
Nasrollah Pourjavady

Metaphysik der Liebe Der Sufismus des Aḥmad al-Ġazzâlî (aus philoso- phischer Sicht)

1. Die historische Perspektive: Die Herausforderung der rationalistischen Philosophie

In der intellektuellen Geschichte des Islam waren die beiden Jahrhunderte, die auf den Tod Ibn Sînâs (428/1037) folgten, die leidenschaftlichste und entscheidendste Zeit. Es war eine Zeit kritischer und schöpferischer Aktivität in den verschiedenen philosophischen und religiösen Gruppen, einschließlich der Sufis. Um sowohl die Vorstellungen als auch die Methoden der muslimischen peripatetischen Philosophie herauszufordern, begannen Sufi-Meister, besonders solche aus Khorasan, Kritik gegen den Rationalismus Ibn Sînâs und seiner Vorgänger zu äußern, sogar schon zu Lebzeiten Ibn Sînâs. Im Laufe der Zeit wurde diese kritische Haltung gegenüber der Philosophie feindlich, zuweilen war sie aber auch konstruktiv. Diese feindliche Einstellung kann man am besten aus den Werken einer der größten Gestalten in der intellektuellen Geschichte des Islam ablesen, nämlich Abû Ḥamîd Muḥammad Ġazzâlî. Tatsächlich war Abû Ḥamîds Widerlegung der peripatetischen Philosophie der erste und heftigste Angriff, der aus theologischer Sicht unternommen wurde. Auch nachdem Abû Ḥamîd Sufi geworden war, stellte er weiterhin die Ansprüche der Philosophen in Frage, nun aber aus der Sicht des Sufismus. In seinem *Opus magnum*, „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften“, versuchte Ġazzâlî, die Grundwissenschaften des Islams wieder zum Leben zu erwecken, die seiner Meinung nach dahinsiechten unter dem Druck der Erneuerer, von denen die größten und gefährlichsten überhaupt die rationalistischen Philosophen waren.

Da die „Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ im Wesentlichen ein didaktisches Werk ist, welches sich in erster Linie mit den ethischen Lehren und praktischen Weisungen des Islam befaßt, mit tiefen und vorherrschenden mystischen Neigungen, kann man es nicht als ein philosophisches Werk im engsten Sinne betrachten. Das andere Werk Abû Ḥamîds jedoch, „Die Widerlegung der Philosophen“ (*Tahâfut al-falâsifa*), ist tatsächlich ein philosophisches Werk. Dennoch ist in diesem Werk die Auseinandersetzung des Autors mit der Philosophie eher destruktiv als

konstruktiv. Abû Ḥamîd versuchte nicht, das System Ibn Sînâs und seiner Nachfolger dadurch in Frage zu stellen, daß er ein neues metaphysisches System entwarf. Im Bereich der Philosophie wurde diese Aufgabe weniger als ein Jahrhundert später von einem anderen iranischen Philosophen übernommen, nämlich Šihâb ad-Dîn Suhrawardî (st. 587/1191).

In seinem Versuch, die muslimischen Peripatetiker anzugreifen, war Suhrawardî sowohl kritisch als auch konstruktiv. Er kritisierte nicht nur gewisse wichtige strittige Fragen im System des Ibn Sînâ, sondern er versuchte auch, von einer mystischen Ausgangsposition her ein neues System der Philosophie zu schaffen, das als die „Weisheit der Erleuchtung“ (*ḥikmat al-išrâq*) bekannt ist. Dieses neue System hatte seine Wurzeln in mehreren Traditionen. Suhrawardî selbst bemerkt, daß er verschiedene Ideen aus der alten griechischen und persischen Weisheit (Zoroastrismus), wie auch von muslimischen Mystikern und der peripatetischen Philosophie (in ihrer neoplatonischen Form) übernommen hat. Seine mystische Grundidee war daher die der frühen Sufis, wie Bâyezîd Bastâmî (st. 260/874), Ḥallâğ (st. 309/922) und Abu l-Ḥassan Ḥaraqânî (st. 425/1034). Es war teilweise diese mystische Position, von der her Suhrawardî die Anhänger des Aristoteles angriff.

Das größte Verdienst Suhrawardîs in der Kampfansage an die muslimischen Peripatetiker war die Einführung des koranischen Begriffs des **Lichts** (*an-nûr*) als der höchsten und erhabensten **Realität**. Dieser Begriff sollte den muslimischen peripatetischen Begriff der **Existenz** (*wuğûd*) ersetzen. Die Idee des **erhabensten Lichtes** (*nûr al-anwâr*) sollte in der Ontologie Suhrawardîs die gleiche Rolle spielen, die die Existenz (*wuğûd*) in Ibn Sînâs Philosophie gespielt hatte.

Obwohl Suhrawardî, anders als Abû Ḥamîd, in seinem Angriff auf die peripatetische Philosophie recht schöpferisch war und mit Hilfe der Lehren der Sufi-Meister ein neues System der Metaphysik einführte, war er der Philosophie gegenüber nicht feindlich eingestellt. Sein neues System war in mancher Hinsicht eine Synthese aus verschiedenen Traditionen, einschließlich der rationalistischen Philosophie Ibn Sînâs. Tatsächlich verdankt er Ibn Sînâ sogar eine Menge. Seine Metaphysik des Lichts ist immer noch ein System, das in vielen Aspekten dem der muslimischen Peripatetiker ähnelt. Die wirkliche Kampfansage des Sufismus an die peripatetische Philosophie geschah durch einen anderen Sufi-Meister, den jüngeren Bruder Abû Ḥamîds, Aḥmad Gazzâlî.

Aḥmad Ġazzâlî (st. 520/1126) hatte sowohl mit Abû Ḥamîd als auch mit Suhrawardî Gemeinsamkeiten. Wahre Philosophie, die im weitesten Sinne auch mystische Spekulation einschloß, konnte man auch in den Lehren der alten Sufi-Meister, wie Bastâmî, Ḥallâġ und Ḥaraqânî finden. Aḥmad unterschied sich jedoch sowohl von seinem Bruder, der sein Zeitgenosse war, als auch von Suhrawardî, der nach ihm kam. Anders als diese beiden begann Aḥmad nicht mit Kritik an den Philosophen. Er versuchte, wie Suhrawardî, etwas einzuführen, das sein Bruder unterlassen hatte, nämlich die Errichtung eines neuen Systems der Metaphysik. Auf diese Weise war Aḥmad Ġazzâlî in seinem Angriff auf die Philosophen absolut konstruktiv. Obwohl Aḥmad Ġazzâlî in seinem bewußten oder unbewußten Versuch, das philosophische System Ibn Sînâs anzugreifen, ebenso wie Suhrawardî konstruktiv war, unterschied er sich von dem letzteren dadurch, daß er ein neues System der Metaphysik durch Synthese zu erstellen suchte. Er hatte zweifellos nicht die Absicht, in sein System irgendein Element aus der philosophischen Schule Ibn Sînâs aufzunehmen. Wir wissen, daß Aḥmad sein Leben von seiner frühesten Jugend an (in seinen zwanziger Jahren) dem Sufismus geweiht hatte. Er wurde Sufi-Meister (*qutb*), bevor er 30 Jahre alt war. Es ist daher nicht sehr wahrscheinlich, daß er in der Schule je Zeit mit dem Studium der Philosophie verbrachte. In seinen Sufi-Schriften kann man klar sehen, daß er nicht einen der *termini technici* verwendet, die strengstens von den sogenannten Philosophen benutzt wurden. Noch hat er versucht, die Methode dieser Philosophen in seinen Spekulationen und ihrer Darstellung nachzuahmen. Seine Ideen sind rein mystisch, wobei ihre Darstellung und Formulierung eher unsystematisch sind. Diese Vorstellungen, die zusammen ein neues metaphysisches System bilden, werden in kurzen Kapiteln in einem kleinen Buch in Persisch ausgedrückt, das den Titel *Sawâniḥ*¹ trägt. Der Titel selbst ist bedeutsam. *Sawâniḥ* bedeutet wörtlich „günstige Vorzeichen oder Ideen“. Aber der Autor benutzt das Wort offensichtlich in einem mehr technischen Sinn. Nach der Definition einiger späterer Sufi-Meister bedeutet *sawâniḥ* die Inspirationen oder Ideen, die ein Mystiker aus der Welt der reinen Geister empfängt. Die Welt der reinen Geister ist das wahre Reich der Liebe, und Liebe ist die zentrale Idee, das Thema von *Sawâniḥ*. Offensichtlich darf dieses Wort nicht mit dem verwechselt werden, was man gemeinhin darunter versteht. Liebe im gewöhnlichen Sinne ist ein menschliches Gefühl und ihr Reich ist in der physischen oder phänomenalen Welt. Wie kurz erklärt werden wird, sind die Inspirationen von Ġazzâlî über etwas, das über die physische Welt hinausgeht. Wir können

es metaphysische oder göttliche Liebe nennen, vorausgesetzt, daß wir es nicht ausschließlich als die Liebe Gottes zu den Menschen verstehen. In seinem Vorwort zu *Sawâniḥ* ermahnt Aḥmad Ġazzâlî den Leser, daß das Thema seines Buches, d.i. Liebe, „weder dem Schöpfer noch dem Geschöpf zugesprochen werden soll“ (*Sawâniḥ* 16). Tatsächlich ist Liebe in diesem Sinne die Quelle aller und jeder Art von Liebe, wie wir sie verstehen, sei es die Liebe Gottes zu den Menschen oder die Liebe des Menschen zu Gott oder sogar die Liebe eines Menschen zu einem anderen Menschen. Daher sind die Ideen, die in diesem Buch Ausdruck finden, Ideen über die bedingungslose und absolute Liebe. Ich glaube, daß diese einführenden Bemerkungen ein wenig erklären, warum ich den Begriff „Metaphysik“ dem philosophischen Sprachgebrauch entlehnt habe, um Aḥmad Ġazzâlîs Liebesmystik zu bezeichnen. Ich hoffe, daß unsere Darstellung des Systems diese Entlehnung noch mehr rechtfertigen wird. Ich möchte noch hinzufügen, daß ein anderer Grund dafür, daß ich diese Mystik der Liebe metaphysisch nenne, darin liegt, daß man durch das gesamte *Sawâniḥ* etwas verfolgen kann, was man in der Philosophie „Ontologie“ oder „Epistemologie“ nennt. In diesem Zusammenhang gesehen kreisen Ontologie und Epistemologie um die Idee der Liebe. Aḥmad Ġazzâlî benutzt den Begriff der Liebe in etwa derselben Weise wie Ibn Sînâ **Existenz** und Suhrawardî **Licht** benutzen. Daher wirkt die Liebe in Aḥmad Ġazzâlîs Mystik als der ontologische Grund für die ganze **Realität**, und alles andere ist eine Emanation der Liebe, oder wie er es nennt, ihre Derivate. Diese Derivate sind nichts anderes als der Liebende und der Geliebte. Liebe wird verwirklicht durch die Wechselbeziehung zwischen Liebendem und Geliebten.

Ich werde meine Darstellung beginnen mit einer Diskussion über die Natur der Liebe als eine transzendente **Realität**, als die letztendliche Ursache allen Seins.

2. Liebe in ihrer Substanz

Wir haben bereits impliziert, daß Liebe der zentrale Begriff in der mystischen Philosophie Aḥmad Ġazzâlîs ist. Sie ist die Grundidee, auf der ein ganzes metaphysisches System aufbaut. Tatsächlich ist Liebe der einzige Name, den Ġazzâlî dem **Absoluten** gibt. Aus ontologischer Sicht hat Lie-

be zwei Aspekte, von denen einer die **Substanz** und der andere der Status der Attribute oder Qualitäten ist. Die **Substanz** ist die am meisten transzendente **Realität**. Sie ist das **Absolute** in seiner Absolutheit. Auf dieser Ebene kann man von der Liebe sagen, daß sie im Stadium der absoluten **Einheit** ist, in deren substanzieller Einsamkeit und ewiger Ruhe sie wohnt. Aber dann tritt die Liebe heraus aus dieser Einsamkeit und beginnt, sich in verschiedenen Stadien im Reich des Seins zu bewegen und sich dadurch in verschiedenen Formen zu manifestieren. Bevor wir daran gehen, die Liebe so zu beschreiben, wie sie ihre Qualitäten in der Welt offenbart und verschiedene Stadien durchläuft, wollen wir erst sehen, wie Ġazzâlî die Liebe in ihrem substantiellen Status beschreibt.

Das erste, was wir über die **Substanz** der Liebe sagen können, ist paradoxerweise, daß wir sie nicht wirklich beschreiben können. In diesem Stadium ist die Liebe völlig unbeschreibbar und nicht zu definieren. Diese Ansicht wird von Aḥmad Ġazzâlî ausdrücklich verschiedentlich im *Sawâniḥ* geäußert. So schreibt er beispielsweise in einem der Gedichte, das mehrmals zitiert wird:

Die Liebe ist bedeckt und niemand hat sie je enthüllt gesehen.
Wie lange werden diese Liebhaber vergeblich prahlen?
Jedermann prahlt in seinem Wahn, daß er verliebt sei,
wo doch die Liebe frei von diesem Wahn ist und davon ..so und so`` zu sein.
(*Sawâniḥ* 3)

Wie man in diesen Versen sehen kann, stellt Ġazzâlî die Liebe über alle Einbildung, d. h. alle Vorstellungen. Nicht nur der Verstand gewöhnlicher Leute, sondern sogar der von jenen, die wirklich Liebe erlebt haben, d. h. von Liebenden, ist nicht fähig, die wahre Natur der Liebe zu begreifen. Indem sie unfähig sind, sie zu verstehen, können sie auch nicht wirklich etwas darüber sagen. So ist jeder Versuch, Liebe zu beschreiben, vergeblich. Er ist vergeblich, weil derjenige, der den Versuch unternimmt, sie doch nie wirklich gekannt hat. Die Liebenden prahlen damit, sie erlebt zu haben, doch haben sie sie in Wahrheit nie verstanden. Gleichgültig wie tief und intensiv jemand die Liebe erlebt hat, er kann nicht behaupten, sie gekannt zu haben.

Ġazzâlî macht hier offenbar eine Unterscheidung zwischen emotionaler oder vielmehr spiritueller Erfahrung der Liebe und der geistigen Auffassung davon. Man kann solch eine emotionale oder spirituelle Erfahrung gehabt haben, das heißt aber nicht notwendigerweise, daß man das, was man spirituell erlebt hat, auch geistig erfassen kann. Wir müssen betonen, daß dies die tatsächlicher Erfahrung der Liebe nicht niedriger einordnet

als die geistige Tätigkeit, die man Wissen nennt. Gazzâlî weist im Gegenteil dieser Art Erfahrung einen viel höheren Wert zu. Die Tatsache, daß der Liebende, d. h. das Wesen, das tatsächlich Liebe erfahren hat, das Objekt seiner Erfahrung nicht wirklich begreifen kann, rührt nur daher, daß der Verstand nicht das richtige Mittel zum Begreifen der Liebe ist.

Um die Unfähigkeit des Verstandes, die Liebe zu begreifen, zu veranschaulichen, benutzt Gazzâlî wie üblich eine Metapher. Die **Realität** der Liebe soll eine Perle sein, die in einer Muschel eingeschlossen ist und in der Tiefe des Meeres verborgen wird. Die erste Zeile des oben zitierten Gedichts spielt ebenfalls auf diese Vorstellung an. „Die Liebe ist bedeckt, und niemand hat sie je enthüllt gesehen“. Sie wird nicht enthüllt für irgendeinen Betrachter, der am Strand steht. Dieser Betrachter ist niemand anderer als das Wissen, „dessen Grenze“ wie Gazzâlî sagt, „die Küste ist und nichts mit der Tiefe dieses Ozeans zu tun hat“ (*Sawâniḥ* 3). Daher kann das Wissen nie in den Ozean eintauchen, geschweige denn das wertvolle Juwel oder auch nur die Muschel berühren.

Das, was Gazzâlî durch die Metapher der Perle und den Betrachter an der Küste poetisch ausgedrückt hat, kann durch den Gebrauch einer abstrakten Terminologie wie folgt wiederholt werden: Liebe ist in ihrer Substanz jenseits menschlichen Wissens, da der Verstand sie nicht erfassen kann. Sie überschreitet die Grenzen des Wissens. Damit irgendetwas erkannt werden kann, muß es eine Determination oder eine Qualifikation haben. Aber die **Liebe**, in ihrer Substanz hat weder eine Determination noch eine Qualifikation. Da sie keine Determination hat und nicht begrenzt ist, kann sie nicht definiert werden. Daher kann sie nicht als „so oder so“ beschrieben werden. In den Worten von Aḥmad Gazzâlî „überschreitet die Pracht der Liebe alle Grenzen der Beschreibung, Erklärung und Fassungskraft, die zum Wissen gehören“ (ibid).

Obwohl aber die Liebe in ihrer bedingungslosen Transzendenz jenseits menschlichen Wissens und Erkennens liegt und man sie daher weder definieren noch beschreiben kann, gibt es bestimmte Dinge, die man ihr, wenn man sie von dem Standpunkt ihrer Präsenz in der Welt der Geschöpfe sieht und ihre Manifestationen in Betracht zieht, zuschreiben kann.

Wir haben bereits erwähnt, daß die Liebe in ihrer **Substanz** die absolute Einheit ist. Es ist dies nicht die Art der Einheit, die wir irgendeinem Ding in der Welt der Geschöpfe zuschreiben. Die Einheit der **Substanz** der Liebe oder, wie Gazzâlî es nennt, „das **Einssein** ihrer Realität“ ist absolute Einheit. Dies ist nicht die Vereinigung des Vielen, das Gegenteil von Viel-

heit. Im System von Aḥmad Ġazzālī ist Vielheit reduziert auf die Dualität des Liebenden und Geliebten. Die Ebene der **Substanz** ist nicht der Zustand der Vereinigung (*wiṣāl*) des Liebenden und des Geliebten. Diese Vereinigung setzt die Dualität des Liebenden und Geliebten voraus, auch wenn der Liebende sein eigenes Sein völlig in Gegenwart des Geliebten verloren hat. Die Einheit der **Substanz** überschreitet jedes Zeichen von Vielheit.

Indem die **Substanz** der Liebe absolute Einheit ist, ist sie auch absolute Einfachheit. Diese Einfachheit wird im *Sawānīḥ* durch das Wasser symbolisiert. Die **Substanz** der Liebe soll ein Ozean sein, der nichts außer Wasser in all seiner Reinheit enthält. Es ist dies ein endloser Ozean, der keinem anderen Ding erlaubt, in ihn einzudringen oder sich ihm entgegenzustellen. Selbst wenn dieser Ozean als Quelle aller kosmischen Energie seine primordiale Ruhe aufgibt und beginnt, sich zu bewegen, bleibt die substantielle Einfachheit intakt. Bewegung tritt im Ozean auf und Wellen werden erzeugt, aber die Wellen verändern nicht die Natur des Wassers, noch brechen sie sich an irgendeiner Küste. Es gibt keine Küste. „Hier schlagen die Wellen des Ozeans der **Liebe** auf, brechen sich in sich selbst und kehren zu sich selbst zurück“ (*Sawānīḥ* 4).

Die Ebene der **Substanz** kann der Welt der Geschöpfe gegenübergestellt werden. Die Welt der Geschöpfe ist direkt unterhalb der Ebene der **Substanz**, und die Liebe tritt in diese Welt ein, nachdem sie ihre **substantielle** Einsamkeit verlassen hat. So kann man sagen, daß in der Metaphysik von Aḥmad Ġazzālī die **Substanz** der Liebe eine Stufe höher steht als das Sein. Mit anderen Worten überschreitet die Liebe in ihrer **Substanz** das Sein oder die Existenz (*wuġūd*). Diese Vorstellung wird ausdrücklich im *Sawānīḥ* durch ein Gedicht dargelegt, in dem der Autor sagt: „Um meinetwillen ist die Liebe aus dem Nichtsein in das Dasein gekommen“.

So sagt man, daß Liebe in ihrer **Substanz** in Nicht-Existenz ist. Dies ist eine Vorstellung die weiterer Erklärung bedarf. Wir müssen sehen, in welchem Sinne Ġazzālī das Wort Existenz und sein Gegenteil Nicht-Existenz benutzt.

Aus der Art, wie Aḥmad Ġazzālī das Wort Existenz und sein Gegenteil Nicht-Existenz benutzt, können wir deutlich beobachten, daß er diese Begriffe nicht in dem Sinne benutzt wie Ibn Sīnā oder andere peripatetische Philosophen oder sogar Ibn ʿArabī. Ġazzālī betrachtet das **Absolute** nicht als **Existenz**. Er benutzt das Wort *wuġūd* (Existenz oder Sein) in dem Sinne, wie Plotinus Sein benutzt. Für ihn ist das Reich der Existenz die

Welt der Seienden. Ebenso wie das des Plotinus jenseits vom Sein ist und das Reich des Seins mit der ersten Emanation beginnt, d. h. mit dem *Nous*, so wird die **Substanz** der **Liebe** von Aḥmad Ġazzâlî angesehen als ein Stadium jenseits des Seins. Das Reich des Seins beginnt mit der Reise der Liebe, genau mit dem ersten Schritt, den sie tut, dort, wo sie den Geistern begegnet. Dieses Reich, das von der ontologischen Ebene direkt unterhalb der **Substanz** ausgeht, geht immer weiter bis zur niedrigsten ontologischen Stufe, nämlich zur materiellen Welt. Und die Liebe reist natürlich durch all diese Stufen und Stadien, aber vor dieser Reise ist sie noch nicht existent. Das bedeutet nicht, daß die Liebe vor ihrer Reise absolute Nicht-Existenz ist. Es wäre närrisch zu sagen, daß Liebe in ihrer **Substanz** nicht existiert. Was Ġazzâlî hier meint ist, daß die Liebe in ihrer **Substanz** kein Seiendes, kein Existierendes (*mauğûd*) ist. Wenn man die Sprache der orientalischen Philosophie benutzt, könnte man sagen, daß die **Realität** der **Liebe** vor ihrer Reise in die Welt der Seienden **Nichts** ist.

Wir haben von der **Substanz** der Liebe als einem Stadium vor ihrer Reise in die Welt der Seienden gesprochen. Diese Priorität sollte nicht in einem zeitlichen Sinne verstanden werden. Denn der Eintritt der **Liebe** in die Welt geschieht nicht in der Zeit. Noch sollte man diese Reise verstehen als eine räumliche Reise. Genauso wie das Sein unterhalb der Ebene der **Substanz** beginnt, so gehören auch Zeit und Raum zu den Ebenen unterhalb der **Substanz**. Daher ist die **Substanz** der Liebe jenseits von Zeit und Raum.

Um dieses nicht-zeitlich-räumliche Charakteristikum der **Substanz** zu versinnbildlichen, benutzt Ġazzâlî eine andere Metapher. Nach dieser Metapher soll die Liebe ein Vogel sein, dessen Nest in der **Ewigkeit** (*qidam*) ist. Das **ewige** Nest dieses Vogels ist die ontologische Ebene der **Substanz**. Das Nest symbolisiert den nicht-räumlichen Charakter der Ebene, während der weite Himmel, wo der Vogel seine Schwingen öffnet und fliegt, den Raum in der Welt der Seienden symbolisiert. Ebenso charakterisiert die **Ewigkeit** sowohl im Sinne der Vorzeitlichkeit (*azal*) wie auch der Nachzeitlichkeit (*abad*) den nicht-zeitlichen Charakter der **Substanz**. Das **ewige** Nest gehört ausschließlich dem Vogel der Liebe. Es ist das Stadium der **substantiellen** Einsamkeit.

Auf dieser Stufe existiert nichts. Sein, Zeit und Raum erscheinen erst, wenn der Vogel sein Nest verlassen hat und zu fliegen beginnt. Nach seiner Reise durch die Welt der Seienden wird der Vogel wieder in sein uranfängliches Nest zurückkehren. So erscheint also die Liebe in der Welt von Zeit

und Raum, doch ist diese Welt nur ein Intervall, ein Zwischenstadium zwischen Vorzeitlichkeit und Nachzeitlichkeit.

Lassen Sie uns nun zusammen mit der Liebe aus ihrem ewigen Nest herauskommen und sehen, was geschieht, wenn sie in die Welt der Seienden eintritt. Das erste Wesen, dem die Liebe auf ihrer Reise gegenübersteht, ist der Geist, und wir werden unsere Beschreibung der Reise der Liebe beginnen mit einer Analyse dessen, was Ġazzâlî über die besondere Beziehung sagt, die die Liebe mit dem Geist eingeht.

3. Die Liebe und der Geist

Die wichtigste Diskussion in der Metaphysik von Aḥmad Ġazzâlî ist zweifellos die Diskussion über das Verhältnis zwischen der Liebe und dem Geist. Die Bedeutung dieser Diskussion kann man insbesondere aus der Reihenfolge ihres Erscheinens in *Sawâniḥ* ersehen. Der Autor beginnt das erste Kapitel mit einer Erklärung, wie die Liebe und der Geist in die Welt kommen und miteinander eine Beziehung eingehen. Diese Diskussion wird von zwei weiteren Kapiteln gefolgt. Die Analyse dieser drei Kapitel wird die grundlegendsten Vorstellungen über die Metaphysik der Liebe darlegen.

Wir haben bereits erklärt, daß die Liebe in ihrer **Substanz** die absolute **Einheit** ist. Darüber hinaus wird auch gesagt, daß die Liebe auf dieser Stufe jenseits vom Sein ist. Aber dann verläßt die Liebe ihre **substantielle** Einsamkeit, indem sie eine Reise in die Welt des Seins macht. Das erste, was diese substantielle Einheit verletzt, ist ein anderes Wesen, das Geist genannt wird. Der Geist ist der erste und einzige Partner der Liebe auf ihrer ganzen Reise in der Welt der Seienden. Lassen Sie uns sehen, wie dieser Partner entsteht, und welches Verhältnis er mit der Liebe eingeht.

Wir haben vom Erscheinen des Geistes in der Welt gesprochen als vom „ins Dasein kommen“. Genau so verweist Ġazzâlî auf dieses Ereignis. Er benutzt nicht die Worte „Schöpfung“, „Emanation“, „Manifestation“ oder irgendeinen anderen ähnlichen theologischen oder philosophischen Begriff. Stattdessen zieht er vor, Worte zu benutzen, die in der gewöhnlichen Sprache vorkommen, wie „Gehen“ oder „Kommen“. Vom Geist wird gesagt, daß er in die Welt des Seins aus der Nicht-Existenz „gekomm-

men“ ist. Dieser Gebrauch stimmt gut mit dem poetischen Stil des *Sawâniḥ* überein.

Nicht nur vom Geist wird gesagt, daß er ins Dasein „gekommen“ ist, sondern das Erscheinen der Liebe in der Welt wird in ähnlichen Ausdrücken erklärt. Wir haben bereits die Metapher betrachtet, die Gazzâlî benutzt hat, um die Vorstellung des Erscheinens der Liebe in der Welt des Seins zu illustrieren. Die Liebe wurde ein Vogel genannt, der fliegt und eine Reise in die Welt macht und dann zu seinem Nest zurückkehrt. Im ersten Kapitel des *Sawâniḥ* benutzt der Autor eine andere wichtige Metapher, nämlich die von Reiter und Pferd. Die Liebe ist der Reiter und der Geist ist ihr Pferd. Sie beide entstehen aus der Nicht-Existenz, um zusammen durch die ganze Welt zu reisen.

„Unsere Rösser brachen von der Straße der Nicht-Existenz zusammen mit der Liebe auf“ (*Sawâniḥ* 1).

Gazzâlî hält an dieser Metapher fest und versucht dadurch die Natur der Beziehung der Liebe zum Geist zu erklären. Die Zeile, die wir gerade zitiert haben, impliziert mehrere wichtige Vorstellungen. Lassen Sie uns sie einzeln prüfen.

Es wurde gesagt, daß die Liebe und der Geist gleichzeitig in die Welt gekommen sind. Tatsächlich müssen sie beide zusammen sein. In ihrem **substantiellen Stadium** ist die **Liebe** die absolute **Einheit**. Sie ist ein Vogel, der in seinem Nest der Einsamkeit lebt. Aber wenn er sein Nest verläßt, muß er begleitet werden. Er kann seine Reise nicht allein machen. Tatsächlich macht die Liebe diese Reise nur um des Geistes willen, wie gesagt wird:

„Ich, und nur ich, war das Objekt der Absicht der Liebe in der Welt“ (*Sawâniḥ* 1)

Später drückt Gazzâlî dieselbe Idee aus, indem er sagt:

„An der Grenze der Existenz erwartete die Liebe das Roß, den Geist“ (*Sawâniḥ* 1).

Mit anderen Worten, die Liebe kann nicht ins Dasein kommen, sie kann die Grenze der Existenz nicht verlassen, sofern nicht und bis der Geist ins Dasein gekommen ist. Wenn aber der Geist in der Welt des Seins erschienen ist, erscheint auch die Liebe und besteigt ihn.

Eine andere wichtige Vorstellung ist die von dem Geist als Pferd, als Träger. Was ist dieses Pferd? Was ist die Natur des Geistes? So wichtig diese Frage auch sein mag, Gazzâlî bietet uns darauf absolut keine Antwort. Genau so, wie wir die **Realität** der Liebe nicht kennen und beschreiben,

können, so ist auch der Geist und die Art, wie er erzeugt wurde, völlig unbekannt und jenseits jeden Wissens. Die Substanz des Geistes ist ein Geheimnis, welches unser menschlicher Verstand nicht erfassen kann. „Die Augen aller Intellekte“, wie Ġazzâlî bemerkt, „sind gegenüber der Wahrnehmung der Substanz und Realität des Geistes verschlossen.“ (Sawâniḥ 77)

Obwohl wir die Substanz oder die Realität des Geistes nicht erkennen können, können wir etwas darüber wissen, und zwar, was seine Beziehung zur Liebe betrifft. Wir haben bereits die Metapher der Perle erwähnt. Die Liebe sollte eine Perle sein, die in einer Muschel eingeschlossen ist und in der Tiefe des Ozeans ruht. Nun, diese Muschel ist nichts anderes als der Geist, der das Juwel vor den Händen der Fremden bedeckt und schützt. Diese Metapher veranschaulicht die enge Beziehung zwischen der Liebe und dem Geist. In einer anderen Metapher wird von der Liebe gesagt, sie sei ein König, und der Geist sein Palast. Hier haben wir nun die dritte Metapher, den Reiter und das Pferd. Alle diese Metaphern werden benutzt, um die verschiedenen Aspekte der Liebe-Geist-Beziehung aufzuzeigen.

Die Metapher des Reiters und des Pferdes — die erste Metapher, die Ġazzâlî benutzt, — ist die ausdrucksvollste für die Liebe-Geist-Beziehung. Im Gegensatz zu den anderen beiden Metaphern zeigt diese die vitale und dynamische Rolle, die der Geist in seiner Beziehung zur Liebe spielt. Die beiden anderen symbolisieren sehr genau die Intimität zwischen den beiden. Aber diese zeigt die aktive Rolle, die die Liebe spielen soll. Der Geist, als ein Pferd, nimmt die Liebe aus dem Himmel mit herunter auf die Erde, oder von der Grenze der Existenz ganz hinunter in die materielle Welt.

Obwohl Liebe und Geist auf ihrer Reise durch die Welt der Existenz stets zusammen sind, ist ihre Beziehung nicht einheitlich. In dem Augenblick, wo sie aus der Nicht-Existenz in die Existenz eintreten, handelt die Liebe als ein königlicher Reiter und der Geist als ein Pferd, aber nach eine Weile ändern sie ihre Stellung und die Liebe wird ein Träger für den Geist. Dieser Stellungswechsel beruht auf einem sehr wichtigen Wechsel in der Reise und ihrem Ziel.

Wir haben bereits auf die Vorstellung von der Rückkehr der Liebe zu ihrem Ursprung hingewiesen. Diese Vorstellung erklärt den Richtungswechsel im Laufe der Reise. Zuerst verläßt die Liebe ihr substantielles Nest und steigt in die Welt des Seins herab. Wenn sie die niedrigste Ebene der Existenz erreicht hat, ändert sie ihre Richtung und beginnt, zu ihrem ursprüng-

lichen Nest zurückzukehren. Daher ist die Reise der Liebe in die Welt der Seienden nicht einheitlich. In dieser Reise müssen zwei Prozesse unterschieden werden, und in jedem der Prozesse ist die Richtung der Liebe-Geist-Bewegung verändert. Mit anderen Worten kann man die ganze Reise von Liebe und Geist als einen Kreis beschreiben, der aus zwei Halbkreisen zusammengesetzt ist. Der erste Halbkreis ist der Bogen des Abstiegs, während der zweite der des Aufstiegs ist. Die Beziehung zwischen Liebe und Geist hängt genau von dem Richtungswechsel auf dieser Reise ab. Wenn Geist und Liebe sich von dem **Ursprung** wegbewegen, ist der Geist das Roß und die Liebe der Reiter. Wenn sie aber die Richtung ändern und beginnen, zurückzukehren, dann ändern sie auch ihre Stellung: Die Liebe wird nun zum Roß und der Geist der Reiter. Um die Rolle von Liebe und Geist in ihrem Auf- und Abstieg zu veranschaulichen, und um die Beziehung zwischen den beiden Reisenden in beiden Läufen aufzuzeigen, benutzt Ġazzâlî die Idee des Philosophen von Substanz und Akzidens, oder, wie er sie nennt, der Substanz (*dât*) und ihres Attributs (*şifa*). Er schreibt:

Zu einer Zeit ist der Geist wie eine Substanz mit der Liebe als ihrem Attribut, so daß das Attribut durch sie fort dauert. Zu einer anderen Zeit wird die Liebe die Substanz und der Geist wird ihr Attribut, so daß der Geist durch sie fort dauert. (*Sawâniḥ* 3)

Die Vorstellung von Substanz und Attribut und die Metapher von Roß und Reiter sind nicht nur Kunstgriffe, die Ġazzâlî benutzt, um die Beziehung zwischen Liebe und Geist in den beiden Läufen ihrer Reise zu zeigen. Der Stellungswechsel dieser beiden Reisenden ist auch verantwortlich für viele metaphysische und psychologische Zustände, die während der Reise entstehen. Ġazzâlî spielt auf einige dieser Zustände an, indem er Symbole und Bilder aus der Natur benutzt, wie Himmel und Erde, Edelstein und Mine, Sonne und Himmel, Flamme und Luft etc. Der folgende Absatz, der die verschiedenen Aspekte der Beziehung zwischen Geist und Liebe offenbart, ist einer der poetischsten und schönsten Ausdrücke der Inspirationen des Schreibers über die Liebe:

Manchmal ist die Liebe ein Edelstein in der Mine, was auch immer der Edelstein und die Mine sein mögen. Manchmal ist die Liebe die Sonne im Himmel des Geistes, die nach ihrem Gutdünken scheint. Manchmal ist sie eine Flamme in der Luft des Geistes, die verbrennt, was sie will. Zu anderen Zeiten ist die Liebe der Sattel auf dem Pferd des Geistes, das auf den wartet, der auch immer es besteigen will. Manchmal ist die Liebe die Trense im Maule des aufrührerischen Geistes und wendet so seinen Kopf

in welche Richtung auch immer sie will. Manchmal ist sie die Kette der Gewalt (*qahr*) des Blicks des Geliebten, die den Geist bindet (*Sawānīḥ* 3).

Wie man sieht, hat der Autor abermals die Metapher von Pferd und Reiter benutzt. Diesmal jedoch hat er sie unterschiedlich gebraucht. Uns stehen nicht nur zwei Dinge gegenüber, Roß und Reiter. Auch andere Elemente werden eingeführt. Der Geist soll ein Pferd sein und die Liebe der Sattel, auf dem etwas oder jemand anderer als Reiter sitzen muß. Darüber hinaus wird ein anderes Wesen ausdrücklich genannt, nämlich der Geliebte.

So sind es nicht nur die Liebe und der Geist, die diese Reise unternehmen, sondern auch andere Wesen. Tatsächlich ist die Reise der Liebe und des Geistes eine Reise durch eine ganze Welt von Wesen. Diese Welt der Vielheit wird aber letztendlich reduziert auf eine Welt der Dualität und schließlich der **Einheit**. Diese Dualität, die genau genommen durch die Beziehung erzeugt wird, die die Liebe mit dem Geist eingeht, ist die Dualität von Liebendem und Geliebtem.

Die Reise der Liebe und des Geistes in ihrem kosmischen Aspekt, besonders in der zweiten Phase, d. h. im Laufe der Rückkehr, wird ausgedrückt durch die Beziehung zwischen Liebendem und Geliebtem. Wir werden sehen, wie der Geist als Liebender sich in den Geliebten verliebt und die Reise vollendet, indem er sich selbst in dem Geliebten verliert. Doch zuvor müssen wir sehen, wie die beiden in Erscheinung treten, und was wir über die Natur eines jeden von ihnen lernen können.

4. Der Liebende und der Geliebte

Wie wir gesehen haben, ist der Geist das erste, das aus der Nicht-Existenz in die Existenz übergeht. Um einen theologischen Ausdruck zu benutzen, ist er das erste erschaffene Wesen in der Welt. Er ist nicht nur das erste Wesen, sondern auch das Prinzip der Schöpfung anderer Wesen. Mit anderen Worten ist die Welt der Vielheit mit all den verschiedenen Ebenen der Existenz durch den Geist erschaffen worden. In diesem Schöpfungsakt ist der Geist aber nicht allein. Wir haben gesehen, daß vom ersten Augenblick an, da der Geist entsteht, auch die Liebe aus der Nicht-Existenz in die Existenz eintritt und ihn auf seiner ganzen Reise begleitet. Mit anderen Worten gehen der Geist und die Liebe von der Dämmerung der Schöpfung an eine Art Beziehung ein, und obwohl sich diese Beziehung ändert, bleiben sie doch Partner. Erst durch diese Beziehung werden andere Wesen in

der Gestalt von Liebendem und Geliebten geschaffen. Nun wollen wir prüfen, wie diese Wesen, d. h. Liebender und Geliebter, entstanden sind.

Bevor wir den Prozeß der Schöpfung des Geliebten und des Liebenden erklären, müssen wir auf eine sehr wichtige Tatsache hinweisen, nämlich wie Ġazzâlî die Welt der Schöpfung versteht. Wir haben erwähnt, daß es in Ġazzâlîs Weltsicht verschiedene ontologische Ebenen gibt. Er selbst jedoch diskutiert diese Ebenen in seinem Buch nie klar und systematisch. Wie schon betont wurde, ist Aḥmad Ġazzâlî im Allgemeinen kein Philosoph im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Er entwickelt keine ganz systematische und detaillierte Ordnung der Realität mit verschiedenen ontologischen Ebenen, wie ein peripatetischer Philosoph oder gar ein Mystiker wie etwa Ibn ʿArabî. Nichtsdestotrotz glaubt er an eine Welt von vielfachen ontologischen Niveaus, die er von einem besonderen Standpunkt aus zu unterscheiden versucht. Die erste Unterscheidung wird zwischen der Ebene der **Substanz** und denen der Attribute und ihrer Manifestationen gemacht. Mit anderen Worten gibt es unterhalb der Ebene der **Substanz** verschiedene Niveaus. Nun werden diese Niveaus von dem Standpunkt der Beziehung zwischen zwei Wesen unterschieden: dem Liebenden und dem Geliebten. Mit anderen Worten können wir auf jedem ontologischen Niveau unterhalb der **Substanz** zwei Wesen wahrnehmen, den Liebenden und den Geliebten, und jedes dieser Niveaus kann durch die Natur des Liebenden und seine Beziehung zu dem Geliebten charakterisiert werden.

Wer ist der Liebende und wer ist der Geliebte? Das erste, was wir über sie sagen können, ist, daß sie beide von der Liebe erzeugt worden sind, aber jeder von einem anderen Aspekt. Hier müssen wir nun einen sehr wichtigen Schlüsselbegriff in der Metaphysik von Aḥmad Ġazzâlî einführen, nämlich den Begriff der **Schönheit**. Diese Vorstellung ist ein Pendant zu der Vorstellung der Liebe, nicht in ihrer Substanz, sondern, wie sie in die Welt des Seins eingetreten ist. Wenn die Liebe auf diese Welt kommt, bezeugt oder betrachtet sie durch das Auge des Geistes etwas, das ebenfalls aus der **Substanz** hervorgegangen ist, und das ist die **Schönheit**. Tatsächlich haben wir von diesem Standpunkt aus zwei Dinge: die **Schönheit**, und das, welches die **Schönheit** betrachtet. Der Ort (*locus*) der Schönheit wird der Geliebte genannt und der Betrachter ist der Geist / die Liebe, der Liebender genannt wird.

Schönheit wird nicht nur im ersten Stadium offenbart, sondern in der ganzen Welt, einschließlich der phänomenalen Welt. Mit anderen Worten

manifestiert sich die Schönheit nicht in einer einzigen Gestalt mit eindeutiger Qualität und Intensität. Es gibt unendlich viele Formen von Manifestationen der **Schönheit**, vom höchsten geistigen Bereich bis herab in die niedrigste materielle Welt. Entsprechend diesen verschiedenen Formen der Schönheit gibt es verschiedene Arten von Liebenden. Unter den Geschöpfen gibt es Liebende, die materielle Dinge lieben, natürliche Dinge, andere lieben menschliche Wesen, und schließlich gibt es den **göttlichen Geliebten**. Es gibt auch nicht-menschliche Liebende, deren Prototyp unter den rein spirituellen Wesen der Satan ist. Und schließlich gibt es den göttlichen Liebenden, d.i. Allâh selbst. Der göttliche Liebende, d.i. Gott, ist nicht das **Absolute**. Wir werden später sehen, daß der Zustand des **Absoluten** der Zustand der **Substanz** der Liebe ist, welcher jenseits der Dualität von Liebendem und Geliebtem liegt, gleich ob menschlich oder göttlich, und sogar jenseits der Vereinigung der beiden.

Wir haben gesagt, daß das erste Wesen in der Reihenfolge der Schöpfung der Geist ist. Darüber hinaus kommt, wenn der Geist entsteht, auch etwas anderes auf die Bühne, nämlich die Liebe, um mit ihm vereint zu werden. Wir haben bisher von zwei anderen Wesen gesprochen, dem Liebenden und dem Geliebten. Die Frage ist, ob der Liebende und der Geliebte zwei andere Wesen sind neben Geist und Liebe? Die Antwort ist Nein. Liebender und Geliebter sind nicht zwei andere Wesen neben Liebe und Geist. Sie werden vielmehr erzeugt durch die Beziehung, die diese beiden miteinander eingehen. Lassen Sie uns sehen, wie dieses zustande kommt.

Das Verhältnis zwischen Liebe und Geist kann, wie wir gesehen haben, durch eine Metapher — die des Rosses und Reiters — erklärt werden. Um die Entstehung von Liebendem und Geliebten zu zeigen, benutzt Gazzâlî eine andere Metapher. Entsprechend dieser neuen Metapher ist der Geist ein Haus, während die Liebe sein Bewohner ist. In der Tat übermittelt diese Metapher dieselbe Vorstellung, die durch das Verhältnis von Substanz-Akzidens oder Substanz-Qualität ausgedrückt wird. Das Haus ist die Substanz, das Substrat, und die Liebe ist seine Qualität, das Akzidens, das in dem Substrat weiterlebt. Wenn der Geist entsteht, fungiert er wie ein Haus, wie eine Wohnstatt, und die Liebe nimmt darin augenblicklich ein Zimmer ein. Dann geschieht etwas ganz besonderes, dank eines ganz einzigartigen Charakteristikums dieses Hauses oder dieses Zimmers. Tatsächlich kann dieses Haus als ein Spiegelhaus fungieren. Alle seine Wände verwandeln sich in Spiegel und deswegen wird alles, was innerhalb dieser Wände enthalten ist, an den Wänden widergespiegelt.

Wenn sie (d. i. die Liebe) das Haus leer findet, und der Spiegel leer geworden ist, dann wird eine Gestalt widergespiegelt und in der Luft der **Reinheit** des Geistes eingesetzt. (*Sawâniḥ* 2)

Wir haben nun drei Dinge: den Geist als Spiegel, die Liebe, und das Spiegelbild. Mit den beiden ersten, dem Geist und der Liebe, sind wir bereits vertraut, daher müssen wir nun die Natur des Spiegelbildes erklären.

Von einem ontologischen Gesichtspunkt aus ist das Spiegelbild die Gestalt des Geliebten. Andererseits ist der Liebende niemand anderes als der Geist, nicht alleine, sondern vereint mit der Liebe. Wenn Geist und Liebe vereint werden und erst einmal eine Gestalt im Spiegel reflektiert und eingesetzt worden ist, verliebt sich der Geist in diese Gestalt. Was ist aber nun die genaue Natur dieses Spiegelbildes? Als Spiegelbild hängt seine ganze Identität davon ab, wahrgenommen zu werden. Wie wird dieses Bild wahrgenommen, und was ist die Natur oder Identität dieses Objektes der Wahrnehmung?

Es ist offensichtlich, daß derjenige, der das Bild wahrnimmt, der Betrachter, der Geist ist, welcher das Prinzip der Betrachtung und Gnosis ist. Mehr noch, da der Bewohner dieses Hauses die Liebe ist, scheint es zunächst, daß es die Liebe sein muß, die an der Wand widergespiegelt wird. Doch ist die Natur dieses Haus ganz eigentümlich. Wäre der Geist nichts als ein Spiegel, dann natürlich wären sowohl Subjekt wie Objekt des Sehens die Liebe. Wir wissen aber, daß das Objekt des Sehens nicht die Liebe ist. Es ist der Geist, welcher, wie das *Nous* von Plotinus, ein Wahrnehmungs- oder Betrachtungsorgan hat. Wenn es nun der Geist ist, der sieht, muß es daher natürlich er selbst sein, der reflektiert wird und der sein eigenes Spiegelbild sieht. Was wäre dann aber die Rolle der Liebe? Wir scheinen mit einem unlösbaren Dilemma konfrontiert zu sein.

Das Dilemma, das wir gerade konstatiert haben, ist allerdings kein wirkliches Dilemma. Gazzâlî setzt sich mit diesem Thema nicht von unserem Standpunkt her auseinander. Das Dilemma ist erst entstanden, weil wir die Metapher mit all ihren Implikationen zu weit getrieben haben. Gazzâlî begnügt sich einfach mit der Tatsache, daß der Geist als Spiegel dienen kann und etwas wahrnehmen oder betrachten kann. Was er betrachtet, hängt von der Handlung der Liebe ab, und nicht davon, was oder wer reflektiert wird.

Was tatsächlich in dem Spiegel widergespiegelt wird, ist weder die Liebe allein noch der Geist. Da Liebe und Geist, genau so wie Substanz und Qualität, vereint sind, ist auch das, was widergespiegelt wird, die Vereini-

gung von Liebe und Geist. Jedoch sieht der Geist nicht immer ein und dasselbe, wenn er in den Spiegel blickt. Manchmal sieht er sich selbst, und manchmal sieht er die Liebe. In beiden Fällen aber ist der Wahrnehmende, derjenige, der das Bild erlebt, der Liebende, und das, was erlebt, gesehen wird, sein Geliebter. Im ersten Falle jedoch, wenn der Geist, der Liebende, sich selbst sieht, nimmt er selbst die Stellung des Geliebten ein; während es im zweiten Falle die Manifestation der Liebe, mit all ihrem Glanz und ihrer Schönheit ist, welche der Geliebte ist. Dies ist die allgemeine Vorstellung, die hinter dem folgenden verwirrenden und komplizierten Absatz steckt:

Ihre (d. h. der Liebe) Vollkommenheit ist es, daß wenn der Geist sich selbst mit einem kritischen Auge betrachten möchte, er das Bild des Geliebten oder seinen Namen oder sein Attribut zusammen damit sieht, und dieses ändert sich gemäß (dem Diktat) der **Zeit**. Liebe schirmt den Geist davon ab, sich selbst zu sehen und überwältigt so sein kritisches Auge. Als Ergebnis nimmt die Liebe den Platz des Abbildes des Geistes im Spiegel ein und so sieht der Geist sie anstatt sich selbst (*Sawâniḥ* 2)

In diesem Abschnitt erklärt Ġazzâlî nicht nur die Entstehung von Liebendem und Geliebten, sondern er spielt auch auf ein sehr wichtiges Thema in der Reise der Liebe/des Geistes an. Wir haben festgestellt, daß diese Reise aus zwei Teilen besteht, dem Abstieg und dem Aufstieg. Dies ist eine kosmische Reise. Liebe und Geist steigen von ihrem Ursprung herab in die phänomenale Welt und kehren dann zurück, indem sie durch verschiedene ontologische Ebenen zum Ursprung aufsteigen. Nun glaubt Ġazzâlî aber auch, daß diese Reise nur in der Vorstellung im Reich des Geistes durchgeführt wird. Mit anderen Worten vollendet der Geist eine Reise im allerersten Stadium des Seins, noch bevor er seine kosmische Reise antritt, d. h. bevor er in die phänomenale Welt herabsteigt. Diese innere Reise, die auf ein und derselben ontologischen Ebene vollendet wird, wird durch die Betrachtung ausgeführt. Genau wie die kosmische Reise besteht auch sie aus zwei Teilen. Der erste Teil, der Abstieg, findet statt, wenn der Geist entsteht. In diesem Stadium ist er blind. Wenn das Spiegelbild erst einmal entstanden ist und der Geist beginnt, es zu betrachten, kehrt er eben durch diese Betrachtung zum Ursprung zurück.

Die innere Rückkehr des Geistes durch Betrachtung, so wie sie oben dargestellt wurde, ist keine einfache Handlung. Sie besteht aus zwei Momenten, und in jedem hat der Geist, als Betrachter, eine andere Erfahrung vom Objekt der Betrachtung, dem Bild. Im ersten Moment sieht der Geist das Bild (den Geliebten) als sich selbst, und im zweiten sieht er den Geliebten

selbst. In jedem der Momente wird derjenige, der sieht, der Betrachter, identifiziert mit demjenigen, was er sieht oder dem Objekt der Betrachtung. So gibt es im Idealfall eine völlige Identität zwischen dem Betrachter und dem Objekt der Betrachtung.

Was gerade erklärt wurde, ist die Situation im spirituellen Gebiet, wo Liebender und Geliebter im Akt der Betrachtung oder Erkenntnis gleichgesetzt werden. Danach bewegen sich Liebe und Geist abwärts, hinab in die materielle Welt, wo der Liebende nicht länger reiner Geist vereint mit Liebe ist, sondern vielmehr der Geist in einem Körper, ein menschliches Wesen. Auch der Geliebte, obwohl er immer noch die Manifestation der Schönheit ist, der Ort der Manifestation, ist entweder die ganze Welt der Schöpfung (*ṣun'*) oder eine einzelne Kreatur oder der Schöpfer selbst. Erst dadurch, daß der Liebende die Schönheit in diesem Geliebten betrachtet, kehrt der Geist von der phänomenalen Welt zu seinem letzten Ziel zurück.

5. Die Reise der Liebe zu dem letzten Ziel

Wir haben das Schreiten der Liebe von der absoluten **Einheit** zu der Welt der Wesen und zurück zur **Einheit** mit den Begriffen einer Reise erklärt. Aber da die Liebe auf dieser Reise vom Geist begleitet wurde, wurde die Reise auch als die Reise des Geistes bezeichnet. Darüber hinaus haben wir zwischen einer idealen Reise unterschieden, die der Geist durchführte, und einer kosmischen. Liebe und Geist unternehmen diese kosmische Reise abwärts, und so wird eine ganze Seinswelt geschaffen. Wenn sie aber zurückkehren wollen, tun sie dies durch den einzelnen Liebenden. Diese Rückkehr des einzelnen Liebenden zu seinem Ziel ist das Hauptthema von Gazzâlî im *Sawâniḥ*. Der Liebende verliebt sich in den Geliebten und dadurch durchläuft er verschiedene Stadien und erlebt dann verschiedene psychologische und existentielle Zustände. Wir wollen nun erklären, wie der Liebende diese verschiedenen Stadien durchläuft. Bevor wir aber die verschiedenen Stadien der Reise des Liebenden erklären, müssen wir sehen, was sein letztes Ziel ist.

Obwohl es das Ziel des Liebenden auf dieser Reise ist, den Geliebten zu finden und sich mit ihm zu vereinigen, ist der Geliebte nicht wirklich das letzte Ziel dieser Reise. Zwar ist die Vereinigung von Liebendem und Geliebten tatsächlich ein sehr hoher spiritueller Zustand, doch ist sie nicht

das letzte Stadium. Die Liebe ist aus ihrer **Substanz** herabgestiegen und die Rückkehr wird nur enden, wenn sie den **substantiellen** Zustand erreicht hat. Daher ist es das endgültige Ziel der Reise von Liebe und Geist, die bedingungslose und absolute **Einheit** zu erreichen. Dies wird der Punkt der **Vereinigung** (*tauḥīd*) genannt, wo sogar die Dualität von Liebendem und Geliebten ausgelöscht werden.

Dies ist der gesamte Verlauf von der Rückkehr des Liebenden in Aḥmad Ġazzâlîs Sufismus. Ġazzâlî versucht diese Doktrin von verschiedenen Gesichtspunkten aus im *Sawâniḥ* auszuarbeiten. Zuerst und am ausführlichsten wird diese Doktrin im vierten Kapitel unter dem Titel „Tadel“ (*malâma*) behandelt.

Das Wort *malâma* wird im Sufismus in einem technischen Sinne gebraucht. Einige Sufis haben sich bewußt dem Tadel der Menschen ausgesetzt, um Aufrichtigkeit und innere Freiheit zu gewinnen. Ḥuġwîrî, der persische Sufi, der in der ersten Hälfte des 5. Jh.s H. den ersten Sufi-Text auf Persisch schrieb, hat der Diskussion dieser Idee ein ganzes Kapitel gewidmet, in dem er vom Tadel als einem Pfad spricht, „den manche Sufi-Scheiche betreten haben“.² Diese Technik hat eine große Wirkung auf den Geist. Wie wir vorher gesehen haben, wird das Spiegelbild nach Ġazzâlî nur gebildet und etabliert, wenn der Spiegel vorher gereinigt wird, d. h. der Geist geläutert. Tadel ist eines der Mittel, diese Läuterung zu erzielen. Wie Ḥuġwîrî feststellt: „Tadel hat eine große Wirkung, um die Liebe aufrichtig zu machen.“³

Obwohl der Tadel eine sehr gebräuchliche Vorstellung im persischen Sufismus im Allgemeinen ist, benutzt Ġazzâlî diesen Begriff in einem ganz speziellen Sinne. Tadel, wie Ḥuġwîrî feststellte, soll die Liebe aufrichtig machen. Diese Ansicht wird auch von Aḥmad Ġazzâlî geteilt. Ġazzâlî geht jedoch noch einen Schritt weiter. Tadel, der an die Liebenden gerichtet ist, ist die Einstellung anderer Menschen zu den Liebenden. Wie Ḥuġwîrî schreibt: „Die Anhänger der **Wahrheit** (*ahl-e ḥaqq*) werden dadurch gekennzeichnet, daß sie das Objekt vulgären Tadels sind, besonders die Herausragenden aus dieser Gemeinschaft.“ Also behandelt Ḥuġwîrî, ebenso wie andere Sufis im Allgemeinen, den Tadel als ein soziales Phänomen. Ġazzâlî aber, wiewohl er diesen Aspekt des Tadels akzeptiert, behandelt diese Vorstellung nicht einfach als ein soziales Phänomen. Für Ġazzâlî ist Tadel ein viel umfangreicherer Begriff. Er ist nicht nur die vorwurfsvolle Haltung anderer, sondern jedes Mittel, das hilft, den Liebenden von allem anderen als der Liebe loszulösen. Mit anderen Wor-

ten ist der Tadel eine allgemeine Technik, die nicht nur in der sozialen Welt benutzt wird, sondern sogar auf höheren ontologischen Ebenen, in anderen Stadien der spirituellen Reise des Liebenden. Daher sagt man, daß Tadel aus verschiedenen Arten besteht.

Genauer gesagt, teilt Ġazzâlî den Tadel in drei Arten ein. Mit seinen eigenen Worten „hat der Tadel drei Gesichter“ (*Sawâniḥ* 4). Jedes dieser Gesichter oder dieser Aspekte wirkt als ein Mittel, den Liebenden davon zu lösen, an ein besonderes Ding, d. i. eine begrenzte Manifestation von Schönheit gebunden zu sein. Die Dinge, die das Objekt der Aufmerksamkeit des Liebenden sind, sind aber nicht alle in der materiellen Welt. Die materielle Welt ist nur ein Stadium auf der Reise, von dem der Liebende befreit werden muß. Danach transzendiert der Liebende zu zwei höheren ontologischen Ebenen, und in jeder von diesen findet er sich gebunden an eine bestimmte Gestalt. Die anderen Gesichter des Tadels sollen dem Liebenden helfen, sich von diesen Gestalten zu lösen. Dies ist das allgemeine Bild des Tadels mit seinen drei Gesichtern. Wir wollen uns nun den Worten von Ġazzâlî selbst zuwenden, mit denen er nicht nur den Begriff des Tadels erklärt, sondern mit denen auch die ontologischen Ebenen und die Bewußtseinsstrukturen in seiner Metaphysik entwickelt werden.

Die Vollkommenheit der Liebe ist der Tadel, der drei Gesichter hat: Eines der Welt der Schöpfung zugewandt, eines dem Liebenden und eines dem Geliebten. Das Gesicht, das der Welt der Schöpfung zugewandt ist, ist das Schwert der Eifersucht des Geliebten; es besteht darin, den Liebenden davon abzuhalten, anderen Dingen als dem Geliebten seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das Gesicht, das dem Liebenden zugewandt ist, ist das Schwert der Eifersucht der Zeit; es besteht darin, ihn davon abzuhalten, sich selbst Aufmerksamkeit zu widmen. Das dem Geliebten zugewandte Gesicht schließlich ist das Schwert der Eifersucht der Liebe; es besteht darin, ihn zu veranlassen, seine Nahrung nur aus der Liebe zu ziehen, ebenso wie ihn davor zu bewahren, von Habgier ergriffen zu werden und ihn zu zwingen, nichts von außerhalb (der **Substanz** der Liebe) zu verlangen. (*Sawâniḥ* 4)

Es gibt drei Dinge, an denen der Liebende hängt. Diese Bindungen bestehen auf drei verschiedenen ontologischen Ebenen. Die erste Ebene wird die Welt der Schöpfung genannt. Auf dieser Ebene befindet sich der Liebende zwischen anderen Kreaturen, anderen Menschen, und er findet sich beschäftigt mit der Manifestation der Schönheit auf dieser Ebene. Psychologisch und von einem sozialen Standpunkt aus wird gesagt, daß man sich um die Meinung anderer sorgt. Auf dieser Ebene neigt man dazu, seinen guten Namen zu schützen und Schande zu vermeiden.

Offensichtlich ist aber die Bindung des Liebenden an die Welt der Schöpfung und seine Sorge um die Meinung anderer Leute weit entfernt von der Reinheit und Aufrichtigkeit der Liebe. Diese Bindung muß aufgehoben werden, damit der Liebende seine Reise aufwärts fortsetzen kann. Der Weg, diese Aufgabe zu erfüllen, wird dargelegt in dem, was Ḥuǧwîrî über die „Anhänger der Wahrheit“ gesagt hat. Der Liebende muß sich von dem Tadel der Leute freimachen, dies ist das erste Gesicht des Tadels. Es ist ein Schwert, das den Geist löst und befreit von seinen weltlichen Sorgen. Ġaz-zâlî identifiziert dieses Schwert, indem er sagt, daß es tatsächlich die Eifersucht des Geliebten ist. Oberflächlich gesehen ist es der vulgäre Tadel von anderen Personen. Tatsächlich aber ist der Tadel nichts anderes als die Eifersucht des Geliebten, welche die anderen Menschen veranlaßt, eine vorwurfsvolle Haltung einzunehmen. Die Menschen werden so lange fortfahren den Liebenden zu tadeln, bis er der Welt der Schöpfung entfremdet ist und so alle Besorgnis um andere oder anderes als den Geliebten verliert.

Die Absicht des Tadels (ausgeführt von) der Welt der Schöpfung ist es, falls ein kleiner Teil der inneren Realität des Liebenden, sei er so dünn wie ein Haar, sich etwas Äußerlichem zuwendet, entweder indem er etwas beobachtet oder etwas anstrebt oder an etwas gebunden ist, diese Verbindung zu durchschneiden. (*Sawâniḥ* 4)

Nachdem er das erste Stadium durchlaufen hat, steigt der Liebende zu einer höheren ontologischen Ebene auf, um auf ein weiteres Unheil zu treffen. Auf dieser Ebene wendet er zwar den Kreaturen keine Aufmerksamkeit mehr zu, aber er ist immer noch weit davon entfernt, die Vereinigung erlangt zu haben. Es gibt immer noch etwas, das ihn vor der Liebe per se abschirmt, und das ist er selbst. Er ist, mit anderen Worten, im Zustand der Dualität. Da ist der Geliebte, dem der Liebende seine Aufmerksamkeit gewidmet hat, aber da ist auch er selbst. Obwohl er den Geliebten liebt, will er ihn tatsächlich aber doch für sich selbst haben. Er ist, mit anderen Worten, immer noch mit etwas anderem als dem Geliebten verbunden. Diese Bindung aber, dieses Band, muß auch durchschnitten werden, damit der Geist zu einer höheren Ebene aufsteigen kann. Das Mittel, dieses Band zu durchschneiden, soll die Eifersucht der **Zeit** in Form des Selbstvorwurfes sein. Mit **Zeit** ist hier die kosmische Quelle aller spirituellen Zustände gemeint. Durch diese spirituellen Zustände wird der Liebende von allen Bindungen an sich selbst befreit.⁴

Nachdem der Liebende von sich selbst befreit ist, beginnt das dritte Stadium. Hier sieht er die Schönheit der Liebe in der Gestalt des Geliebten.

Obwohl er von seiner Selbstsucht befreit ist, und den Geliebten nicht mehr um seiner selbst willen liebt, ist er immer noch an etwas anderes als die reine **Substanz** der Liebe gebunden. Er ist immer noch auf einer Ebene unterhalb der **Substanz**. Er ist, mit anderen Worten, an die Manifestation der Liebe in Gestalt des Geliebten gebunden. Diese Bindung muß nun wie alle vorigen Bindungen durchschnitten werden. In der Tat ist dies ein sehr heikler und wichtiger Punkt in Aḥmad Ġazzâlîs Sufismus. Die meisten Sufis betrachten die Vereinigung von Liebendem und Geliebten als die höchste Stufe, das letzte Ziel der Reise des Liebenden. Wie wir hier aber sehen, betrachtet Ġazzâlî diese Stufe immer noch als unter dem letzten Ziel. Um Ġazzâlîs eigene Metapher zu benutzen, hat der Vogel der Liebe sein Nest noch nicht erreicht. Der Liebende ist immer noch an etwas anderes als die Liebe selbst gebunden. Diese Verbundenheit muß durch das dritte und letzte Gesicht des Tadels aufgehoben werden, welches das Schwert der Eifersucht der Liebe genannt wird. Es wird die Eifersucht der Liebe genannt, weil die Liebe nicht will, daß irgendetwas anderes als sie selbst zurückbleibt, nicht einmal die Gestalt des Geliebten.

(Nachdem der Liebende für seine Selbstsucht gestorben ist,) leuchtet die Eifersucht der Liebe wieder hervor und veranlaßt ihn, sein Gesicht von dem Geliebten abzuwenden, denn der Beweggrund für seinen Verzicht auf sich selbst war, daß er den Geliebten begehrte. Nun ist seine Begierde verdorrt — (da er) weder die Welt der Schöpfung, noch sich selbst, noch den Geliebten (ersehnt). (*Sawâniḥ* 4)

Dies ist die höchste ontologische Ebene und somit das Endstadium der Reise. In diesem Stadium ist die Liebe zu ihrem Urnest zurückgekehrt. Es gibt absolut keine Abgrenzung und kein Zeichen von Dualität von Liebendem und Geliebten. Der Geist ist völlig verschwunden. Alles, was man in diesem Stadium sagen kann, bezieht sich auf die Liebe selbst, denn es gibt nichts anderes mehr. Vereinigung ist hier nicht der vereinigte Zustand zwischen Liebendem und Geliebten. Da es von Liebendem oder Geliebten keine Spur mehr gibt, gehört die **Vereinigung** (*tauḥîd*) zur Liebe selbst.

Vollkommene Losgelöstheit (*tağrîd*) wird auf die Einzigartigkeit (*tafrîd*) der Liebe scheitern. Absolute **Vereinigung** (*tauḥîd*) gehört zu ihr (d. i. der Liebe) und sie gehört zur **Vereinigung**. Nichts (als Liebe) kann darin Raum haben. Solange sie zusammen sind, kann sie aus sich selbst bestehen und von sich selbst essen. Von ihrem Standpunkt aus sind Liebender und Geliebter beide „etwas anderes“, einfach wie Fremde (*Sawâniḥ* 4)

Wir sehen also, daß in der Vor-Ewigkeit (*azal*) die Liebe sich im Spiegel des Geistes in der Gestalt sowohl des Geliebten als auch des Liebenden manifestiert. Dann steigt sie mit dem Geist hinab in die phänomenale

Welt. Der Geist, als Liebender, durchläuft in seinem Aufstieg dieselben Stufen in umgekehrter Reihe, bis schließlich die Verwirklichung der absoluten **Einheit** oder **Vereinigung** erreicht wird. Wir können daraus schließen, daß für Aḥmad Ġazzâlî die Struktur der **Realität**, wie in diesem Abschnitt beschrieben, aus vier ontologischen Ebenen besteht: die Ebene der Schöpfung (*halq*), welche die phänomenale Welt ist, die Ebene des Liebens (*âšiqî*), die Ebene des Geliebtwerdens (*ma' šûqî*) und schließlich die **Substanz** der Liebe.

Dies ist die ontologische Ansicht der Reise. Wie wir erwähnt haben, hat Ġazzâlî auch die spirituelle Psychologie des Liebenden in den verschiedenen Stadien der Reise durch den Begriff des Tadels zu erklären versucht. Darüber hinaus spielt er in diesem Kapitel mehrmals auf seine Theorie des Wissens und der Gnosis an. Nach ihm gibt es ein spezielles Bewußtsein in dem Liebenden, das der jeweiligen ontologischen Ebene entspricht. Wir wollen diese verschiedenen Bewußtseisebenen an Hand dessen untersuchen, was Ġazzâlî in anderen Kapiteln des *Sawâniḥ* gesagt hat.

Die Theorie von Wissen und Gnosis in der Metaphysik von Aḥmad Ġazzâlî ist, genau wie seine Ontologie, über die Liebe. Mit anderen Worten ist das Objekt von Wissen und Gnosis nicht anderes als die Liebe und ihre Manifestationen (*nemâyeš*). Andererseits ist das Subjekt von Wissen und Gnosis der Liebende, d. h. der Geist, der mit der Liebe vereinigt ist. Da es verschiedene Stadien und verschiedene ontologische Ebenen gibt, macht der Liebende verschiedene kognitive Erfahrungen. Das gemeinsame Charakteristikum all dieser Erfahrungen ist ihre unmittelbare Erkenntnisfähigkeit. Mit anderen Worten erfährt der Liebende die Liebe in jedem Stadium auf intuitive und unmittelbare Weise. Sogar die niedrigste kognitive Erfahrung, die von Aḥmad Ġazzâlî Wissen (*ilm*) genannt wird, ist ein intuitives Wissen. Wissen beginnt, wenn der Geist tatsächlich irgendeinen Aspekt der Liebe wahrnimmt. Die kognitive Erfahrung des Liebenden beginnt, um eine im Sufismus gebräuchliche Metapher zu benutzen, wenn er den Wein der Liebe kostet (*dauq*), und sie geht weiter mit dem Trinken und Trunkenwerden. Schließlich wird der Liebende in Wein getränkt sein und durch Metamorphose mit dem Wein gleichgesetzt werden.

Wie wir nun schon früher bemerkt haben, ist die **Realität** der Liebe, d. h. ihre **Substanz**, jenseits allen Wissens. Diese **Realität**, als ein kostbares Juwel, ist verborgen in der Muschel des Geistes und ruht in der Tiefe des Ozeans. Da die Grenze des Wissens der Strand ist, kann es die Muschel

niemals erreichen, geschweige denn die Perle. Mit anderen Worten kann der Liebende als Wissender die Liebe selbst nie erfahren. Weder die **Substanz** noch ihre Attribute können von dem Liebenden gekannt werden.

Obwohl die **Substanz** der Liebe und ihre Attribute jenseits der Grenzen des Wissens sind, gibt es in der Liebe etwas, das der Liebende erfahren kann, wenn er am Strand steht. Man sagt, daß der Liebende in diesem Stadium ein Wissender ist, aber was ist das Objekt seines Wissens? Da sein Wissen, wie gesagt, über die Liebe ist, erlebt der Liebende intuitiv etwas von der Liebe. Da dies aber nicht die Erfahrung der **Substanz** und ihrer Attribute ist, ist die Frage nun, was das Objekt seines intuitiven Wissens ist? Die Antwort bringt uns zu einer ganz genialen Vorstellung in der Metaphysik von Aḥmad Ġazzâlî, nämlich der Doktrin vom *mundus imaginalis* oder der **imaginären Welt** (*âlam-e ḥayâl*).

Die Doktrin des *mundus imaginalis* ist ein sehr bedeutender Teil in der Epistemologie des iranischen Sufismus im Allgemeinen. Diese Doktrin wird gewöhnlich dem Meister der **Erleuchtung**, Šihâb ad-Dîn Suhrawardî zugeschrieben. Wie wir sehen können, hat aber auch Aḥmad Ġazzâlî versucht, diese Doktrin in seine Metaphysik einzugliedern. Er ist sogar der erste iranische Sufi, der versucht hat, diese Vorstellung in einiger Breite darzulegen. Hier können wir leider nicht ins Detail gehen um diese Idee zu diskutieren. Dennoch kann eine Darstellung von Aḥmad Ġazzâlîs Theorie des Wissens nicht befriedigend sein ohne einige Erklärungen zu dieser Doktrin.

Kurz gesagt läuft die Doktrin von der **imaginären Welt** in der Metaphysik des Aḥmad Ġazzâlî auf folgendes hinaus: Am Strand erfährt der Liebende irgendeinen Aspekt der Liebe. Dieser Aspekt ist offensichtlich nicht die völlige **Realität** und die unmittelbaren Ausstrahlungen der Perle. Es ist eher die Spiegelung irgendeines Aspektes dieses Juwels. Mit dem Auge des Wissens betrachtet der Liebende die Oberfläche des Ozeans. Diese Oberfläche ist die formelle Manifestation der Liebe, welche das Erscheinungsbild des Geliebten ist. Der Liebende betrachtet so den Geliebten. Er hat die Welt der Geschöpfe, die Wüste, verlassen und ist in das zweite Stadium eingetreten, wo der Liebende dem Geliebten gegenübersteht.

Obwohl der Liebende die Wüste verlassen hat und nun am Meer steht, erfährt er die formelle Manifestation der Liebe, den Geliebten, noch nicht voll und unmittelbar. Diese Erfahrung wird in dem nächsten Stadium erreicht, wenn der Liebende in den Ozean eingetaucht ist. Am Strand kann

er den Geliebten nur von einem begrenzten Blickpunkt aus wahrnehmen. Was sieht er von diesem begrenzten Blickpunkt aus?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns noch anderer Bilder bedienen. Ġazzâlî stellt den Geliebten in der Gestalt eines menschlichen Wesens dar. Der Liebende ist ein anderes menschliches Wesen, ein Mann, mit einem Körper, einem spirituellen Körper natürlich, mit allen Gliedern und Körperlinien. In dem Stadium nun, in dem der Liebende gerade die Welt der Geschöpfe verlassen hat und dem Geliebten gegenübersteht, sieht er nicht den ganzen Körper. Er kann nur bestimmte Teile, bestimmte Züge sehen, wie das Auge, die Augenbraue, die Wange, die Flechte, das Muttermal usw. Diese Züge sind konkrete Aspekte der Manifestation der Liebe. Nach Aḥmad Ġazzâlî sind sie Zeichen, die auf der Tafel des **Herzens** erscheinen. Mit anderen Worten ist der Ort der Manifestation in diesem Stadium die Tafel oder Oberfläche des **Herzens**. Dieser Ort wird von Aḥmad Ġazzâlî auch „die Welt der Imagination“ genannt.

Es würde weit mehr als den Rahmen unserer Diskussion erfordern, wollten wir die Natur dieser Welt und die kognitive Erfahrung des Liebenden auf dieser Ebene erklären. Dennoch müssen gewisse Punkte geklärt werden, um Mißverständnisse zu vermeiden. Diese Punkte betreffen in erster Linie die Terminologie unseres Autors, nämlich die Worte „Herz“, „Imagination“ und „die Welt der Imagination“.

Das Wort „Herz“ wird hier in einem technischen Sinne gebraucht. Es ist ein allgemeines Wort, das die konzentrischen Ebenen oder Schichten des Bewußtseins bezeichnet, und die Tafel (*lauḥ*) ist die äußerste oder oberste Schicht. Auch das Wort „Imagination“ wird in einem speziellen Sinne gebraucht. Mit Imagination oder Vorstellung meint Ġazzâlî nicht das, was wir gewöhnlich darunter verstehen. Imagination ist die erste Ebene des Bewußtseins, wo der Liebende tatsächlich den Geliebten erfährt oder wahrnimmt. Hier erscheint der Geliebte in körperlicher Gestalt, doch ist der Körper spirituell und nicht materiell. Die Bilder, die der Liebende sieht oder betrachtet, sind auf dieser Ebene in erster Linie die Gesichtszüge. Der Liebende erfährt diese Bilder durch eine besondere spirituelle Fähigkeit, Imagination genannt. Die Bilder sind nicht persönlich oder subjektiv. Es sind Bilder, die zur Liebe oder dem Geliebten selbst gehören, daher wird auf die Gesamtheit dieser Bilder als auf eine eigene Welt verwiesen. Sie wird die Welt der **Imagination** genannt, manchmal auch wegen des Subjekts der Erfahrung „der Schirm der **Imagination**“. Der

Liebende erfährt die Bilder durch die spirituelle Fähigkeit der **Imagination**. Diese Fähigkeit wird auch „das Auge des Wissens“ genannt.

Obwohl der Schirm der **Imagination** von unserem weltlichen Standpunkt aus eine sehr hohe BewußtseinsEbene ist und auch eine Ebene, auf der der Liebende die Schönheit des Geliebten direkt erfährt, ist er von einem **absoluten** Standpunkt aus die niedrigste Ebene spiritueller Erkenntnis. Sie entspricht der Ebene des Liebens. Der Geliebte ist erschienen, aber der Liebende ist auch da. Der Liebende hat immer noch ein „Ich“, ein Selbst, und er ist diesem Selbst verbunden. Es ist in der Tat vermöge dieses „Ichs“, daß er befähigt ist, Wissen oder Vorstellung zu besitzen. Wissen setzt, mit anderen Worten, eine Dualität voraus, die des Wissenden und die des Gewußten. Wenn eine höhere Ebene der Erkenntnis erlangt werden soll, muß diese Dualität überwunden werden. Dies kann aber nur durch die Zerstörung des Wissenden, d. h. des Liebenden vollbracht werden.

Wenn erst die Eigenpersönlichkeit des Liebenden zerstört ist, d. h. wenn seine Bindung an sein Selbst vom Schwerte der Eifersucht des Geliebten durchschnitten ist, wird eine höhere BewußtseinsEbene erreicht. Der Liebende, um die Metapher vom Ozean zu benutzen, ist in den Ozean eingetaucht und eins mit ihm geworden. In diesem Stadium hat der Liebende den Geliebten umarmt; oder vielmehr, er ist mit ihm gleichgesetzt worden. Auf dieser Ebene ist die kognitive Erfahrung nicht die des Liebenden, denn es gibt keinen Liebenden. Da auf dieser Ebene nur der Geliebte existiert, ist dies nur seine Erfahrung. Auf dieser Ebene kann der bewußte Zustand Gnosis (*ma'rifā*) genannt werden.

Wir haben gesehen, daß die Reise der Liebe nicht auf der Ebene des Geliebtwerdens endet. Vom Standpunkt der **Substanz** schändet alles andere als die Liebe die **absolute Einheit** der Liebe. Wahre **Vereinigung** wird nicht erreicht, wenn der Liebende sein Sein durch völlige Zerstörung verloren hat, sondern wenn sogar der Geliebte entschwunden ist. Gazzālī drückt diese Vorstellung linguistisch aus. Er sagt, daß Liebender und Geliebter beide von Liebe abgeleitet werden. Diese Derivate haben, ontologisch gesprochen, keine eigene authentische Existenz. Authentizität hat nur der Stamm — die Liebe. So wird vom Standpunkt des **Ursprungs** aus nicht nur der Liebende, sondern auch der Geliebte als etwas „Anderes“ (*ġair*) betrachtet. Daher wird im Endstadium nicht nur der Liebende, sondern auch der Geliebte von der Bühne entfernt und so ist alles, was bleibt,

die **Liebe**. Auf dieser Ebene gibt es weder das Wissen des Liebenden noch die Gnosis des Geliebten. Was noch da ist, ist reines Bewußtsein.

Wir wollen unsere Darlegung der Ontologie und Erkenntnistheorie von Ġazzālī durch eine weitere Metapher beenden, eine Metapher, die ein sehr wichtiges Bildergut in der Geschichte der islamischen Mystik benutzt, nämlich das Bild des Lichtes. Die Metapher ist die der Kerze und des Falterers, welche den Liebenden beziehungsweise den Geliebten symbolisieren. Diese Symbolik veranschaulicht nicht nur die ontologischen und kognitiven Ebenen, sondern spielt auch auf die psychologischen Zustände des Liebenden an. Am Anfang nähert sich der Falter der Kerze, d. h. dem Licht. Während er die Flamme umfliegt, erlebt der Falter die Erleuchtung und erfreut sich an der angenehmen Wärme. Dank seiner Entfernung von dem Licht nimmt der Falter an jedem Punkt seiner kreisförmigen Wanderung einen gewissen Aspekt der Kerze wahr. Der Liebende hat Wissen. Inzwischen lädt die Kerze den Falter ein, allmählich verringert sich der Abstand zwischen beiden und plötzlich stürzt sich der Falter in das Herz der Flamme. Der Liebende wird in dem Geliebten verbrannt. Er wird vernichtet. Indem er den großen Schmerz der Vernichtung erleidet, findet die Flamme ihre Nahrung, ihren Brennstoff. Der Falter, einmal entflammt, erfährt das Feuer nicht aus der Entfernung, sondern in seiner Mitte. Die kognitive Erfahrung des Liebenden ist genau genommen die Erfahrung des Geliebten. Sehr bald bleibt von dem Falter nichts zurück als Asche, während die Flamme selbst allein und einsam weiterbrennt mit dem Licht der **Liebe**. Die Flamme wirkt so lange als der Geliebte, wie es einen Liebenden gibt. Wenn es keinen Liebenden mehr gibt, gibt es auch keinen Geliebten mehr. Der Zustand des Geliebtwerdens ist tatsächlich nur ein kurzer Augenblick, wenn der Falter in dem Feuer verbrennt. Danach bleibt nur noch die Flamme, die **Substanz** der Liebe, das reine **Bewußtsein/Licht**.

Anmerkungen

1. Alle Zitate aus dem *Sawâniḥ* stammen aus meiner englischen Übersetzung (Aḥmad Gazzâlî: *Sawâniḥ. Inspirations from the World of Pure Spirits*. Translated with a commentary and notes by Nasrollah Pourjavady. KPI. Tehran 1359 A.H.S. Außer an den Stellen, wo ich auf die Seitenzahl der englischen Übersetzung hingewiesen habe, betreffen die Referenzzahlen die Kapitelnummer.
2. °Alî b. °Utmân al-Ġullâbi al-Ḥuġwîrî: *Kašf al-maḥġûb*. Übers. von R.A. Nicholson. London 1976 (Reprint), S. 62
3. ibid.
4. Zur Diskussion der Zeit-Vorstellung von Aḥmad Gazzâlî s. meinen Artikel „*Selfhood and Time in the Sufism of Aḥmad Gazzâlî*“. *Sophia Perennis*. Vol. IV, No. 2, Herbst 1981, pp. 80—87