

Roland Pietsch

Licht- und Farbsymbole im Sufitum von Najm al-Dîn Kubrâ

Das Sufitum (tassawuf), das auch als islamische Mystik bezeichnet werden kann, bildet die Mitte oder den innwendigen Kern des Islam, und ist der geistige Weg (tarîqah) zur unmittelbaren Schau und Vereinigung mit der absoluten Wirklichkeit (al-haqq) Gottes. Dieser Weg umfasst sowohl die metaphysische Lehre von der Wirklichkeit Gottes als auch die Methode, die zur Vereinigung mit ihr führt. Die Lehre gründet im wesentlichen in der Unterscheidung zwischen der einen unbedingten Wirklichkeit und der bedingten Wirklichkeit, wie sie in der sufischen Deutung des islamischen Glaubensbekenntnisses (shahâda) „Es gibt keinen Gott außer Gott (lâ ilâha illâ `Llâ)“ als „Es gibt keine Wirklichkeit außer der (einen unbedingten) Wirklichkeit“ zum Ausdruck kommt. Die sufische Methode besteht vor allem in der Anrufung oder im Gottesgedenken (dhikr), das heißt in der Anrufung des göttlichen Namens, wobei verschiedene Arten und Stufen unterschieden werden. Bei der Darstellung der metaphysischen Lehren und Methoden bedienen sich die Sufi-Meister einer Fülle von Symbolen, weil allein sie geeignet sind, die übergedanklichen metaphysischen Wahrheiten und die Stufen des geistigen Weges zu versinnbildlichen. Licht- und Farbsymbole werden in der Geschichte des Sufitums offensichtlich zum ersten Mal von Najm al-Dîn Kubrâ verwendet. Die Licht- und Farbsymbolik, die mit seiner mystischen Lehre auf das innigste verwoben ist, kann nur im Zusammenhang mit ihr deutlich gemacht werden. Die nachfolgende Beschreibung der Licht- und Farbsymbole Kubrâs beschränkt sich dabei auf sein Werk „Fawâ`ih al-jamâl wa-fawâtih al-jalâl“ oder „Fawâtih al-jamâl wa fawâ`ih al-jalâl (Die Kundgebungen der Schönheit und die

Düfte der göttlichen Majestät“¹, in dem Kubrâ seine vielfältigen geistigen Erfahrungen für seine Schüler aufgezeichnet hat. Zuvor wird aber ein kurzer Überblick über sein Leben und Werk gegeben.

1. Leben und Werk von Najm al-Dîn Kubrâ

Najm al-Dîn Kubrâ, dessen voller Name Abû`l-Jannâb Ahmad b. `Umar b. Muh. b. `Abdillah al-sûfî al-Khîwaqî al-Khwârazmî lautet, wurde im Jahr 1145/46 (540 H.) in Khiwa im heutigen Usbekistan geboren. Er studierte in seiner Geburtsstadt Koran- und Hadith-Wissenschaft sowie islamische Rechtswissenschaft und setzte diese Studien in Nischapur, Hamadan, Isfahan, Mekka und Alexandrien fort. Im Alter von 35 Jahren erfolgte während seiner Rückkehr aus Alexandrien seine Bekehrung zum Sufitum. Die Berichte darüber sind widersprüchlich. Feststeht, daß er in Dizfûl von Scheich Ismâ`îl Qasrî in den sufischen Weg eingeweiht wurde. Der Scheich schickte seinen neuen Schüler aber bald zu `Ammâr al-Bidlîsî, der ein Schüler von Abû`l-Najîb al-Suhrawardî, gest. 1168 (563 H.), war. Aber auch `Ammâr al-Bidlîsî schickte ihn nach einer bestimmten Zeit weiter nach Alexandrien zu Rûzbihân Kâzarûnî Misrî, der ihn offensichtlich so schätzte, daß er ihm seine Tochter zur Frau gab, die zwei Söhne gebar. Nachdem Kubrâ die entsprechende sufische Erziehung erhalten hatte, kehrte er zu seinem ersten Meister Ismâ`îl Qasrî zurück, vollendete bei ihm seine sufische Ausbildung und erhielt die Erlaubnis (ijâzat), den sufischen Weg zu lehren. Kubrâ begab sich dann nach Alexandrien, wo ihn Rûzbihân mit den Worten empfing: „Unser Nağm ud-dîn ging als Sperling und kam zurück als Königsfalke. Der Stern (nağm) ging und ward zur Sonne“². Danach reiste Kubrâ mit seiner Familie wieder in seine Heimat Khwârazm zurück, wo sich zahlreiche Schüler um ihn sammelten und eine Bruderschaft bildeten, die nach ihrem Gründer Kubrawiyya genannt wurde³. Dieser Orden widmete sich unter anderem auch der Bekehrung der Mongolen, die den Iran, Transoxanien und Khurâsân bedrohten. Najm al-Dîn Kubrâ starb 1221 (618 H.) beim Mongoleneinfall in Khwârazm. Sein Grab befindet sich in Alt-Urgenç (im heutigen Turkmenistan).

Najm-al-Dîn Kubrâ hat folgende Werke in arabischer und persischer Sprache hinterlassen:

Werke in arabischer Sprache:

1. 'Ayn al-hayâh. Ein Korankommentar bis zur Sure 51, 48.
2. Al-usûl al-'ashara. Eine Abhandlung über den kürzesten Weg zu Gott.
3. Risâla, eine titellose Abhandlung von großem Umfang.
4. Risâla ila `l-hâ'im al-hâ'if min lawmat al-lâ'im at-tâlib bi-qalbih al-hârib biqâlibih. Eine Abhandlung über den geistigen Weg.
5. Risâla fi`s-sulûk. Eine weitere Abhandlung über den geistigen Weg.
6. Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtih al-jalâl. Dieses Werk ist unter verschiedenen Titeln überliefert worden, so z. B. auch als Fawâtih al-jamâl wa fawâ'ih al-jalâl (Kundgebungen der Schönheit und der Düfte der göttlichen Majestät).

Werke in persischer Sprache:

1. Risâlat us-sâ'ir il-hâ'ir il-wajîd ila`s-sâtir il-wâhid il-mâjid. Eine vereinfachte Fassung von Risâla ila `l-hâ'im.
2. Adâb ul-murîdîn. Verhaltensregeln für Gottsucher.
3. Ein titelloses kleines Werk über die Zucht der niederen Seele, Speise- und Kleider-vorschriften, den geistigen Kampf und die Anrufung⁴.

2. Licht- und Farbsymbole in der Lehre und Methode Najm al-Dîn Kubrâs

Ausgangspunkt von Najm al-Dîn Kubrâs Darstellungen des geistigen Weges in „Fawâ'ih al-jamâl wa –fawâtih al-jalâl“ oder „Fawâtih al-jamâl wa fawâ'ih al-jalâl (Kungebungen der Schönheit und Düfte der göttlichen Majestät)“ ist die grundsätzliche Feststellung „dass das Ziel der geistigen Suche (mûrad) Gott ist, und der Suchende (murîd) ein Licht ist, das von Ihm <Gott> gekommen ist“⁵. Das bedeutet, dass die geistige Suche zugleich eine Rückkehr zum göttlichen Ursprung ist. Mit anderen Worten, das Licht, das der Suchende ist und das er von Gott erhalten hat, wird mit dem Licht, das Gott selbst ist, wieder vereinigt. Das Licht im Menschen oder der innere Licht-Mensch ist aber durch

dunkle Schleier verhüllt und in ihnen gefangen. Grundvoraussetzung für eine Rückkehr des Licht-Menschen zum göttlichen Ur-Licht ist seine Befreiung von den finsternen Schleiern, die sich nicht außerhalb des Menschen, sondern in ihm selbst befinden und sein wahres Licht-Wesen verhüllen. Najm al-Dîn Kubrâ fordert deshalb seinen Schüler und Freund auf: „Schließe die Lider und betrachte, was du siehst. Wenn du mir sagst, ‚Ich sehe nichts‘, so irrst du. Du kannst sehr gut sehen, aber unglücklicherweise ist die Finsternis deiner Natur dir so nahe, dass sie deinen inneren Blick verstellt, so dass du sie nicht erkennst. Wenn du sie erkennen und vor dir sehen möchtest, immer mit geschlossenen Lidern, dann beginne damit, etwas von deiner Natur zu entfernen oder zu vermindern. Aber der Pfad, der zu diesem Ziel führt, ist der geistige Kampf, und die Bedeutung des geistigen Kampfes ist, sich ganz und gar darauf zu verlegen, die Feinde zurückzustoßen oder zu töten. Die Feinde sind hier die Natur (tabî'a), die niedere Seele (nafs) und der Dämon“⁶ oder der Satan (iblîs, shaytân). Zunächst gilt es, diese Feinde oder Hindernisse und ihre Erscheinungsformen gleich am Anfang des Weges wahrzunehmen.

2. 1. Feinde und Hindernisse auf dem geistigen Weg

Die innere und geistige Wahrnehmung der drei Feinde und Hindernisse setzt die durchleuchtende Kraft des inneren Lichts oder des Licht-Menschen voraus. Mit diesem Licht werden die dunklen Schleier oder Schichten, die das innere Licht des Menschen verbergen und gefangen halten, stufenweise durchdrungen und verwandelt. Die Feinde oder Hindernisse sind die geschaffene Natur oder das Dasein, die niedere Seele und der Satan.

2. 1. 1. Die geschaffene Natur oder das Dasein

Die geschaffene Natur oder das natürliche Dasein ist aus vier Grundelementen zusammengesetzt, die alle „Finsternisse, die einen über den anderen“⁷ sind, nämlich Erde, Wasser, Feuer und Luft. Unter diesen Finsternissen liegt der Mensch begraben, und diese finsternen Schichten verhindern, dass sich das Licht im Menschen oder der Licht-Mensch mit dem göttlichen Licht wieder vereint. Dem Gottsucher erscheint diese Natur oder dieses Dasein zuerst als eine dichte Finsternis oder auch als ein Brunnenschacht (qalîb), dessen Tiefe alles übertrifft, was wahrgenommen werden kann.

2. 1. 2. Die Seele

Der zweite Feind oder das zweite Hindernis auf dem Weg zur Vereinigung mit dem göttlichen Licht ist die Seele (nafs) oder genauer, die befehlende Seele, die zum Bösen geneigt ist (al-nafs al-ammâra bil-sû⁸). Damit ist das niedere Ich des Menschen gemeint, das ihn zum Genuss treibt. Dieses niedere Ich beherrscht und unterdrückt den ganzen inneren Menschen mit Hilfe des Tiergeistes, der Fleischlichkeit, der Natur, der Lust und des Triebes. Dieses Ich oder diese niedere Seele gleicht einer Viper, die, selbst wenn sie getötet wurde, immer wieder zum Leben erwacht. Wenn diese Seele „von den Flammen der Leidenschaft und des Triebes und von den Flammen der Bosheit berührt wird, bewegt sie sich in gleicher Weise. Sie hört nicht auf, den Gliedern des Leibes ununterbrochen Schaden zuzufügen und verlangt von ihnen Kraft und Nahrung, bis sie sich wieder erheben kann“⁹. Dem Gottsuchenden erscheint die niedere Seele am Anfang blau wie der Himmel, und sie sprudelt wie eine Quelle. Wenn sie der Sitz des Satans ist, dann erscheint sie wie eine Quelle aus Finsternis und Feuer, die nur schwach sprudelt und die Natur bewässert. Najm al-Dîn Kubrâ beschreibt sie auch als einen großen schwarzen Kreis, der aufgeht und wieder verschwindet, dann aber wieder als eine schwarze Regenwolke aufsteigt¹⁰.

2. 1. 3. Satan

Der dritte Feind des Menschen ist Satan, der die Menschen mit allen Mitteln vom Weg zu Gott abzubringen versucht. Satan wirkt solange auf die niedere Seele ein und täuscht und verführt sie, bis sich diese mit ihm verbündet. Alle Listen des Satans aber versagen, wenn sich der Mensch um Aufrichtigkeit (ihlâs) bemüht, die für den geistigen Weg eine der wichtigsten Voraussetzungen ist. Am Anfang des geistigen Weges erscheint Satan als unreines Feuer, vermischt mit den Finsternissen des Unglaubens, oder er nimmt die Gestalt eines großen Schwarzen mit furchtbarem Aussehen an, der in den Menschen einzudringen versucht“¹¹.

2. 2. Der geistige Kampf

Diese drei Gegner oder Hindernisse gilt es im geistigen Kampf zu besiegen und umzuwandeln. Ihre Verwandlung zeigt sich an den Veränderungen der Lichter und Farben. Der eigentliche Beweggrund für den geistigen Kampf und die Verwandlung der drei Gegner ist der Lichtfunken im Menschen oder der innere Licht-Mensch selbst. Das entscheidende Kampfmittel aber ist das Gottesgedenken oder die

Anrufung (dhikr) des Heiligen Namens Gottes, auf die im Koran häufig hingewiesen wird: „Und gedenke des Namens deines Herrn und weihe dich Ihm in ganzer Weihe“¹², „...siehe das Gebet (salât) hütet vor Schandbarem und schwerer Sünde, aber wahrlich das Gottesgedenken ist größer (wa la dhikru `Llâhi akbar)...“¹³, „...wahrlich die Herzen finden Ruhe im Gottesgedenken (dhikr)“¹⁴, „Gedenket Meiner und Ich werde eurer gedenken...“¹⁵. Für die Anrufung empfiehlt Najm al-Dîn Kubrâ nachdrücklich den ersten Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses (shahâda): „Es gibt keine Gottheit außer Gott (Lâ ilâha illâ `Llâh)“ oder „Es gibt keine Wirklichkeit außer der (einen absoluten) Wirklichkeit“. Kubrâs Schüler Dâya berichtet, dass die Anrufung so zu sprechen sei, dass „das lâ ilâha aus dem Nabelgrund hervorbringt und das illâ `Llâh in das Herz hinunter stößt. Dies muss so kräftig geschehen, dass die Wirkung und die Kraft des Gottesgedenkens in alle Glieder (und Organe) dringt, und darf nie abreißen. Die Stimme ist dabei möglichst zu dämpfen. Dafür muss er im Herzen den Sinn der Formel bedenken“¹⁶. Mit dem ersten Teil der Anrufung „Es gibt keine Gottheit“ verneint der Anrufende alle Störungen von innen und von außen, und mit dem zweiten Teil „außer Gott“ bejaht er das wahre Ziel seiner Anrufung: den einen Gott. Mit diesen beiden Anblicken der Anrufung werden allmählich alle Hindernisse aufgelöst und verwandelt, die die Vereinigung des Licht-Menschen mit dem göttlichen Ur-Licht verhindern. Kubrâ vergleicht die Anrufung einem Feuer, das in ein Haus eindringt und daraus alle Finsternis vertreibt¹⁷. Dieses Feuer ist im Gegensatz zum finsternen Feuer des Satans ein lichtvolles Feuer, dessen Anblick die Gottsucher mit großer Freude erfüllt. Kubrâ unterscheidet drei Stufen der Anrufung, die sich auf die drei Gegner oder Hindernisse des geistigen Weges beziehen und diese verwandeln.

2. 2. 1. Die erste Stufe der Anrufung.

Die Anrufung auf der ersten Stufe wirkt auf die geschaffene Natur oder das Dasein wie eine Wasserflut, in der die Natur mit ihrer Finsternis versinkt und verwandelt wird. Aus der schwarzen Regenwolke wird eine weiße Kumuluswolke und der Brunnenschacht, der dem Anfänger zunächst über dem Kopf erschienen ist, erscheint ihm nun aufgrund der Anrufung gegenüber dem Gesicht und schließlich unter ihm. Mit anderen Worten, der Anfänger steigt aus dem Brunnenschacht stufenweise auf und am Grunde des Brunnenschachts, dessen Tiefe alles übertrifft, was wahrgenommen werden kann, leuchtet ein grünes Licht und zeigt „das Ende der geschaffenen Natur oder des natürlichen Daseins und den Anfang der Unerschaffenheit“¹⁸ an. Nachdem die Natur von ihren

dunklen Hüllen befreit ist, hört der Anrufende seine eigene Natur. Der Grund dafür liegt in der Zusammengesetztheit des Menschen aus vielen verschiedenen Substanzen, aus den vier Elementen, aus der Erde, dem Himmel und den Zwischenbereichen. Das, was der Anrufende hört, sind die Anrufungen aller dieser verschiedenen Substanzen und Urstoffen; und wer diese Anrufungen hört, „der preist und heiligt Gott mit allen Zungen. Das gehört zu den Bedingungen des geistigen Weges, und diese Versenkung ist die Folge der kraftvollen Anrufung mit der Zunge“¹⁹. Um den Übergang zur zweiten Stufe der Anrufung, die sich im wesentlichen auf den höchsten Anblick der Seele, nämlich auf das Herz bezieht, zu verstehen, sollen zunächst alle Anblicke der Seele dargestellt werden. Der erste Anblick der Seele ist die niedere oder befehlende Seele (al-nafs al-ammâra)²⁰, von der bereits die Rede war. Durch die Anrufung erscheint dann in ihr das Licht wie in einer dunklen Wohnung und der zweite Anblick der Seele kommt zum Vorschein, die tadelnde Seele (al-nafs-al-lawwâma)²¹. Auf dieser Stufe bemerkt die Seele, dass ihre Wohnung mit Kehrlicht und verschiedenen Tieren angefüllt ist und sie bemüht sich, diese hinauszuerwerfen. Den Aufstieg von der niederen Seele zur Stufe der tadelnden Seele hat Kubrâ auch als Verwandlung der Farben beschrieben: „Wisse, dass die niedere Seele ein Zeichen bringt, das der geistigen Schau erlaubt, sie wieder zu erkennen: das ist ein großer Kreis, der sich vor dir erhebt, ganz schwarz, als sei er aus Pech. Dann verschwindet er. Später erhebt er sich vor dir, als sei es eine schwarze Wolke, doch wenn sie aufsteigt, enthüllt sich an ihren Rändern immer stärker etwas, das dem Neumond ähnelt, wenn eine seiner Spitzen durch die Wolken schimmert. Ganz allmählich wird das ein vollständiger Halbmond. Wenn (die Seele) sich ihrer selbst so weit bewusst geworden ist, dass sie sich selbst tadelt, dann erhebt sie sich auf der Seite der rechten Wange in Gestalt einer rötlichen Sonne, deren Wärme man auf der Wange spüren kann. Bald wird sie neben dem Ohr sichtbar, bald der Stirn gegenüber, bald über dem Kopf. Und diese tadelnde Seele, das ist der Intellekt (‘aql)“²². In dieser geistigen Schau der tadelnden Seele bereitet sich der Anblick der Seele im Frieden (al-nafs al-mutma`inna)²³ vor. Ebenso wie die tadelnde Seele oder der Intellekt ein Zeichen für die geistige Schau bringt, so auch die Seele im Frieden: „bald erhebt sie sich vor dir wie der Umkreis einer großen Quelle, aus der Lichter ausstrahlen, bald erblickst du sie im Über-Sinnlichen dem Kreise deines Gesichtes entsprechend als Licht-Umkreis, flüssige Scheibe, ähnlich einem vollkommen polierten Spiegel. Es kommt vor, dass dieser Kreis zu deinem Gesicht aufzusteigen scheint und diese darin verschwindet. Dein Gesicht wird also selbst die Seele im Frieden. Bald erblickst du den

Kreis fern von dir im Über-Sinnlichen. So gibt es zwischen dir und dem Kreise der Seele im Frieden tausend Etappen; wenn du dich einer nähertest, würdest du verbrannt“²⁴. Die Seele im Frieden entspricht dem Herzen (qalb). Für Kubrâ ist das Herz ein Organ der Mitte, weil es zwischen der Natur und den geistigen Inhalten liegt. Deshalb können in ihm auch die Gegensätze wechseln. Das Herz ist dementsprechend veränderlich: „Wisse, das Feinstoffwesen, das das Herz ist, wechselt (tataqallabu), weil es eben ein Feinstoffwesen ist, von einem Zustand in den andern, gleich wie sich das Wasser je nach dem Gefäß und der Himmel nach dem Berge, dem Berge Qâf, färbt. So heißt es Herz (qalb) wegen seiner Veränderlichkeit (inqilâb) ... Das Herz ist feinstofflich und nimmt das Gegenbild der Dinge und (geistigen) Inhalte auf, die es umkreisen. Die Farbe des Dinges, das dem Feinstoffwechsel (des Herzens) gegenüberzustehen kommt, bildet sich auf ihm ab, gleich wie sich die Formen in einem Spiegel oder im klaren Wasser abbilden“²⁵. Darüber hinaus wird das Herz mit einem „Licht in der Tiefe des Schachtes der Natur (fî qalb qalîb al-wujûd)“ verglichen, „gleich dem Lichte Josephs in der Grube“²⁶. Dieses Herz ist der „Ort“ des Gottesgedenkens oder der Anrufung, „die nicht aufhört zu flammen. Seine Lichter verschwinden nicht mehr. Du siehst unaufhörlich Lichter, die hinaufsteigen, und Lichter, die hinabsteigen. Das Flammen ist überall um dich herum, in ganz reinen, ganz heißen, ganz glühenden Flammen“²⁷.

2. 2. 2. Die zweite Stufe der Anrufung

Auf der zweiten Stufe der Anrufung versinkt die Anrufung selbst in das Herz des Menschen.

Der Übergang oder Durchbruch zu dieser Stufe der Anrufung schildert Kubrâ in einer Reihe von geistigen Erfahrungen und Schauungen: „Die Anrufung öffnet eine Pforte an den Schläfen des Kopfes, in Form eines Loches, wie ein Kreis. Dann steigt von oben Finsternis, nachher Feuer und schließlich Grün herab. Das ist die Finsternis der Natur, das Feuer der Anrufung und das Grün des Herzens. Die Pforte öffnet sich zuerst oben am Kopf, weil die Anrufung ein gutes Wort ist, das, seinem Wesen entsprechend, dort hinaufsteigt. Auch die Richtung der ‚Person‘ (huwiyya) ist oben, die Schläfe des Kopfes. Deshalb steigt das gute Wort dort empor, und Gott vergilt ihm mit Huld und Barmherzigkeit, nämlich mit Geistanwandlungen und göttlichen Lichtern. Er erfüllt ihn von Kopf bis Fuß mit Sicherheit, Glauben, Wünschen, Verlangen, Liebe, Gewissheit, Gewissenhaftigkeit und Erkennen. Der Anrufende wird davon erfüllt, wobei sich sein Herz aufzutun und nach dem Herrn zu

verlangen beginnt, wenn es gesund ist. Die Anrufung versinkt jetzt ins Herz, nicht um dort zunichte zu werden, sondern in der Art eines Hineinfallens. Das Herz wird dann als ein Schacht und die Anrufung als ein Eimer, der hinunterfällt und Wasser heraufholt, empfunden. Zugleich werden die Glieder (und Organe) von einem Fliegen und von ungewohnten zwangshaften Bewegungen wie beim Zittern befallen, und jedes Mal, wenn man von der Anrufung ablässt, bewegen sich einem das Herz in der Brust wie ein Kind im Mutterleib, indem es nach der Anrufung verlangt; denn das Herz ist wie Jesus, der Sohn der Maria, und die Anrufung seine Milch. Ist es stark und groß geworden, so entringen sich ihm Sehnsuchtsseufzer nach Gott, Laute und zwangshaftes Aufschreien, aus lauter Verlangen nach der Anrufung und ihren Gegenstand, auch wenn der Mensch selber gegenüber der Anrufung und seinem Gegenstand gleichgültig ist. Die Anrufung des Herzens gleicht einem Bienensummen, nicht laut, nicht störend, aber auch nicht ganz leise²⁸. Und an einer anderen Stelle schreibt Kubrâ: „Beginnt man mit der Anrufung und gerät die Anrufung in das Herz, dann öffnet sich das innere Auge und hat man sich in der Klausur wohl fühlen gelernt, verlässt man die Klausur nur noch bei Notwendigkeit und kehrt dann sofort wieder zurück, um die Anrufung von neuem aufzunehmen, so fallen jedes Mal die Heere der Anrufung über einen her wie ein Heuschreckenschwarm, mit einem Summen wie von Bienen, und zwar überfallen sie einen von hinten und umbranden einen wie Feuer das Holz. Man mag nachts die Zelle verlassen und über Wüstenland wandern, so sieht man rechts und links, soweit das Auge reicht, und kommt sich im Herzen wie ein Fürst vor. Manchmal überfallen einen nachts außerhalb der Klausurzelle die mystischen Anwandlungen, so dass die leblosen Dinge (der Materie) vor einem verschwinden und man nur noch Glas in Glas sieht. Das ist der äußerste Grad der Reinheit der Natur oder des Daseins, dass sie glasfarben wird. Hinter ihr sieht man dann die Sonne des Geistes²⁹.

2. 2. 3. Die dritte Stufe der Anrufung

Die dritte Stufe der Anrufung gründet sich auf die dem Herzen nächst höheren Wesensteile des Menschen, nämlich auf den Geist (ruh) und vor allem auf das Geheimnis (sirr). Geist ist für Kubrâ die Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung oder zwischen dem Schöpfergott und dem Geschaffenen. In diesem Sinne versteht er auch das Wort des Korans: „Der Geist ist ein Befehl (amr) meines Herrn³⁰. Der eigene Geist kann – wie das Herz - dem Gottsuchenden in einer geistigen Schau als Sonne³¹ erscheinen. Der Geist ist aber auch ein himmlisches

Feinstoffwesen: „Es erreicht den Himmel und der Himmel versinkt in ihm, ja Himmel und Geist sind eins. Und dieser Geist fliegt immer weiter, wird immer größer und höher, bis er eine Höhe gewinnt, die über die Höhe des Himmels hinausragt, und er den Himmel übersteigt“³². Auf den Geist folgt als dritter höherer Wesensteil des Menschen das Geheimnis, das von Kubrâ „unter dem Anblick der Einheit des menschlichen Inneren, als eine Eigenschaft, nämlich die Eigenschaft der Gottesnähe, oder, unter dem Anblick der Vielheit, als ein besonderes, im Geiste innen wohnendes Wesen oder Wesensglied vorgestellt wird“³³. Das Geheimnis ist für ihn aber auch der innere Ort, in dem sich menschliches Wirkungsvermögen (himma) und göttliche Macht vereinen³⁴. In dieses Geheimnis fällt die Anrufung auf ihrer dritten Stufe und versinkt in ihm. Dabei verliert der Anrufende das Bewusstsein davon, dass er anruft und geht in dem anzurufenden Gott völlig auf. Dementsprechend wird die Anrufung zu einem selbständiges Wesen. Von den Zeichen, die auf diese dritten Stufe der Anrufung hinweisen, nennt Kubrâ die Flammen, die unaufhörlich brennen und eine glühende Hitze ausstrahlen, während zugleich die Lichter der Anrufung auf- und niedersteigen³⁵.

2. 3. Die Wirklichkeit der Licht-Erscheinungen

Die Anrufung auf allen drei Stufen bedeutet insgesamt, dass die Anrufung in den Brunnenschacht des Herzens hinabsteigt und zugleich aus dem Brunnen der Finsternis aufsteigt. In dieser allumfassenden Bewegung der Anrufung geht es darum, „das subtile Licht-Organ unter den Bergen hervorzuziehen, unter denen es gefangen liegt“³⁶. Entsprechend dem Koran-Vers „Und die Berge, die du für so fest hältst, wirst du wie Wolken vorbeiziehen sehen“³⁷, den Kubrâ in diesem Zusammenhang anführt, werden die Berge, nämlich die vier Grundelemente der Natur durch die Anrufung verwandelt, und dann kann es geschehen, „dass du dich selbst siehst, als befändest du dich im Grunde eines Brunnenschachtes und als ob der Brunnen sich bewegte und von oben herabstiege. In Wirklichkeit bist du es, der dabei ist, aufzusteigen“³⁸. Dieser Aufstieg wird von inneren Schauungen begleitet, in denen der Gottsucher „Städte, Länder, Häuser (erblickt), die von oben zu dir niedersteigen und dann unter dir verschwinden, als ob du einen Deich am Ufer des Meeres sich auflösen und in ihm verschwinden sähest“³⁹. Die Übereinstimmung oder „die Waage“ zwischen innerer Schau und innerem Zustand bildet für Kubrâ die Gewähr dafür, dass die geistige Schauungen nicht mit Trugbildern verwechselt werden. Kubrâ hat deshalb das Gesetz der Waage aufgestellt: „Es kommt vor, dass du

mit Augen etwas von dem schaust, was du zuvor nur theoretisch durch den Intellekt kanntest. Wenn du ein Meer erblickst, in das du eingetaucht bist, und es so durchquerst, so wisse, dass dies die Vernichtung der überflüssigen Ansprüche ist, die dem Element Wasser entstammen. Wenn das Meer durchsichtig ist und es in ihm versunkene Sonnen oder Lichter oder ein Flammen gibt, so wisse, dass dies das Meer der mystischen Erkenntnis ist. Wenn du Regen fallen siehst, so wisse, dass das ein Tau ist, der von den Orten der göttlichen Barmherzigkeit herabkommt, um die Erde der toten Herzen zu beleben. Wenn du ein Aufflammen erblickst, in dem du ganz eingesunken bist und von dem du dich dann löst, so wisse, dass dies die Vernichtung der überflüssigen Anblicke ist, die dem Element Feuer entstammen. Schließlich, wenn du vor dir einen großen weiten Raum siehst, eine unendliche Weite, die sich der Ferne zu öffnet, während über dir durchsichtige reine Luft ist und du am fernen Horizont Farben wahrnimmst, grün, rot, gelb, blau, so wisse, dass dies deinen Übergang über diese Luft bis zum Gebiet dieser Farben ankündigt. Nun sind dies die Farben der innerlich erfahrenen geistigen Zustände. Die grüne Farbe ist das Zeichen für das Leben des Herzens; die Farbe reinen glühenden Feuers ist das Zeichen für die Kraft der geistigen Energie (himmā), das heißt, der Macht der Verwirklichung. Ist das Feuer glanzlos, so bedeutet es einen Zustand von Müdigkeit und Anstrengung beim Gottsuchenden, der dem Kampf mit dem niederen Ich und dem Satan folgt. Blau ist die Farbe dieses niederen Ichs. Gelb zeigt die Erschlaffung an. All dieses sind die übersinnlichen Wirklichkeiten, die mit dem Gottsuchenden in der doppelten Sprache von innerer Erfahrung (dhāq) und visionärer Wahrnehmung ein Gespräch führen. Es sind also zwei unbestechliche Zeugen; denn du erfährst innerlich in dir das, was du mit deinem inneren Blick schaust, und umgekehrt schaust du durch den inneren Blick genau das, was du in dir selbst erfährst⁴⁰. Diese Übereinstimmungen ermöglichen die Kontrolle farbiger Licht-Erscheinungen, die die geistigen Schauungen bezeugen. In diesem Zusammenhang betont Kubrā immer wieder den Vorrang der grünen Farbe, die vor allem die Farbe des Herzens ist: „Die grüne Farbe ist die letzte Farbe, die übrig bleibt. Aus dieser Farbe kommen Strahlen hervor, die in glitzernden Blitzen und glimmerndem Schimmer aufblitzen. Diese grüne Farbe kann absolut rein sein... ihre Reinheit kündigt die Herrschaft des göttlichen Lichtes an“⁴¹. Und „auf dem geistigen Pfad, der ein Aufstieg durch den Brunnenschacht ist, beginnt an der Öffnung ein grünes Licht zu glänzen ... Von diesem Augenblick an zeigen sich dir Wunder, die du nie vergessen kannst ... wundersame Dinge der malakut (der Welt der animae coelestes, des inneren Sinns der sichtbaren

Himmel) und seltsame Dinge der jabarût (die Welt der Cherubim und der Gottesnamen). Du durchlebst die widersprüchlichsten Gefühle, Erhebung, Entsetzen, Anziehung... Am Ende des geistigen Weges oder des mystischen Pfades wirst du den Brunnen unterhalb von dir sehen. Von da an verwandelt sich der ganze Brunnen in einen Brunnen von Licht oder grüner Farbe. Finsternis zu Beginn, weil es die Wohnstätte der Dämonen war, ist er jetzt leuchtend in grünem Licht, weil er zum Ort geworden ist, zu dem die Engel und die göttliche Barmherzigkeit herabsteigen⁴². Die Engel sind Lichter und zugleich Personen. Sie erscheinen einzeln oder in Ansammlungen (sakîna). Sie berühren Menschen, umarmen sie und heben sie empor. Kubrâ hat mehrmals von seinen Begegnungen mit Engel berichtet. Einer dieser Berichte lautet: „Ein Engel hob mich empor. Er kam von hinten, nahm mich in seine Arme, hob mich empor, kam mir vor das Gesicht und küsste mich. Sein Licht glänzte mir in den inneren Augen. Hierauf sprach er: Im Namen Gottes, als den es keinen anderen gibt, des Erbarmers, des Barmherzigen! Und stieg ein wenig mit mir empor. Dann setzte er mich wieder ab⁴³. An einer anderen Stelle berichtet er, dass er beim Aufstieg aus dem Brunnenschacht von vier Engeln umgeben war, die in sein Herz hinab gestiegen waren⁴⁴. Alle diese Bilder finden sich in den inneren sieben Himmeln, auf den sieben Ebenen des Seins, die ihre Entsprechungen im Licht-Menschen haben. „Wisse, dass das Sein (wujûd) nicht auf einen einzigen Akt beschränkt ist. Es gibt keinen Seins-Akt, jenseits von dem man nicht einen anderen Seins-Akt entdeckt, der auserlesener und schöner als der vorhergehende ist, bis man zum Göttlichen Wesen gelangt. Für jeden Seins-Akt beim Durchlaufen des geistigen Weges gibt es einen Brunnen. Die Seins-Kategorien sind auf sieben begrenzt. Darauf weist die Zahl der Erden und der Himmel hin. Wenn du nun also den Aufstieg durch die sieben Brunnen in den verschiedenen Seins-Kategorien gemacht hast, dann zeigt sich dir der Himmel der herrscherlichen Kraft und der Macht. Dessen Atmosphäre ist ein grünes Licht, dessen Grün die eines lebendigen Lichtes ist, von Wellen durchlaufen, die sich ewig gegeneinander bewegen. In dieser grünen Farbe ist eine solche Intensität, daß die Menschengeister nicht die Kraft haben, sie zu ertragen, was sie aber nicht hindert, mystische Liebesleidenschaft für sie zu empfinden. Auf der Oberfläche dieses Himmels zeigen sich Punkte von einem Rot, das intensiver als Feuer, Rubin oder Karneol ist, die Gruppen von fünf angeordnet zu sein scheinen. Der Gottsucher erfährt bei ihrem Anblick Heimweh und glühende Sehnsucht; er strebt danach, sich mit ihnen zu vereinigen⁴⁵.

3. Zum Abschluss

Alles Heimweh und alle Sehnsucht des Menschen erfüllen sich in der mystischen Vereinigung und Einheit mit Gott. Heimweh und Sehnsucht sind aber Kennzeichen der Liebe. Kubrâ beschreibt die mystische Liebe mit den Erfahrungen der irdischen Liebe, denn für ihn sind die mystische und die irdische Liebe zwei Formen ein und derselben Liebe. Dementsprechend beschreibt er die Liebe als ein „Feuer, das die Eingeweide und die Leber verbrennt, den Verstand verfliegen, das Auge blind werden und das Gehör schwinden lässt, das einem die größten Schrecken klein erscheinen lässt und einem die Kehle so verengt, dass nur noch ein Hauch durchkommt. Es vereinigt die Energie (himma) (des Menschen) auf den Geliebten, lässt einen aus Eifersucht Schlechtes über den Geliebten denken und steigert sich. Dann schwindet die Ordnung, und es bleibt die Liebesglut. Der Tod erscheint schön, und Vergessen ist die Hinterlassenschaft. Die Vereinigung löscht das Feuer; Tadel, Beleidigung, Schläge vermindern es. Der Liebende möchte, dass sein Geliebter nicht bestünde, damit nicht ein anderer sich mit ihm vereine. Zuweilen endet es, wenn es sich um einen Menschen handelt, damit, dass man sagt: ‚Du bist mein Herr! Ich habe keinen Herrn außer dir!‘ Das ist freilich ein ketzerisches Wort, aber es ist aus einem Erleben und einem Zwang heraus, nicht bewusst und willentlich gesprochen. Es ist ein Wort, das nicht der Liebende selber, sondern das Feuer der Liebe spricht; denn das Feuer der Liebe wird vom Geliebten selbst genährt, und der Liebende kann in der stummen Sprache des Zustandes nichts anderes sagen als: ‚Du bist mein Untergang in Religion und Welt. Du bist mein Unglaube und mein Glaube, mein Sehnsuchtsziel und das Ende meines Wünschens. Du bist ich!‘ Husain ibn Mansûr al-Hallâj hat (mit Bezug auf seine Liebe zu Gott) gedichtet:

O höchster meiner Wünsche, siehe ich
bin voll Verwundrung über Dich und mich.
Du nähertest mich Dir bis zu dem Nu,
da ich vermeinte, Du bist wahrhaft ich⁴⁶.

Die so von Kubrâ beschriebene Liebe wird von ihm in vier Stufen gegliedert: „die Liebe, in der man den Geliebten um seiner selbst (des Liebenden) willen begehrt, dann die Liebe, in der man sich umgekehrt ihm opfert, dann die Liebe, in der die Zweiheit der Personen vergessen wird, und schließlich das Auf- und Untergehen in der Einheit⁴⁷.

Die mystische Liebe setzt grundsätzlich die mystische Erkenntnis voraus oder, besser gesagt, Liebe schließt Erkenntnis ein und Erkenntnis Liebe. „Der Gottsuchende geht im Verlangen oder die Erkenntnis in der Liebe unter; denn Erkenntnis fordert Beschreibung, Liebe aber tilgt Beschreibung und fordert die Erhebung über das Beschreiben. Wenn also der Träger einer Eigenschaft in der Eigenschaft, der Fruchtträger in der Frucht aufgeht, so vereinigt sich seine Liebe mit der Liebe des Geliebten. Dann gibt es keinen Vogel und keine Flügel mehr, sondern sein Fliegen und seine Liebe zu Gott bestehen durch die Liebe zu ihm, nicht die von ihm zu Gott.

Ich bin der, den ich liebe, und der, den ich liebe, ist ich⁴⁸.

In dieser Einheit vollendet sich der geistige Aufstieg des Menschen zum göttlichen Licht. „Jedesmal, wenn ein Licht von dir aufsteigt, steigt ein Licht zu dir herab, und jedesmal, wenn Flammen von dir aufsteigen, steigen gleichermaßen Flammen herab, die ihnen entsprechen... Sind ihre Energien gleich groß, dann treffen sie sich in der Mitte (zwischen Himmel und Erde) ... Aber wenn deine Lichtsubstanz in dir gewachsen ist, dann ist sie es, die durch die Beziehung mit ihrer Entsprechung im Himmel zu einem Ganzen wird. Dann ist es die Lichtsubstanz im Himmel, die nach dir seufzt; denn es ist die deine, die sie anzieht, und sie steigt zu dir hinab. Das ist das Geheimnis der mystischen Wanderung (sirr as-sayr)⁴⁹. Am Ziel dieser Wanderung vereinigt sich Gleiches mit Gleichem, und in diesem Ganzen gibt es keine Farben mehr, sondern allein das göttliche „Licht über Licht“⁵⁰ der einen absoluten Wirklichkeit.

¹ Dieses Werk hat Fritz Meier 1957 in arabischer Sprache veröffentlicht: *Die Fawâ`ih al-ğamâl wa-fawâtiḥ al-ğalâl des Nağm ad-Dîn al-Kubrâ*, Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr., herausgegeben und erläutert von Fritz Meier, Wiesbaden 1957. Dieses Werk, das unter verschiedenen Titel überliefert wurde, wird im Folgenden abgekürzt als: Fritz Meier. Der arabische Text ist in 189 Paragraphen eingeteilt. Die deutschen Übersetzungen dieses Textes werden mit Fawâ`ih und dem entsprechenden Paragraphen des arabischen Textes zitiert. Im Jahr 2001 erschien eine französische Übersetzung: *Najm al-Dîn Kubrâ, Les éclosions de la beauté et les parfumes de la majesté – Fawâtiḥ al-ğamâl wa fawâ`ih al-ğalâl*, traduit de l'arabe et présenté par Paul Ballanfat, Nîmes 2001. Aus der Feder von Henry Corbin erschien eine wertvolle Monographie, in der auch die Lehre Najm al-Dîn Kubrâs untersucht wird: *Henry Corbin, Die smaragdene Vision – Der Licht-Mensch im persischen Sufismus*, aus dem Französischen übertragen und herausgegeben von Annemarie Schimmel, München 1989. Diesem Buch verdankt der vorliegende Aufsatz wichtige Anregungen.

² Fritz Meier, S. 25.

³ Zur Geschichte des Kubrawiyya-Ordens vgl. J. Spencer Tirmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1998, S. 55-58.

⁴ Eine ausführliche Beschreibung von Kubrâs Werken findet sich in: Fritz Meier, S. 47-51.

⁵ Fawâ`ih, 1.

⁶ Fawâ`ih, 2.

⁷ Koran 24, 40.

⁸ Koran 12, 53.

⁹ Fawâ`ih, 164.

¹⁰ Vgl. Fawâ`ih, 55.

¹¹ Fawâ`ih, 7.

¹² Koran 73, 41.

¹³ Koran 29, 45.

¹⁴ Koran 13, 28.

¹⁵ Koran 2, 152.

¹⁶ Fritz Meier, S. 203.

¹⁷ Vgl. Fawâ`ih, 8 und 9.

¹⁸ Fawâ`ih, 163.

¹⁹ Fawâ`ih, 48.

²⁰ Koran 12, 53.

²¹ Koran 75, 2.

²² Fawâ`ih, 55.

²³ Koran 27, 89.

²⁴ Fawâ`ih, 56.

²⁵ Fawâ`ih, 16. Vgl. Fritz Meier, S. 168 f.

²⁶ Fawâ`ih, 16. Vgl. Koran 12, 10 und 15.

²⁷ Fawâ`ih, 51.

²⁸ Fawâ`ih, 49.

²⁹ Fawâ`ih, 116. Fritz Meier, S. 211.

³⁰ Koran 17, 85.

³¹ Vgl. Fawâ`ih, 72.

³² Fawâ`ih, 59.

³³ Fritz Meier, S. 174.

³⁴ Vgl. Fawâ'ih, 107.

³⁵ Vgl. Fawâ'ih, 51.

³⁶ Fawâ'ih, 12.

³⁷ Koran 27, 88.

³⁸ Fawâ'ih, 12.

³⁹ Fawâ'ih, 12.

⁴⁰ Fawâ'ih, 13.

⁴¹ Fawâ'ih, 15.

⁴² Fawâ'ih, 17.

⁴³ Fawâ'ih, 23.

⁴⁴ Vgl. Fawâ'ih, 19-21.

⁴⁵ Fawâ'ih, 18.

⁴⁶ Fawâ'ih, 81. Bezüglich des Hallâj-Verses vgl. Annemarie Schimmel, O Leute, rettet mich vor Gott, Feiburg i.

Br., 1986, S. 83.

⁴⁷ Fritz Meier, S. 223.

⁴⁸ Fawâ'ih, 101. Der Hallâj-Vers findet sich im Divân, Nr. 57.

⁴⁹ Fawâ'ih, 63 f.

⁵⁰ Koran 24, 35.