Das „Paradoxon des Monotheismus" und die Metaphysik des Ibn ʿArabī

Von Jean Clam, Hannover

Der Titel meines Beitrags bezieht sich nicht auf einen allgemein bekannten Topos, sondern ganz speziell auf jene späten Arbeiten (1976–77/78) des französischen Orientalisten und Philosophen Henry Corbin (gest. 1978), die, drei an der Zahl, in einem Band postum erschienen sind[1]. Sie enthalten die philosophische Akme des Werkes von Corbin, der in ihnen sein denkerisches Vermächtnis sah[2]. In diesem Beitrag nehme ich mir vor, das Problem, mit dem die langjährige, höchst fruchtbare Corbinsche Exegese der philosophisch-mystischen Texte des islamischen Orients gerungen hat, zu vergegenwärtigen und anhand einiger ausgewählter Texte aus dem Werke des Ibn ʿArabī einer neuen Zuspitzung entgegenzuführen. Aus dieser Zuspitzung könnte m. E. eine Erneuerung der Problemstellung erwachsen. Es ergibt sich also von selbst ein Vorgehen in drei Schritten: ich referiere zunächst die Corbinsche Darstellung des Paradoxon der Einzigkeit Gottes (1); ich gehe dann auf Lehren und Stellen des Ibn ʿArabī ein, die mit den von

[1] Henry Corbin: *Le Paradoxe du monothéisme*. Paris (L'Herne) 1981. Im folgenden zitiert als *Paradoxe*.

[2] Corbin ist sich bewußt, daß er in seinen letzten Arbeiten ein erlesenes spekulatives Niveau erreicht hat. Die späten Aufsätze geben ihm die Aussicht auf ein summarisches Werk, das jedoch zu vollenden er die Zeit nicht mehr gehabt hat. So wünscht er, der Himmel möge ihm die Zeit gönnen, um jenes Buch zu schreiben „. . . un livre immense qui n'a encore jamais été entrepris" (*Paradoxe* 99). Die philosophischen Höhepunkte von Corbins Werk sehen wir in: 1. der Theorie des *mundus imaginalis* als einer mittleren Welt der Bilder zwischen der des Geistes und der der Natur – entwickelt in Orientierung an Ibn ʿArabīs spekulativer Exegese des koranischen Begriffs *barzaḫ*; 2. der Theorie der Divergenz in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im islamischen Orient (platonisierende Spekulation und Illuminismus -*Išrāq*) und im Okzident (Rationalismus in seiner sich immanent begründenden Form); 3. der späten, seine früheren Ansätze abrundenden Theorie des Monotheismus – die Gegenstand unserer Untersuchung ist. Corbins Theorie des *taʾwīl* gehört – trotz der Insistenz des Autors – m. E. nicht dazu, weil sie meistens einen pauschalen interpretationstheoretischen Ansatz wiederspiegelt.

Corbin als Ausweg aus dem Paradoxon angeführten verwandt sind; indem ich sie aber philosophisch anders beleuchte, gebe ich eine von Corbin abweichende Interpretation des Problems (2); zuletzt versuche ich einige Schlüsse zu ziehen, die sich auf den möglichen Gebrauch der islamisch-mystischen Seinsspekulation im post-methaphysischen Zeitalter beziehen (3).

1. Corbins Formulierung des Paradoxon

Corbin geht, wie seine theosophischen Meister (Ibn ʿArabī, Suhrawardī, Mollā Ṣadrā) von der Unhaltbarkeit eines rein exoterischen Monotheismus (für ein forschendes Herz und ein zu letztem Verstehen strebendes Bewußtsein) aus. Das Umweglose Bekenntnis der Einzigkeit Gottes *(lā ilāha illā ʾllāh)* „geht in seinem eigenen Triumph unter" in Gestalt eines „metaphysischen Götzendienstes"[3]. In der Tat, das Ungenügen am exoterischen Bekenntnis ist bei den meisten Mystikern und Theosophen des islamischen Mittelalters unleugbar. Es ist bedingt durch die frühe Verfestigung des Glaubens, der Dogmatik und der Schriftauslegung in einer sich durchgängig exteriorisierenden Religiosität[4]. Dies mußte bei einer Gesetzesreligion wie dem Islam zu einem Verfall der Theologie ins bloß Apologetisch-Dialektische[5], zum Erlahmen des Verstehensstrebens im Glauben (des *intellectus fidei*) und zu einem weltlichen Quietismus führen[6]. Für die Mystiker hingegen sprach aus jedem Wort der Offenbarung, aus jeder erschaffenen Gestalt dieser und der oberen Welten sowie vor allem aus jener Mitte aller Weltenbezüge, die der Mensch ist, die Einladung, in das religiöse Geheimnis, genauer, in die mysteriale Dimension der Religion einzudringen. Wer sich auf das vordergründig Unbegreifliche, aber dem imaginativen Vordringen sich teils erschließende, teils entsagende Innere der Offenbarung ein-

[3] *Paradoxe* 14.

[4] Siehe *Paradoxe* 249 f. die Entgegensetzung von dogmatischer und existenzieller Beziehung.

[5] Vgl. die sehr reich dokumentierte Untersuchung von ANAWATI und GARDET: *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée.* Paris 1948.

[6] Vergleichbare Erscheinungen im Christentum waren fast zu allen Epochen seiner Geschichte gegeben. Die höhere Anfälligkeit einer den gesellschaftlichen und juridischen Bereich durchgestaltenden Religion für diese Tendenzen nachzuweisen, würde zuweit vom Thema abführen.

ließ, dem mußte die etablierte Lehre zur Aporie und Gefahr werden[7]. Diese Aporie formuliert nun Corbin nicht mit den eigenen Worten der mittelalterlichen Protagonisten, sondern vom anderen Ende der Metaphysikgeschichte her. Heideggers Kritik der Onto-theo-logie bietet ihm die Grundbegriffe seiner Fragestellung. Im eigenen Triumph muß der Einzige Gott ersterben, der sich als *causa sui* und höchstes Seiendes offenbart. Die Unendlichkeit seiner positiven Attribute, seiner Macht, seines Wissens, seines Willens, seiner Güte, die Unfaßbarkeit seines Wesens entrücken ihn zwar unserem Zugriff, setzen ihn aber in einen unausweichlich gegenständlichen Bezug zu uns. Der Geist macht halt „vor diesem Fehl des Jenseits eines Seienden"[8].

Das Heil und die Wahrheit des Monotheismus liegen, Corbin zufolge, in dessen esoterischer Gestalt *(bāṭiniyya)*, dem Theomonismus. Diesen bringt Corbin auf die Formel: *laysa fī 'l-wuǧūd illā 'llāh* (einzig Gott ist im Sein). Auf dieser Stufe des *tawḥīd* gilt es, Gott nicht mehr als einziges *ens supremum*, sondern als das Sein selbst, das Sein in seinem Akt zu erfahren: einzig Er ist das Sein, und es gibt kein Sein (verbal) außer ihm; alles scheinbar notwendig Seiende ist ein Nichts; nur Gott hat und ist Sein. Diese Stufe birgt jedoch die Gefahr eines Mißverständnisses des Sinnes von Sein, das uns in den „metaphysischen Götzendienst" zurück zu werfen droht. Corbins These ist, daß man dieser Gefahr nur mittels einer „integralen Ontologie" oder eines „metaphysischen Pluralismus"[9] begegnen kann.

Die theosophisch-mystische Spekulation macht gerade die metaphysische Verfestigung um die Einheitlichkeit des Seins flüssig. Das unmittelbare Korrelat der Einheit des Seins *(waḥdat al-wuǧūd)* ist für sie gerade die Vielheit seiner Offenbarungen *(taǧalliyāt)*. Denn an sich ist dieses Eine, das alles Sein ist, auch das absolut Unnahbare, der *deus absconditus (ġayb al-ġuyūb)*. Entzug in die Verborgenheit des Einen und verströmend vielfältige Offenbarung seiner Namen sind die zwei Seiten ein und derselben Gottheit, ein und desselben einzigen Geschehens des Seins. Das Sein *(al-wuǧūd)* der *waḥdat al-wuǧūd* ist selbstoffenbarend *(manifestativum sui)*. Es gilt damit für Corbin, der immer wiederkehrenden Tendenz des Monotheismus entgegenzutreten, das Eine unvermit-

[7] Dies impliziert noch keine negative Haltung gegenüber dem religiösen Gesetz selbst. Die *šarī'a* und ihre *uṣūl* werden von den meisten Esoterikern bejaht und deren Verunglimpfung gilt bei ihnen als ein *maḏmūm* (zu Verwerfendes).

[8] *Paradoxe* 16.

[9] *Paradoxe* 14.

telt als absolutes Prinzip einzusetzen und auf diese Weise jeden Pluralismus auszuschließen. Dies erfordert das Erlangen des spekulativen Standes des *ǧam' al-ǧam'*[10], das heißt der Wiedereingliederung der Mannigfaltigkeit in die Einheit. Es geht um die Gewinnung der integralen Vision des einen Seins in der internen Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsfunktion („fonction épiphanique"[11]).

Ibn 'Arabīs Schule entspricht diesen Forderungen: sie lehrt die Vermannigfaltigung der Einheit als kosmogonischen Prozeß (im Zeitlosen) anzusehen und entwickelt dabei ihre theophanischen Systeme. In diesem zu seiner Wahrheit gelangten Monotheismus spielt die Angelologie die zentrale Rolle: jedes göttliche *taǧallī* ist das eines göttlichen Namens, der die Gestalt eines Engels annimmt. Dieser Engel ist die Ausströmung des *nafas ar-raḥmān* (Atem des Erbarmenden) und steht am Eingang eines Bereiches des Seins, den er bewohnt, belebt und verwaltet *('āmir, mu'ammir, mudabbir)*. Die Schöpfung gliedert sich als Ausfaltung der göttlichen Namen in Regionen und Bezirke, Arten und Gattungen, die je einen Offenbarungsaspekt des Einen wiederspiegeln[12].

2. Die ontologischen Voraussetzungen der Theosophie Ibn 'Arabīs und seine Lehre von der Fülle des Seins *('umrān al-ḫalā')*

Ibn 'Arabīs Kosmogonie, die virtuell seine ganze Metaphysik enthält, kreist in all ihren äußerst subtilen Ausführungen um das Paradoxon eines sich vielfältig offenbarenden Gottes, der das alleinzige Sein ist. Wenn sie auch eine Fülle von neuplatonischen Elementen aufweist, so unterscheidet sie sich stark von den Lehren, die mit geradewegs und schematisch funktionierenden Emanationen arbeiten. Viel wichtiger und interessanter als dieser neuplatonische Aspekt – der bei weitem nicht die Eindeutigkeit und die Zentralität besitzt, die ihm bei einem Avicenna, den Iḫwān oder den Ismā'īliten zukommen – scheint mir allenfalls die von Ibn 'Arabī gelehrte Plērōsis (Erfülltheit) des Seins im

[10] CORBIN übersetzt diesen Begriff des Ibn 'Arabī mit *„intégration de l'intégration"*.

[11] *Paradoxe* 25. CORBIN bringt es in einer anderen Schrift auf die Formel: *„Un pluralisme théophanique va de pair avec le monothéisme spéculatif". L'Alchimie comme art hiératique.* Paris (L'Herne) 1986, S. 116.

[12] Für CORBIN *„le monothéisme est impossible sans l'angélologie"* (*Paradoxe* 114); *„L'homme ne peut se passer de l'Ange"* (*Paradoxe* 189).

Ganzen[13]. Um einen Begriff von dieser Lehre von *'umrān al-ḫalā'* (Bewohnung, Ansiedlung der Leere, des Nichts) zu geben, müssen wir uns die ontologischen Anfangsgründe des Systems vergegenwärtigen. Wir tun es in einer knappen Form, indem wir sie an einigen Kernaussagen des Ibn 'Arabī festmachen und bei Bedarf besprechen[14].

1. Grundsatz der allgemeinen Realpossibilität. Er besagt, daß es nichts Mögliches (kein Möglich-Seiendes) gibt, das nicht in einer göttlichen Erscheinung *(taǧallī)* in Welt und Sein eingeht, einzugehen bestimmt ist.
-ẓaharat /al-mādda li-ǧamī' al-mawǧūdāt/ bi-kamālihā bi-ẓuhūr al-mawǧūdāt wa-mā baqiya šay' yūǧad ba'd[15] (/Die ganze Materie des Seins/[16] kommt in ihrer Vollkommenheit zur Erscheinung zusammen mit dem Entstehenden, und es bleibt nichts übrig, das noch sein könnte).

2. Grundsatz de uno optimo mundo: Möglich ist *de facto* und *de aeternitate* nur jenes Seiende, das zur bestmöglichen Welt gehört.
-laysa fī 'l-imkān abda' min hāḏā'l-'ālam iḏ law kāna wa-iddaḫarahu /

[13] Ebenfalls kapital ist die Theorie der vorseienden Wesenheiten *(a'yān ṯābita)* – jenes namenlosen Dritten zwischen Schöpfer und Schöpfung *(ḫaqq, ḫalq)* –, die aber im Gegensatz zur *'umrān*-Lehre in der Forschung gebührende Beachtung fand. Siehe Nybergs systematischen Kommentar zu den von ihm herausgegebenen *Kleineren Schriften des Ibn al-'Arabī*, Leiden 1919, sowie Egbert Meyer, *Ein kurzer Traktat Ibn 'Arabī's über die -A'yān aṯ-ṯābita*, in: Oriens 27–28, 1980, S. 245–248.

[14] Wir halten die Belege so knapp wie möglich. Eine ausführliche Dokumentierung und Ausarbeitung der Grundthesen der Metaphysik des Ibn 'Arabī würde den Rahmen jedes Aufsatzes, um nicht zu sagen jeder einbändigen Monographie sprengen. Für unsere Zwecke, die nicht über das Aufmerksammachen auf einen bislang wenig beachteten Aspekt dieser Metaphysik hinausgehen, möge die von uns gewählte Belegungsart genügen. Was die Quellen angeht, so haben wir uns beschränkt auf eine Auswahl der bekannteren und im Druck erhältlichen Schriften des Ibn 'Arabī. Dies Verfahren rechtfertigt sich aus der Natur des Schrifttums unseres Mystikers, der am allerwenigsten die Konstruktion eines Systems (ob deduktiv, transzendental oder dialektisch) beabsichtigte, sowie aus der Representativität der berücksichtigten Werke.

[15] *Daw.*26. Aus den Werken des Ibn 'Arabī zitieren wir folgenderweise: – Die *Kleineren Schriften* (*Inšā' ad-dawā'ir*, zitiert als Daw.; *'Uqlat al-mustawfiz*, zit. als *'Uq.*; *at-Tadbīrāt al-ilāhiyya*, zit. als *Tad.*) werden in Nybergs Ausgabe angeführt. – *al-Futūḥāt al-makkiyya (Fut.)* werden nach der Bulaq-Ausgabe Kairo 1329 H. (4 Bände) zitiert. *Tarǧumān al-ašwāq (Tar.)* in Nicholsons Ausgabe, London 1911 und (für den arabischen Kommentartext) der Ausgabe des Verlags *Dār Bayrūt*, Beirut 1981.

[16] Die Materie des Seins sind die im Wissen Gottes vorseienden Dinge, das namenlose Dritte (*aš-šay' aṯ-ṯābiṯ* (*Daw.* 19)), das uns schon begegnet ist.

allāh/ la-kāna ʿaǧzan . . . wa-biḫlan yunāqiḍ al-ǧūd[17] (Es gibt nichts Mögliches, das ansehnlicher wäre als diese Welt, denn gäbe es es und hätte /Gott/ es ausgespart, so wäre dies ein Mangel an Macht . . . und Geiz, der seiner Freigiebigkeit widerspricht).
-fa-law muǧīda ilā hāḏā 'l-ʿālam ʿawālim ilā abad lā yatanāhā la-kānat muṯulan li-hāḏā 'l-ʿālam /lā/ yazīd ʿalayh bi-haqīqa laysal fī hāḏā 'l-ʿālam . . . fa-mā fī 'l-imkān abdaʿ minhu[18]. (Gäbe es in dieser Welt eine Mehrzahl von Welten bis in alle Ewigkeit, so würden sie nach dem Bilde dieser Welt sein, /ohne/ ihr irgend eine Tatsache hinzuzufügen . . . Es ist nicht möglich, daß etwas sie an Schönheit übertrifft).
Wir werden sehen, daß die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Gesamtwelten, angesichts der Unmöglichkeit von Redundanz im Seinsprozeß, nicht gegeben ist.

3. Grundsatz vom Monismus des Seins und der Wahrheit. Nichts von dem, was ist oder sein kann, fällt aus Gott (i. e. der Einheit des Seins) heraus. Das Falsche (vermeintlich wahre Seiende) ist ein reines Nichts (*al-bāṭil huwa 'l-ʿadam al-maḥḍ*[19]).
Diese letzte These steht mit der Auffassung des *ittisāʿ ilāhī* (der göttlichen Umfänglichkeit) in Verbindung. In Gott ist Raum für die verschiedensten Wege und Abwege zu ihm (alles Sein ist Weg von ihm her zu ihm hin). Das Böse, Schlechte, Falsche wird also nicht geleugnet, sondern ist eine göttliche Erscheinung, insofern als sie Weg zu Gott ist. Einzig das an sich Falsche, aus dem das Bewußtsein eines *iftiqār* (eines Ermangelns, Bedürfens) Gottes nicht erwächst, sondern rein negativ ist, ist nichts[20].

4. Grundsatz von der Kontinuität oder Serialität des Seins. Alles Seiende ist miteinander in hierarchischen Abstufungen und Ordnungen verbunden, die bruchlos aneinander anschließen (vom Ursprung herkommend und in ihn zurücklaufend).
-Mā zāla 't-takwīn yanzil ilā an waṣal ilā 'l-arḍ . . . wa-ǧaʿala /allāh/ āḫir kull ṣinf min hāḏihi 'l-mukawwanāt awwalan li-'lladī yalīhā[21]. (Die Ent-

[17] *Daw.*18.

[18] *Daw.*26.

[19] *Tad.*125.

[20] Hier gründet der Toleranzgedanke bei Ibn ʿArabī: *laysat tarīqatunā /arradd wa-'l-munazaʿa/ lākin . . . tabyīn maʿaḥid kull ṭāʾifa wa-min ayn intaḥalathu aw mā taǧallā lahā . . . fa-lā naštaǧil bi-radd ʿalā aḥad . . . bal rubbamā nuqīm al-ʿudr fī dālika 'l-ittisāʿ al-ilāhī* (*Fut.* I,204); *kull ṣarīʿa ṭarīq mūṣila ilayhi subḥānahu . . . kull ṭāʾifa qad iʿtaqadat fī 'llāh amran in taǧallā lahā fī ḫilāfihi ankarathu* (*Fut.* 1,266).

[21] *'Uq.*93.

stehung der Dinge steigt stets fortschreitend herab bis sie die Erde erreicht . . . und /Gott/ macht aus dem letzten Glied einer jeden Art dieser entstehenden Dinge das erste der ihr nachfolgenden).

Diese These ist Gemeingut des arabischen Neuplatonismus. Sie soll auf dem Hintergrund der bislang genannten Thesen gesehen werden, nicht umgekehrt. Ein ganzes Netz von prosekutiven Verbindungen durchzieht die Welt.

-ar-raqā'iq mina 'l-a'imma lamladd ilā sadana mina 'l-asmā' wa-mina 's-sadana ilā 'l-'awālim[22]. (Die pneumatischen Verbindungen erstrecken sich von den Imamen zu Türhütern unter den Namen und von diesen zu den Welten)[23].

Dieses Aufeinanderbezogensein alles Seienden hat den Sinn, jedem Seienden die Erfahrung seiner Angewiesenheit *(ifliqār)* auf das ihm Vorausstrebende machen zu lassen[24]. Der Hinweis auf den *ḫaqq* (Er, der Wahre, Gott) in jedem *ḫalq* (Geschöpf) liegt im Sein selbst dieses Geschöpfes. Die grundsätzlichste Offenbarung, Erscheinung *(taǧallī)* ist das Sein des einzelnen Seienden selbst.

5. Grundsatz von der Individualität des Seienden oder Redundanzfreiheit des Seins. Ein und dasselbe Seiende kommt nie mehr als einmal vor in der Einheit des Seins.

-inna 'llāh lā yukarrir taǧalliyan 'alā šaḫṣ wāḥid wa-lā yušrik fīhi bayn šaḫṣayn li-'l-lawassu' al-ilāhī. wa-mina 'l-ittisā' al-ilāhī „inna 'llāha a'ṭā kulla šay'in ḫalqahu“ wa-mayyaz kull šay' fī 'l-'ālam . . . huwa /al-ḥaqq/ aḥadiyyat kull šay'[25]. (Gott wiederholt keine Offenbarung, die er einem einzigen Individuum gewährt. Er läßt nicht zu, daß zwei Individuen sie sich teilen, aufgrund seiner göttlichen Umfassendheit. Es ist auch aus göttlicher Umfänglichkeit, „daß Gott jedem Ding sein geschöpfliches Sein gab“ /*Qur'ān* XX,50/ und alle Dinge in der Welt unterschied . . . Er ist die Einheit /genauer Einzelnheit, Singularität/ eines jeden Dinges).

Gott läßt sich in seiner Schöpfungsmacht nicht einengen und sich zu Wiederholungen desselben nötigen – Wiederholung ist hier als Zeichen mangelnden Vermögens zu verstehen. Jedes Seiende ist singulär in sei-

[22] *Daw.*35.

[23] Die Kontinuität besteht auch in der Zeit. Die Zeit selbst ist eine Hierophanie; sie ist grundsätzlich Heilsgeschichte: *Mā yaḫlū zamān 'an kāmil aṣlan fa-mā yaḫlū 'an ḫalīfa wa-imām* (*'Uq.*93).

[24] *Fa-iḏā arād al-'aql ma'rifat šay' fī tadbīr al-mulk wa-iṣlāḥihi iftaqara . . . ilā mušāhadat al-imām* (*Tad.*160).

[25] *Fut.*1,184.

nem Sein. Nirgends ist ontologische Redundanz gegeben. Die existenzschenkende Verströmung des Göttlichen differenziert sich vollständig in immer neuen Individuen. Kein Individuum muß mit einem anderen seine Offenbarung (seine Selbstheit) teilen. Jedes hat einen spezifischen Stand und Spruch.

-li-kull maqām lisān wa-huwa 't-tarǧumān al-ilāhī[26]. (Jede Station /des Seins/ hat ihre Zunge als deren göttlichen Dolmetsch).

Umgekehrt: jedes *taǧallī* des göttlichen Wesens wird zu einem individuellen Seienden. Soviele partikulare göttliche Absichten, so viele partikulare Seinsweisen.

-iḫtalafat al-maqāṣid li-'ḫtilāf at-taǧallīyat . . . li-kull qaṣd ḫāṣṣ taǧallin ḫāṣṣ. fa-inna 'l-ittisā' al-ilāhī yu'ṭī an lā yatakarrar šay' fī 'l-wuǧūd . . . allāh subḥānahu lam yataǧalla qaṭṭ fī ṣūra wāḥida li-šaḫṣayn wa-lā fī ṣūra wāḥida marratayn[27]. *kull nafas minhā /i. e. al-anfās ar-raḥmāniyya fī 'l-'ālam/ 'ilm ilāhī mustaqill 'an taǧallin ilāhī ḫāṣṣ li-hāḏihi 'l-manāzil lā yakūn li-ǧayrihā*[28]. (Die Absichten sind ebenso verschieden wie die Offenbarungen . . .; jeder partikularen Absicht entspricht eine partikulare Offenbarung. Denn die göttliche Umfänglichkeit gibt, daß kein Ding sich im Sein wiederholt . . . Gott, Preis sei ihm, hat sich nie zweien Individuen in einer einzigen Form offenbart, noch wurde er zweimal offenbar in ein und derselben Form.

Jedes Pneuma /von den Pneumata der göttlichen Barmherzigkeit in der Welt/ ist ein selbständiges göttliches Wissen, hervorgegangen aus einer partikularen göttlichen Offenbarung an diese Seinswohnungen, die auch nur diesen zuteil wird).

Dieses erzeugt die bekannte Fülle der Stände, Wohnungen und der Männer *(riǧāl)*[29] bei Ibn 'Arabī, der sein ganzes Denken am Leitfaden der Beschreibung dieser Stationen und Figuren des mystischen Weges aufrollt. Versuche der Aufzählung führen zu exponentiellen Multiplikationen[30].

[26] *Fut.*I,239.

[27] *Fut.*I,266.

[28] *Fut.*I,185.

[29] Jedes religiöse Werk, jede religiöse Absicht *('amal, niyya)*, überhaupt jeder Zustand und Qualifikation hat seine *riǧāl, 'alā ḥāl maḫṣūṣ wa-na't ḫāṣṣ* (*Fut.*I, 209).

[30] *Manzil yaštamil 'alā mā yazīd 'alā 'l-mi'a min manāzil al-'alāmāt wa-'d-dalālāt . . . wa-yaštamil 'alā ālāf wa-aqall min manāzil al-ǧāyāt al-ḫāwiya 'alā 'l-asrār al-ḫafiyya* (*Fut.*I,172).

6. Grundsatz der stenotypischen Totalreflexion der Welt in Mikro- und Mesokosmos. Das Sein im Ganzen hat sein Zentrum, seinen Brennpunkt in einer Erscheinung, die es als Quintessenz *(ḫulāṣa, muḫtaṣar)* im kleinen enthält und es vollständig durch spezifische Entsprechungen zu all seinen Teilen widerspiegelt. Die Ganzheit, außer der nichts ist und die in sich immer neu ist (keine Redundanz), hat eine zirkuläre, abgeschlossene Struktur.

-al-ʿālam ukurī aš-šakl . . . kull amr wa-kull mawǧūd fa-huwa dāʾira liyaʿūd ilā makān minhu mabdaʾuhu[31]. (Die Welt ist sphärenförmig . . . jede Tatsache und alles, was ist, ist ein Kreis und kehrt an den Ort zurück, aus dem es seinen Anfang nimmt). Sie bildet sich in drei Wesen ab: 1. dem göttlichen Wesen in seiner Offenbarkeit *ad extra* (den göttlichen Namen – nicht das *esse absconditum* –); 2. Dem Menschen als *imago dei et mundi* d.h. als Erscheinung aller göttlichen Namen und als umfassendes Abbild der Welt.

-mā ẓaharat asmāʾī kulluhā illā fī ʾn-nafsʿa ʾl-insāniyya . . . /yuḫlaqu ʾl-insān/ bi-ǧamīʿ al-asmāʾ al-ilāhiyya . . . /al-insān/ wasaʿa ǧalāl allāh taʿālā . . . huwa ʿalā ʾl-ḥaqīqa nusḫa ǧāmiʿa[32]. (meine Namen in ihrer Gesamtheit sind nirgends außer in der menschlichen Gestalt erschienen . . . /der Mensch wird erschaffen/ mittels aller göttlichen Namen . . . er umfaßt die Majestät Gottes des Erhabenen . . . er ist wahrhaftig ein umfassendes Abbild). 3. Der Schrift (*ǧawāmiʿ al-kalim* – die Gesamtheit der an die Propheten ergangenen Rede Gottes) als der anderen Gestalt des Menschen.

-al-qurʾān . . . huwa ʾl-insān al-kāmil . . . wa-fīhi /al-insān/ ẓaharat ṣūrat ar-raḥmān wa-fīhi nazala ʾl-qurʾān[33]. (Der Koran . . . ist der vollkommene Mensch . . . und im Menschen ist das Bild des Barmherzigen erschienen und in ihn ist der Koran herabgekommen). Mit diesem Aspekt der Fokalität des Seins erhält die These von der Verwirklichtheit des gesamten Seins weiteren Nachdruck und neue Prägnanz: was nicht im Menschen niedergelegt ist, hat kein Sein.

-/al-insān/ muḫtaṣar mina ʾl-ʿālam al-muḥīṭ . . . lam yabqa fī ʾl-imkān šayʾ illā ūdiʿa fīhi[34]. *wa-raʾaynāhā /asrār, ḥikam, laṭāʾif al-insān/ bia'yānihā fī ʾl-ʿālam al-muḥīṭ al-akbar qadaman bi-qadam fa-lam nazal nuqābiluhu ḥarfan bi-ḥarfin wa-maʿnan maʿnan . . .*[35]. (Der Mensch . . .

[31] *Futūḥ*.I,255.
[32] *Futūḥ*.I,216.
[33] *Futūḥ*.I,217.
[34] *Tadbīr*.106.
[35] *Tadbīr*.108.

ist eine Zusammenfassung von der Großwelt . . . Es ist nichts in der Potenz geblieben, das nicht in ihn niedergelegt wurde. – Und wir sahen sie /die Geheimnisse, die weisen und subtilen Eigenschaften des Menschen/, wie sie in sich sind, in der Großwelt, Schritt für Schritt und wir haben nicht aufgehört, sie /mit den ihnen in der Großwelt entsprechenden Merkmalen/ Buchstabe für Buchstabe und Bedeutung für Bedeutung zu vergleichen).

Diese drei Stenotypen des Seins (die göttlichen Namen, der vollkommene Mensch und die göttliche Rede) stehen unter sich in einem unausschöpfbaren Verhältnis der Entsprechung, dessen Analyse *(tafṣīl)* zum Wesen der Theosophie gehört. Jede Partikularität am Menschen (jede körperliche, seelische, geistige), an der Schrift (jeder Buchstabe, jede Wendung . . .), an den Namen *(ṣifāt)* läßt sich in Verbindung zu einer korrespondenten Partikularität im anderen Stenotyp und schließlich zu ihrer eigenen seinsmäßigen Ausfaltung (d.i. einer Erscheinung in der Welt) stellen und entsprechend deuten. Diese gegenseitige universelle Spekularität der Stenotypen unter sich hat viele monadologische Züge.

-kull ism ilāhī yataḍamman ḥikam ǧamīʿ al-asmāʾ al-ilāhiyya[36]. (Jeder göttliche Name enthält alles, was aus allen göttlichen Namen hervorgeht.

7. Grundsatz der Allebendigkeit und der Plērōsis. Die runde Fülle des Seins, die sich aus den aufgezählten Voraussetzungen ergibt, kann Ibn ʿArabī nicht unbelebt lassen. Denn der Sinn des Seinshervorgangs ist der Lobpreis *(tasbīḥ)*. Der *actus essendi*, der Sinn eines jeden *taǧallī*, d.i. eines jeden Geschöpfs, ist dieser Akt des Bekennens Gottes als des unbedingten Seins und der Akt seines Lobpreises. Alles was ist, ist ein (lobpreisendes) Lebewesen.

-kull šayʾ . . . musabbiḥ wa-kull musabbiḥ ḥayy ʿaqlan[37]. (Jedes Ding ist lobpreisend, und jedes Lobpreisende ist *de ratione* lebendig).

-lā yakūn at-tasbīḥ illā min ḥayy[38]. (Es gibt keinen Lobpreis außer durch ein Lebendiges).

Die Kosmogonie ist der Prozeß der Besiedlung des Nichts (*ʿumrān al-ḫalāʾ*[39]) als des noch nicht Seienden, der leeren Räume der Materie und der göttlichen Potenz, mit den Pneumata *(rūḥāniyyāt)* des Lobpreises. In den oberen Welten nimmt es die Form der Erschaffung der Engel und deren Ansiedlung in die verschiedenen Himmelssphären an.

[36] *Fut.*I,216.

[37] *Fut.*I,247.

[38] *ʾUq.*71.

[39] *ʿammara ʾl-ḫalāʾ bi-ḥarakatihi* (*Fut.*I,154).

-ṯumma tawaǧǧaha 'l-ḥaqq . . . bi-ḫalq al-arwāḥ . . . bin-nafḫ . . . fa-zaharat a'yān al-'awālim . . . mina 'l-malā'ika wa-ḥayiyat al-aflāk wa-'l-arkān fa-dārat wa-'ttaṣala 'l-'umrān wa-šahidat . . . fa-taḥarrakat ḥarakat aš-šawq[40]. (Dann ging Er . . . an die Erschaffung der Geister . . . durch Hauchung heran . . ., und es erschienen die Wesen der Welten von den Engeln, die Sphären und Elemente wurden belebt, und die Ansiedlung ward lückenlos, und sie (die Sphären) legten das Bekenntnis ab . . . und vollzogen die Bewegung des Verlangens[41].

Mit der bruchlosen Ansiedlung der leeren Räume der Potenz, die Gottes verborgenem Wesen gegenüber standen, entstehen die Seinswelten, die weder in sich noch zwischen einander irgendein Residuum des (nur relativ zu Gottes Selbstoffenbarung) ursprünglichen *halā'* (Leere) haben. Alles Seiende in diesen Welten atmet den Lobpreis. Dieser Atem ist ein Pneuma *(rūhāniyya)*, meistens ein Engelwesen. Das Sein im Ganzen ist diese bruchlos gegliederte Ecclesia der Preisenden, außer der nichts ist[42].

3. Schlußbetrachtung

Der Vorzug unseres Vorgehens war zu zeigen, daß *waḥdat al-wuǧūd* keine monolithische Lehre ist, sondern daß sie sich in einer Reihe von fundamental-ontologischen Setzungen analysieren läßt. Ibn 'Arabīs Metaphysik ist eine Metaphysik des Vollen Seins. Das Sein, das sie umkreist, kennt das Nichts nicht, weil es keine Leere in sich, noch neben sich duldet. Wenn dies ohne weiteres Zögern als Monismus zu bezeichnen ist, so unterscheidet sich dieser Monismus von dem eines Parmenides durch wichtige Merkmale. Das Volle Sein des Ibn 'Arabī kennt ein inneres Werden, eine innere Ausfaltung und vor allem innere symbolische Gestaltetheit, die mit ihrem Reichtum in kaum einer anderen Metaphysik zu finden ist. Wir haben es mit einem differenzierten Monismus zu tun, der die Einmaligkeit des Partikularen sehr stark betont und das Sein auf unverwechselbar neues Seiendes voll distri-

[40] *'Uq.*79.

[41] Zum Thema *šawq* und *šahwa* siehe *Tar.* (Beirut 1981, arabischer Kommentartext) S. 45, wo *šahwa* als ein *proprium* der Menschen und Djinnen verstanden wird. Sie ist der eigentliche Widersacher ihrer Intellekte *('uqūl)*, die prioritär auf sie als ein zu Zähmendes bezogen sind. *Šawq* ist im Gegenzug zu *šahwa* ontologisch aufwärts gerichtet.

[42] *fī kull falak mina 'l-aflāk wa-kull rukn mina 'l-arkān 'ālam min ǧins kull falak wa-rukn wa-tabī'a wa-hum 'ummāruhā wa-sukkānuhā . . . nisbat at-tasbīḥ ilayhim nisbat al-anfās ilaynā* ('*Uq.*60).

buiert. So wird das Volle Sein dieses Monismus nie zu einer Substanz bzw. einer Masse, die irgendwie im Hintergrund des einzelnen Seienden stünde, um dieses jederzeit zu überziehen.

Obwohl Ibn ʿArabī das Paradoxon des Monotheismus nicht durch einen Rückzug auf Substanzmonismus zu lösen vermeint (was nur ein Ausweichen vor der wirklichen Schwierigkeit wäre), so bleibt seine Plērōsis-Metaphysik, gemessen an der Problemstellung CORBINS, mangelhaft. Corbin sieht nämlich im alleinenden Seinsverständnis und dem zu spirituellem Rittertum berufenden Seinserlebnis der theosophischen Meister des Islam eine oder die Antwort auf den Nihilismus, der unser Dasein heute bestimmt. Ohne in die etwas vereinfachende Komparatistik IZUTSUS[43], eines anderen Interpreten östlicher Geistigkeit, zu verfallen, mißversteht CORBIN viel weniger die Intention seiner Mystiker als die Grundforderung des Monotheismus-Problems im Horizont der Seinsvergessenheit unserer Geschichte und Gegenwart. Er behält zwar mit Ibn ʿArabī recht, der den Weg zum wahren *tawḥīd* durch die Finsternis des *tawḥīd* gehen läßt[44]. Beide sehen auch die Unhaltbarkeit eines nicht in der Ausdeutung *(taʾwīl)* geläuterten *tawḥīd*[45]. Doch wenn CORBIN uns den Weg in die Wahrheit des Seins über die angelologische Vermittlung weisen will, bleibt sein Ansatz restaurativer Natur.

Seinsfülle, wie Ibn ʿArabī sie stiftet, scheint erst am Ende eines langen Weges der Seinsaskese für uns möglich zu sein; Seinsvermittlung müßte erst in der nicht vermittelten, sein lassenden Nähe des Geringen neu erlernt werden; Seinsstreben als der einer *natura* oder *voluntas* immanente, aufwärts langende Wunsch und Hang *(šawq, taʿalluq)* muß der Wunschlosigkeit weichen, um wieder erahnt werden zu können. Sagen wir es mit Laotse: „Einzig das Nichts dringt in das, was keinen Zwischenraum hat" (Laotse XLIII)[46].

[43] Vgl. TOSHIHIKO IZUTSU: *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo 1971 — insbes. den zweiten Beitrag „Existentialism East and West".

[44] Wie es Ibn ʿArabī, imamitische Autoritäten zitierend, sagt: *-lā yabluġ al-insān darağ al-haqīqa ḥattā yašhad fih alf ṣadīq annahu zindīq* . . . (und weiter in Versform) *Ya rubba ǧawhari ʿilmin law abūḥu bihi / la-qīla anta mimman yaʿbudu ʾl-waṯanā* (der Mensch erlangt nicht die Stufen der Wahrheit, bevor er von tausend Freunden als Renegat /wörtlich Manichäer/ bezichtigt wird . . . Manch eine wesentliche Erkenntnis, wenn ich sie nur ausspräche, so würde man sagen, du gehörst zu den Götzenanbetern) (*Tad.*113).

[45] *-al-qurʾān mahdāt kulluhu wa-lākin bi-ʾl-aʾwīl* (Der Koran ist in all seinen Teilen Rechtleitung, aber nur in der Ausdeutung) *Futū.*I,209.

[46] Nach der französischen Übersetzung von LIOU KIA-HWAI und BENEDYKT GRYMPAS (La Pléiade, Paris 1969): „Seul le rien s'insère dans ce qui n'a pas de faille".

Jean CLAM
Signature numérique de Jean CLAM
DN : cn=Jean CLAM, o=CNRS, ou, email=mail@jean-clam.org, c=FR
Date : 2007.08.12 03:40:04 +02'00'