
Nasrollah Pourjavady

Selbstheit (*ḥʿodfi*) und Zeit (*vaqt*) im Sufismus Aḥmad Ghazzalis

Es ist allgemein bekannt, daß die frühen Sufis nur widerwillig über ihre Gedanken schrieben, besonders solche, die direkt auf ihren eigenen mystischen Erfahrungen basierten. Aḥmad Ghazzali (gest. 520/1126), jüngerer Bruder des berühmten Theologen und Mystikers Abu Ḥāmed Moḥammad Ghazzali, war einer der ersten Sufis, der über seine eigenen Gedanken in den *Savāneh*, seinem Hauptwerk in persischer Sprache, in einem mehr oder weniger systematischen Stil schrieb. Tatsächlich ist dieses Werk eine Reihung profunder Gedanken, die der Autor in Momenten tiefer spiritueller Erfahrung in sich entdeckte. Das Absolute als letztes Ziel des Mystikers wird in diesem Buch als die Liebe selbst angesehen, und so wird der Mystiker als Liebender bezeichnet, der nicht nur das Geliebte, d. h. die förmliche Manifestation der Schönheit der Liebe, zu erreichen sucht, sondern eher die Liebe selbst. Der Autor erklärt verschiedene philosophische und psychologische Konzepte, die sich auf den mystischen Weg, d. h. den Weg der Liebe, den der Geist als Liebender beschreitet, beziehen. Eines der Hauptkonzepte, wodurch der ganze Weg mit all seinen Verzweigungen, Stationen und Zuständen in kristallisierter Form veranschaulicht wird, ist das Konzept des Selbst.

Ghazzalis Konzept des Selbst findet sich explizit in den *Savāneh* (Kap. 18 u. 19). Unsere Aufgabe ist es, die wichtigsten Gedanken, die darin zum Ausdruck kommen, zu analysieren und zu erklären. Wir wollen sehen, was der Autor zum Selbst des Liebenden zu sagen hat, zu seinen Erfahrungen, seiner Kraft und schließlich zu seiner Endbestimmung. Da das Konzept des Selbst mit dem Sufikonzept von „Zeit“ (*vaqt*) eng zusammenhängt, sollte unsere Studie eine Analyse des letzteren einschließen.

Bevor wir beginnen, wollen wir ein allgemeines Bild von Ghazzalis Metaphysik zeichnen, indem wir über zwei fundamentale Schlüsselwörter in seinem Sufismus sprechen: *ʿeṣq* (Liebe) und *rūḥ* (Geist). Die Bedeutung dieser Termini zeigt sich dem Leser schon zu Anfang der *Savāneh*. Man kann wirklich sagen, daß das ganze Buch mehr oder weniger eine Diskussion über die Beziehung zwischen Liebe und Geist darstellt, oder eher darüber, was die Liebe in Bezug auf den Geist bewirkt. Da diese Begriffe in dem Buch solch eine wichtige Stellung einnehmen, erwartet man natürlich, daß der Autor sie näher bestimmt.

Diese Erwartungen werden jedoch nie erfüllt, und das ist nicht auf die Unzulänglichkeiten des Autors zurückzuführen, sondern eher auf die besondere Natur von Liebe und Geist, die sich jeglicher Art Definition oder Beschreibung entzieht. Ghazzali beginnt sein Buch mit der einfachen Schilderung des Auftretens des Geistes in der Existenz. Er schreibt:

Der Geist kam aus dem Nichtsein ins Sein. An der Grenze zum Sein wartete die Liebe auf ihr Fortbewegungsmittel, den Geist. Ich weiß nicht, was für ein Zusammenbringen zu Anfang des Seins stattfand — wenn der Geist die Essenz (d. h. eine unqualifizierte Realität) darstellte, dann war das Attribut dieser Essenz die Liebe. Die Liebe fand das Haus unbewohnt, also zog sie darin ein.¹

Hierin können wir die islamische Vorstellung von der ersten Kreatur erkennen, und das ist der Geist. Eigentümlich ist jedoch, daß der Geist von Anfang an von etwas anderem begleitet wird, der Liebe. Dieser Partner wird so lange beim Geist verweilen, bis er wieder zu seinem Ursprung zurückkehrt. Die Beziehung zwischen der Liebe und dem Geist ist wie die zwischen Roß und Reiter. Zusammen steigen sie herab zu dieser Welt, und zusammen werden sie zu ihrem Ursprung zurückkehren, der Verlauf ihres Abstiegs ist ein Geheimnis. Wir können nur über deren temporäres Verweilen in dieser Welt und ihre Rückkehr bzw. ihren Aufstieg reden.

Obwohl der Geist wesenhaft *ein* Seiendes ist, betrachtet ihn Ghazzali von verschiedenen Aspekten aus, mit unterschiedlichen Bezeichnungen. Von einem Aspekt her wird er als ein Lebendes in dieser Welt, der Erscheinungswelt, angesehen. Auf dieser Stufe nennt er ihn *nafs* (Seele)² und meint damit die Triebseele oder niedere Seele, die allen Arten weltlicher Begierde anhängt. Von einem anderen Aspekt her wird der Geist betrachtet, wenn er diese Welt verläßt, d. h. wenn er sich von allen weltlichen Fesseln zu befreien beginnt und sich mit der Kraft der Liebe in seine Heimat aufschwingt. Dies geschieht, wenn der Geist als Liebender bezeichnet wird. Darauf bezieht sich Ghazzali normalerweise mit dem arabischen Wort *rûh* und manchmal mit dem persischen Wort *ġân*.

Nun können wir fortfahren, Ghazzalis Lehrmeinung vom Selbst zu erklären. Da er zwischen *nafs* (Triebseele) und *rûh* (dem Geist) als dem Liebenden unterscheidet, können wir sagen, daß jedes von ihnen distinktive Charakteristika aufweist, die zusammen als Selbst bezeichnet werden können. Der Mensch hat, solange er an diese Welt ganz gebunden ist, ein Selbst, das man als das Erscheinungs-Selbst bezeich-

nen kann. Hat er einmal sein Interesse an dieser Welt verloren und verwirklicht seine Urliche, dann wird er ein anderes Selbst haben, das Selbst des Liebenden. Ahmad Ghazzali trifft keine solche Unterscheidung; nicht, weil er nicht daran glaubt, sondern weil das, was wir das Erscheinungs-Selbst genannt haben, nicht seine Angelegenheit ist. Als Sufimeister ist er nur an dem Geist als Liebendem interessiert, d. h. an dem Geist, der die Erscheinungswelt hinter sich gelassen hat. Ghazzali folgend, sollten wir uns auch nur mit diesem Selbst befassen.

Nach Ghazzali hat der Geist als Liebender eine Identität, ein Selbst (*h'od*), da aber der Geist von der Liebe eingenommen ist, muß er schließlich sein Selbst verlieren. Der Liebende sucht die Vereinigung mit dem Geliebten, was in der islamischen Mystik im allgemeinen nicht das Zusammenkommen und somit die Vereinigung zweier Dinge bedeutet, sondern eher die Aufhebung des einen, d. h. des Liebenden. Also hat, um diese Verbindung zu erreichen, der Liebende keine andere Wahl, als zu „sterben“. Am Anfang jedoch, wenn der Geist gerade die Liebe bemerkt hat, hat er bestimmte Charakteristika und Erfahrungen, bestimmte Zustände wie Expansion und Kontraktion, Freude und Sorge etc. Das ist tatsächlich eine sehr hohe geistige Stufe, und der Sufi, der diese erreicht hat, wird *ebn ol-vaqt* (Sohn der Zeit) genannt. So hoch sie auch ist,³ für Ghazzali wie für alle fortgeschrittenen Sufis bedeutet sie noch nicht eine ideale Stufe. Er bezeichnet einen solchen Menschen als *asîr-e vaqt* (Gefangener der Zeit). Ziel des Liebenden ist es, sich von der Gefangenschaft mittels Entwerdung (*fanâ*) zu befreien. Also ist seine Befreiung nichts anderes als der Verlust seines Selbst und die Identifikation des Geistes mit einem anderen Selbst. Bevor wir diese Befreiung erklären, wollen wir sehen, was Ghazzali mit „Zeit“ meint.

Vaqt (frei übersetzt mit „Zeit“) ist ein Terminus technicus in der Sufiliteratur und spielt eine wichtige Rolle in Ghazzalis metaphysischer Psychologie. Normalerweise wird er von den Sufis als die Erfahrung des Mystikers von unmittelbarer Präsenz und Unabhängigkeit von der Vergangenheit und der Zukunft⁴ definiert.

Diese Erfahrung kommt natürlich erst dann zustande, nachdem der Mensch über die zeitliche Welt hinausgegangen ist. Dies deckt jedoch nicht die volle Bedeutung von *vaqt* ab, wie Ahmad Ghazzali das Wort versteht. Um zu begreifen, in welcher Bedeutung er es verwendet, können wir eine Analogie aus der Erscheinungswelt anführen: Wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen, gibt es dafür ein bestimmtes Sin-

nesorgan wie das Auge und einen bestimmten Sinneseindruck wie die Farbe Rot. Die Augen nehmen diese Farbe einen gegebenen Zeitraum lang wahr. Nun, in der geistigen Dimension, erfährt der Liebende mit seinem Herzen einen bestimmten spirituellen Zustand, der von Gott gewährt ist. Diese spirituelle Erfahrung findet ebenfalls in einem gegebenen „Zeitraum“ statt, obwohl dies ganz und gar nicht der zeitlichen Ausdehnung in der Erscheinungswelt ähnelt, in der jeder gegebene Zeitraum aus vergangenen Momenten und flüchtigen Gegenwartsmomenten besteht. In geistigen Dimensionen existiert jedoch alles im Jetzt. Die Gesamtheit dieser Zustände, die Gott dem Herzen des Liebenden eingibt, wird *vaqt* genannt.

Die obige Erklärung von *vaqt* hat nur eine Bedeutung, sofern es sich um den Liebenden handelt. In diesem Sinn ist *vaqt* etwas Privates und Persönliches. Dies ist natürlich wahr, insofern es der Geist ist, der *vaqt* erfährt, wir müssen jedoch bedenken, daß *vaqt* selbst keine persönliche Erfahrung, sondern eine kosmische Tatsache darstellt. Obwohl Ghazzali nichts über dessen Natur aussagt und es als Geheimnis beläßt (geht man davon aus, was er als seine Charakteristika beschreibt), können wir sagen, daß *vaqt* keine Wesenheit wie der Geist ist, sondern eine innere Energie in der Liebe, welche die verschiedenen Manifestationen der Liebe determiniert. So, sagt Ghazzali, ist *vaqt* wie ein verschiedenfarbiges Chamäleon, das den Geist durch verschiedene Erfahrungen gehen läßt. Es ist ein uneingegrenzter Faktor, verantwortlich für all jene individuellen Zustände, die „Gebote der Zeit“ (*aḥkâm-e vaqt*) genannt werden.

Um auf die Diskussion der Selbstheit zurückzukommen: Ghazzali glaubt, es sei die Beziehung des Geistes zu den Geboten der „Zeit“, die das Selbst determiniert. Diese Gebote sind nichts anderes als Verbindung und Trennung, Expansion (*bast*) und Kontraktion (*qabz*), Kummer und Freude usw. Was wollen wir aber ausdrücken, wenn wir sagen, daß das Verhältnis des Geistes zur „Zeit“ oder dessen Haltung zu diesen Zuständen ein Selbst bildet? Scheinbar kann man über den Geist nur als Erfahrenden oder Nichterfahrenden dieser Zustände sprechen. Entweder ist jemand ein fortgeschrittener Sufi und ein Mensch der geistigen Zustände (*ahl-e ḥâl*), oder er hat den Grad an Spiritualität noch nicht erreicht. Im Kontext der *Savâneḥ* ist dies jedoch eine sehr naive Art, spirituelle Erkenntnisse zu betrachten. Diese Zustände zu erfahren, bedeutet nach Aḥmad Ghazzali, die Aufgabe lediglich in Angriff zu nehmen. Der Liebende erfährt die Zustände

auf passive Art. Anders ausgedrückt, er ist ihnen unterworfen. Da er es ist, ist seine Identität oder sein Er-Sein (*û'î*) nichts anderes als das Selbst des Liebenden. Der Liebende sucht den Geliebten und bestätigt so sein Selbst als Liebender. Es ist aber die Aufgabe der Liebe letztendlich, den Liebenden mit dem Geliebten zu vereinigen, und das ist nichts anderes als die Auslöschung seines (des Liebenden) Seins. Wenn der Liebende diese Stufe erreicht hat, besteht er nicht länger durch sein eigenes Selbst weiter, sondern eher durch das Selbst seines Geliebten. Ghazzali unterscheidet diese beiden Arten des Bestehens, indem er sagt:

Ein Selbst zu sein durch sein eigenes Selbst ist eine Sache, ein Selbst zu sein durch das Selbst des Geliebten eine andere. Ein Selbst zu sein durch sein eigenes Selbst ist (Zeichen der) Unreife des Anfangs der Liebe. Im Prozeß des Reifens aber, wenn jemand nicht länger sein eigenes Selbst ist, über sein Selbst hinauswächst und den Geliebten erreicht, wird er zu seinem (wahren) Selbst mit ihm und von ihm her gelangen.⁵

Im Hinblick auf die Gebote der Zeit (*aḥkâm-e vaqt*) ist der Unterschied zwischen diesen beiden Seinsebenen, daß auf der ersten Ebene der Geist ein Liebender ist und somit den durch die Zeit bestimmten Zuständen unterworfen sein muß. Auf der zweiten Ebene besteht der Geist durch das Sein des Geliebten. Liebender und Geliebter sind nun identisch. Der Liebende ist der Geliebte, und sein Geist fängt an, „Zeit“ zu kontrollieren. Anders ausgedrückt, er hat eine aktive Haltung der Zeit gegenüber. Diese beiden Haltungen betrachtend, schreibt Ghazzali:

Solange der Liebende durch sein eigenes Selbst besteht, ist er Trennung und Vereinigung, Annahme und Ablehnung, Kontraktion (*qabz*) und Expansion (*bast*), Kummer und Freude usw. unterworfen. Er ist ein Gefangener der „Zeit“. Wenn „Zeit“ ihn überkommt, hängt alles von deren Befehl ab, und sie wird ihn nach ihren eigenen Zügen formen, und „Zeit“ ist in der entscheidungstreffenden und befehlenden Position. Entrückt man jedoch seinem Selbst, sind all diese Entschlüsse ausgelöscht und gegensätzliche Zustände aufgehoben. Auf dieser Stufe ist er Herr über die „Zeit“.⁶ Wenn er zum Himmel dieser Welt herabsteigt, wird er die Oberhoheit über die „Zeit“ haben, anstatt daß die „Zeit“ ihn beherrscht, und er wird frei sein von (den Geboten) der „Zeit“.⁷

Spricht Ghazzali vom Überwecheln von einem Selbst zum anderen oder drückt er sein Konzept dieses Übergangs mit den Termini *fanâ* (Entwerdung) und *baqâ* (Bestehen) aus, betrachtet er offensichtlich

diese beiden Selbstheiten als zwei ontologische Ebenen. Die erste Ebene oder das erste Selbst stellt das Sein des Liebenden dar, das zweite dagegen das Sein des Geliebten. Tatsächlich ist der Hauptgedanke der *Savāneh*, diesen Übergang auszudrücken, welcher das Wesen der spirituellen Reise darstellt. Ghazzali spricht diesen Gedanken wiederholt an, indem er die Reise jedesmal von einem anderen Standpunkt aus betrachtet — manchmal in Hinblick auf die Erfahrung des Liebenden mit *malāme* (Tadel), manchmal in Hinblick auf seine Kenntnis von *ḥosn* (Schönheit) usw. Der Übergang von einer Selbstheit zu einer anderen ist nur eine andere Möglichkeit, die Reise des Geistes zu betrachten.

In den Zeilen, in denen der Autor die Selbstheit diskutiert, impliziert er, daß der Übergang nicht einfach in einem Sprung von einer Stufe zur anderen besteht. Es gibt keine zwei festen Seinsebenen. In Wirklichkeit gibt es zwischen den beiden Extremen viele Stufen. Bewegt sich der Liebende von seinem Selbst zur Ebene des Selbst des Geliebten, beginnt er, nach und nach sein Selbst zu verlieren und nimmt in gleichem Maße die Eigenschaften des Geliebten an, bis er schließlich von dem Geliebten aufgezehrt und mit dessen Selbst identisch geworden ist. Die Erfahrung dieser Stufen wird *talvin* (wörtlich: Farbwechsel) genannt. Um diesen Gedanken zu illustrieren, bezieht sich Ghazzali auf die Erfahrung des Propheten Abraham, die im Koran zu lesen ist. Als Abraham seinen Vater und sein Volk wegen ihres Götzendienstes verläßt, beginnt er, nach dem Absoluten zu suchen. Bevor er jedoch sein letztes Ziel erreicht, hat er verschiedene Stufen zu durchlaufen. Zuerst sieht er einen Stern und glaubt, sein Ziel erreicht zu haben, worauf er sagt: „Das ist mein Herr!“ Aber der Stern verschwindet so gleich und läßt den Propheten enttäuscht zurück. Das gleiche geschieht, als er den Mond und die Sonne sieht. Jedesmal sagt er: „Das ist mein Herr!“ Doch da sie vergängliche Körper sind, ist er nicht völlig zufrieden. Befriedigung erlangt er nur, wenn er sein Gesicht dem zuwendet, „der die Himmel und die Erde geschaffen hat“ (Sure 6, Vers 77—79).

Ghazzali bezieht sich nun auf diese Geschichte und sagt, daß die Stufen, auf denen Abraham den Stern, den Mond und die Sonne sieht und dabei ausruft: „Das ist mein Herr!“, die verschiedenen Nuancen der wechselnden Färbung darstellen. Dies trifft auch auf den Fall der „ekstatischen Äußerungen“ (*ṣaṭahāt*) des berühmten Märtyrers Ḥallāḡ: „*anā al-Ḥaqq*“ (Ich bin die Wahrheit) oder jenes „*subḥānī*“

(Preis sei mir) des Bâyezîd Bastâmî zu. Diese Äußerungen sind, nach Aḥmad Ghazzali, lediglich Ausdruck des Geistes in den dazwischenliegenden Stufen.

Abraham, Hallâğ und Bâyezîd hatten das letzte Ziel noch nicht erreicht. Das Selbst von ihnen war noch nicht völlig aufgezehrt. In ihren Aussprüchen findet sich noch immer ein Zeichen des Selbst des Liebenden. Nur wenn der Liebende eine perfekte Vereinigung erreicht, verschwindet dieses Zeichen. Auf dieser Ebene gibt es kein Bezeugen, denn Bezeugen setzt Dualität von Subjekt und Objekt voraus, kein „Ich“, das die Wahrheit sein will oder sich verherrlicht.

Dies ist die Einheit (*touḥîd*) und Ghazzali nennt diese Station *tamkîn* (Rast). Damit meint er nicht, daß es danach keine Bewegung mehr gibt. *Tamkîn* oder Rast bezeichnet das Ende des Übergangs vom Selbst des Liebenden zu dem des Geliebten. Nur in diesem Sinn gibt es keine weitere Bewegung. In sich ist diese Selbstheit jedoch dynamisch. Es ist absolute Liebe mit absoluter Energie. Es ist der grenzenlose Ozean der Einheit, dessen Wellen sich an ihm selbst brechen, oder die Flamme, die die Motte, den Liebenden, verzehrt hat, und die in ihrem unendlichen Raum Ewiger Einsamkeit brennt.

Um zum Schluß zu kommen: Ghazzali unterscheidet drei verschiedene Arten des Selbst für den Mystiker: Das erste Selbst ist das fleischliche, und das ist das Produkt der Identifikation des Menschen mit der geschaffenen Welt. Das zweite Selbst ist das des Liebenden, und dies ist das Ergebnis der Verstrickungen des Geistes mit den Geboten der „Zeit“. Ist der Geist über diese Station hinaus und identifiziert sich mit dem Geliebten, findet er sein drittes Selbst. Vermittels dieses Selbst ist der Mystiker nicht länger der „Zeit“ unterworfen, sondern er ist Herr über die „Zeit“ und kann jeden geistigen Zustand für sich selbst schaffen. Um diese höchste Ebene der Selbstheit darzustellen, sagen die persischen Sufidichter, daß der Liebende ein Haar in der Locke des Geliebten geworden ist, wie in diesem Zitat:

Ich habe von deiner Locke soviel Grausamkeit erfahren, daß ich zu einem Haar dieser beiden gewundenen Locken geworden bin.⁸

Anmerkungen

1. Aḥmad Ghazzali, *Savāneh*. Ed. Nasrollah Pourjavady. Tehran 1359, S. 3.
2. Ghazzali benutzt das Wort in den *Savāneh* nur einmal in diesem Sinn. S. 29.
3. Rumi preist ebendiese Station, wenn er sagt: „Der Sufi ist der Sohn der Zeit, oh Gefährte: es gehört nicht zu den Regeln des Weges, ‚morgen‘ zu sagen.“ (*Masnavī*, Vol. I, Übers. R. A. Nicholson. London (Reprint) 1977. Buch 1, S. 133.)
4. al-Huḡwîrî, *Kašf al-maḡḡûb*. Übers. R. A. Nicholson, London (Reprint) 1976, S. 367.
5. *Savāneh*, S. 18.
6. *Ḥodâ-ye vaqt* oder, wie manche Sufis ihn nennen, *abû l-vaqt*, d. h. Vater der „Zeit“.
7. *Savāneh*, S. 19 f.
8. Ibid. S. 20.

Aus: Ġâvidân-e ḡerâd IV/2 (Herbst 1360/1981), S. 80—87.