Buchmaler: Adam honoured by angels. Miniatur. Gouache u. Tinte auf Papier. Um 1560. Folio eines illustrierten Manuskripts des Mağālīs al-‘uṣṣāq (Assemblies of lovers) von Kamāl ad-Dīn Gāzurgāhī. British Library, London.

Denn die Engel haben fürwahr weder verstanden, was die Wesensgestalt dieses Stellvertreters (*ḥalīfa*) vorgibt, noch verstanden sie etwas von dem, was die göttliche Gegenwart an wesentlich verehrender Dienerschaft (*al-ʿibāda ad-dātīya*) erforderlich macht. Denn gewiss erkennt ein jeder von der göttlichen Wahrheit (*al-ḥaqq*) nur das, was ihm sein Wesen eingibt. So war den Engeln weder der universell umfassende Charakter Adams zu eigen, noch verstanden sie die göttlichen Namen, die sie besonders betrafen und mit denen sie Gott den Wahren lobpriesen und ihn heiligten, und sie wussten auch nicht, dass Gott Namen hat, zu denen ihr Wissen nicht hinreichte, so dass sie ihn nicht mit diesen lobpriesen und auch nicht heiligten entsprechend der [vollkommenen] Heiligung Adams. Da bemächtigte sich ihrer, was wir erwähnten, und dieser Zustand beherrschte sie, so dass sie in Hinblick auf die Wesensgestalt [Adams] sagten: »Setzt du denn auf ihr jemanden ein, der auf ihr Verderben anrichtet?« [Q 2:30] Und das war nur ihr eigenes Widerstreben, welches die Quelle dessen ist, was aus ihnen hervortrat. Denn was sie bezüglich der Wahrheit Adams sagten, bringt schließlich ihr eigenes Verhältnis gegenüber Gott zum Ausdruck. Denn hätte nicht ihre Wesensgestalt jenes eingegeben, was sie in Bezug auf die Wahrheit Adams sagten, dann hätten sie es auch nicht gesagt, aber sie sind sich darüber nicht bewusst. Und hätten sie sich selbst erkannt, dann hätten sie es gewusst, und hätten sie es gewusst, dann wären sie davor bewahrt geblieben. Daraufhin sind sie aber nicht bei ihrer schmähhlichen Aussage geblieben, so dass sie sogar noch weitergingen in dem Anspruch, dass sie ihn [Adam] hinsichtlich der Lobpreisung und der Heiligung überragen. Bei Adam aber befanden sich die göttlichen Namen, über welche die Engel nicht verfügten, so dass sie ihren Herrn nicht mit ihnen lobpriesen und ihn auch nicht durch sie heiligten, entsprechend der Heiligung und des Lobpreises Adams.⁷⁵

Ibn ʿArabī übt in dieser Passage nun eine deutliche Kritik am Verhalten der Engel, die vor allem darauf beruht, dass diese sich bezüglich Adams einen Rang und Kenntnisstand anmaßen, der ihnen nicht zukommt. Ihre Unwissenheit über die Namen führt nicht nur zu einer falschen Beurteilung Adams, sondern auch zu einem Fehlverhalten gegenüber Gott, da sie ihm nicht den nötigen Respekt erweisen, der ihrem Rang und der göttlichen Gegenwart eigentlich entspräche. Die Ursache für ihr Fehlverhalten sieht Ibn ʿArabī in ihrem Wesen selbst verankert, das geprägt ist von einer eingeschränkten Sicht auf die Wahrheit, so dass das unvollkommene Urteil der Engel in Bezug auf Adam nur die eigene wesenhafte Unvollkommenheit ihrer Erkenntnis zum Vorschein bringt. Auch den Vorwurf, den die Engel in Q 2:30 äußern, dass Adam als Stellvertreter Gottes auf der Erde Verderben stiften werde, begründet Ibn ʿArabī mit der eigenen Verderbtheit, die sich infolge ihres eingeschränkten Wissens in ihnen festgesetzt hat und zum Ausdruck ihres persönlichen

⁷⁵ Ibn ʿArabī 1946, S. 50, Z. 14-S. 51, Z. 8.

Verhältnisses gegenüber Gott wird. Adam wird somit für die Engel zu einem Spiegel ihrer eigenen Unzulänglichkeit und Anmaßung gegenüber Gott, denn sie erheben den Anspruch auf ein vollkommenes Wissen und eine vollkommene Dienerschaft, während diese besondere Würde und Vorrangstellung allein Adam zustehen. Gott hat durch Adam das zum Vorschein gebracht, was sich im Inneren der Engel an falscher Überzeugung verbarg, und schließlich verdeutlicht, dass nur er allein, also Gott, der Besitzer der absoluten Wahrheit ist, die sich von ihrem höchsten Sein aus immer wieder neu manifestiert, und jedes Geschöpf nur das von der Wahrheit erkennen kann, was Gott an möglicher Erkenntnis in ihm angelegt hat. Im Fall der Engel wird also die rechte Haltung gegenüber dem Stellvertreter zur rechten Haltung gegenüber Gott, so dass man auch sagen kann, dass die Erkenntnis des Stellvertreters zur Erkenntnis Gottes führt und darüber hinaus auch zur Erkenntnis ihrer selbst.⁷⁶ Ibn ‘Arabī hebt im Anschluss an die obere Passage noch einmal die ethische Lehre hervor, die sich mit Adam und den Engeln verbindet, indem er sagt:

So schilderte uns Gott der Wahre, was geschah, damit wir es in Erinnerung behalten und Anstand lernen gegenüber Gott, dem Erhabenen, und keinen Anspruch erheben auf das, was wir als Wahrheit bestätigen und nur eingeschränkt begreifen. Denn wie kann es sein, dass wir einen umfassenden Anspruch erheben auf das, zu dessen wirklichem Zustand wir weder einen Zugang haben noch Wissen darüber verfügen, so dass wir dadurch nur beschämt werden? So ist diese göttliche Unterweisung Teil dessen, womit Gott der Wahre seine Diener, und zwar die anständigen, treuen, die Stellvertreter, zurechtweist.⁷⁷

Die hier verwendete Wir-Form zeigt, dass die Lehre am Beispiel der Engel schließlich auch auf den Menschen zutrifft und kein Geschöpf, das sich in einer besonderen Nähe zu Gott wähnt und glaubt, der Wahrheit und des Wissens habhaft zu sein, davon ausgeschlossen ist, von Gott durch ein höherrangiges geprüft und gegebenenfalls gezüchtigt zu werden. Ebenso wie die Engel sind auch die Menschen vor sich selbst verschleiert und beanspruchen für sich aufgrund der universellen göttlichen Synthese (*al-ġam‘īya al-ilāhīya*), derer sie teilhaftig sind, Erhabenheit, wobei sie gleichzeitig ganz unterschiedliche Rangstufen bezüglich ihres Wissens und Erkenntnisstandes einnehmen und nur dem Stellvertreter Gottes

⁷⁶ Einen ähnlichen Gedanken findet man in der schiitischen Imamatslehre wieder, vor allem in der der Zwölferschia, in der dem als unfehlbar geltenden Imam die Rolle des göttlichen Stellvertreters zukommt. Und auch hier ist das Erkennen des Imams für die Menschen – wie für die Engel – eng mit der Erkenntnis Gottes verbunden (vgl. Corbin ¹1969/1998, S. 258-262).

⁷⁷ Ibn ‘Arabī 1946, S. 51, Z. 9-12.

allein die höchste Stufe der Erkenntnis zukommt. Aber auch für diesen gilt letztlich, wie für jedes andere Geschöpf, dass das absolute Wissen allein Gott gehört, während das Wissen der Geschöpfe in dieser Hinsicht immer nur ein relatives und bedingtes sein kann.

3.3. Adam als Mensch und Stellvertreter in seiner Beziehung zu Gott

Am Anfang seines Kapitels über Adam spricht Ibn ʿArabī von dem ›umfassenden Wesen‹ (*kaun ḡāmiʿ*), das Gott zu schaffen erwünscht, um darin seine Namen und Eigenschaften auf vollkommene Art und Weise widergespiegelt zu sehen. Dieses Wesen ist Adam, dessen Umfassendheit darin besteht, dass er in sich die göttliche Form mit der weltlichen vereint. Dieses Privileg teilt er mit keinem anderen Geschöpf, weder mit den Tieren als Spezifizierung der weltlichen Form noch mit den Engeln, die als rein geistige Wesen existieren.⁷⁸ Darüber hinaus wird Adam auch als Mikrokosmos und Geist der Form beschrieben, die die Welt bzw. das Universum ist, wie in Kapitel 3.1 bereits deutlich wurde. Ibn ʿArabī fährt nun mit der Darstellung von Adams Wesen fort, indem er den Blick auf Adam als Mensch und Stellvertreter in seiner Beziehung zu Gott richtet. Der folgende Textausschnitt knüpft an die Passage über die Engel an, die bereits in Kapitel 3.2 behandelt wurde:⁷⁹

So wurde dieses erwähnte Wesen ›Mensch‹ (*insān*) und ›Stellvertreter‹ (*ḥalīfa*) genannt. Was nun sein Mensch-Sein betrifft, so ist ihm die universelle Umfassendheit seiner Wesensgestalt und das Umgreifen aller Wirklichkeiten zu eigen. Und es nimmt für Gott den Wahren die Stellung ein, die die Pupille (*insān al-ʿain*) für das Auge einnimmt, mit der das Sehen vor sich geht und was als die Sehkraft (*al-baṣar*) bezeichnet wird. Und sie [die Pupille] wurde deshalb ›Mensch‹ (*insān*) genannt, weil Gott der Wahre durch ihn [oder sie] auf seine Geschöpfe schaut, so dass er sich ihrer erbarmt. So ist es der in der Zeit existierende, ewige Mensch, das fortdauernd-ewige Wesen, das trennende Wort und das vereinende; durch seine Existenz hat das Universum Bestand, er steht im Verhältnis zum Universum wie der Ringstein (*faṣṣ*) zum Siegelring und er ist die Stelle der Gravierung und das Kennzeichen, mit dem der König seine Schatzkammer versiegelt. Und aus diesem Grund nannte er ihn ›Stellvertreter‹ (*ḥalīfa*), weil er – erhaben ist er – durch ihn seine Schöpfung bewahrt, so wie das Siegel die Schatzkammern bewahrt. Denn solange das Siegel des Königs auf ihnen ist, wagt es niemand, sie zu öffnen, außer mit seiner Erlaubnis, und so machte er ihn zum

⁷⁸ Vgl. Austins Erläuterungen in Ibn ʿArabī 1980, S. 49.

⁷⁹ Siehe oben S. 164 ff.

Stellvertreter in Bezug auf die Bewahrung der Königsherrschaft [auch: des Universums]. So hört das Universum nicht auf, bewahrt zu sein, solange in ihm dieser ›vollkommene Mensch‹ (*al-insān al-kāmil*) existiert. Siehst du es denn nicht, dass, wenn er verschwindet und von der Schatzkammer der diesseitigen Welt losgelöst wird, in ihr nichts zurückbleibt, was Gott der Wahre in ihr aufbewahrt hat, und das, was in ihr ist, herauskommt, und das eine sich mit seinem anderen wiedervereint und die Anordnung ins Jenseits übergeht, so dass er [der vollkommene Mensch] zu einem immerwährenden Siegel auf der Schatzkammer des Jenseits wird? So offenbarte sich alles, was in der göttlichen Form von den Namen existiert, in dieser menschlichen Wesensgestalt, so dass sie die Rangstufe des Allumfassens und des Vereinens in dieser Existenzform erlangte und sie damit für Gott – erhaben ist er – das Argument (*ḥuǧǧā*) gegen die Engel erbrachte.⁸⁰

Ibn ʿArabī erklärt in dieser Textpassage die Besonderheit Adams als ›Mensch‹ (*insān*) und ›Stellvertreter‹ (*ḥalīfa*). Die Eigenschaft des Menschseins verbindet er hier zuerst einmal mit dem Umfassen aller Wirklichkeiten, was sich auf die umfassende Erkenntnis der Namen Gottes und deren Manifestation im Wesen des Menschen bezieht und gleichzeitig all die Wirklichkeiten und Manifestationen betrifft, die im Diesseits und im Jenseits existieren. Nun erklärt der Text weiter, dass der Mensch deshalb als Mensch (*insān*) bezeichnet wird, weil Gott durch ihn seine gesamte Schöpfung betrachtet und der Mensch für ihn das Gleiche ist wie die Pupille für das Auge. Diese erneute Analogie zwischen dem Menschen als einem Mikrokosmos und dem Universum als einem ›großen Menschen‹ ergibt sich aus dem arabischen Begriff *insān al-ʿain*, der wörtlich als »der Mensch des Auges« die Pupille bezeichnet. Die Pupille ist der Teil des Auges, der sich im Zentrum befindet und mit dem man sieht, das heißt, durch dessen dunkle Öffnung die Lichtstrahlen gebündelt ins Innere des Auges hineinscheinen und dort das gesehene Bild projizieren. Ebenso erscheint der Mensch im Zentrum der göttlichen Schöpfung, die für sich genommen ein In-Erscheinung-Treten der göttlichen Namen ist, so dass Gott durch Adam seine Eigenschaften und Geschöpfe betrachtet, indem Adam das Bild, das er von der Schöpfung wahrnimmt, in sich selbst und durch sich selbst projiziert. Schaut man nun auch auf die Wurzel ʿ-*n-s* als eine der möglichen Wurzeln, auf die der Begriff *insān* im Arabischen zurückgeführt werden kann,⁸¹ so zeigen sich da Wortbedeutungen wie

⁸⁰ Ibn ʿArabī 1946, S. 49, Z. 16-S. 50, Z. 13.

⁸¹ Nach Meinung vieler klassischer Gelehrter und Koranexegeten aus der Frühzeit des Islams, wie beispielsweise Ibn ʿAbbās (gest. 68/687), entstammt der Begriff *insān* der Wurzel *n-s-y*, was »vergessen« bedeutet, so dass der Mensch als derjenige betrachtet werden kann, der Gott in Vergessenheit geraten lässt (vgl. Arnaldez 1971a, S. 1237). Gleichzeitig wird der

»erkennen«, »finden«, aber auch »vertraut sein« bzw. »sich vertraut machen«. ⁸² Dies bedeutet, dass der Mensch an sich bzw. »der Mensch des Auges« derjenige ist, der wahrnimmt und erkennt und sich schließlich mit dem, was er erkennt, vertraut macht bzw. vertraut ist. Adam erkennt also nicht nur die Eigenschaften Gottes, die sich in der Schöpfung manifestieren, sondern er ist ebenso mit ihnen vertraut, ⁸³ weil er sie erkennt und ihr Bild in sich projiziert, so dass Gott wiederum dieses Bild, das sein eigenes ist, selbst betrachten kann. Eine ähnliche Entsprechung zeigte sich bereits in Kapitel 3.1, als dort von der Spiegelmetapher die Rede war. ⁸⁴

Das menschliche Wesen zeichnet sich also durch eine besondere Vertrautheit bzw. Nähe zu Gott aus, aus der heraus sich auch seine Stellvertreterschaft erklären lässt. Die Stellvertreterschaft (*ḥilāfa*) bezieht sich hier nun nicht mehr nur auf das Universum in der diesseitigen Existenz, wie Ibn ʿArabī erläutert, sondern gilt auch für das Jenseits. Denn Ibn ʿArabī vergleicht den Stellvertreter in Bezug auf das Universum mit einem Ringstein (*faṣṣ*), der sich – ähnlich wie die Pupille im Auge – in der Mitte des gesamten Rings befindet und dort das Zentrum bildet, wo Gott seine Namen erkennbar eingraviert. Dieser Ringstein bzw. der Stellvertreter, der gleichzeitig das Siegel Gottes auf seiner Schöpfung ist, bewahrt diese solange, bis das Siegel von der diesseitigen Welt fortgenommen wird und das Diesseits in das Jenseits übergeht, so dass er dort zum Siegel und Stellvertreter für die jenseitige Schöpfung wird. Ebenso wie die Namen Gottes unerschöpflich sind und das Wesen Gottes ewig ist, ist der Stellvertreter Gottes als der umfassende Manifestationsort des göttlichen Seins ewig und zeitlich zugleich, er ist »ein Wort von Gott« (*kalima min Allāh*), ⁸⁵ das durch den göttlichen Befehl »sei!« (*kun*) in Existenz gerufen wurde, ⁸⁶ und der mit einem unterscheidenden Erkenntnisvermögen

Begriff aber auch mit der Wurzel *ʿ-ḥ-n-s* in Verbindung gebracht, wie man zum Beispiel dem *Arabischen Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* von Hans Wehr entnehmen kann (vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 47 f.). Auf diese beiden möglichen Wurzeln und ihre Bedeutungen eingehend sagt Fateme Rahmati, indem sie auf eine Aussage von Dāwūd al-Qaiṣarī (gest. 751/1350), einem der klassischen Kommentatoren zu den *Fuṣūṣ*, verweist, »dass der Mensch *insān* genannt wurde, entweder weil er vertraut mit den Attributen Gottes und schließlich mit der Welt als ihrer Manifestation ist, oder weil er alles andere vergisst, sobald er sich mit etwas beschäftigt« (Rahmati 2007, S. 46).

⁸² Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 47 f.

⁸³ Vgl. Rahmati 2007, S. 46.

⁸⁴ Siehe oben S. 158 f.

⁸⁵ Vgl. hierzu Q 3:45, wo auch der Prophet Jesus als »ein Wort von Gott« beschrieben wird.

⁸⁶ Vgl. Q 3:59, wo es heißt: »Wahrlich, das Gleichnis von Jesus bei Gott ist wie das Gleichnis von Adam, er erschuf ihn aus Erde, dann sagte er zu ihm: »Sei!«, und er war.«

und der Eigenschaft des ewigen Zusammenfassens aller Wirklichkeiten ausgestattet ist.⁸⁷

Dem Text nach stellt die Anwesenheit des vollkommenen Menschen bzw. des Stellvertreters Gottes in der diesseitigen Welt die Bedingung und die Notwendigkeit für ihre Existenz dar. Somit ist der vollkommene Mensch das Zentrum und der Zweck der Schöpfung, weil allein durch ihn, der das vollkommene Abbild Gottes ist, auch die vollkommene Erkenntnis Gottes möglich wird, und dies nicht nur in der Hinsicht, dass Gott sich selbst in ihm erkennt, sondern auch dahingehend, dass die Menschen durch ihn Gott erkennen können.⁸⁸ Seine Fähigkeit, das göttliche Sein vollkommen zu manifestieren, erlaubt es, Gott für die Menschen erkennbar zu machen, ebenso wie sich Gott dadurch selbst betrachten kann. Diese Doppelrolle des vollkommenen Menschen macht ihn zu jenem ›umfassenden Wesen‹ (*kaun ġāmiʿ*) und zum Mittler zwischen Gott und der Welt.⁸⁹ Jedoch steht diese Rolle nicht jedem menschlichen Individuum zu, auch wenn ein jeder von seiner Essenz her potenziell die Fähigkeit dazu in sich trägt, denn nur der vollkommene Mensch fasst in sich »die inneren Wesenheiten aller Wesen und die göttlichen Namen« zusammen und zeigt damit ein umfassendes Abbild der göttlichen Wirklichkeit.⁹⁰ Auf der individuellen Ebene vermag der Mensch hinsichtlich der Gotteserkenntnis und seiner Funktion als *imago dei* also ganz unterschiedliche Rangstufen einnehmen, die von der untersten Stufe, die Ibn ʿArabī als die Stufe des »Tiermenschen« (*al-insān al-ḥayawān*) bezeichnet, bis hin zur höchsten reichen kann, welche die Stufe des vollkommenen Menschen und Stellvertreters Gottes ist.⁹¹

Wenn der Mensch nun aber von seiner Essenz her vollkommen die Eigenschaften Gottes widerspiegeln kann, welchen wesentlichen Unterschied gibt es dann genau in der Beziehung zwischen Gott und Mensch, insbesondere in Hinblick auf die Vollkommenheit des Stellvertreters? Auf diese Frage geht Ibn ʿArabī im Text unter anderem wie folgt ein:

[...] und wenn er [Gott] uns die Eigenschaften verleiht, mit denen er sich selbst in jeglicher Hinsicht bekleidet, so muss es doch einen Unterschied geben. Und jener ist nichts anderes als unsere Bedürftigkeit (*al-iftiqār*)

⁸⁷ Vgl. Rahmati 2007, S. 90.

⁸⁸ Vgl. Rahmati 2007, S. 107 f.

⁸⁹ Vgl. Rahmati 2007, S. 46.

⁹⁰ Vgl. Rahmati 2007, S. 106 f.

⁹¹ Vgl. Rahmati 2007, S. 106.

ihm gegenüber in Bezug auf das Sein (*al-wuḡūd*) und die Abhängigkeit unseres Seins von ihm aufgrund unseres Vermögens, während er reich und unabhängig ist von dem Gleichen, dessen wir bedürftig sind.⁹²

Ibn ʿArabī fasst hier etwas zusammen, was er im Vorfeld zu dieser Aussage bereits ausführlicher thematisiert hat, nämlich die Verbindung zwischen Gott als dem absolut notwendigen Sein (*wāǧib al-wuḡūd*) und dem Sein, das in der Zeit erschaffen wurde (*al-muḥdat*) und somit relativ und vergänglich ist.⁹³ Gott ist das notwendige Sein für all das, was in der Zeit erschaffen wurde, während dieses wiederum des notwendigen Seins Gottes bedarf, um überhaupt existieren zu können.⁹⁴ Dieses grundsätzliche Bedürftig-Sein (*al-iftiqār*) aller erschaffenen und vergänglichen Wesen bedeutet gleichzeitig ein essenzielles Abhängigkeitsverhältnis zum notwendigen Sein, was nach Ibn ʿArabī eine Erklärung dafür ist, warum sich die Eigenschaften Gottes in den vergänglichen Wesen manifestieren.⁹⁵ Denn wenn das Vergängliche in seiner Existenz von dem göttlichen Sein abhängt und aus diesem hervorgeht, so muss es notwendigerweise auch die Eigenschaften und Namen jenes Seins übernehmen und diese in irgendeiner Weise und Form widerspiegeln.⁹⁶ Der Unterschied, der sich bezüglich der Namen und Eigenschaften zwischen Gott und dem Menschen als einem zeitlich erschaffenen Wesen ergibt, besteht folglich darin, dass Gott allein das unabhängige und notwendige Sein zukommt, während der Mensch nicht aus sich selbst heraus existieren kann und sich immerfort in existenzieller Abhängigkeit und Bedürftigkeit zum Sein Gottes befindet. Der Mensch ist in seiner vollkommenen Form als Stellvertreter Gottes zwar ein vollkommenes Bild desselben, doch bleibt er von seinem erschaffenen Wesen her ein Mensch, so wie Gott selbst Gott bleibt. Trotz dieses wesentlichen Unterschieds zwischen dem Sein Gottes und dem des Menschen gibt es dennoch eine notwendige Beziehung oder Verbindung, die allein aus dem Notwendig-Sein Gottes heraus erwächst und die es schließlich möglich macht, dass der Mensch in sich selbst und durch sich selbst Gott erkennen kann.⁹⁷ Dies erläutert Ibn ʿArabī noch weiter, indem er sagt:

⁹² Ibn ʿArabī 1946, S. 54, Z. 1-3.

⁹³ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 53, Z. 5-9.

⁹⁴ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 53, Z. 5-6.

⁹⁵ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 53, Z. 7-9.

⁹⁶ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 53, Z. 9-11.

⁹⁷ Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 53, Z. 9-12.

Und nicht würden wir ihm eine Eigenschaft zuschreiben, außer dass wir jene Eigenschaft sind, ausgenommen das Notwendig-Sein, das speziell nur seinem Wesen eigentümlich ist. Da wir ihn nun in uns und aus uns heraus erkennen, schreiben wir ihm alles zu, was wir auch uns zuschreiben. Deshalb gelangten auch die göttlichen Offenbarungsmitteilungen durch die Mündel der prophetischen Interpreten zu uns, denn er beschreibt uns sich selbst durch uns. Wenn wir also ihn schauen, dann schauen wir uns selbst, und wenn er uns schaut, dann schaut er sich selbst.⁹⁸

Die reziproke Beziehung, die hier zwischen der Selbsterkenntnis des Menschen und der Erkenntnis Gottes zum Ausdruck kommt, erinnert an eine berühmte von Ibn ‘Arabī auch häufig zitierte Überlieferung des Propheten, in der es heißt: »Wer sich selbst erkennt, der erkennt seinen Herrn.«⁹⁹ Betrachtet der Mensch demnach sich selbst und seine Eigenschaften und führt diese zurück auf das notwendige Sein, aus dem alles Zeitlich-Vergängliche hervorgeht, während beide Seinsformen, d. h. das notwendige wie das zeitlich-vergängliche Sein, gleichzeitig in einer ›Einheit des Seins‹ (*waḥdat al-wuḡūd*) miteinander verbunden sind, dann kann er Gott, seinen Herrn, durch sich selbst erkennen, aber nur in dem Maß, wie es auch sein Fähigkeitsgrad zulässt.¹⁰⁰ Aus diesem Grund spielt der Stellvertreter Gottes als vollkommener Mensch eine wichtige Rolle in der göttlichen Schöpfung, da sein Fähigkeitsgrad dafür sorgt, dass ein vollkommenes Bild Gottes in der Schöpfung existiert, durch das dieser – seinem Schöpfungswunsch entsprechend – umfassend erkannt werden kann. Grundlage für diese Vorstellung, dass Gott in und durch die Schöpfung – insbesondere die des Menschen – erkennbar ist, ist für Ibn ‘Arabī einmal mehr der Koran, auf den er in diesem Zusammenhang Bezug nimmt und hinweist, nämlich auf den Anfang von Q 41:53,¹⁰¹ wo es heißt: »Wir werden sie unsere Zeichen sehen lassen an den Horizonten und in ihnen selbst, bis für sie klar hervorgeht, dass es die Wahrheit ist. [...]« In diesem Sinn ist der Stellvertreter Gottes das größte Zeichen unter den Geschöpfen, da sich in ihm die Wahrheit Gottes so manifestiert, dass ihn zu betrachten gleichzeitig bedeutet, Gott zu betrachten.¹⁰²

Nachdem Ibn ‘Arabī nun das Spezifische in der Beziehung zwischen dem göttlichen und dem vergänglichen Sein beschrieben hat und dabei klarstellt, dass das vergängliche Wesen des Menschen die Form bzw. das

⁹⁸ Ibn ‘Arabī 1946, S. 53, Z. 14–17.

⁹⁹ Vgl. Chittick 2012, S. 34 f.

¹⁰⁰ Vgl. Burckhardt 1953, S. 96.

¹⁰¹ Vgl. Ibn ‘Arabī 1946, S. 53, Z. 13–14.

¹⁰² Vgl. Rahmati 2007, S. 108 f.

Bild des ewigen Gottes offenbart und erkennbar macht, nimmt er noch einmal zum Ende seines Kapitels hin eigens Bezug auf Adam und seine besondere Würde innerhalb der göttlichen Schöpfung, indem er auch hier einen Koranvers erwähnt, nämlich Q 38:75, und diesen erläutert.¹⁰³ In dem Vers richtet Gott an Iblīs die Frage, was ihn davon abgehalten habe, sich vor dem niederzuwerfen, was er, d. h. Gott, mit seinen beiden Händen erschaffen hat, wobei die zwei Hände sich direkt auf die Erschaffung Adams beziehen, der dadurch zu besonderer Ehre gelangt zu sein scheint.¹⁰⁴ Unklar bleibt jedoch, was der Koran hier mit den beiden Händen Gottes eigentlich meint.

Ibn ʿArabī spricht über jene Hände an zwei Stellen im Text. Schon im Vorfeld zu dem genannten Koranvers erwähnt er verschiedene Eigenschaften und Namen Gottes und beschreibt dabei, wie deren Manifestationen sich in der Welt auswirken.¹⁰⁵ So führt zum Beispiel laut seinen Erläuterungen die göttliche Eigenschaft des »Zorns« (*ḡaḍab*) dazu, dass die Welt sich vor dem Zorn Gottes fürchtet, während die Eigenschaft des göttlichen »Wohlgefallens« (*riḍā*) Hoffnung in der Welt erzeugt, so dass die Welt aufgrund dieser beiden Eigenschaften zugleich ein Ort der Hoffnung (*raḡāʿ*) wie der Furcht (*ḥauf*) ist.¹⁰⁶ In gleichem Maß verhalte es sich mit den beiden göttlichen Eigenschaften der »Schönheit« (*ḡamāl*) und der »Majestät« (*ḡalāl*), die schließlich bewirken, dass der Mensch in sich Ehrfurcht (*ḥaiba*) und Vertrautheit (*uns*) verspüre.¹⁰⁷ Mit diesen beiden Eigenschaften der ›Schönheit‹ und der ›Majestät‹ stellt Ibn ʿArabī im Text nun den ersten Bezug zu den beiden Händen Gottes her, die sich, wie er sagt, im Wesen des vollkommenen Menschen vereinen, so dass er alle Wirklichkeiten der Welt in all ihren Einzelheiten zusammenfasst.¹⁰⁸ Die zweite Erklärung für die beiden Hände findet sich im Text direkt nach dem oben erwähnten Koranvers, wo Ibn ʿArabī die beiden Hände als zwei Formen vorstellt, die Adam umfasst, nämlich die Form der Welt und die Form Gottes.¹⁰⁹ In beiden Formen manifestiert sich Gott, doch nur dem Stellvertreter kommt die Synthese beider zu, während Iblīs lediglich als ein Teil der Welt dargestellt wird und somit keinen Anteil an der

103 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 55, Z. 4-5.

104 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 55, Z. 4.

105 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 54, Z. 9-12.

106 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 54, Z. 10-11.

107 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 54, Z. 12.

108 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 54, Z. 12-14.

109 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 55, Z. 5-6.

Synthese Adams hat.¹¹⁰ Die Rolle des Stellvertreters in der Welt, der in ihr als Erscheinungsform Gottes auftritt und wirkt, begründet Ibn ʿArabī nun wie folgt:

Und deshalb wurde Adam zu einem Stellvertreter, denn wäre er nicht in der Form dessen erschienen, der ihn zum Stellvertreter bestimmte, darin, wo er ihn zum Stellvertreter machte, dann wäre er kein Stellvertreter. Und wenn in ihm nicht all das wäre, was die Untertanen, über die er zum Stellvertreter eingesetzt wurde, verlangten – denn sie stützen sich auf ihn, so dass er alles, dessen sie bedürfen, aufbringen muss – dann wäre er gewiss nicht Stellvertreter über sie. So kommt die Stellvertreterschaft nur dem vollkommenen Menschen zu, da Gott seine äußere Form aus den Wirklichkeiten der Welt und ihren Formen erschuf, während er seine innere Form nach seinem Bild, dem Bild des Erhabenen, erschuf.¹¹¹

In dieser Hinsicht ist Adam, wie Ibn ʿArabī selbst sagt, Gott und die Geschöpfe zugleich,¹¹² weil sich beide Wirklichkeiten in ihm vollkommen vereinen. Seine innere Wirklichkeit, man könnte sagen sein Geist, entspricht dem Bild Gottes, während seine äußere Form, d. h. seine körperliche Schöpfung, als ein Mikrokosmos den Wirklichkeiten und Formen dieser Welt entspricht.¹¹³ Aus dieser Vereinigung heraus resultieren seine besondere Bedeutung und die hohe Stellung bei Gott, die auf diese Weise keinem anderen Geschöpf zukommt, außer dem Stellvertreter und vollkommenen Menschen.¹¹⁴ Seine Vollkommenheit erwächst aus der umfassenden Erkenntnis der göttlichen Namen, weshalb auch seine Anbetung (*ʿibāda*) gegenüber Gott vollkommener und umfassender erscheint als die anderer Wesen, wie sich am Beispiel der Engel zeigt. Seine Einzigartigkeit liegt in der Vereinigung von der vollkommenen »Dienerchaft« (*ʿubūdīya*) als einem Geschöpf Gottes mit der ihm innewohnenden »Göttlichkeit« (*ulūhīya*) als einem vollkommenen Bild Gottes.¹¹⁵ Somit manifestieren sich in Adam als einem inneren-geistigen und äußeren-körperlichen Wesen nicht nur in vollkommener Weise die beiden göttlichen Namen *al-bāṭin*, d. h. »der Innere«, und *az-zāhir*, »der Äußere«,¹¹⁶ sondern er ist ebenso

110 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 55, Z. 6-7.

111 Ibn ʿArabī 1946, S. 55, Z. 7-12.

112 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 56, Z. 5.

113 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 56, Z. 4-5.

114 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 56, Z. 5-6.

115 Vgl. Rahmati 2007, S. 111 f.

116 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 54, Z. 9-10.

die vollkommene Manifestation der beiden bereits erwähnten göttlichen Eigenschaften der »Schönheit«, *al-ḡamāl*, und der »Majestät«, *al-ḡalāl*.¹¹⁷

4. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, worin nach Ibn ʿArabī die Besonderheit des menschlichen Wesens und die Vorrangstellung Adams als eines Stellvertreters in seiner Beziehung zu Gott begründet liegt. Die Themen, die Ibn ʿArabī in seinem Kapitel über Adam anspricht, berühren wesentliche Aspekte seiner Mystik, welche die Bereiche der Ontologie, der Anthropologie, der Epistemologie und auch der Ethik betreffen, und sie sind so miteinander verknüpft, dass das eine ohne das andere nicht betrachtet werden kann. Im Zentrum seiner Ausführungen steht hierbei vor allem das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, der als Träger des göttlichen Geistes eine besondere Stellung in seiner mystischen Seinslehre einnimmt.¹¹⁸ So beschreibt Ibn ʿArabī in seinem Kapitel über Adam den Menschen in seiner höchsten Form als das Ziel und den Zweck der gesamten Schöpfung, als ihren Geist und das ›umfassende Wesen‹, das sich dadurch auszeichnet, dass der Mensch als ein Mikrokosmos nicht nur alle Formen und Wirklichkeiten des Universums zu umfassen vermag, sondern gleichzeitig auch das Potenzial besitzt, die Namen und Eigenschaften Gottes vollkommen zu manifestieren. Seine diesbezügliche *taḡallī*-Theorie, d. h. die Lehre von der Manifestation Gottes in der Welt, verbindet Ibn ʿArabī im Text mit der Vorstellung des Menschen als eines *imago dei*, welches die göttliche Wirklichkeit in all ihren Formen widerspiegelt, während hierin zugleich der Gedanke von der ›Einheit des Seins‹ (*wahdat al-wuḡūd*) zum Tragen kommt. Schließlich besagt die *taḡallī*-Theorie, dass die gesamte Schöpfung eine Enthüllung Gottes ist und somit jedes Wesen einem Manifestationsort für das göttliche Sein gleicht,¹¹⁹ allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, dass das absolute und notwendige Sein allein Gott zusteht, während die Geschöpfe in ihrem relativen Dasein in jeglicher Hinsicht davon abhängig und bedürftig sind. Dies gilt letztlich auch für Adam, den Stellvertreter Gottes und Prototyp des vollkommenen Menschen. Seine Besonderheit besteht darin, dass er

117 Über die Bedeutung der beiden göttlichen Eigenschaften der »Schönheit« (*al-ḡamāl*) und der »Majestät« (*al-ḡalāl*) hinsichtlich der göttlichen »Vollkommenheit« (*al-kamāl*) vgl. Schimmel 1995, S. 74 f.

118 Vgl. Rahmati 2007, S. 134.

119 Vgl. Rahmati 2007, S. 133.

jenes vollkommene *imago dei* ist, das ihn als Spiegelbild Gottes auf Erden erscheinen lässt, so dass Gott durch ihn auf vollkommene Weise erkannt werden kann, ebenso wie sich Gott in ihm erkennt. Als Form der Welt und als vollkommen manifestierte Form Gottes umfasst er die Gesamtheit der göttlichen Namen und ihre Wirklichkeit, woraus seine umfassende Gotteserkenntnis erwächst, die ihn nicht nur vor den anderen Geschöpfen auszeichnet, sondern ihn auch zu einem vollkommenen Diener Gottes macht.¹²⁰

Am Beispiel von Q 2:30-34 ist zu sehen, wie sich die metaphysisch-mystische Sicht von Ibn ʿArabī auf seine Interpretation des Korans überträgt. So ist das Wissen um die Namen Gottes bei ihm nicht einfach nur ein Wissen um äußerliche Begrifflichkeiten und Benennungen, mit denen die Dinge und Lebewesen in der Schöpfung Gottes bezeichnet werden,¹²¹ sondern vielmehr handelt es sich um ein Wissen, das die gesamte göttliche Wirklichkeit in all ihren Facetten und Beziehungen betrifft und wiedergibt, so dass die Erkenntnis, die Adam als Träger der Namen besitzt, letztlich die innere Erkenntnis des allumfassenden göttlichen Wesens ist. Diese Erkenntnis wird aber nur dem vollkommenen Menschen zuteil, da seine Disposition ihn dazu befähigt, alle Namen Gottes zu manifestieren, während die Dispositionen der anderen Geschöpfe ganz unterschiedlicher Art sind, woraus sich nicht nur die verschiedenen Rangstufen in der göttlichen Seinsordnung ergeben und erklären lassen,¹²² sondern auch die Vielfalt alles Geschöpflichen, die aus der Einheit Gottes hervorgeht. Hinsichtlich des Erkenntnispotenzials, das dem menschlichen Wesen grundsätzlich zukommt, sagt William Chittick zusammenfassend:

Der Mensch alleine hat das Potenzial, Gott in einer umfassenden, zusammenfügenden Art zu erkennen, weil er nicht in der Form von einem oder mehreren besonderen Namen geschaffen wurde, sondern in der Form des allumfassenden Namens [*Allāh*], der Gott als solchen bezeichnet, in Seiner Absolutheit wie in Seiner Unendlichkeit, Seiner Essenz und Seinen Eigenschaften, in Seiner Unvergleichbarkeit und Seiner Ähnlichkeit, in Seiner Transzendenz und Seiner Immanenz. Nur die menschliche Form kennzeichnet die Bedeutung von Gottes allumfassender Wirklichkeit. Mensch ist tatsächlich Gottes größter Name.¹²³

120 Vgl. Chittick 2012, S. 83-86.

121 Vgl. hierzu Schöck 1993, S. 79-81.

122 Vgl. Ibn ʿArabī 1946, S. 56, Z. 12-14.

123 Chittick 2007, S. 84 f.

William Chittick bringt hier auf treffliche Art und Weise die Besonderheit des menschlichen Wesens zum Ausdruck, die Gegenstand der vorliegenden Arbeit war. Die Untersuchung des Kapitels über Adam in den *Fuṣūṣ al-ḥikam* stellt seitens des Autors einen ersten Versuch dar, sich näher mit der mystischen Seinslehre Ibn ‘Arabī auseinanderzusetzen und das darin enthaltene Menschenbild zu erforschen. Die vielschichtigen Themen, die in diesem Kapitel angesprochen werden, hinterlassen einiges an offenen Fragen, besonders was die Manifestationslehre und ihre Einzelheiten betrifft, aber auch Fragen zur Epistemologie, das heißt zum Beispiel, wie geht die Erkenntnis Gottes innerhalb der menschlichen Selbsterkenntnis genau vonstatten und welche Rolle spielt dabei die Vernunft als ein Mittel zur Erkenntnis und welche das Herz.¹²⁴ Abschließende Betrachtungen hierzu lassen sich erst nach eingehenden Untersuchungen vornehmen, die vor allem die Weiterentwicklung und Vertiefung der im ersten Kapitel zum Ausdruck gebrachten Ideen und Themen über alle Kapitel hinweg im Blick haben, insbesondere die Idee vom vollkommenen Menschen, so dass dann auf dieser Grundlage weiterführende Forschungen betrieben werden können, die zum Beispiel aufgrund zahlreicher Anklänge einen Vergleich anstellen zwischen der Lehre vom vollkommenen Menschen, wie sie sich bei Ibn ‘Arabī darstellt, und der Lehre vom schiitischen Imam.¹²⁵ ❖

124 Vgl. hierzu Rahmati 2007, S. 69-77.

125 Siehe hierzu oben Fn. 76.

Literatur

- ʿAbd al-Bāqī, Muḥammad Fuʿād (1982): *al-Muʿjam al-mufahras li-alfāz al-Qurʿān al-karīm*. Istanbul.
- Addas, Claude (1993): *Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn ʿArabī*. Cambridge.
- Andrae, Tor (¹1947/1960): *Islamische Mystiker*. Stuttgart.
- Arnaldez, Roger (1971a): *Insān*. In: Lewis, Bernard [u. a.] (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²)*. Leiden. Bd. 3, S. 1237-1239.
- Arnaldez, Roger (1971a): *al-Insān al-Kāmil*. In: Lewis, Bernard [u. a.] (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²)*. Leiden. Bd. 3, S. 1239-1241.
- Asad, Muhammad (2009): *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Düsseldorf [engl. Originalausg. 1980].
- Austin, Ralph W. J. (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (1980).
- Bannerth, Ernst (1970): *Einleitung/Auszug aus der Einführung des Abū ʿAlī ʿAḫḫī/Literaturverzeichnis*. In: Ibn ʿArabī, Muḥyī d-Dīn [=Muhji ʿd-dīn]: *Fuṣūṣ al-ḥikam. Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche*. Übersetzt von Hans Kofler. Einleitung, Auszug aus der Einführung des Abū ʿAlī ʿAḫḫī und Literaturverzeichnis von Ernst Bannerth. Graz. S. V-XX.
- Böwering, Gerhard (2002): *God and his Attributes*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qurʿān*. Leiden. Bd. 2, S. 316-331.
- Burckhardt, Titus (1953): *Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam*. München.
- Chittick, William (¹1975/1982): *Ibn ʿArabi's own Summary of the Fusūs: »The Imprint of the Bezels of the Wisdom«*. In: *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* 1. S. 30-93.
- Chittick, William (1984): *The Chapter Headings of the Fusūs*. In: *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* 2. S. 41-94.
- Chittick, William (1989): *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*. New York.
- Chittick, William (2000): *Sufism. A Short Introduction*. Oxford.
- Chittick, William (2012): *Ibn ʿArabi. Erbe der Propheten*. Herrliberg [engl. Originalausg. 2005].

- Chittick, William (2014): Ibn Arabi. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): Stanford Encyclopedia of Philosophy. Online: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/ibn-arabi/>. Zugriff: 15.05.2015.
- Chodkiewicz, Michel (1993): Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ʿArabī. Cambridge [franz. Originalausg. 1986].
- Corbin, Henry (¹1969/1998): Alone with the Alone. Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ʿArabī. With a New Preface by Harold Bloom. Princeton.
- De Jong, Frederick (1978): Khalīfa. In Islamic Mysticism. In: Van Donzel, E. [u. a.] (Hrsg.): The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²). Leiden. Bd. 4, S. 950-952.
- Giese, Alma (Hrsg., 2002): Ibn ʿArabī. Urwolke und Welt. Mystische Texte des Größten Meisters. München.
- Herrmann, Wolfgang (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (2005).
- Hirtenstein, Stephen (2008): Der grenzenlos Barmherzige. Das spirituelle Leben und Denken des Ibn Arabi. Zürich [engl. Originalausg. 1999].
- Ibn ʿArabī, Muḥyī d-Dīn (1946): Fuṣūṣ al-ḥikam. Hrsg. von Abū l-ʿAlā ʿAffī. Beirut.
- Ibn ʿArabī, Muḥyī d-Dīn [=Muhji ʿd-dīn] (1970): Fuṣūṣ al-ḥikam. Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche. Übersetzt von Hans Kofler. Einleitung, Auszug aus der Einführung des Abū l-ʿAlā ʿAffī und Literaturverzeichnis von Ernst Bannerth. Graz.
- Ibn ʿArabī, Muḥyī d-Dīn [=Ibn al-ʿArabī] (1980): The Bezels of Wisdom [Fuṣūṣ al-ḥikam]. Translation and Introduction by R. W. J. Austin. Preface by Titus Burckhardt. New York.
- Ibn ʿArabī, Muḥyī d-Dīn [=Ibn Arabi, Muhyiddin] (2005): Die Weisheit der Propheten. Fusus al-Hikam. Vom Arabischen ins Französische übertragen und mit Anmerkungen versehen von Titus Burckhardt. Übersetzung aus dem Französischen von Wolfgang Herrmann. Mit einer Einführung von Bulent Rauf. Zürich [franz. Originalausg. 1955].
- Izutsu, Toshihiko (¹1983/1984): Sufism and Taoism. A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley/Los Angeles/London.
- Kadi, Wadad (2001): Caliph. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden. Bd. 1, S. 276-278.
- Knysh, Alexander (2004): Ṣūfism and the Qurʾān. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden. Bd. 4, S. 137-159.

- Kofler, Hans (Übers.), siehe Ibn ʿArabī (1970).
- Lambton, Ann K. S. (1978): Khalīfa. In: Political Theory. In: Van Donzel, E. [u. a.] (Hrsg.): The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²). Leiden. Bd. 4, S. 947-950.
- Landau, Rom (1959): The Philosophy of Ibn ʿArabī. London.
- Madelung, Wilferd (1971): Imāma. In: Lewis, Bernard [u. a.] (Hrsg.): The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²). Leiden. Bd. 3, S. 1163-1169.
- Nettler, Ronald L. (2003): Sufi metaphysics and Qurʾānic prophets. Ibn ʿArabī's thought and method in the Fuṣūṣ al-ḥikam. Cambridge.
- Neuwirth, Angelika (2001): Cosmology. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden. Bd. 1, S. 440-457.
- Nyberg, Henrik Samuel (1919): Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī. Leiden.
- Pedersen, Johannes (1960): Ādam. In: Gibb, Hamilton A. R. [u. a.] (Hrsg.): The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²). Leiden. Bd. 1, S. 176-178.
- Pfeifer, Wolfgang (¹1989/1997): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 3. Aufl. München.
- Rahmati, Fateme (2007): Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs. Wiesbaden.
- Rauf, Bulent (2005): Einführung zu den *Fusus al-Hikam*. In: Ibn ʿArabī, Muḥyī d-Dīn [=Ibn Arabi, Muhyiddin]: Die Weisheit der Propheten. *Fusus al-Hikam*. Vom Arabischen ins Französische übertragen und mit Anmerkungen versehen von Titus Burckhardt. Übersetzung aus dem Französischen von Wolfgang Herrmann. Mit einer Einführung von Bulent Rauf. Zürich. S. 13-16.
- Robson, James (1971): Ḥadīth Kudsī. In: Lewis, Bernard [u. a.] (Hrsg.): The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²). Leiden. Bd. 3, S. 28 f.
- Schaeder, Hans Heinrich (1925): Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) 79. Leipzig. S. 192-268.
- Schimmel, Annemarie (1995): *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. 3. Aufl. München [engl. Originalausg. 1975].
- Schimmel, Annemarie (¹2000/2008): *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. 4. Aufl. München.

- Schöck, Cornelia (1993): Adam im Islam. Ein Beitrag zu Ideengeschichte der Sunna. Berlin.
- Schöck, Cornelia (2001): Adam and Eve. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden. Bd. 1, S. 22-26.
- Sourdel, Dominique (1978): Khalīfa. The History of the Institution of the Caliphate. In: Van Donzel, E. [u. a.] (Hrsg.): The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²). Leiden. Bd. 4, S. 937-947.
- Speyer, Heinrich (¹1931/1988): Die biblischen Erzählungen im Qoran. Hildesheim/Zürich/New York.
- Webb, Gisela (2001): Angel. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden. Bd. 1, S. 84-92.
- Wehr, Hans (¹1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.