

Symbolsprache als neue Weise des Redens über Gott in Islam und Christentum¹

Rešid Hafizović

1. Die Sprache der Theologie und die Sprache des Glaubens

Die Theologie als Grammatik und Wissenschaft des Glaubens hat ihre eigene, spezifische Sprache entwickelt. Mittels dieser drückt sie die höchsten Wahrheiten des Glaubens aus, die im Wesen der letztlich unfassbaren Fülle der fundamentalen Quellen des Glaubens enthalten sind, die die islamische und die christliche Tradition auf je eigene Weise definieren. Die Sprache der Theologie verblieb lange Zeit im Bereich des Spekulativen und Abstrakten, was sie auf den Bereich logischer Konzepte sowie rationalistischer Erkenntnis und Interpretation reduzierte. Deutlich erkennbar ist dies an der Langlebigkeit scholastischer Ansätze der theologischen Reflexion über Glaubensfragen sowohl im Islam wie im Christentum: eine Strömung theologischen Denkens in beiden Traditionen, die als muslimischer oder christlicher *Kalām* bezeichnet werden könnte.²

Nahezu jede Glaubensfrage, einschließlich jener, die Gott betreffen, wurde in übertrieben abstrakte Konzepte und logische Kategorien übertragen. Je mehr diese eine rigorose Genauigkeit des theologischen Diskurses von Gott anstrebten, umso ferner war Gott der Welt und umso weniger relevant war er für die geschaffene Welt, die zu jeder Zeit die Stütze seiner unveränderten Existenz ersahnte. Welche ernsthafte Diskussion über Gott aus jener Phase der Theologiegeschichte im Islam und

1 Übersetzung aus dem Englischen von Angelika Joachim. Zu danken ist besonders auch Esnaf Begic für die sprachliche Erschließung des Textes aus dem Original und seine erläuternden Anmerkungen.

2 Vgl. dazu *Harry A. Wolfson*, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge 1976.

im Christentum wir auch untersuchen wollten, diese Tatsache würde uns schnell deutlich und wir würden erkennen, in welchem Maße das Konzept Gott Selbstzweck geworden war, und feststellen, dass sich die Rede von Gott so atomisiert und entspiritualisiert hatte, dass es nicht mehr möglich war, ihn zu begreifen oder von ihm zu reden. Diese überkommene, atomisierte wie entspiritualisierte Interpretationsweise beschränkte sich nicht, einem Museumsstück gleich, auf das Zeitalter der Scholastik, sondern floss über ihre eigene Zeit hinaus ein in das islamische wie christliche dogmatische Denken bis heute.³ Das theologische Denken im Allgemeinen und insbesondere die Rede vom Faktum Gott war gänzlich kraftlos, echter existenzieller Tiefe beraubt und verwandelte die philosophische Theologie in die passive Disziplin der Verteidigung des Glaubens. So entfernte sich die Theologie zwangsläufig immer weiter vom Glauben.

Thomas von Aquin (1225–1274) verglich die Theologen jener Zeit mit Läufern, die, je schneller sie werden, umso weiter vom Weg abkommen. Der Wandel von der philosophischen Theologie zur Apologetik des Glaubens schuf außerdem eine tiefe Kluft des gegenseitigen Nichtverstehens zwischen der Sprache des Glaubens und der Sprache der Theologie als Grammatik und Wissenschaft des Glaubens. Die Sprache des Glaubens, die unmittelbar aus der undurchdringlichen Tiefe der semantischen Quelle der Offenbarung entspringt, die allerdings in Islam und Christentum unterschiedlich interpretiert und definiert wird, ist von jeher zutiefst existenzielle, lebendige Sprache, die aus unserem alltäglichen Leben erwächst, damit wir die höchsten, schwierigsten Wahrheiten leichter verstehen, die Offenbarung und Glauben im Diesseits verkündigen wollen, damit sie zur geistlichen Reife kommt.

Die Sprache der Offenbarung und des Glaubens ist symbolhafte Sprache voller metaphysischer Zeichen, hochkomplexer Stilfiguren und dramatischer Initiationserzählungen (*ḥikāyāt*). Sie ist eine Sprache fast unvorstellbaren semantischen Sediments und verlangt vom Rezipienten einen hohen Grad an linguistischer Perfektion von einer Tiefe, Breite und Großzügigkeit der Interpretation, die in der Lage ist, in treffendster und umfassendster Weise die wesentlichen Inhalte dieses Sediments auszudrücken. Sie verlangt dringend nach einem Wandel in der Theologie insgesamt – im Islam wie im Christentum, insbesondere hinsichtlich der Gotteslehre. Mithilfe einer derart gewandelten Rede von Gott kann heute

3 Vgl. dazu *Abdurrahman Badawi*, *Histoire de la Philosophie en Islam*, I–II, Paris 1972.

der Weg für eine neue interpretative Hinwendung zu Gott bereitet werden. Diese würde dann die gleichzeitige schöpferische Gegenwart Gottes auf den Seiten des »Buchs der Schöpfung« und des »Buchs der Offenbarung« bezeugen. Bemühungen in dieser Richtung hat es schon gegeben, wie sich etwa am literarischen Korpus der christlichen Mystik und des muslimischen Sufismus zweifelsfrei ablesen lässt.

2. Die »göttliche Sprache« als Symbolsprache

Gibt es im Hinblick auf die Offenbarung, wie verschieden sie auch im Islam und im Christentum verstanden wird, etwas, das man »göttliche Sprache« nennen kann, so kann es nur eine Symbolsprache sein – ganz gleich, ob die Ebene des Geistes Gottes, die der heiligen Schriften oder die Perspektive der theologischen und (religions-)philosophischen Interpretationen zu Grunde gelegt wird.⁴ Überdies fließt eine göttliche Sprache im weiteren Sinne aus dem Buch der heiligen Schriften in das »Buch« der Natur, denn die ganze natürliche Schöpfung ist auf ihre eigene Weise »Rede Gottes« in den Lebewesen und Symbolen, die ihren Schöpfer verherrlichen und lobpreisen. Die göttliche Sprache als lebendige Substanz und unerschöpfliche Quelle jeglichen symbolischen Redens von Gott und insbesondere der Symbolsprache des Glaubens findet sich gleichermaßen wieder im »Buch« der Natur wie in jenem der heiligen Schriften, denn selbst das unbedeutendste Geschöpf Gottes wiederholt sich nicht in dem unaufhörlichen göttlichen schöpferischen Rhythmus. Es ist lebendiges Zeichen Gottes, Ausdruck göttlicher Rede, die uns »laut« von ihm spricht, selbst wenn sie stumm ist – oder uns stumm zu sein scheint oder wir sie nicht verstehen können.

Der Koran macht in den Versen »Wir machten dienstbar die Berge, dass sie mit ihm am Abend und bei Sonnenaufgang priesen« (Sure 38,18) und »Ihn preisen die sieben Himmel, die Erde und wer in ihnen ist. Es gibt nichts, was nicht sein Lob preist. Aber ihr begreift ihren Lobpreis nicht« (Sure 17,44) deutlich, was wir über die Symbolsprache des Glaubens und die göttliche Rede des »Buchs der Natur« und des »Buchs der heiligen Schriften« gesagt haben.

4 Vgl. *Seyyed H. Nasr/Mehdi Aminrazavi* (Hg.), *Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond. An Anthology of Philosophy in Persia*, Bd. 3, New York/London 2010, 69–83; *Glen F. Chesnut*, *God and Spirituality*, Indiana 2008.

Ist Sprache eine Gabe Gottes und ist sie das »Haus des Seins«, wie Heidegger formulierte, dann sollte sie als der beste Wegweiser betrachtet werden, der uns zu den ursprünglichen Bedeutungen von Wörtern und Begriffen und hierdurch zum uranfänglichen Wesen aller Dinge zurückführt, das die Sprache – und zuallererst die symbolhafte Sprache – berührt. Dies ist die Sprache, die Adam, der Stammvater des Menschengeschlechts und erste Prophet Gottes, vor dem großen himmlischen Plenum (*al-mala' al-a'la'*) sprach, als er sie die »Namen der Dinge« lehrte (vgl. Sure 2,31) – nicht als reine Begriffe, sondern als verborgenes, uranfängliches Wesen der Dinge, das durch diese Begriffe vermittelt und in ihrem linguistischen Code kundgetan wird. In vollem Bewusstsein für diese Zusammenhänge und die ursprüngliche menschliche Suche nach dem eigentlichen Wesen der Dinge, das auch Ursprache der ganzen Schöpfung, himmlische Metasprache ist, rief der Prophet des Islams immer wieder aus: »Herr, zeige mir die Dinge, wie sie sind« (*allāhumma arinā l-ašyā' kamā hiya*).

Ich glaube nicht, dass diese interpretative Verlagerung des Begriffsfeldes von Wörtern und Begriffen in ein anderes semantisches Universum dem interpretativen Niedergang angelastet werden sollte, der sich in der muslimischen wie christlichen Theologiegeschichte vollzog, insbesondere nachdem sich im Islam »die Tore des *ig'tihād*« (des selbständigen Nachdenkens, Anm. Hg.) geschlossen hatten bzw. unter der Herrschaft Kaiser Justinians (482–565) die philosophische Akademie von Athen geschlossen worden war, so dass die ursprünglichen theologischen Wissenschaften der »philosophischen Theologik« durch die Apologetik abgelöst wurden. Auch glaube ich nicht, dass der Entwicklung durch eine unterwürfige Haltung der Theologie gegenüber der Philosophie Vorschub geleistet wurde, denn die Theologie nutzt ganz legitim die theoretische Erfahrung der Philosophie als eine der vielfältigen Quellen theologischer Erkenntnis und entwickelt dabei ihre eigene religiöse Philosophie.

3. Die Notwendigkeit einer »spirituellen Exegese«

Auch ist die wissenschaftliche Bibelkritik bzw. die allgemeine Schriftkritik kein Grund für die Schwerpunktverlagerung in der christlichen und muslimischen Theologiegeschichte von der symbolhaften Sprache des Glaubens hin zur abstrakten Sprache der Theologie. Es scheint, dass die Theologie sich um die richtigen Worte gebracht und gänzlich das Emp-

finden dafür verloren hat, dass »echte« Hermeneutik der intellektuelle Akt des Gebets par excellence ist. Gleichmaßen mangelt es ihr an der spirituellen Hermeneutik oder Exegese, die uns dazu verhilft, bei unserer Reflexion über das »Buch der Natur«, die heiligen Schriften oder die »innere Geschichte« unserer eigenen Seele zurückzukehren zur Symbolsprache des Glaubens.

Eine spirituelle Hermeneutik bzw. die wahre Exegese der Sprache des Glaubens, die die Muslime in ihrer eigenen Geistesgeschichte als *ta'wīl* bezeichnen, ist das geistige Muster verantwortlicher Theologie, das uns dazu verhilft, jedes Wort der göttlichen Sprache im weitesten Sinne wiederherzustellen in seiner ersten, ursprünglichen metasprachlichen Bedeutung, in der lebendigen semantischen Realität aller Dinge, der Realität, die Gott als reine unfassliche bzw. verborgene Realität (*al-a'yān at-tābīta*), wie es der Andalusier Ibn 'Arabī (1165–1240) formulieren würde, in seinem ewigen Wissen hält.

Um ein volles Verständnis der Interpretation symbolhafter Sprache und ihrer Entschlüsselung zu gewinnen, sollten wir am besten unmittelbar das »Buch der Natur« verlassen und eintauchen in die Geschichte unserer eigenen Seele mit dem Heiligen, die ein unablässiger Akt spiritueller Exegese der Symbolsprache des göttlichen Textes übersetzt in lebendige Erfahrung, in die Selbstverwirklichung der menschlichen Seele. Dieser Ruf bzw. diese Entscheidung ist nicht mehr als unsere augenblickliche Antwort auf den Uranruf an unsere Seele, ein Anruf, den die größten Interpreten der Symbolsprache in der Geschichte der muslimischen wie christlichen Theologie, die christlichen Mystiker und muslimischen Sufis, hörten und im eigenen Leben verwirklichten, indem sie ihr Leben lang die symbolhafte Sprache nährten in Form von Initiationserzählungen (*ḥikāyāt*) als hermeneutischem Akt ihrer eigenen Seele, als eigenem hermeneutischem *mī'rāğ* (Aufstieg in den Himmel). Die Form der mystischen Initiationserzählung ist hier gewählt als hervorragender Indikator dafür, wie die Theologie als philosophische Theologik ihre eigene Symbolsprache entwickelt hat als neuen, anderen, existentiellen Modus der Rede von Gott, dessen Gegenwart wir an jedem Tag in innigster Nähe erfahren können und sollten.

4. Die beiden »Antlitze« des Wortes Gottes

Die Symbolsprache ist das machtvollste Instrument göttlicher Offenbarung durch den heiligen Text und nicht weniger auch in dem hermeneuti-

schen Prozess, der jeder ernsthaften esoterischen Tradition, einschließlich des Sufismus, der muslimischen Tradition der Gnosis (*ʿirfān*) und der christlichen Mystik zugrunde liegt, im Sinne einer spirituellen Exegese und insbesondere des *taʿwīl*. Eine solche Sprache reicht über die historische, buchstäbliche Ebene, über das Allegorische wie Anagogische hinaus, ja transzendiert gar die sprachliche Ebene der reinen metaphysischen Zeichen, denn die grundlegende Symbolik im ewigen, unveränderlichen Text der Gottheit ist das Wesen der Metasprache des Göttlichen, der Sprache als uranfänglichem, präexistentem »Antlitz«. Die Symbolsprache des göttlichen Textes siedelt sich symbolisch an im Bereich der metahistorischen, transzendenten Sprache als elementares Wesen bzw. Antlitz aller Dinge sowie im Bereich der »hierogeschichtlichen« sprachlichen »Verkörperung« des uranfänglichen Sinns, Wesens oder Antlitzes aller Dinge und jedwedes Seienden.⁵

Die Symbolsprache des ewigen Textes der Gottheit ist somit »Symbol« der beiden Gesichter der Worte des Schöpfers: *Kun! – Sci! – Fiat lux!* Das eine »Antlitz« offenbart dabei, was der göttliche Text innerhalb der göttlichen Erkenntnis selbst ist, als Wort Gottes, das nie vollumfänglich artikuliert, aber fortwährend gesprochen wird und in seiner schöpferischen Selbstenthüllung den Prozess des Seins und Erkennens begründet, in dem es unauslöschliche Spuren der unzähligen Aspekte (*wuǧūh*) der ewigen göttlichen Substanzen hinterlässt. Das andere »Antlitz« dient auf der hierogeschichtlichen, sakralsprachlichen und kosmologischen Ebene als nicht vermittelnder Schleier, der die Verbindung herstellt zwischen dem gesprochenen Wort (*logos prophorikos*) und dem in der Gott-

5 Der Autor meint mit den Begriffen »metahistorisch« und »hierogeschichtlich« zwei unterschiedliche Ebenen der Geschichte: eine Metageschichte, die vollkommen transzendent ist und sich auf der Ebene des Göttlichen abspielt, und eine Sakralgeschichte, die eine diesseitige Verwirklichung der Metageschichte ist. Dabei ist aber zu beachten, dass es bei der »Hierogeschichte« nicht um die »gewöhnliche« Geschichte, chronologische Ereignisgeschichte, sondern um die Geschichte geht, die aus den koranischen Erzählungen (*qīṣas*) über die Vergangenheit hervorgeht. Hierogeschichte ist damit als die von Gott erzählte Geschichte zu verstehen. »Sakralsprache« ist demnach die diesseitige Ausformung der göttlichen Sprache. In der Korrelation zwischen Meta- und Hierogeschichte eröffnet sich ein Raum für die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten der tatsächlichen geschichtlichen Ereignisse, je nach Erkenntnisstand des »Geschichtsbetrachters« (Anm. Esnaf Begic).

heit latenten Wort (*logos endiathetos*)⁶, der aber auch als Barriere wirkt, die verhindert, dass die Form des »irdischen Antlitzes« des Wortes Gottes (*muṣḥaf miṭālī*)⁷ verwechselt wird mit dem reinen Sinn des »himmlischen Bildes« des Wortes Gottes (*qurʿān ḥayālī*)⁸ bzw. dass das Universum des Augenscheinlichen, Imaginären (*wahmī*) und der kontingenten Realität sich vermischt mit dem Universum des Imaginalen (*ḥayālī*), des absolut Realen, das realer ist als alles, was in der Welt unten gesehen und erfahren wird.

5. Die mystische Himmelsreise der Seele

Sehr deutlich wird dies in einem Spruch des Boten des Islams: »Die Menschen schlafen, und wenn sie sterben, erwachen sie.« Und wenn wir dann erwachen von der »Welt da unten« als der »Welt des göttlichen Schlafes«, wie Ibn ʿArabī sagen würde⁹, sind wir in der Lage, allein den »Wachzustand« zu schauen. Im Licht genau jenes Symbols stellte sich der himmlische Adam in höchst subtiler Sprache den Lichtwesen des höheren, erhabensten großen himmlischen Plenums vor und lehrte sie die Namen der Dinge und Geschöpfe, zeigte ihnen nicht deren konkrete Form, sondern ihr Idealbild, das dem entspricht, was sie in ihrer geheimen Realität sind, ihr uranfänglicher Sinn, ihr ursprüngliches Wesen an sich (vgl. Sure 2,31–33).¹⁰

-
- 6 Diese Unterscheidung geht auf die stoische Philosophie und Philo von Alexandrien zurück (Anm. Hg.).
 - 7 Auch hier sind wieder zwei unterschiedliche Ebenen gemeint: *muṣḥaf miṭālī* meint die Verkörperung bzw. diesseitige »Versprachlichung« der Sprache auf der Ebene Gottes, der Metaebene (Anm. Esnaf Begic).
 - 8 *Charles-André Gilis*, *Qâf et les mystères du Coran Glorieux*, Beirut 2006, 83–88; vgl. *Ibn ʿArabī*, *Le Dévoilement des effets du voyage*, übers. von Denis Gril, Paris 1994, 21–25.
 - 9 Vgl. *Abdulah-čfëndija Bošnjak*, *Commentary on Fusus al-Hikam*, III., Kap. über Yūsuf, Sarajevo 2010; vgl. *Michel Valsân*, *L’Islam et la fonction de René Guénon*, Kap. *L’Investiture du Cheikh al-Akbar au Centre Suprême*, Paris 1987.
 - 10 Es geht um eine koranische Erzählung (Hierogeschichte!) über die prä-existente Zusammenkunft (Metageschichte!) zwischen Adam als dem ersten Menschen und Propheten und den Engeln, als Adam die Engel über die Namen aller Dinge unterrichtete, über welche sie nicht Bescheid wussten. Es wird erklärt, dass der Mensch in seiner Erkenntnis und geistigen Steigerung sogar die Ebene der Engel übertreffen kann (Anm. Esnaf Begic).

Die Symbolsprache des heiligen göttlichen Textes ist daher sowohl das Antlitz bzw. die Bildseite als auch die Rückseite des Wortes Gottes als solches, seine wahre Realität (*al-ḥaqīqa*), sein Schleier, sein Gewand, seine »Form«, sein Gefäß. Die Symbole, die dem heiligen göttlichen Text zur Verfügung stehen, sind nicht nur den Blick hemmender Schleier, der unerbittlich das »Antlitz« des Wortes Gottes selbst verhüllt, sondern auch zarter Schleier, der den denkenden menschlichen Geist dazu bringt, sein mit den Sinnen erfassbares Universum hinter sich zu lassen und in ein oder mehrere andere Universen einzutreten, in denen es recht und billig ist, das verborgene »Antlitz« des Wortes Gottes zu betrachten mit dem tiefsten hermeneutischen Sehnen und den feinsten spirituellen Organen. Diesen hermeneutischen *exodus/eisodus* macht das Konzept des *ta'wīl* bzw. der ernstlichen spirituellen Exegese erforderlich, das *per definitionem* dazu dient, uns zur tatsächlichen Quelle, zum allerersten Ursprung allen Seins zu führen, aus dessen unergründlichen semantischen Tiefen jede Form und jeder Sinn entspringt.¹¹

Den Weg einzuschlagen, der aus siebzigtausend Schleiern des Lichts und der Dunkelheit gewoben ist, ist ein Schritt, den wir gehen, wenn wir das eine Universum des Wortes Gottes verlassen und ein anderes betreten: Damit verlassen wir den Weg des »Ḥidr des eigenen Wesens« und werden »Jünger des Ḥidr«, *Verus propheta*.¹² Kein würdiger »Jünger des Ḥidr« kann sich damit begnügen, auf der Oberfläche, dem sakrallinguistischen Schaum des lichterfüllten Ozeans des Wortes Gottes dahinzugleiten, denn der unbedeutendste Grashalm kann an der Oberfläche treiben. Richtig ist es vielmehr, in die verborgenen Tiefen des gesprochenen Ozeans einzutauchen.

Wenden wir uns diesen Tiefen zu, treten wir damit unsere eigene hermeneutische Himmelsreise (*mī'rāḡ*) an, die nicht verwirklicht werden kann ohne einen intensiven Prozess der Verinnerlichung der sakralsprachlichen und hierogeschichtlichen Ebene des heiligen Textes in die metasprachliche und metahistorische Ebene seiner Bedeutung. Es ist ein langer, schwieriger, mühseliger, aber auch königlicher Weg, und der Geist eines jeden »Jüngers des Ḥidr«, der ihn beschreitet, braucht »zwei Sandalen« – die Liebe (*maḥabba/Agape*) und die heilige Weisheit. Der Weg muss im Bewusstsein für die Bedeutung des *mī'rāḡ* besritten

11 *Henry Corbin*, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1999, 41–50.

12 Ḥidr ist in der islamischen Tradition eine nicht eindeutig definierte Gestalt, die verborgen anwesend ist unter den Menschen. Für die islamischen Mystiker verkörpert er das Ideal der Gottesfreundschaft (Anm. Hg.).

werden. Er ist reich an Kehren und Kurven, denn er umfasst die vertikale wie horizontale, zeitliche wie räumliche Dimension des Wortes Gottes.¹³

6. Die Symbolsprache der Initiationserzählungen

Wir haben bereits festgestellt, dass die *ḥikāya* nicht nur die Symbolsprache des göttlichen Textes, sondern auch seine gleichzeitige Verinnerlichung berücksichtigt, deren semantische Entlastung geschehen muss in der innerlichen Geschichte und Geographie der Seele von »Ḥids Jünger« selbst. Eine rechte Verinnerlichung hängt, wie auch ein gewisser hermeneutischer *taḥqīq* (»vollkommenes spirituelles Verwirklichen«)¹⁴, von der richtigen Dekodierung, Dechiffrierung der wesentlichen Symbole des göttlichen Textes und ihrer Verwirklichung jenseits der Seele selbst ab. Initiationsdramen, Werke spiritueller Dichtung – wie Ibn Sīnās und Suhrawardīs *Ḥayy b. Yaqzān*¹⁵, Ibn Sīnās *Treatise of the Birds*¹⁶, Suhrawardīs *Vademecum dei Fedeli d'Amore* und *Erzählung vom westlichen Exil*¹⁷, Ḡāmi'īs *Yūsuf und Suleika*¹⁸, Nisāmīs *Leila und Maḡnūn*¹⁹ und andere ähnliche Werke im Islam sowie Teresa von Avilas *Die Seelenburg*, Johannes' vom Kreuz *Dunkle Nacht*, und Bernhard von Clairvaux' *Buch über die Gottesliebe* im Christentum – sie alle fallen in die Kategorie der *ḥikāyāt* bzw. Initiationsdramen, die klar die Symbolsprache an den Tag legen, auf die sich insbesondere der heilige, göttliche Text

13 Vgl. *Henry Corbin*, *En islam iranien* (unter Bezugnahme auf die bosnische Übers.), Sarajevo 2000, 144–163; vgl. *ders.*, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (unter Bezugnahme auf die bosnische Übers.), Sarajevo 2004, 125–133.

14 »Denn Sufismus ist nicht *taqlīd*, äußere Nachahmung irgendwelcher Sitten und Nachplappern »esoterischer« Ausdrücke, sondern *taḥqīq*, die »Verwirklichung«, der Kontakt mit der wesentlichen Realität«, *Annemarie Schimmel*, *Sufismus – Eine Einführung in die islamische Mystik*, München³ 2005, 98.

15 Systematische Kommentare zu beiden Fassungen dieser *ḥikāya* bietet *Corbin*, *Avicenne* (s. Anm. 11), 157–253.

16 Vgl. ebd.

17 Eine französische Übersetzung beider *ḥikāyāt* sowie einen ausführlichen Kommentar bietet *Henry Corbin*, *L'Archange empourpré – Quinze traités et récits mystiques*, Paris 1975, 265–339.

18 Eine vollständige englische Übersetzung des Textes bietet *Samuel Robinson*, *Persian poetry for English readers*, Wilmslow 1882, 515–635.

19 Vgl. ebd. 133–151.

stützt, vor allem durch »dunkle (mehrdeutige) Verse« (*al-mutaābihā*) von unergründlicher semantischer Illusion.

Solche Erzählungen erfordern eine angewandte Spiritualität, deren metahistorische Ereignisse allein für Gott vollendet werden, als *fait accompli* angesichts seiner ewigen Erkenntnis. Für diejenigen, die sich auf einen verantwortlichen, interpretativen *mī'rāğ* wagen, sind sie hingegen Ereignisse inmitten eines individuellen existenziellen Dramas und müssen in der menschlichen Seele enden, in einer seelischen Hierogeschichte, die ohne eine dergestaltige Verwirklichung nicht fortschreiten kann. Und ohne ihre Verwirklichung kann die einzelne menschliche Seele in der Erkenntnis nicht wachsen und eigener *scala perfectionis* nicht folgen. Der Koran sagt unmissverständlich: »Meinen die Menschen, sie würden in Ruhe gelassen, wenn sie sagen: ›Wir glauben‹, und würden nicht geprüft?« (Sure 29,2). Und der letzte Zweck der Versuchung ist: »Wir haben, was auf der Erde ist, ihr zur Pracht geschaffen, um sie (die Menschen) zu prüfen, wer von ihnen besser handelt« (Sure 18,7). In anderen Worten: damit er prüfe, wer von uns die Symbole des göttlichen Textes am besten in die lebendige Realität der Seele übersetzt.

Andererseits erfordert die symbolhafte Sprache der *ḥikāyāt* in der muslimischen Interpretationstradition, erfüllt mit der Symbolsprache des heiligen Textes, vom Autor einer *ḥikāya* die Entwicklung einer eigenen Symbolsprache. Die Sprache der großen *ḥikāya*-Autoren lockt uns hinein in die wahre Bedeutung des Textes, in das echte Drama der menschlichen Seele: Die Seele liegt unablässig im Kampf mit dem »Iblīs ihres Seins« und ringt darum, sich zu *orientieren* an den metasprachlichen und metahistorischen Horizonten des »Muḥammad ihres Seins« oder – für das Christentum – des »Jesus ihres Seins«. Aus diesem Grund wird ernsthafte *ḥikāya* als persönliches Initiationsdrama nicht gelesen, sondern gehört, gelebt und in allen Details realisiert als Ereignis der menschlichen Seele par excellence. Jede *ḥikāya* ist in gewissem Sinne spirituelle Biographie ihres Autors, realisiertes Schicksal der Seele des Einzelnen und des individuellen Narrativs, ob sufistisch oder philosophisch, das der Autor seiner Seele erzählt, um in ihr die Erinnerung an ihre Wohnstätte von Anfang neu zu wecken und sie auf ihrem Rückweg zu dieser Wohnstätte wach zu halten.

7. Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung

Diese Rückkehr zur Wohnstätte von Anbeginn folgt demselben Rhythmus, allerdings nun als Aufstieg entlang derselben Vertikalen, durch die das Wort Gottes herniedergesandt und in das sakralsprachliche Gewand des göttlichen Textes gekleidet wurde, dessen erste irdische Wohnstatt im Islam der *muṣḥaf* (geschriebene Seiten des Koran, Anm. Hg.), im Christentum Jesus als menschengewordenes Wort ist. Dies ist sodann die Fülle der Offenbarung, unter deren sakralsprachlichem Schaum die lebendigen Wasser des metasprachlichen »Angesichts Gottes« fließen und hinter deren hierogeschichtlichem Drama die lebendigen metahistorischen Ereignisse nachhallen, die vom *miṭāq* (präexistenter Bund, Anm. Hg.) bis zu Adam reichen, der das »große himmlische Plenum«, das uranfängliche Wesen der ganzen Schöpfung, das semantische Antlitz der göttlichen Metasprache selbst lehrte.

Im Blick auf jedes dieser sakralsprachlichen und hierogeschichtlichen Paradigmen des göttlichen Textes war ein verantwortungsbewusster *ḥikāya*-Autor verpflichtet, in seiner persönlichen Reaktion auf den göttlichen Text die eigenen symbolischen Paradigmen zu dechiffrieren, die gewöhnlich personifiziert sind als bekannte hierogeschichtliche Gestalten im Zentrum ihres eigenen existenziellen Dramas als des realisierten Schicksals ihrer Seele. Der heilige Text verortet seine symbolischen Paradigmen auf der historischen Ebene, der Ebene historistischen Bewusstseins, denn von dieser Ebene aus bricht der spirituelle Reisende (*Photheinos anthropos, insān nūrānī*) in uns auf und lässt die kosmische Krypta hinter sich, indem er die Exegese des göttlichen Textes in die Exegese unserer eigenen Seele übersetzt. Wir verlassen das Universum historistischen Bewusstseins und treten ein in das imaginale, gnostische Universum der Seele, wo wir eine spirituelle Festung vorfinden, in der der »Ĝibrīl (Gabriel, Anm. Hg.) unseres Seins« Wohnung genommen hat – in der Sprache Simnānis (persischer Mystiker, gest. 1336, Anm. Hg.) das Symbol des idealen, paradiesischen Wesens des Menschen, jener »Engel der Menschheit«, der »Engel der Offenbarung und Erkenntnis«, wie Suhrawardī es formulieren würde, oder »der persönliche Engel, vollkommene menschliche Natur«, wie es Ibn Sīnā in seinen drei berühmten Initiationserzählungen gern formulierte.

Jeder *ḥikāya*-Autor verortet seine Erzählung in einem historischen Kontext, stellt sie hinein in den Zusammenhang konkreter hierogeschichtlicher Gestalten oder Ereignisse und in erkennbare sakrogeographische *topoi*. Jeder *ḥikāya*-Autor warnt uns auch höchst eindringlich,

nicht zuzulassen, dass unsere Aufmerksamkeit in Zeit und Raum des Kosmos befangen oder auf sie reduziert bleibt, sondern in die Welt des Imaginalen einzutreten, in die Geschichte unserer Seele mit dem Heiligen. Denn die schauspielartige Erzählweise der *ḥikāya* befasst sich nicht mit dieser Welt, sondern mit dem persönlichen spirituellen Drama, das die Seele bis zum allerletzten Akt aufführen muss, um in die unmittelbare Nähe des Göttlichen zurückzukehren, in ihre ursprüngliche Heimat, in den Zustand des vollkommenen *taḥqīq*. Diese Mahnung ist vielleicht am klarsten illustriert in Suhrawardīs Worten: »Wehe dir, wenn du von deiner Heimat sprichst und Damaskus, Bagdad oder irgendeine andere Stadt dieser Welt meinst.«²⁰

8. Nacherzählung der inneren Geschichte

In ihrer sprachlichen Form folgt die *ḥikāya* dem Konzept der Geschichte sowie der Nachahmung, worin sein grundlegender Sinn liegt, da die Geschichte, indem sie äußere Ereignisse, Tatsachen und Daten festhält, schlicht *imitatio*, *Re*-zitation ist, die Nacherzählung einer inneren Geschichte, der Geschichte der Seele und der Seelenwelt, die nicht gleichzusetzen ist mit der imaginären, flüchtigen Welt der Illusion (*wahmī*), sondern der zarten, realen, beständigen imaginalen Welt (*ḥayālī*), der Welt des mikrokosmischen *barzah*, verortet zwischen *ʿaql* und *wahm*, zwischen Intellekt und Imagination. Die reine Nachahmung jedoch, im Sinne metahistorischer Ereignisse einer präexistenten, himmlischen Geschichte, wird in der äußeren Geschichte im Ereignis des präexistenten Bundes aufgeführt (vgl. Sure 7,172), wird imaginalisiert in der Geschichte der menschlichen Seele bzw. ihrer Geschichte mit dem Heiligen, wird erfüllt und verwirklicht als wahres und endgültig reales Ereignis.

Was sich auf der hierogeschichtlichen Ebene des göttlichen Textes als fundamentaler Sinn erschließt, der mithilfe der Sinne erfasst wird, verwirklicht sich, auf der Ebene der inneren Geschichte bzw. des gnostischen Bewusstseins der Seele, als *fait accompli*, als reales Ereignis. Es verwirklicht sich als geschehene Exegese des göttlichen Textes, die erfasst wird mit dem transzendenten Organ der Erkenntnis. *Taʿwīl*, die Exegese des göttlichen Textes, ist in Fülle verkörpert in der Sprache der *ḥikāya* und interpretiert lediglich die polyvalente Bedeutung des göttli-

20 *Suhrawardī*, *Qiṣṣa ǧurba al-ǧarbīya* (A Tale of Occidental Exile), in: *Corbin*, *Avicenne* (s. Anm. 11), 27.

chen Textes auf der Ebene des hierogeschichtlichen Bewusstseins. Hierbei wird kontinuierlich auf deren definitives Erscheinen in einer anderen Welt verwiesen und auf die Ebene des imaginalen Bewusstseins, dessen Ereignisse abschließend erfüllt, erreicht werden. Dies vollzieht sich nicht mithilfe der äußeren Sinne, sondern durch das spirituelle Herz bzw. die kreative Imagination, als Organ der transzendenten Erkenntnis, das keine abstrakten Konzepte liefert, sondern lebendige Bilder und reale Ereignisse, die der Mensch in intuitiver Kontemplation erfährt, im Zentrum der Seele und über die Seele selbst hinaus.

Im Gegensatz zur historischen Perspektive, die jedes Faktum, jedes Ereignis fesselt an die Welt kosmischer Zeit und kosmischen Raums und sie der unerbittlichen Erosion aussetzt, die aus dem erbarmungslosen Wirken der Vergänglichkeit erwächst, bewahrt das gnostische bzw. imaginale Bewusstsein der *ḥikāya*, das selbst die angewandte Hermeneutik bzw. spirituelle Exegese in Aktion symbolisiert, mithilfe der spirituellen Exegese bzw. des *taʿwīl* die Wahrheit des göttlichen Textes und hebt sie auf die Ebene des göttlichen Ereignisses, dessen »Zeit« und »Raum« Zeit und Raum der Metageschichte, der imaginalen Geschichte der menschlichen Seele sind. Diese »Zeit« ist »imaginale Zeit«, bei deren imaginierten »Vergangenheit« und »Gegenwart« es sich nicht um etwas Unwiederbringliches handelt, ein Ereignis, das ein für allemal stattgefunden hat, sondern sie ist »Zeit«, deren Ereignisse, die gänzlich übereinstimmen mit den »Ereignissen« des göttlichen Textes, offen bleiben für eine fortdauernd geschehende, immerwährende Zukunft, die unendlich offenes Potenzial und Perspektive des Akts spiritueller Hermeneutik oder der *ḥikāya* als angewandter Hermeneutik, spiritueller Hermeneutik in Aktion bleibt.

Unabhängig davon, ob die *ḥikāya* den Inhalten der konstituierenden Quelle des Glaubens oder der muslimischen Interpretationstradition philosophischer oder sufistischer Prägung entstammt, ihre Wirkung besteht lediglich darin, dass sie uns die Idee der Historisierung oder Imitation (*mimesis*) eines metahistorischen Ereignisses heiligt, das sich durchsetzen muss gegenüber der Ebene der historischen Perspektive, und unwiderruflich vollzogen werden, geschehen oder erfüllt werden muss als existenzielles Drama in der Geschichte unserer Seele bzw. über die Seele als solche hinaus.²¹

21 *Corbin*, En islam iranien, I. (s. Anm. 13), 163–190 des bosnischen Textes.

9. Theophanie der Schönheit und Liebe Gottes

Eine *ḥikāya* hat nicht den Zweck, ein spirituelles Faktum oder Ereignis der Metageschichte zu erhellen oder *umzu*interpretieren, indem einfach methodisch oder technisch unser Bewusstsein für die unsterbliche Quelle der Erkenntnis erzählt bzw. wiederhergestellt wird. Vielmehr sollen wir dazu veranlasst werden, als Pilger auf unserem eigenen interpretativen *mī'rāḡ* uns selbst zu finden. So sollen wir erwachen im Herzen des »imaginalen Ereignisses« der Seele, die sich, als Ergebnis dieses Vorgehens, verändert und verwandelt in die lebendige Realität ihres himmlischen Urbilds, in ihre »Aḥmad'sche himmlische Natur«²² oder in die Natur des *Christos angelos* (*anthropos caelestes* bzw. *insān samāwī*), würdig, die erste Theophanie der Attribute Schönheit und Liebe zu empfangen, die reinen, essenziellen Attribute des Göttlichen.

Diese »Aḥmad'sche« himmlische Natur aller Schöpfung in ihrer himmlischen, metahistorischen und später »Muḥammad'schen«²³ hierogeschichtlichen Identität wurde zur vertrauenswürdigsten Zeugin der göttlichen Schönheit, einer Zeugin, deren prophetisches Leben und spirituelles Erbe bis zum Ende der Tage bekennt: »Gott ist schön und er liebt die Schönheit.«²⁴ Seine paradigmatische, exemplarische Natur als erste Theophanie in ihrer Adam'schen Form offenbarter göttlicher Schönheit wird zum *mazhar*, *topos*, zum Ort der Interpretation, der Manifestation, der *anthropomorphosis* des essenziellen Attributs göttlicher Schönheit. Dieser Ort wird zugleich zu einem Ort, an dem das Attribut göttlicher Liebe auf unmittelbare, unwiederholbare Weise fassbar wird. Daher ist unter den vielen spirituellen Namen des Boten des Islams auch »Liebling Gottes« (*ḥabīb Allāh*), und deshalb stellte er sich, nach Vorstellung von Rūzbihān al-Baqlī aš-Šīrāzī, der Welt als »Bote des göttlichen Eros«²⁵ dar, als einer, dessen paradigmatische Natur nicht nur Grund des göttli-

22 »Aḥmad«, der Hochgelobte, bezieht sich auf Sure 61,6 (Anm. Esnaf Begic).

23 »Aḥmad« ist der Name, mit dem der Prophet Muḥammad noch bezeichnet wird (sprachlich haben beide Namen dieselbe Wurzel): Nach der Interpretation hier ist Aḥmad sein metageschichtlicher und Muḥammad der hierogeschichtliche Name. Aḥmad drückt größere Nähe zu Gott aus als Muḥammad: Wenn man den Buchstaben »m« aus dem Namen herausnimmt, bekommt man das Wort »*aḥad*«, was »Einer« (Einzigkeit Gottes) bedeutet. Das ist eine gängige Symbolik in mystischen Kreisen (Anm. Esnaf Begic).

24 Von mehreren Prophetengenossen in unterschiedlicher Version überliefert, vgl. *Arent Jan Wensinck*, *Concordance et Indices de la Tradition Musulman*, Bd. 1, Leiden 1936, 373.

25 *Corbin*, *En islam iranien*, III. (s. Anm. 13), 94–97 des bosnischen Textes.

chen schöpferischen Prozesses war, sondern auch vollkommen geglätteter Spiegel, der die Theophanie der göttlichen Liebe und Schönheit reflektierte.

Nur der »Apostel des göttlichen Eros«, der Bote des Islams, konnte mit seinem inneren Auge diese Theophanie erkennen. Dieser Bote, dessen Geist am Höhepunkt seines eigenen existenziellen Dramas in Form des transzendenten Menschen, des himmlischen Adams, nichts ausrufen konnte als: »Ich sah meinen Herrn in der schönsten Form«. Dies ist die Form des essenziellen (*dātī*) und des individuellen Aspekts (*ṣifātī*) der offenbarten Attribute Schönheit und Liebe im Spiegel des Herzens, der, als Ergebnis des Wirkens der Mehrdeutigkeit (*iltibās*) eines jeden Symbols, einschließlich derer der Liebe und Schönheit, ein Schleier ist, ein »ungeglätteter Spiegel« für jene, die im Reich des Dämmerers und der Illusion (*crepusculum vespertinum, wahn*) leben. Oder aber er ist ein »geglätteter Spiegel«, der die paradigmatisch individualisierte Theophanie der Schönheit reflektiert für jene, die dank ihrer Erkenntnis im Reich der Morgenröte der Symbole (*crepusculum matutinum, hayāl*) leben.

Das Potenzial zur Kontemplation ist das spirituelle Erbe des Boten der göttlichen Schönheit und Liebe, denn ein Funke von dem Licht seines, des erstgeschaffenen Geistes bzw. Intellekts verbleibt in der Seele eines jeden Menschen. Nur jene, deren Seele durch diesen Funken verwandelt wird in einen »Dornbusch« der Theophanie, der brennt, aber nicht verbrennt, sind zur Fülle spiritueller Kontemplation in der Lage, denn der »brennende Dornbusch« ist die Substanz der konzentrierten Muḥammad'schen Seele selbst. Es ist die Seele in uns, die die göttliche Schönheit und Liebe liebt, die dem bedrohlichen Schatten des Ego und dem unheilvollen Einfluss der Mehrdeutigkeit (*iltibās*) entronnen ist. Eine solche Seele besitzt der »Apostel der Liebe«, der gelernt hat, auf dem Pergament menschlicher Liebe die Gesetze der ewigen göttlichen Liebe zu lesen und in demselben Text die Exegese des Textes als Exegese der Seele zu erkennen in der Danksagung gegenüber seiner eigenen Initiation und vollen Meisterschaft des *ta'wīl* der göttlichen Liebe.

10. Die Umwandlung der menschlichen Liebe in göttliche Liebe

Ta'wīl oder die spirituelle Exegese der göttlichen Liebe ist ein reiner Akt des mystischen Sterbens und der spirituellen Auferstehung, der Akt des Heraustretens aus und Eintretens in neue Ebenen der Erkenntnis, worin

der interpretative *mi'rāğ* jeder lebenden Seele besteht. Der symbolische Tod und die symbolische Auferstehung im Rahmen des Prozesses der spirituellen Exegese als Exegese oder *ta'wīl* der göttlichen Liebe ist kein rein technischer Vorgang oder physischer Übergang von einem Zustand in einen anderen, sondern bedeutet einen Zustand echter Verwandlung (*tašakkulāt, metanoia*). Gemeint ist eine Umwandlung menschlicher in göttliche Liebe, bis zuletzt die Seele unmittelbar zum Spiegel Gottes in uns wird, zum »*Mağnūn* oder *Yūsuf* unseres Wesens«, wie es nicht nur die Symbolerzählungen des Korans, sondern auch die paradigmatischen *hikāyāt* belegen. Dies ist das endgültige Ergebnis des *ta'wīl* der göttlichen Liebe, von dem jede *hikāya* spricht und dessen Symbolsprache die Initiation und Umwandlung einer jeden wahren menschlichen Liebe in göttliche Liebe ermöglicht.²⁶

Für einen »Jünger des *Ḥidr*« ist es eine streng vorgeschriebene Pflicht, dem Weg der göttlichen Liebe zu folgen, genauso wie das Gebet, Fasten, Wallfahren usw. Nach al-Hamaḍānī (persischer Dichter aus dem 10. Jahrhundert) sollte jeder Mensch Liebe erfahren, wenn nicht die Liebe zum Schöpfer, die man nicht immer in der Lage ist zu erlangen und zu erfahren, dann zumindest Liebe zu einem Geschöpf, damit er alle Widrigkeiten auf dem Weg der Liebe versteht. Diese Widrigkeiten finden sich im Wesentlichen wieder im Prozess der unablässigen Selbstbefreiung von unserem Ego und der schrittweisen, beharrlichen Ergebung in die göttliche Liebe – ein Prozess, der analog ist mit dem Akt der individuellen Verwirklichung persönlichen Glaubens, dessen Gipfelpunkt erkannt wird im größeren *ğihād*, wie ihn der Prophet des Islams selbst definiert.

Da die Liebe zu Gott führt, wie es der Akt persönlichen Glaubens tut, kann es keinen Zweifel daran geben, dass die Beförderung aufrichtiger Liebe zu Gott und seinen Geschöpfen, wie die rückhaltlose Hingabe an die Liebe, lebenslanges Gebot und Pflicht ist. Die höchste Errungenschaft auf dem Weg der göttlichen Liebe oder ihres *ta'wīl* ist es, das Talent und die Fähigkeit zu erringen und sich zu verinnerlichen, das al-Hamaḍānī die »*Mağnūn*'sche spirituelle Vorbereitung« unseres Inneren nennt, die spirituelle Kraft, die uns befähigt, unser innerstes Selbst gleichzusetzen mit dem Gegenstand unserer Liebe und den Spiegel unseres Herzens auszurichten an der Sonne der Liebe im Zenith, deren Licht, angesichts der gänzlichen Reflexion, in jeden Winkel unserer Persön-

26 Vgl. *Daryush Shayegan*, Henry Corbin – la topographie spirituelle de l'Islam iranien, Paris 1980, 239–247.

lichkeit scheinen wird. Dann sind wir nicht nur in der Lage, ohne geblendet zu werden, in die Sonne der Liebe zu blicken, die im Spiegel unseres Herzens reflektiert wird, sondern wir können auch ihre Schönheit sehen, wie es der Welt als Ganzer nicht zuteil wird, sondern nur den »Mağnūns«, die mit ihrem Leben für das Privileg bezahlt haben, die wundersame Schönheit von *Leilas Antlitz* zu erblicken.²⁷

Wer der Liebe beraubt ist, stirbt den Tod des gänzlich Unwissenden, wie dies auch für den Akt des Glaubens und der Erkenntnis gilt. Wer jedoch für die Liebe lebt und sogar sein Leben für sie gibt, gewinnt sowohl Leben als auch Liebe, sowohl Weisheit wie Glauben. Wie Aḥmad al-Ġazālī (1058–1111) von der Liebe sagt, es sei nicht gut, sie zu tadeln noch sie zu erheben, so betont bereits al-Hamaḍānī (967–1007), er sei nicht sicher, ob man von der Liebe sagen solle, sie sei Schöpferin oder Geschöpf, denn sie ist eine spirituelle Realität, die jedes Atom des Universums inspiriert und ihr Antlitz veranschaulicht in jeder möglichen Form manifesten Seins. So teilt er die Liebe ein in größere, gewöhnliche und geringere Liebe. Von der geringeren Liebe sagt er, sie sei die Liebe des Geschöpfes für den Schöpfer, während die größere Liebe die unermessliche Liebe des Schöpfers ist, die er ohne Unterlass auf seine Schöpfung ausgießt als frei gegebenes, unverdientes Geschenk.

11. Der Schleier vor dem göttlichen Antlitz

Die Begegnung des spirituellen Reisenden mit dem verborgenen göttlichen Antlitz ist so unmittelbar, dass nur der Schleier des Lichts der Herrlichkeit und Transzendenz beide trennt, derselbe Schleier, der das göttliche Antlitz verbirgt vor den Blicken der seligen Bewohner des Paradieses. Dieser Schleier wird nicht entfernt, sondern bleibt, um die unablässige Sehnsucht und wiederholten Wellen der Liebe zu ermutigen und zu rechtfertigen, die den *homo viator* sein Leben lang in unmittelbarer Nähe des Schöpfers erhalten, damit er nicht getötet oder zermalmt werde.

Der Prophet des Islams sprach von diesem Schleier noch in einem anderen Zusammenhang, wie Abū Bakr berichtet: Muhammad war Gott

27 Vgl. *ʿAin al-Qudāt al-Hamaḍānī*, Kitāb al-Tamhīdāt (= Buch der Vorbemerkungen), Bd. 6, Sarajevo 2007, 136–138 des bosnischen Textes; vgl. *Jean-Claude Vadet*, *L'esprit courtois en Orient dans les premiers siècles de l'Hegire*, Paris 1968, 378–386.

dem Herrn so nahe gewesen, dass sie nur von einem diamantenen Schleier in einem grünen Garten getrennt waren – dem lichtspendenden, kristallinen Schleier, den selbst Gabriel nie erreichte. In der Tat sagt Gabriel selbst, dass die Distanz zwischen ihm und dem Herrn sich auf siebzigtausend Lichtschleier bemesse und dass er vom Feuer verzehrt würde, wenn er nur einen von ihnen durchschritte.²⁸ Dies ist ein spiritueller Zustand, in dem der mystische Pilger weder sterben noch leben kann, ein Zustand weder der vollständigen Trennung noch Vereinigung, in dem das Feuer der Liebe nicht länger zu ertragen ist. Der Prophet des Islams erreichte einen Ort, der selbst Gabriel unerreichbar war, durch alle Lichtschleier hindurch bis auf den letzten, den Schleier der Herrlichkeit und Transzendenz. Das war ihm möglich, weil sein Geist Licht ist, von Gott geschaffen vor allen Dingen im Universum, Quintessenz jener Lichtschleier außer des letzten, der, so scheint es, aus absolut schwarzem, völlig blickdichtem Licht besteht.

Da das Licht des prophetischen *Aḥmad* nur ein Körnchen des Lichts und der Schönheit des göttlichen *Aḥad* ist, kann selbst der Geist Muhammads, als Geist des liebsten Geschöpfes Gottes (*ḥabīb allāh*), jenen letzten »Schleier aus schwarzem Licht« nicht durchschreiten, der das Symbol göttlicher Unaussprechlichkeit und Unerreichbarkeit selbst ist, Symbol absoluten Seins. Analog zur wechselnden Sequenz der Verneinung jeglicher Gottheit (*lā*) einerseits und des Zeugnisses für den einen und einzigen Gott (*illā allāh*) andererseits betrachten al-Hamaḍānī und andere Mystiker den Wechsel zwischen schwarzem und weißem Licht nicht nur als Symbole, sondern auch als Beleg für die höchste Wahrheit: Gott als die einzige Realität und Quelle wahren Seins.

Wollte man den höchsten Grad der Liebe und den empfindsamsten spirituellen Zustand anstreben, die der Pilger der göttlichen Liebe erreichen kann, wäre dies der Zustand, auf den al-Hamaḍānī in diesem Spruch des Propheten des Islams verweist: »Ich erlebte einen Augenblick mit Gott, von dem selbst die Gott nächsten Engel und alle zuvor von Gott gesandten Boten ausgeschlossen waren.« Hier könnte die metaphysische Befreiung des Propheten von allem Überflüssigen gemeint sein, als *Aḥmad* (himmlischer Name des Boten des Islams) und *Aḥad* (der Eine Gott) spirituell weniger als zwei Bogenlängen voneinander entfernt sind (vgl. Sure 53,9). Dieser Status steht in klarem Zusammenhang mit der Himmelsreise des Propheten, als er von den Nöten seiner Gemeinschaft

28 Vgl. *Al-Hamaḍānī*, *al-Tamhīdāt* (s. Anm. 27), 145 f. des bosnischen Textes.

sprach und Gott »hörte«, als er das spirituelle Antlitz seiner Persönlichkeit zeigte und Gott es »erblickte«. ²⁹

12. Der Prophet des Islams als »Liebling Gottes«

Als das schwarze Licht (das Symbol der unendlichen, göttlichen, essenziellen Liebe) des Angesichts des *Aḥad*, des Einen und Einzigen, auf den Spiegel des Herzens des *Aḥmad* (des Hochgelobten) fällt, wird es in das gesamte Spektrum des Regenbogens aufgefächert, und kein Herz folgt so vollkommen den Herausforderungen dieser herrlichen Zersplitterung des schwarzen Lichts als das des *Aḥmad*, denn nur er und sein Herz, das Gott persönlich für ihn formte, ist ein perfekt geschliffener Edelstein unter den gewöhnlichen Steinen der Menschheit. ³⁰ Wer Gott liebt, der immer der über alles Geliebte sein muss, liebt den Propheten des Islams als seinen Liebling; und wer den Liebling Gottes liebt, als hervorragende Ursache der gesamten göttlichen Schöpfung, muss die ganze Welt lieben und alles, was Gott in das Buch der Natur (*qurʿān al-āfāq*) und das Buch der Geschichte (*qurʿān al-anfās*) eingeschrieben hat. ³¹

Wenn unsere Seele zum Spiegel Gottes in uns wird, so wird sie zum wahren Organ spiritueller Kontemplation, dem geheimnisvollen Auge, dem Organ transzendenter Kontemplation, mit dem Gott das Angesicht bzw. die Essenz der Dinge im Makro- wie im Mikrokosmos sieht und die innerliche Herrlichkeit seiner eigenen Namen und Attribute betrachtet. Ihr uranfängliches Wesen aber entzieht sich unserer Erkenntnis, wächst zu einem wahren Mysterium, zur Realität (*amr*) unseres Herrn, über die uns so wenig Wissen geschenkt ist. Es wird zum »Blick Gottes«, der sich menschlichen Augen entzieht. Dies ist der Zustand der Seele, in dem sie sich selbst begegnet in ihrer eigenen Festung, wohin sie geführt wurde über die königliche Straße des »Muhammad unseres Wesens«, den Weg der Liebe und der Erkenntnis, den Weg der offenbarten Weisheit des »Gabriel unseres Wesens« und der verborgenen, initiatorischen Weisheit des »Ḥidr unseres Wesens«, den Weg der Exegese des göttlichen Textes und der sich interpretativ selbst zu neuem Leben erweckenden Seele.

29 Ebd. 185 (107 f. des bosnischen Textes).

30 Vgl. ebd. 171–175 (100–102 des bosnischen Textes).

31 Vgl. ebd. 189–191 (110–112 des bosnischen Textes).

13. Fazit

Vor diesem Hintergrund ergibt sich der Schluss, dass die Symbolsprache im Allgemeinen sowie die symbolhafte Sprache der *ḥikāya* die denkbar beste Vermittlerin ist zwischen dem historistischen und dem imaginalen bzw. gnostischen Bewusstsein, zwischen dem historischen Faktum als Beleg eines hierogeschichtlichen Ereignisses und dem Symbol, das das metahistorische göttliche Ereignis ankündigt, welches sich gerade, in gänzlich spiritueller Weise, im Zentrum der Seele vollzieht. Denn wie figurativ, lebendig und existenziell es auch sein mag, ein Symbol ist erhabenes Schweigen, es spricht und spricht doch nicht und evoziert so, was nur das Symbol allein ausdrücken kann. In diesem Vorgang des Evozierens weckt es unsere Imagination, die uns verweist auf die ḥidr'sche Quelle ewiger, lebensspendender Erkenntnis: »Siche, wir sind schon auf dem Weg und wir schreiten vorwärts in Gesellschaft des Königsboten« (Ibn Sīnā).