

Selman Dilek

Grundlegung einer mystischen Anthropologie

Menschen- und Geschlechterbilder
bei Muḥyī d-Dīn Ibn al-ʿArabī und
Meister Eckhart

Welten der Philosophie

Wissenschaftlicher Beirat

Claudia Bickmann†

Rolf Elberfeld

Geert Hendrich

Heinz Kimmerle

Kai Kresse

Ram Adhar Mall

Ryôsuke Ohashi

Heiner Roetz

Ulrich Rudolph

Hans Rainer Sepp

Georg Stenger

Franz Martin Wimmer

Günter Wohlfart

Ichirô Yamaguchi

Selman Dilek

Grundlegung einer mystischen Anthropologie

Menschen- und Geschlechterbilder
bei Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī und
Meister Eckhart

VERLAG KARL ALBER



Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Friedrich-Ebert-Stiftung.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Erlangen-Nürnberg, Univ., Diss., 2022

u.d.T.: Grundlegung einer mystischen Anthropologie, mit besonderer Berücksichtigung der Geschlechterbilder von Muḥyī d-Dīn Ibn al-ʿArabī und Meister Eckhart

ISBN 978-3-495-99794-9 (Print)

ISBN 978-3-495-99795-6 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2023

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Inhaltsverzeichnis

Prolog	9
Kapitel I. Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī	21
1. Leben und Denken	21
1.1. Eine spirituelle Biographie	21
1.2. Einige Aspekte seiner Mystik	27
2. Lehre des Seins und der Kosmologie	34
2.1. Von ›finden‹ zu ›existieren‹: semantische Vielfalt des Seins-Begriffs	34
2.2. Gott und Welt: Modus und Grund der Seinsgabe	40
3. Die Lehre vom Menschen	52
3.1. Bedeutung des Menschseins	52
a. Göttlichkeit der menschlichen Essenz	56
b. Ebenbildlichkeit Gottes	59
c. Barzaḥ: die beiden Hände Gottes	64
d. Geist, Körper und Seele	66
e. Kalifat: Mensch und Welt	70
3.2. Ziel des Menschseins	75
a. Mittel zur Erreichung des Ziels: Herz und Verstand	75
b. Erwerbung von Ma‘rifa und die Vollkommenheit	82
c. Höchste und kompetenteste Exzellenz: Gottesfreundschaft	88
4. Das Geschlechterbild	97
4.1. Kosmische Prinzipien	97
4.2. Geschlechter im Schöpfungsakt	104
4.3. Geschlechterordnung	112
4.4. Gleichheit: Möglichkeiten und Grenzen	120
4.5. Einheit und Liebe	126
4.6. Normenlehre und geschlechtsspezifische Differenzen	141

Kapitel II. Meister Eckhart	147
1. Leben und Denken	147
1.1. Biographie eines Lebemeisters	147
1.2. Einige Merkmale von Eckharts Mystik	154
2. Seinslehre und Seinsmitteilung	164
2.1. Sein und Gott	164
2.2. Seinsmitteilung	170
3. Das Menschenbild	178
3.1. Bedeutung des Menschseins	178
a. Knechtschaft und Freiheit	184
b. Seele und Körper	186
c. Sohnschaft	192
d. Ebenbildlichkeit	196
e. Gleichheit	199
3.2. Ziel des Menschseins	203
a. Selbsterkennen als Gotteserkennen	205
b. Der Weg zur Einheit: Abgeschiedenheit und verwandte Begriffe	212
c. Gesichter der Perfekten: Innerer Mensch	220
4. Das Geschlechterbild	226
4.1. Weibliche Merkmale als universelle Voraussetzungen	226
4.2. Zwei-Prinzipienlehre und geschlechtliche Darstellungen	232
4.3. Geschlechter im Schöpfungsakt	240
4.4. Einheit und Vollkommenheit	244
 Kapitel III. Komparative Mystik	 255
1. Mystik in Leben und Denken	255
2. Ontologische Prämisse	261
3. Anthropologische Prinzipien	269
3.1. Neue Konzeption des Gott-Mensch-Verhältnisses	269
3.2. Die Ambivalenz des menschlichen Spektrums	276
3.3. Das Ziel des Lebens: Vollkommenheit	284

4. Neuinterpretation der Geschlechter	291
4.1. Geschlechterdeutung: Rekonstruktion von Sprache und Denken	291
a. Das weibliche Prinzip	294
b. Neutralität der menschlichen Essenz	296
4.2. Geschlechterverhältnis: Einheit und Gleichheit	299
Epilog	
Mystik als anthropologische Herausforderung	305
Literaturhinweise	311

Prolog

Das 20. Jahrhundert war nicht nur Zeuge der durch gesellschaftliche Spaltungen verursachten Katastrophe, sondern war auch Schauplatz der Konvergenz und Harmonie. Nach dem Zweiten Weltkrieg rückte die Verbreitung einer auf Pluralismus basierenden politischen Sprache und Verständigung vor allem in Europa die Freiheit und die Menschenrechte auf die Agenda der internationalen Beziehungen. Auf diese Weise führten universalisierte Werte zu gemeinsamen Erwartungen und zum Wandel in verschiedenen Gesellschaften. Ausgehend vom wissenschaftlichen und technischen Interesse in westlichen Staaten haben die Geistesströmungen im 19. und 20. Jahrhundert bestimmte Werturteile zum intellektuellen Hauptthema der Kulturen gemacht. Religionen, die sich über lange Zeiträume unter verschiedenen kulturellen Bedingungen entwickelten, waren intellektuellen Konfrontationen ausgesetzt, die zu einer Vielfalt von Reaktionen führten von Unverständnis bis hin zur Anpassung an dieselben Werte. Wir erleben immer noch die Auswirkungen zeitgenössischer Werte, die das Individuum betreffen, – wie Menschenrechte und Freiheit –, und die Gesellschaft – wie Pluralismus und Demokratie –, auf die Religion. Heute ist zu beobachten, dass verschiedene Religionen eine theologische Erklärung für dieselbe Forderung der Moderne suchen. Damit veränderten sich die Gegenstände der hauptsächlich im Mittelalter systematisierten theologischen Lehren: Die auf Gott festgelegte Darstellung des Seins und des Lebens begann durch Fragen des Individuums und der Gesellschaft abgelöst zu werden. Nach all den historischen Erfahrungen ist der Mentalitätswandel unserer Zeit in der Öffentlichkeit drastisch und deutlich sichtbar geworden.

In der Mitte des paradigmatischen Wandels religiöser Traditionen steht das Menschenbild.¹ Besonders das Prinzip der Menschenwürde steht im Zentrum der Suche nach Gerechtigkeit und Pluralismus im

¹ Hans Küng hat Thomas Kuhns Konzeption von Paradigmenwechsel im Rahmen der theologischen Wende so übertragen, dass die Religionsgeschichte als Abfolge von Paradigmenwechseln interpretiert werden kann. Vgl. Küng, Hans: *Der Islam: Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, S. 688–692.

öffentlichen Raum. Die wichtigste Voraussetzung einer demokratischen Gesellschaft basiert auf dem Schutz des Individuums. Nicht nur in Bezug auf den Schutz und die Bewahrung des Lebensraums, sondern auch auf den Mensch bezogene Angelegenheiten bilden die Hauptinteressen von Kultur, Kunst und Wissenschaft. Insbesondere Psychologie, Soziologie und schließlich Anthropologie, die im 19. Jahrhundert entstanden sind, versuchen aus verschiedenen Sichtweisen das menschliche Dasein zu verstehen. Die wissenschaftlichen und philosophischen Fragestellungen zum Wesen des Menschseins ermöglichten es auch der Theologie, das zu verinnerlichen.² Und die anthropozentrische Anstrengung bleibt nicht nur auf theoretischem Boden, wie bei der Fragen nach der Stellung des Menschen vor Gott, oder der Transzendenz der Seele. Da Religion Bestimmungen enthält, die die Verrichtung jeweiliger Glaubenslehren beinhalten, finden auch Debatten über die Gottesdienste und religiösen Institutionen statt. Beispielsweise hat der Grundsatz der Freiheit sowohl theoretische Aspekte, wie die Beleuchtung des Status des Individuums angesichts des göttlichen Willens, als auch praktische Aspekte wie die Stellung des Einzelnen innerhalb der religiösen institutionellen Hierarchie. Oder umgekehrt: Pluralismus, der zuerst als praxisbezogene Angelegenheit wahrgenommen wird, etwa dass eine Gesellschaft gleichermaßen verschiedene Glaubensrichtungen beheimatet, bedarf zugleich einer theologischen Interpretation, wie der Begründung der göttlichen Toleranz gegenüber Differenzen.

Wenn wir uns wieder der Ideengeschichte mit der Frage zuwenden, was eines der gemeinsamen Grundthemen in verschiedenen religiösen Traditionen der theologischen Anthropologie ist, begegnet uns das

² Der ägyptische Philosoph Hasan Hanafi fasst das Verfahren der Anthropologisierung folgendermaßen zusammen: »Es geht nicht darum die Theologie zu vernichten, um eine Anthropologie zu gründen, aber das Wenden der Theologie zur Anthropologie, nämlich ein Wandel der Achse im Kern der Kultur, betrifft das gleiche Ziel, das Descartes in der europäischen Kultur verwirklicht sah, die Wende einer theozentrischen Kultur zu einer anthropozentrischen.« Hanafi, Hasan: »Theologie ou Anthropologie« in: *Renaissance du monde arabe*, ed. A. Abdel-Malek, A.A. Belal, and H. Hanafi, Algiers 1972, S. 233–264. In einem bemerkenswerten Dokument des Vatikans wurde Folgendes zusammengefasst: »Die moderne Christologie gründet sich oft nicht so sehr auf die Theologie des dreifaltigen Gottes, sondern auf die Anthropologie als neues Verständnisprinzip und baut darauf auf. Ein solches Vorgehen war auf dem Gebiet der Soteriologie sehr wertvoll. Das Ziel der Erlösung sei eher die Humanisierung als die Vergöttlichung des Menschen, hieß es. Durch diese Entwicklung erreichte die schon in der Philosophie bestehende metaphysische Krise auch das Herz der Theologie.« »Theologie – Christologie – Anthropologie«, Text der Ergebnisse der Internationalen Theologischen Kommission, Vatikan 1982.

Geschlechterbild. Es ist nicht möglich, dass eine theologische Interpretation bei der Beschäftigung mit dem Menschenbild, mit Fragen nach äußerlicher Erscheinung, Seelen-Körper-Beziehung oder Gleichheit und Differenzen, nicht die Geschlechter berührt. Wie die theologische Anthropologie hat auch die Thematisierung von Gender zwei Säulen. Die Definition und das Wesen des Geschlechts bilden den theoretischen Rahmen, während seine Reflexion und Stellung zur praktischen Dimension gehören. Aufgrund dieser kontextuellen Einbindung manifestieren sich politische und gesellschaftliche Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit, die Religionen zu einem Paradigmenwechsel zwingen, in den Geschlechterverhältnissen. Insofern sind sie ein Prüfstein der theologischen Anthropologie wie auch des globalisierten Wertesystems. Deshalb steht das Geschlechterverhältnis im Mittelpunkt von Spannungsverhältnis zwischen Moderne und Religion. In gewisser Weise nimmt die Genderfrage in der wissenschaftlichen Agenda der religiösen Gemeinschaften eine zentrale Stellung ein; sie ist eine der fruchtbarsten intellektuellen Debatten unserer Zeit, aber auch eine der schwierigsten Bereiche. Denn die Reaktionen errichten eine Mauer, um sich vor dem Einfluss zu schützen, der aus der genauen Bestimmung der Geschlechterrollen in der Gesellschaft besteht. Um das in der Tradition geprägte Paradigma zu bewahren, schränkt man vor allem die Stellung der Frau in der gesellschaftlichen Sichtbarkeit ein. Daneben entsteht in der Moderne eine weitere Schwierigkeit: Geschlechter werden für wirtschaftliche Interessen instrumentalisiert und körperliche Phänomene werden zur Ware umgewandelt. Definitiv ist in unserer Zeit das Frauenbild und damit die Geschlechterwahrnehmung ein zentrales Thema in allen religiösen oder säkularen Diskussionsfeldern.³

³ »Die Menschenrechtsbewegungen, die wesentlich die Entstehung der Demokratien förderten, gingen vom angelsächsischen Raum aus und bezogen sich in England und Kanada auf die Bill of Rights (1689), in den USA auf die Bill of Rights of Virginia (1776). Deren Grundaussage »All men are created equal« schloß im Wortsinn Frauen ein. Erst im Zuge der Demokratisierungsprozesse zeigte sich am Widerstand gegen Fraueninitiativen, dass die Begriffsbestimmung des bürgerlichen Subjekts sich nur auf das männliche Geschlecht bezog, d.h. »Gleichheit unter Männern« sollte gesichert sein. Religiöse und naturrechtliche Motive bestimmen den Beschluss der Bill of Rights of Virginia, wie Abschn. 16 bestätigt: »Die Religion oder die Ehrfurcht, die wir unserem Schöpfer schulden, und die Art, wie wir sie erfüllen, können nur durch Vernunft und Überzeugung bestimmt sein und nicht durch Zwang oder Gewalt; daher sind alle Menschen gleicherweise zur freien Religionsausübung berechtigt, entsprechend der Stimme ihres Gewissens; es ist die gemeinsame Pflicht aller, christliche Nachsicht, Liebe und Barmherzigkeit aneinander zu üben.« In: Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von Gerhard Müller, Gerhard Krause, Berlin 1983, Bd. 11, S. 473.

Es kann nicht leicht behauptet werden, dass irgendeine Religion angesichts der Erwartungen moderner Gesellschaften eine monolithische Haltung einnimmt. In fast jeder Religion gibt es viele verschiedene Annäherungen und Reaktionen. Im Hinblick auf die zeitgenössische Werte führen positive Haltungen der Religionen zu ähnlichen intellektuellen Einstellungen und gemeinsamen Ergebnissen. Das wichtigste Beispiel dafür sind die theologischen Begründungen der interreligiösen Beziehungen zum gesellschaftlichen Zusammenleben. Diese Initiativen finden zum ersten Mal in der Geschichte so intensiv und sinnvoll im Schatten bestimmter Werte statt. Verschiedene Religionen bilden eine gemeinsame intellektuelle Grundlage, um sich für Menschenwürde und die Gleichstellung der ethnischen und kulturellen Merkmale einzusetzen. Derartige intellektuelle Auseinandersetzungen basieren auf einer Neuinterpretation der grundlegenden religiösen Quellen und einer neuen Bewertung der alten Paradigmen. Einerseits werden Antworten auf menschen- und geschlechtsbezügliche Fragen gesucht, indem vorwiegend auf neue Verständnisse der Offenbarung im Bezug genommen wird. Andererseits wird die Geschichte des theologischen Denkens zum Gegenstand der aktuellen Untersuchungen. So werden beispielsweise im Lichte der Schriften der einflussreichsten Gelehrten des theologischen Denkens wie Abū Ḥāmed Ḡazzālī und Thomas von Aquin die Menschenbilder zu rekonstruieren versucht. Die Suche nach Quellen ideeller Erneuerung konzentriert sich oft auf die Geschichte der Theologie und Religionsphilosophie. Die Mystik hingegen wartet in diesem Zusammenhang darauf, untersucht zu werden, indem sie eine andere Alternative in Bezug auf Glauben und Morallehre anbietet, die die Grundlage einer einzigartigen Weltanschauung bilden kann.⁴ Die mystische Einheitslehre von Sein und Leben bietet eine vorrangige Gelegenheit, wieder über die Bedeutung und Stellung der Geschlechter nachzudenken und dementsprechend das Menschenbild neu zu gestalten. Aus diesem Grund zieht es die Neugier der gegenwärtigen Wissenschaft und Kultur an.

⁴ Trotz des Interesses an Mystik es ist nicht leicht zu behaupten, dass Mystik in religiösen Diskussionen als Alternative gesehen wird. Wie Reza Hajatpour betont, haben die Kalamwissenschaften immer noch einen privilegierten Status und Mystik wartet auf Aufmerksamkeit: Vgl. Hajatpour, Reza: *Sufismus und Theologie. Grenze und Grenzüberschreitung in der islamischen Glaubensdeutung*, Freiburg/München 2017, S. 13-16.

Das zeitgenössische wissenschaftliche und intellektuelle Interesse an der mittelalterlichen Mystik konzentrierte sich vornehmlich auf die Abweichung vom herrschenden Paradigma und die Entwicklung ihrer eigenständigen Lehren. Hinter diesem Interesse steht das Bemühen, die Beständigkeit und Wirksamkeit der mystischen Weltbilder für unsere Zeit zu entdecken.⁵ Mystische Authentizität, um die es dabei geht, liegt nicht nur in der Neuinterpretation von Religion; es gehört auch eine neue Form der Frömmigkeit und des religiösen Lebens mit dem Ziel der sittlichen Vollkommenheit dazu. Ob asketische Orientierung oder intuitive Erfahrung, die Abkehr von der organisierten Religiosität hat es Mystikerinnen und Mystikern ermöglicht, eine neue Beziehung zu ihrer Umwelt und dem fremden Anderen aufzubauen. Insofern ist bemerkenswert, wie sich ideelle und praxisbezogene Originalität im Menschenbild und in der Geschlechterwahrnehmung widerspiegelt. Auf genau diesen Zusammenhang baut diese Untersuchung ihren Gegenstand auf. Sie beschäftigt sich mit dem Problem der geschlechtlichen Deutung und Stellung im Rahmen der Menschenbilder bei den großen Repräsentanten der islamischen und der christlichen Mystik.⁶ Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī (verst. 1240) und Meister Eckhart (verst. 1328) sind die bekanntesten Persönlichkeiten, die einem in den Sinn kommen, wenn es um islamische und christliche Mystik geht.⁷ Eckhart wurde an der Universität von Paris als Dominikanerpriester ausgebildet und war ein bedeutender Gelehrter im Kontext des katholischen Mittelalters. Auf der anderen

⁵ Genau in diesem Zusammenhang hebt Christoph Elsas die Notwendigkeit hervor, das historische Thema im aktuellen intellektuellen Kontext zu überdenken. Elsas, Christoph: *Mystik in der Globalisierung, Diskurs und Traditionen der Chaldäischen Orakel im Kontext heutiger Religionsbegegnungen*, Berlin 2017, S. 11.

⁶ Einer der ersten, der die Bedeutung des Vergleichs der Mystiker äußerte, war Henry Corbin. Er macht darauf aufmerksam, wie unterschiedliche religiöse Elemente kontextuell homogenisiert werden. Corbin, Henry: *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʿArabī*, übers. von Ralph Manheim, Princeton 1981, S. 14–17.

⁷ »Bekannt ist Eckhart bei Menschen heutzutage, die nach neuen religiösen Wegen suchen, bei spirituell engagierten Angehörigen verschiedener Religionen sowie bei Anhängern der modernen, nicht konfessionell gebundenen spirituellen Bewegungen« Witte, Karl Heinz: *Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens*, Freiburg im Breisgau 2016, S. 21. »Ibn Arabi is at once the most influential and the most controversial Muslim thinker to appear over the past nine hundred years. The Sufi tradition looks back upon him as the greatest master (as-shaykh al-akbar), by which is meant that he was the foremost expositor of its teachings. Modern scholarship is rightly skeptical about grandiose titles, but there is plenty of evidence to suggest that this specific title is not out of line.« Chittick, William: *Ibn ʿArabī: Heir to the Prophets*, London 2005, S. 14.

Seite vertiefte Ibn al-ʿArabī sich in die Wissenschaften des Korans und der Hadithe (Ḥadīṭ: prophetische Überlieferung), indem er islamische Wissenschaften in Andalusien und im Maghreb studierte. Beide folgten auch den bekannten spirituellen Traditionen als maßgebliche Gelehrte ihrer eigenen Kulturen; damit entwickelten sie eine Lehre des Seins basierend auf der Einheit mit Gott und intuitiven Erkenntnissen. Die Neuinterpretation religiöser Überzeugungen und Wissenschaften beruhte auf dieser Einheitsidee und der damit verbundenen Spiritualität. In den Dimensionen dieser in der Praxis reflektierten Lehre sahen sich beide mit Gegenreaktionen konfrontiert, dennoch reisten sie sehr oft und tauschten sich mit den wissenschaftlichen und geistlichen Leitfiguren ihrer Zeit aus. Ihren Schriften und ihre Lehrtätigkeit folgten öffentliche Predigten, darunter auch zu Frauen. So wie die Entwicklung ihrer Mystik in der Interaktion mit Frauen stattfand, spielten sie auch bei ihrem Vermittlungsprozess eine wichtige Rolle. Wie weiter unten ausführlich analysiert wird, haben Ibn al-ʿArabī und Eckhart vergleichbare intellektuelle Biographien, sowohl in Bezug auf die von ihnen entwickelte Lehre als auch deren Reflexion in ihrem Leben. Dementsprechend besteht das Hauptziel dieser Studie darin, die sich überschneidenden Ideen von Ibn al-ʿArabī und Eckhart angesichts der Fragen nach Geschlechterwahrnehmung als Hauptgegenstand der theologischen Anthropologie zu identifizieren. In dieser Richtung werden die grundlegenden Argumente einer mystischen Anthropologie erörtert werden.

Die Zunahme monografischer und biografischer Studien in verschiedenen Sprachen über Ibn al-ʿArabī und Eckhart hat maßgeblich zur Entstehung der Mystik als eigenständiges Lehr- und Untersuchungsgebiet in der religionswissenschaftlichen Disziplin beigetragen. Es ist jedoch noch schwer zu sagen, ob die Ansätze dogmatischer Theologie und Mystik in den grundlegenden Bereichen der philosophischen Anthropologie geklärt sind. Die Analyse mystischer Texte im Hinblick auf die Genderfrage ist ein relativ neuer Versuch.⁸ Im Fall von Ibn al-ʿArabī und Eckhart gibt es trotz vieler Schriften in verschiedenen Sprachen keine

⁸ Aufgrund dieser Schwachstelle kann man sagen, dass gegenseitige unvollständige Auffassungen immer noch weit verbreitet sind. Eine der Behauptungen im Westen ist, dass es in der Geschichte des Islams keine Mystikerinnen gäbe: »Ebenso finden sich im Judentum und Islam keine Mystikerinnen. Das Fehlen von Frauen in vor-, außer- und nichtchristlichen Religionen und das Vorhandensein von Frauen im Christentum ist eindeutiges Zeugnis für

hinreichenden Studien direkt zur Bedeutung des Menschen in Bezug auf Geschlechterdeutung. In ihren Schriften verweisen Ibn al-‘Arabī und Eckhart vielmehr auf die Bedeutung von geschlechtlicher Vielfalt und essenzieller Einheit der Menschheit in unterschiedlichen Kontexten. Sie haben viele Bemerkungen über die Gleichartigkeit, Ähnlichkeit und Unterschiede von Männern und Frauen verfasst. Bei der Lektüre grundlegender Werke während der Recherche wurden alle Zitate identifiziert, die sich sowohl auf die menschliche als auch auf die geschlechtliche Wahrnehmung beziehen. Es wurde auch der Kontext bestimmt, in dem der Mystiker seine Meinung ausdrückte, und dann wurden sie nach Ausdrucks- oder Kontextähnlichkeit klassifiziert. Unter Berücksichtigung der folgenden Probleme wurden diese Zitate zum Forschungsthema:

(a) In dem Forschungsprozess fielen zunächst die Gemeinsamkeiten und Differenzen aufgrund der verschiedenen Religionszugehörigkeit auf. Gemeinsame Wurzeln in abrahamitischen Traditionen und das neuplatonische konzeptionelle Erbe bringen beide Denker zu entsprechenden Begriffen und Themen. Die Tatsache, dass Ibn al-‘Arabī in der islamischen und sufischen und Eckhart in der katholischen und dominikanischen Kultur erzogen war, erforderte jedoch die Interpretation beider Lehren in ihrem eigenen traditionellen Rahmen. Aus diesem Grund mussten beide Lehren unter Berücksichtigung ihrer religiösen und kulturellen Zugehörigkeit einzeln beschrieben werden. Der Vergleich konnte erst auf diesem Boden angestellt werden.

(b) Während der Lektüre von Ibn al-‘Arabī und Eckhart wurde auch festgestellt, dass die Wahrnehmung der Geschlechter und des Menschen direkt mit dem Verständnis der Kreatürlichkeit und der Göttlichkeit zusammenhängt. Zum Beispiel hat die Geschlechterfrage eine direkte Verbindung mit dem Körper, der Körper mit der Seele und die Seele mit dem Gott; oder wiederum, da der Körper aus der Natur geschaffen wurde, hat er eine wesentliche Beziehung zum Universum. Wenn auch es in den Werken von Ibn al-‘Arabī deutliche Aussagen über die männ-

das Menschenbild und die Bewertung, speziell der Frau, in den Religionen... « Dinzlacher, Peter: *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989, S. 175–176. Der Sufi und Gelehrte Sulamī hat in seinem *Dīkr nisvāt al-muta‘abbidāt aṣ-ṣūfiyyāt* (Kairo 1993) zahlreiche weibliche Sufis erwähnt, die auch wissenschaftlich tätig waren. Vgl. Senoglu, Maria: »*Sie weinte und fiel in Ohnmacht*«: die weibliche Heiligenfigur im Spiegel der *Ṭabaqāt-Literatur*, Freiburg (Breisgau) 2011. Eine allgemeine Analyse der Frau in der Historiographie bietet: Hamby, Gavin R.G.: *Becoming Visible: Medieval Islamic Women in Historiography and History*, in: *Women in the Medieval Islamic World. Power, Patronage, and Piety*, hrsg. von Gavin R.G. Hamby, New York 1998, S. 3–29.

lich-weibliche Beziehung und den Vergleich zwischen den Geschlechtern gibt, basieren sie im Allgemeinen auf der Interpretation des Korans. Eckhart begründet viele seiner Einschätzungen über die Erschaffung von Mann und Frau in Zusammenhang mit dem biblischen Kommentar. Für beide Denker wird die Deutung der Geschlechterunterschiede im Lichte des Schöpfungsziels und die gesellschaftliche Stellung nach religiösen Normen ausgelegt. Aus diesen Gründen war es notwendig, mit der allgemeinen Einführung ihrer Lehren zu beginnen. Auf der ontologischen Grundlage werden die Seinslehre, insbesondere die Themen Gott und Kreatur erläutert, dann die Bedeutungen von Mensch und Geschlecht diskutiert.

(c) Während der Recherche wollte ich verstehen, in welchem Zusammenhang und aus welchem Grund sie bestimmte Aussagen verwendet haben, auf welche Art und Weise sie an das Problem herangegangen sind. Dabei wurde mir klar, dass sich im Grunde alle Ausdrücke unter zwei Kategorien zusammenfassen lassen. Zur ersten Kategorie gehören Auffassungen über die Bedeutung des Menschen, die der (seelische und körperliche) Dimension des Menschseins, seine essenzielle Wahrheit, sein Verhältnis zu Gott und anderen Wesen einschließt. Die zweite Kategorie ist der Zweck des Menschseins und beinhaltet das göttliche Ziel der Schöpfung, den Grund des menschlichen Daseins und Einheits- und Vollkommenheitsbestrebungen in dieser Richtung. Während des Schreibens der Kapitel über beide Mystiker wurden auch die Menschenbilder in zwei Rahmen analysiert, in der Bedeutung und dem Zweck des Menschseins. Dann, als die Ausdrücke zu den Geschlechtern zusammengetragen wurden, sind mir folgende Hauptthemen begegnet: geschlechtliche Darstellung der kosmischen Prinzipien und göttliches Handeln, grundlegende Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Mann und Frau, Einheit und Liebe, Sexualität. Es gab darüber hinaus einige praktische Fragen, darunter die Auslegung religionsrechtlicher Bestimmungen über die soziale Geschlechterrolle und über die religiösen Verpflichtungen. Obwohl diese Themen unabhängig voneinander und schwer unter einem Titel zu fassen waren, waren sie bedeutsam, um das Frauenbild umfassend darzustellen. Was sie über weltliche Gewohnheiten dachten, zeigte auch, wie praxistauglich ihre Lehre war. In dieser Richtung habe ich die Zitate über die gesellschaftliche Stellung von Mann und Frau zusammengestellt und versucht, sie in Bezug auf ihre Lehren zu erklären.

(d) Insgesamt besteht die Hauptschwierigkeit der Forschung darin, dass die recherchierten Werke trotz der Aktualität des Forschungsthemas im Schatten des Paradigmas einer vergangenen Epoche geschrieben

wurden. Eine solche Herangehensweise birgt in sich die Gefahr eines Anachronismus, der durch eine Lösungssuche für unter modernen Bedingungen entstandene Probleme im Mittelalter verursacht werden könnte. Die Konzentration auf die Ausdrücke der Gender-Diskurse und die Interpretation in einem modernen Kontext zeichnen zwar ein positives Bild, verdunkeln aber auch die Realität. Aus diesem Grund sollten geschlechtsbezogene Zitate unter Berücksichtigung der allgemeinen Lehre des Denkers und anderer auf den Menschen bezogener Ausdrücke interpretiert werden. Ibn al-‘Arabī beispielsweise unterscheidet sich von allen seinen Zeitgenossen hinsichtlich der Vorbetterrolle (im Gebet) der Frau, jedoch unterscheidet er sich mit diesem Ansatz nicht vollständig von der traditionellen islamischen Jurisprudenz. Daher sollte die Mystik unter Berücksichtigung seiner Sichtweise zur Scharia und Eckharts zu der des christlichen Religionsrechts bewertet werden.

(e) In diesem Zusammenhang begegnet man dem Faktor, der beide Denker als »mystisch« zu definieren veranlasst. Zunächst wurde im Kontext der islamischen Geschichte in der Studie das Wort »Sufi« bevorzugt; im Sinne der Gemeinsamkeiten in unterschiedlichen Traditionen und der Abweichungen zur Theologie wurde der Begriff »mystisch« verwendet. »Mystik« bezeichnet ihr Religionsverständnis, das sie von der herrschenden Theologie unterscheidet, und ihre Einstellungen zur religiösen Vorgehensweise, die sie von der philosophischen Tradition unterscheiden. Das originelle gemeinsame Verständnis, das als »mystische Anthropologie« bezeichnet werden kann, beruht auf der Auslegung der Offenbarung auf der Grundlage der Einheitslehre in der existentiellen Vielfalt. In dieser Richtung war es notwendig, beide mit den Begründern und Verteidigern des gängigen Paradigmas zu vergleichen. So wurde versucht zu beweisen, dass die theologische Unabhängigkeit von Ibn al-‘Arabī und Eckhart ihnen ermöglicht, neue Vorstellungen über die Bedeutung und Stellung der Geschlechter zu entwickeln.

(f) Die Entstehung von Eckharts deutschen Predigten in direkter Interaktion mit seinem Publikum und die Tatsache, dass einige von Ibn al-‘Arabīs Schriften aus der Lektüre in religiösen Gesprächskreisen hervorgegangen sind, weisen auf einen weiteren Aspekt hin, der bei der Bewertung von mystischen Erkenntnissen berücksichtigt werden sollte. Solches Erkennen entsteht nicht aus einem rein rationalen Denkprozess, sondern aus einer mit Erfahrung verbundenen Inspiration. Deshalb musste bei der Analyse der mystischen Lehre die historische Umgebung, in der das mystische Erkennen gebildet wurde, und das Leben des Einzelnen berücksichtigt werden, das heißt, die Biographien

beider Mystiker im Detail aufzunehmen. Außerdem habe ich erfahren, dass sie in ihren Aussagen über Frauen oft Beispiele aus ihrer eigenen Lebensgeschichte gaben. Sowohl die Tatsache, dass die Mystik einen unmittelbaren Bezug zur realen Erfahrung hat, als auch die direkte Beziehung der Geschlechterfrage zur praktischen Lebenswelt hat mich veranlasst, zwei Dinge hervorzuheben. Erstens sollten ihre Biografien so geschrieben werden, dass sie Licht auf ihre Lehren werfen. Zweitens sollten Zitate aus ihrer Lebensgeschichte, die die religiöse und gesellschaftliche Stellung von Frauen thematisierten, in ihrem theoretischen Kontext interpretiert werden.

(g) Das heikelste Problem bei der Recherche war das richtige Verständnis der mystischen Sprache. Beide haben eine überschwängliche Ausdrucksweise in ihren Schriften, die mit intensiven Metaphern arbeitet. Zu dieser in der Prosa herrschenden Unklarheit kommt die Mehrdeutigkeit in den Gedichten von Ibn al-'Arabī und den Predigten Eckharts. Dies liegt an der Komplexität der Sprache, die versucht, die Zustände vielfältiger intuitiver Erfahrungen in Worte zu fassen. Auch existieren häufige Sprünge und Unterbrechungen, denn die Texte sind eher in Form einer mystischen Erfahrung als in Form eines wissenschaftlichen Buches geschrieben. Sicher ist, dass diese Haltung es erschwert, die Sprache des Textes verständlich zu machen. Um diese Schwierigkeit zu überwinden, war es oft notwendig, Vergleiche anzustellen. Zum Beispiel wurde versucht, das Gedicht von Ibn al-'Arabī über die Überlegenheit der Weiblichkeit im Vergleich zu seiner Schrift über die Vorherrschaft der männlichen Prophetie zu interpretieren. Um die Komplexität des in einem ekstatischen Zustand geoffenbarten mystischen Ausdrucks zu überwinden, wurden daher intertextuelle vergleichende Lesungen vorgenommen.

(h) Damit begegnet man innerhalb der Forschungslandschaft drei Sprachen, dem literarisch Hocharabischen, dem mittelalterlichen Lateinischen und dem Mittelhochdeutschen. Die lateinischen Bezeichnungen Eckharts werden in aktuellen deutschen Übersetzungen verwendet. Seine Äußerungen in den deutschsprachigen Predigten werden nur in der heutigen deutschen Sprache wiedergegeben. Nur einige Wörter und wichtige Ausdrücke sind in der lateinischen und deutschen Originalfassung wiedergegeben. Ebenso sind die arabischen Originale der Begriffe von Ibn al-'Arabī im Text enthalten. Einige seiner Zitate werden aus dem arabischen Original übernommen und übersetzt. Sonst stammen die Zitate aus den untersuchten Werken aus ihren kritischen Editionen. Wie man die Begriffe von Ibn al-'Arabī übersetzt, ist eine wis-

senschaftliche Frage für sich. Daher habe ich das nächstliegende deutsche Wort gefunden und das ursprüngliche Wort in Klammern transkribiert. Ein weiteres Problem besteht darin, die Begriffe von Ibn al-‘Arabī zu übersetzen, die mit der deutschen philosophischen Terminologie in Verbindung gebracht werden können. Beispielsweise wird es direkt mit der neoplatonischen Tradition in Verbindung gebracht, Gotteserscheinung als *emanatio* zu verstehen. Anstatt einer neuen Begriffsfindung wurde versucht, am Vokabular früherer arabischer Übersetzungen und Studien festzuhalten.⁹

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät und dem Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen. Ich danke allen, die mir bei der Anfertigung dieser Forschung geholfen und mich dabei unterstützt haben. Allen vorweg möchte ich mich bei Prof. Dr. Reza Hajatpour für die Betreuung und das Engagement bedanken. Prof. Dr. Christoph Elsas hat mein Interesse für die christliche Mystik geweckt und viel persönliche Zeit dafür geopfert, und ich bin ihm zu großer Dankbarkeit verpflichtet. Ein ganz besonderer Dank geht an Maria Schwessinger und Şuhaib Ğuzlān, sie haben mir während der gesamten Untersuchung mit ihren Ideen und Vorschlägen geholfen. Ich möchte auch Lukas Trabert für das gründliche Lektorat und für seine anregenden Vorschläge danken. Ich hatte diese Forschung lange im Voraus geplant, ohne Förderung der Friedrich-Ebert-Stiftung hätte ich sie nicht fertigstellen können; für die freundliche Solidarität danke ich besonders den Mitarbeitern der Abteilung Studienförderung. Mein herzlicher Dank gilt abschließend meiner Frau Kübra Dilek, die mich während meiner langen Recherchen geduldig unterstützt hat.

⁹ Wenn eine neue Übersetzung gewählt wurde, wurde das arabische Original in Klammern angegeben. Für einige Übersetzungen sind die Transkriptionen in den Fußnoten enthalten. Die deutschen Übersetzungen der Koranverse sind Rudi Paret's Der Koran entnommen, daneben stammen die Ergänzungen in Klammern von mir. Bibelverse wurden aus der Einheitsübersetzung übernommen. Um die Übersetzungen zu vergleichen, wurden die Websites *bibleserver.com* und *corpuscoranicum.de* untersucht. Ich habe die Übersetzungen der Hadithe selbst angefertigt; für ihre Quellen und Interpretationen wurde die von der Dorar Stiftung erstellte Webseite verwendet (*dorar.net*).

Kapitel I. Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī

1. Leben und Denken

1.1. Eine spirituelle Biographie

Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin al-‘Arabī al-Ḥātimī aṭ-Ṭāī, so der volle Name, wurde 1165 der Stadt Murcia im heutigen Südostspanien, während der Regierungszeit der Almohaden geboren. Er gehörte zu einer Familie jemenitischer Herkunft und als Soldat gehörte sein Vater der Verwaltungsaristokratie an, da er sich im besonderen Gefolge des Herrschers befand. In seinen jungen Jahren wanderte seine Familie nach Sevilla aus, der Hauptstadt des Almohadenreichs, die dank der Interaktion verschiedener Kulturen ein glänzendes Zeitalter hatte. Aufgrund seiner familiären Situation gibt es allerdings einige Aufgaben. So musste er in die Fußstapfen seines Vaters treten und arbeitete eine Weile im Gouverneursamt von Sevilla. Nach dieser Zeit, die er als *ḡāhiliyya* (Unwissenheit) im Sinne von Unachtsamkeit (*ḡaflat*) bezeichnet, verließ er das blühende Leben und fand dann eine Art Erleuchtung, die in fast jeder Lebensgeschichte eines Mystikers zu entdecken ist.¹⁰ Sein erster »Wegweiser« erschien ihm nach einer Weile in einer Vision: Er bereut sein früheres Leben und vertraut sich den Händen Jesu an, und dieser betete für ihn, »in Frömmigkeit zu verharren«.¹¹ Nachdem er die spirituellen Stationen der Jesuanischen (*isawī*) Heiligen wie vor allem die hohe Bescheidenheit erlebt hatte, setzte er den Weg des *taṣawwuf* (Sufismus) unter dem geistigen Schutz Moses fort und begegnete der mysteriösen Person *Ḥiḍr*, dem Diener, dem Gott »Gnade verlieh und ihn Wissen lehrte« (Koran, 18:65) – dieser teilte Moses auf einer Reise

¹⁰ Vgl. Hirtenstein, Stephen: *The Unlimited Mercifier. The Spiritual life and thought of Ibn ‘Arabī*, Oxford 1999 S. 40; Ibn al-‘Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 1, S. 196.

¹¹ Ibn al-‘Arabī, Muḥyiddīn Muḥammad ibn ‘Alī aṭ-Ṭāī al-Ḥātimī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, hrsg. von Abdulazīz Sultān al-Mansūb, Wizāra aṭ-Ṭaqafa al-Ġumhuriyya al-Yamaniyya, Kultusministerium der Republik Jemen, 2010, Bd. 12, S. 49.

einige Geheimnisse mit.¹² So erreichte der junge Ibn al-‘Arabī, der die spirituellen Zustände erlebte, die dem Erbe von Mose zu verdanken waren, seinen nächsten Lehrer, Prophet Muhammad. Im Jahr 1182 hat ihm der Prophet seine Vollkommenheit verkündet.¹³

Sein Vater muss versucht haben, die Veränderung seines Sohnes zu verstehen, indem er ihn nach Cordoba schickte, um sich mit dem berühmten Philosophen Ibn Rušd (Averroes) zu treffen. So findet vielleicht eines der interessantesten Gespräche der Ideengeschichte statt. Zuerst ist der Eindruck aus der Erzählung im *al-Futūḥāt al-makkiyya*, dass der junge Mystiker – trotz seiner kritischen Haltung zur Philosophie – Ibn Rušd respektiert und sogar bewundert und dass dieser Respekt nicht unerwidert blieb; auch Ibn Rušd schätzt den Jungen und stellt die Frage, ob es möglich, die durch die göttliche Eingebung vermittelte Weisheit mit theoretischem Denken zu erreichen. Lesen wir weiter aus seinem Zitat:

»(Ibn Rušd): Ist das, was du in der Enthüllung (kašf) und göttlichen Emanation (fayḍ ilāhī) findest, (von der Art Erkenntnis,) welche Logik (mantīq) und theoretisches Denken (naẓar) uns geben? Ich antwortete ihm mit ›Ja‹ und ›Nein‹. Als ich sagte: ›Zwischen Ja und Nein kommen Geister aus ihren Körper und entspringen Hälsen ihren Leichen‹, wurde er blass und zitterte.«¹⁴

Nach diesem Treffen erscheinen Sufi-Meister in seiner Biographie. So trat er erst Abū Ġa‘far Aḥmad ‘Uryābis Gemeinschaft bei, die eine mehr asketischere Disziplin hat, dann lernte er Fāṭima bint al-Muṭannā Anfang der 1190er Jahre durch seine Mutter kennen.¹⁵ Fāṭima war eine über 90 Jahre alte weise Frau aus Sevilla und lebte in Demut und strenger Askese. Er bewundert sie nicht nur wegen ihres außergewöhnlichen

¹² Ḥiḍr, eines der umstrittensten Themen in der Interpretationsgeschichte des Koran (*tafsīr*), ist laut Ibn al-‘Arabī der Vertreter einer bestimmten spirituellen Station (*maqām*). In der Legende trifft sich fast jeder Sufi mit Ḥiḍr und erhält von ihm mysteriöse Informationen. Vgl. Akti, Selahattin: »Die Moses-Ḥiḍr-Erzählung im Koran und deren Bedeutung für die sufische Koranexegese (at-tafsīr al-išārī)«, in *Journal of Religious Culture*, hrsg. von Edmund Weber, Nr. 209, S. 1–19, Frankfurt am Main 2015.

¹³ Vgl. Ibn al-‘Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 4, S. 172.

¹⁴ Ibn al-‘Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 1, S. 435–436. Diese Übertragung, die allgemein als Unfähigkeit des Philosophen gegenüber dem Sufi interpretiert wird, kann als Trennung der Erkenntnisquelle des taṣawwuf von der epistemologischen Methode von falsafa (Philosophie) verstanden werden.

¹⁵ Vgl. Ibn al-‘Arabī: *Sufis of Andalusia, From the Rūh al-quds and al-durrat al-fākhirah*, übers. von R. W. J. Austin, New York 2008, S. 142–143.

Lebens im Schatten des Gehorsams zu Gott, sondern auch aufgrund ihrer Schönheit: dass sich ihr geistiger Glanz in ihrem Körper widerspiegelt wie »eine Rose«. ¹⁶ Nach Fāṭimas Tod kreuzte sich sein Weg mit einer anderen Meisterin, Šams Umm al-Fuqarā (wörtlich: Sonne, Mutter der Armen), die er auf einer Burg in der Nähe von Sevilla kennenlernte. ¹⁷ Darüber hinaus traf er sich mit Abū Ya'qūb bin Yūsuf al-Qūmī, dem Stellvertreter von Abū Madyan (gest. 1197), einem der führenden Sufis in Nordafrika, und lernte von ihm die grundlegenden Lehren seines Wegs.

Er erlebt 1190 ein spirituelles Ereignis, in dem er alle Geister der Propheten traf. So gibt er an, dass er bei seinem Aufstieg zur gottesfreund-schaftlichen Perfektion das höchste Niveau erreicht hat. Gleich nach diesem Datum erschienen Anhänger und Gefährten um ihn herum. Sie forderten ihn auf, den Mangel in einem (fälschlicherweise) Aristoteles zugeschriebenen Buch *Sirr al-asrār* (Secretum Secretorum) zu beheben, das Informationen darüber gibt, wie ein Land regiert werden sollte: »Wir bitten dich, über das Regieren des menschlichen Landes (Seele) zu schreiben, in dem wir glücklich sind«. ¹⁸ Daraufhin schrieb er 1194 sein Buch *Tadbīrāt al-ilāhiyya* (göttliche Regierung). Damals hat er sich nicht nur von Andalusiens fruchtbaren philosophischen Anregungen ferngehalten, sondern fühlte sich auch durch theologische Diskussionen gestört. ¹⁹ Tatsächlich »entwickelten Theologen die Wissenschaft von Kalām, um ihre Feinde zum Schweigen zu bringen«. ²⁰ Daraufhin zieht er sich in Gräber und Ruinen in Einsamkeit zurück. Die spirituellen Entschleierungen erreichten ihren Höhepunkt, als er sagte, er habe »*maqām al-qurbā*«, was bedeutet, dass er die Gott am nächsten liegende Stufe bzw. die allgemeine Gottesfreundschaft erlangte. ²¹

Lange Reisen beginnen: Er geht mit einem schwarzafrikanischen Freund namens Badr Ḥabašī nach Tunesien und schreibt dort das Buch *Inšā ad-dawāir* (Beschreibung der umfassenden Kreise) über die Stellung des Menschen im Universum. Die Besuche vieler Sufi-Persönlichkeiten, die er mit verstreuten Angaben in seinen Schriften einführt, wurden in Ägypten fortgesetzt und 1202 erreichte er schließlich Mekka. Er

¹⁶ Ibn al-'Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 2, S. 459.

¹⁷ Vgl. Ibn al-'Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 14, S. 463.

¹⁸ Ibn al-'Arabī: *Tadbīrāt al-ilāhiyya fī Islāḥ al-mamlakat al-insāniyya*, hrsg. von Ibrāhīm Kayyāle, Beirut 2003, S. 120.

¹⁹ Vgl. Addas, Claude: *Quest for the Red Sulphur, The Life of Ibn 'Arabī*, Cambridge 1993, S. 135

²⁰ Ibn al-'Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 1, S. 137.

²¹ Vgl. Ibn al-'Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 9, S. 103.

begegnet neuen Inspirationen während seines *Tawāf* (Umkreisung) um die Kaaba, die er als das Herz der Welt bezeichnete. Dann heißt es: Eines Tages in einem ekstatischen Zustand stößt er geheimnisvolle Worte aus. Währenddessen klopfte eine Frau auf seinen Rücken und fragt: »*Oh mein Herr, was hast du [gerade] gesagt?*« Ibn al-ʿArabī rezitierte die Verse dann noch einmal.²² Die Frau reagiert darauf: »*Du bist der Weise deines Zeitalters, aber was meinst du mit diesen Worten, die niemand versteht?*«²³ Ibn al-ʿArabī, der einen der seltsamsten Momente seines Lebens erlebte, blieb stumm und hörte, wie es heißt, den Kommentaren der mysteriösen Frau zu den Gedichten zu. Er fragte, wer die Frau sei, und bekam die Antwort »*qurrat al-ʿayn*« (Trost des Auges).²⁴ So begann das Schreibabenteuer von 61 Gedichten, die er in seinem Werk *Tarğumān al-ašwaq* (Deuter der Sehnsüchte) sammelte. Der Adressat dieser Gedichte war ein Mädchen namens ʿAyn aš-Šams wa-l-Bahāʾ (die Quelle der Sonne und der Glanz), das den Spitznamen Nizām

²² Ibn al-ʿArabī, Muḥyiddīn: *Faṭḥ az-zaḥāir wa l-aḡlāq šarḥ Tarğumān al-ašwaq, Dīwān Tarğumān al-ašwaq*, hrsg. von ʿAbdurrahmān al-Muštāwī, Beirut 2005, S. 26–27. Vgl. Ibn ʿArabī: *Deuter der Sehnsüchte, Tarğumān al-Ashwāq*, übers. von Wolfgang Herrmann, Zürich 2013, Bd. 1, S. 53–54.

²³ In Herrmanns Übersetzung: »*ʿarif zamānika*« wird als »*Du, der du deine Zeit kennst*« (Deuter der Sehnsüchte, S. 54) übersetzt, aber ich bevorzuge hier »den Weisen der Zeit« zu übersetzen, was bedeutet, einer der führenden Sufis seiner Zeit.

²⁴ Im Prolog (von *Tarğumān al-ašwaq*) stellt er Nizām als Tochter von Šayḥ Makīn d-Dīn vor, und einige Forscher sind der Meinung, dass Nizām die Tochter von Makīn d-Dīn war, da sie diesen Ausdruck in dem von metaphorischen Ausdrücken dominierten Buch als Sprachspiel betrachten (Hirtenstein: *The Unlimited Mercifier*, S. 148, 149). Herrmann stellt in seiner Übersetzung fest, dass Nizām eine byzantinische Konkubine von Makīn d-Dīn sein könnte (Ibn ʿArabī: *Deuter der Sehnsüchte*, S. 53, 54). Er beweist diese These mit der folgenden Zeile im sechsten Gedicht von *Tarğumān al-ašwaq*: »*Eine Priesterin der Töchter Rums, bar der Zierde*« (Ibn ʿArabī: *Deuter der Sehnsüchte*, S. 63). Meine Meinung nach waren die Frau *qurrat al-ʿayn*, die im Prolog des Buches als byzantinische Konkubine (*min banāt-ir-rūm*) eingeführt wurde, und Nizām, an die *Tarğumān al-ašwaq* gerichtet war, verschiedene Personen. Denn in der Aussage, dass Ibn al-ʿArabī eindeutig feststellt, dass Nizām die Tochter des Makīn d-Dīn aus Isfahan war, gibt es keine Worte, um metaphorische Konnotationen zu machen. Außerdem beziehen sich einige Couplets auf ihre Herkunft aus Isfahan (29:14). Ein weiterer Grund für die geringe Wahrscheinlichkeit, dass sie eine Konkubine war, ist, dass sie als Jungfrau »*bint azra*« bezeichnet wird. Wer könnte also die erstgenannte Frau sein? Während er die Frauen aufzählt, die er in *Dīwān* mit *lğāza* (Diplom) autorisiert hat, erwähnt er eine Konkubine. Vgl. Ibn ʿArabī: *Dīwān Ibn ʿArabī*, hrsg. von Aḥmad Ḥasan Basağ, Beirut 1996, S. 55, 56. Wieder erwähnt er in *Ad-Durra al-Fāḥira* die Sklavin von Qāsim ad-Dawla in Mekka (Ibn al-ʿArabī: *Sufis von Andalusien*, S. 154). Diese Sklavin könnte die gleichnamige Konkubine (*qurrat al-ʿayn*) im Prolog von *Tarğumān al-ašwaq* sein.

trägt. Nizām, die für ihre außergewöhnliche Intelligenz und Schönheit gerühmt wird, war die Tochter des Mekka-Gelehrten Makīn d-Dīn Abū Suġā'.²⁵ Wir haben jedoch nicht ausreichend Informationen über die Persönlichkeit von Nizām und die Beziehung, da die Liebe mit wilden Emotionen in einer literarischen und mysteriösen Gedichtsprache zum Ausdruck gebracht wird, die ziemlich schwer zu verstehen ist. Doch eindeutig hat er nach dieser Begegnung einen Perspektivenwechsel über die Beziehung zu Frauen vollzogen – er selbst drückt es wie folgt aus:

»Als ich den Weg des taṣawwuf beschrift, war ich einer von denen, die Frauen und Geschlechtsverkehr als unangenehm empfanden. Ich blieb fast achtzehn Jahre in diesem Zustand, bis ich (die geistige) Station (maqām) sah (mušāhada). Nachdem ich durch den Ḥadīṭ erfahren hatte, dass Allāh den Gesegneten Propheten dazu gebracht hatte, Frauen zu lieben, machte ich mir Sorgen, dass ich wegen meiner Gedanken zu diesem Thema (wegen der Schüchternheit gegenüber Frauen, von Allāh) gequält würde.«²⁶

In seiner mekkanischen Zeit traf er auf Wissenschaftlerinnen, die zum Teil auch Sufi-Meisterinnen waren. Von Faḥr' an-Nisā bint Rustam, der Schwester des Makīn d-Dīn, erhielt er das allgemeine Diplom (*iġāzat ḡām*), das die Befähigung zu allen islamischen Wissenschaften enthält.²⁷ Er nahm am Ḥadīṭ-Unterricht von Yūnus bin Yaḥyā Hāšimī in Mekka teil und besuchte Abū Su'ūd in Bagdad, auf den er in seinem Buch *al-Futūḥāt al-makkiyya* viele Hinweise gab – beide waren Nachfolger von dem berühmten Sufi-Führer 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (gest. 1166). Als er 40 Jahre alt war, ging er erneut über Malatya nach Konya und traf den berühmten Mystiker Awḥāduddīn Kirmānī (gest. 1238). Er muss von dieser wichtigen Figur der persischen Mystik etwas über die Traditionen des östlichen Sufismus gelernt haben. Es gab eine enge Freundschaft zwischen ihm und Kirmānī, der als Reaktion auf seine Gedichte und Gesänge sie begleitete und Tänze (*samā*) in spiritueller Trance anleitete. Obwohl Ibn al-'Arabī Kirmānīs sufische Art nicht akzeptierte, welcher auf der Freundschaft mit jungen Männern beruht – im persischen Sufismus als Zeugen (*šāhidbāzī*) bekannt –, vertraute Ibn al-'Arabī ihm seinen Sohn für eine Weile an. Während seiner anatolischen Reisen traf er auch Bahā ad-dīn Walad (gest. 1231), den Vater des berühmten Dichters Ġālāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273).

²⁵ Ibn al-'Arabī: *Faḥ az-zaḥāir wa l-aġlāq*, S. 22, 23.

²⁶ Ibn al-'Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 4, S. 84.

²⁷ Ibn al-'Arabī: *Faḥ az-zaḥāir wa l-aġlāq*, S. 22.

In einem seiner Gedichte in *Tarğumān al-ašwaq* impliziert er, dass die Liebe unerschöpflich ist.²⁸ Er war 51 Jahre alt, als er wieder nach Mekka reiste und Liebe wieder auf der Tagesordnung steht. Seine Gedichte über weibliche Schönheit und Liebe haben unweigerlich in bestimmten Kreisen Anklang gefunden und in anderen entschiedene Reaktionen erhalten. Besonders durch die Kritik von Gelehrten in Aleppo bestanden seine engen Schüler darauf, dass er Kommentare zu seinen Gedichten schrieb.²⁹ In seinem Kommentar *Faḥ az-zaḥāir wa-l-aḡlāq* stellt er heraus, dass die Allegorie auf die einzig wahre Schönheit Gottes und seiner Erscheinungen hinweist. Für den heutigen Leser ist es bemerkenswert, die Gedichte eines mittelalterlichen Gelehrten über die Faszination von Frauen zu lesen; es wäre genauso seltsam, diese Gedichte fast ausschließlich symbolisch zu verstehen. Eigentlich stellt er im Prolog von *Tarğumān* fest, dass die direkte Adresse der Gedichte Niẓām war: »Jeder Name, den ich in diesem Teil (ğuz) anführe (adkuru), spielt auf sie an, und mit jedem Haus, das ich beweine (andubu), meine ich ihr Haus.«³⁰ Es muss auch berücksichtigt werden, dass die Adressatin all dieser Gedichte, Niẓām, in einer viel schwierigeren Situation gewesen sein muss. Manche Hinweise im *Tarğumān* deuten darauf hin, dass sie nach dem Treffen mit Ibn al-‘Arabī nach Bagdad umzog, um ihr restliches Leben in einem Ordenshaus zu führen.³¹ Eine andere Möglichkeit ist, dass sie Ibn al-‘Arabī heiratete und wahrscheinlich mit ihm reiste.³²

Infolgedessen endeten die ständigen Reisen wahrscheinlich aufgrund des fortgeschrittenen Alters und der Trauer über den Tod enger Freunde und er verbrachte die verbleibenden 17 Jahre seines Lebens in Damaskus. Nach dem Tod seines Freundes Sulṭān Muẓaffar überließ der ägyptische Herrscher Sultan Kāmil Jerusalem den Kreuzfahrern und machte sich auf den Weg nach Damaskus, was die Region in ein neues Chaos zog. Für diesen Zeitraum verwendet Claude Addas den Begriff

²⁸ Vgl. Ibn al-‘Arabī: *Deuter der Sehnsüchte*, S. 193

²⁹ Ibn al-‘Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 3, S. 562.

³⁰ Dieser Satz bezieht sich direkt auf Niẓām mit dem arabischen (femininen) Pronomen »hā«. Aber die Aussagen, die diesem Satz folgen, und der allgemeine Stil des Kommentars zeigen offensichtlich, dass jede Hingabe in seinen Gedichten auf die göttliche Erhabenheit abzielt. Ibn al-‘Arabī: *Faḥ az-zaḥāir wa-l-aḡlāq*, S. 24; Vgl. *Deuter der Sehnsüchte* S. 45. Auch vernachlässigt er nicht, die folgende Warnung in Zeile 16 des Gedichts aufzunehmen, das dieser Aussage folgt: »Lass dich nicht täuschen von ihrem Äußeren, suche was ihr Inneres ist und davon lerne!« *Faḥ az-zaḥāir wa-l-aḡlāq*, S. 26.

³¹ Ibn al-‘Arabī, *Faḥ az-zaḥāir wa-l-aḡlāq*, S. 35.

³² Vgl. *Deuter der Sehnsüchte*, S. 13. Hirtenstein gibt Couplet 3/10 an, wo es sicher ist, dass er nicht geheiratet hat, bis er nach Mekka kam. Hirtenstein: *The Unlimited Mercifier*, S. 150.

»*general silence*«, weil Ibn al-‘Arabī sich vom Krieg zurückzog. Seine Stille könnte durch die Atmosphäre verursacht worden sein, dass Jerusalem wieder den Kreuzfahrern überlassen wurde. Obwohl Ibn al-‘Arabī das Verhältnis verschiedener Religionen anerkennt, hat er eine ziemlich harte Haltung gegenüber den Kreuzfahrern. Als Gelehrter gab er den Muslimen kein Fatwa (Rechtsauskunft), Jerusalem zu besuchen, weil es von den Kreuzfahrern besetzt war. Und er schrieb einen harten Brief gegen die tolerante Haltung des anatolischen seldschukischen Herrschers Kaykawūs gegenüber den Kreuzfahrern.³³

In dieser Zeit der politischen Unruhen konzentrierte er sich darauf, seine Werke zu schreiben. In einem Traum, den er im Dezember des Jahres 1229 sah, befiehlt ihm der Prophet Muhammad, das Buch *al-Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Ringsteine der Weisheit) zu verfassen. Durch die Erklärung der prophetischen Weisheit beim geistigen Aufstieg will es quasi ein *mapping* der Spiritualität zeichnen, die er in seiner gesamten Lebensgeschichte bei Gottesfreunden beobachtet hat. So wird das Schreibabenteuer, das mit *Tadbīrāt* in Bezug auf die Herrschaft des menschlichen Daseins beginnt, mit *Fuṣūṣ* gekrönt, was die geistige Vollkommenheit des Menschen erklärt. 1231 wurde auch *al-Futūḥāt al-makkiyya* mit 20 Bänden fertiggestellt, und er wird den Rest seines Lebens damit verbringen, Unterricht aus diesen Werken zu erteilen. Das Vorlesen von Büchern bedeutete für ihn gleichzeitig spirituelle Führung, einschließlich der Interpretation der Offenbarung und Ḥadīṭ aus mystischer Sicht. In der Umgebung von Ibn al-‘Arabī glänzten seine Schüler und Novizen. Er hatte wohl keinen eigenen Orden gegründet, sein spiritueller Weg beinhaltet keine Zeremonien und Rituale, er doziert den Schüler, die zugleich seine Novizen waren, seine Texte. Sein außergewöhnlich intensives Leben, das mit Reisen, Studien, Schreiben und Unterricht verbracht wurde, endete am 9. November 1240 in Damaskus.

1.2. Einige Aspekte seiner Mystik

Laut modernen Forschern und traditionellen Kommentatoren besteht kein Zweifel daran, dass sich Ibn al-‘Arabī in intellektuellen und sogar mystischen Aspekten von seinen Zeitgenossen unterschied. Im Rahmen

³³ Ibn al-‘Arabī, aṣ- Ṣayh al-akbar al-‘arīf bi-llāh al-‘allāma Muḥyiddin: *Kitāb Muḥāḍarat al-abrār wa musāmarāt al-aḥyār fi-l-adabiyāt wa-n-nawādir wa-l-aḥbār*, Beirut 1968, Bd. 1, S. 32.

dieses Buchs wird die Eigenart der Lehre untersucht, aus der Ibn al-‘Arabī unterschiedliche Menschen- und Frauenbilder heraus entwickelt hat. Zunächst kann man dies in der Perspektive der islamischen Wissenschaften feststellen, was sich in der oben zusammengefassten Lebensgeschichte widerspiegelt. Aus dem *al-Futūḥāt al-makkiyya* erfährt man, dass er keiner islamischen Rechtstradition folgte und mit seinem eigenen Urteil über Normen Gottesdienste verrichtete. Das gängige Verständnis wurde dagegen durch die Definition der wissenschaftlichen Identität der Gelehrten über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Lehrrichtung in der Rechtsnormenlehre (*maḏhab*) gebildet. Die *Mālikiyya*-Schule war in Andalusien und Nordafrika, wo Ibn al-‘Arabī aufgewachsen war, und die *Ḥanafīya*, *Šāfi‘īya* und *Ḥanbalīya* im Nahen Osten, Zentralasien und in Anatolien weit verbreitet waren. Einige Sufis in seinem Umfeld gehörten zur schiitischen Tradition *Ġafarīya*. Einige Forscher behaupten, dass er bestimmten juristischen Tradition angehörte, während andere ihn als unabhängigen Gelehrten betrachten, der die Kompetenz des *ig̃tihād* besaß. *Iḡtihād* bedeutet Bestimmung der religiösen Normen durch eigenständige Urteilsbemühung, und die Gelehrten, die diese wissenschaftliche Genehmigung haben, heißen *muḡtahid*.³⁴ Maḥmūd al-Ġurāb, der eine Studie über Ibn al-‘Arabīs Annäherung an Fiqh verfasste, behauptet, dass er als *muḡtahid* keiner Sekte angehörte:³⁵ Aus seiner Perspektive ist es nicht möglich, seine Herangehensweise an religiöse Praktiken auf eine Tradition zu beschränken, weder methodisch noch inhaltlich. Ihm zufolge hat Ibn al-‘Arabī, obwohl er gemeinsame Ansichten mit dem Gründer der zahiritischen Rechtstradition (*Zāhirīya*) Abū Muḥammad Ibn Ḥazm im Sinne von Fiqh hat, auch ihm widersprechende Ansichten. Im Gegensatz zu anderen Gelehrten hat Ibn al-‘Arabī viele eigenständige Urteile, vor allem in Anbetracht seines Leben, in dem er eine klare Haltung hat, die immer die Aufforderung, in Gebeten innezuhalten, bevorzugt.³⁶ Im 22. Teil des Werks *al-Futūḥāt al-makkiyya*, das als sein Testament für seine Nachfolger akzeptiert wird, empfiehlt er ständig *‘azīma* in den Gebeten zu bevorzugen. Gegenüber *ruḡsa* (Erlaubnis) bedeutet *‘azīma* die Pflichten in der schwerstmöglichen Weise einzuhalten. Weder in diesem Testament noch anderswo in seinen Schriften leitet er seine

³⁴ Apaydın, Yunus: »İctihad« in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Band 21, Istanbul 2000, S. 432–445.

³⁵ Vgl. Al-Ġurāb, Maḥmūd M.: *al-Fiqh ‘inda aš-Šayḥ al-akbar Muḥyiddīn ibn al-‘Arabī*, Damascus 1981, S. 5–8.

³⁶ Vgl. Ibn al-‘Arabī: *al-Futūḥāt al-makkiyya*, Bd. 5, S. 508.

Schüler an für eine Fiqh-Tradition: Ibn al-‘Arabī folgt keiner bestimmten Schule (in religiösen Praktiken) und sieht sogar die vorhandene Literatur zu den Gebetsbestimmungen (*aḥkām*) als unzureichend an.³⁷ Ein Projekt zur Rechtsnormenlehre, das auf den esoterischen Bedeutungen der religiösen Ritualen beruhte, wollte er verfassen, leider reichte sein Leben nicht aus, aber er hat eine Exegese in Bagdad verfasst, die die Hauptziele der Bestimmungen im Koran untersucht, die das tägliche und soziale Leben der Muslime leiten. Laut Nasr Hamid Abu Zaid gibt es nur wenige Denker in der islamischen Ideengeschichte, die so flexibel und zu einer originellen Koraninterpretation fähig waren wie Ibn al-‘Arabī. Wenngleich er die Quelle seiner Interpretationen auf göttliche Inspiration stützt, kann er den Versen außergewöhnliche Bedeutungen geben. Nach Nasr Hamid liegt die Grundlage seiner neuen Interpretation in seiner starken Beherrschung der Buchstabenlehre und in den dieser Lehre zugeschriebenen gnostischen Bedeutungen.³⁸ In Damaskus interpretierte er die mysteriösen Bedeutungen der Worte des Propheten in den Vorlesungskreisen. Auch diese neue Initiative blieb von den zeitgenössischen Sufis nicht unbemerkt. Rūmīs berühmter verlorener Freund Šams Tabrīzī erklärt, dass er an einer Ḥadīth-Lektüre von Ibn al-‘Arabī teilnahm, und beobachtete, wie sich die Koranverse mit der geheimen Bedeutungen der Ḥadīth überschneiden.³⁹ Ein Spiegel seiner Bemühungen, die religiösen Wissenschaften aus seiner eigenen Sicht neu zu interpretieren, kann auch in seinem spirituellen Leben gefunden werden. Diese Haltung, irgendeine Nachahmung (*taqlīd*) der praktischen Lehr- oder Interpretationsschulen zu vermeiden, manifestiert sich darin, dass er keinem anhaltenden Mentor (*muršid*) oder keinem spirituellen Weg im *taṣawwuf* folgt. Er stand mit den Novizen von Abū Madyan und al-Ġilānī in Kontakt und lernte deren spirituelle Verständnisse, er scheint aber seine sovünäre Haltung bewahrt zu haben. Wenngleich es möglich ist, ähnliche Haltungen bei historischen Sufi-Gestalten anzutreffen, steht hinter der praxisbezogenen Differenzierung das Bestreben Ibn al-‘Arabīs, seine ursprüngliche Lehre weiterzuentwickeln. In seinem Zeitalter wurde allerdings die Suche nach neuen Interpretationen religiösen Wissens nicht erst von Ibn al-‘Arabī durchgeführt. Ungefähr ein halbes Jahrhundert zuvor beob-

³⁷ Vgl. Winkel, Eric: »Ibn ‘Arabī’s Fiqh: Three Cases from the Futūḥāt«, in: *Journal of the Ibn al-‘Arabī Society*, Bd. 13, 1993, S. 54–74.

³⁸ Vgl. Abū Zaid, Naṣr Ḥamid: *Falsafat at-ta’wīl, Dirāsa fī ta’wīl l-qur’ān ‘inda Muḥyiddīn ibn ‘Arabī*, Beirut 1983, S. 11–45.

³⁹ Vgl. Omid Safi, »Did the Two Oceans Meet? Connections and Disconnections between Ibn al-‘Arabī and Rūmī«, in: *Journal of the Ibn al-‘Arabī Society*, Bd. 26, 1999, S. 55–57.