

Die liberale Mystik des Islam

Von Prof. M. Horten

Die islamische Mystik¹ bildet gerade heute ein Zentrum der Kultur- und Religionsforschung des islamischen Orients. Immer deutlicher heben sich die beiden großen Linien der konservativen und freieren (liberalen²) Richtung voneinander ab. Auf der einen Seite hält man sich streng und ängstlich an die altorthodoxe Deutung des Koran und der Glaubenslehren. Auf der andern gestattet man außerislamischen Anregungen und Gedanken freien Zutritt und bildet nach diesen den überlieferten Sinn des Koran und der Glaubensformeln um und konstituiert sich dadurch als eine „liberale“ Bewegung.

Die große und neue Idee, die um 850 in den Islam Persiens einbrang, war die von der Einsubstanzialität des Wirklichen. Es gibt in der Welt und im gesamten Sein nur eine einzige Substanz. Sie ist Trägerin aller Weltphänomene und heißt daher „die Substanz schlechthin“, „die Ursubstanz“. Die vielen „Substanzen“, die uns als Dinge der Erfahrungswelt entgegentreten und Eigensubstanzialität zu haben scheinen, sind Schein-substanzen, *Māyā*, im metaphysischen Tiefensinne der Mystik aber Akzidenzien der Ursubstanz. Daraus werden mannigfache Folgerungen als mystische Lehren über die Welt abgeleitet, die in den mystischen Schriften als Geheimlehren auftauchen, die in ihrer Tiefe nur von dem Eingeweihten verstanden werden können, z. B. 1. Gott und Mensch fallen in der metaphysischen Tiefenschicht zusammen, — sind identisch. Das Ich, das in uns sich seiner bewußt wird, ist letzten Endes das Ich Gottes, die einzige Substanz der Welt. 2. Wenn wir die phänomenale Schicht unseres Seins im Tode ablegen, versinken wir in Gott, d. h. stellt sich unsere Identität mit Gott klar heraus. Kein „Schleier“ verbirgt sie mehr. Das Nirvana ist eingetreten. 3. Da alle Dinge der Erscheinungswelt dasselbe Urwesen darstellen, sind sie in dieser metaphysischen Tiefe identisch. Der Einzelmensch ist also mit den Dingen der Welt und allen seinen Mitmenschen wesensgleich, d. h. in der Ursubstanz mit ihnen identisch. 4. Gott ist das Objekt alles menschlichen Strebens und Sehnsens. Wenn nun dieses strebende Ich in seiner Tiefe die Ursubstanz ist, ergibt sich die Subjekt-Objekt-Identität; denn das mystische Subjekt, der Mensch, ist zugleich das Objekt, das er sucht. Besonders Ḥallāğ stellt diese Subjekt-Objekt-Identität in den Vordergrund. 5. Gott wird nur durch Intuition erkannt, und wer bereits in diesem irdischen

¹ Massignon veröffentlichte im *Journal Asiatique* 218 (1931) 1—158: *Le Dīwān d'al-Ḥallāğ* (Abkürzung: D.) (Ḥallāğ) 922 †. Die Grundlage der Arbeit Nicholsons: *Tarjūmān al-'ašwāq* (London 1911) war in Beirut schon 1895 (1312 a. H.) gedruckt, aber in Europa unbekannt geblieben, *daḥā'iri-l-'a'lāq šarḥu tarjūmāni-l-'ašwāq*, so daß die Londoner Ausgabe sich nur auf Handschriften stützte. Der volle Kommentar der Beirut Ausgabe (Abkürzung: d.) ermöglicht es, die kurzen Auszüge Nicholsons besonders nach der weltanschaulichen Seite wesentlich zu ergänzen. Ich hoffe, diese meine Arbeit in einiger Zeit herausgeben zu können.

² Parallel zu dieser Doppellinie der Mystik verlief eine ebensolche in Form von konservativer und liberaler Theologie. Die jüngsten Textveröffentlichungen: *Bibliotheca Islamica* 1 ('Aš'ari: maqālāt) zeigen gerade das Durchdringen der liberalen Richtung mit voller Deutlichkeit (die man natürlich nicht mit „freigeistiger“ verwechseln darf).

Dasein zu dieser mystischen Schau vorgedrungen ist, hat im Augenblicke dieser Schau das Nirvana erreicht. 6. Das Wesen Gottes bleibt jedoch „verschleiert“. Gott thront im „Verborgenen“, *ğayb*. Auch für den Mystiker ist nur ein sehr in adäquates Gotteserkennen möglich. Der „Schleier“, der uns Gott verhüllt, ist die phänomenale Welt selbst und unser eigenes Individuum, insoweit es Glied dieser Phänomenenwelt ist. Nur die Abstreifung dieser Phänomenenschicht kann uns zu Gott führen. Dies bedeutet extremste Weltflucht. Sie ist die Spiegelung des akosmistischen Denkens dieser Mystik: der Leugnung der Eigenwirklichkeit der Welt.

In dieser Weise stehen sich zwei Welten gegenüber: die Mâyā-welt der Phänomene der uns umgebenden Dinge, die metaphysisch-mystisch gesehen Akzidenzien sind, wenn sie unserer Wahrnehmung auch als Substanzen erscheinen — und auf der anderen Seite die Ursubstanz, die der Träger jener Welt der Akzidenzien ist. Der Mensch steht mit seiner Eigenindividualität im Kreise der Mâyā-welt, mit seiner Geistpersönlichkeit in der Ursubstanz. Seine Aufgabe ist damit gegeben, in langer asketischer Übung und durch Gnosis die an ihm haftende Mâyā-schicht abzulegen und ganz in Gott zu versinken. Dies ist die „mystische Wanderung“ durch die Wüste des Lebens zum Quell des Seins und der Vorgang der „Vergottung“³. Durch ihn wird die Zweiheit von Gott und Mensch, die im Wesen doch nur eine scheinbare ist, aufgehoben und die absolute Einheit des Seins hergestellt.

Wir fragen uns: wie war es möglich, daß diese pantheistischen Lehren eine so ungeheure Überzeugungskraft auf die spekulativ hoch beanlagten (meist persischen) Muslime ausübten und die unwandelbare Zustimmung nicht der schlechtesten fanden? Wie in allen Studien zur Religionsgeschichte und höheren Geisteskultur müssen wir auch hier bis zu den Prinzipien vordringen. Welche tieferen Grundsätze liegen diesen Überzeugungen zugrunde, so daß aus jenen Ausgangsbereichen die einzelnen mystischen Lehren wie notwendige und unabweihsame Folgerungen erscheinen? Ibnu-l-'Arabî verhehlt uns dieses Grundprinzip nicht⁴, und er gibt mit demselben nichts anderes wieder als die Überlieferung der gesamten mystischen Schule, in der er steht und deren Linie er fortführen will. „Das Dasein von zwei Substanzen ist unmöglich.“ Gott ist die eine Substanz. Sie trägt das Kennzeichen der Unendlichkeit. Neben einer unendlichen Substanz ist eine endliche undenkbar, unmöglich. Es ist ein flagranter Widerspruch zu behaupten, „zwei Substanzen existieren“.

Die endliche Substanz hat neben der unendlichen keinen Raum, kein Gebiet des Seins, wo sie sich befinden könnte, und würde eine Grenze gegen die unendliche Substanz konstituieren, diese also zu einer endlichen machen, d. h. ihr Wesen vernichten⁵. Diese Gedanken er-

³ *tahalluq* d. h. Annehmen der Eigenschaften Gottes in die Natur, *hulq*, des Menschen, so daß sie und in ihnen Gott selbst zur zweiten Natur des Menschen werden. „Gott wird, nach einem oft zitierten Prophetenspruche, das Auge, durch das der Mensch sieht, das Ohr, mit dem er hört,“ usw.

⁴ Die brahmanische „Nicht-zweiheit“ findet sich in wörtlicher Wiedergabe in d. 157, 5 *muḥālun wuğūdu dātayni* (*muḥālun* ist emphatisch vorausgestelltes Prädikat).

⁵ Diese Schwierigkeit gegen den monotheistischen Gedanken ist so, daß sie sogar philosophisch ernst genommen und beantwortet werden muß. Sie ist auch dem Denken eines Thomas von Aquin nicht unbekannt. Ihre Lösung

schiene den mystisch gerichteten Orientalen so evident, daß sie auf ihnen ihr ganzes Leben und Denken basierten.

Wir können nunmehr die poetischen Äußerungen des Ḥallāg, Bistāmī und der ungezählten anderen in ihrer tieferen, prinzipiellen Schicht begreifen. Sie bemühen sich auf jede Weise, den für den Islam um 850 noch ganz neuen Gedanken des Pantheismus möglichst klar zum Ausdruck zu bringen, und man verspürt in ihren Worten nicht nur die klare Schau, die sie trägt, sondern auch die felsenfeste Überzeugung, mit der sie vorgetragen werden. „Ich sah meinen Herrn (kyrios) mit dem Auge meines Herzens und stellte die Frage: ‚Wer bist Du?‘ Gott antwortete: ‚Du.‘“ „Dein (Gottes) Geist ist es, der sich mit meinem Geiste vermischt, sowohl wenn er nahe, als auch wenn er ferne zu sein scheint.“ „Zwischen mir (Ḥallāg) und Gott bleibt keinerlei Unterscheidung bestehen.“ „Dies ist die Deutung (der Welt) seitens der Leute, die in Gott am Allein-sein Gottes teilhaben“; denn Gott allein ist wahrhaftes Sein, und wer identisch mit Gott ist, nimmt an diesem pantheistischen Alleinsein Gottes teil.

Ein Beweis für das Dasein Gottes, der von der Welt auf Gott schließt, kann also nicht gebracht werden; denn er stellte einen *circulus vitiosus* dar, indem er von Gott auf Gott schließen würde. „Der Beweis (der Philosophen) für Gott schließt von Ihm auf Ihn durch Ihn“⁷. „Auf den Schöpfer kann man nicht aus seiner Schöpfung schließen.“ „Dies (Gott als einzige Substanz der Welt) ist das Sein des Daseins derer, die in der Minneekstase Ihm gehören“, da das Sein, durch das und in dem die Geschöpfe Dasein besitzen, Gott selbst ist, und es kann kein anderer sein als die Ursubstanz, deren Wesen das Sein ist. „Für mich besteht keine Entfernung mehr (von Gott), nachdem Deine Entfernung aufgehört hat (durch mystische Vertiefung) und ich inne geworden bin, daß in bezug auf Dich) Nähe und Entfernung identisch sind“⁸. Sie sind es dadurch, daß Gott die allen Weltphänomenen zugrunde liegende Ursubstanz ist. Selbst in dem Erlebnis-zustande der Gottverlassenheit ist Gott im Innersten des Mystikers.

„Du, o Gott, hast Dich von mir entfernt (in dem Erlebnis der geistigen ‚Dürre‘, Verzweiflung und Gottverlassenheit), bist aber dennoch dabei nicht fern gewesen meinem Gewissen⁹. Du bist meine Freude und

ergibt sich jedoch mit Leichtigkeit. Gott ist nicht in demselben (univoken) Sinne wie die einzelnen Geschöpfe als „Substanz“ zu bezeichnen, der die Geschöpfe inhärieren würden. Die *analogia entis* zeigt sich hier in ihrer grundlegenden Bedeutung. Nur analogice ist Gott „Substanz“ und im „eminenter Sinne“. Er ist der *actus purus*, der das Weltall „trägt“ — nicht wie die Substanz ihre Akzidenzien, sondern wie die unendliche Ursache ihre Wirkung, jedoch in der Weise, daß die Welt nicht „außerhalb“ oder „neben“ dem Wesen Gottes bestände, sondern von Gott umfaßt wird.

⁶ D. 46 V. 1. Einem monotheistischen Mystiker würde Gott nicht sagen können: „Ich bin du“, „Ich bin identisch mit dir“. Bei den pantheistischen Aussprüchen der islamischen Mystiker handelt es sich also nicht um schwärmerische Ausdrucksweisen, die nicht genau genommen werden dürfen, sondern um eine ganz durchdachte und aus Prinzipien abgeleitete Lehre. Ebenso D. 52 V. 1 c; 28 V. 1; 29 V. 7 a *infirād* = Allein-sein Gottes, Akosmismus.

⁷ D. 28 V. 3 a. Nur der Koran ist „Beweis“ für Gott. Die Philosophie bewegt sich in einem Irrgange. 29 V. 5 a, 8 a.

⁸ D. 50 V. 1 a.

⁹ D. 61 V. 1. Das Innerste des Gewissens ist der Seelenkern und dessen Tiefe ist identisch mit Gott.

mein Jubel geworden.“ „Er ist (mir) näher als das Gewissen der inneren Anschauung und tiefer (in mir) verborgen als der Funke der auftauchenden Gedanken“¹⁰. Gott ist „das Innerste des Seelenkerns (und seiner Gedanken) von ihm umschlossen, indem er sichtbare Spuren (wie Schriftzüge) nach außen erscheinen läßt“. „Das Innere des Verborgenen gehört der Ursubstanz und besteht nur durch sie.“ Das „Verborgene“ besteht sowohl in unserem eigenen Ich als auch in den Dingen der Welt, — in beiden als metaphysische Tiefenschicht und Träger des Seins der Phänomene und die Tiefe dieses Verborgenen ist Gott.

Mit durchschlagender Deutlichkeit wird der brahmanische Grundgedanke der Einsubstantialität des Seins in dem Ausspruche gegeben: „Gott ist unter ihnen (den Menschen¹¹) bei jedem Wechsel der Ereignisse als das Substrat ihrer mystischen Erlebnisse zu jeder Zeit.“ Wie Gott das tragende Substrat aller Dinge der Mâyā-welt ist, so ist Er auch die tiefste Substanz in unserem eigenen Ich. Die Peripherie derselben stellt die phänomenale Individualität in uns dar, die einen „Schleier“ bedeutet, der uns die Gottesschau raubt. Damit wird ein Vers verständlich, um dessen Erschließung man sich bisher ebenso vergeblich bemühte, wie um die der bisher vorgelegten Texte. „Ein Geheimnis leuchtete dir auf, das durch dich (und vor dir) lange verborgen geblieben war. Ein Morgenglanz strahlte auf, dessen Finsternis du selbst noch warst. Du selbst bist der Schleier des Herzens, der dir das Mysterium Seiner Verborgenheit verschloß, und wenn deine Person nicht existierte, wäre dein Herz nicht versiegelt“¹². Das Individuum des Menschen stellt eine Mâyā-substanz dar, die eine Grenze gegen Gott umschriebe, wenn sie mit metaphysischer Wirklichkeit ausgestattet wäre. Sie kann also nur ein Schein-individuum sein, ein Schemen der Mâyā-schicht des Seins. Erst wenn dieses Individuum sich im Nirvana auflöst, wird der Kern des Menschenwesens von den Fesseln der Endlichkeit und Welt befreit und die Geist-person des Menschen restlos mit Gott vereinigt.

Gott ist die Totalität des menschlichen Ich von dessen innerstem Kerne aus, da er der metaphysische Träger unserer Person ist. Er ist demnach „der Blickpunkt, von dem mein geistiger Blick ausgeht, und der Ort des Seelenkernes meines Bewußtseins“. Unser Erleben und Denken geht von einem Punkte aus, — ist zu denken als sich um ein Zentrum bewegend, und von dieser Mitte aus wird unser geistiges Sein zu einer Personeneinheit zusammengefaßt. Dieser Mittelpunkt unseres Seins ist Gott, die Ursubstanz, die zugleich die Ursubstanz und Totalität des ganzen Weltalls darstellt. Die mystische Lieblingstheorie von der

¹⁰ D. 48 V. 6; V. 1 a; 49 V. 2 a. In dem Seelenkern leuchtet ein Licht auf und dieses ist Gott selbst und seine erleuchtende Gnade. Mit dem Seelenfünklein der christlichen Mystik ließen sich Verwandtschaftsbeziehungen aufdecken.

¹¹ D. 49 V. 5. Es ist *maḥallu* zu lesen. Der Gedanke Gottes als des letzten Trägers im Sein wird dadurch am deutlichsten wiedergegeben. An ihm ist die Welt leere Mâyā, ein reiner Akosmismus.

¹² D. 8 V. 1—2. *an-* bedeutet die Kausalwirkung *an-ka* = „durch dich“, was allein dem Sinn des Ganzen entspricht. *lau-lā-ka* = „wenn du nicht wärest“ = *bestāndest* (nicht: wenn es dein Du nicht wäre). In dem Du liegt eine Zweiheit gegenüber dem göttlichen Ich ausgesprochen. Solange diese Zweiheit besteht d. h. ihr Mâyā-sein behält, ist das Hindernis vorhanden, das der Vereinigung mit Gott im Wege steht, und die „Dunkelheit“, die das göttliche Licht für das Auge des Erdenpilgers trübt.

Wesensgleichheit aller Dinge ist als Substanzidentität alles Seins allein adäquat zu verstehen.

Grundlegend ist sodann die zunächst überraschende Idee, daß Gott das ganze Weltall ist und die Totalität des eigenen Ich. Das Prinzip, das diese Gedanken leitet, ist folgendes. Die innerste Wesenheit und der metaphysische Träger eines Dinges ist auch dessen Ganzheit; denn Wesenheit bedeutet die Ganzheit des Objektes. Die Mâyā-schicht der Akzidenzien, die als „neben“ der Wesenheit bestehend bezeichnet wird, ist wertlos, weil seinslos, ohne eigene Wirklichkeit, und kann nicht als konstituierend aufgefaßt werden. Folglich ist, dem Sinn der Mâyālehre entsprechend, die Wesenheit eines Dinges auch die „Ganzheit“ desselben. Die „Ursubstanz“ ist aber nur eine Umschreibung für das, was wir in den Dingen „Wesenheit“ nennen: Träger und Inbegriff der ganzen Wirklichkeit. Dies ist Gott für die Welt und das persönliche Ich des Menschen. Daher kann Ḥallāğ Gott anrufen: „O (innerstes) Individuum der individuellen Substanz meines Seins, o Ziel meines Strebens, o Totalität meiner Ganzheit, o Summe von mir und Fülle meiner Teile, o Summe des Weltalls¹³ ohne klare Unterscheidung.“

Wenn wir Ḥallāğ vernehmen, wie er sagt¹⁴: „Gott sprach zu mir aus meinem Geiste heraus“ und: „Ich stehe Dir zu Diensten, o mein Seelenkern und mein Vertrauen!“ so klingen diese Worte durchaus christlich und ihre materielle Entleerung aus dem Christentum kann angenommen werden. Der Sinn, mit dem diese Schale der Worte erfüllt wird, ist aber dem Zusammenhange anzupassen; denn man kann die Aussagen nicht aus ihrem Sinnzusammenhang reißen. Das bedeutete ihren geistigen Tod. Diese Sinnumwelt, in der sie leben und weben, ist aber durch die Aussprüche umschrieben: „Du, o Gott, bist das Substrat des Weltalls, aber nicht sein (physisches) Substrat, und Du bist im Kernpunkte des Weltalls, aber nicht vergänglich. Du bist mein Herz, Geist, Gewissen, Bewußtsein, das Hin und Her meiner Atemzüge und das Zentrum meiner Seele.“ „Wie könnte ich den tauḥīd (die Einheitslehre) vergessen, da es doch richtig ist, daß meine Individualität¹⁵ Er (Gott) ist.“ Es besteht also ein Sinnparallelismus zwischen der Idee: Gott ist Wesen des Weltalls, und der anderen: Gott ist Wesen des geistigen Ich des Menschen. Die letztere ist eine logische Folge der

¹³ D. 12 V. 3. *al-kull* ist Terminus für: „das Weltall“. Die grammatische Determination des Wortes ist wesentlich. Ebenso D. 18 V. 2.

¹⁴ D. 95 V. 1 a; 11 V. 1; 100 V. 5—6. *maḥallū-kullī* ist der Träger, auf dem das ganze Weltall ruht, die Ursubstanz als tiefste Seinsschicht der Welt und dadurch zugleich *bi-kullī-l-kullī* = „im Ganzen des Alls“, — ein Paarausdruck, der die Tiefe und den Kern bedeutet. Da der Einzelmensch ein Glied dieses Weltalls ist, ist das Substrat der Welt d. h. das innerste Wesen der Welt auch das Wesen des Menschen und der Träger seines phänomenalen Ich. Gott ist nicht das physische Substrat der Welt im Sinne des *maḥall*, sondern das metaphysische: die Ursubstanz im Sinne der *dāt*.

¹⁵ D. 103 V. 2 unten V. 1—4 *yā sirra sirrī* ein Paarausdruck, der die Tiefe bedeutet: „O tiefste Schicht (innerstes Wesen) meines Seelenkerns!“ (Gott). Dadurch, daß Gott „die ganze Fülle des Weltalls ist d. h. dessen ganzes Sein, ist Er zugleich „kein anderer als ich“ d. h. mit meinem ganzen Sein identisch. Entschuldigung vor Gott bedeutete: Entschuldigung vor meinem eigenen Ich, also einen Widerspruch. Damit ist es deutlich, daß die pantheistischen Aussprüche von Ḥallāğ keine schwärmerischen Übertreibungen eines Monotheisten sind, sondern eine bis in ihre logischen Konsequenzen ausgeformte Lehre umschreiben und enthalten.

ersteren. „O Seelenkern meines Seelenkerns (Gott)! Du bist so fein, daß Du der Vorstellungskraft eines jeden Lebewesens verborgen bleibst. In jedem Dinge manifestierst Du Dich sowohl in der inneren wie in der äußeren Schicht für jedes Ding (und an ihm). Wollte ich mich vor Dir entschuldigen, so wäre dies Unwissenheit (über meine Identität mit Dir), enormer Zweifel und sinnloses Lallen. O Summe des Weltalls! Du bist identisch mit mir. Was soll also dann noch meine Entschuldigung vor mir selbst?“

Was im Kreise dieser Lehren das Nirvana bedeutet, kann nicht zweifelhaft sein. Wir haben Individualität und Persönlichkeit zu unterscheiden. Erstere bedeutet ein Eigensein des Menschen gegenüber Gott und eine Trennung von Gott. Die Individualität wird durch „Name“ und „Umriß“ erkennbar und in sich konstituiert und grenzt jedes Ding gegen jedes andere Einzelwesen ab. Sie kann im Vergleich zum Individuum Gottes nur eine scheinbare sein, da einem unendlichen Wesen keine Grenze gesetzt werden kann. Ganz anders stellt sich philosophisch die Persönlichkeit. Sie ist das, was wir in uns als Träger unserer geistigen Funktionen, als Substanz erleben. Sie kann nicht Māyā sein. Folglich ist sie Gott selbst; denn „eine Zweiheit von Substanzen ist unmöglich“. Sie bedeutet „eine Zweiheit von Göttern“. Die Individualität unseres Seins muß demnach im Nirvana verschwinden, während die Persönlichkeit unseres Ich sich als identisch mit der Ursubstanz erlebt. „Das Erschauen meiner eigenen (individuellen) Substanz¹⁶ entschwand mir durch die Gottesnähe, so daß ich meinen Namen vergaß,“ d. h. meine Individualität verlor, mich zugleich aber als Geist-person identisch mit der Ursubstanz erlebte.

Der Dīwān des Ḥallāğ enthält in dieser Weise das tiefere und adäquate Verständnis seines bekannten Ausspruches: „Ich bin Gott“¹⁷ ebenso wie der Äußerung von Bistāmi: „Lob sei mir!“ Jeder Mystiker dieser Strömung erlebt sich als identisch mit der Ursubstanz des Weltalls. Ebenso wichtig ist es aber, daß wir nunmehr den Sinn der Ureinheit, *tauḥīd*, also der „Einheit Gottes und der Welt in und durch Gott“ richtig bestimmen können. Es handelt sich durchaus nicht um die platte Selbstverständlichkeit, zu bekennen, daß neben Allāh kein zweiter Gott existiert — darin besteht nicht die große Errungenschaft und der Stolz dieser Mystik —, sondern die Intuition zu gewinnen, daß neben Gott überhaupt kein Ding besteht und eigenes Dasein besitzen kann. Gott ist die Ureinheit des Weltalls und des Seins. Eine Zweiheit kann es nicht geben. Wenn Ḥallāğ also Gott ist, muß er an der monistischen Ureinheit Gottes teilhaben, ja, seine Einheit muß die Gottes selbst sein. Der *tauḥīd* d. h. die Ureinheit des Seins gilt von Ḥallāğ ebenso wie von Gott, und beide sind identisch. „Meine (des Ḥallāğ) Ureinheit ist mein Gott, der Ur-eine durch die Ureinheit der Wahrheit. Von allen Wegen (der Volksreligionen und Philosophien, die

¹⁶ D. 27 V. 10.

¹⁷ D. 75 V. 2, metrisch unmöglich. Er kann nur gelautet haben: *'ana 'al-ḥaqqu ḥaqqu-ḥaqqin la-ḥaqqun* „Ich, Ḥallāğ, bin Gott (Artikel mit *hamzah* wegen Betonung und Rhythmus). Die Urwahrheit Gottes ist (steht für *ḥaqqu-l-ḥaqqi*, emphatische Indetermination ersetzt Determination) ist wahrlich (allein) Urwahrheit.“, und die Māyā-Geschöpfe sind nur durch Gott wahr. V. 1 ist ebenfalls metrisch unmöglich. Statt *wahḥīd-nī* ist trotz der geäußerten Bedenken doch *wahdatī* zu lesen. Der bekannte Spott des Maarrī über den *tauḥīd* des Ḥallāğ setzt voraus, daß dieser wörtlich gemeint war.

zu Gott führen wollen) führt keiner zu dieser Erkenntnis“, die nur durch mystische Intuition und Erleuchtung gewonnen werden kann. „Ich¹⁸ umkleide mich mit Seiner (göttlichen) Ursubstanz. Dann gibt es dort keine Trennung mehr.“

Hallāğ sieht den Kern seiner Aufgabe darin, zu zeigen, daß die Identität von Gott und Mensch nicht etwa nur in einer allgemeinen Bestimmung besteht, die man als Gattung oder Wesenheit umschreiben könnte, sondern daß sie im Sein und zwar dem individuellen Sein statt hat und die ganze Fülle dieses Seins umfaßt, so daß das ganze individuelle Sein des Menschen das Gottes ist und identisch mit dem Sein Gottes. Freilich ist Gott auch die Urwesenheit, *al-ḥaqīqah*, aus der sich alle Gattungs- und Artwesenheiten der Ideenwelt und alle Einzelwesenheiten der Sinnenwelt ableiten lassen und fließen oder „ausstrahlen“. Aber Gott ist mehr als der Urgrund dieser Geisteswelt. Er ist das Urindividuum, *al-ʿayn*, und die Ursubstanz, *ad-dāt*, die die ganze Seinsfülle der individuellen Dinge umfaßt und neben der es kein Individuum mit eigener Seinsfülle gibt. „Wenn Dich, o Gott, ein Ding berührt, berührt es auch mich. Daher bist Du mein Ich, ohne daß ein Unterschied bestände“¹⁹. Aber nicht nur als Objekte des Tangierens fallen Gott und Mensch zusammen, sondern auch als Subjekte individueller Funktionen. „Wenn Er, Gott, will, will zugleich ich, und wenn ich will (in demselben Akte), will auch Gott.“ Ein seltsamer Vers wird dadurch erhellt, in dem es heißt: „Ich rufe Dich an, nein, Du rufst mich zu Dir hin und so fragt es sich, ob ich Dich gerufen habe oder ob Du zu mir gesprochen hast.“ Da in dieser Funktion Subjekt und Objekt beiderseits zusammenfallen, ist es gleichgültig, ob ich sage: von Gott geht dieses Reden aus, oder ob ich es als Handlung des Menschen bezeichne²⁰; denn „Ich bin derjenige, den ich meine, und wer mich liebt, ist zugleich mein Ich“. „Wenn du mich siehst, erschaut du zugleich Ihn, und wenn du Ihn siehst, hast du zugleich mich erschaut.“ Der stärkste Ausdruck der Identität ist diese Verwechselbarkeit und Vertauschbarkeit von Gott und Ich, ebenso von Gott und Welt. Nur wenn zwei Größen völlig gleich sind, können sie füreinander eingesetzt werden. Die spätere Mystik hat dazu noch das Bild gefunden: Gott und Welt verhalten sich wie Wasser und Eis. Das Wasser wird zu Eis. Gott kristallisiert zur Welt. Es besagt nicht mehr als das, was bereits Hallāğ mit meisterhafter Deutlichkeit ausgesprochen hat. Zwei Dinge sind vertauschbar, wenn sie in der individuellen Substanz²¹ identisch sind, nicht nur in allgemeinen

¹⁸ D. 75, 2 b *lābiṣum* Prädikat zu 'anā. Die Verse sprechen keinen Wunsch aus — das wäre eine willkürliche Umdeutung —, sondern die Tatsache des Seins des Weltalls: die Ureinheit des Alls, in der jede Zweifelt als Dualismus ausgeschlossen ist, und Dualismus ist das größte Verbrechen des Muslim.

¹⁹ D. 77 V. 2; 69 V. 3 b; 12 V. 2.

²⁰ D. 12 V. 3 folgt die Erklärung mit der Formel: „Gott ist das Individuum des Individuums meines Seins.“ Freilich müssen dann die Funktionen zusammenfallen. Der Terminus für diese Ununterscheidbarkeit ist *iltibās* D. 12 V. 5 a. Gott ist in dieser Weise des Zusammenfallens identisch mit dem Weltall und auch der Ganzheit des Menschen. D. 93 V. 1—2.

²¹ D. 12 V. 3 wird gerade die Individualität, also die ganze Summe des Einzelseins als identisch betont. Das Folgende: 90 V. 1 ff. Wenn „ich und Du“ (Gott) eine Zweifelt darstellten, so resultierte der Dualismus, der tiefste Abfall von der Religion. Eine Variante gibt: „Dies ergäbe ein Individuum in einem andern,“ so daß zwei Substanzen Gegenstand desselben individuellen

Bestimmungen und der Wesenheit. „Bin ich es oder bist Du, Gott, es. Dies ergäbe zwei Götter. Fern, fern sei von mir die Behauptung, es gäbe zwei Substanzen. Du, Gott, besitzt eine Individualität, die ewig für immer in meinem Nichts besteht. Meine Ganzheit ist in zweifacher Weise verwechselbar mit dem Weltall (d. h. Gott, der Ursubstanz). Wo ist also Deine Substanz neben (und außer) mir, so daß ich sie sehen könnte? Meine Substanz erschien also dort, wo kein Ort ist (d. h. in der über-räumlichen und überzeitlichen Welt Gottes). Zwischen mir und Dir besteht eine Individualität, die mich bedrängt. Entfernen' durch Deine Individualität die meinige aus dem Getrenntsein.“

Die einzige Individualität, die „zwischen Gott und Mensch“ d. h. für beide besteht, ist die Gottes, die die Māyā-individualität verdrängt. Im Nirvana löst sich diese Schein-Individualität des Geschöpfes auf, und nachdem der „Schleier“ dieses Scheines gefallen ist, stellt sich klar heraus, daß Gott die einzige individuelle Substanz des Weltalls ist. Mit Händen ist greifbar, daß Ḥallāğ danach ringt, einen möglichst klaren Ausdruck für die Einsubstanzialität der Welt zu finden. Diese Idee war zu seiner Zeit neu und mußte in eine kongruente sprachliche Form gekleidet werden. Es handelt sich demnach nicht um flüchtig hingeworfene Worte mystischer Schwärmerei, die nicht genau genommen werden dürften, — die pantheistisch klingen, aber doch monotheistisch gemeint sind, sondern es handelt sich um eine durchdachte, auf Prinzipien ruhende und aus ihnen überzeugend abgeleitete Lehre. Sie wird mit großem Fanatismus und höchstem poetischem Schwunge als Geheimlehre gegen die konservative Richtung des Islam und dessen naive Volksauffassung vorgetragen. Bestände eine Sinn-identität zwischen dem orthodoxen Islam und seiner liberalen Mystik, so wäre dieser Fanatismus gegenstandslos. Völlig verfehlt wäre es freilich, daraus der Mystik den Vorwurf der Unehrllichkeit zu machen. Ihre pantheistische Lehre betrachtet sie als den tieferen Sinn des Koran und erhebt daraus den Anspruch, als islamische Mystik gelten zu dürfen.

Man könnte den Einwand erheben: „Wenn Ḥallāğ sich für Gott hielt, dann müßte der Inkarnationsgedanke sich bei ihm finden.“ Er ist in der Tat ausgesprochen worden und dadurch zugleich ein Beweis, daß sein Pantheismus eine bewußte Lehre ist und wörtlich genommen werden muß. „Lob sei dem, dessen menschliche Natur das Geheimnis Seiner strahlenden Gottheit manifestierte und sich darauf (den Menschen) seiner Schöpfung sichtbar zeigte in der Gestalt jemandes, der ißt und trinkt.“

Die Stellung dieser Mystik zu allen positiven Religionen einschließ-lich des populären Islam ist die, daß sie über allen zu stehen überzeugt ist. Die positiven Religionen haften an den äußeren Symbolen, während die Mystik deren Kern besitzt. „Gott trägt einen Namen, der ihn zu den Geschöpfen in Beziehung setzt. An diesem hielten die Menschen fest und gingen in die Irre, freilich nur aus innigster Liebe zu Gott“²². Die

Hinweise wären (mit: „dieses da“) oder die eine der anderen inhärierte, — zwei Unmöglichkeiten. *lā'īyah* (Abstraktum von *lā* = „nicht“) enthält aufs deutlichste die Māyā-Lehre. Die „zweifache Weise“ ist dadurch gegeben, daß man im Vergleiche von jedem der beiden Termini ausgehen kann: Gott oder dem Ich, und immer ergibt sich eine Ersetzbarkeit des einen durch den anderen (*talbīs* = *iltibās* = *libs*). Gott ist „das Ganze“ (Weltall), eine bedeutungsvolle Gleichsetzung.

²² D. 104 V. 1.

Mystik hat erschaut, daß der Tiefensinn, *bāṭin*, aller Religionen die Idee von der Einsubstantialität des Seins ist. Daher ist es ihr möglich, die Symbole aller Religionen anzunehmen²³. Sie versteht dieselben jedoch nicht im Sinne dieser einzelnen Religionen, sondern in ihrem Sinne, den sie für das Wesen aller Religionen und der einzigen, wahren Allgemeinreligion hält. In diesem Sinne ist auch der Ausspruch des Ḥallāḡ verständlich: „Die Religion Allahs habe ich wie ein Ungläubiger abgelehnt und diese Leugnung ist mir Gewissenspflicht“; denn die Populärreligion des Islam erscheint dem mystischen Auge als Dualismus und Polytheismus.

Die Mystik des Ḥallāḡ klingt in den Hymnus der Gottesliebe aus: „Wenn ich ein beliebiges Ding zu besitzen wünsche, so bist Du, o Gott, der Inbegriff aller Sehnsuchtswünsche“²⁴. Darin pflichtet ihm auch *ibnu-l-ʿArabī* bei: „Meine Religion ist die Religion der Minne.“ Wenn dieses Motiv aber auch an das Christentum erinnert, wie die Einheitslehre des Ḥallāḡ an Plotin, so hat man sich aber doch davor zu hüten, zu meinen, seine Mystik sei reines Christentum. Gott ist der Inbegriff alles Guten, Wahren und Schönen in den Dingen in dem extremen Sinne, daß Er die einzige Substanz im Wirklichen ist, die identisch ist mit der Wirklichkeit der Dinge und allen ihren Eigenschaften, ja, der Akt der Minne zu Gott ist ein Akt, in dem Subjekt und Objekt identisch sind, — also ein Akt, der innerhalb Gottes verläuft und nur in seiner *Māyā*-schicht als ein Akt des Menschen erscheint. Die christlichen und anderen Motive wurden von Ḥallāḡ im Sinne seiner Einsubstanzlehre umgebildet.

Man mag aus dem *Dīwān* des Ḥallāḡ blindlings einen Vers herausgreifen, — alle geben beredete und ergreifende Kunde von der tiefen Überzeugung, die um 850 plötzlich im östlichen Islam aufleuchtete, daß die verwirrende und unübersehbare Vielheit der Geschöpfe in ihrer metaphysischen Tiefe nur eine einzige Substanz sei: Gott, und an dieser mystischen Intuition hat die liberale Mystik des Islam seitdem unverrückbar festgehalten, den Spuren eines *Bisṭāmī* und Ḥallāḡ unentwegt folgend. Bei *ibnu-l-ʿArabī*, 1240*, finden wir in unübertrefflich schöner Poesie die Grundmotive weiter ausgestaltet, die vier Jahrhunderte früher die Schöpfer dieser Mystik der erstaunten Welt kundgaben und die die persische mystische Dichtung seitdem mit voller Begeisterung übernommen hat.

Ibnu-l-ʿArabī unterscheidet zu Beginn seines Monumentalwerkes der „Mekkanischen Erleuchtungen“ drei Stufen des islamischen Glaubens: den der breiten Masse, den der Gebildeten und den der in die Mystik Eingeweihten. Alle drei sind die eine identische Religion des Islam und die Anhänger aller haben das Recht, sich als gute Muslime zu bezeichnen. Mit dem „Tiefensinn“, den die Mystik aufbrachte, ist also der Vorwurf der Unehrlichkeit für diese abgewiesen, obwohl auf der Stufe der in die Esoterik der Mystik Eingeweihten von B. ʿArabī die Lehre von der Einsubstantialität des Seins klar entwickelt wird. Er gibt sich darin als Verteidiger der Schule von *Bisṭāmī* und Ḥallāḡ.

²³ d. I. c. V. 13—14. D. 106 No. 2.

²⁴ D. 31 V. 2. d. 40, 7; Gedicht 11 des *tarḡumān*.