

Nasrollah Pourjavady

## **Das Problem des Anthropomorphismus (*tašbîh*) und der Reinhaltung von Attributen (*tanzîh*) bei Ibn al-‘Arabî und Ġalâl ad-dîn Rûmî**

### **Ein Vergleich ihrer Sprache und Darstellungsweise**

*Ergib dich nicht, sage ich, der Götzenanbetung, bleibe beim Ewigen.*

*Im Viertel der Liebe, antwortete er mir, tut man das eine wie das andere.*

*(Hâfiz)*

#### **Einleitung**

Die Frage des Anthropomorphismus oder der Angleichung der göttlichen Wirklichkeiten an körperliche Dinge (*tašbîh*) und der Reinhaltung Gottes von allen Attributen (*tanzîh*) ist ein schwieriges Problem der muslimischen Theologie, das Theologen wie auch Gnostiker und Mystiker ausgiebig behandelt haben. Es gibt dort zwei mögliche intellektuelle Haltungen des Menschen in seiner Gotteserkenntnis. In der einen weist man Gott Eigenschaften zu, die normalerweise zur Kreatur gehören: Hände und Füße, besitzen, sprechen, hören, sehen, einer Wissenschaft mächtig sein, dies sind Eigenschaften der Kreaturen, insbesondere des Menschen. Die Mehrzahl der Muslime jedoch, die sich auf Koranverse und Traditionen des Propheten und der heiligen Imame stützt, hat diese Eigenschaften in gewisser Weise auch Gott zugesprochen. In diesem Sinne erklärt der Koran: „Er (Gott) ist der, der alles hört und sieht.“ (17,1) Außerdem spricht er von der „Hand“ (5,64 und 48,10) und dem „Gesicht Gottes“ (2,115). Sogar Moses, einer der großen Propheten, bittet, Gott sehen zu dürfen: „Mein Herr, zeige dich mir, damit ich dich sehe.“ (7,143) Auf verschiedene Weise besagen die Hadithe und andere überlieferte Aussprüche dasselbe. Ein Hadith versichert beispielsweise, daß der Mensch aufgrund der kognitiven Fähigkeiten, die ihm verliehen sind, nach dem Bild des Schöpfers geschaffen ist („Gott schuf den Menschen nach Seinem Ebenbild.“). So entbehrt es nicht der Grundlage, Gott Fähigkeiten und Eigenschaften der Kreatur zuzuschreiben.

Einige sind jedoch auf diesem Weg so weit gegangen, daß sie Gott die Körperlichkeit selbst zusprechen. Die Reaktion vieler Theologen und islamischer Denker gegenüber solchen Übertreibungen war natürlich, sich im Gegensatz dazu zu weigern, Gott diese Eigenschaften zuzuwei-

sen. Anders ausgedrückt: Anstatt Gott mit der Kreatur zu vergleichen und ihm Körperteile und Sinne zuzuweisen, läutert man ihn davon (*tanzîh*). Die Verse, die die Anhänger des Anthropomorphismus anführen, interpretieren deren Gegner in einem übertragenen Sinne.

Wenn auch die Erklärungen der Anthropomorphisten, besonders derjenigen mit einem extremen Standpunkt, den Unwillen vieler Theologen hervorriefen, war die Antwort der Anhänger des *tanzîh* auch nicht besonders zufriedenstellend. Der Streit zwischen beiden Gruppen von Theologen und muslimischen Denkern schlug derart hohe Wellen, daß einige sogar um ihr Leben fürchten mußten.

Während nun die Theologen sich über diese Frage stritten, wobei jeder die Position des anderen verwarf, nahmen die Sufis, die ihrerseits mit eigenen Reflexionsmethoden auf dem Plan erschienen, eine Position ein, die das Problem auf die beste Weise löste. Man kann diese in wenigen Worten zusammenfassen: die Verbindung von *tanzîh* und *tašbîh*. Diese Lösung wurde mehr oder weniger von allen Sufis angenommen, obwohl einige sich auch direkt dagegenstellten.<sup>1</sup> Jedoch differieren Ausdrucks- und Darstellungsweise je nach Schule und spirituellem Meister.<sup>2</sup> Zuerst wollen wir die Position Šams ad-dîn Tabrîzîs und Muḥyî ad-dîn Ibn al-ʿArabîs herausarbeiten und die Ansicht und Ausdrucksweise des letzteren mit denen Mawlânâ Ğalâl ad-dîn Rûmîs vergleichen. Daraus werden wir eine generelle Verbindung zur Gnosis (*ʿirfân*) Muḥyî ad-dîns, Šams-i Tabrîzîs und Mawlânâs sowie der Meister iranischer Mystik im allgemeinen knüpfen.

Zunächst aber wollen wir uns damit beschäftigen, auf welche Weise sich Šams-i Tabrîzî, Zeitgenosse Muḥyî ad-dîns und Lehrer des Mawlânâ Ğalâl ad-dîn, dieser Frage stellte.

### **Das Problem von *tašbîh* und *tanzîh* nach Šams-i Tabrîzî**

Šams-i Tabrîzî hat das Problem nicht in der Fachsprache der Theologen und Gnostiker dargestellt, sondern in einfacher, allgemein verständlicher Sprache in Form einer gefälligen Anekdote. Die Geschichte spielt in Hamadan, einer Stadt, in der — nach Šams' Angaben — alle Bewohner dem Anthropomorphismus anhängen. Auch der Rahmen der Geschichte ist es wert, hervorgehoben zu werden, denn Šams führt uns weder in eine theologische Schule oder ein scholastisches Diskussionstreffen noch in ein Sufikloster, sondern in eine Moschee,

wo eine Rede gehalten wird, und von da aus auf einen Bauernhof. Die Personen der Geschichte sind weder Medresenprofessoren noch Theologen, weder Gnostiker noch Mystiker. Das Problem stellt sich nicht mehr den Theologiestudenten oder Menschen auf dem mystischen Pfad. Die Geschichte präsentiert einen einfachen Bauern reinen, gläubigen Herzens, der ohne Grund in die Falle der Haarspalterei der Prediger in der Stadt gerät. Schließlich ist es seine Frau, die sein Problem löst. Diese war glücklicherweise nicht gekommen, sich die Predigt anzuhören, und hatte sich von dieser Art scholastischer Diskussionen ferngehalten.

Ein Mann ging nach Hamadan, wo alle Bewohner Anthropomorphisten waren, um eine Predigt zu hören. Der Prediger der Stadt betrat die Kanzel, und die Rezipienten begannen, anthropomorphe Koranverse vorzutragen wie: „Der Barmherzige hat sich auf dem Thron zurechtgesetzt“ (20,5); „Seid ihr sicher, daß Er, der im Himmel ist, euch nicht in die Erde versinken lassen wird“ (61,16); „und dein Herr kommt und die Engel, eine Reihe hinter der anderen“ (89,22); „sie fürchten den Herrn über sich“ (16,50). Da er selbst Anthropomorphist war, deutete der Prediger den Vers in seinem Sinne. Er zitierte und erläuterte außerdem anthropomorphistische Traditionen wie diese: „Dann werdet ihr euren Herrn sehen, so gut, wie ihr den Vollmond seht. Gott hat den Menschen geschaffen nach Seinem Bild. Ich habe meinen Herrn in einem scharlachroten Gewand gesehen.“ — „Wehe dem“, sagte er dann, „der Gott diese Qualitäten nicht zuschreibt und Ihn nicht so anerkennt. Er wird in der Hölle enden, auch wenn er seinen religiösen Pflichten nachgekommen ist. Negiert er die physische Gestalt Gottes, wie kann dann sein Gottesdienst gebilligt werden?“ Allen Versen oder Traditionen, die das Fehlen von Qualitätsmerkmalen oder Lokalisationen Gottes ausdrücken und ihm von einigen entgegengehalten wurden, wie z. B. „Er ist bei euch, wo ihr auch seid“ (57,4); „nichts ist Ihm gleich“ (42,11), all diesen Versen gab er eine anthropomorphistische Deutung. Er hob die Begeisterung der ganzen Versammlung, indem er sie vor dem Pfad der Negation warnte. Zu Hause erzählten es dann alle ihren Frauen und Kindern und regten sie an, sich Gott auf einem Throne sitzend vorzustellen, mit schönem Gesicht und zwei Beinen auf einem Schemel, umgeben von Engeln rund um seinen Thron. Denn der Prediger der Stadt sagte, daß der Glaube eines jeden, der diese physische Gestalt ablehnt, genauso abgelehnt werde. Unheilvoll sein Grab! Unheilvoll sein endgültiges Schicksal.

In der Woche darauf kam ein fremder sunnitische Prediger. Die Rezipienten lasen die Verse, die die Negation aller Attribute ausdrücken: „Nichts ist Ihm gleich“ (42,11); „er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden“ (112,3); „und die Himmel sind gefaltet in Seiner rechten Hand“ (39,67). Er begann, die Anthropomorphisten anzugreifen, und bezeichnete sie alle als gottlos. Wer Gott eine physische Gestalt zuschreibt, wird niemals aus der Hölle befreit. Wehe der Religion, die Gott lokalisiert! Wehe seinem Grab! Er deutete alle scheinbar anthropomorphistischen Verse in metaphorischem Sinn. Er stieß Drohung über Drohung aus, drohte Höllenfeuer an: Wer Gott eine physische Gestalt zuschreibt, dessen Gottesdienst ist nichts, und nichts ist sein

Glaube. Wehe dem, der sagen hört, Gott halte sich an einem bestimmten Ort auf!

Die Leute waren entsetzt und gingen weinend und zu Tode erschrocken nach Hause. Auch unser Mann ging nach Hause zurück. Ohne zu essen, verkroch er sich in eine Ecke und stützte seinen Kopf auf die Knie. Seine Kinder umringten ihn, wie sie es gewöhnlich taten. Er jagte sich alle fort und begann zu klagen. Ängstlich flohen sie zur Mutter. Diese ging hin und setzte sich an seine Seite. „Gott schütze dich“, sagte sie, „das Essen ist kalt, willst du nichts essen? Du hast die Kinder fortgejagt und verängstigt, alle weinen . . .“ — „Laß mich allein“, sagte er, „ich kann nicht sprechen. Ein Feuer hat mich ergriffen!“ — „Bei Gott, auf den du hoffst“, entgegnete sie, „erzähl mir, was passiert ist. Du bist ein ruhiger Mann, der schon vielen Schwierigkeiten begegnet ist. Du hast sie im Vertrauen auf Gott geduldig ertragen, und Gott hat dich daraus befreit, er hat dein Herz wieder froh gemacht. Denke daran, vertraue auch diesen Schmerz Gott an, und ertrage ihn, bis Seine Barmherzigkeit über dich kommt.“ Der Mann sagte bewegt: „Was kann ich dafür? Sie haben uns unserer Hoffnung beraubt: Letzte Woche kam ein Meister, der uns sagte, wir sollten glauben, daß Gott auf einem Thron sitze. Er tat so, als ob jeder, der dies nicht glaubt, ungläubig sei und als Ungläubiger sterbe. Diese Woche stieg ein anderer in die Kanzel und behauptete, daß derjenige, der erklärt oder sich auch nur vorstellt, Gott säße auf einem Thron, seine guten Werke nicht anerkannt bekäme. Sein Glaube würde zurückgewiesen, denn Gott befinde sich nicht an einer bestimmten Stelle. Nun, was soll ich glauben, wie leben? Ich verstehe überhaupt nichts mehr.“ — „Mann“, antwortete die Frau, „laß dich nicht entmutigen, beunruhige dich nicht, irregegangen zu sein! Ob er nun auf einem Thron sitzt oder nicht, sich an einem Ort befindet oder nicht, wo er auch sei, er lebt in Ewigkeit! Grenzenlos ist sein Ruhm! Laß du es bei deiner Armseligkeit bewenden, und Sorge dich darum.“<sup>3</sup>

In dieser Geschichte zeigt sich das Problem des Anthropomorphismus und der Transzendenz ebenso prägnant wie lebendig. Sie ist mit einigen Versen und Traditionen versehen, die jede der beiden Seiten zur Stützung ihrer Thesen anführt. Darin lassen sich auch die Bedeutung des Problems und die intellektuellen, geistigen und sozialen Schwierigkeiten, die daraus entstehen, erkennen, Schwierigkeiten, die seit Jahrhunderten so manchen Geist in der islamischen Gesellschaft beschäftigt haben. Vom theologischen und philosophischen Standpunkt aus löst die Antwort Šams', die er durch die Frau des Bauern von Hamadan gibt, das Problem nicht. Ob Gott die Eigenschaften, die man ihm zuschreibt, besitzt oder nicht, nach Šams soll der Mensch sich eher der Selbsterkenntnis widmen, als über solche Fragen nachzuzugröbeln. Wer zu einer theologischen und philosophischen Lösung des Problems gelangen will, darf sich natürlich nicht damit begnügen, die Augen vor dieser Frage zu verschließen. Jedenfalls sehen wir später, daß die Antwort Šams ad-dîns nicht auf ein einfaches Hinnehmen zielt, sondern implizit auf die Lösung des Problems anspielt. Wäh-

rendessen haben sich andere spirituelle Meister, darunter Mawlânâ Ğalâl ad-dîn Rûmî, in ihrer Antwort ausführlicher ausgedrückt. Muḥyî ad-dîn Ibn al-<sup>c</sup>Arabî hat diese Frage ebenfalls behandelt und eine deutliche Antwort gegeben. Dies ist eine der wichtigsten und umfassendsten, die man in der islamischen Mystik gegeben hat.

In der Geschichte der Mystik und der islamischen Gnosis hält man die Erklärungen, die Ibn al-<sup>c</sup>Arabî in seinen Werken, vor allem in *Fuṣûṣ al-ḥikam*<sup>4</sup>, gegeben hat, normalerweise für definitiv, Antworten, für die die Kommentatoren der *Fuṣûṣ* zu Dank verpflichtet sind.

Im Verlauf dieses Aufsatzes werden wir sehen, daß die Antwort Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs zum Problem Anthropomorphismus und Reinhaltung nicht nur in seinen eigenen Schriften und denen seiner Schüler auftaucht: Iranische spirituelle Meister vor und nach ihm, die nicht von seinen Ansichten beeinflusst waren, haben die gleiche Sache in anderer Form auf persisch ausgedrückt. Einer von diesen Meistern ist, wie wir sehen werden, Mawlânâ Ğalâl ad-dîn, der das Problem von einem besonderen Standpunkt aus angegangen ist und eine Lösung ähnlich der Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs gefunden hat. Zuvor aber müssen wir die Antwort des letzteren untersuchen, die vom theoretischen Standpunkt aus besonders präzise und zufriedenstellend ausgedrückt ist.

### **Die Ansicht Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs**

#### **A. Die Vollkommenheit der Erkenntnis, die in der Vereinigung von *tanzîh* und *tašbîh* liegt.**

Die Frage nach *tanzîh* und *tašbîh* ist eine der grundlegenden Fragen der Gnosis des Muḥyî ad-dîn. Er behandelt sie speziell im Kapitel über Noah in den *Fuṣûṣ al-ḥikam* unter dem Titel *Ḥikma subbûḥiyya fî kalima Nûḥiyya*. *Subbûh* bedeutet „jemand, der lobpreist“ (*musabbih*) und „jemand, der rein erhält“ (*munazzih*). *Ḥikma subbûḥiyya* ist in Verbindung gebracht mit „dem Wort Noahs“, weil Noah „rein erhielt“ und sein Volk, das der Götzenanbetung und dem Anthropomorphismus erlegen war, aufforderte, den höchsten Gott rein zu erhalten, zu heiligen und zu ehren.

Wir haben darauf hingewiesen, daß das Problem von *tašbîh* und *tanzîh* eine klassische Frage der islamischen Theologie war. Die Theologen verstanden unter *tanzîh* die Ablehnung jeglichen kontingenten Attributs (*ṣifât-i mumkin*) hinsichtlich des notwendigen Seins (*wâġib*), unter *tašbîh*, dem notwendigen Sein geschaffene Eigenschaften zuzu-

erkennen, die zum kontingenten Sein (*wuğûd-i mumkin*) gehören. Was Ibn al-<sup>c</sup>Arabî angeht, interpretiert er beide Ausdrücke in einem besonderen Sinn, entsprechend seiner gnostischen Ausrichtung. Er faßt *tanzîh* in einem absoluten, den Anthropomorphismus in einem relativen Sinn auf. Daher schreibt Muḥyî ad-dîn als Definition des *tanzîh* zu Beginn des Kapitels über Noah: „Für diejenigen, die die letzten Wahrheiten kennen, bedeutet *tanzîh*, auf Gott angewandt, genau dessen Eingrenzung und Konditionierung.“<sup>5</sup>

Wir haben gesagt, daß *tanzîh* nach Ibn al-<sup>c</sup>Arabî darin besteht, Gott losgelöst von jeder Kondition zu erkennen, während nach der Definition, die er selbst darüber gibt, gerade das Gott eingrenzt und konditioniert. Anders ausgedrückt, sobald wir Gott absolut nennen, betrachten wir Ihn mit einer Begrenzung, die im Absoluten selbst liegt. Wenn man daher auf Gott das Prinzip der Unvergleichlichkeit anwendet, um Ihn von menschlichen Eigenschaften befreit zu begreifen, schließt man Ihn in Wirklichkeit innerhalb dieser Grenzen und Konditionen ein. Wenn man z. B. sagt, daß der Eintritt ins Sein und die Not zu den menschlichen Eigenschaften gehören, von denen Gott frei ist, da er ewig ist und alles besitzt, bedeutet auch dies Eingrenzung und Beschränkung.<sup>6</sup> Diese Meinung wird nicht einstimmig akzeptiert, und Ibn al-<sup>c</sup>Arabî ist sich dessen bewußt. Deshalb betrachtet er sie als eine Definition derer, die die Wahrheiten kennen, d. h. der Mystiker und Kontemplativen.

Da das Absprechen geschaffener Eigenschaften in bezug auf Gott zu einer erneuten Begrenzung und Konditionierung führt, betrachtet Muḥyî ad-dîn denjenigen, der sich darauf einläßt, entweder als Ignoranten oder als ungezogen. Unser Scheich sagt nichts darüber, was er unter Ignoranten versteht.<sup>7</sup> Was dagegen die „Ungezogenen“ (*bî-adabân*) betrifft, sagt er: „Diejenigen unter ihnen, die Gläubige sind und dem religiösen Gesetz anhängen, aber auf Gottes Wesen den *tanzîh* anwenden, handeln nur zur Hälfte den Anweisungen der göttlichen Propheten gemäß. Sie verschleiern und verneinen die andere Hälfte, in der Gott sich den menschlichen Eigenschaften vergleicht. Gott nennt sich z. B. den Lebenden, den Bestehenden, denjenigen, der hört und sieht, also verneint der, der den *tanzîh* bejaht, diese Eigenschaften. Nun macht sich der, der göttliche Verse oder bestimmte Aussprüche der Propheten verneint, der Ungezogenheit schuldig. Er bildet sich ein, die Wahrheit auf dem Wege des *tanzîh* verstanden zu haben, dabei ist ihm eine wichtige Frage einfach entgangen.“

Wenn ein Anhänger dieses Weges den *tanzîh* auf Gott anwendet, was entzieht er Ihm? Um darauf zu antworten, muß man sich auf die Prinzipien der Gnosis Muḥyî ad-dîns besinnen. Nach seiner Lehre von der Einheit des Seins (*wahdat al-wuġûd*) läßt er weder Trennung noch Dualität von Schöpfer und Geschöpf, Herr und Knecht, Ewigem und Geschaffenem, Esoterischem und Exoterischem zu. Nach ihm ist Gott zugleich einzigartig und vielfältig, Schöpfer und Erschaffener, Herr und Knecht, urewig und zeitlich, esoterisch und exoterisch. Daraus folgt, daß derjenige, der Gott nur in Seiner Einheit, Schöpferkraft, Herrschaft, Ewigkeit und Seinem esoterischen Charakter rein erhält, die göttliche Manifestation in der Welt ignoriert, d. h. in Gott den Geschaffenen, den Knecht, den Zeitlichen und Exoterischen nicht anerkennt. In der Gnosis Ibn al-ʿArabîs ist die Welt und alles, was sich in ihr befindet, Gott. Die Welt ist die Gestalt Gottes, der sich in jeder Kreatur nach deren Fähigkeit manifestiert.

Während nun der Anhänger des *tanzîh* derart eine Hälfte Gottes verschleiert, verfährt der Anthropomorphist mit der anderen Hälfte genauso. Der erste vergißt die Manifestation Gottes in der Welt, aber der zweite begeht auch einen Fehler, indem er nur dem geschaffenen Gott, dem im Sein auftretenden und exoterischen Gott Aufmerksamkeit schenkt, während er den Schöpfer, den Herrn, den Ewigen und Esoterischen vergißt. In anderen Worten: Wer sich dem Anthropomorphismus zuwendet, kennt Gott nur in seiner Manifestation in der Welt, betrachtet ihn nicht als dieser äußerlichen Manifestation überlegen. Da die existierenden Dinge in der Welt alle relative und begrenzte Bestimmungen Gottes sind, schränken demzufolge die Anthropomorphisten Gott auf diese Dinge und Bestimmungen ein und konditionieren ihn auf diese hin. Daher stellt ihr Anthropomorphismus auch eine Begrenzung und Relativierung dar. Also irren die Anhänger der beiden gegensätzlichen Positionen in ihrer Methode, denn beide erfassen Gott, den Allerhöchsten auf begrenzte und relative Art. Von der Tatsache ausgehend, daß der, der die absolute Reinhaltung von irdischen Attributen bejaht, genauso einen falschen Weg einschlägt wie der Anthropomorphist und daß jede der beiden Annäherungen allein unvollkommen ist, besteht der einzige Weg, der den Menschen zu vollkommener Erkenntnis führen kann, darin, beide zu verbinden. Dies ist nach Muḥyî ad-dîn die einzige Lösung des Problems von *tanzîh* und *tašbîh*. Genau das drückt er in den folgenden Versen aus:

Folgst du dem *tanzîh*, erfaßt du Gott einengend  
 Folgst du dem *tašbîh*, setzt du Ihm Grenzen  
 Verbindest du aber das eine mit dem anderen, bist du auf dem rechten Weg  
 Und unter den Weisen wirst du Herr und Führer sein.<sup>8</sup>

### **B. *tanzîh*, *tašbîh* und Selbsterkenntnis**

Wie wir gesehen haben, sieht Muḥyî ad-dîn die Vollkommenheit des Wissens in der Vereinigung von *tanzîh* und *tašbîh*. Der Weise kennt Gott zugleich in Seiner Erhabenheit über die Welt, in Seinem ewigen, schöpferischen und inneren Sein, wie auch vom Gesichtspunkt Seiner Manifestation in allen Kreaturen oder in Seinem zeitlichen, geschaffenen und äußeren Sein. Ist solche Kenntnis aber möglich? Muḥyî ad-dîn antwortet, daß niemand durch die Vereinigung von *tanzîh* und *tašbîh* umfassend zu begreifen vermag, denn die Welt ist aus unzähligen Dingen zusammengesetzt, und es ist dem Menschen unmöglich, sie alle zu begreifen. Sosehr der Mensch sich auf dem Wege der Erkenntnis auch vervollkommen mag, seine Erkenntnis wird in der Vereinigung von Reinhaltung und Anthropomorphismus allgemein bleiben, nicht ins einzelne gehen. Selbst wenn die Erkenntnis in ihrer Art vollkommen ist und frei von den Mängeln, die im reinen *tašbîh* oder bloßen *tanzîh* auftreten, so ist sie doch allgemein, erfaßt nicht die Einzelheiten. Muḥyî ad-dîn vergleicht diese allgemeine Kenntnis mit der, die der Mensch von sich besitzt. Die Pointe dieses Vergleichs besteht darin, daß die menschliche Seele genau wie die Welt unendlich viele Abstufungen besitzt, die niemand alle erfassen kann. Die einzige Erkenntnis, die der Weise von sich gewinnen kann, ist eine allgemeine. Eben darum vergleicht der Prophet die Kenntnis, die wir von Gott haben, mit der, die wir von uns selbst haben: „Wer sich kennt, kennt seinen Herrn.“

Um seine These zu stützen, greift Muḥyî ad-dîn nicht nur auf dieses Hadith zurück, sondern auch auf einen Koranvers, in dem Gott erklärt: „Wir werden sie an den Horizonten und in ihren Seelen unsere Zeichen sehen lassen.“ (41,53) Nach dem Kommentar von Muḥyî ad-dîn bedeutet „Horizonte“ hier das äußere Universum, den Makrokosmos, und die „Seelen“ das menschliche Sein selbst, den Mikrokosmos. Ganz wie die göttlichen Zeichen sich im Makrokosmos manifestiert haben, so zeigen sie sich auch im Mikrokosmos. Wer also diese Zeichen bei sich selbst wahrnimmt, kennt zugleich seinen Schöpfer. Das Bindeglied, das zwischen der Selbsterkenntnis und der Gotteserkenntnis besteht, erhellt einen heiklen Punkt, der in der Antwort

Šams-i Tabrîzîs enthalten ist. Wie wir gesehen haben, gibt Šams dem Mann aus Hamadan, der nur zwischen dem Weg des Anthropomorphismus und dem der Reinhaltung wählen konnte, durch den Mund der Frau zur Antwort: „Ob Er auf einem Thron sitzt oder nicht, ob Er an einem Ort ist oder nicht — wo Er auch sei, Er wird ewig leben, ewig sei sein Ruhm! Laß es bei deiner Armseligkeit bewenden, und **sorge dich darum!**“ (Hervorhebung N. P.) Wie wir gesagt haben, löst Šams anscheinend mit dieser Antwort das Problem nicht wirklich, sondern weicht ihm aus. Wenn wir hingegen die Analysen Muḥyî ad-dîns in Betracht ziehen und die Verbindung, die er zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis herstellt, müssen wir feststellen, daß Šams dem Problem nicht nur nicht ausgewichen ist, sondern daß er dem Bauern aus Hamadan sogar dieselbe Lösung anbietet wie der Prophet und der Koran. Auch Šams will sagen, daß der Mensch, wenn er sich selber kennt (allgemein), die vollkommene (allgemeine) Kenntnis Gottes erreicht.<sup>9</sup>

Halten wir fest, daß das Verhältnis zwischen Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis nicht nur mit der Unfähigkeit des Menschen zusammenhängt, alle Formen seines oder Gottes Seins zu erfassen. Dies Verhältnis ist gleichermaßen positiv in dem Sinne, daß die Selbsterkenntnis notwendigerweise und positiv den Menschen zur Gotteserkenntnis hinführt.

Wie kann man Gott erkennen, indem man sich selbst erkennt? Tatsächlich kann man diese Frage nur intuitiv beantworten. Dennoch hat Muḥyî ad-dîn gleichermaßen eine rationale Erklärung dieser Frage vorgeschlagen. Genauso wie Gott besitzt der Mensch ein Inneres und ein Äußeres. Das Äußere ist sein Körper, das Innere sein Geist und seine Seele. Seines Inneren beraubt, ist der Mensch kein Mensch mehr, er ist bloß ein Körper wie andere Körper auch, beispielsweise Steine. Der Mensch ist Mensch, wenn er gleichzeitig ein Äußeres und ein Inneres besitzt, einen Körper und eine Seele. Aber diese beiden Elemente zusammen (Äußeres/Inneres, Körper/Seele) stehen in einem Verhältnis zum Schöpfer des Universums. Ihr Verhältnis (d. h. das Verhältnis des Menschen) zum Schöpfer ist genau vergleichbar dem zwischen Körper und Seele. Anders ausgedrückt: Genauso, wie der Leib des Menschen Form und Äußeres des Menschen ist, so ist die Gesamtheit von Leib und Seele des Menschen auch eine Form Gottes. Diese Form (die Gesamtheit von Leib und Seele des Menschen) besitzt wiederum ein Inneres, und dieses Innere ist die Seele der Seele und das

Innere Gottes. Ebenso wie der Mensch nicht ohne Seele leben kann, kann der Geist oder die Seele nicht ohne die Seele der Seele (d. h. Gott) im Sein bleiben. Wenn der Mensch sein wirkliches Ich kennt, so kennt er die Wirklichkeit des Äußeren, der Manifestation, der Form Gottes, durch die er Zutritt zu Seinem Inneren hat. Daraus ergibt sich, daß der Weg der vollkommenen Erkenntnis des Schöpfers (der Erkenntnis, in der sich *tanzîh* und *tašbîh* vereinigen) über die Selbsterkenntnis führt. Diesen Sinn birgt die Antwort Šams-i Tabrîzîs in sich.

### C. Die Stellung Noahs und Muḥammads

Weiter oben haben wir erwähnt, daß Ibn al-<sup>c</sup>Arabî die Frage von *tanzîh* und *tašbîh* in einem Kapitel über Noah diskutiert. Das liegt daran, daß Noah unter allen Propheten den *tanzîh* par excellence repräsentiert. Die absolute Reinhaltung ist eine rationale Handlung; als Noah sein Volk aufforderte, sich von der Götzenanbetung abzuwenden und den Höchsten Gott von allen irdischen Attributen rein zu erkennen, tat er dies auf dem Wege der Vernunft.<sup>10</sup> Die Götzenanbetung von Noahs Volk war nach Muḥyî ad-dîn keine Götzenanbetung im geläufigen Wortsinn. Er dachte, dieses Volk sei monotheistisch, bete Gott aber nur auf anthropomorphistische Weise in seinen Manifestationen an. Darum forderte Noah die Leute auf, Gott von diesen Attributen reinzuhalten, was ihren Zorn hervorrief. Nach Ibn al-<sup>c</sup>Arabî konnte die Forderung Noahs, die nur den Aspekt des *tanzîh* bei Gott betonte, sie nicht befriedigen. „Aber hätte Noah beides vereinigt, hätten sie ihm zugehört.“<sup>11</sup> Diese Art des reinen *tanzîh* seitens Noahs nennt Ibn al-<sup>c</sup>Arabî *furqân* (Unterscheidung). Er benutzt *furqân* in einem besonderen Sinne der Wurzel *f-r-q*. Mit seinem absoluten *tanzîh*, bereinigt von jeglicher anthropomorphistischen Spur, hat Noah den Weg der Unterscheidung beschritten, was für das Volk unakzeptabel war. Das Volk konnte nur dem einen Weg zustimmen, der dem *qu'rân* entspricht. Ibn al-<sup>c</sup>Arabî versteht hier unter *qu'rân* die Vereinigung von *tanzîh* und *tašbîh*. Daher sagt er, daß *qu'rân* zwar *furqân* enthalte, *furqân* jedoch nicht *qu'rân*.<sup>12</sup>

Der Weg des *qu'rân*, der *tanzîh* und *tašbîh* vereinigt, ist der des Propheten Muḥammad. Dieser hat sein Volk niemals aufgefordert, nur das eine oder das andere zu bejahen, sondern hat im Gegenteil stets beides verbunden. Der beste Beweis dafür ist der Koranvers, der besagt: „Nichts ist Ihm gleich. Er sieht und hört alles.“ (42,11) Im ersten Satz („Nichts ist ihm gleich“) bezeugt Gott Seine Reinheit von al-

len Attributen, während unmittelbar danach im zweiten Teil („Er sieht und hört alles“) anthropomorphistisch fortgefahren wird, wobei beide Haltungen in einem Vers vereinigt sind. Dies soll aber nicht das letzte Wort zu diesem Vers sein. Tatsächlich sieht Ibn al-<sup>c</sup>Arabî beide Anschauungen schon im ersten Teil des Koranverses vereint. Im Ausdruck *ka-miṭ lihi* kann man das Segment *ka-* auf zweierlei Art deuten. Entweder hält man es einfach für eine Betonung, also ein Füllwort, oder aber es ist nicht redundant, enthält also einen unabhängigen Sinn. Sieht man es als Füllwort an, bedeutete der Vers, daß nichts Ihm gleich ist, was eine Bestätigung des *tanzîh* wäre, die sich im folgenden („Er hört und sieht alles“) mit dem *tašbîh* verbände. Hält man es aber nicht für überflüssig und weist ihm einen eigenen Sinn zu, wäre die Übersetzung: „Nichts gleicht dem, was Ihm gleicht.“ Dies ist eine Vereinigung von *tanzîh* und *tašbîh*, denn indem wir sagen: „Nichts gleicht dem, was Ihm gleicht“, verneinen wir die Gleichheit. Dies drückt Ibn al-<sup>c</sup>Arabî besonders prägnant aus: „In dem Satz *laisa ka-miṭ lihi šayy’un* ist die Bestätigung des Gleichen sowie seine Verneinung enthalten.“<sup>13</sup> Zu solcher Vollkommenheit ist der Prophet — Heil über ihn — gelangt, „und deshalb sagte er von sich: Ihm wurde alle Rede gegeben.“<sup>14</sup>

### **Die Ansicht Mawlawîs: Die Geschichte von Moses und dem Schäfer**

Die Diskussion Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs bezüglich *tanzîh* und *tašbîh* und die Lösung, die er dazu vorschlägt, fallen in den Bereich der Mystik und unterscheiden sich von denen der Theologen. Die Art, wie Ibn al-<sup>c</sup>Arabî das Problem darstellt und beantwortet, weicht jedoch nicht so sehr von der der Theologen und Philosophen ab, obwohl man sie im geläufigen Sinne dieser Begriffe kaum theologisch oder philosophisch nennen kann. Er ist Mystiker, und seine Reflexionen bewegen sich im Rahmen mystischer Theorie. Aber seine Methode unterscheidet sich grundlegend von der Šams-i Tabrîzîs. Auch Šams ist Mystiker und löst das Problem mit mystischen Begriffen, die denen Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs nahestehen, aber die Art, wie er es angeht, unterscheidet sich von Ibn al-<sup>c</sup>Arabî sowie von Theologen und Philosophen. Er befaßt sich mit dem Thema wie ein Schriftsteller, knüpft es an eine nette Geschichte an, in deren Verlauf er eine Lösung vorschlägt. Die Methode, die Mawlânâ Ğalâl ad-dîn, Schüler des Šams ad-dîn, anwendet, um die Frage darzustellen, ist die gleiche wie die seines Meisters. Er greift im

Mathnawî auf eine köstliche, lebendige, wohlbekannte Geschichte zurück. Er wählt dazu zwei völlig verschiedene Charaktere. Ibn al-<sup>ʿ</sup>Arabî hatte Noah und sein Volk eingesetzt. Anstatt auf die koranische Erzählung von Noah und dem Volk zurückzugreifen, nimmt Mawlawî in seinem Mathnawi eine mehr oder weniger bekannte folkloristische Erzählung auf. Den Anthropomorphismus weist er dem einfachen Schäfer zu, die Reinhaltung von allen irdischen Attributen einem Propheten, der auch in der religiösen Literatur einen Vernunftmenschen darstellt. Diese beiden Personen nehmen am Anfang der Geschichte beide eine unvollkommene Haltung ein, wobei jede nur einen Aspekt der Wahrheit zum Ausdruck bringt. Nachdem sie aber getadelt worden sind, gelangen sie zur vollkommenen Wahrheit, d. h. zur Vereinigung von *tanzîh* und *tasbîh*. Die Geschichte beginnt damit, daß ein Schäfer Gott sein Herz ausschüttet<sup>15</sup>:

Moses sah unterwegs einen Schäfer,  
 der sagte: Oh gütiger Gott!  
 Wo bist Du, auf daß ich mich zu Deinem Diener mache,  
 Deine Sandalen flicke, Deine Haare kämme,  
 auf daß ich Deine Kleider wasche und Dich lause,  
 Dir die Milch bringe, oh Edelster.  
 Auf daß ich Deine kleinen Hände küsse und Deine Füßchen massiere  
 und zur Schlafenszeit Dir ein Plätzchen fege!  
 Oh Du, dem ich alle meine Ziegen weihe,  
 Du, dessen ich in allem Ach und Weh gedenke.

Die Ausdrucksweise des Schäfers ist, wie man sieht, sehr familiär, frei von jeder verbalen oder logischen Künstlichkeit. Sie atmet insgesamt die Ehrlichkeit, das Fehlen jeglicher Scheinheiligkeit. Daß der Schäfer gläubig ist, steht außer Zweifel. Moses überrascht ihn gerade in diesem Moment seiner Aussprache mit Gott, einem Gott, den er sehen zu können glaubt, ohne zu wissen, wo er ist — möglicherweise, gerade weil er glaubt, sein Gott sei an keinem bestimmten Ort. Dieser Gott hat nach der Vorstellung des Mannes Füße, die Sandalen benötigen, Haare, die gekämmt, einen Körper, der bekleidet werden muß. Dieser Körper ist wie der des Schäfers gar verlaust. Wie die Menschen hat Gott Lust zu essen und Milch zu trinken. Er hat Hände und Füße wie die Menschen, die müde sind und bei Massage entspannt werden. Schließlich braucht dieser Gott wie die Menschen Schlaf und einen Platz, sich auszustrecken. All dies ist purer Anthropomorphismus. Der Schäfer, als Anthropomorphist, weist Gott alle spezifisch menschlichen Attribute zu. Beim Vernehmen dieser Worte des Schä-

fers kann Moses nicht an sich halten und beeilt sich, seine prophetische Aufgabe zu erfüllen:

Solch wirres Zeug redete der Schäfer,  
da sagte Moses: He Mann! Mit wem sprichst du?

Der Sinn von Moses' Frage ist vollkommen klar. Natürlich zielt sie nicht darauf ab, den Gesprächspartner des Schäfers zu identifizieren. Moses weiß genau, daß Gott gemeint ist. Er will vielmehr die Attribute verneinen, die der Schäfer Gott verleiht. Dagegen versteht der Schäfer in seiner Einfältigkeit Moses' Frage wörtlich und antwortet ihm:

Mit dem, der uns geschaffen hat,  
durch den diese Erde und dieser Himmel sichtbar geworden sind.

Mit diesem kurzen Dialog will Mawlawî aufzeigen, daß der Schäfer, trotz seiner Einfalt und Naivität, an Gott den Schöpfer glaubt. In diesem Punkt unterscheidet sich sein Gott, der Schöpfer der Menschen, der Erde, des Himmels und was sich darin befindet, nicht von Moses' Gott. Aber die Qualitäten, die er Gott zuweist, sind nicht die des Gottes Moses'.

Da sagte Moses zu ihm: Du bist schon schlau,  
kaum richtig gläubig, bist du schon gottlos geworden.  
Was sind das für Albernheiten, Häresien, Übertreibungen?  
Stopf dir ein Tuch in deinen Mund!  
Der Gestank deiner Ketzerei verpestet die Welt,  
die Seide der Religion verwandelt sie in Lumpen.

Für Moses ist es ketzerisch, Gott diese Qualitäten zuzuweisen. Der Anthropomorphismus selbst ist ketzerisch. Jeder, der Gott Körperlichkeit wie Gliedmaßen, Kopf und Leib zuschreibt, sich vorstellt, er benötige Kleidung, Nahrung und Schlaf, weicht vom rechten Weg des wahren Glaubens ab. Kopf, Körper, Sandalen oder Schuhe gehören zum Geschöpf, nicht zum Schöpfer. Ein solcher Glaubenseifer Gott gegenüber stellt nicht nur keine Liebe dar, vielmehr ist er eine Feindseligkeit, da Gott solche Zeugnisse falsch verstandener Verehrung überhaupt nicht nötig hat.

Sandalen und Füße sind deiner würdig,  
wie paßt solches zu einer Sonne?  
Hältst du nicht ein in deiner Rede,  
wird ein Feuer hereinbrechen, das die Kreatur verschlingt.  
Was bedeutet dieser Rauch, wenn das Feuer nicht anhält,  
diese geschwärzte Seele, dieser verwirrte Geist?  
In dem Wissen, daß Gott der Richter ist,  
wie sind solches Geschwätz und solche Dreistigkeit möglich?

Törichte (*bî-ḥīrad*) Freundschaft<sup>16</sup> ist in Wahrheit Feindschaft.  
Gott der Allerhöchste kommt ohne solchen Eifer aus.  
Mit wem sprichst du so, mit deinem Onkel vielleicht?  
Körper und Bedürfnis sollen dem Glorreichen zu eigen sein?  
Milch trinkt der, der wachsen muß,  
Sandalen trägt der, welcher Füße braucht.  
Diese den Geschöpfen eigenen Qualitäten sind nicht nur Gottes unwürdig,  
sondern auch der Heiligen, der Gott Nahen, die in Gott entworden sind.  
Und wenn diese Rede sich an einen Knecht Gottes richtet,  
von dem Gott sagt: Ich bin er, und er ist Ich,  
an den, der sagte: Ich wurde krank, allein Er ist gesund geblieben,  
an den, der nichts mehr hört und sieht,  
so ziemen sich auch ihm gegenüber solche Worte nicht.

Kurzum, diese Rede an Gott oder seine Heiligen zu richten, ist — wie nach Ibn al-<sup>c</sup>Arabî — eine Ungezogenheit und Unerhörtheit, ein Entzug des göttlichen Wohlwollens, ein Feuer, das das Universum verschlingt und das Herz des Menschen schwärzt.

Auf ungezogene Art mit Gottes Vertrautem zu sprechen,  
daran soll das Herz sterben, das Lebensbuch sich schwärzen.  
Wenn du einem Mann den Namen Fatima gibst  
— und sind doch Mann und Frau von derselben Art —,  
würde er dir nach dem Leben trachten, so er kann,  
auch wenn er freundlich, sanft und ruhig ist.  
Fatima ist ein Name, der die Frau ehrt,  
für einen Mann wird er zur Schwertwunde.

Nach dieser Vorrede äußert sich Moses deutlicher über die Reinhaltung Gottes von irdischen Attributen, Mawlawî läßt Moses die Worte eines Theologen der *ahl-i tanzîh* sprechen:

Hände und Füße ehren uns  
doch Gottes Reinheit beschmutzen sie.  
„Er hat nicht gezeugt und wurde nicht gezeugt“  
— allein dies ist Seiner würdig.  
Er ist der Schöpfer von Erzeuger und Gezeugtem.  
Allem Körperlichen ist die Geburt zu eigen,  
alles Gezeugte ist auf dieser Seite des Bachs.  
Ihm gehört das Gemeine an, Sein und Vergehen,  
es ist geschaffen und bedarf des Schöpfers.

Als der Schäfer diese aufrüttelnden Worte hörte, schämte er sich seines Anthropomorphismus:

Oh Moses, sagte er, du hast mir den Mund verschlossen  
und meine Seele vor Reue verbrannt.  
Die Kleider zerriß er und seufzte brennend,  
wandte sich zur Wüste und ging.

Hier kann Moses den Hirten auf seinen Weg, den des *tanzîh*, führen. Danach jedoch beginnt die Leitung durch Gott, und bevor der ursprüngliche Held der Geschichte, der Hirte, zur Wahrheit geführt wird, muß Gottes Prophet Moses gewandelt werden und die Wahrheit erfahren. Zuerst tadelt ihn Gott:

Warum hast du meinen Diener von mir getrennt? Die Worte des Hirten sind eine Sache, der Gehalt, die Wahrheit und die Liebe, die er im Herzen hegte, eine andere.

Wir sehen nicht auf Wort und Rede,  
ins Innere schauen Wir, auf den Zustand.

Wir betrachten das Herz, ob es demütig ist,  
auch wenn das gesprochene Wort als das Gegenteil erscheint.

. . .

Ein Feuer aus Liebe entfache im Herzen,  
verbrenne Denken und Worte ganz und gar.

Moses! Die die Gebote kennen,  
sind nicht die, deren Herzen und Seelen verbrennen.

Für Liebende ist jeder Atemzug Verbrennen,  
auf einem zerstörten Dorf lasten keine Steuer, kein Zehnter.

Wenn er nun Falsches sagt, so nenn' ihn doch nicht Sünder,  
wasch' nicht den blutbedeckten Märtyrer.

Des Märtyrers Blut ist reiner als Wasser,  
dies falsche Wort wiegt mehr als hundert Verdienstlichkeiten.

Hier weist Mawlawî auf einen sehr wichtigen Punkt hin: Gott ist rein von allem Anthropomorphismus und aller Reinhaltung. In der Sprache Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs kann man sagen, daß Anthropomorphismus und Reinhaltung von allen irdischen Attributen nur in Seiner Göttlichkeit (*ulûhîyat*) und Seiner Herrlichkeit (*rubûbîyat*) Sinn haben; auf diesen beiden Ebenen kann man von Gott und dem Gott unterworfenen (*ma'lûh*), Herr und Knecht, Schöpfer und Geschöpf sprechen. Aber in Gottes Wesen gibt es keine Dualität, und somit bedarf es weder des Anthropomorphismus noch der Reinhaltung von Attributen.<sup>17</sup> Gott bedarf wesentlich keines von beiden, und kein Wort kann Seiner Wirklichkeit gerecht werden. Worte und Begriffe sind sämtlich relativ (*i' tibârî*).

In jeden Menschen legte Ich eine Art, sich zu verhalten,  
jedem Menschen gab Ich eine Art, sich auszudrücken.

Ihm gebührt Lob, dir Tadel,  
Ihm gebührt Honig, dir Gift.

Wir sind frei von Reinheit und Unreinheit,  
frei von Langsamkeit und Behendigkeit.<sup>18</sup>

. . .

Ich werde nicht rein von ihrem Beten mit der Perlenschnur,  
sie selbst werden rein beim Berühren der Perlen.

Wird Gott durch das Gebet und die Reinhaltung des *ahl-i tanzîh*, deren er nicht bedarf, nicht rein, so bekümmert auch der Anthropomorphismus der *ahl-i tašbîh* Seine göttliche Erhabenheit nicht im geringsten. Das heißt wiederum nicht, daß jeder sagen kann, was immer er will. In Wirklichkeit hatte der Schäfer einen falschen Weg eingeschlagen, und Moses hatte nicht unrecht mit seiner Ermahnung. Auf der anderen Seite begeht auch Moses in der Verteidigung des reinen *tanzîh* einen Fehler, und deshalb wendet sich Gott ihm zu und tadelt ihn.

Nachdem Gott zu ihm gesprochen und ihn gerügt hat, enthüllt sich Moses die Wahrheit. Mawlawî gibt keine Erklärung über diese Enthüllung — sie ist ein Geheimnis zwischen Gott und Seinem Propheten.

Und Gott legte in Moses' verborgenstes Inneres  
unaussprechliche Geheimnisse.  
In Moses' Herz strömten Worte,  
Sehen und Sprechen wurden eins.  
Er verlor das Bewußtsein und kam wieder zu sich,  
flog von Urewigkeit zu Ewigkeit.  
Mehr zu sagen wäre Dummheit,  
denn dies zu beschreiben übersteigt die Fassungskraft.

Nachdem Moses die Wahrheit in seinem tiefsten Innern erfahren hat, bereut er seinen Fehler, den Hirten gepeinigt und sein Gebet unterbrochen zu haben, und folgt ihm. Moses' Fehler wird also noch in Moses' Existenz getilgt und durch die Wahrheit ersetzt. Er, der zu Beginn die Reinhaltung Gottes von allen irdischen Attributen forderte, erkennt nach Gottes Tadel auch den Anthropomorphismus an, da beides, *tanzîh* und *tašbîh*, in ihm vereinigt ist. Aber über einen Punkt ist er noch im unklaren, nämlich, daß auch der Schäfer beides in sich vereinigen muß. Er meint noch, er müsse den Hirten wieder zu dessen ursprünglicher Position, dem Anthropomorphismus, bekehren. Schließlich findet er ihn in der Wüste und bringt ihm die frohe Kunde, Gott habe folgendes befohlen:

Suche keine Konvention und keine Regel,  
sag, was dein bedrängtes Herz will.  
Deine Ketzerei ist Glaube, dein Glaube Seelenlicht,  
du bist, und durch dich lebt eine Welt in Frieden.  
Du bist befreit vom Wort „Gott tut, was Er will“  
Geh ohne Furcht und rede!

Doch Moses befindet sich wieder im Irrtum. Er weiß nicht, daß der Tadel Gottes auf seine eigene geistige Vervollkommnung abzielte. Seine Ermahnung des Hirten war richtig, insofern diese Ermahnung den Schäfer vom reinen Anthropomorphismus auf den Weg zur Vereinigung von *tanzîh* und *tašbîh* führen sollte. Sie ließ ihn den *tanzîh* überwinden<sup>19</sup> und auf eine Stufe gelangen, die Muḥyî ad-dîn den Standplatz der wesensmäßigen Einheit nennt und die Mawlawî in der Sprache des Koran „jenseits des Ziziphusbaums am äußersten Ende“ (*mâ fauqa sidrati l-muntahâ*) nennt. Über diese Stufe läßt sich nichts sagen. Das Gespräch über *tašbîh* und *tanzîh* findet auf einem Standplatz statt, der unter jenem liegt. Der Gnostiker auf der Stufe Seiner wesenhaften Einheit oder „jenseits des Ziziphusbaums am äußersten Ende“ spricht nicht mehr. Deshalb deutet der Hirte in seiner Antwort an, daß er nicht mehr über Anthropomorphismus (und Reinhaltung) sprechen kann.

Oh Moses, sagte er, dies habe ich überwunden,  
 nun bin ich in mein Herzensblut getaucht.  
 Den Ziziphusbaum am äußersten Ende ließ ich hinter mir,  
 Hunderttausende von Jahren bin ich darüber hinaus.  
 Gepeitscht hast du mein Pferd, und so lief es,  
 es hat das Himmelsgewölbe durchlaufen und hinter sich gelassen.  
 Vertraut seien Irdisches und Göttliches, gepriesen deine Hand und dein  
 Arm.  
 Mein Zustand nun ist mit Worten nicht zu fassen,  
 was sage ich? Dies ist mein Zustand nicht.

Hier endet die Geschichte von Moses und dem Hirten, und tatsächlich führt Mawlawî den Leser mit dem Höhepunkt, den der Schäfer auf seinem spirituellen Weg erreicht, zum Himmel jenseits von *tašbîh* und *tanzîh*. In dieser Geschichte scheint es, als sei Moses der Meister und Führer des Hirten, und in einem bestimmten Sinn ist dies auch richtig. Gleichzeitig steht er dem Schäfer aber nach. Auch Moses lernt etwas in dieser Geschichte. Er gibt den reinen *tanzîh* auf, um zu der Wahrheit, *tašbîh* neben *tanzîh* anzuerkennen, zu gelangen, aber von dem höheren Standplatz, den Mawlawî „jenseits des Ziziphusbaums am äußersten Ende“ nennt, muß er aus dem Munde des Hirten erfahren.

### Zusammenfassung und Ergebnis

Die Analyse, die wir von den Worten Muḥyî ad-dîns über die Frage von *tanzîh* und *tašbîh* einerseits, von den Worten Šams-i Tabrîzîs und vor allem Mawlawîs andererseits gaben, zeigt, daß Muḥyî ad-dîn,

Šams und Mawlawî in einem Punkt gleicher Ansicht sind: *tašbîh* oder *tanzîh* allein sind unvollkommen, und der Mystiker darf an keinem dieser Punkte einhalten. Dem Volk Noahs bei Muḥyî ad-dîn sowie dem Hirten am Anfang der Geschichte im Mathnawî mangelt es an etwas. Aber auch der Weg des *tanzîh* ist unvollkommen, d. h., obwohl der Tadel Noahs und Moses' an ihrem Volk angebracht war, war auch ihr eigener Weg vom Mangel behaftet. Vollkommenheit liegt nach Muḥyî ad-dîn im Wege Muḥammads (s), der beides vereint hat und dadurch zu wesenhafter Einheit gelangt ist. In der Geschichte von Moses und dem Hirten wird in Wirklichkeit der Hirte auf den mohammedanischen Weg geleitet. Am Ende der Geschichte wird der Hirte zum Symbol für die mohammedanische Gemeinde.

Der Unterschied zwischen Ibn al-<sup>c</sup>Arabî, Mawlawî und Šams besteht eher in der Art der Darstellung, der Logik und in der Weise, wie sie zur Wahrheit gelangen. Ibn al-<sup>c</sup>Arabî behandelt die Frage von *tašbîh* und *tanzîh* — wie bei ihm üblich — vom theoretischen Standpunkt aus. Šams und Mawlawî hingegen kleiden die Frage und ihre Lösung in eine Geschichte und bieten sie lebensnah und in einer Sprache, die jedermann verständlich ist, dar. Natürlich verbleiben die Darstellungen Mawlawîs und Šams' nicht nur im Bereich des leichten Stils und des Geschichtenerzählens, vielmehr ist in dieser Darstellung auch eine Wahrheit verborgen. Die Darstellung Muḥyî ad-dîns ist die einer rationalen Gnosis, bis zu einem bestimmten Grad geprägt vom philosophischen und theologischen Ausdruck. Demgegenüber ist die Ausdrucksweise Šams' und Mawlawîs weit entfernt von Philosophie und Theologie. Ihre Geschichte ist die des Prozesses, den der Mystiker durchläuft, der Weg, von dem sie sprechen, führt zur mystischen Erfahrung (*dawq*) und zum höchsten, abschließenden Zustand (*ḥâl-i ḥatm*).

Diese Art der Darlegung beschränkt sich nicht auf Mawlawî und Šams oder auch auf dieses Thema. Sie war verbreitet unter den iranischen Meistern, die in persischer Sprache geschrieben haben, besonders unter den Meistern aus Khorassan, großen Männern wie Šanâ'î, Aḥmad Ġazzâlî und <sup>c</sup>Aṭṭâr: In ihren Werken werden theologische, mystische und religiöse Themen in Form von Gedichten und Geschichten, mehr oder minder abseits der Ausdrücke und Begriffe aus dem Bereich der Philosophie, Theologie und griechischen Logik dargestellt.<sup>20</sup> Ihre Sprache ist die Sprache des Gedichts, ihre Logik die Logik mystischer Erfahrung, gerichtet auf das Fortschreiten auf dem spirituellen Pfad.

Die Frage von *tanzîh* und *tašbîh* und ihre Lösung ist eine der zahlreichen Fragen, denen sich die Mystiker gewidmet haben. Wie wir sahen, wurde sie von zwei Schulen auf verschiedene Weise beantwortet: der Schule Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs und der der persischsprachigen Dichter und Schriftsteller. Die Antworten der beiden Schulen sind sinngemäß gleich, da sie sich aus den koranischen Lehren und der mohammedanischen Tradition herleiten, auch wenn sie sich in der Art der Darstellung und der Logik unterscheiden. In anderen Fragen kann man mehr oder weniger dasselbe feststellen. Die Gnosis Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs, auch wenn sie auf den islamischen Lehren beruht und der mohammedanischen Offenbarung entspricht, folgt in einem gewissen Maße einer besonderen Logik und Philosophie. Gnosis und Sufismus der persischsprachigen iranischen Schriftsteller und Dichter jedoch, die ebenfalls den islamischen Lehren und insbesondere der mohammedanischen Offenbarung entsprechen, bedienen sich der Sprache des Gedichts und der Logik der mystischen Erfahrung.

## Anmerkungen

1. Einer der Denker, die sich der „Union von *tašbîh* und *tanzîh*“ widersetzen, ist Scheich Aḥmad Sirhindî (gest. 1007/1598). Diese Position steht tatsächlich im Einklang mit der Doktrin der „Einheit der Existenz“ (*waḥdat al-wuġūd*); Scheich Aḥmad, der zu den erklärten Gegnern dieser Doktrin Ibn al-<sup>c</sup>Arabîs gerechnet wird, konnte nichts anderes zulassen als den reinen *tanzîh*. Für ihn ist Kontemplation, die *tašbîh* und *tanzîh* vereinigt, nicht nur unvollkommen, sondern kann nicht der Wahrheit entsprechen. In einem seiner Briefe schreibt er: „Für mich ist dieses Betrachten Gottes im Spiegel kontingenter Dinge (*mumkinât*), das bestimmte Sufis für vollkommen halten, nämlich für die Vereinigung von Anthropomorphismus und Reinhaltung, nicht das Betrachten Gottes. Derjenige, der betrachtet wird, ist nichts anderes als das Produkt ihrer Imagination.“ In demselben Brief fügt er hinzu: Die Vollkommenheit besteht darin, daß bei spiritueller Erhebung die Vielheit vollständig aus dem Geist verbannt wird, daß selbst die Namen und göttlichen Attribute vergessen werden und nur die transzendente Einzigartigkeit betrachtet werde. Sirhindî scheut sich nicht, sich Ibn al-<sup>c</sup>Arabî zu widersetzen, denn er fühlt sich als Schüler der Propheten, an deren Spitze das Siegel der Propheten steht. „Die Propheten — Gott segne sie und gebe ihnen Heil — fordern die Menschen zur völligen Reinhaltung Gottes von Attributen auf, und der Glaube, von dem die himmlischen Bücher sprechen, ist der Glaube der Reinhaltung.“ Vgl. *Maktûbât-i Šayḥ Aḥmad Sirhindî*, hrsg. von Muḥammad Sa‘îd Aḥmad Naqšbandî, Lahore 1331/1912, Bd. I, S. 272.
2. Zur Geschichte dieser Diskussion unter den iranischen spirituellen Meistern, besonders Aḥmad Ġazzâlî, s. Nasrollah Pourjavady (Našrullâh Pûrgawâdî), *Sultân-i tariqat*, Teheran 1358/1979, S. 150—157.

3. *Maqâlât-i Šams-i Tabrîzî*, ed. Muḥammad ʿAlî Muwaḥḥid, Teheran 1356/1977-8, S. 190–192.
4. Wie wir oben erwähnt haben, verfolgt Muḥyî ad-dîn die Diskussion zwischen *tašbîh* und *tanzîh* auch in seinen anderen Werken, z. B. im *Kitâb al-masâ'il* in der Sammlung *Rasâ'il-i Ibn-i ʿArabî*, S. 16–19.
5. *Fuṣûṣ al-ḥikam*, ed. Abû l-ʿAlâ' ʿAfîfî, Beirut 1946, S. 68.
6. ʿAbd ar-Razzâq Kâšânî, Kommentator der *Fuṣûṣ al-ḥikam*, schreibt dazu: „Bei der Unterscheidung zwischen einer Sache und einer anderen rührt die Unterscheidung oder Trennung von einer unvergleichbaren Eigenschaft der unterschiedenen Sache mit der Sache, von der sie sich unterscheidet, her. Demzufolge wird etwas, das rein erhalten wird, durch eine Beurteilung bestimmt und eingegrenzt, also ist *tanzîh* wieder eine Eingrenzung. Also streitet derjenige, der Gott von körperlichen Attributen absolut rein erhält, Ihm gegenüber die körperlichen Eigenschaften ab. Aber damit verfällt er wieder in den Vergleich, indem er Gott in die Welt der Geister versetzt. Wenn man Gott jede relative Determination abspricht, determiniert man ihn gerade dadurch und macht ihn relativ zum Absoluten.“ Vgl. *Šarḥ-i ʿAbd ar-Razzâq Kâšânî bar Fuṣûṣ al-ḥikam*, Maṭbaʿa maymana Miṣr, 1321/1903, S. 45.
7. Man behauptet, diese Denker ignorierten, daß Gott nicht von der Kreatur getrennt ist und daß alle Kreaturen Manifestationen Gottes sind. In Wirklichkeit gehört die Existenz aller Wesen ebenso wie ihre Vollkommenheit dem Prinzip nach zu Gott, ihrer Zuweisung nach zur Kreatur. Vgl. Rukn ad-dîn Sirâzî, *Nuṣûṣ al-ḥuṣûṣ*, ed. Raġab ʿAlî Mazlûmî, Teheran 1359/1980, S. 252.
8. *Fuṣûṣ al-ḥikam*, S. 70.
9. Die Phrase in der Antwort Šams ad-dîs, an die „eigene Armseligkeit“ zu denken, mag auf die Armut des Menschen gegenüber der Selbstgenügsamkeit (*istiġnâ'*) des Schöpfers hinweisen. Deshalb kann man die Antwort Šams' in der Weise deuten, daß jeder, der sich in seiner eigenen Bedürftigkeit und Armseligkeit erkannt hat, auch seinen Schöpfer in seiner Allmacht und Selbstgenügsamkeit erkannt hat. Diese Deutung stimmt auch völlig mit Ibn al-ʿArabî überein.
10. Den *tanzîh* Noahs sieht Muḥyî ad-dîn als einen vernunftsmäßigen an. Daneben unterscheidet er noch einen anderen, den er intuitiv (*dauqî*) nennt und der unter den Propheten von Idrîs repräsentiert wird. Jeder dieser beiden *tanzîh* bezieht sich auf einen göttlichen Namen: der rationale *tanzîh* auf den Namen *subbûh* (Ruhmvoller), der intuitive auf den Namen *quddûs* (Heiliger). Deshalb heißt die Weisheit, für die Noah steht, „ruhmvolle Weisheit“ (*ḥikma subbûhîya*), die Weisheit, für die Idrîs steht, „heilige Weisheit“ (*ḥikma quddûsîya*). Der intuitive *tanzîh* ist der höchste Grad an Isolation (*taġrîd*). Idrîs, der Prototyp dieses *tanzîh*, war in dieser Isolierung so weit gegangen, daß alle materiellen Dinge sich von ihm getrennt hatten, selbst sein Körper. Schließlich gelangte er in die Welt der Engel und Geister und erreichte die Welt der Heiligkeit.
11. *Fuṣûṣ*, S. 70.
12. *Fuṣûṣ*, S. 71.
13. *Fuṣûṣ*, S. 71.
14. Loc. cit.
15. Die Verse des Mathnawi werden zitiert nach der Ausgabe von Nicholson (2. Heft, Verse 1734 ff.).
16. „Törichte Freundschaft“ (*dûstî-ye bî-ḥirad*) spielt hier möglicherweise auf *tašbîh* ohne *tanzîh* an, denn *tašbîh* ist eine Sache des Vorstellungsvermögens

- (*wahm*) und *tanzîh* eine Sache der Ratio (*‘aql yâ hîrad*).  
Vgl. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, S. 181.
17. Auch an anderer Stelle im Mathnawî weist Mawlawî auf den Punkt hin, daß Gott wesentlich sowohl von *taṣbîh* als auch von *tanzîh* rein ist:  
Mal bist Du die Sonne, mal das Meer  
mal der Berg *Qâf*, mal Vogel Greif.  
Du bist nicht dies noch das in Deinem Wesen,  
der Du die Vorstellung übersteigst und was darüber ist.  
Der Geist geleitet das Wissen, ist Freund mit der Vernunft,  
Araber oder Türke — was hat der Geist damit zu tun?  
Vor Dir, ohne Abbild, doch von so mannigfacher Form,  
erstarren Anthropomorphist und reiner Einheitsbekenner (Mathnawî 2,54 ff.).
18. Dieser Vers ist ein Kommentar zu dem Koranvers „Dein Herr, der Herr der Macht, sei gepriesen! Er ist erhaben über das, was sie aussagen“ (37,180). Vgl. Ibn al-‘Arabî, *Fuṣūṣ*, S. 182.
19. Vgl. die Art, wie sich Ibn al-‘Arabî in *‘Anqâ’ maqrib* an die Verfechter des *tanzîh* wendet: „Deine Gotteserkenntnis vervollkommnet sich, wenn du Ihm alle Mängel der Existenz vorenthältst. Wenn aber der Knecht seinen Herrn dessen beraubt, was seiner nicht würdig ist, so betrifft ihn das. Dazu wurde gesagt: ‚Ich bin erhaben und vollkommen.‘ Kann man nicht nur den eines Kleides berauben, der eines trägt, und kann man nicht nur demjenigen etwas nehmen, der etwas besitzt? Hat Gott sich jemals mit mangelhaften Attributen umgeben, so daß du sie ihm nehmen könntest? Bei Gott, das ist nicht Reinhaltung. *Tanzîh* bezieht sich auf die Läuterung deiner Position, nicht Seines Wesens, und dies gehört zu den Wohltaten, die Er dir gewährt. Gott ist erhaben über die Reinhaltung, ganz zu schweigen vom Anthropomorphismus!“ (*Nuṣûs al-ḥuṣûṣ*, S. 252 f.).
20. Der Einfachheit halber kann man diese Schule von Dichtern und Mystikern die khorassanische Schule oder iranische Mystik nennen, ohne damit eine rassistische oder nationalistische Bedeutung zu implizieren oder mit dem Wort „iranisch“ auf Gedanken anzuspielen, die zu einer Spaltung innerhalb der islamischen Gemeinde führen. Man sollte darauf hinweisen, daß die mystischen Ghazelen von Dichtern wie ‘Aṭṭâr, Mawlawî, ‘Irâqî, Sa‘dî und allen voran Ḥâfîz zu dieser Schule gehören, während Ghazelen von Dichtern wie Šams-i Mağribî und Sâh Ni‘matullâh Walî, die von der Gnosis Ibn al-‘Arabîs beeinflußt waren, nicht dazugehören. Die Mißachtung dieses Unterschieds allein in der Darstellungsweise, Sprache und Begriffswahl der Anhänger beider Schulen verführte einige Zeitgenossen zu der irrigen Annahme, zumindest viele von Ḥâfîz’ Ghazelen seien nicht mystisch, da sie sich von den Ghazelen Ni‘matullâh Walîs unterscheiden und keine rein mystischen Begriffe verwenden (wie sie in der Gnosis Ibn al-‘Arabîs angewandt werden). Diese Art Irrtümer entsteht leider aus einem Mangel an befriedigenden Untersuchungen und aus allgemeiner Unkenntnis der Mystik, die sich in Iran entwickelt hat. Solange wir kein umfassendes Bild dieser Schulen besitzen und die mystischen Codes und Begriffe nicht erfaßt haben, entbehrt unser Anspruch, den Sinn solcher mystischen Gedichte zu verstehen, jeder Grundlage, und unsere Kommentare und Meinungen bleiben willkürlich und manchmal sehr oberflächlich. Der Vers von Ḥâfîz, der zu Beginn dieses Artikels zitiert wurde, enthält sinngemäß dasselbe, was auch Ibn al-‘Arabî zu der Frage von *taṣbîh* und *tanzîh* und der Vereinigung beider dargelegt hat. Aber wie viele, die diesen Vers nur äußerlich betrachten, sagen zum Beispiel: „Ḥâfîz wollte mit diesem Vers sagen, man müsse sowohl Götzenanbeter als auch Mo-

notheist sein.“ Andere, die Ḥāfīz mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen und ihn nicht gleich der Vielgötterei zeihen wollen, sagen: „Man muß dem Diesseits angehören und den Weg der metaphorischen Liebe gehen und zugleich Gott verehren.“ Und solcherart wird über die metaphorische oder reale Geliebte oder den Wein der Trauben und den des Monotheismus gesprochen.