

DIE WEIBLICHEN ASPEKTE DES GÖTTLICHEN IN DER MYSTISCHEN THEOLOGIE VON IBN 'ARABĪ

Mariana Malinova

St. Kliment Ohridski University of Sofia

Die Feminisierung des Göttlichen¹ ist ein wichtiger Aspekt in der mystischen Theologie von dem Grossen Scheich Ibn 'Arabī (1165-1240). Ihm kommt eine wichtige Rolle in der Darstellung des Archetypus des Weiblichen im Islam zu. Das Ziel unseres Artikels ist die mannigfaltigen Äusserungen dieses Archetypus zu verfolgen.

Die weiblichen Dimensionen des Göttlichen stellen sich im Kurationsmodell von Ibn 'Arabī dar, in dem er die absolute Transzendenz Gottes und die Vielfalt der erschaffenen Welt zu versöhnen versucht. Dabei finden wir ein kompliziertes kosmologisches Bild, in dem das Weibliche eine mittlere Stellung in der mystischen Vision einnimmt und immer dort auftaucht, wo man die göttliche Rechtfertigung der Schöpfung und den göttlichen Ursprung der erschaffenen Welt sucht.

Nach dem mystischen Mythos ist die göttliche Liebe und die Sehnsucht Gottes nach Selbst-Erkenntnis die einzige Ursache der Schöpfung. Entsprechend dem *ḥadīth qudsī*: "Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden, so erschuf Ich die Welt", stellt Sich der Gott Selbst durch die Welt dar, oder, anders gesagt, Er macht Sich selbst als Objekt Seiner Erkenntniskraft. Die göttliche Wesenheit (*ad-dāt al-ilāhiyya*), die die Fülle von unendlichen Möglichkeiten der Schöpfung in sich enthält und durch welche Sich der Gott in der Welt offenbart, gibt den Anfang einer Reihe von göttlichen Manifestationen – Theophanien (*taḡalliyāt*). Das erste, was vom Gott erschaffen wurde, ist der Geist, durch dessen Vermittlung das Weltall entstand, weil er der Vermittler vom Wort Gottes ist, durch das alles geschaffen wurde. Diese erste Offenbarung Gottes besitzt die höchste Weisheit (*al-ḥikma al-'ulwiyya*) Gottes (*Targūmān* 168). In der geschaffenen Welt bilden die Weisheiten der Propheten (ihnen wurden die einzelnen Kapiteln in *Fuṣūṣ al-ḥikam* gewidmet), das gesammte und in der Vielfalt der Welt zerstreute Bild dieser höchsten Weisheit. Die Prophetenkette ist von ihrer Seite die Offenbarung vom Wort Gottes in der menschlichen Geschichte, und Ibn 'Arabī nennt ihren ewigen Prototyp *al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*. Die "muhammadanische Realität" ist das Erste, was vom Gott erschaffen wurde, weil sie in dem Kurationsprozess da war, "als Adam zwischen Wasser und Erde war (*Fuṣūṣ* 214)". Als das organisierende Prinzip des Seins, trägt sie und vermittelt die göttliche Energie, wobei sie das reine Sein und die Welt verbindet.

¹ Siehe: Austin 1984; Corbin 1969:136-145; Schimmel 1992:612.

In einer anthropozentrischen Perspektive erscheint die "muhammadanische Realität" als der vollkommene Mensch. Während Gott das absolute und vollkommene Sein ist, ist der vollkommene Mensch die vollkommene Darstellung Gottes. Nur der Mensch hat die Möglichkeit Gott zu erkennen, weil er noch bei seiner Kreation durch Gott als Symbol der göttlichen Selbsterkenntnis wurde (*Er lehrte Adam alle Namen*. Q. 2:31). Der vollkommene Mensch als die beste Schöpfung Gottes enthält in sich alle göttlichen Namen, umfasst die geschaffene Welt in Potenz und ist die eigentliche Verbindung zwischen der göttlichen Wesenheit und der geschaffenen Welt. Alles in der Welt hat seinen Anfang und sein Ziel in ihm².

Der vollkommene Mensch ist bei Ibn 'Arabī auch der himmlische Adam als Symbol des menschlichen Geschlechts von einer Seite und von der anderen ist er der konkrete Mystiker, der sich nach der Vollkommenheit und der Erkenntnis des geistigen Prototypus strebt. Die Dynamik des Kurationsprozesses wird bei Ibn 'Arabī durch die Liebe bestimmt. Sie ist die wichtigste Etappe in der mystischen Praxis der *ṭarīqa*. In seiner Liebe lässt sich der Mystiker vom Vorbild des Propheten leiten. Nach der Überlieferung sagte der Prophet: "Gott hat mir drei Dinge lieb gemacht: Parfüm und Frauen, und mein Herzenstrost ist im Gebet". Diese Tradition liegt der universellen mystischen Vision des Grossen Scheichs zugrunde, und ihr ist das 27. Kapitel von seinen *Fuṣūṣ al-hikam* gewidmet. Während in der Kreation der vollkommene Mensch das Medium ist, mit dessen Hilfe der Gott Sich erkennen und offenbaren kann, so ist im Prozess der geistigen Vervollkommnung des Mystikers die Rolle des Mediums von der Frau übernommen. Die Frau ist das schönste Geschöpf auf der Erde und deshalb ist sie die höchste Theophanie in der Welt, weil nach der Überlieferung *Allāh schön ist und die Schönheit liebt*. In diesem Sinne ist die Frau das volle Symbol der göttlichen Präsenz in der Welt. Die Frau fokussiert in sich die beiden Pole der Schöpfung – den aktiven und kreativen und den duldligen und sich hingebenden. Die Kreativität der Frau bezieht sich nicht auf ihre Funktion als Mutter, sondern auf ihre Funktion als Vermittlerin, denn durch ihre Schönheit erweckt die Frau im Herzen des Mannes die irdische Liebe, die im mystischen Pfad die Brücke zur göttlichen Liebe ist. Wenn der Mystiker die Schönheit der Frau genießt, erreicht er einen neuen geistlichen Aufstieg auf dem mystischen Pfad, der ihn zu einer neuen höheren Stufe in der Seinshierarchie führt.

Wenn der Mann Gott (*al-haqq*) in der Frau schaut, dann betrachtet er Ihn als etwas passives (*munfa' al*). Wenn er Ihn in sich selbst durch die Frau, die von ihm erschaffen wurde, schaut, dann schaut er Ihn als aktiv (*fā'il*). Die Betrachtung von Allah in der Gestalt der Frau ist die vollste und die höchste [Schau], weil der

² Das erinnert uns an die Sophiologie in der christlich orthodoxen Mystik. Die Idee der göttlichen Weisheit (*Sophia*) ist die Idee der Teilnahme der Welt an dem Wesen Gottes und der harmonischen Ordnung des Universums.

Mann Allah als aktiv und passiv betrachtet [...] Deshalb liebt der Prophet die Frauen, wegen der vollen Schau Gottes in ihnen (*Fusūs* 217).

Nach dem Grossen Scheich ist die irdische Liebe das Symbol der göttlichen. Die Frau, nach ihm, ist ein Teil von dem Mann und deshalb stellt die Liebe des Mannes zur Frau die Sehnsucht des Ganzen dar, das sich mit seinen in der Schöpfung zerstreuten Teilen zu vereinigen versucht.

Ihm [Muhammad] wurden Frauen lieb gemacht, und deshalb sehnte er sich nach ihnen, das war das Sehnen (*hanīn*) des Ganzen nach seinen Teilen (*Fusūs* 217).

Die göttliche Liebe ist nichts anders als die Sehnsucht "des verborgenen Schatzes" nach der Schöpfung und die Sehnsucht der erschaffenen Welt sich zu seinem Kreator zurückzukehren.

Im Mikrokosmos wiederholt die Beziehung zwischen der göttlichen Wesenheit (*dāt ilāhiyya*), dem Menschen Adam und der von ihm erschaffenen Frau Eva (*Ḥawā*) die Beziehung im Makrokosmos, die im Kurationsprozess bedingt ist, wo der Gott, als Gott der Schöpfer, sich zwischen Seiner göttlichen Wesenheit und Weisheit und der geschaffenen Welt als die Universelle Natur, befindet. In allen Fällen steht der Subjekt, der Mann und der Gott zwischen zwei Objekten, die symbolisch als feminin bezeichnet sind. Der Grosse Scheich betont sogar die symbolische Bedeutung der grammatischen Kategorie des Genus:

Allah hat ihn [Muhammad] gelehrt was er nicht wusste, und so herrscht das Genus femininum über das maskulinum vor [...] Deshalb fängt er mit den Frauen an und endet mit dem Gebet (*aṣ-ṣalāt*), und die beiden sind weiblichen Geschlechts. Das Parfüm (*at-tīb*) zwischen den beiden ist wie der Mensch im Sein, denn der Mann ist geortet zwischen der göttlichen Wesenheit, von der er erschien, und der Frau, die von ihm erschien (*bayna dāt zahara 'anhā wa-mra'a zaharat 'anhu*), also er befindet sich zwischen zwei Nomina in femininum. Das erste ist das Femininum der Wesenheit, und das zweite ist das echte Femininum. So sind die Frauen das echte Femininum, und das Gebet ist kein echtes Femininum (*Fusūs* 220).

Das erste von den beiden Objekten ist unzerteilt, verborgen und unerschöpfbar, das zweite ist vielfältig und in der Schöpfung zerteilt. Die beiden sind aber der Spiegel, in dem sich der Subjekt betrachtet. Die beiden Objekte stellen das Vielfältige, die Welt dar, einmal als Potenz und das zweite Mal als ein unerschöpfendes Werden und Veränderung. In diesem Sinne ist es auch nicht zufällig, dass in *Fusūs al-hikam* Muhammad zur Personifizierung eines besonderen Aspektes von der göttlichen Weisheit wird – *al-hikma al-fardiyya*. Unter *afrād* werden hier die ungeraden Ziffern gemeint. *Der Anfang der afrād ist die Drei*³. Die Dreieinigkeit (*taṭlīt*) erinnert uns an die sophiologischen Ideen in der christlich orthodoxen Mystik, in der die Sophia,

³ *Fusūs* 214; s. auch Smirnov 1993:278.

ganz im Widerspruch zur orthodoxen Dogmatik, sogar zur vierten Hypostase Gottes erklärt wird⁴. Die Dreieinigkeit ist das Grundprinzip der Schöpfung. Die drei bedeutet nicht, dass die göttliche Wesenheit in sich eine Mehrheit enthält, sondern spiegelt, dass in seinem Wesen das Erkennen, das der Schöpfung zugrunde liegt, ein dreieiniger Prozess ist, weil er den Subjekt, das Objekt und die Erkenntnis voraussetzt. Und anders gesagt, soweit "Allah schön ist und die Schönheit liebt, so ist Er der Schöne, die Schönheit und das Objekt Seiner Liebe (*mahbūb li-dātihī*) (*Futūhāt* II, 114)". Alle drei Aspekte spiegeln die selbe Realität und ihr Verhältnis zur Welt. Sie deuten die Dreieinigkeit der erschaffenen Welt an, denn sie ist gleichzeitig die Wesenheit Gottes, die Sehnsucht Gottes nach Selbst-Erkentnis und der göttliche Befehl: "Sei!"

Die poetische Parallele dieser Idee finden wir in *Tarġumān al-ašwāq*, der im Unterschied zu der schwierigen philosophischen Sprache von *Fuṣūs al-hikam* die Gestalt des irdischen und himmlischen Weiblichen mit der Sprache der Liebesdichtung aufbaut. Die Gestalten der Frauen in dieser poetischen Sammlung sind eine Allusion an die koranische Gestalt von *Mariam*. Von einer Seite symbolisiert sie die passive und die empfangende menschliche Natur, die jungfräuliche und reine Seele, in die Allah Seinen Geist schickt und dadurch das Göttliche in der Welt erscheinen lässt. Es ist auch nicht zufällig, dass Ibn 'Arabī seine Inspiratorin Nizam die *unschuldige Jungfrau* (*al-'adṛā' al-batūl* / *Tarġumān* 12/) nennt, was eine klare Anspielung auf die selbe geistliche Quelle der beiden Symbole ist. Von der anderen Seite sind die Jungfrauen im *Tarġumān* Personifizierungen der verschiedenen Theophanien und der göttlichen Kenntnissen, die das Herz der Mystiker in der Vision erfüllen.

Das Weibliche symbolisiert bei Ibn 'Arabī die bezauerbende Schönheit des Anderen. Das Andere ist bei ihm entweder das geistliche Wesen des Mystikers, das das Ziel des mystischen Pfades und die wahrhaftige Theophanie ist, oder, in seiner Kosmologie, die Idee der universellen göttlichen Weisheit, mit der Gott die Welt erschuf. Die Frau ist das Symbol der Objektivierung, das Symbol des Anderen als das Objekt des göttlichen Sich-Erkennens. Das Sein Gottes, als die höchste Stufe in der Seinshierarchie, ist das reine, ungetrennte und totale Sein. In diesem Sinne nennt es Ibn 'Arabī *al-hāhūt*, weil auf dieser Seinsstufe Gott immer Er (*huwa*) ist, wobei die Betonung nicht auf das Genus fällt, sondern auf die Totalität und Ungeschiedenheit des Seins. Die

⁴ Wie z. B. in den früheren Werken vom Vater Sergij Bulgakow; s. Horuzhij 1989. Die sophiologischen Ideen in der orthodoxen Mystik verwurzeln immer im Versuch, die Verbindung zwischen der realen Existenz der Welt und ihrer Existenz als Potenz in der ersten göttlichen Emanation zu beweisen. Hier ist die Sophia der Spiegel der kreativen göttlichen Energie. Die sophiologische Idee ist eng verbunden mit der Idee der Erbsünde der Menschheit. Eine von den Folgen der Erbsünde ist nach Grigorij von Nissa (IV Jhd.) das menschliche Geschlecht. Die Wiedervereinigung des androgynen Menschen als Symbol der Reinheit und Ungeschiedenheit vom Gott ist das Hauptziel der mystischen Erfahrung und liegt der sophiologischen Ideen im Orthodoxentum zugrunde.

Personifizierung dieser Totalität ist der himmlische Adam, der am Anfang in sich die beiden Aspekte des Seins enthält, den weiblichen und den männlichen⁵. Die Äusserungen dieser Idee in der Theosophie des Grossen Scheichs und ihre symbolischen Darstellungen sind verschieden. In jedem Fall ist sie aber auf den Archetyp des Weiblichen zurückzuführen, der in allen kulturellen und religiösen Erfahrungen vorhanden ist.

LITERATURVERZEICHNIS

A. Quellen

- Fusūs* = Muhyī d-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Ibn ʿArabī, *Fusūs al-ḥikam*. Hrsg. Abū l-ʿAlāʾ ʿAfīfī, Beirut 1980.
- Futūḥāt* = Muhyī d-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Ibn ʿArabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Hrsg. ʿUṭmān Yaḥyā, Ibrāhīm Madkūr et al. 14 Bd., Kairo 1975-1992.
- Tarḡumān* = Muhyī d-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Ibn ʿArabī, *Tarḡumān al-ašwāq*. Beirut 1961.
- Tarjumān* = Muhyī d-Dīn Muḥammad b. ʿAlī Ibn ʿArabī, *The Tarjumān al-ashwāq. A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddīn ibn al-ʿArabī*. Hrsg. R. A. Nicholson, London 1911.

B. Andere zitierte Literatur

- Austin, R. 1984. "The Feminine Dimensions in Ibn ʿArabī's thought". *Journal of the Muhyiddīn Ibn ʿArabī Society* 2.5-14.
- Corbin, H. 1969. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabī*. Princeton.
- Horuzhij, S. S. 1989. "Sophia - Kosmos - Materia: ustoi filosofskoi misli Sergija Bulgakova". *VPh* 12.73-90.
- Jung, C. G. 1991. *Archetip i simvol*. Moskau.
- Schimmel, A. 1992. *Mystische Dimensionen des Islam*. München.
- Smirnov, A. V. 1993. *Velikij scheich sufisma*. Moskau.
- Watt, M. 1969. "The women pilgrims. Psychological reflections on a mystical ode." *al-Kitāb at-tadkārī: Muhyī d-Dīn Ibn ʿArabī*, 107-110. Kairo.

⁵ Erwähnenswert ist hier das originelle Kommentar von Montgomery Watt, der die 7. *qaṣida* von *Tarḡumān al-Ašwāq* in dem unreligiösen Kontext der analytischen Psychologie von C. G. Jung interpretiert. In den verschleierte Pilgerinnen, die al-Ka'ba umkreisen, erkennt er die Symbole der Anima, die bei Jung der Archetyp des kreativen Weiblichen im männlichen Unterbewusstsein ist. S. Watt 1969; siehe auch: Jung 1991:117.