

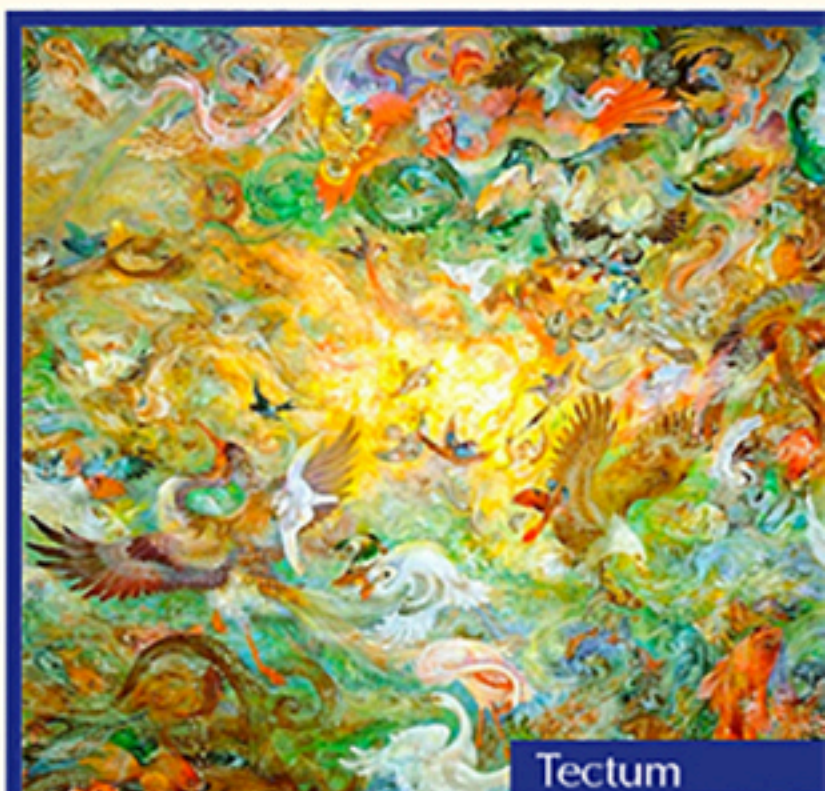
Zohreh Abedi

Band 23

Religionen aktuell

„Alle Wesen bestehen aus Licht“

*Engel in der persischen Philosophie
und bei Suhrawardi*



Tectum

Religionen aktuell

Religionen aktuell

Herausgegeben von Bertram Schmitz

Band 23

„Alle Wesen bestehen aus Licht“

**Engel in der persischen Philosophie
und bei Suhrawardi**

von

Zohreh Abedi

Tectum Verlag

Zohreh Abedi

„Alle Wesen bestehen aus Licht“. Engel in der persischen Philosophie
und bei Suhrawardi

Religionen aktuell; Band 23

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2018

Zugl. Diss. Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover 2017

E-Book: 978-3-8288-6952-3

ISSN: 1867-7487

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN
978-3-8288-4104-8 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlagabbildung: © Mahmoud Farshchian

Besuchen Sie uns im Internet
www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

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

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich nachstehenden Personen danken, ohne deren Mithilfe die Anfertigung dieser Dissertation niemals zustande gekommen wäre:

Herrn Prof. Dr. Dr. Antes möchte ich für die hilfreiche Unterstützung, viele nützliche Anmerkungen und für die Betreuung der Arbeit herzlich danken. Ich habe erst in seinen Seminaren die Religionen richtig kennengelernt, die sowohl für meine Magisterarbeit als auch für diese Arbeit sehr wichtig waren.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Nickl, meinem Doktorvater, für die freundliche Überlassung des interessanten Themas. Ich danke ihm auch für die geduldige und freundliche Betreuung. Er ist sowohl menschlich als auch fachlich ein Vorbild für mich. Jederzeit unterstützte er mich umfassend während des gesamten Arbeitsprozesses. Die zahlreichen Gespräche und wegweisenden Ideen haben wesentlich zum Erstellen der Arbeit beigetragen.

Herrn Prof. Dr. Dr. Schmitz danke ich ebenfalls für anregende Gespräche und kritische Anmerkungen. Außerdem danke ich ihm für die Aufnahme dieser Arbeit in seiner Schriftenreihe Religionen aktuell sowie für Hinweise zur Transkription aus dem Arabischen.

Ganz besonderer Dank gilt meinen Eltern, die in mir das Interesse an der Welt und an der Philosophie weckten.

Zum Schluss ein herzliches Danke meinem Mann, Dr.-Ing. Mohsen Farahani, und meinen Söhnen Ali und Erfan, die mir während des ganzen Studiums immer unterstützend und liebevoll zur Seite standen.

Kurzfassung

Schlagworte: Engellehre, islamische Philosophie, Suhrawardī.

Der Begriff ‚Engel‘, der sich sowohl in der Philosophie und Theologie als auch in Kunst, Musik und Mystik zu allen Zeiten in verschiedenen Kulturkreisen in ganz unterschiedlichen religiös-philosophischen Richtungen verbreitet hat, ist vielfältig. Allerdings sind die wichtigen ausdifferenzierten Engellehren der persischen Philosophen im 9. bis 12. Jahrhundert weniger bekannt. Dies gilt auch und insbesondere für Suhrawardī, dessen Engellehre im Mittelpunkt dieses Werks steht.

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es, einen Einblick in die Entwicklung der Engellehre in der islamischen Philosophie im Mittelalter zu geben. Es wird erst die Rolle der Engel im Zoroastrismus, im Alten und Neuen Testament und im Koran präsentiert. Danach widmen sich die Kapitel 2–6 den Hauptstationen der islamischen Engellehre von: Abū Naṣr Fārābī (ca. 870–950), Ibn Sīnā (Avicenna 980–1037), Abū Ḥāmid Ḡazālī (1058–1111) und Sīhāb ad-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (1153–1191).

Suhrawardī ist Begründer einer neuen Philosophierichtung. Seine Philosophie nannte er *ḥikmat al-iṣrāq* (die Philosophie der Erleuchtung oder die Illuminationsphilosophie). Damit hat er die Lehre von Aristoteles, Platon, Zarathustra, Hermes, Plotin und die mystisch-islamischen Lehren synthetisiert und theisiert. Engel haben als immaterielle Wesen den höchsten Anteil an Licht und spielen in Suhrawardis Denksystem eine zentrale Rolle. Die Engel – als immaterielle Lichter – unterscheiden sich nicht in ihrer Wesenheit, sondern in ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit.

Es folgt als letztes Kapitel ein Vergleich dieser islamischen Engellehre mit der des Thomas von Aquin als *doctor angelicus*. Ihm zufolge ist, wie bei den islamischen Philosophen, das letzte Ziel der Erkenntnis, Gott und Engel zu erkennen. Bei Thomas ist dies durch den Verstand machbar.

Abstract

Key Words: Angelology, Islamic Philosophy, Suhrawardī.

The term ‚angel‘, which has spread in philosophy and theology as well as in art, music, and mysticism throughout different cultures around the world, is varied. However, the important differentiated angelology from Persian philosophers in the 9th to 12th century is less known. This applies specially for Suhrawardī, whose angelology stands at the center of this work.

The aim of this thesis is to give an insight into the development of the angelology in Islamic philosophy in the Middle Ages. Firstly, the role of the angels in Zoroastrianism, the Old and New Testament and the Koran is presented. Chapters 2 to 6 are devoted to the main stations of Islamic angelology: Abū Naṣr Fārābī (ca. 870-950), Ibn Sīnā (Avicenna 980–1037), Abū Ḥāmid Ġazālī (1058–1111) and Šihāb ad-Dīn Yaḥya Suhrawardī (1153–1191).

Suhrawardī is the founder of a new philosophical direction. He called his philosophy *ḥikmat al-išrāq* (the philosophy of enlightenment or the philosophy of illumination). Hereby he synthesized and analyzed Aristotle, Plato, Zarathustra, Hermes, Plotinus and the mystical-Islamic doctrines. Angels, as intangible beings, have the highest share of light and play a central role in Suhrawardī's mind system. The angels, as immaterial lights, do not differ in their essence, but in their perfection and imperfection.

The last chapter present a comparison of this Islamic angelology with that of Thomas Aquinas as a *doctor angelicus*. According to him, as to the Islamic philosophers, the ultimate goal of the realization is to recognize God and angels. With Thomas this is feasible through the intellect.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	12
Einleitung	16
1 Die wichtigsten alten Engellehrer.....	22
1.1 Engel in der Religion des Zarathustra.....	22
1.1.1 Kosmologie.....	24
1.1.2 Zarathustras Offenbarung	25
1.1.3 Jenseitsvorstellung bei Zarathustra.....	25
1.2 Der Engel in den Buchreligionen	27
1.2.1 Der Engel in den Heiligen Schriften.....	28
1.2.1.1 Engel in der hebräischen Bibel.....	29
1.2.1.2 Engel im Neuen Testament.....	31
1.2.1.3 Engel im Koran.....	35
2 Abū Naṣr Fārābī.....	39
2.1 Kontext und Einflüsse.....	39
2.2 Philosophie und Offenbarung	40
2.2.1 Emanationstheorie	44
2.2.2 Engel und Offenbarung.....	48
3 Ibn Sīnā	50
3.1 Ibn Sīnās Metaphysik – Engel bei Ibn Sīnā	50
3.2 Kosmologie und Philosophie im Mittelalter	55
3.3 Hauptquelle von Überlegungen zu Engelwesen im Mittelalter.....	58
3.4 Kosmologie und Seinsstufen bei Ibn Sīnā.....	60
3.5 Seinsordnung der Geister und Seelen bei Ibn Sīnā (Emanationslehre).....	64
3.6 Ibn Sīnās Neuerung.....	69
3.6.1 Rationale Imagination und Hilfe des Engels	69

3.6.1.1	Fähigkeiten und Sprache bei Engeln und Menschen.....	73
3.6.1.2	Inneres Hindernis des Menschen zum Ziel	76
3.6.1.3	Äußeres Hindernis des Menschen zum Ziel.....	79
3.7	Heiliger Intellekt und heilige Seele.....	79
3.8	Kritik an Ibn Sīnās Intellektlehre.....	82
4	Engel bei Ġazālī	85
4.1	Ġazālī und sein Weg von der Philosophie zur Mystik.....	85
4.2	Biographie.....	85
4.3	Ġazālī und das Kausalitätsproblem.....	89
4.4	Ġazālīs Beziehung zur Mystik.....	93
4.5	Glaube an höhere Wesen.....	96
4.6	Der Begriff ‚Licht‘ bei Ġazālī	97
4.7	Ġazālīs Engelslehre	100
4.7.1	Himmliche Lichter und die Rangordnung der Engel.....	104
4.7.2	Engel als Ziel des Menschen.....	105
4.8	Ġazālī und andere Denker in seinem Konzept der Philosophiegeschichte.....	107
4.9	Fazit.....	109
5	Šihāb ad-Dīn Yaḥyā Suhrawardī.....	112
5.1	Der Begründer der Erleuchtungsphilosophie	112
5.2	Philosophie der Erleuchtung (<i>ḥikmat al- iṣrāq</i>)	113
5.3	Quellen der Erleuchtungsphilosophie	116
5.3.1	Altpersische Lehre.....	119
5.3.2	Griechisches Denken.....	120
5.3.3	Islamische Erkenntnisse	121
5.3.4	Mystik	122
5.4	<i>Iṣrāq</i>	127
5.5	Die Bedeutung von <i>Licht</i> und <i>Dunkelheit</i> bei Suhrawardī.....	128
5.6	Hierarchie der Lichter.....	128

5.6.1	Immaterielle, intellektuelle Lichter (ihre Eigenschaften und der Grund ihrer Unterschiede)130
5.6.2	Licht der Lichter132
5.6.2.1	Einheit und Einzigartigkeit des „Lichtes der Lichter“132
5.6.2.2	Freigiebigkeit des Lichts der Lichter134
5.7	Licht und Feuer (<i>nūr wa nār</i>)134
5.8	Emanationslehre und Stufen des Lichtes bei Suhrawardī ...135
5.9	Wesen und Hierarchie der Engel (immaterielle Lichter)138
5.9.1	Waagerechte und senkrechte Reihe der Engel139
5.9.2	Suhrawardīs These: Aus dem Einen kann doch Vielheit hervorgehen142
5.9.3	Engel in der mittleren Stufe (regierende und befehlshabende Engel).....143
5.10	Der Zustand der menschlichen Seelen nach der Trennung vom Körper.....145
5.10.1	Das Wesen von Ğinnen und Dämonen145
5.10.2	Erreichung der Engelswelt für die Seligen.....146
5.11	Engelsgebet für den Menschen.....148
5.12	Empfang des Menschen durch die Engel im Himmelreich.149
5.13	Engel in Suhrawardīs anderen Werken (Erzählungen).....150
5.13.1	<i>Āwaz-i par-i Ğibra’īl</i> (Der Klang der Schwinge Gabriels).....151
5.13.1.1	Engel und Heimkehr in <i>Āwaz-i par-i Ğibra’īl</i>156
5.13.2	<i>Al-ġurbat al-ġarbīyah</i> (Vom westlichen Exil)157
5.13.2.1	Der Fall in die Finsternis158
5.13.2.2	Der Versuch des Hinaufsteigens nach dem Fall..159
5.13.2.3	Hinaufsteigen auf den Berg Sināi und das Gespräch mit dem Vater160
5.13.2.4	Rückkehr zur westlichen Gefangenschaft.....161
5.13.3	<i>‘Aql-i sorḥ</i> (der rote Intellekt).....162
5.13.4	<i>Luġat-i murān</i> (Die Sprache der Ameisen)165
5.13.5	<i>Al-waridāt wat-taqdīsāt</i> (Gebete und Heiligungen)165

5.14	Nirgendwo (<i>nā koṣṭhā ābād</i>)	167
5.15	<i>Nirgendwo</i> in den Werken Suhrawardī	169
5.15.1	<i>Nirgendwo</i> in der Philosophie der Erleuchtung ...	169
5.15.2	<i>Habitus des Todes</i>	170
5.15.3	<i>Nirgendwo</i> in „Der Klang der Schwinge Gabriels“	171
5.15.4	<i>Nirgendwo</i> in „Der Rote Intellekt“	172
5.15.5	<i>Nirgendwo</i> in „Die Wahrheit der Liebe“:	172
5.16	Fazit.....	174
6	Thomas von Aquin und Suhrawardī	175
6.1	Die Engellehre bei Thomas von Aquin und bei den islamischen Philosophen	175
6.2	Die vollkommene neutestamentliche Offenbarung nach Thomas von Aquin	177
6.2.1	Die Offenbarung durch Engel bei Thomas von Aquin.....	179
6.2.2	Die vollkommene Offenbarung nach den islamischen Philosophen.....	184
6.3	Methoden der Engelsforschung bei Thomas von Aquin und Suhrawardī	185
6.4	Erkenntnistheorien und Intellectus agens bei Thomas von Aquin	187
6.4.1	Intellectus agens und Intellectus possibilis als Vermögen der Seele	188
6.5	Die Intellektlehre bei Ibn Sīnā	189
6.5.1	Der Intellectus agens (<i>al-`aql al-fa`āl</i>) bei Ibn Sīnā als Weg zum Engelbeweis	189
6.5.2	Heiliger Intellekt und Engel bei Ibn Sīnā	190
6.5.3	Die Intellektlehre und die Engel bei Suhrawardī	191
6.6	Menschenbilder bei Thomas und Suhrawardī	192
7	Fazit	194
	Literaturverzeichnis.....	200

Vorwort

Seit einigen Jahren ist das Thema *Engel* auch im so genannten modernen Europa wieder aktuell, unabhängig davon, welcher Religions-gemeinschaft man sich zugehörig fühlt, oder sogar, ob man sich überhaupt als religiös im engeren Sinn des Wortes versteht. Besonders die Vorstellung von Schutzengeln, von helfenden Wesen, gehört mit dazu und begleitet für viele Menschen den Alltag, wird in guten Wünschen mit bedacht und gelegentlich auf Postkarten bildlich zum Ausdruck gebracht.

In den klassischen westlichen Religionen wie Judentum, Christentum und, was die vorliegende Arbeit betrifft, besonders Islam, werden den Engeln wesentliche Funktionen zugeschrieben. Da es nach der Lehre dieser Religionen nur einen einzigen Gott gibt, sind es besonders die Engel, die eine persönliche Verbindung von dem einen Gott zu den Menschen dieser Welt herstellen – selten nur wird davon berichtet, dass auch ein Tier einen solchen Engel gesehen haben sollte. Eine solche Ausnahme bildet nach biblischer Überlieferung in äußerst prägnanter Weise Bileams Esel, der den vor ihm stehenden Engel bereits lange erkannt hatte, bevor der Prophet Bileam selbst ihn wahrnahm.

Frau Zohreh Abedi zeichnet den religionsgeschichtlichen Weg der Bedeutung von Engeln nach, indem sie bei Zarathustra beginnt und vertiefend bei den biblischen Vorstellungen verweilt, – die jedoch wesentlich weniger ausführlich sind, als man vielleicht auf den ersten Blick meinen könnte. In der hebräischen Bibel, aber auch im Neuen Testament, werden Engel eher gelegentlich erwähnt – und eine Lehre von den Engeln, eine Angelologie, findet sich dort bei weitem noch nicht. Im Koran schließlich wird ausführlicher von Engeln berichtet, überhaupt von in der Religionswissenschaft so genannten „Zwischenwesen“, die besonders als Dschinn in diesem Offenbarungswerk genannt werden.

Wenn es also bei Abedis Arbeit um eine Lehre über die Engel geht, legt sie dafür vor allem die klassische islamische Theologie und religionsgebundene Philosophie zugrunde. Den Schwerpunkt legt sie dabei auf die Ausführungen des persischen Philosophen Suhrawardī. Die Darstellung der Lehre Suhrawardīs wird gerahmt durch Ausführungen über die Engellehre der ihm vorangehenden islamischen Philosophen Ibn Sinā (Avicenna) und Ġazālī (Al-Ghazali) und dem ihm folgenden christlichen Theologen und Philosophen Thomas von Aquin. Durch die Betonung von Suhrawardī wird damit explizit ein tieferer Einblick auf die vielleicht sonst weniger beachtete persische Philosophie gegeben.

In einem geistesgeschichtlich bemerkenswerten Prozess werden spätestens ab dem frühen Mittelalter, in Ansätzen bereits in der Antike, Theorien über den Kosmos aus der klassischen griechisch geprägten Philosophie mit den in diesen Religionen zentralen Offenbarungsschriften verbunden. Diese Theorien werden dabei als durchreflektierte, abstrakte Erklärungsmodelle verwendet, - man beachte etwa den Abschnitt 3.4 „Kosmologie und Seinsstufen bei Ibn Sīnā“ in den vorliegenden Ausführungen. Zugleich bilden die Zeugnisse der Schriften die zwar interpretierbare, aber letztlich unhinterfragbare letzte Wahrheit dieser jeweiligen hier vorgestellten Ansätze. Aus diesem Grund muss besonders die Vorstellung der Engel als Offenbarungswesen in das Gesamtkonzept des philosophischen Ansatzes mit eingetragen werden, soweit auch sonst auf antike Vorstellungen zurückgegriffen werden kann, die nun mit den explizit religiösen Vorstellungen und der Annahme eines Schöpfergottes verbunden werden (müssen). Die Ausrichtung des Menschen an dem erhabenen Wesen der ideal gedachten Engel wiederum kann eher an die Antike anknüpfen.

Einen besonders interessanten und originellen Faktor in der Philosophie Suhrawardīs bildet dabei die Vorstellung eines Gebiets, das „Nirgendwo“ (*nā koḡā ābād*) genannt wird, gelegen „in der Klimazone, in der es wundersame Städte gibt“. Es tritt als wahre, immaterielle Welt auf, in der die Engel lokalisiert werden.“ (5.15). Doch auch ausgewählte Menschen können dorthin gelangen. Sie werden zu Herrschern über die Welt, werden schließlich von ihren Körpern befreit und von Lichtern erleuchtet. Der Mensch kann sich in diese Welt hinein durch fünfzehn Lichter führen lassen.

Kulturgeschichtlich ist gerade für die gegenwärtige politische Lage bedeutsam zu betonen, dass vor allem zur damaligen Zeit, die gerne als Hochmittelalter bezeichnet wird, in der philosophisch akzentuierten Theologie ein reger interreligiöser Austausch stattgefunden hat. Abedi nennt explizit den wohl bedeutendsten Lehrer der katholischen Kirche jener Zeit, den bereits erwähnten Thomas von Aquin. Über ihn schreibt sie in Kapitel 6, dass sie gewiss nicht alle Teile seiner Engellehre diskutieren könne, „sondern nur die wesentlichen Aussagen, insbesondere die Punkte, die er aus der *islamischen Philosophie* auswählt und mit seinen eigenen Ansichten über Engel zusammenbringt.“ Dabei weist Abedi auf einen entscheidenden Unterschied zwischen christlicher und dieser Art von islamischer Methodik hin, Engel erkennen zu können – und spezifisch darauf, dass sich nach islamischer Ansicht Engel von Menschen gerade nicht wirklich erkennen ließen. Genannt werden für diesen Umstand folgende Argumente, etwa dass Engel selbst gerade

keinen Wert darauf legten, sich erkennen zu lassen und dass die materielle Gebundenheit des Menschen ihn darin hindere, so erhabene Geschöpfe wie Engel erkennen zu können, denn, so Abedi mit Blick auf die Aussagen von Ibn Sinā, „*die Materie des Menschen* [sei] das größte Hindernis auf dem Weg zu wahrer Erkenntnis und für den Fortschritt des Menschen zur intellektuellen Welt“, und weiterhin: „Sie erstaunen und verwirren die menschliche Vernunft wie zu starkes Sonnenlicht, das das Sehen erschwert.“ Es liegt damit also an der – man könnte sagen: groberen – Beschaffenheit des Menschen gegenüber den Engeln und umso mehr gegenüber Gott. Mit einer solchen Argumentation wäre man allerdings nicht weit von klassischem griechischem Denken entfernt, bewegt sich allerdings in diesem Fall in einer Gedankenwelt, die sich innerhalb des Islams befindet und sich damit spezifisch auf den Koran bezieht.

Was dabei Suhrawardī selbst betrifft, so erwähnt Abedi die These Saiyid Hossein Naşrs, „dass Suhrawardīs Philosophie ein Versuch sei, seine Visionen, die er nach streng mystischen Übungen erhalten habe, mit der Philosophie zu begründen“, - oder vielleicht könnte man eher sagen, soweit es sich um persönliche mystische Erfahrungen handelt, diese mit Hilfe eines solchen theoretischen Musters einzuordnen und zu strukturieren und damit zugleich aber auch die entsprechenden philosophischen Ausführungen durch seine eigene Erfahrung bestätigt zu wissen. Damit geht es Abedi, wie sie explizit in ihrem Fazit noch einmal betont, darum, die genannten Denker nicht allein – aufgrund ihrer Erfahrungen und Ausführungen – in die Reihe persischer islamischer Mystiker einzuordnen, sondern sie ebenso in der Reihe der Philosophen als Denker zu würdigen, denen ein entsprechender Platz in der interreligiösen Philosophiegeschichte zukommt.

Es ist das Verdienst Abedis, mit dieser Arbeit einen in westlichen Abhandlungen zur Philosophiegeschichte selten gewürdigten Autor in den Mittelpunkt zu stellen. Er wird – insbesondere mit der für sein Konzept zentralen Lehre über die Engel – damit der interessierten Welt zur Verfügung gestellt, die sich für mittelalterliche Philosophie oder auch die Lehre über die Engel interessiert. Sie kann damit noch einmal mehr auch den islamischen Beitrag ins Auge fassen und über die eher noch zugänglichen arabischen Klassiker hinausgehend auch eine zentrale Person in der persischsprachigen Sphäre kennen lernen. Abedi unternimmt es, diese Philosophie in ihrer Bildersprache zu erfassen und dem Lesenden nahe zu bringen, so dass ihm gemäß den Ausführungen Suhrawardīs die eingangs schon genannte „Welt der Engel“ nicht nur als eine *ideale* Stadt erscheint, sondern, wie es am Schluss der Arbeit heißt, dass „eine reale ästhetische Welt“ deutlich wird, die durch „religiös-mystische[n]

Übungen“ erreicht werden kann. Sie führe, so heißt es, in eine Welt der Leichtigkeit und des Lichts. Die Vorstellung einer solchen Welt nun spezifisch im Kontext islamischer, persischer Philosophie zu verdeutlichen und zugänglich zu machen ist das Verdienst des vorliegenden Werkes, das zu gleich einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des interreligiösen und religionsübergreifenden geistigen Austausch im Hochmittelalter leistet.

Professor Dr. Dr. Bertram Schmitz (Hannover / Jena 2018)

Einleitung

*Du, solange du Deinen Ursprung nicht verloren hast
Hast Du Dich für das Gute und Böse nicht verloren
Der Wegweiser, der Weg und das Ziel bis Du selbst
Pass auf, dass Du Deinen Weg zu Dir selbst nicht¹*

Ein Interesse an Engelwesen ist bereits seit der Antike in verschiedenen Kulturkreisen und unterschiedlichen Disziplinen, nicht nur in der Theologie, sondern auch in Kunst, Literatur, Musik und Philosophie zu beobachten. Das Thema ist immer noch aktuell und Kernthema vieler Tagungen, Ausstellungen und Forschungsprojekte. Der Grund für dieses Interesse liegt vor allem an der bedeutenden und vielfältigen Rolle der Engel in der materiellen und immateriellen Welt und als Vermittler zwischen transzendenten Wesen (Götter bzw. Gott) und den Menschen. Die Vorstellung von Engeln kann als eine kulturelle Brücke zwischen Morgenland und Abendland gesehen werden, wenn man bedenkt, dass Vertreter der zarathustrischen, buddhistischen, hinduistischen, islamischen, jüdischen und christlichen Religion sich mit diesem Thema befasst haben. Das Bewusstsein solcher Brücken hilft in der Welt zu einem friedlichen und respektvollen Zusammenleben, in dessen Zeichen auch diese Arbeit steht.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Engellehre, speziell mit der islamischen Engellehre im Mittelalter vom neunten bis zum zwölften Jahrhundert im persischen Raum und besonders bei Suhrawardī (bekannt als Šihāb ad-Dīn Yahyā Suhrawardī). Suhrawardī rückt mit seiner bisher wenig beachteten Philosophie die Engellehre in ein neues Licht und erreicht damit den Gipfel dieser Lehre im islamischen Mittelalter. Aus diesem Grund besteht der Hauptteil dieser Arbeit aus der Analyse seiner Schriften zu diesem Thema.²

¹ Ein Gedicht von Suhrawardī, übersetzt von Esfandiar Tabari. In: Esfandiar Tabari: Eine methodische Untersuchung zur Kritik und Rationalität bei Suhrawardī im Kontext der europäischen Philosophie, Stuttgart 2007, S. 140.

² Eine Anmerkung ist hier wichtig. Es gibt keine einheitliche Schreibweise der Namen orientalischer Philosophen. Die islamischen Philosophen werden in deutschsprachiger Literatur meistens in arabischer Schreibweise genannt, nämlich mit „Al“ am Anfang der Namen, was unpassend ist. Da es sich bei den behandelten Philosophen um Perser handelt, ist das „Al“ kein Bestandteil ihres Namens. Daher wird hier die Schreibweise Ġazālī und nicht Al-Ġazālī, Fārābī und nicht Alfārābī verwendet, obwohl diese Philosophen im nicht-persischen Raum eigentlich unter dem arabischen Namen bekannt sind.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass in der Arbeit bewusst auf eine Einbeziehung der für jeden Autor reichlich vorhandenen Sekundärliteratur verzichtet wird, da sie nichts Relevantes zur Thematik beiträgt. Stattdessen wird methodisch die werkimmanente Interpretation gewählt, weil sie - wie sich zeigen wird - dafür erheblich ertragreicher ist.

An welchem Punkt in der Geschichte des Menschen zum ersten Mal von Engeln die Rede ist, lässt sich nicht genau bestimmen, zumal die Spuren in der Geschichte weit verbreitet sind. Man findet Beschreibungen, die mit denen von Engeln in Verbindung gebracht werden können, beispielsweise in der Mythologie des Alten Ägypten.

Es gibt deutliche Gemeinsamkeiten zwischen Engelwesen in der altiranischen Religion des *Zarathustras* und Engeln in den drei monotheistischen Religionen, die auf die Offenbarung des einen Gottes von Abraham zurückgeführt werden: Judentum, Christentum und Islam.

Auch bei vorzoroastrischen Religionen im Iran und in Indien, wie etwa beim späteren Pahlavischrifttum, finden sich immer zwei Klassen von Göttern – *Ahura* (indisch *asura*) und *daêva* (indisch *deva*) – oder Kräfte des Guten und Bösen, die wie Engel in den Buchreligionen funktionieren.³

Bei islamischen Philosophen ist festzustellen, dass eine separate Untersuchung der Engellehre bei jedem einzelnen Denker nicht sinnvoll ist, denn jeder von ihnen baut seine Lehre auf Basis der letzten Engellehre des vorhergegangenen Philosophen auf. Aus diesem Grund werden die Philosophen bezüglich ihrer Engellehre in der mittelalterlichen islamischen Philosophie in Persien nach ihrer zeitlichen Reihenfolge vorgestellt: nämlich Fārābī (ca. 870–950), Ibn Sīnā (Avicenna 980–1037), Ġazālī (1058–1111) und besonders Suhrawardī (1153–1191), bekannt als *šayḥ al-išrāq*, der Meister und Begründer der Erleuchtungsphilosophie (Illuminationslehre).

Hamid Reza Yousefi schreibt: „Die persischen Philosophen Farabi und Ghazali, um nur zwei Beispiele zu nennen, würden sich, obgleich sie sich bei Abfassung ihrer Hauptwerke gerne der arabischen Sprache bedient haben, wohl wundern, durch die Hinzufügung der Vorsilbe ‚Al‘ zu ihrem Namen arabisiert zu werden.“ Yousefi Hamid Reza: Einführung in die islamische Philosophie, Paderborn 2014, S. 40.

Die hier verwendete Schreibweise orientiert sich zum Teil an diesem Band und an den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG):

<https://www.islam.uni-kiel.de/studium-und-lehre/arbeit/arbeitshilfen/umschriftregeln-arabisch-kiel>, Stand 01.02.17.

³ Vgl. Geo Widengren: Die Religionen Irans, Stuttgart 1965, S. 20.

Ein kurzer Überblick über die Geschichte der Engellehre, ihren Ursprung und ihre Stellung bei verschiedenen Denkern als Basis für die Engellehre im Mittelalter ist nötig, um die enge Verflechtung von Kosmologie und Erkenntnislehre in der Epoche des Mittelalters zu verstehen. Daher wird zunächst ein Überblick über die Religion von Zarathustra als Entstehungsort der Engelsvorstellung im engeren Sinn gegeben. Die wichtigsten theologischen Grundlagen für die Engellehre bei den mittelalterlichen Philosophen sind das Alte Testament, das Neue Testament und der Koran. Im Frühjudentum spielt die Engellehre eine große Rolle. Dieser Teil ist als Hinführung zum eigentlichen Thema dieser Arbeit zu sehen, um die nachfolgenden Ausführungen verständlich zu machen.

Hierauf werden Art und Funktion der Engel aus christlicher und islamischer Perspektive erläutert. Danach werden die aristotelische und neuplatonische Materie- und Formlehre vorgestellt und im Hinblick auf geistige Substanzen (die mit dem Konzept ‚Engel‘ in Verbindung gebracht werden können) untersucht, zumal auch Thomas von Aquin in der Tradition des Aristoteles stand. Ibn Sīnā ist ebenfalls Aristoteliker, in seiner Engellehre aber stärker neuplatonisch ausgerichtet. Es stellt sich dabei die Frage, wie weit die beiden Philosophen ihrer aristotelischen und neuplatonischen Orientierung treu bleiben.

Im Zentrum der Untersuchungen stehen folgende islamisch-persischen Philosophen:

Abū Naṣr Fārābī (ca. 870–950)

Er ist wegen seiner methodischen und inhaltlichen Überlegungen mit dem Titel „zweiter Lehrer“ in der Philosophie bekannt. In seiner Zeit gab es einen heftigen Kampf und eine Machtprobe zwischen Anhängern der Philosophie und der Religion. Er versuchte durch seine Philosophie und Engellehre als eine Quelle der Wahrheit eine Vermittlung zwischen Religion und Philosophie zu schaffen. Dieser Versuch wurde von seinen Zeitgenossen auf beiden Seiten (streng Gläubigen und Philosophen) stark abgelehnt und bekämpft. Fārābī entwickelte im Laufe seiner Philosophie einen zweiten Vermittlungsversuch und fand einen Weg, der eine Lösung für diese Problematik war, welche durch seinen Nachfolger Ibn Sīnā weiterentwickelt wurde, mit dem sich das dritte Kapitel befasst.

Ibn Sīnā (Avicenna 980–1037)

Die Zeit zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert wird häufig als „goldenes Zeitalter“⁴ in der islamischen Philosophie genannt, das mit Ibn Sīnā beginnt.⁵

Er ist mit seiner Engellehre nicht (wie heute noch behauptet wird) ein Nachfolger von Aristoteles, sondern verfolgte eine eigene Methode, die auf dem Glauben basieren sollte. Er behandelt dieses Problem in seinem Buch *at-ta'liqāt* (Kommentare). Wie der Engel aus Ibn Sīnās Sicht den Menschen auf dem schwierigen Weg zur Wahrheit führen kann, wird im dritten Kapitel ausführlich dargestellt.⁶

Dem besseren Verständnis der Zusammenhänge ist es geschuldet, dass auch Thomas von Aquin (1225–1274) als zentraler Vertreter einer westlichen Engellehre, der in der Tradition des Aristoteles stand, öfter zur Sprache kommt, insbesondere im Vergleich mit islamisch-persischen Philosophen, vor allem Ibn Sīnā, der in seiner Engellehre neuplatonisch ausgerichtet ist. Im Anschluss an diese Teilfrage werden die aristotelische und neuplatonische Materie- und Formlehre vorgestellt und mit Blick auf geistige Substanzen untersucht.

Abū Ḥamid Ġazālī (1058–1111)

Der vierte Teil der Arbeit beschäftigt sich mit der Engellehre bei dem bedeutendsten Denker der islamischen Philosophie nach Ibn Sīnā. Seine Lehre weist Gemeinsamkeiten mit der Ibn Sīnās und Fārābīs auf, aber auch er vertritt eine eigene These bezüglich der Engellehre und der Rolle des Engels auf dem Weg des Menschen zur Wahrheit.

Ġazālī kritisiert die Philosophie seiner Zeit und seiner Vorgänger und stellt in seinem Buch *Inkohärenz der Philosophen* den Erkenntnisanspruch der Philosophie in Frage. Seine Ideen aus seinen Werken *miyār al-'ilm*

⁴ Gutas, Dimitri: Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch von Heidrun Eichner, Matthias Perkams und Christian Schäfer, Darmstadt 2013, S. 96.

⁵ Hendrich, Geert: Arabisch-islamische Philosophie, Geschichte und Gegenwart, Frankfurt am Main 2011, S. 29 (in diesem Band wird Suhrawardī als arabischer Philosoph betrachtet).

⁶ Ibn Sīnā: *At-ta'liqāt* (Kommentare), hrsg. v. Badawī Abdelrahmann, Kairo 1973. Es ist wichtig zu wissen, dass Fārābī auch ein Buch gleichen Titels hat: Fārābī: *At-ta'liqāt* (Kommentare), hrsg. v. Ġafar āle Yasīn, Teheran 1992.

(Das Kriterium des Wissens) und *miḥak an-nazar* (Der Prüfstein der Reflexion) werden in dieser Arbeit berücksichtigt.

Šihāb ad-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (1153–1191)

Das fünfte Kapitel bildet den Hauptteil der Arbeit und widmet sich Suhrawardī, dessen Philosophie auf dem „Licht“ basiert. Er definiert dieses Licht nicht, da dies nach seiner Ansicht offenbar ist und keiner Definition und Erklärung bedarf.⁷ Alle Wahrheiten werden durch dieses Licht erkennbar und jedes Wesen hat einen bestimmten Anteil an dem Licht, wobei Engel den höchsten Anteil haben.

Seine Engellehre ist von großer Bedeutung, da er damit die altgriechischen und ägyptischen Weisheiten, die er als wertvolles geistiges Erbe für die Menschheit gelten lässt, wiederbelebt. Er brachte die Lehren von Aristoteles, Platon und die altpersische von Zarathustra sowie die hermetische Tradition zusammen, um eine Weisheit der ganzen Geschichte der Philosophie zu finden, welche von Gott durch den Engel an Hermes geoffenbart wurde.

Suhrawardī legt viel Wert auf die islamischen Erkenntnisquellen, den Koran und die *Hadithen* (Propheten-Überlieferungen), und zitiert sie bei der Erklärung seiner Engellehre. Darüber hinaus ist er stark von dem ungewöhnlichen und übernatürlichen Weg der Mystiker beeinflusst.

Engel gelten bei Suhrawardī nicht nur als Vermittler der Offenbarung an Propheten, sondern auch als Vermittler der Wahrheit an die Philosophen und Mystiker. Sie verbinden Prophetie, Philosophie sowie Weisheit der Kulturen und mystische Inspirationen. Hier wurde versucht, die Spuren der Engellehre in seinen Werken möglichst umfassend zu berücksichtigen. In diesem Kapitel werden Wesen und Hierarchie der Engel (als immaterielle Lichter) nach Suhrawardī herausgearbeitet.

Seine Engellehre und seine Philosophie sind von großem Wert für die Philosophiegeschichte, aber auch schwierig zu vertiefen, da seine Bücher sowohl in Originalsprache als auch in Übersetzung sogar in seiner Heimat (Persien) kaum in Verwendung sind. Im Westen wurde er durch die Werke von Henry Corbin (1903–1978) und Hossein Naṣr⁸ (geb. 1933) bekannt.

⁷ Vgl. Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), aus dem Arab. übers. und hrsg. von Nicolai Sinai, Berlin 2011, S. 109.

⁸ Hossein Naṣr ist persischer Philosoph und Professor an der George Washington University. Er hat zahlreiche Bücher über islamische Philosophie in verschiedenen Sprachen geschrieben.

Seine Engellehre wird vor allem mit Blick auf sein wichtigstes philosophisches Werk *ḥikmat al-išrāq* (Philosophie der Erleuchtung)⁹ untersucht. Aber auch kleinere Schriften, wie *Āwaz-i par-i Ġibraʿīl* (Der Klang der Schwinge Gabriels), *al-ġurbat al-ġarbīyah* (Vom westlichen Exil), *ʿAql-i sorḥ* (Der rote Intellekt) und *Luġat-i murān* (Die Sprache der Ameisen), *al-waridāt wat-taqdīsāt* (Gebete und Heiligungen), werden berücksichtigt.

Im fünften Kapitel wird ferner die Frage beantwortet, ob das „Nirgendwo“ (*nā koḡā ābād*) für Suhrawardī eine ideale Stadt oder eine reale ästhetische Welt ist. Es werden Eigenschaften des „Nirgendwo“ als Welt der Engel dargestellt und die Vorstellung Suhrawardīs über die Bewohner der Stadt erklärt. Suhrawardī geht davon aus, dass der Mensch durch religiös-mystische Übung dieses „Nirgendwo“ erreichen kann.

Im sechsten Kapitel dieser Arbeit wird eine Unterscheidung zwischen Thomas von Aquin und den obengenannten islamischen Philosophen hergestellt, indem Bezug auf den *intellectus agens* und den *intellectus possibilis* genommen wird. Hier werden auch die Einflüsse der islamischen Philosophen auf Thomas und seine eigenen Thesen über Engel herauskristallisiert.

⁹ *Ḥikmat* bedeutet wörtlich ‚Weisheit‘ (griech. *Sophia*), wird aber im Arabischen synonym mit ‚Wissenschaft‘ verwendet. *Išrāq* heißt ‚Strahlen von Licht‘, insbesondere Licht der Sonne und ist etymologisch mit dem arabischen Wort für ‚Osten, Orient‘ (*šarq*) verwandt. Vgl. Stellenkommentar von *Philosophie der Erleuchtung* (*ḥikmat al-išrāq*), übersetzt und herausgegeben von Nicolai Sinai, Berlin 2011, S. 302.

1 Die wichtigsten alten Engellehrer

1.1 Engel in der Religion des Zarathustra

Zarathustra war ein Prophet der alten noch existierenden iranischen Religion, des Zoroastrismus, heute Parsismus genannt, da die Perser in Indien ihre zahlenstärksten Anhänger sind.¹⁰

In den Jahrhunderten, die mit dem Achämenidenreich beginnen und mit der Eroberung durch die Muslime enden, war der Glaube des Zarathustra Staatsreligion. Priester hüteten die Heiligen Feuer in den Tempeln.¹¹

Zarathustra war Priester und Sänger im 2. oder 1. Jahrtausend vor Christus¹². Er lehrte in seiner kunstmäßigen Form seiner Lieder, der *Gathas* oder *Yasnā* in seinem Werk *Awestā*¹³, dass der weise Herr (*Ahurā Mazdā*) die Welt auf dem Fundament der Wahrhaftigkeit erschuf. Die Welt besteht aus dem Zusammenwirken vom guten (*Spənta Mainyu*) und bösen Geist (*Ahrā Mainyu*).¹⁴ Jeder Mensch kann sich durch seine freie Entscheidung für das Gute entscheiden, schließlich den Kampf *Ahurā Mazdās* gegen das Böse unterstützen und somit zu Gott gelangen. Der Heilige Geist oder die Heilige Macht ist für das Leben und der böse Geist für das Nichtleben verantwortlich.¹⁵

¹⁰ Vgl. Geo Widengren: Die Religionen Irans, S. 4.

¹¹ Wiese-Fayyāsz, Ursula: Iran im Spiegel der Zeit. Teheran 2004, S. 213.

¹² Über die Zeit Zarathustras lässt sich nichts Sicheres sagen, auch wenn man sich immer wieder bemüht hat, sie näher zu bestimmen. Der Zeitpunkt des Wirkens von Zarathustra wird auf ca.1000–600 v. Chr. eingegrenzt. Vgl. Geo Widengren: Die Religionen Irans, S.61.

¹³ Der *Yasnā* (Anbetung) besteht aus 72 Kapiteln, welche *Hā* (Abschnitt) genannt werden. Er ist der wichtigste Teil des Heiligen Buches *Awestā* (awestisch, Bekenntnis), welches in heutiger Zeit aus 5 Büchern besteht. Teil der *Yasnā* sind auch die *Gathas* (Gesänge), welche die Worte des Propheten sind. Die frühesten Kapitel des *Yasnā* und die späteren *Gathas* sind erst nach Zarathustra von Geistlichen erstellt worden. Sie sollen den Gläubigen zunächst auf das Gebet einstimmen und schließlich zu den wahren Gesängen des Propheten führen. Die *Gathas*, welche von Zarathustra selbst stammen sollen, stellen das Fundament für die spätere Dogmatik und Moral in den restlichen, später erstellten Teilen des *Awestā* dar.

¹⁴ Vgl. Geo Widengren: Die Religionen Irans, S. 74.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 78.

Diese zwei Geister, die den guten und bösen Engeln sehr ähnlich sind, sind Zwillinge, wie es in der berühmten „Zwilling-Gathas“ heißt:

Wohlan, die beiden Geister zu Anfang,
die im Tiefschlaf als Zwillinge erkannt wurden,
sind im Wort und Handeln
der Bessere und der Schlechte.
Zwischen diesen beiden haben die klar Sehenden recht geschieden,
die übel Sehenden nicht.¹⁶

So sammeln sich alle guten Menschen auf der Seite des Heiligen Geistes. Im Gegensatz dazu sind alle „Glaubensfeinde“ beim bösen Geist zu finden.

Die Lehre von Zarathustra basiert auf drei Grundsätzen: guten Gedanken, guten Worten und guten Taten.

Der Hochgott ist in diesen Glauben von einer Schar von Gottheiten umgeben, die die Fülle seines Wesens ausmachen. Diese sind zwar aus ihm hervorgegangen, aber dennoch selbstständige Götter, zugleich aber doch nur Aspekte von ihm, in späteren Schriften als sechs Engelswesen bezeichnet, die Gott sehr nahe sind:

- *Vohu Manah* „Guter Sinn“
- *Aša* „Recht“ (Ordnung) oder „Wahrheit“
- *Xšaθra*, „Herrschaft“
- *Aramati* (Āramati), „Gemäße Gesinnung“
- *Haurvatāt*, „Gesundheit“
- *Amərətāt* „Unsterblichkeit“.¹⁷

Diese unsterblichen und mit abstrakten Namen ausgestatteten heiligen Wesen sind eigentümlicherweise mit verschiedenen Naturerscheinungen und „Elementen“ wie Wind, Feuer, Metall, Erde, Wasser, Pflanzen verknüpft. Gott aber hat Ganzheit.¹⁸

Zarathustra nennt im Neunten Gesang *Ahurā Mazdā* als Schöpfer aller Dinge durch den Heiligen Geist (*Spənta Mainyu*). Er hat den gesamten Zwölften Gesang dem Heiligen Geist gewidmet. Seine erste Strophe (47,1) lautet:

Durch den *Heiligen Geist* und den Besten Sinn

¹⁶ Widengren, Geo: Religionsphänomenologie, Berlin 1969, S. 132.

¹⁷ Widengren, Geo: Die Religionen Irans, S.79.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 79–80.

Gewähre kraft göttlichen Rechtes für [bestes Sinnen,] Handeln
und Reden

Ihm [dem Rechtgläubigen] Heil und Unsterblichkeit

Der Allweise Herr, mit dem Reich, durch Andacht!¹⁹

1.1.1 Kosmologie

Für den Hochgottglauben bei den Anhängern von Zarathustra ist ein pantheistisches Weltbild durchaus plausibel. Schon bei ältesten Texten gibt es Spuren einer mystischen Kosmologie. Gott brachte die ganze Schöpfung zustande und trug sie in seinem Körper:

Und zunächst schuf er den Himmel aus seinem Haupte...

Und er schuf die Erde aus seinen Füßen...

Und er schuf das Wasser aus seinen Tränen...

Und er schuf die Pflanzen aus seinem Haar...

Und er schuf Feuer aus seinem Sinn.²⁰

Beim Zweiten Gesang (Gathas, Yasnā 28.1) heißt es: „Du Allweiser Herr, lehre mich über deinen Geist zu künden, aus deinem Munde, wodurch das diesseitige Dasein entstand!“

Im Neunten Gesang (Yasnā 44) kleidet er seinen Lobpreis Gottes in das Gewand rhetorischer Fragen. Hier sind auch kosmologische Gedanken sichtbar:

Wer ist der Schöpfer des Lichtes und der Finsternis?

Wer hat den Schlaf und das Wachsein erschaffen?

Wer ist der Spender von Morgen, Mittag und Nacht,

die den Weisen an seine Pflichten erinnern?²¹

Im vierten Gesang (Yasnā 31.8) schreibt er: „Habe ich doch, Allweiser, dich erkannt mit meinem Sinn als den Ersten und Letzten!“

Die Rolle von *Ahurā Mazdā* (Der weise Herr) in Zarathustras Kosmologie erinnert an vorkopernikanische (aristotelische und ptolemäische) Weltbilder, in denen Gott und seine Engel Halter und Beweger der Welt sind.

¹⁹ Awestā, Yasnā 47,1. Vgl. Hinz Walther: Zarathustra, Stuttgart 1961, S. 130.

²⁰ Widengren, Geo: Die Religionen Irans, S. 9.

²¹ http://www.dinebehi.com/dl/dl/pdf/Gāthā/GĀTHĀ_Deutsch.pdf, Stand 29.12.16.

1.1.2 Zarathustras Offenbarung

Nun ist es wichtig, die Art und Weise, wie Zarathustra *Ahurā Mazdā* als Hochgott erlebt und offenbart, kurz zu erklären: In 10. Gatha (Yasnā 45,1) wurde geschrieben, dass Zarathustra seinen Schülern übermittelt, was er von *Ahurā Mazdā* gehört hat, das dieser ihm verkündete. Er schildert seine Visionen und Gott erteilt ihm Aufklärungen darüber. In den visionären Erlebnissen treten bei Zarathustra das Schauen und das Hören gemeinsam auf.²²

Zarathustra meinte, die Gathas durch Engel erhalten zu haben:

Es heißt, daß er von einem Lichtwesen zum Himmel geführt wurde, wo sich ihm der einzige Gott offenbarte, Ahuramazda „Der weise Herr“, umgeben von Mächten, sechs an der Zahl, die der französische Religionswissenschaftler Georges Dumézil „Erzengel“ nannte. Sie sind es, die Zarathustra dann in vielen Unterredungen in die Geheimnisse der übernatürlichen Welt einweisen.²³

In der „Theologischen Realenzyklopädie“ heißt es über Offenbarungswege bei Zarathustra:

Zarathustra vernimmt eine göttliche Offenbarung, die er in der Form von Verspredigten verkündigt. Mehrfach erfahren wir in den Gāthās, daß Zarathustras Gott Ahura Mazda ihm nicht etwa im Bilde erscheint; ihm werden - nicht zuletzt durch den „Engel“ Vohu Manah - Inhalte mitgeteilt, die er zu verkünden hat (z. B. Yasna 29,6). Für seine Verkündigung kann Zarathustra geradezu bitten, daß ihm Gehör verschafft werde. So sagt er im zweiten Gesang: „Gib Du, Allweiser, und gebiete, dass Euer Prophet sich Gehör erringe!“ (Yasna 28,7). Und im selben Gesang kann er sagen: „Du Allweiser Herr, lehre mich, über Deinen Geist zu künden / Aus Deinem Mund, wodurch das diesseitige Dasein entstand“ (Yasna 28,11).²⁴

1.1.3 Jenseitsvorstellung bei Zarathustra

Die Spuren von Jenseitsvorstellung und Endgericht sind auch im Gathas zu finden. Zarathustra weiß, dass er nach beendeter Erdensendung zu

²² Vgl. Geo Widengren: Die Religionen Irans, S. 67–68.

²³ Krauss, Heinrich: Die Engel. Überlieferung, Gestalt, Deutung, München 2000, S. 29.

²⁴ Klimkeit, Hans-Joachim: Theologische Realenzyklopädie, Band XXVII, Politik/Politologie-Publizistik/Presse, hrsg. von Gerhard Müller, Berlin/New York 1997, S. 226–227.

Gott ins Reich des Guten Sinnes heimkehren darf.²⁵ Das ist das Paradies, das „Haus des Lobgesanges“ (Yasnā 45.8), in welches Gott als erster eingetreten war (51.15).

Zarathustra deutet an, dass im Kampf der Zwillingsbrüder Gut und Böse das Gute auf Weisung des Herrn *Ahurā Mazdā* siegt. Die Gerechtigkeit und rechte Ordnung entfalten sich und der böse Geist fällt ab. Dieser gefallene Zwillingsbruder ist mit Luzifer zu vergleichen²⁶. Nun wird mit dem Abfall des bösen Geistes die Feindschaft gegen den guten Geist geboren (*Spənta Mainyu*). In der Dritten Gathas wird der Tod des Bösen genau wie im Alten Testament nach seinem wahren Sinn als Trennung von Gott, dem ewigen Guten, gedeutet. Böses Dasein wird in Zarathustras Lehre in das tiefste finsterste Dasein, in die grauenhafte Hölle verschoben. Was wir Hölle nennen, heißt bei Zarathustra „Haus oder Sphäre der Lüge“ (Yasnā 30,10).

Der Höllensturz des Bösen ist bei Zarathustra im Awestā zu lesen (Gathas, Yasht 3.13): „Es stürzte kopfüber hinab aus dem Himmel der Lügenhafteste der *daēva*, der erzverderbliche arge Geist“.

Das ist vergleichbar mit dem Evangelium des Lukas 10, 18. Dort spricht Jesus Christus: „Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel hinabgestürzt...“²⁷

In der Offenbarung 12,7-9 heißt es:

Und es kam zu einem Krieg im Himmel. Michael und seine Engel bekämpften den Drachen, und der Drache und dessen Engel kämpften. Doch gewannen diese den Sieg nicht, und nicht länger war ihres Bleibens im Himmel. Hinabgestürzt wurde der große Drache, die alte Schlange, `Teufel` oder `Satan` geheißen, der die ganze Welt verführt; hinabgestürzt wurde er zur Erde, und seine Engel wurden mit ihm hinabgestürzt.²⁸

Das war die Engellehre bei Zarathustra, der große Einwirkung auf die weitere Engellehre in der Geschichte der Philosophie hat. Darauf folgend wird die Vorstellung der Engel im Judentum, Christentum und Is-

²⁵ Vgl. Gatha, Yasnā 33,6, vgl. Walther Hinz: Zarathustra, S. 102.

²⁶ Vgl. ebd., S. 138.

²⁷ Vgl. Deut 30,19–20. Mose nimmt an dieser Stelle Abschied von seinem Volk mit den Worten: „Leben und Tod habe ich dir vor Augen gestellt, Segen und Fluch, so wähle denn das Leben [...], indem du *Jahwe* deinen Gott liebst.“ Vgl. auch Hosea 13,1 und Psalm 106,28.

²⁸ Hinz, Walther: Zarathustra, S. 139.

lam dargestellt, damit die Ähnlichkeiten und Entwicklung der Lehre gezeigt werden.

1.2 Der Engel in den Buchreligionen

Auch die Vorstellung der Existenz von Engeln verbindet die Buchreligionen. Sie spielen nach Gott häufig die wichtigste Rolle im Dies- und Jenseits. Nach religiöser monotheistischer Sicht ist ein Engel von Natur aus ein Mittlerwesen zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Menschen. Der Engel ist Bote Gottes und der Adressat dieser Botschaft ist der Mensch.

Der religiöse Begriff ‚Engel‘ geht auf die hebräische Bibel zurück. Als der Apostel Paulus vor dem Hohen Rat zu Gericht stand, stritten sich Sadduzäer mit den Pharisäern, da jene die Auferstehung, auf die sich Paulus berufen hatte, Engel und Geister leugneten, während die Pharisäer²⁹ sich zu allen drei bekannten.³⁰

Für den Dienst der Kirche hat der Engel bis heute eine Vorbildfunktion, wie der katholische Theologe Erik Peterson schreibt:

Niemals wird im Kult der Kirche der Hymnus der Engel fehlen dürfen, denn er erst gibt dem Lobpreis der Kirche jene Tiefe und Transzendenz, wie sie durch den Charakter der christlichen Offenbarung gefordert wird. [...] Der Lobpreis der Menschen kommt erst zum Lobpreis der Engel hinzu.³¹

Nach islamischer Lehre hatte Allah den Koran durch den Engel Gabriel dem Propheten Mohammed geoffenbart. Im Koran sieht man die Engel und ihre Rolle vor allem am Anfang der Schöpfungsgeschichte. Sie sind älter als die Menschen und wurden aus Licht geschaffen. Als Gott den

²⁹ Apg 23,8: „Die Sadduzäer behaupten nämlich, es gebe weder eine Auferstehung noch Engel noch Geister, die Pharisäer dagegen bekennen sich zu all dem.“

³⁰ Im Wörterbuch der philosophischen Begriffe (begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis, fortgesetzt von Johannes Hoffmeister, vollständig neu herausgeben von Armin Regenbogen und Uwe Meyer, Hamburg 1998, S. 183) findet sich eine hilfreiche Erklärung zum Begriff ‚Engel‘: „Der Begriff Engel kommt vom spätgriechischen *angelos*, got. *angilūs*, ahd. *angil* > Vermittler zwischen Gott und Menschen<, zuerst im nachexilischen Judentum, wahrscheinlich unter persischem Einfluss, durch das Christentum in dessen Ausbreitungsgebiete und deren Sprachen überführt. Unter platonischem Einfluss werden die E. bei Philo zu den Geistkräften und Ideen Gottes (Intelligenzen)“. Weiterhin wurde erklärt, dass die Engel bei Thomas von Aquin *motrices orbium*, die bewegenden Kräfte der Welten heißen.

³¹ Vgl. Uwe Wolff: Alles über Engel, Freiburg/Basel/Wien 2001, S. 56.

Menschen erschaffen hatte, forderte er die Engel auf, sich vor ihm zu verneigen; alle Engel haben es getan, nur Satan (*Iblīs*, *Šaytān*) nicht.³² Er wollte allein vor Gott niederknien, nicht vor dem staubgeschaffenen Adam.³³

Im Christentum und Islam darf man Engel verehren aber nicht anbeten.³⁴ Engel haben sogar am Jüngsten Tag eine Funktion (Mt. 25,31): „Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit.“ Auch im Islam kommen die Engel mit Gott zum Gericht (Koran 89,21–22): „wenn die Erde zu Staub zermalmt wird; und dein Herr kommt und (auch) die Engel, in Reihen gereiht“.

1.2.1 Der Engel in den Heiligen Schriften

Die ersten theologischen Quellen über Engel stammen aus dem Judentum.³⁵ In der Bibel werden Engel häufig erwähnt, über 100 Mal in der hebräischen Bibel und mehr als 150 Mal im Neuen Testament. Meistens treten Engel mit oder in einer Gotteserfahrung auf. So erscheint etwa Gott einem Menschen oder seine Stimme und seine Botschaft werden von Menschen gehört. Oft treten die Boten Gottes in Gestalt eines menschlichen Wesens auf. Die Aussendung von Engeln kann eine Gotteshilfe in der Not oder eine Hilfe zur Veränderung der Wirklichkeit sein, wie etwa bei der Gefahren des Weges in verheißene Land bei Ex 23,20ff: „siehe, ich sende einen Engel vor dir her, der dich behüte auf

³² Koran 7,11–18: „Wir erschufen euch, dann gestalteten wir euch. Dann sprachen wir zu den Engeln: ‚Werft euch vor Adam nieder!‘ Da warfen sie sich nieder, außer *Iblīs* – er gehörte nicht zu denen, die sich niederwarfen. Er sprach: ‚Was hat hielt dich davon ab, niederzufallen, da ich es dir befahl?‘ Er sprach: ‚Ich bin besser als er. Mich schufst du aus Feuer, ihn schufst du aus Lehm.“ Vgl. auch Koran 2,34.

³³ Dieses Thema war bei islamisch-persischen Mystikern sehr wichtig. Manche, wie Hallāğ, Attār und selbst Ġazālī, sahen Satan als einzigen monotheistischen Engel, der aus vollkommener Liebe seine Verbannung in Kauf nahm. Dagegen sahen Gelehrte und andere Mystiker wie Rumi Satan als einzigen verlorenen einsamen Engel, der Gott nicht gehorchte.

³⁴ Vgl. Dtn 17, Offb 22,8–9 und Koran: 20,14.

³⁵ Bis auf den heutigen Tag spielen Engel in der Alltagsfrömmigkeit von Juden eine wichtige Rolle. Jeden Freitagabend feiern sie in der Synagoge den Beginn des Sabbats. Nach einer talmudischen Sage werden die frommen Juden anschließend auf dem Heimweg von Engeln begleitet. Zu Hause angekommen begrüßt der Hausherr die Engel des Hauses mit einem berühmten mystischen Gedicht. Engel hüten das Haus und sollen überall zu treffen sein. Vgl. Uwe Wolff: Alles über Engel, S. 119.

dem Wege und dich bringe an den Ort, den ich bestimmt habe“. Gotteshilfe durch Engel als Hilfe in der Not wurde ebenso in Erzählungen über Ibrahim und die geflohene Sklavin Hagar geleistet (Gen 16 und 18).

1.2.1.1 Engel in der hebräischen Bibel

Die älteren Schriften der hebräischen Bibel enthalten eine nur sehr dürftige Engellehre. In den späteren Schriften aber rückt die Engelwelt mehr in den Vordergrund, insbesondere im Buch Daniel.

Der Fürst des Lichts (Michael) mit seinem Heer trifft im endzeitlichen Krieg Israels auf den Fürsten der Finsternis (Belial) mit seinen Scharen³⁶. Wir begegnen in den Texten von Qumran einer Vielfalt von Bezeichnungen:

Engel (IQM 12,1,4), Heer der Engel (IQM 12,8), Heilige Engel (IQSb 3,6), Söhne des Himmels (IQS 4,22; 11,8; IQH 3,22), Heer des Heiligen (IQH 3,2;10,35), Heer des Himmels (IQH 3,35), Ewiges Heer (IQH 11,13), Helden der Kraft (IQH 8,11; 10,34f), Göttliche Helden (IQM 15,14), Helden des Himmels (IQH 3,35f), Volk der heiligen Helden (IQM 12,8), Heilige Geister (IQH 8,11f), Heilige (IQSb 3,26 IQM 12, 1,4 ...), Heilige des Höchsten (CD 20,8), Gemeinde der Heiligen (IQM 12,7), Geister des Wissens (IQH 3,22f und 11,13). In Hinblick auf Engel wird *Jahwa* Fürst der Göttlichen (vgl. Dn 11,36; IQM 14,16; 17,19) und König der Herrlichen (vgl. Pt 2,10...) genannt.³⁷

Die hebräische Bibel spricht auch an vielen Stellen von Engeln. Sie bezeichnet die Engel als:

Engel Gottes (z. B. Gn 28,12 in der Vision der Himmelsleiter)

Söhne Gottes (Job 1,6; 2,1; 38,7)

Das Heer Jahwes (Jos 5,14)

Das Heer des Himmels (vgl. Zach 14,5; Dn 8,13)³⁸

Meistens treten Engel unter dem hebräischen Terminus *malak* auf. Der Begriff meint in seiner ursprünglichen Verwendung eher eine Botenfunktion und keine Gattung der Gott unterstellten himmlischen Wesen. Der Engel ist nicht selbst göttlich, aber gottnah. Er ist nicht nur von Gott

³⁶ Hermann, Klaus: Engel. Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 2, C-E, hrsg. von Hans Dieter Betz, Bernd Janowski, Don S. Browning und Eberhard Jüngel, vierte Auflage, Tübingen 1999, S. 1287.

³⁷ Vgl. W. Grossouw: Engel [II. Der Engelglaube im AT und in Qumran.]. In: Bibel Lexikon, hrsg. von Herbert Haag, Tübingen 1968, S. 390.

³⁸ Vgl. ebd., S. 389.

abhängig, der ihn sendet, sondern auch vom Menschen als Empfänger seiner Botschaft. So erscheint er in der hebräischen Bibel in Menschengestalt, um sich dem Menschen mitteilen zu können und seinen Auftrag auszuführen (Gen 16; 18; 28; 31 f; Ex 3; Num 22 f; Jdc6; 1 Reg 19; 2 Reg 11).

Der Terminus *malak* wird von den *Kerubim* und *Serafim* abgegrenzt. In der hebräischen Bibel werden noch nur zwei Engelsnamen erwähnt: Gabriel (Dan 8,16; 9,21) und Michael (Dan 10,13.21; 12,1) sowie Rafael (im außerkanonischen Tob).³⁹

Wie sind aber das Wesen Gott und der Engel zu erkennen? Die Unterscheidung zwischen Gott und seinem Boten ist nicht immer deutlich. An vielen Stellen in der hebräischen Bibel, an denen vom Erscheinen und Handeln des *mal'āk* Jahwe gesprochen wird, wechselt die Rede zwischen dem „Engel des Herrn“ und dem „Herrn“ selbst (Gen 18,1.2.8.10.14.18–22; Jdc 6, 12–24; 13,3–21.22): Der Gesandte gehört mit dem Sendenden unlöslich zusammen⁴⁰ und der in Menschengestalt erscheinende Engel ist nach Ez1,26 und Gen 1,26 Hülle für *Jahwe*.⁴¹

In den frühen biblischen Schriften fällt auf, dass die Heiligkeit von einem Stein (Bethel Gen 28, 10–22) oder einem Fluss (Gen 32) mit dem Glauben an Engel verbunden sein kann. Nicht erst die Erzväter, sondern gewiss schon die Kanaanäer verstanden Gott als Himmelsgottheit. So wurde der Stein zum Ort, auf dem die Himmels- „Leiter“ (genauer: Treppe oder Rampe) steht. Sie stellt den Weg in ihre mystische Welt dar, auf dem die Boten Gottes zur Erde kommen und wieder zum Himmel zurückkehren. Die Kanaanäer verstanden Gott wie einen irdischen Herrscher, der sich nicht überall aufhalten kann, sondern sich der Boten bedient. Aus diesem Grund sendet auch die Gottheit ihre Boten zur Erde. Die wohl in Menschengestalt gedachten Boten oder Engel benutzen im Hebräischen wie Griechischen dasselbe Wort sowohl zum Ab- als auch zum Aufstieg einer Rampe. In Bethel z. B. ist es nach biblischer Vorstellung der Fuß der Freitreppe, die den Eingang zum Himmelsportal freigibt.⁴²

³⁹ Görg, Manfred: Engel [III. Altes Testament]. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 2, S. 1279–1280.

⁴⁰ Diese enge Beziehung zwischen Gott und seinem Boten führte Religionswissenschaftler zu vielfältigen Theoriebildungen.

⁴¹ Vgl. Jan-Adolf Bühner: Engel. In: Evangelisches Kirchenlexikon, Band 1, A-F, hrsg. von Erwin Fahlbusch u. a., dritte Auflage, Göttingen 1986, S. 1030–1031.

⁴² Vgl. Werner H. Schmidt: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1975, S. 31.

In der altbiblischen Lehre ist Gott transzendent und nicht an einen Ort oder ein Land gebunden (Ez 1). Solche Vorstellungen können universal ausgeweitet werden. So erstreckt sich Gottes Königsherrschaft über jeden Raum und jede Zeit:⁴³ „Jahwe selbst hat seinen Thron in dem Himmel fest errichtet“ (Ps 103,19); in (Ps 145,13) heißt es: „Dein Königtum ist ein Königtum für alle unabsehbaren Zeiten und deine Herrschaft währt durch alle sich folgenden Generationen hindurch“.

Selbst der Sinäi – ursprünglich die Stätte der Gottesgegenwart – vergrößert die Distanz zwischen Gott und dem irdischen Ort. Nach der Darstellung, dass Jahwe auf den Sinai herabsteigt (Ex 19,18.20), wird der Himmel zum Gottesbereich, von dem er aufbricht (Ex 20, 22; 1. Kg 22, 19 ff; Mi 1,3). In Psalm 33,6 ist zu lesen: „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes“.

Für den gegebenen Kontext mag diese Darstellung der Engellehre für die Religion Israels als hinreichend gesehen werden.

1.2.1.2 Engel im Neuen Testament

Das Neue Testament setzt die Engellehre des Judentums voraus. Im Neuen Testament findet man keine genauen Angaben über die Natur und die Persönlichkeit der Engel. Diese sind als die Offenbarung Gottes in der Herrlichkeit von Jesus Christus als Retter und Erlöser des Menschen in seiner Menschengestalt zu finden. Engel sind bei Jesus Christus anwesend, von seiner Geburt bis zu seiner Auferstehung. Dies zeigt sich bei Lukas und Matthäus:

- Gabriel verkündigt die Geburt des Täuflers (Lk 1,11 ff) und des Herrn (1,26 ff),
- Ein Engel des Herrn erscheint dem Joseph vor der Geburt Jesu, vor und nach der Flucht nach Ägypten (Mt 1 f),
- Engel verkünden den Hirten von Bethlehem die Geburt Jesu (Lk 2,8 ff),
- Engel verkünden den Frauen von Jerusalem die Auferstehung Jesu (Mt 28,2ff Lk 24,23 Jo 20,12, Mk 16,5),⁴⁴
- Engel offenbaren und bezeugen das Kommen des Menschensohnes in Macht und großer Herrlichkeit zur Sammlung der Erwählten und zum Gericht (Mk 13,27),

⁴³ Vgl. ebd., S. 265.

⁴⁴ Vgl. W. Grossouw: Engel [III. Der Engelglaube im NT.]. In: Bibel Lexikon, hrsg. von Herbert Haag, Tübingen 1968, S. 390–391.

- Engel zeigen an, dass Gott neue Räume und Aufgaben für die Mission der Kirche hat (Apg 8,26).

Während des öffentlichen Wirkens Jesu erscheinen Engel selten, etwa nach dem Fasten in der Wüste bei Mk 1,13: „Und er war in der Wüste vierzig Tage und wurde versucht von dem Satan und war bei den wilden Tieren, und die Engel dienten ihm“.

Unsichtbar aber stehen sie Jesus Christus ständig zu Gebote, was diesem stets bewusst ist (Mt 26, 53): „oder meinst du, ich könnte meinen Vater nicht bitten, dass er mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schickte?“

Die Existenz der Engel ist in Kol 1,16 am differenziertesten beschrieben: „Denn in ihm (Christus) wurde alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“.

Engel sind sogar in der Apokalypse als letztes Ziel von Schöpfung und Geschichte anerkannt. Ihre Liturgie offenbart die Größe Gottes als letztes Ziel von Schöpfung und Geschichte (Offb 15,3; 5,11ff). Trotz dieser Ehre bleiben die Engel als Diener von Jesus Christus (vgl. Mt 4,11): „Und siehe, da traten Engel zu ihm und dienten ihm“.

Paulus hat mehrere Namen von Engelklassen der jüdischen Tradition entnommen: Erzengel (I Th 4,16), Gewalten, Herrschaften, Hoheiten, Mächte, Throne (Eph 1, 21 und Kol 1,16). Auffallend ist der abstrakte Charakter dieser Namen, die nichts über die sittlichen Eigenschaften der Engel aussagen. Eph 6,12 deutet die Eigenschaften, die Herrschaft und Mächte böser Geister an. Wahrscheinlich wollte Paulus mit diesen Namen einzig auf einen gewissen Unterschied in Rang und Funktion der obengenannten Engel hinweisen.⁴⁵

In der Offenbarung treten mannigfaltige Engel mit verschiedenen Aufgaben auf, auch mit unterschiedlichen Rollen im Kosmos. Hier werden die wichtigsten Verse und Hinweise darauf erwähnt:

Erstens erscheinen sie als Teilnehmer an der himmlischen Liturgie und der himmlischen Hofhaltung:⁴⁶

In Off 4,4: „Und um den Thron waren vierundzwanzig Throne und auf den Thronen saßen vierundzwanzig Älteste, mit weißen Kleidern ange-
tan, und hatten auf ihren Häuptern goldene Kronen“.

⁴⁵ Ebd., S. 391.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 393.

Sogar die Stimme der Tausende und Abertausende Engel ist in Offb 5,11 zu hören: „Und ich sah, und ich hörte eine Stimme vieler Engel um den Thron und um die Gestalten und um die Ältesten her, und ihre Zahl war vieltausendmal tausend“.

Oder es werden sieben Gottesgeister und vier himmlische Geisterwesen in Offb 4, 6 erwähnt: „Und vor dem Thron war es wie ein gläsernes Meer, gleich dem Kristall, und in der Mitte am Thron und um den Thron vier himmlische Gestalten, voller Augen vorn und hinten.“

Erzengel wurden als vor Gott stehende Engel, die ihm dienen, vorgestellt z. B. in Offenbarung 8,2: „Und ich sah die sieben Engel, die vor Gott stehen, und ihnen wurden sieben Posaunen gegeben.“

Zweitens erscheinen Engel als Diener Gottes bei der Erteilung prophetischer Offenbarung:

In der Offenbarung von Jesus Christus: in Offb 1,1: „Dies ist die Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben hat, seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen soll; und er hat sie durch seinen Engel gesandt und seinem Knecht Johannes kundgetan“

Oder in Off 10,1: „Und ich sah einen andern starken Engel vom Himmel herabkommen, mit einer Wolke bekleidet, und den Regenbogen auf seinem Haupt und sein Antlitz wie die Sonne und seine Füße wie Feuerssäulen.“

Engel fungieren drittens als Vollstrecker der Befehle Gottes und als seine Mithelfer bei der Führung der Welt, als vier Winde in Offb 7,1: „Danach sah ich vier Engel stehen an den vier Ecken der Erde, die hielten die vier Winde der Erde fest, damit kein Wind über die Erde blase noch über das Meer noch über irgendeinen Baum.“

Der Engel des Gerichtes wird Offb in 14,14 genannt: „[U]nd ich sah, und siehe, eine weiße Wolke. Und auf der Wolke saß einer, der gleich war einem Menschensohn; der hatte eine goldene Krone auf seinem Haupt und in seiner Hand eine scharfe Sichel.“

In der Offenbarung heißt es weiterhin (Offb 15,1): „Und ich sah ein andres Zeichen am Himmel, das war groß und wunderbar: sieben Engel, die hatten die letzten sieben Plagen; denn mit ihnen ist vollendet der Zorn Gottes.“

Viertens schließlich werden Engel der sieben Gemeinden genannt. So steht in Offb 1,20 (auch bei 2,2; 3,1): „Das Geheimnis der sieben Sterne, die du gesehen hast in meiner rechten Hand, und der sieben goldenen Leuchter ist dies: Die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden, und die sieben Leuchter sind sieben Gemeinden.“

Eine systematische Ausbildung der Engel innerhalb der christlichen Theologie beginnt erst bei den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts unter Einbeziehung bestimmter philosophischer Vorstellungen und in Abgrenzung gegen gnostische Engel. Dionysios Areopagita 47 verschmolz die biblischen Aussagen mit platonischen Elementen, indem er eine Rangordnung von drei Hierarchien zu je drei Chören aufstellte und gegenüber älteren Aussagen die reine Geistigkeit der Engel lehrte.⁴⁸

Thomas von Aquin baute seine Engellehre auf Dionysios auf und entwickelte sie mit aristotelischen Elementen weiter. Er gliedert auch die Engel in 3 Hierarchien, 9 Chöre, die in 3 dreigliedrige (triadische) Hierarchien (Rangstufen) aufgeteilt sind:

Oberste Hierarchie: Seraphim – Cherubim – Throne.

Mittlere Hierarchie: Herrschaften – Kräfte – Mächte.

Untere Hierarchie: Fürstentümer – Erzengel – Engel.⁴⁹

Er geht davon aus, dass besonders die letzte Hierarchie, die Chöre der Fürstentümer, Erzengel und Engel dem irdischen Bereich, d.h. dem Dienst an den Menschen, zugeteilt sind. Die Fürstentümer seien für das Wohl der Staaten und Völker zuständig. Die Erzengel sind dem Wohl der Kirche und des Glaubens zugeordnet.

Nach christlichem Verständnis von manchem Kirchenvater ist im gegenwärtigen Leben auf der Erde den Menschen ein Schutzengel beigegeben:

Wie den Menschen, die einen unsicheren Weg durchwandern, Beschützer mitgegeben werden, so wird auch jedem Menschen, solange er ein Wanderer (auf Erden) ist, ein Schutzengel zugewiesen. Wenn er aber an das Ende des Weges gelangt sein wird, wird er keinen Schutzengel mehr haben; vielmehr wird er im Reich einen mitregierenden Engel, in der Hölle aber einen strafenden Dämonen bei sich haben.⁵⁰

⁴⁷ Dionysius Areopagita (6. Jh.) ist ein christlicher Autor des frühen sechsten Jahrhunderts. Er benutzt als Pseudonym den Namen *Dionysius Areopagita* (nach Apg 17,34). Er ist für alle Engellehren des Mittelalters die Hauptquelle, die vielfach kommentiert worden ist. Besonders zu nennen ist sein Buch *Die Himmelshierarchie*, das Thomas und Ibn Sinā stark beeinflusst hat.

⁴⁸ Nobis, H. M. [Engellehre]. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2, D-F, hrsg. von Joachim Ritter, Basel 1972, S. 501.

⁴⁹ Vgl. Uwe Wolff: Alles über Engel, S. 35.

⁵⁰ Hier wurde als Beispiel Thomas von Aquin genommen: Über die Einheit des Geistes, Stuttgart 1987, S. 14.

Die Geschichte der kirchlichen Engellehre und die Rolle der Engel im Kosmos zeigen sich wieder ab dem 18. Jahrhundert in neuer Form, nämlich mit Blick auf persönliche Schutzengel in der Theologie, Literatur und Kunst z. B. bei Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803), Padre Pio (1887–1968), Therese Neumann von Konnersreuth (1898–1962) usw.⁵¹

1.2.1.3 Engel im Koran

Im Koran, der wichtigsten Quelle des Islam, werden die Engel (arabisch: *al-malāika*) an insgesamt 95 Stellen (in Singular- und Pluralform) erwähnt. In den Versen wurden aber auch die Eigennamen der Engel, ihre Natur, ihre Aufgaben, Gestalten und ihre Beziehung zu Gott und zu den Menschen beschrieben.

Engel sind Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen, werden aber als Gott besonders nahestehende (*muqarrab*) bezeichnet. Hartmut und Katharina Bobzin geben einen Überblick von Engelrolle im Koran:

Engel sind demnach aus Licht geschaffene Gestalten, die im Himmel wohnen. Der Engelglaube gehört zu den sechs Säulen des islamischen Glaubens, nämlich Gott, der Prophet, das Offenbarte Buch, die vorherigen Bücher Gottes, die Engel und der jüngste Tag. Es heißt dazu im Koran 4,136:

O ihr, die ihr glaubt! Glaubt an Gott und seinen Gesandten und an das Buch, das er auf ihn herabgesandt, und an das Buch, das er zuvor herabgesandt. Denn wer an Gott nicht glaubt und seine Engel, seine Bücher, seine Gesandten und den jüngsten Tag, der ist schon sehr weit abgeirrt.

Der Glaube an die Existenz von Engeln folgt direkt dem Glauben an Gott selbst und wer diesen Glauben nicht teilt, liegt dem Koran nach im Irrtum.

Welche Funktion erfüllen die Engel im Koran? Sie erscheinen am Jüngsten Tag (89,22): „Und dein Herr kommt und (auch) die Engel, in Reihen gereiht.“ Sie sind Wächter von Paradies und Hölle (74,31) und Gott nahegestellt (4,172): „Weder der Messias noch die gottnahen Engel werden es je verschmähen, Diener Allahs zu sein; und wer es verschmäht, Ihn anzubeten, und sich zu stolz fühlt - Er wird sie alle zu Sich versammeln.“ Engel sind Diener Gottes (43,19): „Und sie machen die Engel, die des Gnadenreichen Diener sind, zu weiblichen Wesen. Waren sie etwa Zeugen ihrer Erschaffung? Ihr Zeugnis wird aufgezeichnet, und sie werden

⁵¹ Krauss, Heinrich: Die Engel, Überlieferung, Gestalt, Deutung, München 2000, S. 100–102.

befragt werden“. Und sie handeln nach Gottes Befehl (21,27) „Sie sprechen vor Ihm kein Wort, und sie handeln nur nach Seinem Befehl.“

Das bedeutet auch, dass die Engel Willensfreiheit haben, wie Menschen. Sie können sich nicht gegen Gott auflehnen. Willensfreiheit bei Engeln ist ein umstrittenes Thema in der Forschung. Als Beweis kann man die Schöpfungsgeschichte anführen, in der Satan sich dem Befehl Gottes widersetzt, sich vor Adam niederzuwerfen (7,11 und passim).

Engel postieren sich vor Gott (16,49 und passim): „Und was in den Himmeln ist und was auf Erden ist an Geschöpfen, unterwirft sich Allah, also die Engel, und sie betragen sich nicht hoffärtig.“ Sie fürchten ihn (21,28): „Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen ist, und sie legen nicht Fürbitte ein, außer für den, der Ihm genehm ist, und sie zittern in Furcht vor Ihm.“

Einige Engel im Jüngsten Gericht tragen Gottes Thron (69,17): „Die Engel stehen an seinem Rand, und acht tragen an jenem Tage hoch über sich den Thron deines Herrn.“ Sie lobpreisen Ihn (21,20): „bei Nacht zu preisen, und auch bei Tage werden sie nicht schlaff.“ Ganz wie die Selbstlobpreisung (35,1): „Lobpreis sei Allah, dem Schöpfer der Himmel und der Erde, der die Engel zu Boten machte, mit Schwingen, zwei, drei oder vier. Er fügt hinzu zur Schöpfung, was er will. Gott ist aller Dinge mächtig.“

Sie stehen in Reihe und beten zu Gott (37,165–166): „Siehe, wir sind aufgestellt in einer Reihe, und wir sind es, die lobpreisen.“

Engel sind an vielen Koranstellen Bewacher der Menschen, z. B. bei Moses (82,10): „Das Herz von Moses' Mutter wurde leicht. Fast hätte sie ihn öffentlich anerkannt, hätten Wir nicht ihr Herz gestärkt, damit sie am Glauben zunehmen möchte“.

Engel sind darüber hinaus Begleiter in Paradies oder Hölle (16,28) oder Strafende beim Gericht (8,50): „Könntest du nur sehen, wie die Engel die Seelen der Ungläubigen hinweg nehmen, ihnen Gesicht und Rücken schlagen und (sprechen): Kostet die Strafe des Verbrennens“. Darüber hinaus beschützten Engel Muḥammad gegen seine Feinde im Krieg *badr* (3,123 und passim).

Im Koran wird auch über Englerscheinungen gesprochen. Engel erschienen demnach in Menschengestalt (6,9): „Und wenn Wir ihn [Muḥammad] (aus) einem Engel geschaffen hätten, hätten Wir ihn doch als Menschen geschaffen, und so hätten Wir ihnen das noch verwirrter gemacht, was sie selbst schon verwirren.“ Die bekannteste Erscheinung ist in der Maria-Erzählung zu finden (19,17): „Und sich vor ihnen barg

im Schleier, da sandten Wir unseren Geist (Gabriel) zu ihr, und er erschien ihr in Gestalt eines vollkommenen Menschen.“

Im Koran werden acht Engelsnamen erwähnt.⁵² Gabriel (Ġibraʿīl) ist der Offenbarungengel und hat absoluten Vorrang vor den anderen Engeln. Seine wichtigste Aufgabe besteht darin, Gottes Botschaften den Propheten zu vermitteln. Seine Treue, Stärke und Macht werden an vielen Stellen des Korans betont (81,19–20): „Dass dies (Koran) in Wahrheit das (offenbarte) Wort eines edlen Gesandten ist. Eines Mächtigen und eingesetzt bei dem Herrn des Thrones. Dem man dort [vor Gott] gehorcht, und der vertrauenswürdig ist.“ Oder in 53,5–7: „Der stark an Kraft ist, hat ihn unterrichtet, der Herr der Größe, sich dann aufgerichtet, dieweil am höchsten Horizont er stand.“

Manchmal wurde Gabriel als Geist [*ar-rūh*] und vor anderen Engeln erwähnt (78,38): „am Tag, da der Geist und die Engel in einer Reihe stehen, da wird nur reden, wem der Erbarmer es erlaubt und wer treffendes sagt.“⁵³

An manche Stellen werden im Koran mehrere Offenbarungengel verwendet. Ziel der Offenbarung ist insbesondere der tugendhafte Mensch (16,2): „Er schickt die Engel mit dem Geist herab, auf sein Geheiß, zu jenen seiner Knechte, die er will, auf dass sie warnend künden: es gibt nur mich als Gott, so fürchtet mich!“

Die Engel werden wie Menschen zur Aufgabe als Boten erwählt (22,75): „Gott erwählt Gesandte aus den Engeln und auch aus den Menschen. Siehe, Gott hört und sieht.“⁵⁴

Michael (arabisch: *Mikāʿīl*) wird mit Gabriel im Koran (2,98) ohne nähere Angaben genannt.⁵⁵

Hārūt und *Mārūt* sind zwei Engel, die den Glauben der Menschen prüfen sollen. Die beiden erschienen zur Zeit Salomons den Menschen (2,102). Adel Theodor Khoury meint, dass die Namen von den Namen zweier Erzengel der zarathustrianischen Awestā hergeleitet sein können: „*Haurvatat* (Gesundheit) und *Ameratat* (Unsterblichkeit)“.⁵⁶

⁵² Die Überlieferung kennt vier weitere Engel, vgl. dazu Mağlesī, Moḥammad Bāqer: *Baḥār al-anwār*, Beirut 1983.

⁵³ Ebd., S. 543.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. ebd., S.20.

⁵⁶ Khoury, Adel Theodor: *Der Koran erschlossen und kommentiert*, Düsseldorf 2005, S. 93.

Die Rangstellung der Engel ist bei den Philosophen und Theologen unterschiedlich. Khoury erklärt es zusammenfassend:

Die Philosophen im Islam vertraten die Auffassung, dass die Engel, die als Geistwesen und nicht nur als feinere Körper besitzend anzusehen seien, höherstehen als die Propheten. So sind die Engel Lichtwesen, die ein höheres Wissen besitzen und eine tiefere Kenntnis des göttlichen Seinsbereichs haben, die Gott unablässig preisen und ihm nahe sind. Die Gelehrten weisen auf rein philosophischen Spekulationen gründende Lehre zurück. Aus dem Koran glauben sie den Beweis dafür erbringen zu können, dass die Propheten höher stehen als die Engel. [...] Die Propheten stehen höher als die Engel, weil sie unter Anstrengungen und trotz inneren Widerstandes die Tugend üben, während die Engel keine Leidenschaften und Hindernisse kennen.⁵⁷

⁵⁷ Ebd., S. 92.

2 Abū Naṣr Fārābī

2.1 Kontext und Einflüsse

Für das Verständnis der Philosophie Ibn Sīnās sind zwei Punkte wesentlich: die philosophiegeschichtliche Einordnung in den zeitgenössischen Kontext und die Einflüsse der griechischen Philosophie bzw. anderer Philosophien auf sein Werk.

Ohne eine solche explizite Einordnung könnte der Eindruck entstehen, dass *kitāb aš-šifāʾ* und *išārāt wat-tanbihāt* eine schwache Nachahmung der aristotelischen Philosophie darstellen, wie von einigen Orientalisten behauptet wurde: u. a. von Peter Adamson, der den *kitāb aš-šifāʾ* als eine Mischung von Aristoteles' Logik, Neuplatonismus und Stoizismus ansieht,⁵⁸ und Mağid Faḥrī, der Ibn Sīnās Philosophie als „neuplatonische islamische Lehre“⁵⁹ bezeichnet.

Die aristotelische Logik ist durchaus als Grundlage der Philosophie Ibn Sīnās zu berücksichtigen, es darf aber nicht übersehen werden, dass er ein eigenständiges System entwickelt, das hier in folgenden Schritten zu untersuchen ist:

1. Ibn Sīnās eigenes Gedankengebäude muss klar herausgearbeitet und vom Vorurteil einiger orientalischer Interpreten befreit werden.
2. Seine Philosophie muss im Kontext der islamischen Philosophie gesehen und untersucht werden, insbesondere, da die Autoren der islamischen Philosophie direkt
3. aufeinander aufbauen: Ibn Sīnā knüpft mit seiner Philosophie an Abū Naṣr Fārābī⁶⁰ an, Fārābī seinerseits an Abū Yaʿqūb Ibn al-Išḥāq al-Kindī.⁶¹

⁵⁸ Ḥekmat, Naṣrollah: Ibn Sīnās Metaphysik, Teheran 2006, S. 25. Ḥekmat beruft sich hier auf Peter Adamson: *The Arabic Plotinus*, London 2002. Vgl. auch Mağid Faḥrī: *Die Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt*, Teheran 1993, S. 151.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Abū Naṣr Fārābī (ca. 870–950).

⁶¹ Abū Yaʿqūb Ibn al-Išḥāq al-Kindī (um 800–873), erster wichtiger arabischer Philosoph, Astronom, Astrologe, Mathematiker, Arzt und Musiker. Vgl. Ulrich Rudolph: *Islamische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2004, S. 15.

Ohne die Philosophie Fārābīs ist die Philosophie Ibn Sīnā in der vorliegenden Form nicht denkbar.⁶² Eine hermetische Betrachtung der letzteren ist insofern nicht sinnvoll, als die Kenntnis der ersteren für ihr Verständnis unerlässlich ist.⁶³

Ferner ist zu beachten, dass Ibn Sīnā sich die aristotelische Metaphysik erst über Fārābīs Kommentar erschließt. Er selbst schreibt, dass er bis in sein achtzehntes Lebensjahr alle Wissenschaften seiner Zeit gelernt habe, ausgenommen Aristoteles' Metaphysik, die er vierzig Mal gelesen, aber nicht verstanden habe.⁶⁴

Am Anfang seiner Metaphysik heißt es bei Ibn Sīnā, dass ein Philosoph es mit theoretischer und praktischer Vernunft zu tun habe, wenn er aber nach vollkommener Erkenntnis des vollkommenen Objektes suche, müsse er sich mit Metaphysik beschäftigen.⁶⁵ Dabei bezeichnet er die Metaphysik als Basis der gesamten Wissenschaft: „Wohl hat Metaphysik vor allen anderen Wissenschaften Vorrang [...]. Daher kommt es dieser Wissenschaft ihrer Natur gemäß zu, dass sie allen Wissenschaften vorausgehe.“⁶⁶

2.2 Philosophie und Offenbarung

Im 9. bis 11. Jahrhundert gab es heftige Auseinandersetzungen zwischen Anhängern der Philosophie und der Religion. Fārābī war daran gelegen, die Suche des Menschen nach Wahrheit, die darunter nicht leiden und nicht verloren gehen sollte, über diesen Zwist zu stellen; er sah eine Einigung zwischen Religion und Philosophie als Lösung an.

⁶² Vgl. Naşrollah Hekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 25. Dort heißt es, die Philosophie Ibn Sīnās sei nur für den gut verständlich, der auch die von Fārābī gut verstanden hat.

⁶³ Und anders herum: Was bei Fārābī zweideutig oder ungeklärt blieb, wird von Ibn Sīnā kommentiert und erklärt. In einem Punkt, bezüglich der von Fārābī angenommenen Harmonie zwischen Platon und Aristoteles, stimmt Ibn Sīnā mit seinem Vorgänger allerdings nicht überein. Auf diesen Kritikpunkt wird an späterer Stelle der vorliegenden Arbeit noch einzugehen sein.

⁶⁴ Er schreibt, dass seine lebenslange Forschung nur Ergänzung und Wiederholung dessen war, was er bis zu seinem 18. Lebensjahr gelernt hatte. Ibn Sīnā: Arabisches Werk, *al-mantiq fil mozdawağat wal qasīdat al-maşriqayn*, Vgl. auch William E Gohlman: The Life of Ibn Sīnā, New York 1974, S. 30–34.

⁶⁵ Vgl. Ibn Sīnā: Das Buch der Genesung der Seele, 1. Abhandlung, 1. Kapitel, S. 7.

⁶⁶ Vgl. ebd., 2. Abhandlung, 3. Kapitel, S. 35.

Fārābī zufolge gibt es für den Menschen zwei Wege, um zur Wahrheit zu gelangen: menschliche Vernunft und Gottes Offenbarung durch Engel an Propheten.

Auf die Frage nach dem Verhältnis und der Gewichtung dieser Wege werden drei mögliche Antworten in Erwägung gezogen:

1. Beide Wege sind gleichwertig.
2. Der Weg über den Propheten ist von höherem Rang, weil in der Offenbarung durch Engel eine direkte Verbindung mit Gott besteht.⁶⁷
3. Beide Wege enthalten unterschiedliche Wahrheiten (Averroes).⁶⁸

Nach Fārābī können beide Wege gleichwertig sein, weil sie aus derselben Quelle stammen. Diese Quelle sind in der Religion die Engel der Offenbarung und in der Philosophie der aktive Intellekt. Diese Wege der menschlichen Erkenntnis, dürfen nicht zueinander in Widerspruch stehen, da beide zur Wahrheit führen, die in sich nicht widersprüchlich sein kann.

Dennoch unterscheiden sich die Wege insofern, als Philosophen durch rationale Prinzipien nur langsam und mühevoll durch universell gültige Schlüsse und Beweise vorankommen, während Propheten durch ihre besonders starke mystische Vorstellungskraft schneller dieses Ziel erreichen. Fārābī zufolge empfangen Propheten Offenbarungen vom aktiven Intellekt und geben sie an die Menschen weiter. Fārābī erweitert diese These, indem er den Propheten eine intellektuelle Befähigung und rationale Seele in Verbindung mit dem aktiven Intellekt zuspricht, der alle

⁶⁷ Die Möglichkeit, dass der Weg über die Vernunft höher steht, wird nicht diskutiert, da der Engel die Wahrheit direkt von Gott als Quelle der Wahrheit bekommt; deswegen wird kein höherer Weg als die Offenbarung durch Engel an den Propheten angenommen.

⁶⁸ Abū Alwalid Ibn Rušd, in Europa besser bekannt als Averroes (gest. 1198 in Marrakesch), war ein arabischer Arzt, Jurist und Philosoph. Er verfasste Aristoteles-Kommentare, denn er suchte einen neuen Weg, die philosophische Wissenschaft aus den Turbulenzen des 11. und des 12. Jahrhunderts herauszuführen. Er begann bei der Frage, ob man überhaupt philosophieren dürfe. Seine juristischen Forschungen geben die Antwort: Nach dem Koran, der wichtigsten Quelle der islamischen Rechtsprechung, wird Philosophieren den Menschen nicht nur empfohlen, sondern es ist zwingend (*wağib*), sich mit der Philosophie als bester Form des Denkens zu beschäftigen, denn es gibt zahlreiche Koranverse, die besagen, dass die Menschen denken und Wahrheit suchen sollen. Vgl. Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie, S. 70.

geistigen Prozesse leitet.⁶⁹ Auf die Bedeutung des ‚aktiven Intellekts‘ und der ‚rationalen Seele‘ wird später noch zurückzukommen sein.

Somit nutzt der Philosoph die Vernunft und der Prophet die inneren Gefühle. Wichtig dabei ist, dass bei Fārābī Philosophen nicht in höherem Rang als Propheten stehen, wie es Ibn Ṭufail behauptet hatte,⁷⁰ sondern dass er überzeugt ist, dass die Philosophie ihren Respekt, ihre Annehmbarkeit und ihre Gültigkeit eher im Schatten der Offenbarung gewinnt. Dennoch versucht Fārābī, die Gleichberechtigung der beiden Wahrheitswege zu beweisen. Ihm war nicht daran gelegen, den Offenbarungselig zu rationalisieren und er unternimmt auch nicht den Versuch, das Wesen des Propheten als Wahrheitsquelle zu begründen; dies war für ihn selbstverständlich. Sein Ziel ist vielmehr eine Positionierung des Philosophen.⁷¹

Diese Haltung wurde von seinen Zeitgenossen auf beiden Seiten (Religion und Philosophie) abgelehnt und bekämpft. Seine größten Gegner waren Abūl-Ḥasan Aḥmad Ibn Yahyā Ibn Ishāq ar-Rāwandī⁷² und Abū-Bakr Muḥammad Ibn Zakariyā ar-Rāzī.⁷³ Beide waren Anhänger der Mutazaliten, die mit rationalen Gründen gegen Fārābīs These kämpften. Ihrer Ansicht nach konnte die Offenbarung der Propheten entweder mit rationalen Gesetzen konform sein oder ihnen widersprechen. Widerspreche sie ihnen, könne man sie nicht annehmen und anerkennen. Sei

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 53.

⁷⁰ Vgl. Ibn Ṭufail (1110–1185): *Ḥayy Ibn al-Yaḡazān* (Der Lebende, Sohn des Wachenden), übersetzt von Ahmad Shams ad-Dīn, Beirut 1990, S. 1129. Der philosophische Roman selbst geht gedanklich auf Ibn Sīnā zurück, sein Titel stammt sogar wörtlich von ihm. Der Wachende ist Symbol des aktiven allgemeinen Intellekts, der die Menschen erfüllt und verbindet. Der Roman wurde in der frühen europäischen Aufklärung 1783 mit dem geänderten Titel *Der Naturmensch* von Eichhorn auf Deutsch übersetzt. Er bestärkt den Grundglauben der Aufklärung, dass der Mensch neben seiner Vernunft einen Glauben nicht braucht. Vgl. Ernst Bloch: Ibn Sīnā und die Aristotelische Linke, Berlin 1952, S. 25.

⁷¹ Vgl. Naşrollah Ḥekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 100.

⁷² Rāwandī, bekannt als Abū l-Ḥasan Aḥmad Ibn Yahyā Ibn Ishāq ar-Rāwandī (825–864), war ein persischer Satiriker und Kritiker der Religionen und des Islam. Ghadban, Ralph: Der Kampf der Kulturen. In: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2006: <http://www.nzz.ch/articleDjXUR-1.10121>, Stand 27.12.2016.

⁷³ Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyā Rāzī (864–925 oder 932) war ein bedeutender persischer Arzt, Naturwissenschaftler, Philosoph und Alchemist. Vgl. Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie, S. 23.

sie mit ihnen konform, reiche die menschliche Vernunft allein zur Erkenntnis. Die These beruht auf dem mutazilitischen Prinzip, wonach die Vernunft in allen Menschen gleich ist.⁷⁴

Als Antwort darauf begründete Fārābī die Notwendigkeit von Prophetenwesen mit der unterschiedlichen Ausprägung von Vernunft im Menschen, was dazu führe, dass nur einige Menschen in der Lage seien, die Sprache von Philosophen zu verstehen und weiterzuentwickeln. Alle Menschen sollten aber das Recht haben, die Wahrheit zu finden. Deswegen sei auch eine einfachere Sprache nötig, nämlich die Sprache von Propheten, die alle Menschen begreifen können. So grenzt er die Bedeutung der Philosophie ein, um einen Weg zum Glauben zu schaffen bzw. um eine Verbindung zwischen Philosophie und Offenbarung zu schaffen, die man „Imagination“⁷⁵ nennen kann, d. h. ein Weg über die Philosophen zur Offenbarung. Dies ist seine größte Neuerung, die von Ibn Sīnā ergänzt wurde.

Was Fārābī in seiner Philosophie, besonders in seinen späteren Schriften⁷⁶ aufzeigt, scheint einige Züge der Philosophie Immanuel Kants vorwegzunehmen. Kant wollte „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu haben“⁷⁷, d. h. die Grenze des Wissens abstecken. Fārābī legt ebenfalls dar, dass Metaphysik und Philosophie allein nicht in der Lage sind, alle Wahrheiten zu erreichen, weil manche Objekte jenseits allen Erkenntnisvermögens liegen.⁷⁸

Im *fuṣūṣ al-ḥikma* (Ringsteine der Weisheit) geht er den Schritt zur Vereinigung von Philosophie und Offenbarung als Wahrheitsquellen. Während er bei Philosophen unterschiedliche Meinungen und Differenzen

⁷⁴ Vgl. Ḥekmat Naṣrollah: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 103. Damals schien die Begründung von Rāwandī und Zakariyā ar-Rāzī als logisch zu gelten, aber Fārābī hat in seinem Buch *kitāb al-ḥūrūf* (das Buch der Begriffsklärung) in Folge von Aristoteles' *Organon* die Unterschiede zwischen wahrer Philosophie und logischem Irrtum untersucht und bewiesen, dass eine solche Begründung eine sophistische Aussage ist.

⁷⁵ Vgl. Naṣrollah Ḥekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 111.

⁷⁶ Fārābī: Ringsteine der göttlichen Weisheit (arab. *fuṣūṣ al-ḥikma*), übers. und erl. v. Max Horten, Münster 1906.

⁷⁷ Kant, Immanuel: AA III, S. 19.

⁷⁸ Er war iranischer Abstammung, zog aber in der Jugend nach Bagdad, das damals als Zentrum der Wissenschaft anerkannt war. Er konzentrierte sich nicht nur auf seine Theorie, sondern nahm auch an dem Übersetzungsprozess teil und verbrachte viele Jahre in einem Kreis von Bagdader Intellektuellen, die antike philosophische Texte ins Arabische übersetzten und eingehend diskutierten. So hatte er auch einen breiten Überblick über die Philosophie. Vgl. Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie, S. 29.

beobachtet, falle unter Propheten eine Praxis gegenseitiger Anerkennung sowie das Fehlen von Widersprüchen auf. Daraus leitet er ab, dass die ganze Wahrheit nie durch rein menschliche Erkenntnis erreicht werden kann, sondern dass, um vollkommene Erkenntnis zu finden, die menschliche Vernunft sich mit der göttlichen Offenbarung verbinden müsse. Dieser rational-mystischer Weg wird bei Fārābī als heilige Weisheit und bei Suhrawardī⁷⁹ als Philosophie der Erleuchtung bezeichnet.

2.2.1 Emanationstheorie

Die Emanationslehre wurde in der islamischen Philosophie erst von al-Kindī⁸⁰ entwickelt. Er kommentierte das metaphysische Werk von Aristoteles. Der aristotelische ‚unbewegte Beweger‘ als Schöpfer erschien ihm ungenügend. So erläutert er die Ausführungen über Bewegung und deren Ursache, Substanzen und die Ewigkeit der Welt bei Aristoteles und erklärte die Begriffe neu. Er versteht Schöpfung in ähnlicher Art und Weise wie Fārābī und verwendet den Begriff ‚Emanationslehre‘. Er beginnt die Lehre mit der Beschreibung von notwendiger Existenz und Sein als Quelle von Schöpfung. Das Sein wird aristotelisch als vollkommener, sich selbst denkender Geist beschrieben.⁸¹

Fārābī ist davon überzeugt, dass das notwendig Seiende weder Gattung noch Unterschied noch einen Bereich hat. Es gibt keinen Beweis für dieses Sein. Vielmehr ist es selbst Beweis für alle Dinge. Es ist ewig. Ihm mischt sich kein Nichtsein bei und sein Sein ist immer aktuell. Es nimmt keine Teilung, keine Zustandsänderung, keinen Körper (Stoff und Form) und auch keinen Gegensatz an. Es ist das reine Gute, das reine Denken, rein Gedachtes und rein denkend. Es ist weise und wissend, lebend, allmächtig und wollend:

Er hat die höchst vollendete Schönheit, Vollkommenheit und Anmut. Er hat die grösste Freude an seinem eignen Wesen und er ist somit der erste Liebende und der Geliebte. Die Existenz aller Dinge geht von ihm aus, und zwar in der Weise, dass er den Eindruck seines Seins den Dingen so zukommen lässt, dass sie dadurch zu Vorhandenen werden. Alles Vorhandene aber steht

⁷⁹ Šihāb ad-Dīn Yaḥyā Suhrawardī (1153–1191) war ein persischer *Philosoph* und *Mystiker*. In deutschen Texten wird meist die Schreibweise *Suhrawardī* verwendet.

⁸⁰ Abū Yaʿqūb Ibn al-Ishāq al-Kindī (um 800– 873).

⁸¹ Vgl. Ulrich Rudolph: *Islamische Philosophie*, S. 34.

in der Reihenfolge, welche von dem Eindruck seines Sein's aus stattfindet.⁸²

Im Unterschied zu Aristoteles meint Fārābī, dass das göttliche Denken nicht nur reflexiv, sondern auch produktiv ist. Es findet eine direkte Beziehung (nicht eine Verbindung mit irgendeiner Ursache) aller Dinge darauf insofern statt, als es ihr Hervorrufener ist. Durch seine Vermittlung entstand die Ursache aller Dinge. Die Hervorbringung oder das Überströmen des Seins bei Fārābī wie bei Ibn Sīnā erfolgt stufenweise:

- Das erste, was aus ihm hervorgerufen wurde, war ein Ding der Zahl nach. Dies war der erste Intellekt, so trat in den ersten Hervorrufener akzidentiell die Vielheit ein. Der Intellekt ist ein Möglichseiendes, das aus den ersten Notwendigseienden emaniiert wird. Die Vielheit in ihm liegt in seinem Wesen und rührt nicht von dem ersten her. Das Denken des ersten Intellekts richtet sich auf zwei Objekte. Es erkennt Gott und lässt dadurch einen weiteren Intellekt entstehen. Es erkennt sich selbst, was zur Entstehung der obersten gestirnlosen Himmelssphäre in ihrem Stoff und ihrer Form führt.
- Es entstehen mit dem zweiten Intellekt ein anderer Intellekt und ein anderer Himmel unter jenem Obersten. Nach Fārābī kennen wir die Menge dieses Intellektes und dieser Sphären nur in allgemeiner Weise, bis der schaffende Intellekt zu einem solchen kommt, der vom Stoff abstrahiert ist. Hier läuft die Zahl der Kreise zu Ende, was dem ptolemäischen Weltbild entspricht.
- Die Intellekte laufen in ihrer Verkettung nicht bis ins Unendliche. Sie sind von verschiedener Art, jeder einzelne hat eine Art für sich. Der letzte Intellekt ist die Ursache von endlichen Seelen und auf der andern Seite Ursache davon, dass die vier Elemente durch Vermittlung der Sphären vorhanden sind.
- Aus den Elementen und ihren verschiedenen Mischungen und Verhältnissen gehen die Pflanzen-, Tier- und Vernunftseelen hervor. Diese rühren von den Substanzen her, welche die Ursache für das Werden dieser Welt und der Sphären sind.
- Die Bewegung dieser Letzteren bildet einen Kreis um etwas Feststehendes, Unbewegliches. Aus der geordneten Bewegung entstehen die vier Elemente. Jeder Einzelne der Intellekte kennt die Ordnung des Guten, welche aus ihm hervortreten muss,

⁸² Fārābī: Alfārābī's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt von Friedrich Dieterici, Hildesheim/ Zürich/New York 2011, S. 96.

und wird Ursache der Existenz dieses Guten, welche aus ihm hervortreten muss.⁸³

- Nach Fārābī ist die Himmelsbewegung eine seelische und keine natürliche Bewegung. Zweck der Bewegung ist es, dem Immateriellen ähnlich zu werden. Jeder Einzelne Himmelskörper hat einen ihm speziell eigenen Intellekt, welchem er sich anzugleichen sucht.

Der Hierarchie im Kosmos entspricht die Hierarchie der Fähigkeiten des Menschen und der unterschiedlichen Vermögen der Seele (Intellekt, Vorstellungskraft, Gedächtnis, etc.) und der Organe, die den Körper am Leben erhalten. Das höchste ist aber der Intellekt, der alle anderen Fähigkeiten leitet.⁸⁴ In seiner Intellektenlehre folgt Fārābī wie Ibn Sīnā dem Philosophen al-Kindī und differenziert den Intellekt in vier Stufen:

Zu diesen Kräften gehört die praktische Vernunft, die das, was man vom menschlichen Tun verrichten muss, hervorbringt. Ferner gehört zu den Kräften der Seele die theoretische Vernunft. Durch dieselbe wird die Substanz der Seele vervollständigt und zu einer aktuell geistigen Substanz gemacht. Der Intellekt hat somit verschiedene Stufen. Einmal ist er stofflicher Intellekt, ein andermal habituellem [...], ein drittesmal erworbener [...]. Diese Kraft aber, welche das Intelligible erfasst, besteht in einer einfachen unkörperlichen Substanz. Dieselbe geht nie von der Potentialität zur Aktualität über und wird somit nie zum vollständigen Intellekt, es sei denn durch einen gesonderten (immateriellen) Intellekt. Dies ist nun der schaffende Intellekt, der ihn (d. h. jene Substanz) zur Actualität bringt.⁸⁵

Fārābī glaubt (in seiner späteren Phase), dass der aktive Intellekt der Punkt ist, an dem Offenbarungs- und Philosophiewahrheiten (als höchste Form der Rationalität) sich vereinigen. Die Wahrheiten, die Propheten durch Offenbarung erreichen, erfahren Philosophen durch den aktiven Intellekt, wenn sie sich bis zu einer höheren Stufe des Intellekts entwickeln. Alle Wahrheiten, die Propheten ohne Vermittlung durch Intuition (*ḥads*) und mystische Erleuchtung erkennen, erhalten Philosophen durch Beweiszusammenhänge und logische Operationen. So gibt es eine einzige Wahrheitsquelle mit zwei verschiedenen Wegen. Dieser

⁸³ Vgl. ebd. S. 97–98.

⁸⁴ Vgl. Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie, S. 35.

⁸⁵ Fārābī: *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, S. 105.

Gedanke ist eine Neuerung Fārābīs, die bei Aristoteles nicht zu finden ist.⁸⁶

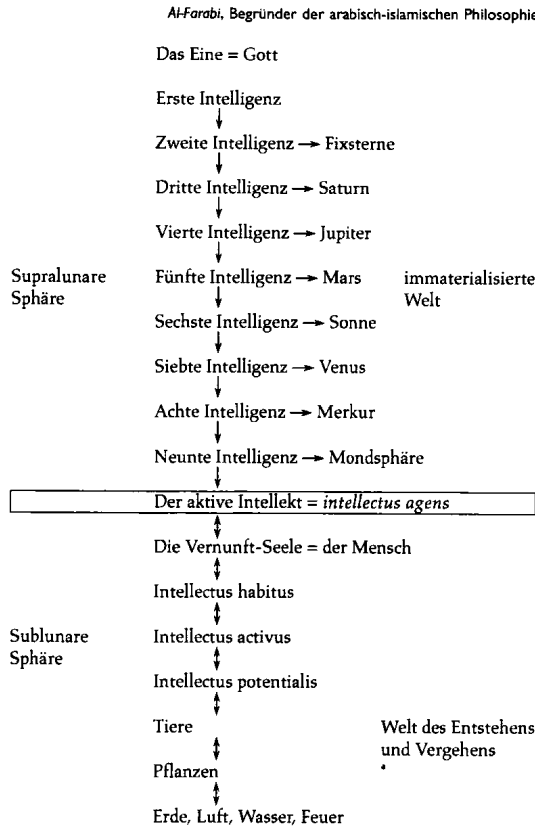


Abb. 1 Das Modell der Emanation bei Fārābī verbunden mit dem ptolemäischen System der Kosmologie (Turki, Mohamed: Einführung in die arabisch-islamische Philosophie, München 2015, S. 65)

⁸⁶ Er meint, die Philosophie habe einen langen riskanten Weg zur Wahrheit. Er versucht in seinem Buch *kitāb al-ḥurūf*, die Geschichte eines Menschen, der diesen Weg betritt, in Raum und Zeit zu beschreiben: Fārābī: *Kitāb al-ḥurūf* (das Buch der Briefe/Begriffsklärung), hrsg. und kommentiert v. Maḥdī, Muḥsin, Beirut 1969. S. 131 bis 161.

2.2.2 Engel und Offenbarung

Um die Rolle der Engel in der Offenbarung zu erklären, widmet Fārābī sich zunächst der Frage nach der Substanz bei Menschen und Engeln. Er ist der Auffassung, dass der Mensch aus der kreatürlichen und der göttlichen Welt zusammengefügt ist. Sein Geist stammt aus dem Gotteswesen. Der Mensch kann sich in der Himmelswelt bewegen und sich göttliche Wahrheiten einprägen lassen. Sein Körper besteht aus Materie. Er ist mit Gestalt und Form in Qualität und Quantität begabt und besteht in Ruhe und Bewegung. Er ist teilbar. Ihm wird der Intellekt zuteil. Die Engel haben ein dem Menschen analoges Wesen, aber ihr eigentliches Wesen gehört der Geisterwelt an.⁸⁷ Die Offenbarung ist eine Willensäußerung der Engel an den menschlichen Geist, ohne dass eine Vermittlung erfolgt:

Die Engel sind Wissensformen und ihre Substanz besteht in den erfindenden Wissenschaften. Die Engel sind weder wie Tafeln mit Zeichnungen, noch wie die Brust voll Wissenschaften. Vielmehr sind sie erfindende, in ihrem Wesen bestehende Wissenschaften. Sie schauen auf das oberste Wesen und prägen ihrer Wesenheit das, was sie erschauen, ein. Sie sind unabhängig, frei, jedoch redet sie der heilige Geist im Wachen an, und verkehrt der menschliche Geist mit ihnen im Schlaf.⁸⁸

Die unvermittelte Offenbarung der Engel an Menschen nennt Fārābī die eigentliche Rede ohne Einzeichnungen. Was wir unter Rede verstehen, wird nur durch Einzeichnungen von dem, was im Anredenden enthalten ist, auf das Innere des Angeredeten erreicht. Ist aber der Angeredete zu schwach, um mit Anreden auf diese Weise konfrontiert zu werden, nimmt der Anredende sich für das, was zwischen den beiden Inneren stattfindet, einen sichtbaren Boten. Er redet mit Stimmen oder schreibt oder macht eine Andeutung. Bei der Offenbarung wird direkt der Geist angesprochen, so dass es keine Hülle zwischen beiden Geistern (Engel und Geist des Menschen), sondern eine innere Verbindung gibt:

Dann verbindet der, dem die Offenbarung zukam, sich mit dem Engel in seinem Inneren, er nimmt die Offenbarung im Inneren auf und er bildet sich in Beziehung auf den Engel eine sinnlich fassbare Form, und für die Rede desselben hörbare Töne. Dann rufen der Engel und der, dem die Offenbarung zukam, jeder von ihnen, ihre Erfassungskraft, von beiden Seiten her, an. Die sinnlichen Kräfte sind dann wie in Betäubung und den, welchem die

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 126.

⁸⁸ Ebd., S. 118–119.

Offenbarung zuteil wird, befällt etwas wie Ohnmacht, dann aber kann er es erschauen.⁸⁹

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 127.

3 Ibn Sīnā

3.1 Ibn Sīnās Metaphysik – Engel bei Ibn Sīnā

Ibn Sīnā beginnt sein wichtigstes philosophisches Werk *kitāb aš-šifā'*⁹⁰ mit der Frage nach dem Seienden (*philosophia prima*). Wie Aristoteles fragt er nach den ersten Ursachen und dem höchsten Sein, stellt also die grundlegenden Fragen der Philosophie.⁹¹ Ibn Sīnā hat als Mediziner, Astronom und Physiker eine umfassende und differenzierte Sichtweise zur Naturphilosophie.

Die Ontologie der höchsten Ursache alles Seienden ist eine zentrale Frage im *kitāb aš-šifā'*. Ibn Sīnā zufolge ist der erste Gegenstand der Metaphysik das Seiende als Seiendes. Diesem widmet er das erste Kapitel seiner Metaphysik. Er untersucht dessen Ursachen und Eigenschaften und führt den Beweis, dass das notwendig Seiende nur *eines* und zwar Gottheit ist. Es ist frei von der Beimischung alles dessen, was bloß kontingent ist. Außer diesem ist alles zusammengesetzte Zweieit (*essentia und existentia*).⁹²

Das Augenmerk soll hier auf einen bedeutenden Aspekt in Ibn Sīnās Metaphysik, auf das geistig Seiende und seine Auffassung von Wesen und Funktion der Engel, gerichtet werden. Diese Betrachtungen sollen dabei nicht als Gegenstände des Glaubens, sondern als philosophische Untersuchungen zur Metaphysik ernstgenommen werden.⁹³

Den Begriff ‚Engel‘ (*malak*) verwendet Ibn Sīnā selbst in seinen Werken nie. Die Vermeidung dieses religiös geprägten Begriffs lässt sich darauf

⁹⁰ Ibn Sīnā nennt sein Buch *kitāb aš-šifā'* (Buch der Genesung der Seele), weil er Philosophie, besonders die Erste Philosophie, als Medizin des Geistes sieht.

⁹¹ Vgl. Aristoteles: Was ist die Ousia oder Substanz. Metaphysik VII, 1, 1028 b.2–4.

⁹² Vgl. Ibn Sīnā: Das Buch der Genesung der Seele, übersetzt und erläutert von Max Herten, Frankfurt am Main 1960, 1. Abhandlung, 7. Kapitel S. 77.

⁹³ In seinen kleineren mystischen Schriften erwähnt Ibn Sīnā eine weitere Funktion der Engel. Sie sind innere Führer des Menschen zur Wahrheit. *Mağmu' e rasā'il*: „Gesammelte kleine Werke von Ibn Sīnā“ (*risālat at-tuḥfah*), hrsg. v. Taheri Mahmud, Qum [Iran], 2010, S. 143. Der Grund dafür ist, dass in seiner Ordnung die Engel näher zu Gott stehen. Thomas sieht es als Aufgabe der Engel an, dass sie bestimmten Menschen eine Art Gewissheit und „offene Schau“ (CG III/2, Kapitel 154) gewähren. Dies geschieht durch ein inneres geistiges Licht, das den Geist des Menschen dazu erhebt, Dinge zu verstehen, die mit der Vernunft nicht erkennbar sind.

zurückführen, dass er eine philosophische, dezidiert ‚geisteswissenschaftliche‘ Darstellung anstrebte. Sowohl in monotheistischen Offenbarungsreligionen als auch im Zoroastrismus in Mesopotamien, in der griechischen und der römischen Antike werden Engel als Vermittler zwischen Gott und den Menschen betrachtet. Für Ibn Sinā ist aber das Wesen aus immateriellen Substanzen kein Gegenstand des Glaubens, sondern logisch notwendig. So bleibt er in seinem gesamten Werk bei der Bezeichnung ‚immaterielle Substanzen‘, um deren notwendige Existenz in seiner Weltordnung zu betonen.

Insofern als Ibn Sinā seine Engellehre mit den der Physik entstammenden Begriffen *Zeit* und *Bewegung* erklärt, kann man durchaus von Berührungspunkten zwischen Physik und Metaphysik sprechen. Diese Annäherung an das Wesen von Engeln soll hier gegenüber einer rein theologischen hervorgehoben werden. Das Kernthema der vorliegenden Arbeit ist dabei das Verhältnis von Engeln zu Gott und zur Welt.

Im Fokus des ersten Teils steht die Schöpfungslehre von Ibn Sinā. Er entwickelt eine systematische Schöpfungslehre, die alles Seiende umfasst. Die Engelwesen werden als immaterielle Substanzen betrachtet. Dabei gruppiert er zunächst die Substanzen und beschreibt die Auffassung des ersten Prinzips als Quelle des Seins und dessen Eigenschaften. Die Einordnung in den Rahmen von Kosmologie und Philosophie werden skizziert und die Hauptquelle über die Auffassung von Engelwesen im Mittelalter genannt. Es folgen die Emanationslehre und die Nennung der Reihenfolge des Austretens des verschiedenen Seienden. Dann werden die immateriellen Substanzen und ihre Rolle als schöpferischer Geist im System erklärt.

Ibn Sinā gruppiert die Substanzen so, dass jede Substanz entweder *corpus* oder *non-corpus* ist.⁹⁴ (Nicht-Körper ist entweder Teil des Körpers oder nicht, also unkörperlicher Natur). Ist sie Teil eines Körpers, so stellt sie entweder dessen Wesensform oder dessen Materie (erste Materie) dar. Ist sie aber unkörperlicher Natur (also nicht Teil eines Körpers), so ist sie entweder mit diesem verbunden, indem sie sich als bewegendes Prinzip im Körper betätigt und Seele genannt wird (Seele der Himmelsphären, Engel und Menschenseele), oder sie ist in jeder Beziehung frei von Materie und wird als Geist bezeichnet.⁹⁵

⁹⁴ Selbstständige oder nicht selbstständige Körper.

⁹⁵ Vgl. Ibn Sinā: *Das Buch der Genesung der Seele*, 2. Abhandlung, 2. Kapitel. Hier bestehen platonische Verhältnisse der menschlichen Seele zum Körper. Wie Horten meint, wählt Ibn Sinā die Auffassung, um die Seele der Himmelsphären mit zu bezeichnen, S.95.

Ibn Sinā geht davon aus, dass Metaphysik fähig ist, die Existenz und das Wesen Gottes zu beweisen und dass die Menschen in der Lage sind, dieses Wesen zu erforschen.⁹⁶ In seiner Metaphysik heißt es, dass das erste Prinzip alles Seienden notwendig ein Einziges ist. Es hat in seiner Seinsstufe kein gleichgeartetes Ding neben sich, und es existiert kein ihm Ähnliches. Daher gibt es etwas außer ihm notwendig Seiendes nicht. Alle anderen Seienden sind Möglichkeiten von Seienden, d. h. das möglich Seiende ist von dem notwendig Seienden abhängig:

Er [der notwendig Seiende] bringt dasselbe notwendig hervor in ursprünglicher, unvermittelter Weise (die Geister) oder durch Vermittlung anderer Ursachen (der reinen Geister). Wenn also die Dinge außer ihm wirklich sind, dann ist ihre Existenz hergeleitet aus der Existenz des ersten Seienden. Er also ist der Erste.⁹⁷

Dieser Gottesbeweis, den Thomas von Aquin später von Ibn Sinā übernahm, legt dar, dass die Welt kontingent ist. Sie existiert, aber sie hätte nicht existieren müssen. Erschaffen kann die Welt nur ein notwendiges Wesen.

Gerhard Verbeke fasst die Verbindung zwischen möglich und notwendig Seiendem bei Ibn Sinā folgendermaßen zusammen:

Die göttliche Vollkommenheit liegt nicht außerhalb der Intention des Existierenden: das möglich Existierende und das notwendig Existierende begegnen einander in derselben Intention, sie sind nicht ganz voneinander getrennt. Auch hier gilt ein Verhältnis von Priorität und Posteriorität: Das Notwendige hat Vorrang gegenüber dem Möglichen, weil dieses nur durch das Notwendige existieren kann.⁹⁸

Durch die Endlichkeit der Zweckursachen und formalen Ursachen wird die Existenz des absoluten Prinzips bewiesen. Ibn Sinās These lautet: „Was absolut erste Ursache ist, ist auch Ursache für alle übrigen Ursachen.“⁹⁹

⁹⁶ An mehreren Stellen seiner Werke, z. B. im *Buch der Genesung der Seele*, 1. Abhandlung, 2. Kapitel, S.15.

⁹⁷ Ebd., 8. Abhandlung, 4. Kapitel, S. 498. „Notwendig“ in dem Sinn, dass das erste Prinzip so reich ist, dass es seinen Überfluss nicht behalten kann.

⁹⁸ Verbeke, Gerard: *Avicenna, Grundleger einer neuen Metaphysik*, Opladen 1983, S. 14, vgl. auch: *Aristoteles' Metaphysik, griechisch-deutsch*, neu bearb., mit Einl. und Komm. hrsg. v. Horst Seidl, Halbbd. 1, Bücher I (A) - VI (E), Hamburg 1982 (Buch V, Kapitel 11: über verschiedene Bedeutungen von Früher und Später).

⁹⁹ Ibn Sinā: *Buch der Genesung der Seele*, 8. Abhandlung, 3. Kapitel, S. 493.

Im notwendig Seienden gibt es keine Vielheit. Ibn Sīnā drückt die Beziehung zwischen dem Urprinzip und dem anderen Seienden so aus:

Wenn in zweiter Linie auf dieses Wesen Relationen, seien sie positiv oder negativ, in großer Zahl folgen, so sind diese notwendige Akzidenzien seines Wesens, die von diesem verursacht werden und die nach der Existenz des Wesens existieren. Sie verhalten sich aber nicht so, dass sie diesem Wesen den Bestand verleihen oder Teile von ihm bilden.¹⁰⁰

Weiter heißt es, der erste Seiende besitze

kein Genus, noch eine Wesenheit, noch eine Qualität, Quantität, ein ubi, ein quando, ein ihm Ähnliches, ein ihm Gleiches, noch auch ein Kontrarium [...]. Er ist hoch erhaben. Er hat ferner keine Definition, keine Demonstration seines Wesens. Er ist vielmehr die Demonstration für alle Dinge.¹⁰¹

Diese Verneinung von Gotteseigenschaften stammt bekanntlich von Dionysios. Er spricht Gott alle bestimmbar Eigenschaften ab und preist ihn mit Attributen der Verneinung (via negativa) wie ‚unsichtbarer, unermesslicher unbegrenzter‘ Gott, der in Wahrheit nicht nach Art irgendeines geschaffenen Dinges existiert. Seine unerkennbare unaussprechliche Unendlichkeit ist für Menschen unfassbar. Der Mensch kann vielleicht durch Vermittlungen und Offenbarungen ihm näherkommen, aber sein Wesen bleibt allem Stofflichen unerreichbar.¹⁰²

Dionysios erklärt seine Auffassung von dem ersten Prinzip und den Eigenschaften der Schöpfung. Gott ist vollkommen, sogar erhaben über jede Vollkommenheit.¹⁰³ Die Vollkommenheit ist ein Gut und Gott ist in seinem Wesen reines Gutes. Aus seiner Fülle lässt er die Existenz der Dinge nach vorher bestimmter Ordnung aus sich ausströmen, nach einer Ordnung, die Gott selbst als gut denkt. Diese Ausströmung geschieht mit Liebe und Willen. Gott liebt sein Wesen als erste Ursache aller guten und geordneten Geschöpfe. Nach Ibn Sīnā liebt er auch alles, was er auf notwendige Weise verursacht:

¹⁰⁰ Ebd., 8. Abhandlung, 4. Kapitel, S. 499.

¹⁰¹ Ebd., 8. Abhandlung, 5. Kapitel, S. 514.

¹⁰² Vgl. Dionysius Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche, Einf. von Hugo Ball. Übers., mit Einl. u. Kommentar versehen von Walther Tritsch, München 1955, Kapitel 2, S. 105.

¹⁰³ Bei Dionysius Areopagita heißt das „vollkommene Urquelle aller Vollkommenheit selbst, ohne Maß hinausgerückt über alles Heilige, die allererste Ursache jeglicher Hierarchie“, Dionysius Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche, Kapitel 3, S. 111.

[...] Die Ordnung des Weltalls ist daher Objekt seiner Liebe per accidens. Jedoch bewegt er sich nicht zu diesem Objekte hin in folge einer Sehnsucht; denn er verhält sich in keiner Weise passiv zu diesen Objekten, noch sehnt er sich nach irgend einem Dinge, oder verlangt nach ihm. Daher ist dieser sein Wille, der die Dinge erschafft, frei von irgend einem Mangel, sowie er auch frei ist von Verlangen nach ihnen. Er ist ferner frei von irgend einer Unruhe betreffs eines Strebens zu einem intendierten Gegenstande.¹⁰⁴

Die Welt wurde von Ewigkeit her und ohne Vermittlung irgendeiner Materie oder Zeit geschaffen. Wäre die Welt nicht ewig, dann gäbe es irgendein Motiv, einen Nützlichkeitsgrund und eine Veränderung im Gotteswesen.

Sie folgt nur einem *logischen* „Später“ als erstem Prinzip.¹⁰⁵ Diese Ewigkeit bedeutet nicht, dass die Tätigkeit der Schöpfung abgeschlossen ist. Die ganze Welt, die aus ihm emaniert ist, ist ständig von ihm abhängig und wird durch ihn erhalten.

Die Beziehung zwischen Gott und Welt ist daher nicht mit einem menschlichen Schöpfungsakt, wie z. B. der Errichtung eines Gebäudes, zu vergleichen. Ibn Sīnā erläutert dies anhand eines anderen Beispiels: Die Beziehung lässt sich eher mit der zwischen einem Redner und seinem Wort vergleichen. Ein Gebäude kann ohne seine Ursache erhalten bleiben, was bei gesprochenen Worten nicht der Fall ist. Solange ein Redner spricht, existieren seine Worte. Hört er auf zu sprechen, existieren auch die Worte nicht mehr. Auf diese Weise wird die Welt als Offenbarung von Gottes Güte und Vollkommenheit erklärt.¹⁰⁶

Ibn Sīnā zufolge erkennt Gott alle Dinge auf eine universelle Weise. Nach der Koranlehre dagegen erkennt Gott jedes einzelne Ding.¹⁰⁷ Ibn Sīnā legt eine Übereinstimmung der philosophischen und der religiösen Sicht nahe, indem er schreibt:

¹⁰⁴ Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 7. Kapitel, S. 530.

¹⁰⁵ Das Früher und Später ist in der Zeit und im Raum. Er meint hier, dass die Ursache der Existenz nach immer früher als ihre Wirkung ist. Vgl. Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 4. Abhandlung, 1. Kapitel, S. 242 und 9. Abhandlung, 3. Kapitel, S. 557. Thomas meint im Gegenteil, dass eine zeitliche Schöpfung keine Veränderung in Gott bedingt. Die Welt kann grundsätzlich nicht ewig sein, weil sie messbar ist, eine Dauer in sich trägt.

¹⁰⁶ Vgl. Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 7. Kapitel, S. 529.

¹⁰⁷ Vgl. Koran 34,3 und 10,61.

Der notwendig Seiende erkennt alle diese Dinge vielmehr in nur einer und zwar einer universellen Weise und trotzdem entgeht ihm kein individuelles Ding, noch „entflieht vor seiner Erkenntnis selbst das kleinste Atom im Himmel und auf der Erde“ (Koran 34, 3. 10,62). Diese Wahrheit gehört zu den wunderbaren Wahrheiten, die nur ein geschulter Verstand erfassen kann.¹⁰⁸

Gottes Beziehung zu Weltdingen besteht darin, dass diese nichts anderes sind als das Erkennen Gottes, das sich auf das „Gute“ erstreckt. Nachdem Gott die Dinge erkannt hat, gelangten sie zur wirklichen Existenz, ohne dass gleichzeitig damit ein anderes (reflexives) Erkennen verbunden ist. Ihre Existenz wird also nur dann wirklich, wenn sie begrifflich erfasst sind.¹⁰⁹

Gottes Wille und Verstand erschaffen das Weltall. Dabei bedeutet Erkennen für Gott zugleich Erschaffen. Dieses zugleich Erkennende und Erschaffende ist die ratio in Gott.¹¹⁰ „Leben, Wissen und Wollen“ sind in Gott nicht voneinander verschieden, sondern kommen ihm „auf Grund seines Wesens zu“¹¹¹:

Der notwendig Seiende verhält sich so, daß sein Wille nicht verschieden ist von seinem Wissen. Ebenso wenig existiert ein rein begrifflicher Unterschied zwischen Wollen und Wissen in Gott. Wir haben bereits klar gelegt, daß das Erkennen, das ihm eigen ist, nichts anderes ist, wie sein Wollen. Dadurch wurde klar, daß die Macht, die ihm zukommt, gleichbedeutend damit ist, daß sein Wesen erkennend ist und das Weltall in begrifflicher Weise erfaßt. Dieses Erkennen ist erstes Prinzip für das Weltall. Es ist nicht aus dem Weltall selbst abstrahiert. Es ist Prinzip durch sich selbst und besteht nicht auf Grund der Existenz irgend eines anderen Dinges.¹¹²

3.2 Kosmologie und Philosophie im Mittelalter

Die Kosmologie in der mittelalterlichen Philosophie ist eng mit der Metaphysik und der Erkenntnistheorie verbunden. Die Philosophen sowohl aus platonischer als auch aristotelischer Tradition haben die geistigen Wesen in ihrer kosmologischen Funktion erforscht. Dies ist nicht

¹⁰⁸ Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 6. Kapitel, S. 522.

¹⁰⁹ Vgl. Buch der Genesung der Seele, 1. Abhandlung, 5. Kapitel, S. 47 und 51–53.

¹¹⁰ Vgl. Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 7. Kapitel, S. 533–535.

¹¹¹ Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 7. Kapitel S. 535.

¹¹² Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 7. Kapitel, S. 536.

zuletzt einem Weltbild geschuldet, das die Bewegung des materiellen Körpers mit immateriellen Ursachen erklärt.

Mit der Sicht der Himmelsphären und der Entstehung der Intelligenzen wird ein Weg verfolgt, der bei Plotin, mehr aber noch bei Pseudo-Dionysios Areopagita und Fārābī vorgezeichnet ist.

Ibn Sīnā beschäftigt sich mit Kosmologie in der neunten Abhandlung des *kitāb aš-šifāʾ*. Um Ibn Sīnās Naturphilosophie und die Hintergründe seiner kosmologischen Überlegungen besser zu verstehen und einordnen zu können, soll hier die Kosmologie bei Platon, Aristoteles, Ptolemäus und Kopernikus knapp skizziert werden:

Platon (427–347 v. Chr.) erklärt die Himmelswesen als personale, mit Verstand ausgerüstete göttliche Wesen. Die Erde ist eine Kugel, die im Zentrum des Kosmos ruht. So besteht das Hauptmerkmal des platonischen Kosmos darin, dass er beseelt, lebendig und mit Vernunft ausgestattet ist. Dieses ewige, vollkommene Wesen ist von der *Weltseele* umhüllt. Sie ist das Prinzip aller Weltbewegung. Nach Platon besteht eine Übereinstimmung zwischen der Seele des Menschen und der des Kosmos.¹¹³

Die Fundamente der späteren (auch der heutigen) Kosmologie und Naturphilosophie wurden von Aristoteles (384–322 v. Chr.) gelegt. Er erklärt die Ursachen der natürlichen Bewegungen des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde (und Verbindungen von diesen), wie dass das Schwere nach unten fällt und sich das Leichte nach oben bewegt, sowie die Elemente selbst. Die natürlichen Bewegungen treten spontan auf, sind regelmäßig und können nicht das Ergebnis des Zufalls sein, sondern müssen auf die Natur der Elemente zurückgeführt werden. Die Elemente streben zu ihrem natürlichen Ort. Aristoteles lehrte auch, dass die Erde eine Kugel sein müsse, weil irdische Materialteilchen stets ins Zentrum des Universums streben und sich dort selbst kugelförmig anhäufen. Zudem bemerkte er, dass auch die Form des Erdschattens bei einer Mondfinsternis die Richtigkeit seiner Idee bestätige.

Aristoteles postulierte einen ersten unbewegten Beweger, welcher nicht der Welt angehört. Er bewegt die Sphären (insbesondere die erste, die Fixsternsphäre) wie „das Geliebte das Liebende“¹¹⁴, welches seine Bewegung auf die anderen Planetensphären überträgt.

¹¹³ Vgl. Platon, *Timaios* 30a–b, 34b–37c.

¹¹⁴ Aristoteles' *Metaphysik*, griechisch-deutsch, neu bearb., mit Einl. und Komm. hrsg. von Horst Seidl, Halbbd. 2: Bücher VII (Z) – XIV (N), 2. Auflage, Hamburg 1984; XII 7 (1072 b3) und XII 8 (1073 a 26–27).

Ibn Sīnā und Thomas von Aquin gehen wie Aristoteles von einem unbewegten Beweger aus.

Ptolemäus (ca.100 bis 180 n. Chr.) knüpfte seine Kosmologie an die des Aristoteles an. In seinem Werk *almagest* beschreibt er ein geozentrisches Weltbild. Die kugelförmige Erde ruht im Mittelpunkt und wird von den sieben damals bekannten Planeten umkreist, zu denen man seinerzeit auch Sonne und Mond zählte. Die Sphäre der Fixsterne schließt das sichtbare Weltall ab. Es ist von einem weiteren Kreis umgeben, in dem sich Gott, die Engel und die ausgewählten Seelen befinden.¹¹⁵

Diese Sphäre und die Himmelskörper sollten aus einem einzigen, einfachen Element bestehen: dem Äther. Im Gegensatz zu den anderen damals angenommenen Elementen – Erde, Wasser, Luft und Feuer – galt Äther als rein und göttlich, als frei von weltlichen Eigenschaften wie etwa der Reibung.¹¹⁶

Im Miniaturen oder manchen Weltkarten aus dem Mittelalter wird die aristotelische bzw. ptolemäische Vorstellung vom Universum dargestellt. Engel und Gott sind im höheren Teil des Himmels zu sehen. Die Erde liegt im Mittelpunkt, über der Erde stehen die sieben Gestirne Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn sowie die Sphäre vom Gottvater als Schöpfer.

Gott und seine Engel sind Halter und Beweger der Welt. In dieser Epoche glaubten die Menschen, dass die Schlüssel zum Universum in einem längst vergangenen goldenen Zeitalter liegen; der Drang nach Neuem war daher weniger ausgeprägt.

Das ptolemäische Weltbild wurde von Kopernikus (1473–1543 n. Chr.) revidiert. In seinem neuen Weltbild steht die Sonne im Mittelpunkt. Die Sterne sind nicht mehr an einer äußersten Schale fixiert, sondern bis ins Unendliche verteilt und beweglich. Seine Idee war ein Sprung von der geschlossenen Welt der Antike zum unbegrenzten Universum der Gegenwart.¹¹⁷

¹¹⁵ Vgl. Martin Rees: Vor dem Anfang, Eine Geschichte des Universums. Frankfurt am Main 1998.

¹¹⁶ Vgl. Werner Ekschmitt: Weltmodell Griechische Weltbilder von Thales bis Ptolemäus, Mainz am Rhein 1989, S. 128–131.

¹¹⁷ Die neue Kosmologie wurde von der damaligen Kirche angegriffen. Es ging um Unvereinbarkeit der kopernikanischen Lehre mit der Bibel, also der Naturwissenschaften mit der Offenbarung. Die Bücher mit kopernikanischen Ideen wurden verboten. Galilei wurde ermahnt, die kopernikanischen Ansichten nicht zu vertreten. Bereits Aristoteles wurde wegen seiner Ansichten über die unendliche Dauer der Welt angegriffen. Die Idee passte nicht zum

Mit der Entstehung eines neuen Weltbildes wurde auch das Interesse an metaphysischen Wesen wie Engeln und Geistern zurückgedrängt und vor dem Hintergrund einer stärkeren Fokussierung auf wissenschaftlich Greifbares als übersinnlich verworfen.¹¹⁸

3.3 Hauptquelle von Überlegungen zu Engelwesen im Mittelalter

Die Hauptquelle von Überlegungen zu Engelwesen im Mittelalter bilden die Schriften von Dionysios. Die gesamte Schöpfung besteht danach aus wirklich und möglich Seiendem. Er betrachtet das Wesen von möglich Seiendem als Abfall vom notwendig Seienden, wobei es drei Zeiten oder drei Räume gibt: des Geistes, der Seele und der Materie. Fürst des obersten Reiches ist der unsagbare, ungeborene Vater. Fürst der Mitte ist der Heilige Geist oder die obere Weisheit. Fürst der materiellen Welt ist der Demiurg, dem die sieben Gestirnhimmel (Planeten) unterstehen.¹¹⁹

Dionysios ist in seinen Äußerungen über Kosmologie und Engel sehr besonnen. Seine Ausdrucksweise ist bildhaft und mystisch. Er bezeichnet Engel als Himmelsleiter, die traumhaft zwischen Gott und Mensch aufgestellt ist, eine leuchtend lebendige Rangordnung, die Himmel und Erde verbindet. Sie gibt Kenntnis von Gott und ist in ihren auf- und absteigenden Stufen zugleich ein Bild Gottes selbst und seiner Existenz in den Verbindungen der erleuchteten Geister.¹²⁰ Er spricht davon, dass die Engel als Vermittler des urgöttlichen Strahls für die Menschen auftreten.¹²¹

Durch seine mystische Darstellung vermeidet er es, eine enge kosmologische Funktion der Engel zu erläutern. Die Engelwesen sind bei ihm

Glauben an die zeitliche Welterschöpfung von Gott. Vgl. Marie Boas: Die Renaissance der Naturwissenschaften 1450–1630, Nördlingen 1988, S. 358.

¹¹⁸ Kopernikus bereitete den Grund für die spätere Kosmologie von Galileo im 17. Jahrhundert, worin viele Wahrheiten und Fehler der antiken Kosmologie ans Licht kamen. Vgl. Marie Boas: Die Renaissance der Naturwissenschaften 1450–1630, S. 341.

¹¹⁹ Er gruppiert weiterhin die Seele des Menschen nach ihrer Beziehung zu Gott auf dreifache Art, wie sie im Körper wohnen: allein, mit den Dämonen oder mit Wörtern der Fülle, Pseudo Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche, S. 50.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 90.

¹²¹ Vgl. ebd., S. 100.

nicht einfach Beweger der Planeten und des Weltraums, sondern verkörpern höhere Weisheit und treten als Lichtvermittler auf. Es geht ihm durchaus darum, dass die Wahrheit hinter den Worten nicht unmittelbar greifbar ist:

Vielleicht ziemt der Heiligen Schrift am besten, sich manchmal auch in geheimnisvollen Rätselworten zu verbergen, damit für die große Menge gewisse verborgene und um so heiligere Wahrheiten über Geister unantastbar bleiben, die nicht aus unserer Welt sind. Denn nicht jeder ist der Heiligung würdig und nicht für alle ist, wie die Schrift sagt, die Erkenntnis.¹²²

Seine Hierarchien definiert er als heilige Rangordnung. Darin sind Stufen der Selbsterkenntnis und dadurch auch der Ähnlichkeit mit Gott dargelegt.

Die Schönheit Gottes ist zwar jeder anderen unähnlich und als göttliche unnahbar – sie bleibt die Urquelle aller Vollendung –, sie lässt aber jeden nach seiner Würdigkeit an ihrem eigenen Licht teilhaben und führt ihn in die Richtung der Vollkommenheit. So entsteht eine Hierarchie, deren Zweck im möglichen Ähnlichwerden mit Gott besteht. Jede Stufe nimmt den göttlichen Strahl wie ein Spiegel in sich auf und vermag dieses Licht weiterzugeben. So muss jede Stufe der Hierarchie in sich selbst ein göttliches Wirken erleben und es auch auf der nächsten Stufe hervortreten lassen.¹²³

Die Engel stehen im obersten Kreis um Gott. Sie verwandeln sich in rein geistiger Art zu Nachbildern Gottes und nehmen die höchste Rangstellung ein. Sie genießen mit dem reinen Blick ihrer überirdischen Augen die selige Anschauung Gottes. Sie begreifen in bevorzugter Weise viele Geheimnisse des göttlichen Wissens und Erkennens.

So nehmen die Engel an erster Stelle am Göttlichen teil und verkünden auch unmittelbar und vielfältig das uns Verborgene:

In sie zuerst strahlt die urgöttliche Erleuchtung unmittelbar ein, durch sie werden uns dann die sonst unsere Erkenntnis überraschenden Offenbarungen vermittelt, [...] sie zeigen die heilige

¹²² Ebd., S. 104, vgl. 1. Kor. 8,7.

¹²³ Vgl. Pseudo Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche, S. 110–111.

Ordnung, deuten geheime Geschichte aus überweltlichen Mysterien. Sie sind es auch, die uns in der Art von Sehern göttliche Vorhersagen ankündigen.¹²⁴

3.4 Kosmologie und Seinsstufen bei Ibn Sīnā

Ibn Sīnā verdeutlicht in seiner Kosmologie, dass das Weltall eine kreisförmige Bewegung ausführt, die nicht in zeitlicher Weise erfolgt. Die Drehbewegung von Sphären verläuft um sich selbst (Erdrotation). Die Sterne aber bewegen sich um die Himmelskugel.¹²⁵ Diese Bewegung entsteht nicht aus Zwang, sondern auf Grund eines Willensentschlusses. So hat die Substanz der himmlischen Körper einen Beweger, der sie mit einer unendlichen Kraft bewegt.¹²⁶ Ibn Sīnā ist überzeugt, dass der Beweger keine Naturkraft ist, denn die Natur handle nicht nach freiem Willen, sondern wirke nur, indem sie von einer anderen Kraft dazu veranlasst werde. Durch Naturkraft können die Dinge nicht für unbegrenzte Zeit bewegt werden:

„Der nächste Beweger der himmlischen Dinge ist nicht eine Naturkraft noch ein Verstand [*ʿaql*], sondern ein seelisches [*naḥs*] Prinzip. Das entferntere Prinzip ist ein Verstand“¹²⁷, heißt es bei Ibn Sīnā.

Der Verstand ist rein geistig und der rein geistige, in sich einfache und beständig sich gleich bleibende Willensentschluss kann keine Bewegung hervorbringen. Er verändert sich nicht. Daher kann er keine Phantasievorstellungen individueller Dinge besitzen.¹²⁸

Die Seele ist ein mit einem Körper verbundenes Prinzip. Daher nimmt der Körper eine seelische Kraft als „nächstes Prinzip“¹²⁹ für die Bewegung an. Dieses seelische Prinzip verändert sich immerfort in seinen Vorstellungen und Willensentschlüssen. Es erkennt die sich verändernden Gegenstände wie z. B. Individuen und einen Willensentschluss, der sich auf individuelle Gegenstände erstreckt. Es ist Aktualität und Vollkommenheit der himmlischen Sphäre und zugleich deren Wesensform.

¹²⁴ Ebd., S. 114–115. Es gibt bei Dionysios eine genau geschilderte Rangfolge der Geister und Engel, auf die in dieser Arbeit im Zusammenhang mit der Engel lehre von Thomas noch eingegangen wird.

¹²⁵ Vgl. Ibn Sīnā: *Maḡmuʿe rasāʾil* (Gesammelte kleine Werke von Ibn Sīnā), *risālat at-tuḥḥah*, S. 363.

¹²⁶ Vgl. ebd.

¹²⁷ Vgl. Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 4. Kapitel, S. 558.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 558

¹²⁹ Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 4. Kapitel, S. 565–566.

Dieses Verhältnis zwischen erstem Prinzip der Bewegung und Himmelssphäre ist nötig; wenn es sich nicht so verhielte, hätte es keinen Kontakt mit der Sphäre und wäre eine rein geistige Substanz, die sich nicht verändert und keine Potenzialität hat.¹³⁰

Die Bewegung des ersten Prinzips ist auf ein „wahres Gut“¹³¹ gerichtet, das nicht zu erreichen ist. Wäre es zu erreichen, würde die Bewegung abbrechen.¹³²

Jede einzelne Sphäre hat ein Verlangen, sich einer rein geistigen Substanz, die ihr in spezieller Weise verbunden ist, zu verähnlichen. Darin besteht ihr Endzweck. Die Bewegungen und Zustände der Sphären sind so verschieden wie die geistigen Substanzen selbst.

„Daher ist also die erste Ursache (der kreisförmigen Bewegungen der Sphären) die allen gemeinsame Sehnsucht nach einem Gegenstande.“¹³³ Bei Ibn Sīnā ist die Existenz von Engeln als rein geistige Substanzen für die Bewegungen der Himmelssphären notwendig. Gäbe es keine geistigen Wesen, entstünden solche Bewegungen nicht. Die Beziehung von Engeln und diese Bewegungen sind mit der Beziehung zwischen menschlicher Seele und Körper vergleichbar. Denn die Seele braucht den Körper, um die vollkommenen Eigenschaften zu erreichen, sonst müssten sie zwei getrennte Substanzen sein.¹³⁴ Daraus lässt sich ableiten, dass die Dauerhaftigkeit von himmlischen Bewegungen zwei Ursachen hat, eine innere und eine äußere:

1. Die innere Ursache ist, dass jede Sphäre sich gern einer höheren Sphäre verähnlichen will. Gelingt dies nicht, so bewegt sich die Sphäre mit diesem Ziel weiter.
2. Die äußere Ursache ist die dauerhafte Wirkung von geistigen Substanzen. Solange es diese Wirkung gibt, dauert auch die Bewegung.¹³⁵

Die Verschiedenheit der höheren Sphären hat den Zweck, die Verschiedenheit der niederen hervorgerufen. Dies ist notwendig, um die Verschiedenheit der Weltdinge zu begründen. Die Verschiedenheit der niederen Sphären und der Weltdinge ist aber in keiner Weise letztes Ziel

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 566.

¹³¹ Ebd., S. 568.

¹³² Vgl. ebd., S. 570.

¹³³ Vgl. ebd., 9. Abhandlung, 5. Kapitel, S. 593.

¹³⁴ Vgl. Ebenda.

¹³⁵ Vgl. Ebenda, die ganze Kapitel S. 578 bis 594.

der Sphären, sondern nur Mittel zu einem letzten Ziel, dem Streben nach Gott und der Harmonie des ganzen Weltalls.¹³⁶

Dionysios verweist mit dem Ausdruck „Verähnlichung“ auf das Vorhandensein einer heiligen Ordnung, die ein Abbild der urgöttlichen Schönheit darstellt. „In hierarchischen Abstufungen des Wissens und Wirkens wird das Mysterium weitergegeben, in stetem Abglanz der Verähnlichung mit dem Urbild, soweit jeder dieser Spiegel nur immer das Licht weiterzugeben vermag.“¹³⁷

Die Zahl der reinen geistigen Substanzen, die auf das erste Seiende folgen, ist durch die Zahl der Bewegungen bestimmt. Sie sind abgesehen von dem ersten Seienden (dem unbewegten Bewegten)¹³⁸ zehn. Die Vorstellung verschiedener Geister und der Himmelsphären hat Ibn Sīnā von Fārābī übernommen.¹³⁹ Wie andere mittelalterliche Philosophen glaubte Ibn Sīnā nach dem ptolemäischen Weltbild an diese Anzahl von bewegten Körpern. Die Idee von himmlischen Körpern und ihren geistigen Bewegungen ist aber aristotelisch:

Der erste Geist ist der Geist, der bewegt, ohne daß er bewegt wird. Seine Bewegung und seine bewegende Tätigkeit erstreckt sich auf die Umgebungssphäre. Auf ihn folgt derjenige Geist, der dem ersten ähnlich ist und der mit der Sphäre der Fixsterne verbunden ist. Darauf folgt ein weiterer, ihm ähnlicher, der zur Sphäre des Saturn gehört. So geht die Reihenfolge weiter bis sie zu dem Verstande hingelangt, der die geistigen Inhalte auf unsere Seelen ausströmen läßt. Dieser ist der Geist der irdischen Welt. Wir nennen ihn den aktiven Intellekt. [...] Nach der Lehre des ersten Meisters, des Aristoteles, ist die Zahl ungefähr fünfzig oder noch mehr. Die letzte dieser geistigen Substanzen ist der aktive Intellekt. In unseren Darlegungen in den mathematischen Büchern, besonders in der Astronomie, hast du unsere definitive

¹³⁶ Max Horten: [Kommentar]. In: Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, S. 37–38

¹³⁷ Pseudo Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche, Kapitel 3, S. 111.

¹³⁸ Aristoteles geht von einem unbewegten Bewegten aus, welcher nicht der Welt angehört. Er bewegt die Sphären (insbesondere die erste, die Fixsternsphäre) wie „das Geliebte das Liebende“, welches seine Bewegung auf die anderen Planetensphären überträgt, siehe oben FN 115, so wie IV 8 (1012 b 31).

¹³⁹ In *kitāb aš-šifā'* gibt Ibn Sīnā eine bestimmte Zahl von Sphären und Geistern an.

Ansicht betreffs der Zahl der geistigen Substanzen kennen gelernt.¹⁴⁰

In Ibn Sīnās Seinsordnung ist die Stellung der Gottheit höher als bei Aristoteles. Der höchste Engel ist bei ihm ebenso wie bei Aristoteles Gottheit. Er gibt allem Seienden indirekt (mit Vermittlung der Engel) seine Existenz und seine Bewegung.

Bei Aristoteles heißt es über Gott:

1. Er ist einfach, leidlos, unstofflich, reine Form und selbstbewusstes Denken.¹⁴¹
2. Er ist der ewig unbewegte Beweger der Welt.¹⁴² „Sein Wirken besteht im Streben nach ihm, das die Dinge empfinden.“¹⁴³

Damit ist Ibn Sīnās Gott eher platonisch. Von Platon wird die Gottheit als höchste der Ideen und als Idee des Guten gesehen. Sie ist ewigeinzig, erhaben über alle Dinge und jenseits alles Seienden völlig transzendent. Sie ordnet alles aufs Beste. Gottes Güte ist der Daseinsgrund der Dinge.¹⁴⁴

Der Intellekt spielt in Ibn Sīnās Seinssystem die wichtigste Rolle. Auch die Seele ist ein Teil des Intellekts.

In diesem Zusammenhang bemerkt Verbeke, dass die metaphysische Forschung bei Ibn Sīnā durch den Parallelismus zwischen Denken und Sein, zwischen logischer und metaphysischer Ordnung gesichert ist:

Bei der Vernunft steht dieser Parallelismus in enger Beziehung zur Rolle, die dem aktiven Intellekt zugemessen wird. Sowohl die wahrnehmbaren, in der Materie bestehenden Formen wie die intelligiblen Formen, die sich in den Geistern befinden, kommen aus dieser höheren Intelligenz, der zehnten und letzten in der Reihe der transzendenten Intelligenzen.¹⁴⁵

Weiterhin heißt es, dass die Rolle des denkenden Geistes nicht darin bestehe, die intelligiblen Gegenstände aus der Erfahrung hervorzurufen, sondern sich bereit zu machen, um diese intelligiblen Formen aus dem aktiven Intellekt zu empfangen.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 5. Kapitel, S. 594.

¹⁴¹ Aristoteles: Metaphysik, XII 7, 1072 b 19 und XII 7, 1072 b 6.

¹⁴² Vgl. ebd., XII 7, 1072 b 29 und XII 8, 1073 a 26–27.

¹⁴³ Ebd., XII 7, 1072 b 3.

¹⁴⁴ Vgl. Platon: Symp. 211 B und Rep. VI, 209 B sowie Phaedr. 246 E.

¹⁴⁵ Verbeke, Gerard: Ibn Sīnā, Grundleger einer neuen Metaphysik, S. 15.

¹⁴⁶ Vgl. ebd.

3.5 Seinsordnung der Geister und Seelen bei Ibn Sīnā (Emanationslehre)

Für das Verständnis der Entstehung der materiellen Welt und auch seiner Seinsordnung gibt es vier Grundprinzipien, die Ibn Sīnā oft in seinem philosophischen Werk, besonders im *kitāb aš-šifāʾ* und im *išārāt wa-tanbihāt*, betont:

1. „Aus dem Einen kann nur Eines hervorgehen.“¹⁴⁷ Er belegt die These damit, dass das erste existierende Ding, das aus notwendig Seiendem und anfangslosen Substanzen hervorgeht, nicht eine Vielheit in sich enthalten kann, weder eine numerische noch eine solche, die in der Teilbarkeit des Wesens aus Materie und Form besteht, weil die Ursache einfach ist und das Resultierende nur einfach und nur eines sein kann.¹⁴⁸ Gott kann aus absoluter Seinsfülle und Machtfülle nicht kosmologische Vielheit hervorbringen. Der materiellen Welt wird durch reine Engel (reine Intelligenzen) Genüge getan. Die Kräfte und die Fähigkeit der Engel aber gehen aus Gottesmacht hervor.
2. Die Existenz Gottes hat in keiner Weise eine Ursache, weder eine *causa materialis* und *formalis* noch eine *causa finalis*. Daher ist es auch unmöglich, dass Gott für die Schöpfung des Weltalls irgendein Ziel erstrebt, weil dies zu einer Vielheit in seinem Wesen führen würde und dazu, dass er einen Nutzen oder ein Wohlgefallen hat (es ergäbe sich dann, dass Gott vervollkommenet würde). So erfolgt das Hervorgehen des Weltalls aus reinem Verstand, der an sein Wesen denkt.
3. In der Seinsordnung verwendet Ibn Sīnā den Begriff ‚Denken‘ für einen schöpferischen Akt. Gott denkt die Ordnung des Guten in dem Seienden, wie sie sein muss. Mit seinem Denken ist notwendig verbunden, dass er denkt, wie diese Ordnung möglich sei und wie sie in der höchsten Vollendung zu der Tatsache werde, die

¹⁴⁷ Hier ist ein Hinweis auf das ursprüngliche Neutrum bei Aristoteles erforderlich. Die Maskulinform ist im Arabischen unvermeidlich, weil die Sprache nur Maskulinum und Femininum, aber kein Neutrum kennt, so dass allein schon durch die Grammatik eine Andeutung auf Gott sich nahe legt, die Aristoteles wohl noch fern lag.

¹⁴⁸ Vgl. Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 6. Kapitel, S. 597.

zeigt, was er denkt. Diese Einheit von Wissen, Macht und Willensentschluss im Gotteswesen gibt es bei mehreren islamischen Philosophen und sie hat ihre Wurzel im Koran.¹⁴⁹

4. Im Gegensatz zu Platon, der die Seele als eine ontologische Einheit sieht, glaubt Ibn Sīnā an mehrere Seelen in der Himmelsphäre.

Das erste existierende Ding, das notwendig keine Materie in sich hat und reiner Verstand ist, ist rein geistiger Natur (denn die Existenz der Materie ist nur aufnehmendes Prinzip und kann nicht Ursache für die Existenz eines anderen Dinges sein). Es ist das erste Bewegende und bildet ein seelisches Prinzip für die Himmelsphäre. Dieser reine Geist ist Vermittler zwischen Gott und materiell gemischten Wesen wie Menschen. Er erkennt sein Wesen und die Ordnung des Guten, das im Weltall existiert und wodurch diese Ordnung besteht.

Wie kann ein rein geistiger, unkörperlicher Vermittler in Vielheit existieren und Vielheit verursachen?

Hierfür gibt es drei Umstände:

1. Er existiert als erste Wirkung von nous notwendig. Er denkt sein Wesen und zugleich notwendigerweise das erste Seiende. Daher muss in ihm irgendetwas wie eine ratio und auch eine Vielheit vorhanden sein, nämlich der Umstand, dass er sein eigenes Wesen erfasst.
2. Er denkt und erkennt, dass die Existenz seines Wesens notwendig aus dem ersten Prinzip folgt, das seinem Wesen nach geistiger Natur ist.
3. Er erkennt das erste Seiende.

Die Vielheit, die ihm zukommt, stammt nicht von dem ersten Seienden, sondern davon, dass sein erstes geschöpfliches Sein von der ersten Ursache ist und er sein Wesen denkt. Diese Vielheit besteht durch „eine Art von Relation“.¹⁵⁰ Würde die Relation nicht existieren, könnten sich aus ihm nur eine Einheit und nichts Körperliches ergeben.

¹⁴⁹ Vgl. Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 6. Kapitel, S. 596–597 und der Koran 36,82: „Wenn er eine Sache will, so ist sein Befehl nur, dass er sagt *Sei* und es ist“.

¹⁵⁰ Vgl. Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 6. Kapitel, S. 602.

Ibn Sīnā verwendet den Begriff des seelischen Prinzips für Geister (Engel). Sie sind nicht für sich existent. Sonst stellten sie nicht mehr ein seelisches Prinzip dar und könnten nicht Bewegungen und Veränderungen hervorbringen.¹⁵¹

Diese Geister existieren in großer Zahl, aber nicht auf derselben Seinstufe. Der höchste Geist muss das erste Wirkliche, das von der Gottheit ausgeht, bilden. Das ist der gottennächste Engel (*Ġibraʿīl*). Die Engel existieren bildhaft gesprochen in einer senkrecht zu Gott stehenden Kette. Je weiter sie von Gott entfernt sind, auf einer desto niedrigeren Stufe befinden sie sich. Die niedrigsten Engel sind diejenigen, die direkt in der materiellen Welt Veränderungen hervorbringen.

Auf den ersten Geist folgt ein anderer, auf diesen ein dritter u. s. w. Es gibt unter jedem Geist drei Wirklichkeiten: Unter jedem Geist befindet sich eine Himmelssphäre, die aus einer Materie und einer Wesensform zusammengesetzt ist, welche letztere die Seele ist, und jedem Verstand reiht sich ein weiterer Verstand an. Aus dem ersten Verstand ergeben sich seine drei Tätigkeiten und Beziehungen, drei Wirkungen:¹⁵²

1. ein anderer Verstand
2. ein seelisches Prinzip
3. eine materielle Sphäre.

Hier gibt es zugleich ein Sein von Potenzialität und Aktualität im Verstand. Aufgrund der Potenzialität, die in dem ersten Verstand enthalten ist, folgt die Existenz eines sich unter ihm befindenden Verstands. Da aber sein Wesen selbst denkt, ist die Existenz der Wesensform der Umgebungssphäre und ihre Vollkommenheit das seelische Prinzip.

Durch Selbstbetrachtung des ersten Verstandes entsteht die Existenz der körperhaften Natur der Umgebungssphäre. Diese bildet eine untere Stufe in dem ganzen Wesen der Umgebungssphäre. Es ist der unvollkommenste Teil dieser Sphäre und kann keine andere Sphäre bilden. Daraus entsteht aber das Wirkliche, das sich mit Potenzialität verbindet.

Es gibt in der Selbstbetrachtung eine Teilung des Wesens in Subjekt und Objekt. Indem der erste Verstand das erste Seiende denkt, ergibt sich aus ihm ein anderer Verstand. Indem er in sich selbst nach seinen zwei Seiten Materie und Form denkt, ergibt sich die erste Sphäre mit ihrem Kör-

¹⁵¹ An mehreren Stellen seiner Werke wie z. B. im Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 6 Kapitel, S. 604.

¹⁵² Vgl. Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 6. Kapitel, S. 603.

per. Die Materie besteht durch Vermittlung der Wesensform und in Verbindung mit ihr. In gleicher Weise werden in Möglichkeit Seiende durch die Aktualität der entsprechenden Sphäre zur aktuellen Existenz gebracht. So leitet sich eine Reihenfolge von Geistern und Sphären ab, die schließlich bei dem aktiven Intellekt enden. Diese Kette der Geister geht nicht ins Unendliche fort.¹⁵³

Nun ist die Frage, ob seelische Prinzipien, die in der Natur der himmlischen Körper sind, durch Vermittlung ihrer Körper wirken oder ohne. Die Wesensform und Vollkommenheit der Körper verhalten sich nach zwei Arten:

1. Das eine sind Wesensformen, die dem Körper durch Vermittlung der Materie dieser Körper Bestand verleihen. Ebenso wie der Bestand der Körper auf der Materie beruht, ebenso entsteht auch dasjenige, was aus dem Bestande dieser Körper hervorgeht, durch Vermittlung der Materie der Körper aus ihnen. Aus diesem Grund beleuchtet die Sonne nicht jedes Ding, sondern nur dasjenige, das zu dem Körper der Sonne in Opposition tritt.
2. Das andere sind Wesensformen, die den Körpern ihren Bestand verleihen durch ihr eigenes Wesen, nicht durch Vermittlung der Materie der Körper. Sie sind die Seelen. Jede Seele ist als besonderes Prinzip für einen bestimmten Körper nur dadurch bestimmt, dass sie ihre Tätigkeit durch diesen Körper und in ihm ausübt. Wäre sie eine in ihrem Wesen und zugleich in ihrer Tätigkeit von diesem bestimmten Körper getrennt existierende Substanz, dann würde sie seelisches Prinzip für jedes beliebige Ding, nicht für diesen bestimmten Körper allein sein.¹⁵⁴

Also wirken die himmlischen Kräfte, die der Natur der himmlischen Körper eingeprägt sind, nur durch Vermittlung ihrer Körper.

Eine Grundlage für die Lehre von den Engeln ist, dass jeder Engel eine Individualität darstellt. Das gilt auch bei Ibn Sinā und Thomas von Aquin. Bei Ibn Sinā heißt es: „Die Dinge, die der Art nach übereinstimmen und frei sind von jeder Materie, besitzen, das ist evident, ihre Existenz in nur einem einzigen Individuum. Der Wesensbegriff des einen von diesen Dingen kann unmöglich von vielen ausgesagt werden.“¹⁵⁵ Die Erkenntnis von Engeln kommt aus dem tätigen Intellekt. Sie hängt

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 604.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 606.

¹⁵⁵ Ebd., S. 397 und bei Thomas: STh I, q. 50, a. 4c.

mit der eigenen Fähigkeit der Engel zusammen. Zusammenfassend heißt es:

Ganz unbestritten ist, daß sich in der himmlischen Welt einfache, körperlose Geister befinden, die zugleich entstehen mit dem Entstehen der Körper der Menschen, ohne daß sie jedoch dem Untergange geweiht wären. Sie bleiben vielmehr (ewig) bestehen. In den Naturwissenschaften wurde dies bereits klargestellt. Diese Substanzen gehen nicht aus der ersten Ursache hervor; denn sie bilden eine Vielheit, trotz der Einheit der Art (d.h. sie bilden eine numerische Vielheit) und sie sind Substanzen, die zeitlich entstehen. Diese Substanzen sind also von dem ersten Sein verursacht durch irgend eine Vermittlung. Die Wirkursachen, die zwischen der ersten Ursache und den körperlichen Dingen vermitteln, können aber nicht in der Seinsordnung unter ihnen (den Welt dingen) stehen). Sie können auch keine reinen, von Materie getrennten, Geister sein. Denn diejenigen Ursachen, die die Existenz verleihen, sind vollkommener im Sein (als ihre Wirkung). Was aber das aufnehmende Prinzip für die Existenz angeht, so nimmt dieses die niedrigste Stufe in der Ordnung des Seins ein. Daher muß also die erste Wirkung ein Geist sein und zwar ein dem Wesen nach nur einer.¹⁵⁶

Offen bleiben muss die Frage, wie Ibn Sīnā bei dem heutigen Wissenschaftstand die notwendige Existenz von Engelswesen in der Welt beweisen würde und wie sie als Substanzen in der Welt einzuordnen wären.¹⁵⁷

Wie sähe es ohne Engel im Weltmodell von Ibn Sīnā und den anderen mittelalterlichen Philosophen aus?

Nun schließen sich die Fragen an:

Sind Engel als metaphysische Substanzen mit neuer Kosmologie wie den Weltbildern von Kopernikus, Galilei und anderen vereinbar? Kann diese Verwerfung von Metaphysik wirklich einen Fortschritt der Rationalität darstellen?

¹⁵⁶ Ibn Sīnā: Buch der Genesung der Seele, 9. Abhandlung, 6. Kapitel, S. 607.

¹⁵⁷ Nach Einstein gibt es keine Substanzen mehr, sondern nur Beziehungen. Materie kann umgesetzt werden in Energie.

3.6 Ibn Sīnās Neuerung

3.6.1 Rationale Imagination und Hilfe des Engels

Wie bereits erwähnt, kann das Verhältnis zwischen Philosophie und Glaube auf dreierlei Art bestimmt werden: Entweder sind sie gleichwertig oder die Religionswahrheiten, die durch Engel an Propheten offenbart werden, stehen höher als die philosophischen Wahrheiten, weil sie aus göttlicher Quelle stammen, oder beide Wahrheiten sind unterschiedliche Wahrheiten, die sich nicht vergleichen lassen.

Fārābī geht zunächst (im Buch *al-ğam*) von der ersten Variante aus, gelangt aber später (im Buch *fusūs al-ḥikma*) zu der zweiten Variante. Er geht über die Einheit von Philosophie und Religion über zu rationaler Mystik. Er geht davon aus, dass die menschliche Ratio nicht alle Wahrheiten finden kann. Philosophie lebe von offenen Fragen und Zweifeln. Wären alle Fragen, auch im metaphysischen Bereich, beantwortet, wäre dies das Ende der Philosophie. Auf Ibn Sīnās Weg ist das Ziel für den Sucher bekannt. Er bedient sich für sein Vorgehen der Logik und folgt dabei seiner eigenen Methode. Sein Endziel in der Metaphysik ist Gotteserkenntnis¹⁵⁸, und er möchte es mit verschiedenen Mitteln, sowohl aristotelischer Logik als auch mystischem Leiden¹⁵⁹, erreichen. Sein Vorgehen wird hier als ‚rationale Imagination‘¹⁶⁰ bezeichnet.

¹⁵⁸ Vgl. Naşrollah Ḥekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 501.

¹⁵⁹ Leiden wird bei den Mystikern als positiv und sogar als Zeichen besonderer Güte Gottes angesehen, sodass sie bereit sind, Leiden auf sich zu nehmen. „Wer den Schlag des Freundes nicht genießt, ist nicht aufrichtig in seiner Liebe.“ (Abū Naşr as-Sarrāğ zitiert nach Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt am Main 1995, S. 199). Durch mystische Leiden (*balā*) und Qual (*zaḥma*) wird die menschliche Seele reif. Schimmel verwendet zur Veranschaulichung das Bild von Weizen, der gemahlen, geknetet und auch sonst offenbar misshandelt wird, bis er Brot wird (vgl. ebd., S. 199). Sie zitiert auch eine rührende Geschichte von Ġazālī, worin der Prophet Abraham den Todesengel vor sich sieht, aber nicht glauben kann, dass Gott jemanden töten würde, der ihn so sehr geliebt hat. Er bekam das Gotteswort: „Hast du je einen Liebenden gesehen, der sich weigert, zu seinem Geliebten zu gehen?“ Als Abraham das hörte, übergab er seine Seele freudig dem Engel. Ebd., S. 198. Schimmel zitiert aus Ġazālīs *Wiederbelebung der Wissenschaft von der Religion (Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn)*.

¹⁶⁰ Vgl. Mohamed Turki: *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, München 2015, S. 153. Der Begriff ‚Imagination‘ (pers. *‘aqlāniyat-i ḥiyālī*, als ein ergänzendes Mittel zur Wahrheitssuche) wurde später von Suhrawardī übernommen und als schöpferische Kraft weiterentwickelt. Vgl. auch Naşrollah Ḥekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 101.

Nach Ibn Sīnā und Fārābī ist es das notwendig Seiende, das aus dem Wesen des vollkommenen Guten überströmt. Es ist Anfang und Ziel alles Wesens.¹⁶¹ Es ist das Ziel der Schöpfung.¹⁶²

Obwohl dies ein genuin theologischer Gegenstand zu sein scheint, bleibt der konzeptuelle Rahmen immer die Philosophie (und nicht die Theologie). Seine Beweismittel sind Begründungen (und nicht Intuition, „*hads*“). Der Glaube wird dabei als unvernünftig, nicht allerdings als widervernünftig gesehen.

In Ibn Sīnās *at-ta'liqāt* (Kommentare) heißt es über seine eigene Methode, die rationale Imagination, dass sie „auf dem Glauben basieren“¹⁶³ solle.

Ibn Sīnā präzisiert die Behauptung des unbewegten Bewegers von Aristoteles für die Planetenbewegung und geht davon aus, dass die Planeten sich bewegen, weil sie eine Sehnsucht nach der oberen Himmelssphäre haben. Sie wollen sich der oberen Sphäre angleichen und sich dadurch vervollkommen.¹⁶⁴

Ibn Sīnās rationale Imagination führt nicht von der Natur zu Gott, sondern von Gott als notwendig Seiendem zur Natur und zur Sphärenbewegung. So nähert er sich dem mystischen Erleuchtungsweg ‚*Illumination*‘ (arab. *ishrāq*) und entfernt sich von früheren philosophischen Richtungen.

Wenn man allerdings Ibn Sīnā nur als Nachahmer bzw. Kommentator von Aristoteles oder Platon sieht, kann man seine Methode auf eine unsichere Lösung zur Erklärung des Jenseits reduzieren, wie es Orientalisten behaupteten, die beständig nach einer griechischen Spur in Ibn Sīnās Ideen suchten.¹⁶⁵

Er glaubt an das Jenseits und daran, dass die Propheten durch die Engel von Gott Wahrheiten erhalten und an den Menschen weitergeben können. Seine Überlegungen zielen darauf, dass die menschliche Ratio viele Wahrheiten nicht zu beweisen vermag, z. B. das Jenseits und die leibliche Auferstehung. Diese Wahrheiten stehen in der Offenbarung durch

¹⁶¹ Ibn Sīnā beruft sich auf Koran 53,42.

¹⁶² Ibn Sīnā: *At-ta'liqāt* (Kommentare), Daftar-i Tabliqat-i Eslami Qum (Iran) 2000, S. 69.

¹⁶³ Ibn Sīnā: *At-ta'liqāt* (Kommentare), S. 37–38.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 70.

¹⁶⁵ Vgl. Naşrollah Hekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 50 und Aboriyyan Mohamadali: *Tāriḫ al fikr al-falsafī fil-islam* (die Geschichte des philosophischen Denkens im Islam), Kairo 1973, S. 238.

Engel und er versucht mit allen Mitteln (und nicht nur mit bloßer Vernunft), sie zu beweisen.

Er vertieft den Gedanken im *kitāb aš-šifā'* und beschreibt zwei Formen der Auferstehung.¹⁶⁶ Die eine könne man mit Vernunft und Analogie begreifen, während die andere nur durch Gottesoffenbarung an Engel begreifbar ist. Dies ist die körperliche Auferstehung.

In diesem Zusammenhang stellt er die Frage, in welcher Lage sich die Seele nach der Trennung von ihrem Körper befindet:

Du musst wissen, dass betreffs des jenseitigen Lebens einige Wahrheiten auf Grund des Religionsgesetzes feststehen, ohne daß man diese beweisen könnte, es sei denn auf Grund der Bestimmungen der Religion und des Glaubens an das Wort des Propheten. Diese Dinge (die man nicht beweisen kann) erstrecken sich auf den Körper bei der Auferstehung. [...] Andere Wahrheiten betreffs des jenseitigen Lebens sind durch den Verstand und den demonstrativen Beweis erkennbar. Die Prophetie hat auch dies bestätigt. Es ist die Glückseligkeit und die Strafe, die beide durch Demonstration erwiesen werden können und die den Seelen zustoßen. Sie können bewiesen werden, selbst wenn unsere Vorstellung zu schwach ist, sich beide in diesem Leben nach den Erkenntnissen zu vergegenwärtigen, die betreffs der höchsten Ursachen einleuchtend sind.¹⁶⁷

Hier kann Ibn Sīnā nicht mehr als Nachfolger von Aristoteles verstanden werden. Er formuliert die Bedeutung in seinem Werk *Al-mabda' wal-ma'ad* (Herkunft und Auferstehung), das vor *kitāb aš-šifā'* verfasst wurde:

Ich schreibe hier über zwei große Wissenschaften, eine ist die übernatürliche Wissenschaft und die andere die Naturwissenschaft. Die erste ist über Gott als erstes Prinzip aller Wesen und

¹⁶⁶ Im *kitāb aš-šifā'*, 9. Abhandlung, 10. Kapitel, schreibt Ibn Sīnā über die „Rückkehr aller Wesen zu ihrer Herkunft“ und verwendet das arabische Wort *al-mabda' wal-ma'ad*, das eine umfassende Bedeutung hat. Max Horten übersetzt es im *Buch der Genesung der Seele*, 9. Abhandlung, 10. Kapitel, S. 633, als „das jenseitige Leben“. Die Übersetzung ist nicht korrekt. Selbst der Ausdruck „körperliche Auferstehung“ ist nur ein Teil von *ma'ad*.

¹⁶⁷ Ibn Sīnā: *Das Buch der Genesung der Seele*, 9. Abhandlung, 10. Kapitel, S. 633.

ihrer Reihenfolge. Die andere befasst sich mit der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.¹⁶⁸

Am Anfang des dritten Kapitels, in dem er sich nach den beiden vorigen, in denen es um die Herkunft ging, um die Rückkehr nach der Herkunft beschäftigt, erwähnt er die Wesen, die aus dem ersten Prinzip herausfließen in der Reihenfolge von den höchsten Wesen bis zu den niedrigeren der materiellen Welt. Die Rückkehr zu den Prinzipien wird mit der körperlichen Auferstehung des Menschen beendet, denn nur Menschen erfahren eine wahre Auferstehung, indem sie ihren Quellen ähnlicher werden. So ergeben sich die Reihen der Wesen: Die höchsten Wesen sind der Intellekt, die Seelen, dann Menschen und Materie. Der Mensch kann dann mit seiner Vernunft wieder zu höheren Stufen aufsteigen.¹⁶⁹

Ibn Sīnā glaubt weder an eine einheitliche Wahrheitsquelle bei Philosophen und Propheten noch überhaupt an einheitliche philosophische Wahrheiten. Metaphysik basiert seiner Ansicht nach auf dem Glauben an Offenbarung, aber sie widerspricht der aristotelischen Logik nicht. Ibn Sīnās rationale Imagination ist mit der Offenbarung von Engeln an Menschen verbunden, d. h. sein rationaler Weg vereinigt sich mit der Mystik. Man kann aus seiner Haltung ableiten, dass er die These von Fārābī über die einheitliche Wahrheit in Religion und Philosophie ablehnt:

1. Aus dem Glauben der Philosophen an Einheit folgt, dass man in der Philosophie als höchster Form der menschlichen Rationalität bleibt. Ibn Sīnā geht aber über die philosophische Rationalität zur mystischen Rationalität über.
2. Die Einheit von Philosophie- und Religionswahrheiten müsste erfahren, dass der Philosoph alle Wahrheiten, die der Prophet findet, auch erfahren kann. Das ist aber nicht der Fall. Im *kitāb aš-šifā'* ist von zwei Arten der Auferstehung die Rede. Die eine ist nur durch Vernunft zu verstehen, während die andere, die körperliche Auferstehung, nur durch den Glauben an Engelsoffenbarung an Propheten zu akzeptieren ist.

Ibn Sīnā setzt in seiner Metaphysik bei der Vernunft an und endet mit dem Glauben, den die reine Vernunft nicht begreifen kann. Dies steht im Gegensatz zur griechischen Philosophie, die mit dem reinen Intellekt

¹⁶⁸ Ibn Sīnā: *Al-mabda' wal-ma'ad* (Herkunft und Auferstehung), hrsg. v. Abdollah Nourani, Teheran 1984, S. 1.

¹⁶⁹ Ebd.

beginnt und endet. Sie beginnt bei sinnlichen Wahrnehmungen (Naturwissenschaften) und geht dann zu Mathematik und Logik über.

Das Hauptproblem bei Ibn Sīnā besteht darin, eine Verbindung zwischen Vernunft und Offenbarung zu finden. Auf diesem schwierigen Weg des Menschen bieten ihm Engel Hilfe an.

3.6.1.1 Fähigkeiten und Sprache bei Engeln und Menschen

Wie schon erwähnt, gibt Ibn Sīnā für das Verhältnis von Glauben und Wissen eine Erklärung über Engelwesen, die sich von denen anderer islamischen Philosophen unterscheidet. Engel geben demnach den Menschen die Möglichkeit, sich Gottes Wahrheiten zu nähern, und verbinden dies mit dem notwendig Seienden als Ziel des Menschen. Im *at-ta'liqāt* (Kommentare) beschäftigt sich Ibn Sīnā detaillierter mit der Beziehung zwischen Engeln und Menschen. Diese Beziehung soll Schritt für Schritt in seinen Schriften und in ihrem Zusammenhang untersucht werden.

Ibn Sīnā geht von der aristotelischen Definition des Menschen als vernünftiges Lebewesen und als einziges Sinnenwesen, welches Logos hat, aus und ergänzt, dass der Mensch das Ziel der Schöpfung und die beste Frucht am Schöpfungsbaum sei. Er solle alle seine Fähigkeiten nutzen und seinen potentiellen Logos vollständig entfalten. Er sieht den Menschen als das beste und vollkommene Geschöpf. Daher sollen auch seine Eigenschaften und Taten die besten sein.¹⁷⁰

Weiter heißt es, dass die beste menschliche Tat darin bestehe, über die Schöpfung als Gottes Kunst und die Schönheit der Geschöpfe nachzudenken. Obwohl die Menschen als sinnliche Lebewesen in der materiellen Welt leben, sollen sie sich mit höheren Wesen wie ihrer eigenen göttlichen Seele und der Entdeckung der Wahrheiten und nicht nur mit der wahrnehmbaren vergänglichen Welt beschäftigen:

Die Suche nach der Wahrheit ist die wichtigste Tat des Menschen in seinem ganzen Leben. Er soll nicht nur logisch denken, sondern auch Imagination (*ḥīyāl*) und Logos als Gottesgabe nutzen. Die Gabe *nuṭq*

¹⁷⁰ Ibn Sīnā: *At-ta'liqāt* (Kommentare), S. 70. In dem mystischen Werk verwendet Ibn Sīnā öfter den Begriff ‚Engel‘ (*malak*), in seinen anderen philosophischen Werken verwendet er den Begriff ‚immaterielle Substanzen‘. Der Grund dafür wurde im letzten Abschnitt erklärt.

(Sprachvermögen und Vernunftbegabung) wurde keinem anderen Wesen außer dem Menschen gegeben. Andere Wesen wie Engel verfügen darüber nicht in der gleichen Weise wie die Menschen.¹⁷¹

Der Begriff *nutq* ist bei Ibn Sīnā in seiner Engellehre und in der Engelrolle bei der Vermittlung zwischen Gott und Menschen sehr wichtig. Der Begriff besitzt zwei Bedeutungen:

1. Äußere Sprache (Rhetorik)
2. Innere Rede (allgemeine Wahrnehmung durch Intellekt).¹⁷²

Ibn Sīnā verwendet den Begriff in der beide Aspekte umfassenden Bedeutung. Er spricht davon, dass Engel ihre eigene *nutq* haben, damit eine Verbindungskette zwischen Menschen und dem göttlichen Reich bilden und die höheren Wahrheiten an die Menschen vermitteln.¹⁷³

Es gibt aber einen Unterschied zwischen *nutq* bei Menschen und Engeln. *Nutq* in seiner Form als Rede im Menschen ist eine potentielle Fähigkeit, die sich in einem Prozess entfaltet. Es muss die sinnliche und wahrnehmbare Welt durchlaufen, um in der Wahrnehmung des Menschen verständlich zu werden. Bei den Engeln aber gibt es Sprache in der Form der ‚Wahrnehmung ohne Sinnesorgan‘ und kommt nie durch die ‚Unreinheit‘ der materiellen und sinnlichen Welt zustande. Die Rede des Engels entfaltet sich ohne Worte und Begriffe, d. h. sie ist eine „Verständigung ohne Sprache“¹⁷⁴. Das Gegenteil ist bei der Menschensprache der Fall. Der Mensch ist *ḥalīfat ullaḥ fil-ard* (Gottesvertreter in der Welt), daher hat er wie Gott „Willen und Sprache“¹⁷⁵. Das Sprachvermögen des Menschen soll sein Auge für die Wahrheit öffnen: „Das Sprechen beim Menschen ist Folge einer potenziellen Fähigkeit *nutq*. Hätte man diese Fähigkeit nicht, könnte man die Wahrheit nicht kennen und ausdrücken“¹⁷⁶.

¹⁷¹ Ibn Sīnā: *Al-kašf al-māhiyāt aš-šalāt* (Offenbarung der Gebetsgeheimnisse) zitiert aus: Naṣrollah Ḥekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 554.

¹⁷² Ebd., S. 555, aus Ibn Sīnā: *Al-kašf al-māhiyāt aš-šalāt* (Offenbarung der Gebetsgeheimnisse).

¹⁷³ Vgl. ebd., S. 556–557, aus Ibn Sīnā: *Al-kašf al-māhiyāt aš-šalāt* (Offenbarung der Gebetsgeheimnisse).

¹⁷⁴ Ebd., S. 555.

¹⁷⁵ Ibn Sīnā: *Al-mabda' wal-ma'ad* (Herkunft und Auferstehung), hrsg. v. Abdollah Nourani, Teheran 1984, S. 96.

¹⁷⁶ Ebd., S. 555.

Der erste Teil der Wortbedeutung (*nutq*) gilt allgemein für den Menschen (das Sprachvermögen), die innere Rede aber beherrscht nicht jeder, auch einige Philosophen nicht. Auch wenn der Philosoph nach Wahrheit sucht, kann es vorkommen, dass er an die Grenze zur Sophistik gerät. Das heißt, dass die allgemeine Wahrnehmung durch den Intellekt bestimmte Eigenschaften haben muss, um den Menschen zur Wahrheit zu führen.

Der Mensch beginnt bei Ibn Sīnā sein Streben nach Wahrheit mit Vernunft, darf es aber nicht dabei belassen, sondern muss, um diesen Weg zu vervollständigen, seine Seele und *nutq* dem Engel ähnlich werden lassen. Hat er die Höhe erreicht, wird ihm Gottes Güte durch Engel zuteil:¹⁷⁷ „Die wahrhaft besondere Fähigkeit des Menschen (das Wissen durch Intellekt und *nutq*) hat viele Vorteile, wenn sie zur Erinnerung an den Schöpfer führt, um zu ihm zu flehen und zu beten.“¹⁷⁸

Der größte Nutzen von *nutq* für den Menschen ist, dass er seine Gedanken von der wahrnehmbaren Welt lösen und seine Seele mit Engeln verbinden kann. Das führt dazu, dass er wie Engel ununterbrochen an Gott denkt, ihn sieht und zu ihm betet: „[...] Wir sagen, das Beten bedeutet, höheren Wesen in der Himmelsphäre ähnlich zu werden und in ständigem Gebet und guten Gedanken zu sein.“¹⁷⁹ Ibn Sīnā zitiert weiter aus dem Koran (51,56): „Und ich habe die *Djinn* und die Menschen nur dazu geschaffen, mir zu dienen.“¹⁸⁰

Anschließend beschreibt er das richtige Gebet. Es soll nicht nur körperlich erfolgen, sondern die Gedanken und die Seele sind beteiligt. Es soll den Menschen zur göttlichen Weisheit führen. Um diese Erkenntnis zu

177 Vgl. ebd., S. 555, vgl. ebd., S. 443.

178 Ibn Sīnā: *Al-kašf al-māhiyāt aš-šalāt* (Offenbarung der Gebetsgeheimnisse), zitiert aus Ḥekmat, Našrollah: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 556.

179 Ebd., S. 554, zitiert aus Ibn Sīnā: *Al-kašf al-māhiyāt aš-šalāt* (Offenbarung der Gebetsgeheimnisse).

180 Ein *Ġm* ist ein lebendes, unvernünftiges, unsterbliches Wesen. So würde es die in der Einleitung gewonnene Definition ergeben, welche sich offenbar an dem Begriff ‚Mensch‘ orientiert. Danach ist der Mensch ein lebendes, vernünftiges, sterbliches Wesen. Denn der Begriff ‚lebendes Wesen‘ zerfällt in vernünftig und sterblich – das ist der Mensch – und in vernünftig und unsterblich – das ist der Engel –, dann in unvernünftig und sterblich – das ist das Tier – und in unvernünftig und unsterblich – das ist der *Ġin*. (Vgl. Fārābī: *Alfārābī’s philosophische Abhandlungen*, aus dem Arabischen übersetzt von Friedrich Dieterici, Hildesheim/Zürich/New York 2011, S. 140.

gewinnen, braucht der Mensch ein fühlendes Herz und eine von Materie befreite Seele sowie Vernunft.¹⁸¹

Der Weg des Menschen zur Vollkommenheit und Annäherung an höhere Wesen bis zum ersten Prinzip ist bei Ibn Sinā von besonderer Bedeutung. Der menschliche Intellekt wird bei Ibn Sinā mit dem notwendig Seienden in Verbindung gebracht. Es ist anzunehmen, dass er darstellen will, wie die Menschen in einer rein intellektuellen Welt vorankommen können. Das wirft die Fragen auf, was sie zu diesem seelischen Fortschritt führt und worin die Hindernisse bestehen.

Der Mensch begegnet bei seinem Fortschritt inneren und äußeren Hilfen (seiner eigenen Vernunft und dem Wesen der Engel) sowie inneren und äußeren Hindernissen. Mit dem Verstand und der Hilfe der Engel kann er die Hindernisse aus dem Weg räumen.

3.6.1.2 Inneres Hindernis des Menschen zum Ziel

Das innere Hindernis des Menschen ist seine Materie (Körper):

Der notwendig Seiende ist reiner Verstand; denn er ist ein Wesen, das von der Materie in jeder Beziehung frei ist. Die Ursache dafür, daß ein Ding nicht begrifflich erkennbar ist, ist, wie du schon gesehen hast, die Materie und die Begleiterscheinungen der Materie, nicht etwa seine Existenz, noch auch seine Individualität.¹⁸²

Die Schlussfolgerung ist, dass die Materie den Menschen am richtigen Fortschritt auf dem immateriellen Weg hindert. Wo Materie und Interessen nicht existieren, kann der Intellekt sich frei entfalten.

Hier verwendet Ibn Sinā den Begriff ‚formale Wesen‘ (*zuḡud aš-šūrīyah*) und meint damit intellektuelle Wesen. Der Mensch erreicht in seiner intellektuellen Entwicklung einen Weg zur ‚Form‘ und kann sich damit dem ersten Prinzip angleichen, weil er vom formalen Wesen zum intellektuellen Gebiet geführt worden ist. So hat das ‚formale Wesen‘ für den

¹⁸¹ Vgl. Ibn Sinā: *Al-kašf al-māhiyāt aš-šalāt* (Offenbarung der Gebetsgeheimnisse), In: Naṣrollah Hekmat: Ibn Sinās Metaphysik, S. 556. Was Ibn Sinā über *nuṭq* als Besonderheit des Menschen schreibt, ist nicht aristotelisch, sondern seine eigene Theorie.

¹⁸² Ibn Sinā: Das Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 6. Kapitel, S. 517.

Intellekt sowohl bei Gott, den Engeln oder Menschen eine zentrale Bedeutung und verbindet die Wesen miteinander.¹⁸³

Das innere Hindernis für die Angleichung an das formale Wesen und die Entwicklung zur intellektuellen Welt sind materielle Abhängigkeiten, also der Körper des Menschen. Auch wenn er sich zu einem höheren Wesen entwickelt, verhindert der Körper, dass er die Entwicklung richtig genießt, denn ohne materielle Hindernisse ist der intellektuelle Genuss viel intensiver als der sinnliche:

Der Genuss, der uns eigen ist, indem wir ein adäquates Objekt begrifflich erfassen, steht also höher als der Genuss, den wir erfahren, wenn wir ein adäquates Objekt sinnlich wahrnehmen. Beide lassen sich überhaupt nicht vergleichen. Jedoch trifft es sich manchmal, daß die erkennende Fähigkeit an dem Objekte, an dem sie sich erfreuen sollte, keine Freude hat. Dies jedoch ist durch andere akzidentelle Verhältnisse (nicht per se) herbeigeführt.¹⁸⁴

Ibn Sinā nimmt als Beispiel einen Menschen, der wegen einer Krankheit keine Freude an Süßem hat und dieses auf Grund eines anderen akzidentellen Verhältnisses, das ihm zustößt, verachtet. In gleicher Weise müsse man den menschlichen Zustand verstehen. Wenn der Mensch vom Körper befreit wäre, erschlösse sich ihm eine geistige intellektuelle Welt, die mit Wahrheit verbunden ist. In diesem Zustand würde er unendliche Glückseligkeit und Erhabenheit wie bei Gottesengeln erleben. Ein solcher Zustand ist nicht mit Worten erfassbar.¹⁸⁵

In seinem Buch *an-nağāt* (Errettung) begründet Ibn Sinā die Gedanken anders, nämlich durch die spezifische Vollkommenheit des Geistes (*nuṭq*). Der Mensch kann demnach selbst eine intellektuelle Welt werden. In dieser Welt ist das gesamte Universum enthalten. So führt *nuṭq* den Menschen aus der wahrnehmbaren in eine universale Welt:

¹⁸³ Horten hat den Begriff mit ‚reale Wesen‘ übersetzt. Für den arabischen Begriff *wuğūd aṣ-ṣūrīyah*, ist aber die Übersetzung ‚formale Wesen‘ genauer. Ibn Sinā meint damit rein vernünftige Wesen. Vgl. auch Naşrollah Ḥekmat: Ibn Sinās Metaphysik, S. 579–580.

¹⁸⁴ Ibn Sinā: Das Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 8. Kapitel, S. 540.

¹⁸⁵ Vgl. ebd.

Der Mensch geht seinen Weg zur ersten Güte, Vollkommenheit und zum universalen intellektuellen Prinzip. Er geht durch absolut immaterielle Substanzen zu höheren Existenzen und oberen Sphären, die nicht mit dem Körper verbunden sind.¹⁸⁶

Weiterhin heißt es:

Der Mensch soll seine geistige Reise solange fortsetzen, bis er sich zu einer intellektuellen Welt entwickelt, die parallel zur Welt der Wesen (der uns bekannten sinnlichen Welt) existiert. In diesem Zustand ist er auch eine vollkommene Existenz.¹⁸⁷

Wenn der Mensch diese Vollkommenheitsstufe erreicht hat, ist er am Ziel seiner menschlichen Fähigkeit:

Er kann alles in sich beobachten, wie göttliche Schönheit und immaterielle Substanzen. Er kann sich mit der Welt der immateriellen Wesen vereinigen und an ihrem Weg teilnehmen. Er wird absolute Güte, Vollkommenheit und hohe geistige Schönheit.¹⁸⁸

Durch die geistige Reise nähert sich das Wesen des Menschen dem Engel und Gott. Hier erfolgt eine essenzielle Veränderung der menschlichen Seele. Diese Veränderung betrifft folgende Aspekte:

1. Verstand, Verstehender und Gedachtes werden im Wesen des Menschen eins. Der Verstand verbindet sich mit seinem Objekt und ist dann dieses Objekt in einer gewissen Weise.¹⁸⁹
2. Diese Erkenntnis ist die vollkommene menschliche Erkenntnis und mit anderen Erkenntnissen nicht vergleichbar, denn hier besitzt die menschliche Seele als Subjekt keine Distanz zu ihrem Objekt mehr. Sie erkennt es in ihrem wahren Wesen und ihrer inneren Natur, nicht nach der äußerlichen Erscheinung.¹⁹⁰
3. Wie die Erkenntnis selbst ist das Vergnügen der Erkenntnis mit sinnlicher und animalischer Freude unvergleichbar. Solange der Mensch im Körper gefangen ist, kann er das geistige Vergnügen nicht vollständig begreifen, denn jedes Vergnügen braucht seine eigenen Mittel, um es zu genießen. Solange der Mensch an das Materielle gebunden ist oder nur an sein alltägliches Leben und

¹⁸⁶ Ibn Sīnā: *An-nağāt*, hrsg. v. Daneš Pajoh, Mohammad Taghi, Teheran 2000, S. 686.

¹⁸⁷ Ebd., S. 686.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Das Buch der Genesung der Seele, 8. Abhandlung, 8. Kapitel, S. 540.

¹⁹⁰ Ebd.

dessen Probleme denkt, bestehen Glück, Genuss oder Schmerz nur in dem Wahrnehmbaren, dem Sinn der entsprechenden Dinge.¹⁹¹

3.6.1.3 Äußeres Hindernis des Menschen zum Ziel

Der Mensch ist in der Lage, sich zu einer intellektuellen Welt zu entwickeln und wie Engel wahre Schönheit und Freude zu genießen. Es stellt sich also die Frage, was ihn daran hindert, die Form mancher Wesen erkennen zu können.

Ibn Sinās Antwort darauf ist, dass die Engel selbst die Ursache sind, dass die Menschen sie nicht erkennen:

1. Entweder sind sie an sich eine schwache und ehrgeizige Wesensform und geben sich nicht zu erkennen, wie erste Materie, Bewegung, Zeit und Unendlichkeit, deren Wahrheit auch nach vielen Jahrhunderten noch nicht bekannt ist.¹⁹² Sie geben sich nicht zu erkennen, im Gegensatz zu anderen Wesen, die sich zu erkennen geben und versuchen, sich durch ihre Manifestationen, Wirkungen und Eigenschaften bei Menschen entdecken zu lassen.
2. Oder der Grund für ihre Unerkennbarkeit ist ihre zu starke Manifestation und Sichtbarkeit. Sie erstaunen und verwirren die menschliche Vernunft wie zu starkes Sonnenlicht, das das Sehen erschwert. Die Wesen werden dadurch verheimlicht wie Gott und der Engel.¹⁹³ Wie der Prophet sagt, Gott schuf die Welt, um sich zu erkennen zu geben.

Ibn Sinā ist jedoch davon überzeugt, dass die Materie des Menschen sein größtes Hindernis für wahre Erkenntnisse und den Fortschritt des Menschen zur intellektuellen Welt ist.¹⁹⁴

3.7 Heiliger Intellekt und heilige Seele

Wie schon erwähnt, verwendet Ibn Sinā die vier Stufen des Intellekts im Menschen, die von Al-Kindī herausgestellt wurden und ergänzt sie um einen fünften Intellekt. Die vier Stufen sind:

¹⁹¹ Ibn Sinā: S. 687.

¹⁹² Ibn Sinā: *Al-mabda' wal-ma'ad*, S. 98.

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Ebd.

1. Der potentielle Intellekt, das ist das allen Menschen eigene Vermögen zu denken.
2. Der aktuelle Intellekt, der schon mit den Prinzipien der Wissenschaften vertraut ist und aus den körperlichen Dingen die Wesensformen abstrahiert hat.
3. Der erworbene Intellekt, das ist die höchste Erkenntnisstufe des Menschen, auf der auch die getrennten Wesenheiten z. B. des himmlischen Intellekts erfasst sind.
4. Der aktive Intellekt schenkt der Seele die Erkenntnis, so wie die Sonne das Licht spendet.¹⁹⁵

Die wichtigste Stufe ist der aktive Intellekt. Der Mensch soll seine potentielle Denkfähigkeit mit permanenten Anstrengungen zu erworbenem Intellekt umwandeln. Dies ist das höchste erreichbare Ziel der Vollkommenheit der menschlichen Vernunft im Bereich der theoretischen Wissenschaften. (Bei den praktischen Wissenschaften ist das Ziel Gerechtigkeit.) Der Führer des Menschen auf dem Weg zum erworbenen Intellekt ist der aktive Intellekt.¹⁹⁶

Um das Wesen des aktiven Intellekts zu beschreiben, erklärt Ibn Sīnā, dass das potentielle Vermögen des Menschen von der Materie getrennt werden müsse und der aktuelle Intellekt keine Möglichkeit in sich trage, zur Wirklichkeit zu kommen.¹⁹⁷

Der aktive Intellekt funktioniert für ihn wie das Sonnenlicht. Er hilft den menschlichen Augen, alles zu sehen. Der Mensch hat das Sehvermögen und der zehnte Intellekt trägt dazu bei, die Möglichkeiten zu verwirklichen.¹⁹⁸

Wenn der Mensch den erworbenen Intellekt besitzt, sind die Türen zum heiligen Intellekt geöffnet. Er braucht keine Führer und Anstrengungen mehr. Ibn Sīnā stützt sich hierbei auf al-Kindī, fügt aber als fünften Intellekt den ‚heiligen Intellekt‘ hinzu. Er verwendet den arabischen Ausdruck „*qudsī*“ (heilig), der die Bedeutung „*at-tuhr wal-baraka*“ (Die Reinheit und der Segen) enthält¹⁹⁹. Der Ausdruck hat negative Eigenschaften, d. h. er ist frei von Argumenten und Intuitionen, aber auch positive Eigenschaften, indem er neue Türen zur Wahrheit öffnet.

¹⁹⁵ Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie, S. 20.

¹⁹⁶ Ibn Sīnā: *Al-mabda' wal-ma'ad*, S. 100.

¹⁹⁷ Ebd., S. 98.

¹⁹⁸ Vgl. Naşrollah Hekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 583.

¹⁹⁹ Vgl. Naşrollah Hekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 589.

„Heilig“ bedeutet bei Ibn Sīnā, dass der Mensch bei diesem Intellekt keine Argumente und Intuitionen braucht, um die Wahrheit zu finden. Er schreibt in seiner kleinen Schrift *al-qūwa an-nāfsānīyah* (Geistige Potentialität des Menschen):

Die Menschen können in ihrem geistigen wachen Zustand den aktiven Intellekt einsetzen und erreichen etwas, wofür sie keine Argumente brauchen, sondern die Inspiration durch Engel und Offenbarung reicht. Dies ist die Fähigkeit des menschlichen *Notgh*, sich mit dem heiligen Geist (Engel) zu verbinden.²⁰⁰

Ibn Sīnā's Ziel ist in seiner Schrift der Nachweis der Notwendigkeit von Engelwesen und Prophetie, was auch in dem Buch *al-mabda' wal-ma'ad* der Fall war.

Man kann sagen, dass seine Lehre über die Seele und sogar seine Naturwissenschaften eine Vorbereitung zur Erklärung der Notwendigkeit von Engelwesen und Prophetie darstellen. Denn das Erkennen des Menschen und seine Rückkehr zum Prinzip sind ohne Engel und heiligen Intellekt unmöglich. Dies ist das Kernstück der Weisheit von Ibn Sīnā, das bei anderen Philosophen nicht zu finden ist. In den letzten Zeilen der Schrift *al-qūwa an-nāfsānīyah* (Geistige Potentialität des Menschen) beschreibt er die Rolle der Engel in der ersten Erkenntnis des Menschen nicht wie Aristoteles durch Sinneswahrnehmung, sondern durch göttliche Inspiration.²⁰¹

Insgesamt kann man sagen, dass der ganze *kitāb aš-šifā* mit seinem umfangreichen Inhalt den komplizierten und gefährvollen Weg der Menschen zur Wahrheit durch Logik nachzeichnet. Das Buch ist eine ernste Warnung für Menschen, die allein durch Logik ihr Ziel erreichen wollen. Am Anfang des Buches (*kitāb aš-šifā*) führt er auf, wodurch Irrtümer entstehen können:

- Man lernt Logik, aber nicht sämtliche logischen Regeln.
- Man lernt Logik mit allen Regeln, verwendet sie aber nicht, sondern vertraut auf seine eigene Initiative und sein Talent.
- Man hat Logik mit allen Regeln gelernt, besitzt aber nicht die Fähigkeit, sie einzusetzen. Man hat Probleme bei der Anwendung,

²⁰⁰ Ibn Sīnā: Geistige Potentialität der Seele, zitiert aus Ḥekmat, Naṣrollah: Ibn Sīnā's Metaphysik, S. 590.

²⁰¹ Ebd., S. 595, zitiert aus Ibn Sīnā: Geistige Potentialität der Seele.

denn Lernen und Anwendung des Gelernten sind zwei verschiedene Dinge.²⁰²

Trotz allem solle der Mensch zuerst die Logik als Grundlage der Rationalität lernen, sich aber dann auch inspirieren lassen. Als Beispiel nennt Ibn Sīnā einen Dichter, der Grammatik beherrschen und schreiben können, aber auch eine innere Fähigkeit zum Dichten besitzen muss. Die Grammatik entspräche hier der Logik, die nicht für ein Gedicht reicht. Die innere Fähigkeit wäre die geistige Vision des Menschen, die durch Gottes Bestätigung geschieht. Hier kommt sein fünfter Intellekt, der ‚heilige Intellekt‘, ins Spiel.²⁰³

Die Menschen in diesem reicheren Zustand besitzen nach Ibn Sīnā die „heilige Seele“.²⁰⁴ In diesem Zustand wird der Mensch fähig, göttliche Offenbarungen zu empfangen. Der Zugang zur heiligen Seele ist nur auf Propheten beschränkt. Obwohl manche Menschen schwache Visionen empfangen können, ist der ‚heilige Geist‘ den Propheten vorbehalten, die durch Engel mit dem aktiven Intellekt verbunden sind und sehr viel stärkere Visionen (in Qualität und Quantität) haben.²⁰⁵ Die Erkenntnistheorie Ibn Sīnās schließt mit dem heiligen Geist. Dies ist ein Zustand bzw. die Fähigkeit, welche die Seele des Propheten mit dem aktiven Intellekt verbindet und über die der Prophet die Wahrheit durch das Wesen der Engel bekommt; ohne Engel hat der Prophet keine Verbindung zum aktiven Intellekt.²⁰⁶ Der Prophet kann durch seine starke Imagination (*hads*) Engel sehen.²⁰⁷ Er kann auch durch bestimmte Wunder die Natur der Dinge verändern.

3.8 Kritik an Ibn Sīnās Intellektlehre

Es scheint, dass Ibn Sīnā in seinen Büchern widersprüchliche Haltungen vertritt, sowohl über den Menschen als denkendes Subjekt als auch über die Emanationslehre zum göttlichen Intellekt. Daraus könnte man ableiten, dass Ibn Sīnās Schriften keine geordneten und einheitlichen Mei-

²⁰² Vgl. Ibn Sīnā: *Kitāb aš-šifā*, hrsg. v. Taha Hossein Basha, Kairo 1952, 1. Buch der Logik, S. 19, vgl. auch Das Buch der Genesung der Seele, 1. Abhandlung, 8. Kapitel, S. 78–87.

²⁰³ Vgl. Ibn Sīnā: Geistige Potentialität der Seele. Ḥekmat, Naṣrollah: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 603–604.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 606, zitiert aus Ibn Sīnā: Geistige Potentialität der Seele.

²⁰⁵ Ebd., S. 606, zitiert aus Ibn Sīnā: Geistige Potentialität der Seele.

²⁰⁶ Ḥekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 609.

²⁰⁷ Ebenda, Vgl. Ibn Sīnā: *An-nağāt*, S. 699.

nungen enthalten. Diese vermeintlichen Widersprüche lassen sich jedoch auflösen. Man kann vielmehr eine einheitliche Ordnung in Ibn Sīnās Erkenntnistheorie ausmachen, die sich in der Entwicklung von den frühen hin zu den späteren Schriften zeigt.

Ibn Sīnās Erkenntnisssystem ist nicht in sich geschlossen, wie auch seine Weltsicht eine solche ist, die Bewegung und Veränderung zulässt. Er betrachtet Gott, Engel und Menschen in einer unbegrenzten Sphäre, in der der Mensch Erkenntnis erlangen und vom potentiellen Intellekt zum unendlichen göttlichen Intellekt vordringen kann. Der menschliche Intellekt hat die Möglichkeit, ‚heiliger Intellekt‘ zu werden und immaterielle Welten zu erkennen.

Ibn Sīnās Metaphysik läuft notwendigerweise auf die Existenz von Engeln hinaus. Aus dieser Sicht entsteht kein Paradox, auch wenn unterschiedliche Gedanken nebeneinander stehen:

Einerseits meint Ibn Sīnā, dass der Mensch nicht in der Lage sei, die Wahrheit der Dinge zu erkennen.²⁰⁸ Andererseits versucht er, mit seiner menschlichen Vernunft alles über Himmel und Erde zu erklären und stellt fest, dass der Mensch die ganze Wahrheit erreichen kann. Dies scheint zunächst ein Widerspruch zu sein.

Die Auflösung wäre, dass der Mensch in sich eine Welt sein kann, die parallel zur sinnlichen Welt existiert. Diese Welt ist größer als jede andere Welt. Der Mensch befindet sich auf einer ständigen Reise. Sein Erkenntnisweg beginnt sinnlich und führt zur Seele, zum Intellekt und bis zu Gott als erstem Prinzip.

Der Mensch kann die Wahrheit nur erkennen, wenn er mit aktivem Intellekt ausgestattet ist. Er muss die Gesetze der Logik lernen, aber allein mit der Logik kann er das Ziel nicht erreichen, sondern er kann nur mit Hilfe der Engel eine Gewissheit aufbauen und sein Ziel erreichen, das in der ewigen Glückseligkeit besteht. Ihre Hilfe gewähren die Engel durch Offenbarung an Propheten, denn nur Propheten können sich mit ihrer starken Imaginationskraft und durch ihren heiligen Intellekt direkt mit Engeln verbinden, indem sie die Engel sehen und hören. So empfängt der Prophet die Wahrheit und gibt sie an alle Menschen weiter.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Ziel von Ibn Sīnās Metaphysik und Erkenntnistheorie darin besteht, Gott zu erkennen. Dieses Endziel erreicht der Mensch ohne Wesen wie Engel nicht. Die Spur des Engels ist immer in seiner Metaphysik (direkt oder indirekt) zu finden.

²⁰⁸ Ibn Sīnā: *At-ta'liqāt* (Kommentare), S. 34–35.

Diese Metaphysik ist neu und unterscheidet sich wesentlich von anderen Philosophierichtungen.

4 Engel bei Ġazālī

4.1 Ġazālī und sein Weg von der Philosophie zur Mystik

Wie im letzten Kapitel betont wurde, bilden die islamischen Philosophen eine Kette. Ibn Sīnā beginnt mit seiner Philosophie dort, wo Abū Nāssr Fārābī aufgehört hat und Ġazālīs Philosophie fängt dort an, wo Ibn Sīnā stehen geblieben ist. Man kann die islamischen Philosophen ohne die Vorkenntnisse über ihre Zeit und den Stand der Philosophie in ihrer Zeit nicht verstehen.

Aus diesen Gründen wird hier der nächste bedeutende Philosoph nach Ibn Sīnā, nämlich Ġazālī, in der Reihe der islamischen Philosophen kurz erläutert, damit man die Zusammenhänge und die Entwicklung der Engellehre in der Kette der islamischen Philosophen nachvollziehen kann. Obwohl er über das Thema Engel nicht detailliert geschrieben hat, erfüllt er im gegebenen Kontext eine wichtige Funktion. Seine Philosophie ist Voraussetzung für das Verständnis der Lehre von Suhrawardī.²⁰⁹ Denn die Lichtlehre, deren Wurzeln schon bei den alten Iranern zu finden sind, erhält bei Ġazālī ihre Bedeutung in der Philosophie und danach rückt sie bei Suhrawardī ins Zentrum der islamischen Philosophie.

4.2 Biographie

Die peripatetische Philosophie findet mit Ibn Sīnā ihren Höhepunkt. Sein Schüler Abūl-Ḥasan Bahmanyār (gest. 1067) hat nach dem Tod seines Meisters die avicennische Philosophie erweitert und erklärt. Seine Philosophie wurde von Theologen und Sufis hart kritisiert. Der wichtigste Gegner seiner Philosophie ist die aśa'rische Theologie (arab. *al-aš'arīyya*).²¹⁰ Die *aš'arīten* glaubten an den Vorrang des Glaubens und es war das Gegenteil der *mu'tazilīten*, die an den Vorrang der menschlichen Vernunft glaubten.

Der bekannteste Anhänger Aś'arīs war Abū Ḥamid Muḥammad Ġazālī (1058–1111). Er gehörte zu den wichtigsten persisch-islamischen Denkern nach Ibn Sīnā. Die wichtigsten und ihm bekannten Wissenschaften

²⁰⁹ Šihāb ad-Dīn Yahyā Suhrawardī (1153–1191) war ein persischer Philosoph und Mystiker, der oft *al-maqtul* (der Getötete) genannt wird. Seine Anhänger nennen ihn *šayīḥ al-išrāq* (Meister der Erleuchtung).

²¹⁰ Sie sind eine Schule der frühen muslimisch-sunnitischen Theologie, die von Abūl Hasan al-Aś'arī (gest. 935 n. Chr.) gegründet wurde. Er war zunächst bei der *mu'tazilitischen* Schule, hat diese dann aber widerlegt. Die Lehre wurde von al-Bāqillānī erklärt und durch ihn bekannt.

seiner Zeit waren die Theologie, Philosophie, das Recht und die Mystik. Seine philosophische Erkenntnis aber konnte er nicht an der Hochschule *an-Nizāmiya*, der bedeutendsten islamischen Hochschule seiner Zeit in Bagdad entfalten, denn sie gehörte nicht offiziell zum Lehrplan. Er erhielt nur einige Hinweise von seinem Meister in Theologie und islamischem Recht, *Abū l-Mali al-Ğuwainī*.

Seine auffälligen intellektuellen Fähigkeiten führten ihn zu großem beruflichen Erfolg, gekrönt durch einen Lehrstuhl an der Universität *an-Nizāmiya*. Zu dieser Zeit bahnte sich eine innere Krise an, über welche er in seiner autobiographischen Schrift *al-munqid min ad-dalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum)²¹¹ berichtet. Hier fragt er sich, wie er die verschiedenen Wissenschaften bewerten soll und ob seine persönliche, religiöse Überzeugung mit seiner Stellung als Oberhaupt der Bagdader Hochschule vereinbar ist.²¹²

Die Erkenntnisse sowohl über den politischen als auch religiösen Hintergrund seiner Zeit sind notwendig, um seine Philosophie verstehen zu können. Yousefi fasst die Situation in Ġazālīs Zeit zusammen:

In der Zeit findet er ein islamisches Reich voller soziokultureller Umbrüche und religiöser Rivalitäten zwischen Sunniten und Schiiten vor. Zwischen den einzelnen Schulen der Mutaziliten, Hanbaliten und Aschariten herrschen Feindseligkeiten, die in großer Härte ausgetragen werden. Die Widerlegungskämpfe unter Glaubensbrüdern beunruhigen Ġazālī zunehmend. Betrachten wir die heutige Zerstrittenheit zwischen den islamischen Kleingruppen, so dürfte deutlich werden, welche Beweggründe Ġazālī in seiner Zeit dazu geführt haben, neue Wege zu suchen. Er reflektiert darüber, was Menschen dazu veranlasst, sich so blutig zu bekämpfen. In dem Begriff der ‚Wahrheit‘ glaubt er die Lösung gefunden zu haben.²¹³

Ġazālīs tiefster Zweifel galt der Frage, ob der Mensch überhaupt irgendeine sichere Erkenntnis gewinnen kann. Er stellte sich darunter eine Erkenntnis vor, die in sich keinen Zweifel mehr zulässt und von keinem

²¹¹ Al-Ghazālī: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-munqid min ad-dalāl*), übersetzt und herausgegeben von ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamid Elschazli, Hamburg 1998.

²¹² Vgl. Dominik Perler und Ulrich Rudolph: Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken. Göttingen 2000, S. 63.

²¹³ Yousefi, Hamid Reza: Einführung in die islamische Philosophie, Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Padeborn 2014, S. 97-98.

Irrtum begleitet ist. Er prüfte Schritt für Schritt alle seine Erkenntnisse, ihre Quellen und Inhalte. Dadurch wurde ihm klar, dass durch alle seine bisherigen Erkenntnisse keine Gewissheit entstehen konnte. Aus diesem Grund konnte es sich um keine *sichere* Erkenntnis handeln.²¹⁴ Seine Zweifel begannen mit unsicheren Erfahrungen, welche auf sinnlichen Erkenntnissen basierten:

Woher nimmst du die Gewissheit der Sinne, unter denen das Sehvermögen das stärkste ist? Das Auge erblickt den Schatten, sieht ihn unbeweglich stehend und urteilt deshalb, er habe keine Bewegung. Durch Erfahrung und Beobachtung erkennt es dann jedoch nach einer Stunde, dass der Schatten beweglich ist und seine Bewegung nicht plötzlich, sondern allmählich, Schritt für Schritt stattfindet, so dass er im Grunde niemals aufgehört hat, sich zu bewegen. Es schaut auf einen Stern und sieht ihn klein wie einen Dinar. Dann zeigen die mathematischen Beweise, dass er in Wirklichkeit größer ist als die Erde... Es gibt auch kein Vertrauen in die sinnlichen Wahrnehmungen.²¹⁵

Er kommt zu dem Schluss, dass die menschliche Vernunft (*‘aql*) keineswegs frei von Irrtum sein kann, denn ihre Urteile kommen über die sinnliche Wahrnehmung zustande. So gibt es keine Gewissheit durch Vernunft oder durch die Sinne. Dieser Zweifel führte ihn zu einer neuen, sicheren Möglichkeit von Erkenntnissen.

In seinem Werk *miškat al-anwār* (Die Nische der Lichter) schreibt er aber, dass die pure Vernunft des Menschen ohne Beimischung von Phantasievorstellungen nicht irren kann.²¹⁶

Die falschen Lehrmeinungen kommen durch Urteile und Phantasievorstellungen in der Vernunft des Menschen zustande. Behandelt wird das Thema in seinen Werken *miyār al-‘ilm* (Das Kriterium des Wissens) und *miḥak an-naẓar* (Der Prüfstein der Reflexion). Wenn die Vernunft von der Hülle der Wahnvorstellungen und der Phantasie befreit würde, beginge sie keine Fehler. Diese Form der Befreiung ist aber nahezu unmöglich.²¹⁷

Wenige Jahre später kam seine zweite tiefe Skepsis und diese dauerte über Monate an. Schließlich führte sie dazu, dass er im Jahr 1095 seine

²¹⁴ Vgl. Al-Ghazālī: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-munqid min aḍ-ḍalāl*), S. 6.

²¹⁵ Al-Ghazālī: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-munqid min aḍ-ḍalāl*), S. 7-8.

²¹⁶ Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškat al-anwār*), übersetzt und herausgegeben von ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamīd Elschazli, Hamburg 1998, S. 14.

²¹⁷ Ebd., S. 14.

Stellung als Dozent aufgab. Er verließ nicht nur seinen Lehrstuhl, sondern auch seine Familie und seine Hauptstadt Bagdad, um sich in die Einsamkeit zurückzuziehen.²¹⁸

Die meisten historischen Quellen bestätigen, dass er sich von der akademischen Scheinwelt erretten wollte, aber manche Autoren und Menschen in seiner Zeit bezeichneten diese Zurückgezogenheit als eine politische Flucht. Ġazālī selbst erwähnt sein Motiv:

Diese ist eine göttliche Fügung, für die es keinen anderen Grund gibt außer einem bösen Blick, der die Muslime und die Schar der Gelehrten traf.²¹⁹

Er bezeichnet weiterhin seine Seelenanlage als eine Krankheit, die sich verschlimmerte. Sie wurde aber letztlich durch das Gotteslicht geheilt:

Während dieser Zeit befand ich mich in der Seelenanlage eines Sophisten [...], bis der erhabene Gott mich von dieser Krankheit heilte, die Seele wieder in den Zustand der Gesundheit und der Ausgeglichenheit zurückfand und die notwendigen Gegebenheiten der Vernunft auf der Basis der Sicherheit und Gewissheit wieder annehmbar und vertrauenswürdig wurden. Dies geschah nicht durch einen geordneten Beweis [*burhān*] und eine systematische Redeweise [*kalām*], sondern durch ein Licht, das der erhabene Gott in meine Brust warf, jenes Licht, welches als Schlüssel der meisten Erkenntnisse gilt.²²⁰

Er hofft, dass durch dieses göttliche Licht, das in sein Herz hineingeworfen wurde und ihn von seiner Skepsis befreite, ihm die Wahrheiten enthüllt werden.²²¹

Ġazālī ist begeistert von seinem Erlebnis und berichtet davon mehrmals in verschiedenen Werken, die den Weg seiner Verzweiflung bis zur Heilung verdeutlichen. Aus dieser Erfahrung gewinnt er später seine wichtige These, eine neue mystische Richtung in der Philosophie:

Wer also glaubt, dass die Enthüllung der Wahrheit nur von den niedergeschriebenen Argumenten abhängig ist, der hat die große Barmherzigkeit Gottes eingeengt.²²²

218 Al-Ghazālī: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-munqid min ad-dalāl*), S. 42.

219 Ebd., S. 45.

220 Ebd., S. 10.

221 Vgl. ebd.

222 Ebd.

4.3 Ġazālī und das Kausalitätsproblem

Ġazālīs Hauptkritikpunkt in seinem Buch *Die Inkohärenz der Philosophen* (*tahāfut al-falāsifa*) gilt dem Kausalitätsproblem, denn die Kausalität führt nach Ġazālīs Ansicht zur Leugnung der Wunder durch die Philosophen. Diese Kritik der Philosophie ist sehr ähnlich zu der von Hume und Mill.²²³

Ġazālī empfindet die kausale Beziehung zwischen den Dingen bei der Emanationslehre und allgemein in ihren zwei Fällen als falsch²²⁴:

1. Die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung sei notwendig, d. h. wo eine Ursache existiert, muss unbedingt eine Wirkung eintreten.
2. Die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung stellt eine Eins-zu-Eins-Relation dar, d. h. für eine Ursache gibt es nur eine Wirkung und umgekehrt.

Ġazālī widerlegt die beiden Theorien, denn er sieht die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung als eine mögliche und nicht als eine notwendige. Der Glaube an eine notwendige Beziehung sei nur eine Täuschung des menschlichen Denkens. Die Abfolge von Ursache und Wirkung, so Ġazālī, wird immer nach- und nebeneinander (*al-iqtirān*) wahrgenommen, was man aus fortwährender Gewöhnung (*istimrār al-āda*) für eine Ursache hält. Die Beziehung ist aber nicht zwingend *kausal* (auch wenn sie es sein *kann*):

„Die Beziehung zwischen dem, was man gewohnheitsmäßig als Ursache und Wirkung betrachtet, ist nach unserer Auffassung keine notwendige. [...] [Wo] immer zwei Dinge sind, ergibt sich aus der Existenz des einen nicht notwendigerweise die des anderen und ebenso wenig aus der Nichtexistenz des einen die des anderen.“²²⁵

Nach Ġazālī findet sich dieser Irrtum, der für ihn sogar empirisch feststellbar ist (*al-muṣāḥadāt min al-muqtarināt*), in den unterschiedlichsten Wissenschaften. Er drückt es mit einem ausführlichen Beispiel aus:

Das gilt für die Stillung des Durstes und das Trinken, die Satttheit und das Essen, das Verbrennen und den Kontakt mit Feuer, das

²²³ Ṣayḥ, Saeed: *Islamic philosophy*, übersetzt von M. Moḥammad Sharif, London 1982, S. 98. Aus dem Englischen übersetzt von Zohreh Abedi. Das Buch ist online zu lesen: <http://www.muslimphilosophy.com/books/ip-sheikh.pdf> (Stand 29. 12.2016).

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Die Hauptlehren des Averroes (*tahāfut at-tahāfut*), übersetzt von Max Horten, Bonn 1913, S. 252.

Licht und den Aufgang der Sonne, den Eintritt des Todes und die Enthauptung, die Heilung und die Einnahme eines Medikaments [...], die Entleerung des Bauches und die Anwendung von Abführmitteln sowie für sämtliche (anderen) Dinge, deren Verknüpfung empirisch feststellbar ist (*al-muṣāḥadāt min al-muqtarināt*), in der Medizin, der Astronomie, den technischen und praktischen Wissenschaften. Ihre Verknüpfung kommt zustande, weil Gott sie aufgrund seiner vorherigen Bestimmung (*taqdīr*) nacheinander (*‘alā t-tasāwūq*) erschafft, nicht deswegen, weil sie aus sich heraus notwendig und unauflöslich wäre (*lā li-kaunihī ḍarūriyyan fī nafsihī ġaira qāilīn li-l-farqī*). Vielmehr steht es in (seiner) Macht (*fī l-maqdūr*), die Satttheit ohne das Essen zu erschaffen, den Eintritt des Todes ohne die Enthauptung zu erschaffen und das Leben (eines Menschen) trotz der Enthauptung andauern zu lassen; das gilt für sämtliche Dinge, die miteinander verknüpft sind.²²⁶

Die Kausalität, so Ġazālī, ist ein Ordnungsprinzip in der Natur, welches von Gott gestellt wird. Gott hat z. B. dem Feuer die natürliche Eigenschaft gegeben, Ursache für das Brennen zu sein. Er kann aber jederzeit mit seinem Willen und seiner Macht diese Eigenschaften wieder aufheben:

Wie lautet also der Beweis dafür, dass das Feuer die Wirkursache sei? Der einzige Beweis der Philosophen ist die empirische Konstatierung, dass die Verbrennung bei und gleichzeitig mit der Berührung des Feuers eintritt. Die Konstatierung beweist, dass die Verbrennung gleichzeitig mit diesem eintritt, sie beweist jedoch nicht, dass sie *durch* die Berührung mit dem Feuer erfolgt.²²⁷

Also ist es möglich, dass der Kontakt zwischen beiden zustande kommt, ohne dass die Verbrennung eintritt, während die Philosophen diese Möglichkeit ausschließen. So ist die Ursache des Feuers nicht das, was alle Philosophen meinen, sondern Gott und Engel:

Der Zusammenhang zwischen dem, was man gewöhnlich für die Ursache hält und dem, was man gewöhnlich für die Wirkung hält, ist für uns nicht notwendig. Aber im Fall von zwei Dingen, von denen keines das andere ist, und wo weder die Affirmation noch die Negation des einen die Affirmation oder die Negation

²²⁶ Perler, Dominik und Ulrich Rudolph: Occasionalismus, S. 74. Die Autoren beziehen sich auf die englische Übersetzung von Simon van den Bergh: Averroes' Tahafut al-Tahafut (*The Incoherence of the Incoherence*). Cambridge 1987, S. 316.

²²⁷ Die Hauptlehren des Averroes (*tahāfut at-tahāfut*), S. 253.

des anderen nach sich zieht, macht die Existenz oder Nicht-Existenz des einen nicht die Existenz oder Nicht-Existenz des anderen notwendig; wie z. B. das Löschen des Durstes und das Trinken, Sattheit und Essen, Brennen und Kontakt mit Feuer, Licht und das Erscheinen der Sonne [...] und so weiter unter Einbeziehung aller in der Medizin, Astronomie, in den Künsten und Handwerken beobachteten Zusammenhänge.²²⁸

Kausalität ist lediglich ein Produkt der Gewöhnung menschlichen Denkens durch seine Erfahrungen. Als Beispiel zitiert Ġazālī den koranischen Bericht, in welchem Abraham von seinen Gegnern ins Feuer geworfen wird ohne dabei Schaden zu erleiden.²²⁹

Wahrscheinlich wollte Ġazālī mit seinen Gegenargumenten und Erklärungen über die Kausalität nicht nur einem rein philosophischen Gedanken als Wahrheitsquelle widersprechen, sondern dabei noch drei weitere Ziele erreichen:

- I. Die Wunder der Propheten zu bestätigen,
- II. den Glauben an Engel bei den Menschen zu retten,
- III. die wahre Beziehung zwischen den Naturdingen zu klären.

Das Feuer ist ein unbelebter Körper, der keine Wirkung besitzt. Die Wirkursache des Verbrennens ist Gott, indem er die Schwärze in der Wolle erschafft und ebenso die Auflösung in ihre Bestandteile und ihre Verwandlung in Asche. Er vollführt dies entweder durch Vermittlung der Engel oder auch unvermittelt.²³⁰

Ġazālī beendet seine Abhandlung über die Kausalitätslehre mit folgender Zusammenfassung:

In Gottes Macht (*fī maqdūrāt Allāh*) stehen erstaunliche und wunderbare Dinge (*ġarā'ib wa-'aġā'ib*), die wir nicht alle mit eigenen Augen gesehen haben. Warum sollen wir dann ihre Möglichkeit

²²⁸ Turki, Mohamed: Einführung in die arabisch-islamische Philosophie, S. 107. Der Autor zitiert aus: Al-Ghazālī: Inkohärenz der Philosophen (*tahāfut al-falāsifa*), hrsg. v. Maurice Bouyges, Beirut 1927, S. 277.

²²⁹ Ġazālī zitiert aus dem Koran im 17. Artikel des Buches *tahāfut*: Als Ibrahim als Verkünder des Glaubens Götzenbilder zerstörte hatte (Koran 21,52–58 und 37,88–96), wurde er von seinem Volk ins Feuer geworfen, aber das Feuer wurde kalt (seine Eigenschaft ging verloren) und durch das Wunder wurde Abraham gerettet (21,68). Dieses Wunder veranlasst einige Menschen, darunter auch Lot (29,26), sich zum Glauben an Gott zu bekehren.

²³⁰ Ebd., S. 253.

(*imkān*) leugnen und behaupten, daß sie unmöglich (*istiḥāla*) seien?²³¹

Er meint, dass die Philosophie sich vielmehr bescheiden an die Propheten wenden soll, damit sie höhere Wahrheiten erreichen kann. Dies gilt für alle Menschen; sie können durch gedankliche und seelische Verfeinerung ihre Erkenntnis erweitern und sich der Wahrheit annähern. Ġazālī sieht diesen Erkenntnisprozess geteilt in drei:

Wir unterstützen euch (*nusā'idukum*) bei der Annahme, daß alles, was möglich (*mumkin*) ist, in Gottes Macht steht (*maqḍūr li-llāh*). Ihr unterstützt uns bei der Annahme, daß sich alles, was unmöglich (*muḥāl*) ist, Gottes Macht entzieht und daß es (erstens) Dinge gibt, von denen man weiß, dass sie unmöglich sind, (zweitens) Dinge, von denen man weiß, daß sie möglich sind, und (drittens) Dinge, die der Verstand zwar erkennt, bei denen er aber nicht entscheiden kann, ob sie unmöglich oder möglich sind. Was ist dann eurer Ansicht nach die Definition (Grenze/*ḥadd*) des Unmöglichen?²³²

Wenn man die Stufen und ihre Grenzen nicht kennt, führt das Wissen in Irrtümer, welche im Buch *Tahāfut al-falāsīfah* (die Inkohärenz der Philosophen) versammelt wurden. Da spielt die Offenbarung als Quelle der Wahrheit eine wichtige Rolle:

Das erkenntnistheoretische System Ġazālīs hat zwei Säulen: Offenbarung (*wahy* und *ilhām*) und Rationalität (*'aql*), die nach Ġazālī nicht miteinander in Konflikt treten können.²³³

Ġazālī versucht mit der neuen Quelle der Wahrheit eine neue Philosophie zu begründen, die bei Ibn Sīnā und Fārābī ihren Anfang nahm, indem er die avicennische Lehre über den heiligen Intellekt erweitert und verschärft.

Geert Hendrich vermutet für Ġazālīs Gegenmeinungen noch eine andere Lesart:

„Ġazālīs Kritik der Philosophen hatte auch eine politische Konsequenz. Der Zerfall des Islam in Sunniten und Schiiten und die Aufspaltung in

²³¹ Perler, Dominik und Ulrich Rudolph: Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken. Göttingen 2000, S. 90. Sie berufen sich hier auf Simon van den Bergh: Averroes' Tahafut al-Tahafut (*The Incoherence of the Incoherence*). Cambridge 1987, S. 237.

²³² Ebd., S. 97 (vgl. van den Bergh, S. 292).

²³³ Vgl. Dimitri Gutas: *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Brill, Leiden/ Boston 1988.

zahlreiche Sekten und Schulen war für ihn ein Indiz für die Verführung der Gläubigen durch falsches Denken. Dieses sah er ausgelöst durch die Philosophie, die mit ihrem Anliegen, die Ordnung der Welt rational zu erklären und zu durchdringen, den Islam zerstörte.“²³⁴

Nach Ġazālī gibt es drei Fälle, die für ihn so gravierend erscheinen, dass er sie als Unglaube (*kufr*)²³⁵ bezeichnet. In neun Fällen genügt ihm der Vorwurf der Häresie (*zandāiqa*)²³⁶. Diese Überlegungen waren so erfolgreich und eindrucksvoll, dass die Anstrengungen und Verteidigungen von Ibn Rušd im Buch *tahāfut at-tahāfut* (Widerlegung der Widerlegung), Ibn Bāḡa²³⁷ und Ibn Tofail über die Errettung der aristotelischen Philosophie fast ohne Erfolg blieben.

In seinen Widerlegungen versucht er nicht, die Physik und Metaphysik als Ganzes zu verwerfen, sondern möchte Gefahren und Bruchstellen aufdecken, welche in ihnen enthalten sind. Dieses Verfahren wurde später zum Vorbild für viele Theologen.²³⁸ Abgesehen von seinen Ansichten, hatten seine Gedanken in der Praxis einen starken Einfluss auf die islamische Philosophie. Ġazālī beendet die Zeit der Peripatetischen Philosophie bei den islamischen Philosophen.²³⁹

4.4 Ġazālīs Beziehung zur Mystik

Ġazālī berichtet, dass er auf mystischem Wege (Gottesgnade) zu der Erkenntnis gekommen ist, dass die Forscher in vier Gruppen aufgeteilt werden können:

1. Die Mutakallimūn (die islamischen Scholastiker): Sie behaupten, die Menschen der Einsicht und des spekulativen Denkens zu sein.
2. Die Baṭīnīten: sie behaupten, die Träger des Unterrichts und die privilegierten Empfänger (des Wissens) durch einen unfehlbaren Imām zu sein.
3. Die Philosophen: sie behaupten, sie seien Menschen der Logik und des Beweises.

²³⁴ Hendrich, Geert: Arabisch-islamische Philosophie, S. 84.

²³⁵ Al-Ghazālī: Der Erreter aus dem Irrtum (*al-munqidh min aḡ-ḡalāl*), S. 17.

²³⁶ Vgl. ebd. Er verwendet hier den Begriff im Plural. Vgl. auch die Anmerkung des Herausgebers: ebd., S. 95.

²³⁷ Abū Bakr Moḥammad Ibn Yahyā Ibn as-Sā'iḡ, bekannt als Ibn Bāḡa (1095–1138 in Marokko) war der erste Aristoteliker unter den spanischen Arabern.

²³⁸ Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie, S. 60.

²³⁹ Naṣr, Hossein: Drei islamische Denker, 7. Auflage, Teheran 2006, S. 58.

4. Die Šūfis: sie behaupten, die Auserwählten der göttlichen Anwesenheit, des Schauens und der Erleuchtung zu sein.²⁴⁰

Nachdem Ġazālī die ersten drei Gruppen von Wahrheitssuchenden kritisiert und begründet abgelehnt hat, kommt er zur vierten Klasse nämlich den Mystikern (Šūfis). Man merkt Ġazālīs knappen Texten seine leidenschaftliche Beziehung zur Mystik deutlich an. Vieles scheint hier eine Synthese einzugehen, seine Lebensgeschichte, positive Eigenschaften des Sufismus, die Lichtlehre und die Lebensweise der Propheten.

Nach Ġazālī ist die Mystik der einzige Weg zur Wahrheit, der durch die Verbindung von Theorie und Praxis für die Menschen nachvollziehbar ist. Auf diesem Weg ist die Praxis schwieriger als die Theorie. Man soll die bösen Eigenschaften erkennen und sein Herz von allem befreien, außer von Gott. Vielmehr ist es mit der Anrufung Gottes zu schmücken. Der Weg ist nicht durch ein Studium, sondern durch seelische Erlebnisse und Verwandlung der Eigenschaften erfolgreich zu beschreiten.

Den Unterschied zwischen Wissen und Erfahren, also zwischen Wissenschaften und Mystik, illustriert Ġazālī mit einem Beispiel: Es ist ein großer Unterschied, ob man die Definition der Gesundheit oder Satttheit weiß oder man selbst gesund und satt ist.²⁴¹ Um auf dieser langen Reise bis zum Ziel voranzukommen, muss man einen ständigen Kampf durchhalten, Hindernisse beseitigen und sich von Verbindungen trennen. So begann er selbst mit einer schlagartigen schweren Änderung seiner Lebensweise:

Daraufhin betrachtete ich meine eigenen Lebensverhältnisse. Ich fand mich in Bindungen verstrickt, die mich von allen Seiten erfassten. Meine Arbeiten - unter ihnen meine Lehrtätigkeit und der Unterricht - erschienen mir im Hinblick auf den Weg zum Jenseits als Beschäftigungen mit unbedeutenden und nutzlosen Wissenschaften. Dann dachte ich über die Intention meiner Lehrtätigkeit nach und befand sie als unrein vor dem erhabenen Gott. Ihr Beweggrund und ihre Motivation waren das Streben nach Ruhm und großem Ansehen [...]. Kaum machte ich einen Schritt vorwärts, machte ich auch einen zurück [...]. So rissen mich die Leidenschaften der Welt mit ihren Fesseln hin und her. So stand ich sechs Monate lang von *Rağab* 488 n. H. (Juli 1095 n. Chr.) an unschlüssig zwischen Anziehungskräften des Diesseits und den Forderungen des Jenseits.²⁴²

²⁴⁰ Al-Ghazālī: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-munqid min ad-ḡalāl*), S. 12.

²⁴¹ Ebd., S. 40–41.

²⁴² Ebd., S. 42–43.

Nach dem Betreten des mystischen Weges verstummte er und spürte in sich eine starke körperlich-seelische Schwäche, über die er später in seinen Büchern berichtet, eine Verwirrung und Unfähigkeit, von der viele bedeutende Denker wie z.B. Thomas von Aquin auch betroffen waren. Thomas hat nach lebenslanger Suche nach göttlicher Wahrheit die „*Summa Theologiae*“ mitten im Bußtraktat abgebrochen. Den Lehrenden, die ihn nach dem Grund fragten, sagte er: „Ich kann nicht mehr, denn alles, was ich geschrieben habe, scheint mir wie Stroh zu sein.“²⁴³ Genau ein solcher Zustand trat auch bei Ġazālī ein. Er hatte allerdings im Gegensatz zu Thomas das Glück die Phase der Dunkelheit durchzustehen, weiterleben und eine neue Richtung der eigenen Philosophie einschlagen zu können. Ġazālī hat sich nach langem Verstummen und vielen Überlegungen ein Ziel gewählt, dann verteilte er seinen ganzen Besitz und verließ Bagdad, um nach Damaskus zu gehen. Dort versuchte er durch mystische Übungen „die Seele zu läutern und das Herz für die Anrufung des erhabenen Gottes zu reinigen.“²⁴⁴

In seiner zehnjährigen Zurückgezogenheit erfährt er Zustände, die er weder aufzählen noch ergründen kann, nur Folgendes erwähnt er:

Ich wußte mit Gewißheit, daß die *Ṣūfī* diejenigen sind, die auf dem Wege des erhabenen Gottes voranschreiten, besonders weil ihre Lebensweise die beste aller Lebensweisen, ihr Weg der richtigste aller Wege und ihre Gesinnung die reinste aller Gesinnungen ist. Ja sogar, wenn man die Vernunft aller vernünftigen, die Weisheit aller Weisen und das Wissen der Gelehrten, denen sich die Geheimnisse der Offenbarung erschlossen haben, in sich vereinigte, um auch nur etwas von der Lebensweise und der Gesinnung der *Ṣūfī* zu verändern und durch etwas Besseres zu ersetzen, so würde ihnen dies nicht gelingen. Denn alle ihre Bewegungen und ihre Ruhehaltungen, in ihrem Äußeren wie auch im Inneren, sind der Lichtnische der Prophetie entnommen.²⁴⁵

Er strebte danach, sich und andere zu optimieren. Er hat durch seine Gewissheit und seine innere Schau an Gottes Macht als die stärkste geglaubt. Den Höhepunkt seiner mystischen Sicht erlangt Ġazālī bei der Verneinung seiner eigenen selbstständigen Existenz im Buch *munqid*, wenn er sein Ziel und seine Absicht ausdrückt:

Ich habe aber einen Glauben der Gewissheit und des inneren Schauens, dass es keine Macht noch Stärke gibt außer bei Gott,

²⁴³ Vgl. Jean-Pierre Torrell: *Magister Thomas, Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg/Basel/Wien 1995, S. 302–306.

²⁴⁴ Al-Ghazālī: *Der Erretter aus dem Irrtum (al-munqid min ad-ḡalāl)*, S. 45.

²⁴⁵ Ebd., S. 46.

dem Erhabenen und Großen, dass ich selbst mich bewegt habe, sondern Er hat mich bewegt, dass nicht ich gehandelt habe, sondern Er hat durch mich gehandelt. Ich flehe Ihn an, mich als ersten und dann durch mich andere zu bessern, mich zu leiten und dann durch mich andere zu leiten, mir das Wahre als das Wahre zu zeigen und mir die Befolgung dessen zu schenken, mich das Unwahre als unwahr erblicken zu lassen und mir zu beschenken, es zu vermeiden.²⁴⁶

4.5 Glaube an höhere Wesen

Nach dieser Lebensphase beschäftigt sich Ġazālī nicht nur mit reiner Philosophie, sondern auch mit Mystik und schreibt über göttliche Wahrheiten.

Die Engel sind dabei Vermittler zwischen den Menschen und der geistigen Welt. Bei der Erklärung seiner mystischen Erlebnisse verwendet er den Begriff Licht als Metapher für die Offenbarung ²⁴⁷ (durch Gabriel). Ġazālī ist überzeugt, dass es hinter diesem Licht kein anderes Licht auf Erden gibt, von dem Erleuchtung (gewisse Wahrheit) erlangt werden kann.

Er gibt dafür auch einen Hinweis: Wenn man durch Gedanken an Gott und Gebete sein Herz von allem außer Gott gereinigt hat, tritt man den Weg der Mystik an. Einen Weg, der sogar am Anfang Engelsvisionen beinhaltet, was man noch erlebt, soll man selbst erfahren, denn die menschlichen Ausdrücke können und dürfen es nicht erklären:

Der Anfang des Weges beginnt mit Visionen und Offenbarungen, so dass sie (die *Ṣūfis*) im Wachzustand die Engel und die Geister der Propheten schauen können. Sie hören Stimmen und empfangen segensreiche Botschaften von ihnen. Dann erhöht sich dieser Zustand von dem bloßen Schauen der Bilder und der Symbole zu Stufen, die mit Worten nicht mehr beschrieben werden können. Niemand kann versuchen, dies auszudrücken, ohne dass seine Beschreibung einen klaren Fehler enthält, den er nicht umgehen kann. ²⁴⁸

Nach Ġazālī findet die Vernunft niemals Zugang zu Glaubenswahrheiten (wie z. B. Prophetie und ihre Wunder). Die Wahrheiten werden den

²⁴⁶ Ebd., S. 63.

²⁴⁷ Elschazlī, A.: [Anmerkungen der Hrsg.]. In Al-Ghazālī: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-munqid min aḍ-ḍalāl*), S. 153. Er zitiert aus Farid Jabre: Essai sur le Lexique de Al-Ghazālī, Beyrouth 1970, S. 266.

²⁴⁸ Al-Ghazālī: *al-munqid min aḍ-ḍalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum), S. 47.

Menschen durch den Engel und Gotteswunder mitgeteilt. Die Vernunft kann uns auf den Weg helfen. Sie zwingt den Menschen dazu, in seinen möglichen Grenzen zu bleiben und kann ihn nicht zum Ziel führen:

Zusammenfassend kann hier gesagt werden, dass die Propheten die Ärzte der Herzkrankheiten sind. Der Nutzen der Vernunft und ihre Tätigkeit liegt nur darin, dass wir dies erkennen. Sie bezeugt die Prophetie und bescheinigt (gleichzeitig) sich selbst ihre eigene Unfähigkeit, das zu erfassen, was mit dem Auge der Prophetie erfasst wird. Sie ergreift uns bei der Hand und führt uns zu ihr (der Prophetie), wie die Blinden zu ihrem Helfer, und übergibt uns ihr wie die hilflosen Kranken den Barmherzigen Ärzten übergeben werden.²⁴⁹

Obwohl Ġazālī in den Büchern *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* (Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften) und *al-munqid min ad-ḡalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum) an Ibn Sīnā und Fārābī Philosophie Kritik übt, ist er dennoch mit Ibn Sīnā und Fārābī der gleichen Meinung, was das Thema Unfähigkeit der Vernunft betrifft.

Sowohl Ibn Sīnā und Fārābī als auch Ġazālī als bedeutende Denker der islamischen Philosophie haben eine Überzeugung gemeinsam: Wo die Vernunft an ihre Grenzen stößt, beginnt der Glaube an die Propheten und an die Rolle des Engels in der Mitteilung der Wahrheit. Die Formulierung der Problemlösung ist aber unterschiedlich. Ibn Sīnā verwendet die Begriffe „heiliger Intellekt“²⁵⁰, wie es im 3. Kapitel dieser Arbeit erklärt wurde.

Ġazālī versteht den Begriff „Licht“ mit einer faszinierenden und vielseitigen Bedeutung. Man kann sagen, dass der Begriff im Koran aber auch bei Mystikern und sogar in altpersischen Religionen wie Zarathustra und auch im Westen²⁵¹ zu finden ist.

4.6 Der Begriff ‚Licht‘ bei Ġazālī

Ġazālīs Begriff des „Lichts“ hat eine von Gott gegebene aktive Funktion, die dem Menschen eine innere Schau und Gewissheit schenken kann. Ein starkes mächtiges Gotteslicht, das ihn selbst bewegt und geleitet hat. Das Licht hat ihm in seiner Zurückgezogenheit die Wahrheit gezeigt.²⁵²

²⁴⁹ Ebd., S. 57.

²⁵⁰ Auf arab. *'aql-i qudsī*, bei Fārābī heißt es „rationale Imagination“: *'aql-i ḥīyālī*, vgl. Naṣrollāh Ḥekmat: Ibn Sīnā's Metaphysik, S. 115.

²⁵¹ Zum Beispiel bei Werner Beierwaltes: *Lux intelligibilis*, Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen, München 1957.

²⁵² Vgl. Al-Ghazālī: *Der Erretter aus dem Irrtum (al-munqid min ad-ḡalāl)*, S. 63.

Er beschäftigt sich mit dem Begriff in den Werken *al-munqid min ad-dalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum) und besonders intensiv im Buch *miškat al-anwār* (Die Nische der Lichter). Das Buch *miškat al-anwār* ist eine Koran-auslegung eines bestimmten Verses aus dem Koran, dem es um die Bedeutung von Licht, Finsternis, Glaube, Unglaube und Engel zu tun ist:

Gott ist das Licht von Himmel und Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische mit einer Lampe darin. Die Lampe ist von Glas umgeben, das so klar ist wie ein funkelnder Stern. Sie brennt (mit Öl) von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, der weder östlich noch westlich ist und dessen Öl fast schon leuchtet, auch wenn es nicht mit Feuer in Berührung kommt – Licht über Licht! Gott führt seinem Licht zu, wen er will. Und er prägt den Menschen die Geheimnisse ein. Gott weiß über alles Bescheid.²⁵³

Er zitiert weiterhin aus der Propheten-Überlieferung: „Für Gott gibt es siebzig Schleier aus Licht und Finsternis; wenn er sie aufdeckte, so würde die Erhabenheit seines Antlitzes alles verbrennen, was sein Blick erfasst.“²⁵⁴

Davon ausgehend entwickelt Ġazālī seine mystische und symbolische Philosophie, die später von Ibn-Arabi und Suhrawardī fortgeführt wurde.

Das Buch *miškat al-anwār* öffnet einen neuen Horizont in der islamischen Philosophie. Die neue Philosophie in der mystischen Tradition von Ibn Arabi²⁵⁵ heißt Philosophie der Erleuchtung (arab. *īshrāq*). Das Buch gehört wie auch *al-munqid min ad-dalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum) nach Meinung der östlichen Denker wie Hossein Naṣr zur letzten Epoche der schriftstellerischen Tätigkeit Ġazālīs. Er hat die beiden Bücher nach seiner Lehrtätigkeit in der *Nizāmiya* und in der Zeit seiner Zurückgezogenheit geschrieben.²⁵⁶

Der Hauptbegriff in seiner mystischen Philosophie ist der des Lichts. Das absolute und wahrhaftige Licht ist demnach Gott. Die Anwendung des Begriffs ist allerdings eine Metapher ohne wörtliche Bedeutung. Alle Wesen werden nach ihrem Anteil an Licht enthüllt und eingestuft.

²⁵³ Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškat al-anwār*), S. 3, zitiert aus dem Koran (24,35).

²⁵⁴ Ebd., S. 3,4.

²⁵⁵ Muḥyeddin Moḥammad Ibn al-Arabi (1165-1240 in Damaskus).

²⁵⁶ Elschazlī, A.: [Einleitung], In: Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškat al-anwār*), S. XII–XIII.

Am Anfang des Buches *miškāt al-anwār* gibt Ġazālī dem Leser einen ersten Überblick über das physische Licht und das Auge, welches durch verschiedene Mängel nicht die ganze innere Wahrheit der Dinge empfangen kann. Dann sucht er eine Möglichkeit zur fehlerfreien Wahrnehmung des Menschen:

Wisse, daß es im Inneren des Menschen ein Auge gibt, das diese Vollkommenheit (nämlich die Freiheit von solchen Mängeln) als Eigenschaft besitzt und das einmal `Vernunft` [*ʿaql*] ein anderes Mal `Geist` [*rūḥ*] und ein drittes Mal `die menschliche Seele` [*nafs*] genannt wird [...]. Die Vernunft verdient wegen ihrer erhabenen Rangordnung über diese sieben Mängel hinaus eher als das physische Auge `Licht` genannt zu werden.²⁵⁷

Im Unterschied zum Auge kann die menschliche Vernunft die Wahrheiten, die hinter dem Schleier der immateriellen Welt verborgen sind, erfassen. Dies sind z. B. Thron und Sitz Gottes bis zu den höheren Engeln und dem höchsten Königreich.

Alle Existierenden liegen im Bereich der Vernunft. Die menschliche Vernunft erhält ihre Informationen über die Existierenden aus verschiedenen Quellen. Das Auge und andere Sinne geben ihr nur einen Teil der Informationen. Die anderen wichtigen Quellen sind Imagination, Erinnerung und Gedächtnis. Ġazālī hat dieses Thema in seinem Buch *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* (Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften) im dritten Kapitel: *Āḡaib al-qalb* (Die Wunder des Herzens) im Detail und ausführlich erörtert.

Nach Ġazālī ist die Vernunft, die uns bei der Suche nach Wahrheit begleitet, fehleranfällig, wobei er die hauptsächlichen Fehler bei falschen Lehrmeinungen und Urteilen sieht.²⁵⁸ Trotzdem soll die Vernunft eher als Licht bezeichnet werden und nicht etwa als Auge.

Im *Miškāt al-anwār* schreibt er, dass die Vernunft keine Fehler begehe, wenn sie von der Hülle der Wahnvorstellungen und der Phantasie befreit wird. Nur dann kann sie die Dinge so sehen, wie sie wirklich sind. Erst nach dem Tode enthüllt sich der Schleier und die Geheimnisse werden aufgedeckt. Er zitiert aus dem Koran: „Wir haben dir den Schleier von den Augen genommen, so dass dein Blick heute scharf ist“.²⁵⁹ Der Mensch sieht und hört in diesem Zustand die Wahrheit und ist davon

²⁵⁷ Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškāt al-anwār*), S. 9–10.

²⁵⁸ Ġazālī erklärt dies in seinen Schriften *miʾyār al-ʿilm* (Das Kriterium des Wissens) und *miḥāk an-naẓar* (Der Prüfstein der Reflexion).

²⁵⁹ Koran 50, 22.

auch überzeugt, will ins Leben zurückkehren, um rechtschaffen zu handeln.²⁶⁰ Er zitiert auch die oben genannten Stellen aus dem Koran²⁶¹ und deutet den Schleier, der nach der Trennung von Seele und Materie des Menschen enthüllt wird, als Phantasie und Wahnvorstellungen der Vernunft.²⁶²

Thomas von Aquin ist wie Ġazālī davon überzeugt, dass die wahre Erkenntnis erst nach dem Tode erreicht werden kann. Man kann nicht durch die betrachtende Wissenschaft, welche in diesem Leben die Wahrheit erkennt, das letzte Ziel erreichen. Deshalb erreicht man die vollkommene Erkenntnis, die auch die menschliche Glückseligkeit ist, nach dem Tod:

Denn die Betrachtung der Wahrheit beginnt in diesem Leben, wird aber im zukünftigen vollendet das tätige und gesellschaftliche Leben; aber überschreitet die Grenze dieses Lebens nicht.²⁶³

4.7 Ġazālīs Engelslehre

Eine detaillierte Auffassung über das Wesen der Engel ist bei ihm nicht zu finden. Das Wesen der Engel wird bei Ġazālī als Licht bezeichnet und seine Engellehre hängt von seinem Lichtverständnis ab.

Er gibt fast an jeder Stelle, in der es um Engel geht, nur eine kurze Erklärung. Dann kommt er zu einer unvollendeten Zusammenfassung und beendet das Thema, etwa mit den Worten „Niemand kann versuchen, dies auszudrücken“.²⁶⁴

Was Ġazālī über Engel in „Die Nische der Lichter“ (*miškat al-anwār*) schreibt, ist einzigartig und ganz anders als bei Fārābī und Ibn Sīnā. Denn die beiden haben versucht die Notwendigkeit der Engelswesen logisch und im Rahmen der Philosophie behandeln. Ġazālī aber behandelt den Begriff des Engels in seiner Zurückgezogenheit als mystische Lebensphase. Aus diesem Grund erklärt er das Engelswesen nicht durch

²⁶⁰ Vgl. Koran 32, 12.

²⁶¹ Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškat al-anwār*), S. 14.

²⁶² Vgl. ebd.

²⁶³ Thomas von Aquins: *Summa Contra Gentiles* III/1, 63, hrsg. und übersetzt von Karl Allgaier, Darmstadt 2001, S. 263. Es heißt in der Bibel (Ex 33,20): „kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“. Thomas zitiert auch die Verse, in denen der Herr „Lohn im Himmel“ (Mt 5,12) verspricht und, dass die Heiligen „sein werden wie die Engel“ (Mt 22,30), die Gott „im Himmel immer schauen“, wie es Mt 18,10 heißt.

²⁶⁴ Al-Ghazālī: Der Erretter aus dem Irrtum (*al-munqid min ad-dalāl*), S. 47.

eine philosophische Disziplin. Engel sind bei seiner Erleuchtungstheorie die Vermittler des Gotteslichtes an die Propheten. Eine detaillierte Funktion der Engel in seinem Denksystem bleibt für den Leser selbst aus seinen allgemeinen Erklärungen zu analysieren. Wie aber sieht dieses System aus?

Ġazālī vergleicht zwei Wahrheiten, die durch die menschliche Vernunft bzw. durch die Engelfoffenbarung erreicht werden können und erklärt dieses anhand des Lichtes. Das Symbol des Korans ist das Sonnenlicht, das Symbol der Vernunft das Augenlicht. Er benennt den Koran als Sonne der Vernunft und verwendet nach der Lehre des Korans Gott als absolutes Licht und Gottes Gesandte als Offenbarer dieses Lichts, das durch den Engel Gabriel offenbart wurde.²⁶⁵

Ġazālī glaubt an zwei Arten von menschlicher Erkenntnis, die er wieder mit dem doppelten Auge des Menschen (ein äußeres und ein inneres Auge) erklärt.²⁶⁶ Das äußere entstammt der Welt der Sinne und der Erscheinung, das innere der Welt des Himmelreiches. Jedem der beiden Augen entsprechen eine Sonne und ein Licht, durch die das Sehen vollkommen wird:

eine der Sonnen ist physisch“²⁶⁷ also die sinnlich wahrnehmbare Sonne und „die innere ist von der Welt des Himmelreichs, d. i. der Koran und die Bücher des erhabenen Gottes, die er hinabgesandt hat.“²⁶⁸

Wenn man dies vollständig begreift, so Ġazālī, öffne sich die erste der Türen des Königreichs. Das Verhältnis zwischen Erscheinungswelt und Himmelreich sei wie die Schale zum Kern oder die Dunkelheit zum Licht und deshalb bezeichnet er das Himmelreich als die höhere Geistes- oder Lichtwelt. Sie steht der materiellen, dunklen und niedrigen Welt entgegen.²⁶⁹

Für die Menschen ist alles, was in den Bereich ihrer Sinne und ihrer Imagination fällt (sichtbare Welt). Alles aber, was über die Sinne hinausgeht, nennt Ġazālī himmlisch und das ist der erste Aufstieg für diejenigen

²⁶⁵ Vgl. Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškāt al-anwār*), S. 15. Er zitiert dort aus dem Koran 4,174: „Ihr Menschen! Nunmehr ist (durch die koranische Offenbarung) von eurem Herrn ein klarer Beweis zu euch gekommen. Und Wir haben ein offenkundiges Licht zu euch hinabgesandt.“

²⁶⁶ Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškāt al-anwār*), S.16, das Kapitel *Der Begriff ‚Licht‘ bei Ġazālī* in dieser Arbeit.

²⁶⁷ Ebd., S. 16.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Vgl. ebd., S. 16.

Menschen, die die Reise begonnen haben, um sich der göttlichen Anwesenheit zu nähern:

Denn der Mensch ist auf die tiefste der Tiefen zurückgewiesen, von da aus steigt er auf zu der höchsten Welt. Die Engel aber sind Teile der Gesamtheit des Himmelreichs. Sie geben sich der Anbetung (Gottes) in seiner heiligen Anwesenheit hin. Von da aus blicken sie auf die unterste Welt. Deshalb sagte der gepriesene: „Gott hat die Menschen in Dunkelheit geschaffen, dann hat er sie mit seinem Licht besprengt.“²⁷⁰

Hier sind vier Beziehungen zwischen den Menschen und der geistigen Welt nach Ġazālī's Überzeugung spürbar:

1. Die erste Beziehung besteht direkt zwischen dem Propheten und den Menschen. Ġazālī will hier wahrscheinlich auf die Möglichkeit des Menschen für die Erleuchtung durch Prophetenwesen hinweisen. Er meint, dass die Propheten und Engel sich im Himmelreich bei Gott befinden, der allein die Schlüssel zu dem Verborgenen besitzt. Die Propheten haben die höchste Stufe des Seins erreicht und einige Erkenntnisse über das Verborgene erlangt. Sie können z. B. das Herz des Menschen erblicken. Die Propheten sind eine „leuchtende Lampe“, die ihre himmlischen Lichter auf andere Geschöpfe ausstrahlen können.²⁷¹ Doch die Beziehung ist zweiseitig: Wenn der Prophet in das Herz des Menschen blickt, wird das Herz auch beleuchtet und kann Gottes Wahrheiten empfangen.
2. Die zweite Beziehung besteht zwischen den Menschen und dem Heiligen Buch des Islams als Wahrheitsquelle. Für die Beziehung ist natürlich die Vermittlung des Offenbarungsengels und des Propheten als Offenbarungsempfänger nötig. Ġazālī glaubt, dass die Welt der Erscheinung ein Symbol für das Gottesreich und symbolische Wahrheiten des Korans als höchstes Licht ist. Dieses Licht enthüllt sich nicht jedem, sondern nur den denkenden Menschen.²⁷²
3. Die dritte Beziehung besteht zwischen den Engeln und den Menschen. Man kann durch die Reinhaltung des Herzes von schlechten Eigenschaften wie Zorn, die Engellichter empfangen.²⁷³

²⁷⁰ Ebd., S. 17.

²⁷¹ Ebd., S. 18.

²⁷² Vgl. ebd., S. 16–17.

²⁷³ Ebd., S. 42.

4. Die Beziehung zwischen Engel, Menschen, und der Handlung der Menschen.²⁷⁴

Die zwei letzteren Beziehungen basieren auf dem Wesen der Engel. Die Engel sind ein Teil des Himmelreiches und von da aus blicken sie auf die unterste Welt. Sie haben volle Erkenntnis über das Handeln des Menschen und sind dem Menschen ganz nah. Ġazālī zitiert einen Hadith des Propheten Moḥammed, dass „Gott verfügt über Engel, die über die Handlungen der Menschen besser Bescheid wissen als sie selbst.“²⁷⁵

Ġazālī ist der Überzeugung, dass es verschiedene Engel gibt, die auf unterschiedlichen Stufen stehen. Er zitiert *Alī*²⁷⁶ und *Ibn Abbās*²⁷⁷ aus einer bedeutenden Quelle, im *miškāt al-anwār* über einen Gottesengel, der mit allen anderen verglichen wird:

„Gott hat einen Engel, der siebzigtausend Gesichter hat, für jedes Gesicht siebzigtausend Zungen, mit denen er Gott preist.“²⁷⁸

„Am Tag (des Gerichts), da der Geist und die Engel in einer Reihe (vor Gott) stehen, ohne zu sprechen, außer wenn der Barmherzige einem Erlaubnis (dazu) gibt und er sagt, was richtig ist.“²⁷⁹

Es gibt einen Engel als Symbol des Feuers. Nach einem Zitat aus dem Koran (28,29) gibt er den Hinweis, dass die himmlischen Lichter die Quellen des Lichtes sind, aus denen die irdischen Lichter entnommen sind. So gibt es einen Engel als Symbol des Feuers, welches auf der Seite des Berges (namens *Tūr*) wahrgenommen wird.²⁸⁰

Er verwendet auch die Geschichte des Mose, um die Funktion des Engels zu erklären. In dem Beispiel ist das Wahrnehmen der himmlischen

²⁷⁴ Ebd.

²⁷⁵ Ebd.

²⁷⁶ Alī Ibn Abī Tālib (600–661) gilt den Sunniten als vierter und letzter rechtgeleiteter Kalif (656–661), den Schiiten als erster Imam.

²⁷⁷ Ibn Abbās, gest. im Jahre 68 n. H. (ca. 677–689 n. Chr.) war ein Vetter des Propheten Moḥammad, der bei den Sunniten und Schiiten als ältester Exeget des Korans gilt.

²⁷⁸ Al-Ġazālī: Die Nische der Lichter (*miškāt al-anwār*), S. 19. Elschazlī schreibt hier in der Anmerkung, dass die Überlieferung weder in der Sammlung bei al-Harawī noch bei Ibn-Fourak zu finden ist. Ebd., S. 70.

²⁷⁹ Ebd. Er zitiert dort aus dem Koran 78,38.

²⁸⁰ Koran 28, 29, vgl. 2. Mose 3.

Lichter in der sinnlichen Welt von der Seite eines Berges leichter möglich. Die Engel fungieren hier als Vermittler mit ihren verschiedenen Aufgaben.

4.7.1 Himmlische Lichter und die Rangordnung der Engel

Die himmlischen Lichter haben eine Rangordnung, in der sie voneinander ihr Licht erhalten. Dasjenige Licht, welches der ersten Quelle (Gott) am nächsten steht, besitzt den höchsten Rang und ist vollkommener als die Lichter in allen niedrigeren Stufen.

Nach Ġazālī gibt es keine Kausalbeziehung zwischen den Lichtern wie bei der Emanationslehre von Ibn Sīnā. Die Reihenfolge der Lichter bedeutet bei ihm nicht, dass sie auf unterschiedliche Art und Weise entstanden sind und Ursache für niedrigere Stufen sind (Ibn Sīnās Lehre), sondern jedes Licht, jeder Engel und jedes Geschöpf hat einen Ursprung in der ersten Quelle:

Wenn du weißt, dass die Lichter in einer Reihenfolge (zueinander) stehen, so solltest du auch wissen, dass diese nicht unendlich ist. Vielmehr steigt sie bis zu der ersten Urquelle, welche das Licht für sich und durch sich selbst ist und von nirgendwo anders Licht entnimmt, von dort strömen alle Lichter je nach ihrem Rang aus.²⁸¹

Nach seiner Erleuchtungstheorie haben die oberen Lichter eine Priorität (zeitlich und logisch). Ursache für alle Stufen bleibt aber das Ur-Licht. So trennt Ġazālī seinen Weg von den bisherigen Emanationslehren. Er verwendet an dieser Stelle auch die Begriffe Licht und Engel in der gleichen Bedeutung. Nachdem er über die Rangstufe der Lichter gesprochen hat, verwendet er den Begriff Engel: *Malak*. Er nennt hier zwei Engel und vergleicht ihre Rangstufe. Diese sind *Isrāfīl* (ein Engel mit der Auferstehungstrompete) und *Ġibraʿīl* (Gabriel), der häufig nach der Koranlehre²⁸² als heiliger und zuverlässiger Geist mit einer besonderen Stellung als Bote zwischen Gott und Mensch genannt wird:

Deshalb ist es nicht unmöglich, dass der Rang Seraphims [eigentlich: des Seraphen] höher ist als der des (Erzengels) Gabriel und dass es unter ihnen (d. h. den Engeln) den Nächststehenden gibt wegen der Nähe seines Ranges zu der göttlichen Präsenz, welche

²⁸¹ Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškāt al-anwār*), S. 20.

²⁸² Koran 26,193 steht „der vertrauenswürdige Geist“. Elschazli erklärt in der Anmerkung zu *Die Nische der Lichter*, dass in einem Korankommentar (von Ibn-Kaṭīr) ‚Seraphim‘ steht, vgl. S. 71.

wiederum die Quelle aller Lichter ist. Es gibt aber auch denjenigen Engel, der noch näher (zu dieser Präsenz) steht. Zwischen den beiden gibt es unzählige Stufen.²⁸³

Ġazālī weist nach einem Koranvers (37,165f.) darauf hin, dass die große Zahl dieser Engel nach Würde und Stellung in ihren Reihen zu bestimmen ist: „Wir sind es, die (zum Gebet) in Reih und Glied stehen und wir sind es, die Gott preisen.“²⁸⁴

Es ist wichtig, dass die Anzahl der Lichter nicht unendlich ist. Sie steigen zu der ersten Ur-Quelle, welche das Licht durch sich und für sich ist und sie entnehmen Licht von nirgendwo anders. Aus der Ur-Quelle strömen alle Lichter nach ihrem Rang aus. Ġazālī ist davon überzeugt, dass die Verwendung des Begriffs Licht (*nūr*) nur für die Ur-Quelle wahrhaftig ist. Für alle anderen Wesen ist der Begriff rein metaphorisch zu verwenden, denn die Lenkung der Schöpfung und Erleuchtung der Welt liegen in seinen Händen. Ohne sein Wesen ist alles Finsternis des Nichts. Die Dinge existieren nur im Verhältnis zu ihm. Nach dieser Sicht erklärt Ġazālī die tatsächliche Aussageabsicht der Gnostiker aus dem Koran (28,88): „es ist alles dem Untergang geweiht, außer Gottes Angesicht (Aspekt)“²⁸⁵:

Jedes Ding hat also zwei Aspekte, einen zu sich selbst und einen zu seinem Herrn. Wenn man es unter dem Aspekt zu sich selbst betrachtet, ist es nichts, aber in Bezug auf den Aspekt des erhabenen Gottes ist es existent. Also gibt es keine Existenz außer dem erhabenen Gott und seinem Angesicht (Aspekt).²⁸⁶

4.7.2 Engel als Ziel des Menschen

Bei der Zusammenfassung seiner Lehre nennt er wieder zwei Arten der Lichter, visuelle und innere. Das visuelle, wahrnehmbare Licht strahlt z. B. von der Sonne und kann auf der Erde gesehen werden. Die zweite, universelle Art des Lichtes sind die Engel:

Was die vernünftigen, geistigen Lichter angeht, so ist die höhere Welt von ihnen erfüllt - das sind die Substanzen der Engel, auch die niedere Welt ist voll von ihnen - das ist das tierliche und dann das menschliche Leben. Durch das menschliche niedere Licht wird die Ordnung der niederen Welt sichtbar, während durch das Engelslicht die Ordnung der höheren Welt sichtbar wird.

²⁸³ Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškāt al-anwār*), S. 20.

²⁸⁴ Ebd., S.20.

²⁸⁵ Ebd. S. 22.

²⁸⁶ Ebd., S. 23.

Dies ist, was mit den Koranversen [11,61] gemeint wird: `Er hat euch aus der Erde entstehen lassen und euch auf ihr wohnen lassen`.²⁸⁷

Die niederen Lichter strömen zueinander wie das Licht aus einer Lampe. Die Lampe ist ein prophetischer Geist. Sie erhalten das Gotteslicht aus einer höheren Welt durch die Engel. Die Engel selbst entnehmen ihr Licht voneinander. Ihre Einstufung erfolgt je nach Rangordnung. Dann erheben sie sich alle zu ihrer Quelle.

Ġazālī beschreibt in diesem Zusammenhang den Zweck aller Bestrebungen des Menschen. Er ist der Meinung, dass der Höhepunkt der Aufstieg aller Geschöpfe ist - das Königreich der Einzigartigkeit. Über diesen Punkt gibt es keinen anderen Aufstieg, denn der Aufstieg ist mit Vielheit und Relation verbunden. Wenn man den Zustand unverändert lässt, dann bleibt die Einzigartigkeit weder hoch noch tief. Er hält die Auffassung der Gelehrten für möglich, dass „das Hinabsteigen in den niedersten Himmel sei das Hinabsteigen eines Engels.“²⁸⁸

Aus dieser Sicht hält er die bekannte Aussage der Mystiker wie Maṣnū al-Ḥallāğ²⁸⁹ oder Saḥl Tustarī²⁹⁰, die sich in die Einzigartigkeit Gottes vertieft hatten, für wahr:

Für Gott gäbe es ein Hinabsteigen in den niedersten Himmel und dieser Abstieg bedeutet den Gebrauch der Sinne oder die Bewegung der Organe. Darauf verweise die Überlieferung des Propheten – Friede sei über ihm: „Ich wurde sein Hörvermögen, mit dem er hört, sein Sehvermögen, mit dem er sieht, und seine Zunge mit der er spricht.“²⁹¹

²⁸⁷ Ebd., S. 26.

²⁸⁸ Ebd., S. 28.

²⁸⁹ Maṣnū al-Ḥallāğ (857–922 Südiran). Er ist der berühmteste aller frühislamischen Mystiker, dessen Ausspruch „Ich bin die absolute Wahrheit“ bis heute kritisiert wird. Er ist als Märtyrer der Liebe bekannt. Vgl. Annemarie Schimmel: Gärten der Erkenntnis, 4. Auflage, München 1995, S. 42. Ġazālī erwähnt an diesen Stellen die Namen der Mystiker nicht, sondern zitiert ihre bekannten Aussagen.

²⁹⁰ Saḥl Ibn Abdallah Tustarī (874–896 n. Chr.) war ein persischer Mystiker, der als der eigentliche Begründer der berühmten Lehre in der islamischen Mystik vom Licht Muḥammad (*nūr-i muḥammadī*) gilt. Saḥl spricht von den drei Lichtern Gottes, unter denen das erste Muḥammad ist. Die Lehre wurde um 900 entwickelt. Vgl. Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam, S. 304.

²⁹¹ Al-Ghazālī: Die Nische der Lichter (*miškāt al-anwār*), S. 29.

Wenn Gott sein Hörvermögen, sein Sehvermögen und seine Zunge ist, so ist Er der Hörende, der Sehende und der Redende selbst.

Nach Ġazālī ist die Bewegung dieser Einzigartigkeiten vom niedrigsten Himmel, seine Wahrnehmungen und seine Vernunft wiederum von dem über dem zweiten liegenden: „Er steigt von dem Himmel der Vernunft empor zu dem Endpunkt des Aufstiegs der Geschöpfe. Das Königreich der Einzigkeit umfasst insgesamt sieben Schichten. Anschließend steigt Er auf den Thron der Einzigartigkeit, von wo aus er die Geschicke aller seiner Himmel leitet.“²⁹²

Es ist nicht immer der Fall, dass man im Herzen die Engelslichter empfangen kann, denn es gibt dafür Hindernisse. Ein Hindernis ist Zorn. Es ist ein Unheil der Vernunft. Er ist eine üble Eigenschaft in Menschen. Das Haus des Herzens soll aber vor jeder Bösartigkeit bewahrt werden.²⁹³

Andere Hindernisse sind alles, was den Menschen zu der niederen Welt ziehen kann, wie Reichtum und Beschäftigungen mit dem diesseitigen Leben. Wenn die Anziehungskraft des Glaubens stärker als die Anziehungskraft zur wahrnehmbaren Welt ist, werden die Lichter die Geheimnisse enthüllen.

4.8 Ġazālī und andere Denker in seinem Konzept der Philosophiegeschichte

Ġazālīs Überlegungen und insbesondere seine Widerlegungen der Philosophen wurden später von vielen Denkern übernommen. Nicolas von Autrecourt hat seine These über Kausalität sogar mit den gleichen Beispielen (Feuer und Wolle) wiederholt.²⁹⁴

Es gibt auch viele Theorien, denen Ġazālīs methodische Denkweise sehr ähnlich ist. G. H. Lewes vergleicht die Theorie von René Descartes im „*Discours de la méthode*“ (Abhandlung über die Methode [des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung],

²⁹² Ebd., S. 29.

²⁹³ Ebd., S. 42.

²⁹⁴ Nicolas von Autrecourt (1300–1369) war ein französischer Philosoph und Theologe, der oft als „Hume des Mittelalters“ bezeichnet wird. Vgl. Saeed Šayḥ: *Islamic philosophy*, S. 112.

mit Ġazālīs Buch *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* (Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften). Lewes fand die beiden so sehr ähnlich, dass es für ihn nur um einen literarischen Diebstahl handeln könnte:²⁹⁵

Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wie viel Falsches ich in meiner Jugend habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut, dass ich daher einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse.²⁹⁶

Descartes selber schreibt, dass er für seine Ideen vielen vorherigen Denkern zu danken hat. Obwohl er sie nicht erwähnte, weiß man aber, dass kein Philosoph außer Ġazālī im Buch *al-munqid min ad-ḡalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum) diese Idee hatte.²⁹⁷

C.F. Weizsäcker stellt die Frage, ob Descartes genug gezweifelt hat. Und antwortet: „Wahrscheinlich nicht“, denn woher weiß Descartes, dass Denken Substanz ist?²⁹⁸

Zahlreiche Autoren vertreten die These, dass Ġazālīs Zweifel tiefer als die von Descartes seien. A. Elschazlīs Begründung dazu lautet:

Für Descartes waren Denken, Gefühle und Zweifel Voraussetzung für die Suche nach der Gewissheit. Für al-Ghazālī waren Denken, Zweifel und die Suche selbst nach der Gewissheit ein Anlass dafür, die Rettung von einem höheren Wesen zu erhoffen. Der Zweifelnde ist zugleich ein Suchender. Er sucht die Wahrheit, indem er zweifelt. Deshalb kann er nicht zugleich ein Zweifender sein und die Lösung aus sich selbst herausfinden. Deshalb war die Hoffnung al-Ghazālīs auf eine Erlösung von außen, einer höheren Instanz, von Gott selbst, konsequent.²⁹⁹

Hierbei sollte man Ġazālīs Lebensgeschichte nicht übersehen. Seine Zweifel wurden so tief, intensiv und stark, dass er seine Heimat, Familie und Karriere aufgab und er sein normales, alltägliches Leben nicht weiterführen konnte.

²⁹⁵ Lewes, George Henry: *The Biographical History of Philosophy*, Bd. 2, London 1845/1846, S. 50: „[...] had any translation of it existed in the days of Descartes, everybody would have cried against the plagiarism.“

²⁹⁶ Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, hrsg. V. Lüder Gäbe, Hamburg 1959, S. 31. Vgl. *Der Erretter aus dem Irrtum (al-munqid min ad-ḡalāl)*, S. 4.

²⁹⁷ Ebd., S.113.

²⁹⁸ von Weizsäcker, Carl Friedrich: *Descartes und die neuzeitliche Naturwissenschaft*, Hamburg 1958, S. 28.

²⁹⁹ Elschazlī, A.: [Einführung]. In: *Der Erretter aus dem Irrtum (al-munqid min ad-ḡalāl)*, S. XXXIII–XXXIV.

Ebenso kann man der Rezeption von Ġazālīs Denken bei Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Nietzsche nachspüren. Die Ähnlichkeit zwischen Immanuel Kant in seinem Werk „Kritik der reinen Vernunft“ und Ġazālīs Buch *tahātuf* ist nicht übersehbar.³⁰⁰ Die beiden beweisen die Wahrheit der Religion durch einen moralischen Einfluss auf den Menschen.

Innerhalb der islamischen Philosophie wirkte Ġazālīs Theorie nicht negativ. Manche Autoren meinen, dass seine Ideen wie ein harter Schlag waren, der jeden weiteren Fortschritt verhinderte.³⁰¹ Dies ist nicht korrekt, denn nach dieser Epoche hatte sich die Philosophie um einen neuen Aspekt, der in seinem weiteren Buch *miškat al-anwār* (Die Nische der Lichter) mit dem Kernthema „Gotteslicht“ zu lesen ist, erweitert.

Seine Bücher wurden ab dem 12. Jh. in die lateinische und dann in die hebräische Sprache übersetzt und beeinflussten christliche und jüdische Denker, besonders das Buch *maqāṣid al-falāsifah* (Die Absichten der Philosophen), das mehrmals übersetzt wurde.

Thomas von Aquin ist in seinem Werk *Summa Contra Gentiles* mit Ġazālī im Buch *tahāfut* der gleichen Meinung, dass die Philosophen über manche Themen, wie Gottes Wissen, Wunder der Propheten und Wiederauferstehung der Toten zu widerlegen sind. Er schreibt, dass der menschliche Intellekt im göttlichen Bereich unfähig ist. Beide meinen, dass diese Wahrheiten nicht unvernünftig, sondern übervernünftig sind.³⁰²

4.9 Fazit

Ġazālī hat das reine philosophische Denken stark kritisiert. Sein neuer Weg hat in der Philosophie einen mystischen Klang. Seine Kritik gegen die Philosophen wurde später bei verschiedenen Denkern im Osten und Westen diskutiert. Sein neuer Weg zur Wahrheit wurde in der islamischen Welt von Suhrawardī weiterentwickelt.

³⁰⁰ Vgl. ebenda, S. 115.

³⁰¹ Vgl. Philip Khuri Hitti: *History of Arabs*, London 1949, S. 432. Vgl. Mohammad Iqbal: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford 1934, S. 4-6.

³⁰² Vgl. ebenda, S. 109-111, vgl. auch Thomas von Aquin: *Summa Contra Gentiles* I/1, 3. Kapitel, hrsg. und übers. von Karl Albert und Paulus Engelhardt, Darmstadt 2001.

Ġazālī schreibt im ersten Artikel seines Werkes *miškat al-anwār*, dass die reine menschliche Vernunft nicht irren kann. Die falschen Lehrmeinungen entstehen wegen unserer Urteile und Phantasievorstellungen. Er behandelt das Thema in seinen Büchern *miyār al-ilm* (Das Kriterium des Wissens) und *miḥak an-naẓar* (Der Prüfstein der Reflexion). Wenn die Vernunft von der Hülle der Wahnvorstellungen und der Phantasie befreit wurde, beginge sie keine Fehler. Die Befreiung ist aber fast unmöglich. Also kann man der Vernunft bei der Suche nach Wahrheit nicht vertrauen.

Er leugnet sogar sichere und logische Prinzipien, nämlich „die Kausalität“ und meint, dass es ein Produkt der Gewöhnung menschlichen Denkens durch seine Erfahrungen ist, und dieses kann uns nicht zu einer sicheren Erkenntnis führen.

Ein sicherer Weg zur Wahrheit ist nur durch göttliches Licht erreichbar. Es ist eine Wahrheit, die durch Vermittlung des Engels an den Propheten für die Menschheit offenbart wurde. Es ist nicht wie die Philosophie mangelhaft, sondern eine vollkommene und wahre Erkenntnis.

Er vergleicht die göttliche Wahrheit des Korans mit der Vernunft der erreichbaren Wahrheiten. In dem Vergleich ist das Symbol des Korans das Sonnenlicht und das Symbol der Vernunft das Augenlicht. Der Mensch kann damit die Wahrheiten sehen. Der Unterschied der beiden Lichter ist sehr groß.

Was Ġazālī in seiner Philosophie präsentiert hat, stellt ein Problem dar. Das Problem beruht auf seiner mystischen Ansicht im Wahrheitsweg. Man soll sich auf die Lehre des Korans, aber auch die Lehre der Mystiker, die die wahrnehmbare Welt verwerfen, konzentrieren. Es ist eine schwierige Aufgabe, die nicht für alle Suchenden oder hochgelehrten Menschen erreichbar ist. Der Wahrheitsweg führt den Menschen durch mystische Übungen zu einer nahe an Engelwesen heranreichenden Sphäre, bis diese sich Gott nähert. Wenn man das Zwischenziel (Engel) nicht erlangt, erreicht man das Ziel (die Wahrheit) nicht.

Suhrawardī versuchte das Problem mit seiner Erleuchtungsphilosophie zu lösen. Die Erleuchtungsphilosophie Suhrawardīs basiert nicht nur auf einer intellektuellen oder mystischen Lehre, sondern sie ist eine Entwicklung von Ġazālīs Lehre mit verschiedener Denkweise. Die Denkweisen stammen aus altgriechischen, ägyptischen und altpersischen

Weisheiten. Dazu kommen noch göttliche Weisheiten, die durch die Engel an Hermes³⁰³ offenbart wurden. Sein Weg zur Wahrheit ist für jeden Suchenden erreichbar.

Ġazālīs spirituelle Überlegungen kommen mit seinem Tod zu Ende. Suhrawardī, der nächste große Philosoph in der Kette der islamischen Philosophen, hat mit seiner Erleuchtungslehre Ġazālīs Weg weiterentwickelt. Er hat die islamische Philosophie in ihre neue Richtung geführt und wiederbelebt.

³⁰³ Zu dieser Tradition s. unten FN 320 (Bettina Löber im Vorwort zu „Das Rauschen der Flügel Gabriels“). Hossein Naṣr schreibt, dass Hermes bzw. Henoah (eine biblische Gestalt) für Suhrawardī und andere islamische Philosophen der Prophet Idrīs (aus dem Koran) ist, der von Gott die Offenbarung bekam. Vgl. Naṣr, Hossein: Drei islamische Denker, 7. Auflage, Teheran 2006, S. 63.

5 Šihāb ad-Dīn Yaḥyā Suhrawardī

5.1 Der Begründer der Erleuchtungsphilosophie

Der nächste bedeutende Philosoph in der Reihe der islamischen Philosophen nach Ġazālī ist Suhrawardī. Seine Philosophie basiert nicht auf altgriechischer, sondern auf altpersischer Lehre, auf dem Zoroastrismus. Im Gegensatz zu vielen islamischen Philosophen schrieb er seine Werke auf Persisch. Damit beweist er auch, dass sich diese Sprache – genauso gut wie die arabische – für philosophische Schriften eignet. Die islamischen Philosophen verdanken ihm seine Theorie als eine neue Philosophierichtung. Die nachfolgenden Philosophen – wie Mollā Ṣadrā³⁰⁴ oder Mir Damad³⁰⁵ – kannten Suhrawardīs Philosophie sehr gut.

Allerdings wurde seine Lehre weder im Westen noch im Osten – auch in seiner Heimat (Persien) nicht – aufgegriffen und weitergeführt. Es fehlt an wissenschaftlicher Sekundärliteratur über Suhrawardī. Im Westen wurde Suhrawardī durch die Werke von Henry Corbin (1903-1978) und Hossein Naṣr berühmt. Im Osten – besonders in seiner Heimat – wurden über ihn nur wenige Monographien verfasst.³⁰⁶ Seine eigenen Schriften (sowohl in originaler Sprache oder Übersetzung) sind kaum in Verwendung.

In seiner Erleuchtungsphilosophie geht es um das absolute Licht, dessen helle Strahlen nie von der Finsternis eingenommen werden können. Der Versuch, ihn und seine Gedanken zu verstehen, kann für die heutige Philosophie sehr bereichernd sein.

³⁰⁴ Mollā Ṣadrā (1572–1640) war der bedeutendste iranische Theologe und Philosoph seiner Zeit und der Begründer der transzendenten Philosophie im Osten.

³⁰⁵ Mir Mohammad Bagher Estarabadi, bekannt als Mir Dāmād, war ein Philosoph und Theologe (gest. 1631 oder 1632) in der Zeit der Ṣafawiden-Fürstendynastie in Persien.

³⁰⁶ Z. B.: Corbin, Henry: *Sohrawardi. Le Livre de la Sagesse Orientale*. Lagrasse 1986; Die Gesamtwerke von Suhrawardī, hrsg. von Hossein Naṣr, Teheran 1975; Naṣr, Hossein: *Geschichte der Philosophie im Islam*, Teheran 1961.

5.2 Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al- iṣrāq*)

Šihāb ad-Din Yaḥya Suhrawardī mit dem Beinamen *al-maqtūl*, d.h. der Märtyrer, ist der Begründer der Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*) bzw. der Illumination. Johann Christoph Bürgel schreibt:

Es fehlt auf, das der Autor [Suhrawardī] seine Lehre nicht als *falsafa* [Philosophie], sondern als *ḥikma* bezeichnet. Das Wort ist durch seinen Gebrauch im Koran und darüber hinaus im Alten Testament – in der hebräischen Form *hochma* – von heiliger Weihe. Griechisch entspricht ihm *sophia*, das im Neuen Testament für Weisheit steht. Doch während der Begriff im Neuen Testament ambivalent ist – der Weisheit Gottes steht „die Weisheit der Welt“ (*tu kosmou* 1. Kor. 19,20) gegenüber –, ist es im Koran immer sakrales Wissen, das durch *ḥikma* bezeichnet wird [...]. Demgegenüber verwendet nun Suhrawardī *ḥikma* in einem programmatischen Sinn für eine bewußt stärker an Plato, aber auch an den Hermetismus und die persische Tradition angeknüpfende, ebenso gnostisch wie islamisch durchwachsene Philosophie.³⁰⁷

Geboren wurde er 1153 n. Chr. in Suhreward, einem Dorf in der persischen Provinz Sandschan im Nordosten des Iran, aus dem auch der Stifter des *suhrawardiyya*-Ordens stammte. Über seine Kindheit bis hin zu seinen anfänglichen Studien ist nichts bekannt. Zunächst zog er nach Marāgeh, eine Stadt in der iranischen Provinz Ost-Aserbaidschan, um bei Maḡd ad-Din al-Ġilī islamische Rechtswissenschaften zu studieren. Dort lernte er auch den bedeutenden persischen Philosophen Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī kennen. Danach zog er nach Isfahan und studierte bei Zahir Farsi Logik. Einige Jahre später, als er sein Studium der Grundwissenschaften abgeschlossen hatte, reiste er nach Damaskus (Syrien), um den Mystiker und Wissenschaftler Elders kennenzulernen.

Zahlreiche Diskussionen wurden von al-Malik az-Zāhir, dem Sohn von Ṣalāh ad-Dīn – Herrscher von Aleppo – organisiert. Er ermutigte Suhrawardī und erwies ihm Ehrenbezeugungen. Sein Respekt gegenüber dem jungen Suhrawardī erregte großen Neid bei anderen Gelehrten, Wissenschaftlern und geistlichen Juristen. Sie fürchteten den glänzenden, jungen und mystischen Philosophen, so dass sie sich dazu entschlossen, ihn

³⁰⁷ Bürgel, Johann Christoph: Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991, S. 161.

wegen Unglauben zu verurteilen. Šalāh ad-Dīn ließ Suhrawardī gefangen nehmen. Er wurde im Alter von 38 Jahren auf unbekannte Weise getötet. Daher ist er als Märtyrer bekannt.³⁰⁸

Für seine Philosophie orientierte Suhrawardī sich nicht an Aristoteles und Platon, sondern an der altpersischen Lehre. Darin besteht der maßgebliche Unterschied zu anderen islamischen Philosophen.

Sein Weg zur Wahrheit (*haqīqat*) beginnt mit der Philosophie, kommt aber erst durch mystische Schau ans Ziel. Anders als bei Ibn Sīnā, Al-Kindī, oder Kant ist seine Lehre von Kritik fast unberührt geblieben.

In seiner kurzen Lebenszeit führte er – wie alle Sufis – ein sehr einfaches Leben. Er kam mit dem Nötigsten an Materiellem aus und folgte darin seinem Meister Abū Naṣr as-Sarrāj, der sagt: „Sufismus bedeutet, nichts zu besitzen und von nichts besessen zu werden.“³⁰⁹

Er glaubte außerdem an einen Ausspruch über den Sufismus seines Meisters Abū Saʿīd Ibn abī'l-Ḥaiyr (geb. 967 Iran, Ḥorasān). Dieser definiert Sufismus als einen bestimmten Zustand: „Ruhm im Elend, Reichtum in der Armut, Herrschaft in Dienstbarkeit, Sättigung im Hunger, Leben im Tode und Süße in der Bitterkeit [...] Der Sufi ist der, der mit allem zufrieden ist, was Gott tut, so dass Gott mit allem zufrieden ist, was er tut.“³¹⁰

Während Suhrawardī von den einen als ungläubig (*kāfir*) bezeichnet wird, nennen andere ihn einen Heiligen, der göttliche Geheimnisse kannte und Wunder vollbrachte (*ṣāhib al-karāmāt*).³¹¹ Die Bezeichnung *ṣayḥ al-iṣrāq* bedeutet Meister der Erleuchtungsphilosophie, was auf seine mystische Philosophie zurückgeht: „Was metaphysisch als Existenz (*wujūd*) begriffen wird, fällt mit dem zusammen, was in der Urerfahrung als Licht (*nūr*) erfahren wird. So gilt in diesem Kontext: Existenz ist Licht.“³¹²

³⁰⁸ Yaqūt al-Ḥamāwī: (*maʿṣam al-ʿodabā*), 19. und 20. Buch, hrsg. Ihsān Abbās, Beirut 1993, S. 315.

³⁰⁹ Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 32. Sie zitiert aus dem Band von Abū Naṣr As-Sarrāj: *Kitāb al-lumʾaʾ fīʾt-taṣawwuf*, hrsg. von Reynold Alleyne Nicholson, Leiden/London 1914.

³¹⁰ Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 344.

³¹¹ Ibn abī Usaibah (1203–1270): *Uyun al-Abnāʾ*, hrsg. von Amer an-Nağğār, Beirut 1996, S. 641.

³¹² Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 368.

Suhrawardī verfasste knapp fünfzig Bücher auf Persisch und Arabisch über seine Lichtlehre, die im historischen Buch *nuzhat-ul arwah*³¹³ erwähnt wird. Seine Lehre verfasste er in Erzählform. Eine intensive Beschäftigung mit seinen Texten ist notwendig, um sie in ihrer Tiefe zu erfassen. Dabei können zwei Begriffe – nämlich ‚Liebe‘ und ‚Intellekt‘ – als zentral aufgefasst werden, sie treten in fast jeder seiner Geschichten auf, wobei die Liebe das Höherstehende ist, da sie immer zur Wahrheit führt. Seine Geschichte über die Wahrheit der Liebe (arab. *ḥaqīqat al-‘iṣq*) kann als ein Meisterwerk in der persischen Sprache gelten.

Das Wesen der Engel ist für Suhrawardī ein zentrales und notwendiges Thema, das von ihm direkt und indirekt behandelt wird. Dieses Thema soll hier im Kontext seines philosophischen Denkprozesses (ohne den das Verständnis unmöglich wäre) untersucht werden.

Als Beispiel soll die Rolle der Engel in seiner wichtigsten philosophischen Publikation *ḥikmat al-iṣrāq* (Philosophie der Erleuchtung)³¹⁴ betrachtet werden. Sie ist nicht nur die bedeutendste Quelle für seine Philosophie, sondern sie ist auch in der ganzen islamischen Philosophie einzigartig. Sie zeichnet sich wie auch seine anderen Werke durch eine besondere literarische Fähigkeit und eine spürbare Leidenschaft aus, mit der er sich diesem Thema widmet. Er liefert hier eine Interpretation vom Aufstieg der menschlichen Seele, die mit der Reinigung der Seele beginnt und mit ihrer Erleuchtung endet.

In der Einführung heißt es, dass der Inhalt des Buches ihm durch eine mystische Erfahrung von Gottesengeln offenbart wurde. Daraufhin habe er diese auf Drängen seiner Schüler niedergeschrieben:

Doch ihr meine Freunde – möge euch Gott zuteil werden lassen, was ihm lieb und recht ist! , habt nicht davon abgesehen, mich darum zu bitten, euch ein Buch niederzuschreiben, in dem ich darlege, was mir durch mystische Erfahrung zuteil geworden ist, während ich mich in die Einsamkeit zurückgezogen hatte und göttliche Eingebung auf mich herabkam. In jeder strebenden Seele gibt es einen mehr oder weniger großen Anteil vom Licht

³¹³ Šahrūzī Šams ad-Dīn Muḥammad (13. Jh.): *Nuzhat al-arwāh wa rawḍat al-afrāh fit tāriḥ al-ḥukamā wa l-falāsifah*, Hrsg. Khūrshīd Aḥmad, Haydarābād 1976, 2. Buch, S. 123.

³¹⁴ *Ḥikmat* bedeutet wörtlich ‚Weisheit‘ (griech. *Sophia*), wird aber im Arabischen synonym mit ‚Wissenschaft‘ verwendet. *iṣrāq* bedeutet ‚Strahlen von Licht‘. Insbesondere ‚Licht der Sonne‘ und ist etymologisch mit dem arabischen Wort für ‚Osten, Orient‘ (*ṣarq*) verwandt. Vgl. Nicolai Sinai: [Stellenkommentar]. In: Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), S. 302.

Gottes, und jeder, der sich selbständig müht, verfügt in höherem oder minderem Maß über mystische Erfahrung.³¹⁵

Auch bei der Zusammenfassung des Buches und seiner anderen Werke erwähnt er, dass die Wahrheiten und Geheimnisse ihm durch den Heiligen Geist des Gabriel auf einmal offenbart wurden und das Schreiben des Buches nur wenige Monate dauerte. Das Buch bezeichnet Suhrawardī als besonders wichtig. Um es zu verstehen, seien seelische Vorbereitungen notwendig, für die er eine Anleitung gibt:

Bevor er mit der Lektüre beginnt, soll er sich vierzig Tage lang asketischen Übungen unterziehen, kein Tierfleisch und nur wenig Essen verzehren und sich ausschließlich der Kontemplation des Lichtes des mächtigen und erhabenen Gottes widmen und zwar so, wie es der Hüter der Schrift befiehlt. Wenn die Zeit für das Buch gekommen ist, dann soll er sich darin versenken [...]. Der Heilige Hauch [*ruh*] hat es mir an einem wundersamen Tag auf einmal ins Herz geworfen [...]. Niemand soll danach trachten, die Geheimnisse dieses Buches kennenzulernen, ohne sich an den zu wenden, der mein Nachfolger ist und bei dem das Wissen um die Schrift ist.³¹⁶

Das Buch hat zwei Hauptteile. Im ersten Teil kritisiert Suhrawardī bestimmte Positionen der peripatetischen Philosophie und der Philosophie Ibn Sinās, Logik, Physik und Metaphysik. Er bereitet den Leser auf den zweiten Hauptteil seines Buches, die Darstellung seiner Wissenschaft der Lichter, vor.

5.3 Quellen der Erleuchtungsphilosophie

Nach Suhrawardī und Fārābī gibt es eine Wahrheit, zu der alle Philosophen streben und die diese auf verschiedene Weise erläutern. Nach seiner Vorstellung gelten altgriechische und ägyptische Weisheiten als wertvollstes geistiges Erbe der Menschheit.

Bei Suhrawardī rückt allerdings das Wesen der Engel ins Zentrum der islamischen Philosophie. Die Engel gelten nicht nur als Vermittler der Offenbarung bei Propheten, sondern auch als Vermittler der Wahrheit an die Philosophen und Mystiker. Sie verbinden Prophetie, Philosophie sowie Weisheit der Kulturen und mystische Inspiration.

³¹⁵ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 9.

³¹⁶ Ebd., S. 221–222.

Suhrawardī bezeichnet Hermes als „Vater der Philosophie“³¹⁷ und als Gründer der ewigen Weisheit. Bettina Löber schreibt, dass man bei Suhrawardīs Erzählungen zahllose Bezüge und Resonanzen zu Hermes findet und erklärt den Begriff:

Hermes, den er den „Vater der Weisheit“ nennt, ist uns durch das „Corpus Hermeticum“ und andere alte Texte bekannt. Es handelt sich dabei um magische, alchemische, astrologische und gnostisch-philosophische Schriften, die unter dem Namen des dreimal großen Hermes, Hermes Trismegistos, zusammengefasst werden. Damit ist keine historische Person, sondern eine religiöse Strömung gemeint, deren Wurzeln im alten Ägypten liegen. 318

Die Weisheit, die durch Hermes begründet wurde, wurde dann nach Iran und Ägypten weitergegeben. Von dort gelangte sie nach Griechenland. Die Griechen und Perser haben sie überliefert. Die Weisheit hat sich in der islamischen Kultur und bei den Mystikern gehalten und wurde weiterentwickelt. Suhrawardī meint, dass alle Lehren in den grundlegenden Fragen übereinstimmen.³¹⁹ Er vereinbarte in seiner *Griechischen Philosophie (ḥikmat-i yūnānī)* ägyptische Gedanken mit der mystischen Erkenntnis, die durch unmittelbare Erfahrung erreicht wird.³²⁰

Suhrawardī brachte durch seine Lichtlehre die Lehren von Aristoteles, Platon, Zarathustra und Hermes zusammen. In der Einführung seiner bedeutendsten Schrift: *Philosophie der Erleuchtung* erwähnt er die Namen von Philosophen und Weisen, die ihn beeinflussten:

Meine Ausführungen über die Wissenschaft der Lichte und alles, was sich darauf gründet, verdanken sich der Hilfe alle jener, welche den Weg des mächtigen und gewaltigen Gottes eingeschlagen haben. Diese Ausführungen stimmen überein mit der mystischen Erfahrung des mächtigen und erleuchteten Platon, des Führers und Meisters der Philosophie, und aller, die ihm von Hermes, dem Vater der Philosophie, bis zu seiner eigenen Zeit vorausgegangen sind, unter ihnen solche gewaltigen Größen der Philosophie wie Empedokles und Pythagoras.³²¹

317 Ebd., S. 10.

318 Löber, Bettina: Das Rauschen der Flügel Gabriels. Drei Erzählungen des ‚Meisters der Erleuchtung‘ Suhrawardī, Birnbach 2006, S. 25.

319 Vgl. Suhrawardī: *Philosophie der Erleuchtung (ḥikmat al-išrāq)*, S. 11.

320 Vgl. ebd., S. 10–11.

321 Ebd., S. 10.

Er erwähnt viele Denker, die ihn beeinflussten und würdigt ihr geistiges Erbe, das er auf sich übertragen sieht. Dieses Erbe entwickelte er mit seinen eigenen Ideen weiter. Durch diesen Prozess entstand die Erleuchtungsphilosophie.

Suhrawardī greift auf die Denkweise von Gayomarth, Fereydūn und Kai Khosrow aus dem persischen *Königsbuch* zurück und bezieht sich auf Bayzid-i Bistāmī, Dhu'n-Nun (der Ägypter), Sahl-i Tustarī, Abū'l-Hasan Ḥarāqānī und Manṣūr al-Ḥallāğ.

Bettina Löber fasst die Quellen, die Suhrawardī verwendet hat, folgendermaßen zusammen:

Suhrawardī lässt sich nicht durch starre Dogmen einschränken und schöpft aus den unterschiedlichen Quellen, nämlich islamischen, christlichen, jüdischen, philosophischen, gnostischen, hermetischen und alchemischen. In seinen Erzählungen und Lehrschriften bezieht er sich auf den Koran und die Bibel, auf Zarathustra, Hermes Trismegistos und Plato, auf das persische „Königsbuch“ und die sufische Dichtung. Er weist mehrfach auf seine innere Verbundenheit mit Plato, Hermes, Zarathustra und anderen Weisen hin. Im Wirken all dieser Weisen sieht er eine Absicht: Die menschliche Seele zu ihrer höheren Bestimmung zu führen.³²²

Suhrawardī ist der Ansicht, dass die ewige Weisheit bei den Vorfahren der Menschen in unterschiedlichen Ausführungen auftrat. Er sah sich selbst als Zentrum, welches zwei Denkrichtungen, die ursprünglich eine Quelle hatten, neu zusammenbringt und wiederbelebt. Er hat alle diese Lehren (von Hermes über die Griechen und Ägypter bis hin zu persischen Weisheiten) mit der Koranlehre und mystischen Wahrheiten kombiniert. Trotz dieser vielfältigen Kombination ist seine Philosophie nicht chaotisch, sondern weist ein geordnetes System auf.

Suhrawardīs Methode unterscheidet sich in seiner Lichtlehre von Ġazālī in dessen Buch *miṣkāṭ al-anwār* (Die Nische der Lichter). Bisher wurde über Suhrawardī nicht nur im Westen, sondern auch in seiner eigenen Heimat wesentlich weniger als über Ibn Sīnā oder Ibn Ruṣd geforscht. Insofern als seine Philosophie ein wertvoller und einzigartiger Schatz ist, der auf menschliche Vernunft und Inspiration in allen Zeiten zurückgeht, verdient er jedoch weitaus größere Aufmerksamkeit. Um sein Werk zu verstehen, muss man sich zuerst den wichtigsten Quellen für seine Philosophie zuwenden.

³²² Löber, Bettina: Das Rauschen der Flügel Gabriels, S. 10.

5.3.1 Altpersische Lehre

Suhrawardī legt viel Wert auf die altpersische Kultur und ihre Botschaft. Seine Lehre basiert auf Licht und Finsternis, was auch dem Denken der altpersischen Zoroastrier entspricht. Auch seine Engellehre wird mit einer geheimen Sprache und Begriffen aus der Religion des Zarathustra erklärt. Wichtig dabei ist, dass die Zoroastrier Monotheisten waren. Der spätere Dualismus entstand durch Mani und andere:

Hierauf gründet sich auch die orientalistische Lehre von Licht und Dunkelheit, die von den persischen Philosophen wie Djamasp, Frashoshtar³²³, Bozorgmehr³²⁴ und ihren Vorgängern vertreten wurde. Es handelt sich dabei nicht um die Lehre der ungläubigen Magier oder die Ketzerei Manis³²⁵ oder sonst etwas, was dazu führt, Gott – hoch erhaben ist er darüber! – andere Götter beizugesellen.³²⁶

Nach Suhrawardī hat die Finsternis keine unabhängige Existenz. Finsternis bedeutet nur Mangel an Licht.

Sein Glaube an Engel stützt sich u. a. auf die altpersische Lehre. Die Engel sind darin geistige Wesen, an denen sich Gotteseigenschaften manifestieren. Als Helfer Gottes organisieren sie die untere materielle Welt.³²⁷

Die erste Strahlung des Lichtes liegt für Suhrawardī im altpersischen Mythos – es ist der erste Schöpfer von *Ahurā Mazdā* (Herr der Weisheit, höchste awestische Gottheit). Die erste Gottesstrahlung steht stets in persischen Aufzählungen an zweiter Stelle nach *Ahurā Mazdā*, der in der mittelpersischen Sprache *Pahlawi*, *Bahman* genannt wird: „Es steht fest, dass dasjenige, was als erstes aus dem Licht der Lichter hervorgeht, eins ist; dies ist das Nächste Licht bzw. das Gewaltige Licht, welches manche der alten Perser vielleicht mit dem Namen ‚*Bahman*‘ bezeichnet haben.“³²⁸

³²³ Der mittelpersischen Literatur zufolge sind Djamasp und Frashoshtar zwei Zoroastrische Brüder. Vgl. Nicolai Sinai: [Stellenkommentar]. In: Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 305.

³²⁴ Legendärer Wesir des sassanidischen Herrschers Ḥosrow I. (reg. 531–578), der in der arabischen und neuplatonischen Literatur erwähnt wurde. Vgl. Nicolai Sinai: [Stellenkommentar]. In: Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 305.

³²⁵ Mani (216–274/277 n. Chr.), Begründer des Manichäismus.

³²⁶ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 11.

³²⁷ In der persischen Mythologie, z. B. bei Zarathustra, spielen sie die Rolle von Gottheiten.

³²⁸ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 129.

Was bei der altpersischen Kultur auffällt, sind Lobpreis und Respekt, die der Sonne entgegengebracht werden. Suhrawardī schreibt an mehreren Stellen über die Heiligkeit der Lichte und den Respekt ihnen gegenüber.³²⁹ Auch das Element Feuer gilt ihm – unter dem Einfluss der alten persischen Kultur – als bewundernswert: „Lichthafte Feuer ist aufgrund seiner Lichthaftigkeit etwas Edles. Die Perser sehen es übereinstimmend als Talisman des *ordibehešt*, eines herrscherlichen Lichts, welches das Feuer emaniert, an.“³³⁰

Suhrawardī hat in seinen kleinen Schriften, besonders im '*Aql-i sorḥ* (der Rote Intellekt), Begriffe aus dem persischen Königbuch (*šāhnāme*) – vor allem für mystische Bedeutungen – neu verwendet.

5.3.2 Griechisches Denken

Suhrawardī ist weiterhin von Denkern der griechischen Antike beeinflusst. Agathodaimon, Empedokles, Pythagoras und Platon sind für ihn die „gewaltigen Größen der Philosophie“.³³¹ Er ist sogar überzeugt, dass Philosophen wie Platon und Hermes durch ein höheres, umfassendes Licht und durch Intuitionen immaterielle Substanzen sehen konnten.³³²

Aristoteles, der in der islamischen Philosophie als „der erste Lehrer“ bekannt ist, stand auch bei Suhrawardī in großem Ansehen und wird als „Imam der Forscher“³³³ bezeichnet. Er schätzt dessen Gründlichkeit und sein außergewöhnliches Wesen, begabt mit Weitblick und Klarsicht.³³⁴ In der *Philosophie der Erleuchtung* kritisiert er allerdings die Grundlage des Peripatos und ersetzt sie durch die Grundlage der Erleuchtungslehre. Er erkennt Aristoteles nicht als direkten Vorgänger der islamischen Philosophie an; seine Vorgänger waren keine Philosophen, sondern Mystiker wie z. B. Bayzid-i Bistāmī oder Sahl-i Tostari.³³⁵

Im ersten Teil der *Philosophie der Erleuchtung* ist der Platon-Einfluss deutlich. So sind z. B. bei unterschiedlichem Rang der Wesen – gemäß ihrem Anteil an Licht – platonische Spuren zu finden.

³²⁹ Z. B. ebd., S. 198.

³³⁰ Ebd., S. 176, er zitiert hier Zarathustra: Awestā, 3. Abschnitt, Yasht Buch 1.

³³¹ Suhrawardī: *Philosophie der Erleuchtung* (*ḥikmat al-išrāq*), S. 10.

³³² Ebd., S. 219

³³³ Taheri, Sadr ad-Din: Erklärung von Suhrawardīs Buch. *Al-mashare' wal-mutāriḥat* (Begründungen und Erläuterungen), Teheran 2006, S. 484.

³³⁴ Suhrawardī: *Philosophie der Erleuchtung* (*ḥikmat al-išrāq*), S. 11.

³³⁵ Vgl. Muḥammadi, Kāzem: Acht kleine Schriften von Suhrawardī, S. 51.

Die wesentliche Kritik gegenüber Aristoteles besteht in der Leugnung der „Ideenwelt“³³⁶ und in der Lehre über Materie und Form. Nach Suhrawardī besteht die Welt aus verschiedenen Stufen von Licht und Finsternis. Finsternis bedeutet bei ihm die Abwesenheit des Lichtes, das in der Materie existiert. Sie funktioniere wie ein Schleier, der einen Lichtfluss verhindert. Er nimmt die platonische Form an und deutet das Licht als Wesen eines Engels, der die Dinge erhält und allen Wesen ihre Fähigkeiten schenkt.

Für Suhrawardī ist es nicht wichtig, wie Aristoteles die Fähigkeit des menschlichen Geistes zu erklären versucht, sondern ihm geht es darum, dessen Ursprung nachzuweisen. Damit will er einen Ausweg für die Menschen aus einem materiellen Gefängnis finden und ihnen die ewige Ruhe und Glückseligkeit ermöglichen. Nach seiner Kritik an dem menschlichen Wissen, das auf den unsicheren Säulen der Sinne und der Vernunft beruht, beschäftigt er sich im zweiten Teil seines Werkes mit der Grundlage der *išrāq* und der Bedeutung des Lichtes sowie mit der Beschaffenheit der Engel.

5.3.3 Islamische Erkenntnisse

Koran und Hadith

Koran und *Hadith* (Propheten-Überlieferung) sind die wichtigsten religiösen Quellen für Suhrawardī. Er zitiert, erklärt und interpretiert sie häufig in seinen mystischen Schriften. Am Anfang jedes Werks empfiehlt er seinen Freunden und Schülern die Frömmigkeit. Seine Methode ist eine philosophische Argumentation, die schließlich mit einem Vers aus dem Koran belegt wird. In seiner Schrift *munes al-ušāq* (Vertraute der Liebenden) erklärt er seine philosophische Sicht zu den Themen Liebe, Schönheit und Trauer mit der koranischen Lehre. Dazu greift er auf drei Personen – Joseph, Zelikā und Jakob – zurück, die im Koran erwähnt werden. Seine Erklärung führt den Leser an seine Vorstellung über die ganze Schöpfungswelt heran. Er verdeutlicht sein Anliegen sowohl durch philosophische Untersuchungen als auch mit Geschichten und Erzählungen.³³⁷

Nach dem Koran bilden *Hadithe* (die Prophetenworte, die als zweite Quelle des Islams gelten) eine der Grundlagen für die mystische Philosophie von Suhrawardī.

³³⁶ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 96–98.

³³⁷ Muḥammadi, Kāzem: Acht kleine Schriften von Suhrawardī, S. 149.

Islamische Philosophie

Einen großen Teil seiner Gedanken übernimmt er von den islamischen Philosophen, insbesondere von Ibn Sīnā. Suhrawardīs Ausführungen über die Himmelsphären (auch ihre Seelen, Intellekt und Ursache) und über die regierenden Engel sind denen Ibn Sīnās sehr ähnlich.³³⁸

Er ist wie auch Ibn Sīnā davon überzeugt, dass reine Materie der Grund für die Entfernung der Seele des Menschen von höheren Wesen wie den Engeln ist. Wenn der Mensch seine Abhängigkeit von der materiellen Welt reduziert, kann die Seele die höheren Wesensstufen erreichen.³³⁹

Seine Schrift *qissat al-ġurbat al-ġarbīyah* (Die Erzählung vom westlichen Exil) ist eine Weiterentwicklung von Ibn Sīnās Geschichte *Ḥaiy Ibn Yaqaẓān* (Der Lebende, Sohn des Wachenden). Dort erklärt er seine Ideen metaphorisch und verwendet die gleichen mystisch-poetischen Begriffe wie Ibn Sīnā.

Ganz anders argumentiert er in seiner Schrift *ḥikmat al-iṣrāq* (Philosophie der Erleuchtung), in der er eine argumentative Lösung für Probleme angibt. In der Denkweise unterscheidet diese Schrift sich von den peripatetischen Schriften. Er nimmt nur fünf von zehn aristotelischen Kategorien an, nämlich: Substanz, Qualität, Quantität, Relation und Bewegung.³⁴⁰

5.3.4 Mystik

Suhrawardī zitiert an mehreren Stellen aus den großen mystischen Schriften. Er reiste viel, um große islamische Mystiker kennenzulernen. Er glaubte an einen ungewöhnlichen und übernatürlichen Weg der Mystiker in das Licht. Es ist ein mehrstufiges Modell, das der Mystiker in sich entwickelt, um die göttlichen Wahrheiten zu erreichen. Wichtig ist dabei die Führung durch Gott, denn der Übergang von der dunklen Welt der Materie und der Sinne hin zum Licht ist ohne Hilfe unmöglich. Der einzige Unterschied zwischen seiner Denkmethode und der der Mystiker ist, dass er die Bedeutung der Vernunft des Menschen bei der Wahrheitssuche nicht leugnet. Die Vernunft ist für ihn als erster Führer zur Wahrheit notwendig, reicht aber nicht aus, um zum Ziel zu gelangen. Was schließlich zum Ziel führt, ist die Mystik.

³³⁸ Vgl. Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), S. 210–212.

³³⁹ Vgl. ebd.

³⁴⁰ Vgl. Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), S. 49.

In all seinen Werken ist seine große Neigung zur Mystik spürbar. Ein kurzer Überblick über die islamische Mystik, auf die er sich stützte, kann für das Verständnis seiner Philosophie hilfreich sein. An dieser Stelle soll eine kurze Zusammenfassung der orientalischen Mystik genügen:

Mystik kann als „Liebe zum Absoluten“³⁴¹ definiert werden. Der geistige Weg des Mystikers kann nicht mit dem intellektuellen Bemühen erreicht werden. Der Intellekt allein wirkt auf diesem Weg lediglich wie ein Schleier, also wie etwas, das von der Erkenntnis der Wahrheit ablenkt.

Die Haltung der frühen Sufis zu Wissenschaft und Theologie wird von Huḡwīrī – einem indischen Mystiker – zusammengefasst: „Das Wissen ist riesig und das Leben ist kurz, deshalb ist man nicht verpflichtet alle Wissenschaften zu lernen [...], sondern nur so viel, wie für die Befolgung des Religionsgesetzes notwendig ist.“³⁴²

Der mystische Pfad (*ṭarīqa*), der zur göttlichen Wahrheit führt, kommt aus den islamischen Gesetzen (*ṣarīʿah*). Es wird als ein schwieriger Weg beschrieben, der den Wanderer (*sālik*) durch verschiedene Stationen (*maqām*) zum letzten Ziel, dem vollkommenen *ṭauḥīd* (wesenhafte Erkenntnis, dass Gott Einer ist), führt. Das, was Weg und für den Wanderer erleuchtet ist, das ist Gottesvertrauen (*ṭawakkul*). Auf dem Weg gibt es verschiedene Stufen, die erreicht werden können. Dhuʿn-Nun, der Ägypter, nennt z.B. folgende Stationen: „Glaube, Ehrfurcht, Gehorsam, Hoffnung, Liebe, Leiden und Vertrautheit; die letzten drei Stufen werden als Verwirrung, Armut und Einheit angegeben.“³⁴³

Suhrawardī ist nicht nur von Dhuʿn-Nun, sondern auch von vielen anderen Mystikern inspiriert und beeinflusst worden, in besonderem Maße von Ḥallāḡ, dem „Märtyrer der Gottesliebe“³⁴⁴. In seinem Werk sind viele Zitate und Erzählungen über und von Ḥallāḡ enthalten. Es gibt zwischen beiden viele Ähnlichkeiten – sowohl in ihrem gewaltsamen Tod, als auch in dem „göttlichen Feuer, das Suhrawardis Seele verzehrte.“³⁴⁵

341 Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 17.

342 Ebd., S. 35.

343 Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 150.

344 Schimmel, Annemarie: *Hallaj, Märtyrer der Gottesliebe. Leben und Legende*, Köln 1968.

345 Ebd., S. 370.

Hallāḡs berühmtester Ausspruch, den Suhrawardī oft zitierte, ist: *anā l-haqq* (Ich bin die absolute Wahrheit oder Ich bin Gott). Es ist der Höhepunkt der Mystik, den Hallāḡ erreichte. Er bedeutet das Entstehen vom eigenen Wesen und die Vereinigung mit Gottes Wesen (*fanā'i fil-lāh*). So ist der Beginn des Entstehens Gott und sein Ende hat kein Ende oder gar eine Grenze.³⁴⁶ Eine nachvollziehbare Interpretation von *fanā* ist bei Annemarie Schimmel zu lesen:

Völlige Aufhebung des Ichbewusstseins, wenn nur die absolute reine eine Wirklichkeit als absolutes Bewusstsein vor ihrer Spaltung in Subjekt und Objekt übrig bleibt [...]. Der Sufi erlebt die Rückkehr zu dem Augenblick, da Gott war und nichts außer Ihm. *Fanā* ist sicherlich eine menschliche Erfahrung, aber der Mensch ist nicht das Subjekt dieser Erfahrung. Das Subjekt ist vielmehr die metaphysische Wirklichkeit selbst.³⁴⁷

Dieser Zustand kann nur durch wahre Liebe zu Gott erreicht werden. In diesem Zustand hat Hallāḡ sich als Gott empfunden und sich auch selbst so bezeichnet. Die Aussage wurde falsch interpretiert und deswegen wurde er als Ungläubiger beschuldigt und getötet. Die Erzählung von *Aṭṭar* 348 enthält in Kurzfassung das Geheimnis von Hallāḡs Leben, Liebe und Tod, was Suhrawardīs Schicksal recht ähnlich ist:

Als Hallaj im Gefängnis war, fragte ihn ein Derwisch: was ist Liebe? Er sprach: Du wirst es heute sehen und morgen sehen und übermorgen sehen! An jenem Tag töteten sie ihn, am nächsten Tag verbrannten sie ihn, und am dritten Tag gaben sie seine Asche dem Wind [...].³⁴⁹

Suhrawardī reflektiert seine Überzeugung von der Mystik als den besten Weg zur Wahrheit in der Einführung von *Philosophie der Erleuchtung*. Dort nennt er verschiedene Rangstufen von Menschen, die nach der Wahrheit suchen. Dann bewertet er die Klassen nach ihrem Erfolg bei der Suche. Die Mystiker haben bei ihm Vorrang:

³⁴⁶ Die mystische Theorie des Auslöschens in Gott stammt aus einem Koran-Vers (28,88).

³⁴⁷ Schimmel, Annemarie: Hallaj, S. 208.

³⁴⁸ Fariduddin Aṭṭar'e Neyšabūri (ca. 1136 in 1220 oder 1221) war ein persischer Dichter und Mystiker während der mongolischen Invasion. Eines der berühmtesten seiner 114 Werke ist das *manṭiq at-ṭair* (Die Vogelgespräche). In der Geschichte über reisende Vögel erklärt er den mystischen Weg zur Wahrheit, der durch sieben Stationen (*maqām*) geht.

³⁴⁹ Ebd., S. 100.

- a. Ein göttlicher Philosoph, der in der göttlichen Weisheit beschlagen ist, dem das diskursive Denken (arab. *baḥt*, Nachforschung) jedoch gänzlich abgeht.
- b. Ein diskursiver Philosoph, dem die göttliche Weisheit gänzlich abgeht.
- c. Ein göttlicher Philosoph, der sowohl in der göttlichen Weisheit (arab. *muta'alleh*) als auch im diskursiven Denken beschlagen ist.
- d. Ein göttlicher Philosoph, der in der göttlichen Weisheit beschlagen, aber im diskursiven Denken nur mittelmäßig oder schwach ist.
- e. Ein Philosoph, welcher im diskursiven Denken beschlagen, aber nur mittelmäßig oder schwach in der göttlichen Weisheit ist.
- f. Ein Schüler sowohl der göttlichen Weisheit wie des diskursiven Denkens.
- g. Ein Schüler, der allein nach der göttlichen Weisheit strebt.
- h. Ein Schüler, der nur nach diskursiver Erkenntnis strebt.³⁵⁰

Jemand, der zugleich in der göttlichen Weisheit und im diskursiven Denken beschlagen ist (*muta'alleh*), ist ein Stellvertreter Gottes auf der Erde und soll der Herrscher sein.³⁵¹ Suhrawardī selbst gehört zu dieser Gruppe.

Er ist sowohl ein Mystiker als auch ein Philosoph. Allerdings unterscheidet sich seine Mystik von der bei Hallāḡ und seine Philosophie von der Ibn Sīnās, da er beides mit seiner eigenen Theorie – nämlich *išrāq* – kombiniert. Fasst man ihn als einen reinen Mystiker oder aber einen reinen Philosophen auf, versteht man seine Lehre falsch.

So ist nach Suhrawardī die Mystik mit einem logischen und intellektuellen Hintergrund der vollkommene Weg zur Wahrheit. In Bezug auf die Herrschaft zeigt er, wie wichtig ein derartiger mystischer Weg ist:

Sollte es auch so jemanden nicht geben, so gebührt die Herrschaft dem Philosophen, der beschlagen in der göttlichen Weisheit ist und dem das diskursive Denken gänzlich abgeht. Die Welt ist niemals ohne Jemanden, der in der göttlichen Weisheit beschlagen ist. Auf keinen Fall jedoch gebührt die Herrschaft in

³⁵⁰ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 11–12.

³⁵¹ Vgl. ebd., S. 11–12.

Gottes Welt einem diskursiven Denker, der nicht auch mit der göttlichen Weisheit vertraut ist.³⁵²

Suhrawardī war selbstbewusst genug, diese Position einnehmen zu wollen.³⁵³

Er bezeichnet solche Personen als „*qutb*“ (Pol).³⁵⁴ Es sind jene, die nach göttlicher Weisheit wie nach diskursiver Erkenntnis streben. Der Begriff *qutb* hat in den persisch-arabisch sprachigen Kulturräumen eine wichtige und weitgefaste Bedeutung:

- Bei den Sufis ist *qutb* immer das Zentrum des Geistigen. Von ihm hängt das Wohl dieser Welt ab.³⁵⁵
- In der späteren persischen Theosophie wird der *qutb* als der Erscheinungsort von *Saroš* (zoroastrischer Engel, der Gabriel oder Israfil, ‚dem Engel der Auferstehung‘, entspricht) bezeichnet.
- Nach einem außer-koranischen Wort (*Ḥadīṭ-i qudsī*) haben *qutb* und Heilige mit der Regierung des Universums zu tun. Sie sollen die Unvollkommenheit aus dem Universum entfernen.³⁵⁶

Qutb ist bei Suhrawardī der wahre Herrscher und der höchste Heilige, obwohl das politische Geschäft nicht in seiner Hand liegt. Unter seiner Herrschaft soll die Welt voll Licht und fern von Finsternissen der Ungerechtigkeit sein. Wenn er nicht regiert, herrscht Dunkelheit.³⁵⁷

Im Gegensatz zu Fārābī und Ibn Sīnā ist Suhrawardī der Auffassung, dass der wahre Herrscher unbedingt Mystiker sein sollte und mystische Fähigkeiten wie *karāmāt*³⁵⁸ haben muss.³⁵⁹

In seinem Buch *at-talwihāt* (Andeutungen) berichtet er, dass er in einem Zustand zwischen Traum und Ekstase Aristoteles sah, der ihm sagte:

³⁵² Ebd., S. 12.

³⁵³ Yaṭrebī, Yaḥyā: Die Erleuchtungsphilosophie von Suhrawardī, Qom (Iran) 2012, S. 59.

³⁵⁴ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), S. 12–13.

³⁵⁵ Vgl. Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam, S. 286.

³⁵⁶ Vgl. Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam, S. 286.

³⁵⁷ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), S. 13.

³⁵⁸ *Karāmāt* sind die Wunder der Heiligen. Sie sind etwas Ungewöhnliches, das die Kette von Ursache und Wirkung zerbricht.

³⁵⁹ Yaṭrebī, Yaḥyā: Die Erleuchtungsphilosophie von Suhrawardī, S. 59. Er zitiert aus Suhrawardīs Schrift: *hayākil an-nūr*. Suhrawardī steht im Gegensatz zu Fārābī und Ibn Sīnā. Nach Ibn Sīnā soll der Herrscher die gelehrteste Person sein, denn wäre er ein Mystiker mit prophetischen Eigenschaften, sei er Gott und nicht mehr ein Mensch. Vgl. ebd., S. 58.

„Bayzid’e Bistāmī, Sahl’e Tustari und ähnliche, die nicht mit reinem Wissen zufrieden sind, sondern nach der direkten Intuition den Weg zur Weisheit suchen, sind die wahren Philosophen.“³⁶⁰

Er meint, dass die Weisheit mit der Befreiung aus dem Körperlichem (*at-tağrīd*) und der Kraft der Liebe (*quwwat al-muḥabbah*) anfängt und mit Empfang des göttlichen Lichts weiter zum unendlichen und unüberschreitbaren Ziel übergeht.³⁶¹

Suhrawardī erzählt zahlreiche mystische Geschichten, die sowohl von der Bedeutung als auch von der Schreibart in der persischen Literatur einzigartig sind. Zu nennen sind hier besonders seine symbolischen Erzählungen: *‘Aql-i sorḥ* (Der Rote Intellekt), *luḡat-i mūrān* (Die Sprache der Ameisen), *Safīr-i Simurḡ* (Das Flöten des Simurḡ³⁶²), *Āwaz-i par-i Ġibra’īl* (Der Klang der Schwinge Gabriels), *hayākil an-nūr* (Die Licht-Altäre), *risālat at-tair* (Geschichte der Vögel).³⁶³ Seine *al-wāridāt wat-taqdīsāt* (Gebete und Heiligungen) reflektierten umfassend seine mystischen Vorstellungen.

5.4 *Išrāq*

Der arabische Begriff *išrāq* hat zwei Bedeutungen und wurde bewusst von Suhrawardī ausgewählt. Der Begriff hängt mit dem Begriff *šārq* (Osten, rechts) zusammen. Diese Himmelsrichtung hat bei Mystikern eine geheimnisvolle Bedeutung. In der Mystik ist die Entfernung zwischen West und Ost nicht nur geographisch zu sehen, sondern es besteht auch eine hierarchische Distanz. *Išrāq* bedeutet auch: Strahlen von Licht, insbesondere von der Sonne. Ibn Sīnā gebrauchte den Begriff für die Erleuchtung des Vorstellungsvermögens (*al-ḥiyāl*) durch den menschlichen Intellekt oder die Emanation des immateriellen Intellekts aus

³⁶⁰ Die Gesammelten Werke von Suhrawardī, hrsg. von Hossein Nassr, 1. Buch, Teheran 1975, S. 70.

³⁶¹ Ebd., S. 194.

³⁶² Simurḡ gilt nach persischer Mythologie als König der Vögel. Sein Nest soll sich hinter dem Gebirge *qāf* (*kūh-i qāf*), dem Zielort von Wahrheit und Selbsterkenntnis, befinden. Wenn man die 7 Gebirge *qāf* (sieben mystische Situationen) hinter sich hat, erreicht man den *Simurḡ*.

³⁶³ Die Werke sind in Kaẓem Moḥammadis *Acht kleine Schriften von Suhrawardī* zu lesen.

Gott.³⁶⁴ Bei Ġazālī wird der Begriff in seiner „Wiederbelebung der religiösen Wissenschaft“ (*iḥyāʾ ulūm ad-dīn*) gebraucht. Der Begriff findet bei Suhrawardī eine neue, umfangreiche Bedeutung.

5.5 Die Bedeutung von *Licht* und Dunkelheit bei Suhrawardī

Bei Suhrawardī ist das absolute Licht der Ursprung alles Existierenden. Alle Wesen bestehen aus Licht. Licht ist das wahre Wesen und braucht keine Definition, da unklare Begriffe mit klaren Begriffen definiert werden. Licht ist das klarste Wesen, das mit nichts anderem erklärt werden kann. Alle Dinge werden mit Licht erkennbar. Nichts ist demnach offener als Licht. Es bedarf keiner Erklärung oder Definition.³⁶⁵

Suhrawardī konstatiert, dass ein Gegenstand entweder wesensmäßig Licht und Glanz ist oder nicht. Er unterteilt das wesensmäßige Licht in zwei weitere Lichter:

- I. Das akzidentelle Licht (*an-nūr al-ʿarīḍ*), das ein Zustand von etwas anderem ist.
- II. Das immaterielle oder reine Licht (*an-nūr al-mudḡarrad*, wörtl. losgelöst, frei von der Materie), das kein Zustand von etwas anderem ist.

Was nicht wesensmäßig Licht ist, unterteilt er wiederum in zwei Teile:

- I. Finstere Substanz (*al-ḡauhar al-ḡāsiq*): was keines Substrats bedarf.
- II. Dunkler Zustand (*al-haiʾ a az-zulmānīya*): was ein Zustand von anderem ist.³⁶⁶

5.6 Hierarchie der Lichter

Die Lichter sind nach ihren Kategorien in zwei Klassen unterteilt:³⁶⁷

- I. Existenzielles Licht, das „an sich“ (*fī nafsih*) und „von sich aus“ (*li nafsih*) existiert. Es kann sich offenbaren, ist lebendig und immateriell.

³⁶⁴ Vgl. Nicolai Sinai: [Kommentar]. In: Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 302–303. Vgl. Ibn Sīnā: 6. Abhandlung Kap.6, S. 603–604.

³⁶⁵ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S.109.

³⁶⁶ Ebd., S.109–110.

³⁶⁷ Ebd., S. 138.

- II. Akzidentelles Licht, das „an sich, aber aufgrund von etwas anderem“ existiert. Es kann sich nicht offenbaren, denn seine Existenz geht auf etwas anderes zurück. Dieses Licht unterteilt sich ebenfalls noch einmal:
 - a. Welches in Körpern auftritt.
 - b. Welches in immateriellen Lichtern auftritt (*al-nūr al-sanīh*), dargebotenes Licht.³⁶⁸

Die existenziellen Lichter sind in zwei Kategorien geordnet:

- I. Herrliche Lichter (*anwār al-qāhīrya*), die in keinerlei Beziehung zu den Schranken stehen. Sie sind weder in sie eingepreßt noch kontrollieren sie dieselben. Unter den herrlichen Lichtern gibt es erhabene, herrliche (*ḡāwahir aṭ-ṭolīyāh* oder *ḡāwahir al-ʿuyūn*) Lichter und formhafte herrliche Lichter (*ḡāwahir al-arḍīyāh*), nämlich die Archetypen (*arbāb al-aṣnām*, wörtlich: Herren der Bildnisse). Aus dem formhaften Licht werden wiederum zwei Welten emaniiert:
 - a. Durch das Bezeugen (*mušahadah*) wird die sinnliche Welt emaniiert.
 - b. Durch die Erleuchtung (*išrāq*) wird die Ideenwelt emaniiert.
 - I. Befehlshabende Lichter (*an-nūr al-isfahbod*), die regierende Lichter (*al-anwār al-mudabbirah*) sind und immateriell sind:
 - a. Regierende Lichter der Sphären.
 - b. Regierende Lichter der menschlichen Seelen.³⁶⁹

Suhrawardī versucht in seiner Lichtlehre und Einstufung des Lichtes – wie Fārābī und Ibn Sīnā – ein geordnetes und genaues System von der existierenden Welt darzustellen. Allerdings steht er den Schritten zum Erklären seiner Lehre selbst skeptisch gegenüber. Er zweifelt, ob Wahrheit überhaupt erreicht werden kann. Wahrscheinlich entstammt dieser Zweifel seiner Neigung zur Mystik. In seiner Lichtlehre heißt es, dass man in dem umfassenden Bereich des Lichtes mit unvollkommener, rationaler Erkenntnis (Schlüssen und Folgerungen) nicht alles erfassen kann:

Ich behaupte nicht, daß sich die Gesamtheit dieser Beziehungen auf das beschränkt, was ich aufgezählt habe. Vielmehr gibt es dort Wunder, welche die menschlichen Intellekte nicht zu fassen

³⁶⁸ Ebd.

³⁶⁹ Ebd., S.143–144.

vermögen, solange sie Kontrolle über [die] dunkle Seiende ausüben. Welche Wunder auch immer wir uns ausmalen – dort gibt es Dinge, die noch wunderbarer und erstaunlicher sind.³⁷⁰

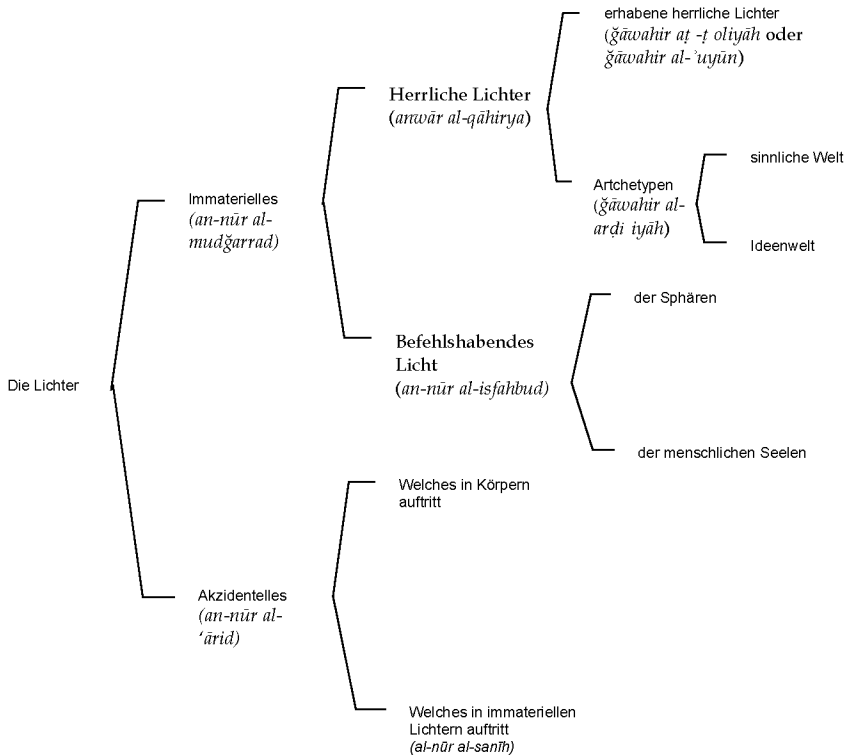


Abb. 2 Hierarchie der Lichter

5.6.1 Immaterielle, intellektuelle Lichter (ihre Eigenschaften und der Grund ihrer Unterschiede)

Suhrawardī erklärt die Eigenschaften der immateriellen Lichter:

- I. Man kann auf ein immaterielles Licht nicht sinnlich hinweisen. Das reine Licht ist nur durch den Intellekt und die mystische Erfahrung zu erfassen. Es kann keinem Körper innewohnen und nicht in einer bestimmten Richtung verortet werden.

³⁷⁰ Ebd., S. 159.

- II. Immaterielles Licht ist von sich aus ein Licht. Alles, was von der Existenz her etwas anderes als Licht ist, ist akzidentelles Licht.
- III. Immaterielles Licht kann sich durch die Kraft seines eigenen Selbst erfassen.³⁷¹

Nach Suhrawardī unterscheiden sich die immateriellen Lichter nicht in der Art, sondern in ihrer Vollkommenheit (*kamāl*) und Unvollkommenheit (*naqs*). Er drückt dies mit zwei Argumentationen aus:

- I. Das Wesen von Licht an sich ist nur durch die Vollkommenheit sowie durch äußerliche Dinge zu erklären, denn wenn es zwei Teile hätte – von denen ein jeder nicht an sich Licht wäre – sonst gäbe es eine finstere Substanz (*ḡawhar al-ḡāsiq*) oder einen dunkleren Zustand (*haiʿa zulmānīya*) und das Ganze wäre nicht an sich Licht. Wenn aber einer der beiden Teile Licht wäre und der andere kein Licht, so würde letzterer keinen Anteil am Wesen des Lichts haben und dieses wäre mit einem der beiden Teile identisch.³⁷²
- II. Die immateriellen Lichter unterscheiden sich nicht ihrem Wesen nach, denn wenn ihre Wesenheiten verschieden wären, dann würde jedem immateriellen Licht das Lichtsein und noch etwas anderes innewohnen. Nun sind drei Zustände vorstellbar:
 - a. Dieses andere wäre dann entweder ein Zustand im immateriellen Licht
 - b. oder das immaterielle Licht wäre ein Zustand in ihm
 - c. oder beide subsistierten jeweils durch sich selbst.

Wenn das andere ein Zustand im immateriellen Licht wäre, dann wäre es dem Wesen desselben gegenüber äußerlich, denn ein Zustand tritt erst dann in einem Gegenstand auf, nachdem sich dieses als eine selbstständige Quiddität im Intellekt verwirklicht hat. Er ist also nicht der Grund des Unterschieds.

Wenn das immaterielle Licht ein Zustand in dem anderen wäre, so wäre es kein immaterielles Licht mehr, sondern eine finstere Substanz, der ein akzidentelles Licht innewohnt.

Wenn die beiden Lichter durch sich selbst subsistierten, dann wäre keines von beiden das Substrat des anderen oder teilte ein Substrat mit ihm. Es handelt sich auch nicht um zwei Schranken, die sich vermischen oder miteinander verbunden sein könnten. Folglich unterscheiden sich die

³⁷¹ Ebd., S. 113.

³⁷² Ebd., S. 122.

immateriellen Lichter nicht in ihrer Wesenheit, sondern in ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit.³⁷³

5.6.2 Licht der Lichter

Nachdem Suhrawardī über die Wesenheit und Eigenschaften das immaterielle Licht erklärt hat, beweist er die Existenz des Lichts der Lichter als Ursache und Grund des Daseins. Sein *Licht der Lichter* als das vollkommenste Wesen entspricht den Eigenschaften von „das notwendige Seiende“³⁷⁴ bei den anderen Philosophen. Wenn ein immaterielles Licht in seiner Wesenheit (*māhīyat*) bedürftig ist, so richtet sich seine Bedürftigkeit seiner Meinung nach nicht auf die leblose, finstere Substanz. Denn die Ursache soll edler und vollkommener als ihre Wirkung sein. So ist es unmöglich, dass eine leblose, finstere Substanz ein vollkommenes immaterielles Licht verwirklicht. Wenn immaterielles Licht zu seiner Verwirklichung eines anderen Dinges bedürftig ist, so ist es eines subsistierenden Lichtes bedürftig. Die hierarchisch geordnete Reihe setzt sich dann jedoch nicht ins Unendliche fort, sondern sie endet bei einem Licht, jenseits dessen es kein weiteres Licht mehr gibt. Dieses ist das *Licht der Lichter*. Das allumfassende, heilige und beständige Licht, das gewaltige erhabene und alles beherrschende Licht, jenseits dessen es nichts mehr gibt.³⁷⁵

5.6.2.1 Einheit und Einzigartigkeit des „Lichtes der Lichter“

Nach Suhrawardī ist es unvorstellbar, dass es zwei immaterielle Lichter gibt, denn sie würden keinerlei Verschiedenheit aufweisen:

Sie würden sich weder durch etwas, was ihnen beiden gemeinsam ist, unterscheiden, noch durch ein angenommenes notwendiges Begleitmerkmal des Wesens, denn auch ein solches müsste ihnen gemeinsam sein, noch durch etwas Akzidentelles und Fremdartiges, sei es dunkel oder lichthaft – denn jenseits ihrer gibt es nichts, was als spezifizierender Faktor fungieren könnte. Wenn aber eines der beiden Lichter sich selbst und das andere spezifizierte, so würden sie bereits vor ihrer Spezifikation und ohne jeden Spezifikationsfaktor als zwei verschiedene Individuen existieren – wo doch Individualisierung und Dualität nicht anders als durch einen Spezifikationsfaktor vorstellbar sind. Das

³⁷³ Vgl. ebd., S. 123.

³⁷⁴ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 96, 98, 147 und 123.

³⁷⁵ Ebd., S. 123.

unbedürftige immaterielle Licht ist also eins, nämlich das Licht der Lichter. Alles andere ist auf es angewiesen und erhält seine Existenz von ihm; nichts ist ihm gleich oder ähnlich. Es ist der Beherrscher aller Dinge, der selbst von nichts beherrscht wird und dem nichts widersteht, denn alle Herrschaft, Kraft und Vollkommenheit stammen von ihm.³⁷⁶

Die Vorstellung, nicht zu existieren, ist für das Licht der Lichter unmöglich, denn wenn diese Vorstellung möglich wäre, dann wäre auch seine Existenz nur möglich und es würde nicht von sich aus, sondern durch die Kraft eines anderen ausschlaggebenden Faktors verwirklicht.³⁷⁷

Weiterhin erklärt Suhrawardī das Wissen über das Licht der Lichter. Sein Wissen ist sein Licht und Offenbarung für sich selbst:

Da die Tatsache, daß ein Ding von sich selbst weiß, darauf hinausläuft, dass sein Selbst sich selbst offenbar ist, und da das Licht der Lichter reines Licht-Sein ist, das nicht durch etwas anderes offenbar ist, so gehen das Leben und Wissen des Lichts der Lichter auf sein Selbst zurück und nicht auf etwas, das zusätzlich zu seinem Wesen hinzutritt.³⁷⁸

Er widerspricht den Peripatetikern bezüglich des Wissens Gottes. Diese meinen, dass das Wissen des Notwendigen Seienden nicht zusätzlich zu ihm, zum Notwendigen Seienden, hinzutritt. Es besteht darin, dass ihm sein Selbst, welches frei von der Materie ist, nicht verborgen ist. Bei ihm heißt es auch: „Das Sein der Dinge geht darauf zurück, dass das Notwendige Seiende um sie weiß.“³⁷⁹

Er widerlegt die peripatetische Lehre mit folgender Begründung: „Wenn das Notwendige Seiende über Wissen verfügt und aus diesem Wissen dann notwendigerweise ein Ding hervorgeht, so geht das Wissen den Dingen und der Tatsache, daß diese Dinge ihm nicht verborgen sind, voraus – wo doch eigentlich die Unverborgenheit der Dinge ihrer Verwirklichung nachfolgt!“³⁸⁰

Nach Suhrawardī ist das Wissen des Notwendigen Seienden das Licht der Lichter. Es entsteht durch eine Erleuchtung. Er nennt es *mašīyāt* (Vorsehung):

³⁷⁶ Ebd., S. 124.

³⁷⁷ Ebd., S. 124.

³⁷⁸ Ebd., S. 126.

³⁷⁹ Ebd., S. 147.

³⁸⁰ Ebd., S. 147.

Die Relation, in der das Notwendige Seiende zu einem jeden Ding steht, welches ihm offenbar ist, besteht darin, daß es dieses sieht und es erfaßt. Eine Vielheit von intellektuellen Relationen impliziert jedoch nicht, daß seinem Selbst eine Vielheit inne- wohnt.³⁸¹

Er geht davon aus, dass die Welt der reinen Lichter frei von der Dimension der Entfernung ist. Je höher die Rangstufe des Lichtes ist, desto näher ist es – aufgrund der Stärke seines Offenbarseins – dem Darunterstehenden (wie dem Menschen): „Licht ist der Magnetit der Nähe“.³⁸²

5.6.2.2 Freigiebigkeit des Lichts der Lichter

Suhrawardī versteht die Schöpfung in ähnlicher Art und Weise wie Ibn Sīnā. Er verwendet seinen eigenen Begriff: *īṣrāq* (Erleuchtung). Suhrawardī glaubt an das Licht der Lichter, die Emanation der Lichter und ebenfalls an die Freigiebigkeit des Lichts der Lichter:

Freigiebigkeit besteht darin, dasjenige, was angemessen ist, ohne Gegenleistung zu verleihen. [...] Es gibt nichts, das freigiebiger ist als das, was in seinem eigenen Wesen Licht ist; es strahlt und emaniert von sich aus über alles, was für es empfänglich ist. Der wahre König ist der, dem das Selbst eines jeden Dinges gehört, dessen Selbst jedoch keinem Ding gehört, und das ist das Licht der Lichter.³⁸³

So emaniert das erste und vollkommenste Licht die Welt der Möglichseierenden durch eine Art Strahlung aus seinem eigenen Licht. Durch die Emanation bleibt es immer noch das Vollkommene und unverändert. Je näher ein Wesen ist, desto heller wird es und desto mehr Anteil an seinem Wesen ihm hat es.

5.7 Licht und Feuer (*nūr wa nār*)

Nach Suhrawardī ist Feuer aufgrund seiner Lichthaftigkeit etwas Edles.³⁸⁴ Nach dem Begriff des Lichts betont und verwendet er den Begriff ‚Feuer‘ (arab. *nār*) oft. Feuer hat den höchsten Rang aller Elemente, denn es ist der höheren Welt und den Prinzipien dort ähnlich. Es hat die höchste Bewegung und stellt die vollkommene Hitze dar. Das Element

³⁸¹ Ebd., S. 149.

³⁸² Ebd. Die islamische Lehre bestätigt die Theorie, denn nach dem Koran (50,16) ist Gott dem Menschen näher als seine Halsschlagader.

³⁸³ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), S. 135.

³⁸⁴ Ebd., S. 176.

besiegt die Dunkelheit der Natur. Die Perser sehen es übereinstimmend als Talisman des *ordībehešt*, eines herrlichen Lichts, welches das Feuer emaniert hat.

Suhrawardī bezeichnet das Feuer als den Bruder des befehlshabenden Lichts vom Menschen. Der Grund für die enge Verwandtschaft können die Gemeinsamkeiten der beiden sein:

- I. Nach Suhrawardī ist die menschliche Seele ein befehlshabendes Licht, leuchtend wie das Feuer.
- II. Die menschliche Seele möchte immer höhere Wesensstufen erreichen, wie auch das Feuer, das nach oben aufsteigt.
- III. Die menschliche Seele ist etwas Intellektuelles, wohnt aber zugleich im menschlichen Körper. Ähnlich verhält es sich mit dem Feuer, das einerseits zur höheren Welt gehört, aber andererseits etwas Materielles ist.
- IV. Beide beleuchten die Dunkelheit: Eines beleuchtet die Finsternis der Seele und das andere die materielle Welt.
- V. Beide üben die Herrschaft über andere Wesen aus und versuchen anderen zu ähneln.³⁸⁵

Das Feuer hat vor anderen dunkleren Elementen Vorrang wie auch das befehlshabende Licht über die Seele des Menschen herrscht. Dann gibt Suhrawardī einen Hinweis auf die altpersische Religion, bei welcher das Feuer [oder dessen Licht *nūr* als Symbol der Gottheit] angebetet wird: „Aus diesem Grund haben in der Vergangenheit die Perser angeordnet, sich [beim Gebet] dem Feuer zuzuwenden. Gemäß dem auf das Licht der Lichter zurückgehenden Gesetz sind die Lichter insgesamt zu verherrlichen.“³⁸⁶

5.8 Emanationslehre und Stufen des Lichtes bei Suhrawardī

Die Hervorbringung oder das Überströmen des Seins bei Fārābī wie auch bei Ibn Sīnā geht stufenweise vor sich. Die Reihe der Geschöpfe ist nach der Lichtstufe erklärbar. Suhrawardī beachtet dabei die wichtigsten Grundprinzipien der Seins-Ordnung: „Aus dem Einen kann nur Eines hervorgehen“.³⁸⁷ Er beweist das Prinzip mit Erleuchtungsbegriffen

³⁸⁵ Vgl. ebd., S. 173–175 und 180.

³⁸⁶ Ebd., S. 180.

³⁸⁷ *Al wāḥidu lā yaṣḍuru illāl-waḥid*, d. h., dass das erste existierende Ding, das aus notwendig Seiendem und anfangslosen Substanzen hervorgeht, nicht eine

und sagt, dass das erste existierende Licht, das aus notwendig Seiendem und anfangslosen Substanzen hervorgeht, nicht eine Vielheit in sich enthalten kann, weil die Ursache einfach ist und das Verursachte nur ein einziges immaterielles Licht sein kann. Dieses erklärt er mit einem Gegenargument. Wenn aus der Lichtquelle zwei Wesen hervorgehen, so sind hier drei Fälle vorstellbar:

- I. Zwei Lichter gehen aus ihm hervor.
- II. Ein Licht und eine Dunkelheit gehen aus ihm hervor.
- III. Zwei Dunkelheiten gehen hervor.

Er beweist, dass alle drei Fälle absurd sind. Es können nicht zwei Lichter aus ihm hervorgehen, denn: „Es muß etwas geben, was zwischen den beiden unterscheidet. Dann aber wäre zu erklären, worin sie sich unterscheiden und worin sie sich gleichen, und es würde folgen, daß dem Wesen des Lichts der Lichter zwei verschiedene Aspekte innewohnen, was absurd ist.“³⁸⁸

Der zweite Fall ist auch unmöglich, denn wenn die Existenz eines dunklen Seienden, das aus dem Licht der Lichter hervorgeht, angenommen werden würde, so könnte nicht zusätzlich noch ein Licht auftreten, denn dann gäbe es eine Pluralität von Aspekten im Licht der Lichter und dies ist unmöglich. Der dritte Fall ist auch hinfällig, da aus reinem Licht keine Finsternis entstehen kann. So muss als erstes aus dem Licht der Lichter nur ein einziges immaterielles Licht hervorgehen.³⁸⁹ Dieses ist das nächste Licht bzw. das gewaltige Licht, welches manche alten Perser mit dem Namen „*Bahman*“³⁹⁰ bezeichnet haben. Es unterscheidet sich vom Licht der Lichter durch seine Unvollkommenheit. So wie bei sinnlich wahrnehmbaren Dingen das Licht, welches aus einer Quelle stammt, nicht die Vollkommenheit seines Quellenlichts besitzt.

Suhrawardī gibt einen Hinweis darauf, dass der Unterschied der Lichter nicht immer auf die Lichtquelle zurückgeht, sondern dass er auch im

Vielheit in sich enthalten kann, weder eine numerische noch eine solche, die in der Teilbarkeit des Wesens aus Materie und Form besteht, weil die Ursache einfach ist und das Resultierende nur einfach und nur eines sein kann. Die Regel wurde von islamischen Philosophen viel diskutiert. Die meisten sind für die Richtigkeit dieser Prinzipien. Manche Philosophen allerdings, wie Ġazālī und Faḥr ar-Razī, nennen es eine große Täuschung, weil es nicht mit der Gottesmacht und seiner Übervollkommenheit übereinstimmt.

³⁸⁸ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 127.

³⁸⁹ Ebd., S. 127.

³⁹⁰ Ebd., S. 129.

Empfänger liegen kann. Die Lichter können durch die Vollkommenheit und Schwäche ihres Empfängers unterschiedlich werden:

Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn ein und dieselbe Mauer Licht von der Sonne und von einer Lampe empfängt, oder wenn Sonnenstrahlen von Glas auf den Erdboden reflektiert werden; denn es ist klar, daß der Boden von der Sonne selbst etwas Vollkommeneres empfängt als das, was durch Glas auf ihn reflektiert wird oder was er von einer Lampe empfängt.³⁹¹

Suhrawardī erklärt das Vielfache, das aus dem ersten immateriellen Licht hervorgerufen wird, mit zwei Betrachtungen. Das nächste Licht

- I. ist an sich bedürftig.
- II. ist durch das erste aber unbedürftig.

Aus dem nächsten Licht treten zwei Dinge ins Sein. Das Licht begreift seine eigene Bedürftigkeit, was ein ihm innewohnender dunkler Zustand ist, und es schaut das Licht der Lichter und das Wesen desselben an. Im Vergleich mit der Herrlichkeit und Vollkommenheit des Lichts der Lichter wird es seiner eigenen Finsternis und Bedürftigkeit gewahr. So geht aus ihm ein Schatten hervor – nämlich „die erhabene Schranke, die gewaltiger als alle anderen Schranken und identisch mit dem bereits erwähnten äußersten Körper ist.“³⁹²

Durch die Betrachtung der Unbedürftigkeit und der Notwendigkeit, die ihm durch die Quelle des Lichtes zukommen, sowie durch die Schau seiner Herrlichkeit, entsteht ein weiteres immaterielles Licht, das auf einer niedrigeren Stufe steht.

Suhrawardī will damit ausdrücken, dass die Dunkelheit an sich kein Licht, sondern ein Mangel an Licht und an Sein ist.

In der Erleuchtungslehre gibt es zwischen Lichtern, die auf verschiedenen Rängen eingestuft werden, eine enge Verbindung. Es existiert keine Verhüllung zwischen einem unteren und oberen Licht, denn sie sind immateriell und haben – wie Körper – keine Dimensionen, welche Verhüllungen verursachen.

Das untere Licht schaut das obere an und wird von ihm erleuchtet. Sogar das niedrigste Licht kann das Licht der Lichter anschauen und von ihm beleuchtet werden. Jedes empfängt dieses je nach seinen Fähigkeiten. Je näher es am Materiellen ist, desto weniger Licht kann es empfangen.

³⁹¹ Ebd., S. 128.

³⁹² Ebd., S. 134.

Das Herausströmen des ersten Lichtes geschieht nicht durch Abtrennung, denn Trennung und Verbindung zählen zu den Bestimmungsmerkmalen der Körper und das notwendige Licht ist darüber erhaben. Es geschieht auch nicht dadurch, dass etwas von ihm auf etwas anderes übergeht, denn Zustände können nicht auf etwas anderes übergehen.³⁹³

Das Licht der Lichter hat die Herrschaft über alle anderen Lichter. Es ist das schönste und vollkommenste Licht. Durch sein Erfassen besteht für die anderen Lichter Freude. Jemand, der des Auftretens einer Vollkommenheit nicht gewahr ist, verspürt keine Freude: „Freude wird demjenigen, der Freude verspürt, proportional zu seiner Vollkommenheit und zu seinem Erfassen dieser Vollkommenheit zuteil.“³⁹⁴ So liegt es im Wesen eines unvollkommenen Lichtes, die oberen Lichter zu lieben und es liegt im Wesen eines oberen Lichts, die unteren Lichter zu beherrschen.

So ist das gesamte Sein nach Liebe und Herrschaft geordnet. Die unzähligen immateriellen Lichter (Engel) müssen auf notwendige Weise auf die vollkommenste Weise geordnet sein.³⁹⁵

Das Licht, welches ausgehend vom Licht der Lichter in einem immateriellen Licht auftritt, nennt Suhrawardī das dargebotene Licht „*an-nūr as-sanih*“. Es ist ein akzidentelles Licht, welches sich in zwei Lichter aufteilt: Eines tritt in Körpern auf und eines tritt in immateriellen Lichtern auf.³⁹⁶

5.9 Wesen und Hierarchie der Engel (immaterielle Lichter)

Die Lichtlehre von Suhrawardī enthält seine Theorie über die immaterielle Welt der Engel. Die Engelswesen sind der Schwerpunkt der Lichtlehre. Suhrawardī verwendet sowohl koranische als auch zoroastrische Begriffe, die ebenfalls noch im persischen Kalender verwendet werden, für die Erklärung der Engel. Die Engel stehen bei ihm zwischen dem Licht der Lichter und der materiellen Welt oder den finsternen, dunkleren Substanzen.

Nach Suhrawardī spielen die Engel gleichzeitig drei zentrale Rollen:

- I. Engel sind Vermittler der göttlichen Wahrheit an den Menschen.

³⁹³ Ebd., S. 129.

³⁹⁴ Ebd., S. 137.

³⁹⁵ Ebd.

³⁹⁶ Ebd., S. 138.

- II. Engel sind das Ziel des Menschen und jeder soll in seinem diesseitigen Leben versuchen, die höhere Wesensstufe eines Engels zu erreichen. Im Christentum spielt der Engel nicht diese Rolle.
- III. Die Engel sind Halter und Beschützer der Welt und der Menschen.

Suhrawardī erkennt keine Grenze für die Zahl und Erkenntnis der Engel. Er kritisiert Ibn Sīnā, Fārābī und die peripatetischen Philosophen, die diese begrenzten. Er ist davon überzeugt, dass die Zahl der Engel zahlreicher als zweihundert ist. Die Zahl hat mit der Zahl der Fixsterne zu tun und ist praktisch vielmehr, als Menschen sich vorstellen und berechnen können. Ebenso meint er, dass die Erkenntnis der Engel und die Weise, wie die Engel vom Gott, Licht der Lichter, beleuchtet und gefördert werden, nicht mit menschlichem und logischem Denken zu begreifen ist.³⁹⁷

5.9.1 Waagerechte und senkrechte Reihe der Engel

Bei seiner Engellehre erklärt Suhrawardī die Zahl und Stufe der Engel mit zwei Arten von Reihen: eine waagerechte und eine senkrechte Reihe. In der oberen Stufe von der senkrechten Reihe stehen die Erzengel. Das höchste Wesen bei den Erzengeln ist *Bahman*. Er ist dem Licht der Lichter am nächsten. Die senkrechte Reihe bringt folgende Engel hervor, die vom Licht der Lichter und vom Bahman selbst beleuchtet werden. Diese Beleuchtung geht so lange weiter, bis alle einzelnen Lichter in der Reihe der herrschenden Lichter „*anwār al-qāhir*“ geschaffen sind. In der Reihe hat jedes untere Licht Liebe (*mahabba*) zu seinem oberen Licht und jedes Obere hat Herrschaft (*qahr*) über sein unteres Licht. Untere Lichter haben größere Bedürftigkeit als Obere, denn ihre Lichthaftigkeit ist geringer. Alle Lichter sind aber endlich.

Die senkrechte Reihe der Engel benennt er auch mit dem arabischen Namen *ummahāt* (die Mütter), denn alles in der Welt geht aus dieser Reihe hervor:

Jedes einzelne von ihnen schaut das Licht der Lichter, und auf jedes einzelne fällt etwas von seinem Strahlen. Überdies reflektieren die herrlichen Lichter ihr Licht untereinander: Denn jedes obere Licht erleuchtet dasjenige, das sich dem Rang nach unter ihm befindet, und jedes untere Licht empfängt die Strahlen des Lichts der Lichter mittels derjenigen Lichter, die in verschiede-

³⁹⁷ Ebd., S. 139.

nen Rangstufen über ihm angeordnet sind. Das zweite herrscherliche Licht empfängt das dargebotene Licht vom Licht der Lichter folglich doppelt: einmal unmittelbar von diesem selbst und ein andermal durch das Nächste Licht. Das dritte Licht empfängt das dargebotene Licht viermal³⁹⁸: es reflektiert die beiden Male, die sein Herr Licht empfängt [einmal vom nächsten Licht und unmittelbar vom Licht der Lichter.] dasjenige Licht, welches es unmittelbar vom Licht der Lichter empfängt und dasjenige, welches es über das nächste Licht empfängt. Das vierte Licht empfängt das dargebotene Licht achtmal: viermal, indem es seinen Herrn reflektiert, die beiden Male des zweiten Lichts, einmal vom Nächsten Licht und einmal unmittelbar vom Licht der Lichter. Auf diese Weise vervielfachen sich die dargebotenen Lichter zu einer großen Anzahl.³⁹⁹

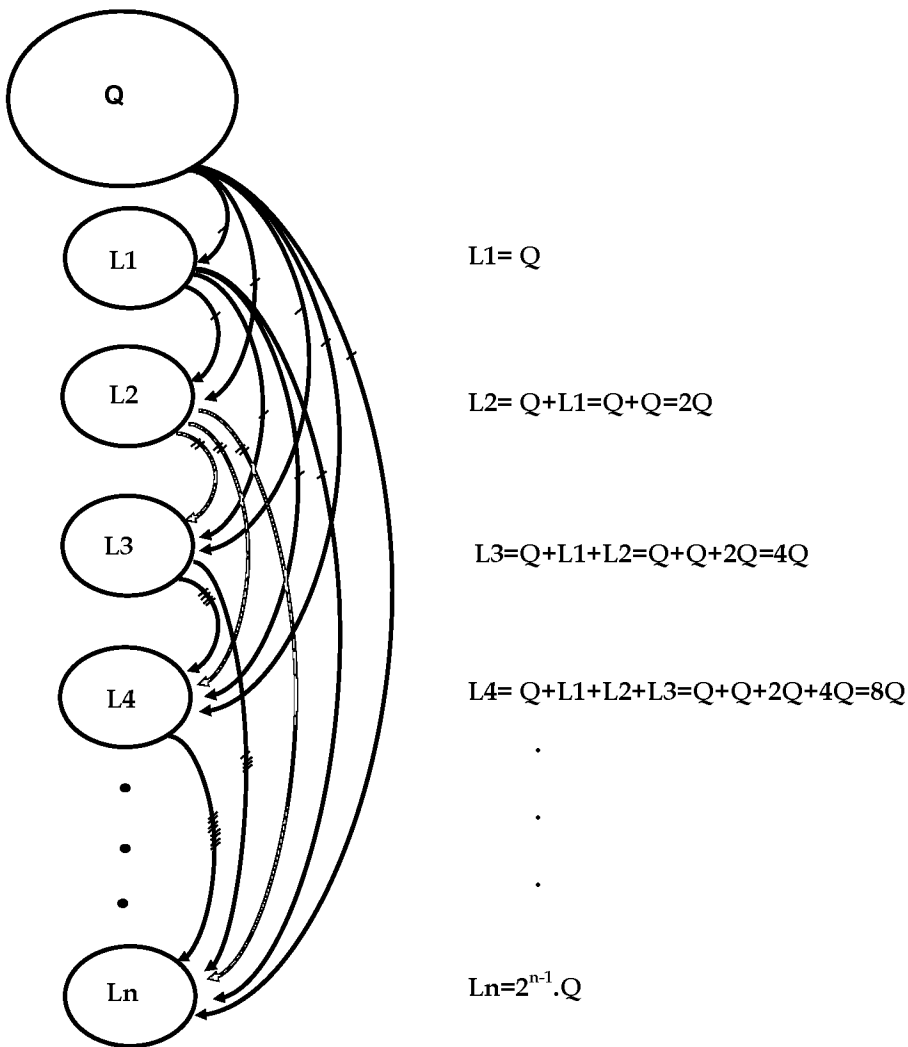
Die Lichter sind immateriell und werden nicht durch Verhüllungen von Dimensionen und Schranken abgeschirmt. Wichtig ist dabei, dass jedes der oberen Lichter alle unteren Lichter anschaut und sein Licht – sowohl mittelbar als auch unmittelbar – erleuchtet.

Die untere Abbildung stellt die Emanation der Lichter dar: das zweite Licht empfängt ein doppeltes Licht und gibt ein doppeltes Licht weiter: es gehen also zwei Strahlen von L2 zu L3, dazu empfängt L3 einen Strahl von Q und einen von L1.

Das dritte Licht empfängt vierfaches Licht und gibt vierfaches Licht weiter: es gehen also vier Strahlen von L3 zu L4, dazu zwei Strahlen von L2 zu L4, dazu je ein Strahl von L1 zu L4 und von Q zu L4, macht insgesamt acht Strahlen usw.

³⁹⁸ Die vier Lichter sind: das erste, welches das Licht unmittelbar vom Licht der Lichter empfängt, das zweite, welches es durch das Nächste Licht empfängt sowie das dritte und vierte, welche es durch das zweite Licht empfangen. (Das zweite herrliche Licht hat zwei Lichter: einmal unmittelbar vom Licht der Lichter und einmal vom Nächsten Licht.)

³⁹⁹ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 139–140.



Q = Licht der Lichter (Quelle der Lichter), L= Herrliche Lichter, L1= das Nächste Licht (das erste Licht)

Abb. 3 Die Emanation der Lichter

5.9.2 Suhrawardī These: Aus dem Einen kann doch Vielheit hervorgehen

Suhrawardī vertritt die These, dass aus dem Einen nur Eines hervorgehen könne,⁴⁰⁰ lässt aber indirekt zu, dass aus dem Einfachen Vielheit hervorgeht. Das herrliche Licht bringt ein Licht hervor, das ihm nicht ähnlich ist. Es geschieht durch eine Strahlung aus dem Licht der Lichter, welches das herrliche Licht in sich enthält. Die beiden funktionieren als eine zusammengesetzte Ursache, welche die nächsten Lichter hervorbringt. So kommt aus der senkrechten Reihe der Lichter ein Licht zustande, das zu der unteren Rangstufe – also zu der waagerechten Reihe der Lichter – gehört.

Von der senkrechten Reihe der Lichter, bei welcher der Erzengel *Bahman* (das Gott näherstehende Licht) an der Spitze steht, wird eine breite Reihe der Lichter hervorgebracht. Die Lichter in dieser Reihe nennt er *arbāb al-anwāʾ* oder *arbāb al-aṣnām* „Herren der Bildnisse oder Herren die Archetypen“. Sie lassen sich mit den platonischen Ideen vergleichen, aber auch mit den Kräften von *Ahūra Mazdā* bei Zarathustra in der altpersischen Religion. Jeder Archetyp wirkt kausal auf ein betreffendes irdisches Ding ein. Er nennt z. B. den Archetyp des Wassers im Himmel *ḥordād*. Der Herr der Pflanzen und Bäume heißt *mordād*⁴⁰¹ und der des Feuers *ordībehešt*.⁴⁰² So ist jede einzelne Spezies unter der Aufsicht eines Engels. Die Engel sind regierende Lichter der Sphären. Im Gegensatz zu Ibn Sīnā emaniert die Sphäre nicht aus ihren Seelen, sondern aus einem Archetyp.

Die Archetypen sind nach ihren Lichtanteilen in verschiedene Klassen unterteilt. Manche stehen den Seelen nahe und bedürfen der Vermittlung des Seelenpneumas. Solche sind außerordentlich unvollkommen wie z. B. die vegetative Seele. Immer kommt der untere Teil einer oberen Rangstufe nahe und der obere Teil einer unteren Rangstufe folgt bei allem Seienden direkt den darüber liegenden Rangstufen. So gibt es unter den kontrollierenden Lichtern der Menschen solche, die fast Intellekt sind (wie Propheten und Weise), während es solche gibt, die fast den Tieren gleichkommen. Die herrlichen Lichter, die wegen ihrer schwächeren Substanz nicht die immateriellen Lichter hervorbringen können, rufen die Elemente hervor – d. h. zwischen ihnen und ihren Archetypen

⁴⁰⁰ Siehe Fußnote 399.

⁴⁰¹ *Ḥordād* und *mordād* sind der dritte und fünfte Monat des persischen Kalenders.

⁴⁰² Vgl. Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), S. 152.

gibt es keine weitere Vermittlungsinstanz, so wie die kontrollierenden Lichter.

Die oben genannten Lichter in der langen Reihe werden durch die herrliche Seite der langen Reihe emaniert und sind die sichtbaren Sphären. Dann – von der zweiten Seite der langen Reihe der Engel, nämlich der bedürftigen (dunklen) Seite – werden die Fixsterne und die sichtbare Himmelssphäre emaniert. Sie sind ein Aspekt von Unvollkommenem und vom Licht der Lichter entfernt gebliebene Engel. Sie sind der Archetyp der menschlichen Spezies.

5.9.3 Engel in der mittleren Stufe (regierende und befehlshabende Engel)

Die waagerechte Reihe der Engel bringt eine mittlere Engelstufe hervor. Sie ist wie Kalifen, die eine Spezies regieren. Jeden einzelnen Kalifen nennt Suhrawardī „regierendes Licht“ (arab. *an-nūr al-mudabbirah*) oder „befehlshabendes Licht“ (arab. *an-nūr al-isfahbad*). Das befehlshabende Licht herrscht über die Seele des Menschen. Diese beiden Lichter bewegen durch die Vermittlung der Liebe die Sphären und sind Beschützer aller Geschöpfe wie Pflanzen, Menschen oder Tiere.

Beim Menschen existiert im Zentrum der Seele ein befehlshabendes Licht, das seine Tätigkeiten führt. Alle Menschen aber haben einen gemeinsamen Führer (nämlich Gabriel).⁴⁰³ Suhrawardī bezeichnet ihn nach koranischem Ausdruck als vertrauenswürdigen Geist (*ar-rūḥ al-amīn*) – also als den Offenbarungselengel.

Suhrawardī Beweis von den regierenden und befehlshabenden Lichtern basiert auf zwei Wegen:

I. Aristotelische Beweise (deduktive und induktive Methode)

Im *ḥikmat al-iṣrāq* bringt er zwei logische Argumente für den Beweis der Archetypen:

- a. „Die herrscherlichen lichthaftern Arten gehen den unter sie fallenden Individuen voraus, das heißt, sie sind dem Intellekt nach vorgängig. Das Prinzip der edleren Kontingenz erfordert die Existenz dieser immateriellen lichthaftern Arten. Arten sind in unserer Welt nicht bloß aufgrund von zufälligen Übereinstimmungen vorhanden, denn ein Mensch bringt immer nur einen Menschen hervor und Weizen immer nur Weizen“.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Vgl. Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), S. 182.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 142.

- b. Das Argument basiert auf der Lehre von der edleren Kontingenz nach der Erleuchtungsphilosophie: „Wenn etwas Kontingentes von niedrigem Rang existiert, so muß zuvor etwas Kontingentes von edlerem Rang existieren.“⁴⁰⁵ Wenn die Welt des dunklen Seienden, die unvollkommen ist, existiert, muss notwendigerweise auch die vollkommene Welt von den immateriellen Lichtern existieren.

II. Intuitive Erkenntnisse

Der zweite Weg des Engelbeweises ist rein intuitiv. Suhrawardī schreibt, dass jeder, dem eine Schau zuteil geworden ist, dem rein logischen, intellektuellen Argument nicht vertrauen kann. Propheten oder große Philosophen wie Platon, Hermes, Agathodaimon und Empedokles haben die Archetypen in der Welt des Lichtes betrachtet. Platon hat sogar über sich selbst berichtet, er habe die dunklen Seienden abgelegt und die Ideen geschaut und versuchte diese Wahrheit für andere Menschen, die nicht schauen, zu erklären.⁴⁰⁶ Suhrawardī formuliert sodann seine Überzeugung mit der Frage:

„Wenn man in der Astronomie den Beobachtungen von ein oder zwei Zeugen Beachtung schenkt, wie kann man dann den Aussagen der Größen der Philosophen und des Prophetentums über etwas, was sie im Zuge ihrer spirituellen Beobachtungen geschaut haben, keine Beachtung schenken?“⁴⁰⁷

Dazu nennt er den altperlerischen König *Kay-Husraw* aus *šāhnāmeh* als denjenigen, der die himmlischen Lichter gesehen hatte.⁴⁰⁸

Nach Suhrawardī kann man mit Bemühungen auf dem Weg Gottes zur Herrschaft über das dunkle Seiende gelangen, dann sind die Lichter der erhabenen Welt in Form einer Schau zu erblicken. Denn die Lichter sind vollkommener, als man sie in der materiellen Welt erblickt.

Nach Suhrawardī ist Gabriel das größte und bevorzugte, herrlichste Licht und der *Talismanherr*.⁴⁰⁹ Er schenkt den Menschen unmittelbare Weisheit und Leben. Er ist ein immaterielles Licht, das in den Menschen strahlt. Er kann jedem einzelnen Menschen, der es verdient hat, intuitive Erkenntnisse schenken. Er spielt als Offenbarungsbote die wichtigste

⁴⁰⁵ Ebd., S. 150.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 151.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 152.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 182.

Rolle bei der Inspiration des Menschen zur wahren, direkten Erkenntnis. Er ist auch ein „befehlshabendes Licht für die Welt“ des Menschen – „persisch: *nūr-i isfahbad-i nāsūt*“. Er ist Abbild und Archetyp des Menschen und wichtigster Engel im höchsten Rang. Sein Licht funktioniert wie „*intellectus agens*“:

Aus einem der herrscherlichen Lichter – nämlich aus dem Talismanherrn der vernunftbegabten Art, das heißt Gabriel (Friede sei über ihn), unserem unmittelbaren Vater unter dem mächtigen Fürsten des herrscherlichen Reichs, dem Verleiher der Seelen, dem Heiligen Geist, dem Spender von Wissen und Beistand, dem Schenker von Leben und Tugend – geht entsprechend der vollkommenen Mischung des Menschen ein immaterielles Licht hervor – nämlich dasjenige Licht, welches die Zitadelle des Menschen leitet, das regierende Licht, welches der Befehlshaber der menschlichen Natur ist und das auf sich selbst als ‚Ich‘ hinweist.⁴¹⁰

Neben Gabriel, der Offenbarungsel und Beschützer des Menschen ist, gibt es für jeden einzelnen Menschen einen Schutzengel, der in der oberen immateriellen Welt existiert.

5.10 Der Zustand der menschlichen Seelen nach der Trennung vom Körper

5.10.1 Das Wesen von Ginnen und Dämonen

Nach der Trennung vom Körper erwarten die menschliche Seele, dem Handeln des Menschen gemäß, zwei Schicksale.

Suhrawardī Lehre befindet sich zwischen „platonischen Abbildern“ (pers. *Mosol-i aflatoni*) und den in der „Schwebe befindlichen Formen“ (*mosol-i mo'allaqah*). Die platonischen Ideen sind lichthaft und beständig, während es unter den in der Schwebe befindlichen Abbildern sowohl dunkle als auch erleuchtete gibt. Die Formen, die sich in der Schwebe befinden, sind vollkommener als die, welche es auf der irdischen Welt gibt.⁴¹¹

⁴¹⁰ Ebd. Suhrawardī hat in seinem mystischen Werk *hayākil an-nūr* (die Licht-Altäre), die Wichtigkeit des Gabrielwesens betont. Das Buch wurde von Abūrian, Mohammadali (Kairo 1957) übersetzt. Der Originaltext ist online verfügbar unter: <http://kidl.sa/pdfviewer.aspx?filename=rtolymdpg5llm-kcusbd1h7jdxbwjn66urx6rjleqtq46rhbvrxhf8f1m1p15g6>, Stand: 27.01.2017

⁴¹¹ Suhrawardī: *Philosophie der Erleuchtung (ḥikmat al-išrāq)*, S. 204 und S. 219. Im Kommentar weist Nicolai Sinai darauf hin, dass in der islamischen wissenschaftlichen Literatur die Erde allgemein in sieben Klimazonen eingeteilt

Es geht hier um zwei Zustände der menschlichen Seelen nach der Trennung vom Körper. Für die Seligen sind strahlende Gestalten bestimmt, die sich nach der Erlösung in der Welt der in der Schweben befindlichen Formen befinden. Damit werden sie beleuchtet und erfreut. Die Unseligen werden aber von den Formen bestraft. Aus den in der Schweben befindlichen Formen geht eine bestimmte Art von Ginnen und Dämonen hervor:

Die herrscherlichen Lichter, die regierenden Lichter, zweierlei Arten von Schranken und in der Schweben befindlichen Formen, die sowohl dunkel als auch erleuchtet sein können und in der Strafe der Unseligen bestehen. Aus diesen Seelen und in der Schweben befindlichen Formen gehen die Dschinnen und Dämonen hervor, und in ihnen liegen die Seligkeiten der Einbildungskraft. Diese in der Schweben befindlichen Abbilder können wie Spiegelbilder oder Vorstellungen neu entstehen und zunichte werden. Sie können durch die regierenden Lichter der Sphären geschaffen werden, damit sie ihnen als Erscheinungsorte bei den Reinen dienen. Diejenigen von ihnen, die durch die regierenden Lichter geschaffen werden, sind lichthaft und werden von geistigem Charakteradel begleitet.⁴¹²

Die Welt nennt Suhrawardī „Welt der immateriellen Erscheinungen“⁴¹³. Der Mensch kann im Traum die Wesen aus der immateriellen Welt sehen und nach dem Erwachen kann er die Welt der Abbilder verlassen ohne sich zu bewegen und ohne sich in einer bestimmten Richtung zu befinden.⁴¹⁴

5.10.2 Erreichung der Engelswelt für die Seligen

In der oben erwähnten Welt verwirklichen sich nach Suhrawardī die Auferstehung der Körper und prophetischen Wahrheiten:

Aus gewissen Seelen durchschnittlicher Menschen, denen erleuchtete freischwebende Erscheinungen zukommen, deren Erscheinungsorte die Himmelssphären sind, gehen entsprechend den verschiedenen Klassen von Sphären unzählige Klassen von

wird. Suhrawardī nennt seine „in der Schweben befindlichen Abbilder“ als achte Klimazone (*al-iqlīm at-tāmin*), die außerhalb der irdischen Welt steht. Ebd., S. 431.

⁴¹² Ebd., S. 205.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd., S. 211.

Engeln hervor, Stufe um Stufe. Die in der göttlichen Weisheit beschlagenen Heiligen jedoch steigen zu einem Ort empor, der höher als die Welt der Engel ist.⁴¹⁵

Dort gibt es vollkommene Freude, Liebe, Herrschaft und Schau, mit der sich keine andere Freude vergleichen lässt.

Bei Suhrawardī heißt es, dass jede Seele vor dem Abstieg in die materielle Welt (der Körper) zu der Engelswelt gehört. Bei der Vereinigung mit dem Körper wird sie halbiert: Ein Teil bleibt im Himmel, während der andere im Körper gefangen ist. Aus diesem Grund ist der Mensch in der Welt ständig auf der Suche nach seinem verlorenen Wesensteil und nach der Befreiung aus dem materiellen Gefängnis. Wenn er mit dem Tod zum Himmel heimkehrt und sich mit seinem anderen Teil vereinigt, erreicht er Glückseligkeit und wahre Freude. Er wird wieder nach langer Suche mit seinem Engel vereinigt und wird dann das, was er werden sollte.⁴¹⁶

So sind die Wesen von Menschen und Engeln verbunden. Der Mensch hat in sich den Engel Gabriel, als Abbild der Menschenart, der als Heiliger Geist (arab. *rūḥ al-qudūs*) oder Muḥammads Licht (*nūr-i muḥammad-iyā*) bezeichnet wird, aber auch einen Schutzengel, der in der Engelswelt sein Heim hat, jedoch bei der Geburt des Menschen geteilt wird. Dies ist der *Schutzengel*, der mit der *Seele* identisch ist.

Der Gedanke von der Fremdheit der menschlichen Seele in der materiellen Welt und die ständige Unruhe der menschlichen Seele, die mit der Vereinigung mit dem Engel und seinem Ursprung endet, ist ein typisch mystischer Gedanke, der bei vielen persischen Mystikern und in der Poesie zu finden ist.

In seinem Buch *Āwaz-i par-i Ġibraʿīl* (Der Klang der Schwinge Gabriels) haben die Menschen die Möglichkeit sich mit intuitivem Wissen auch im diesseitigen Leben mit ihrem wahren, verlorenen Teil zu vereinigen. Durch ein Licht von Gabriel, das im Herzen des Menschen ruht, wird dem Menschen die Wahrheit offenbart.⁴¹⁷

Man kann davon ausgehen, dass zwei wichtige Elemente notwendig sind, um diese Verbindung zwischen Engel und Mensch zu erklären:

⁴¹⁵ Ebd., S. 205.

⁴¹⁶ Vgl. ebd., S. 214.

⁴¹⁷ Vgl. Bettina Löber: Das Rauschen der Flügel Gabriels, drei Erzählungen des „Meister der Erleuchtung“ Suhrawardī, Birnbach 2006, S. 56.

- I. Der Engel als die führende und wissende Kraft, welcher der Wahrheitsquelle ganz nahe steht.
- II. Der Wille des Menschen und seine Sehnsucht nach der wahren Erkenntnis.

5.11 Engelsgebet für den Menschen

Wie erwähnt wurde, schreibt Suhrawardī im ersten Teil seines Buches *ḥikmat al-išrāq* allgemein über Lichter und Engel. Er bezeichnet Engel als Vermittler der göttlichen Wahrheit an den Menschen, als Halter und Beschützer der Welt und der Menschen. Die Engel sind aber auch das Ziel des Menschen, und jeder soll versuchen, die höhere Wesensstufe eines Engels zu erreichen.

Im zweiten Teil des Buches erklärt er die konkreten Aufgaben der Engel, z. B. beten sie für den Menschen vor Gott. Damit legt er nahe, dass Engel den Menschen gegenüber positiv eingestellt sind, obwohl die Engel, insbesondere der gefallene Engel, Satan, ursprünglich gegen die Schöpfung des Menschen war.⁴¹⁸

Auf den letzten Seiten des Buches *ḥikmat al-išrāq* betet der Engel vor Gott und wünscht für den mit der Wahrheit Erleuchteten und den Menschen das Beste:

Die Engel erhören aus Furcht vor Gott das Schreien der Frommen und flehen um ihretwillen zu ihrem Herrn: „O Inhaber aller Majestät, Beherrscher der höchsten Gewalten, der du die Zelte der Macht errichdest und allen Geschöpfen Licht spendest! Sprich das Gebet für sie, denn an deinem guten Gebet erfreut sich das Herz eines jeden Aufrechten! [...] So laß ihnen von dir ein treffliches Los zuteil werden und gewähre ihnen von dir siegreiche und leuchtende Stärke!“⁴¹⁹

Daraufhin merkt Suhrawardī an, dass Gott das Gebet der Engel hinsichtlich derer, die tugendhafte Werke vollbringen und Gott nichts gleichstellen, erfüllt.⁴²⁰

⁴¹⁸ Siehe Fußnote 33.

⁴¹⁹ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 216.

⁴²⁰ Ebd.

5.12 Empfang des Menschen durch die Engel im Himmelreich

Suhrawardī erklärt die verborgenen Dinge, welche Propheten, Gottesfreunden und anderen zuteil werden. Die Wahrheiten erscheinen ihnen in der Gestalt von Schriftzeilen, durch einen angenehmen Klang oder schöne menschliche Formen, die von dem Licht verursacht werden.⁴²¹ Er begrenzt die Möglichkeit der wahren Erkenntnis nicht nur auf die Propheten, sondern spricht sie jedem Menschen zu, der im diesseitigen Leben versucht, sich von der dunklen Welt der Materie zu befreien und sich dem höheren, vollkommenen Lichtbereich zu nähern. Die Seele solcher Menschen wird nach der Trennung vom Körper mit dem Licht vereinigt. Es ist ein seelischer Zustand, der für die menschliche Vorstellung kaum greifbar ist. Der Mensch kann die Existenz des höheren Rangs – wie bei den Engeln, die nicht räumlich lokalisiert sind, nicht physisch, sondern auf eine andere Weise – erblicken (*al-muṣāḥadah*, ist ein Sonderfall des Schauens). So hat der Mensch Gewissheit über eine Welt:

Den vom Körper Befreiten kommt ein besonderer Rang zu, kraft dessen sie dazu imstande sind, subsistente Abbilder beliebiger Form ins Sein zu rufen. Dies wird als der Rang des „Sei!“ bezeichnet. Wer diesen Rang geschaut hat, der weiß mit Gewißheit um die Existenz einer anderen Welt als derjenigen der Schranken, einer Welt, in der es in der Schwebel befindliche Abbilder und regierende Engel gibt, die Talismane und subsistierende Abbilder gebrauchen, um durch sie zu sprechen und offenbar zu werden. Daraus gehen durch wundersame Abbilder und Klänge heftige Zugriffe und eine herrscherliche Macht hervor, welche das Vorstellungsvermögen nicht nachzuahmen vermag.⁴²²

Die Seelen werden im Himmel von Engeln begleitet und empfangen. Wichtig dabei ist, dass die Menschen, die das Reich betreten haben, die Eigenschaften der Engel wie auch Gottes loben und die anderen niedrigeren Wesen beleuchten:

Die Reisenden, die reinen Herzens und geduldig an die Türen der Kammern des Lichts klopfen, werden von den leuchtenden Engeln Gottes empfangen, die ihnen den Gruß des Himmelreiches entbieten und sie mit Wasser übergießen, welche der Quelle der Pracht entsprungen ist, um sie zu reinigen; denn der mächtige Herr möchte, daß diejenigen, die zu ihm gelangen, rein sind. [...] Sie sind es, welche den Gott am nächsten stehenden Reinen

⁴²¹ Ebd., S. 210.

⁴²² Ebd., S. 211–212. Vgl. der Vers (36, 82) im Koran: „Sein Befehl, wenn Er ein Ding will, ist nur, dass Er spricht: *Sei* und es ist.“

[Engel] nacheifern; sie loben Gott. [...] Sie genießen und spenden Wohltaten. Die individuellen Lichter auf den Pfaden der Bewegung werden vom Licht Gottes gespeist und speisen ihrerseits das, was unter ihnen liegt.⁴²³

5.13 Engel in Suhrawardī's anderen Werken (Erzählungen)

Suhrawardī schreibt in seinen mystischen Erzählungen über Engel als Führer der Menschen zur Wahrheit. Jeder einzelnen Erzählung geht es um eine innere, phantasievolle Reise zu einer immateriellen und imaginären Welt. Dabei verwendet er verschiedene Symbole, wobei jedes für sich eine tiefe Bedeutung hat. Diese stehen nach jedem kurzen Satz – und manchmal bei jedem Wort. Sein Ziel ist es, Hinweise für den Menschen zu geben, damit dieser sich mit einer Seelenentwicklung aus der Finsternis des Wahrnehmbaren retten kann. Der Mensch soll in die ursprüngliche Heimat der Seele gelangen, nämlich zur Welt der Engel und Lichter. Die Engel werden häufig mit persischen Begriffen wie *pīr* (älterer Mann), *farzaneh* und *heradmand* (Weiser) oder *šayḥ* (Meister) bezeichnet. Es geht aus dem Zusammenhang hervor, dass er mit den Begriffen Engelwesen meint.

Suhrawardī verfasste fast alle seine Erzählungen innerhalb weniger Jahre, daher lässt sich keine Untersuchung einer Entwicklung über einen Zeitraum hinweg vornehmen. Dabei ist es wichtig, dass die Erzählungen nicht für sich genommen, sondern in einem logischen Zusammenhang betrachtet werden – d. h. jede Erzählung ist Teil eines Ganzen.

Suhrawardī's Erzählungen sind formal vielseitig und sehr verschieden. Seine Hauptcharaktere in den imaginären Geschichten sind nicht nur Menschen, sondern auch gefangene Vögel (die frei fliegen wollen, dies aber mit ihren schweren Fesseln nicht können), Ameisen oder sogar Zustände wie *ḥosn* (Schönheit), *ʿišq* (Liebe) und *ḥozn* (Trauer).

Untersucht man Suhrawardī's Erzählungen eingehend, stellt man fest, dass sie die Leser mit vielen unterschiedlichen Symbolen und Charakteren auf ein einziges Ziel hinführen möchten. Er verfasste viele Geschichten, die alle zu einer einzigen Wahrheit führen – nämlich zur Welt der Lichter. Es werden hier vier Erzählungen erläutert: *Āwaz-i par-i Ġibraʿīl* (Der Klang der Schwinge Gabriels), *al-ġurbat al-ġarbiyah* (Vom westlichen Exil), *ʿAql-i sorḥ* (Der rote Intellekt) und *Lugāt-i murān* (Die Sprache der Ameisen).

⁴²³ Ebd., S. 213.

5.13.1 *Āwaz-i par-i Ġibra'īl* (Der Klang der Schwinge Gabriels)

In der ersten Erzählung geht es um einen Suchenden, der auf die wahrnehmbare Welt und deren Genüsse verzichtet, um die wahre Erkenntnis (arab. *al-ma'rifa*) zu suchen. Dabei zeigt Suhrawardī die Entwicklung der menschlichen Seele aus der materiellen Welt über den Weg der Philosophie und der Mystik bis zur Erreichung der immateriellen Welt der Engel. Der Leser soll den Text nicht zur Unterhaltung lesen, sondern sich mit dem Suchenden identifizieren, sich aus den Fesseln der sinnlichen Welt befreien und das *gegenwärtige Wissen* (*'ilm-i huḍūrī*) erreichen. Dies ist eine Stufe der Erleuchtung.

Suhrawardī verwendet auch in dieser Erzählung viele Zitate und Begriffe aus dem Koran, von Zarathustra, Hermes, Plato und aus mystischen Schriften. Im Mittelpunkt der Geschichte steht der Engel Gabriel als *Heiliger Geist* (*rūḥ-i qudsī*) und Vermittler der göttlichen Offenbarung.

Die Erzählung beginnt in der dunklen, finsternen Nacht in der Wüste und endet beim erleuchteten Morgen und Sonnenschein in der Stadt, in der Suhrawardī selbst wohnte. Symbolisch ist dies als Reise von der dunklen Welt der Unwissenheit hin zur Erleuchtung durch die Engel und die Erreichung der Wahrheit zu verstehen. Dabei geht es um einen Suchenden, der seine Stadt (die materielle Welt) verlässt und in die Wüste zieht. Dort begegnet er einer Hierarchie von zehn Weisen – mit schönen Gesichtern und weißen Haaren und weißen Kleidern. Sie sind in aufsteigender Reihe angeordnet. Ihr Glanz, die Würde und Pracht versetzen den Suchenden in ein tiefes Erstaunen und machen ihn sprachlos. Als der Suchende voller Furcht und mit großer Aufregung nach ihrer Herkunft fragt, antwortet ihm der Weise, der am Ende der Reihe steht, dass sie eine Gemeinschaft unstofflicher Wesen seien und dem Gebiet des „Nirgendwo“ (Persisch: *Nā koḡā ābād*)⁴²⁴ entstammen.

Das Nirgendwo ist bei Suhrawardī die Welt der „in der Schwebе befindlichen Abbilder“ – also die achte Klimazone (*al-iqlīm at-tāmin*),⁴²⁵ die außerhalb der irdischen Welt steht. Die Welt *nā koḡā ābād* ist auch im Buch *ḥikmat al-iṣrāq* erwähnt. In der Klimazone gibt es wundersame Städte –

⁴²⁴ Vgl. Bettina Löber: Das Rauschen der Flügel Gabriels, S. 31.

⁴²⁵ Eine gute Erklärung der Imaginationswelt bei Suhrawardī ist von Henry Corbin verfasst worden: *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imaginal*, Zürich 1972.

Online unter: http://www.bahaistudies.net/asma/mundus_imaginalis.pdf, Stand: 29.12.2016.

nämlich *Djābalaq*, *Djābaras* und *Hūrqaḷyā*.⁴²⁶ Dies ist eine wahre immaterielle Welt, in der die Engel lokalisiert sind.

Der Suchende fragt weiter nach der Welt und dem Gebiet und der Weise erklärt ihm, dass es ein Gebiet ist, zu welchem der Finger den Weg nicht zeigen kann. So weiß der Suchende, dass der Weise göttliche Kenntnisse besitzt.⁴²⁷ Weiterhin fragt der Suchende nach der Tätigkeit der Weisen und nach dem Behälter, den sie dabei haben. Es entspinnt sich eine Art Dialog zwischen den beiden Protagonisten. Hierbei sind sowohl die gezielt gestellten Fragen, als auch die Antworten geheimnisvoll und metaphorisch. Diese stellen dabei Suhrawardī's Theorie über die Engelwelt dar. Denn am Ende der Geschichte begreift der Suchende, dass die Weisen Engel sind und er mit Gabriel gesprochen hat.

Als der Suchende nach der Tätigkeit der Weisen fragt, erhält er die Antwort, dass sie Schneider seien und während der meisten Zeit nähen. Damit erklärt Suhrawardī die Rolle der Engel als Vermittler zwischen der oberen und unteren Welt. Sie nähen und verbinden die beiden Welten.

Weiterhin fragt der Suchende, warum die anderen Weisen nicht sprechen und der Weise am Ende der Reihe (Gabriel) antwortet, dass er die Zunge (d. h. Vertreter) der anderen sei. Wegen des zu großen Wesensunterschieds könnten die anderen den Menschen nicht ansprechen. Damit lehnt Suhrawardī eine natürliche und direkte Beziehung zwischen manchen Engeln und dem Menschen ab. Der Grund dafür ist die Unvollkommenheit des Menschen und die höhere Vollkommenheit der Engel – d.h. die Menschen seien nicht dazu in der Lage, die Sprache der Engel zu begreifen. Nur Gabriel spricht den Suchenden an, denn er steht den Menschen am nächsten.⁴²⁸

Gabriel stellt die anderen Weisen vor und sagt, dass der erste Weise im höchsten Rang stehe, dann der zweite folge usw. bis hin zum neunten Weisen. Gabriel wurde von Gott erzogen und gebildet. Damit erklärt er den Prozess der Schöpfung. Die zehn Weisen sind Klassen von Engeln. Das Verhältnis der Engel zueinander und zur Schöpfungswelt erläutert Suhrawardī's Emanationslehre. Ibn Sinā spricht von zehn Intellekten⁴²⁹, die mit dem tätigen Intellekt beginnen (bei Suhrawardī heißt dies das nächste Licht: *Bahman*).

⁴²⁶ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 219.

⁴²⁷ Vgl. Bettina Löber: Das Rauschen der Flügel Gabriels, S. 31.

⁴²⁸ Ebd., S. 31.

⁴²⁹ Vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit.

Die Erzählung geht mit der Frage nach der Beziehung zwischen dem Sprechenden Weisen und der Welt weiter. Der Suchende fragt, ob der Weise Kinder oder Besitztümer habe. Der Weise entgegnet, dass sie alle keine Frau haben, aber jeder ein Kind und eine Mühle habe. Die Mühlen werden jeweils von den Kindern versorgt. Das Kind blickt mit einem Auge auf die Mühle und mit dem anderen Auge schaut es zu seinem Vater. Bei der Mühle des Gabriel ist dies jedoch anders:

Was meine Mühle betrifft, so besteht sie aus vier Ordnungen, und ich habe so viele Kinder, dass auch die klügsten Berechner ihre Zahl nicht errechnen könnten. Jedes Mal, wenn ich einige Kinder erhalte, sende ich sie zu ihrer Mühle, und jedes ist eine Zeitlang zum Verwalter des Bauwerks bestimmt. Wenn ihre Zeit abgelaufen ist, treten sie vor mich und trennen sich wieder von mir. Andere Kinder, die neu entstanden sind, gehen dorthin und in dieser Weise weiter. [...] Aber die anderen Weisen haben jeder nicht mehr als ein Kind, das für die Mühle verantwortlich ist, und es bleibt immer an seine Aufgabe gebunden. Jedes ihrer Kinder ist stärker als alle meine Kinder zusammen, und von ihren Mühlen und ihrer Nachkommenschaft kommt Beistand für meine Mühle und für meine Kinder.⁴³⁰

Suhrawardī beschreibt in dieser Erzählung die Väter und Kinder als Engel und ihre Wesensstufe. Nach jedem Engel folgt ein Engel auf einer niedrigeren Stufe, bis hin zum zehnten Engel. Gabriel ist für die gesamte Schöpfung verantwortlich. Er spricht vor dem Suchenden weiter über seine Kinder:

Da meine Mühle sehr eng ist und es in ihrem Umkreis viele bedrückende Gefahren und gefährliche Dinge gibt und da von meinen Kindern jedes an die Reihe kommt, die Mühle zu schützen, und sich dann von dort trennt, ist es nicht vorstellbar, dass ein Kind den Wunsch haben könnte, noch einmal dorthin zurückzukehren.⁴³¹

Hiermit festigt Suhrawardī seine These über die Entwicklung des Menschen zu höheren Engelswesen. Gabriel, der im *ḥikmat al-išrāq* als Archetyp der menschlichen Spezies genannt wird, geht an dieser Stelle auf eine Möglichkeit für die Menschen ein, sich von der materiellen Welt zu befreien, sich zu höheren Engeln zu entwickeln und in die Welt der Abbilder zu schauen. Er bezeichnet die Personen als „die vom Körper befreiten“ (arab. *ahl at-taḡrīd*) und betont, dass man, wenn man die höhere

⁴³⁰ Vgl. ebd., S. 32 und 33.

⁴³¹ Ebd., S. 33.

Wesensstufe erreicht habe, keinesfalls zu der engen und dunklen Materie zurückkehren möchte.

Die nächste Frage des Suchenden ist die nach der Zeugung und Fortpflanzung der Kinder und Gabriel gibt den Hinweis, dass dies allein durch ihren Blickkontakt mit einer abessinischen Dienerin (Symbol der materiellen Welt) geschehe. Die Veränderungen liegen im Materiellen und nicht im Immateriellen. Die Änderungen in der Welt seien kein Zeichen für eine Veränderung und Umstellung bei Gott und den Engeln.

Der unveränderte Zustand der Engel wird auch in Bezug auf die nächste Frage des Suchenden erwähnt. Die Frage lautet, ob die zehn Weisen (Engel) Gott anbeten. Gabriel lehnt ein Gebet in Form irgendeiner Bewegung ab:

Nein, die Versenkung in die raumlose, in sich ruhende Gegenwart Gottes erlaubt uns keine Ausübung von Gebeten, und auch wenn man sagen würde, dass wir beten, dann ist es nicht mit der Zunge oder irgendeinem Körperteil, es gibt dabei keine Handlung oder Bewegung.⁴³²

Danach lehrt Gabriel als der Vermittler zwischen der immateriellen und materiellen Welt die Geheimnisse des Wortes (Logos, arab. *kalima*) Gottes. Die schöpferische Tätigkeit Gottes erfolge mit dem Aussprechen des Wortes „Sei!“ (arab. *kun*).⁴³³

Suhrawardī gibt in einer indirekten, zeichenhaften Antwort den Hinweis, dass die wahre Erkenntnis vom Gotteswort durch die Erkenntnis seiner Schöpfung erreicht werden kann.

Der Suchende stellt die nächste Frage, bei der es um die Hervorbringung oder Überströmung des Seins geht. Suhrawardīs Emanationslehre ist eng mit dem Wesen Gabriels verbunden. Er meint, dass Gottes Wort stark leuchtend und schöpferisch sei. Die gesamte Schöpfung sei dadurch hervorgebracht worden. Aus dem Strahl jedes Wortes komme ein niedereres Wort hervor – bis hin zum letzten Wort.

Suhrawardī glaubt, dass Gottes Worte kein Ende besitzen. Er erklärt drei Wörter, die eine Hierarchie bilden:

⁴³² Ebd., S. 34. Sowohl die freiwilligen Bittgebete *du'ā* als auch die Pflichtgebete *ṣalāt*, finden mit Begleitung von Worten oder bestimmten Gebetshaltungen und Bewegungen statt. Suhrawardī meint hier, dass dies bei Engeln nicht der Fall ist.

⁴³³ Vgl. der Vers (36, 82) im Koran. S.o. Fußnote 421.

- I. Höchste Worte: Das höchste Wort ist das nächste Licht, *Bahman*. Kein anderes Wort ist mächtiger. Seine Beziehung zu den anderen Worten ist wie die der Sonne zu anderen Sternen.
- II. Mittlere Worte: Aus dem Strahl des höchsten Wortes geht das mittlere Wort hervor. Die mittleren Wörter sind die Engel, welche die himmlischen Sphären bewegen.
- III. Das niedere Wort ist Gabriel. Die menschlichen Seelen kommen aus Gabriels Worten hervor. In einem Moḥammads heißt es: „Gott schickte einen Engel, der ihm den Geist einhaucht.“⁴³⁴

Suhrawardī schreibt mit Bezug auf die Koranverse 32, 7–9, dass Gott zuerst den Menschen aus Lehm geschaffen und ihm hierauf seinen Geist (arab. und pers. *rūḥ*) eingehaucht habe. Ähnliches sei auch bei Maria geschehen:

Wir sandten unseren Geist zu ihr, und dieser ist das Wort des Gabriel. Jesus wird Geist Gottes genannt und außerdem nennt man ihn Wort. Von Geist ist auch die Rede, wo es heißt: „Der Messias [*masih*] Jesus (Isa), der Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er Maria entboten hat, und Geist von ihm.“ Auch hier wird Jesus Wort und Geist genannt.⁴³⁵

So bezeichnen bei Suhrawardī beide Begriffe Geist und Wort dieselbe Wirklichkeit. Was Geist ist, ist auch Wort. Alle Engel in der Nähe vom Licht der Lichter (das nächste Licht, *Bahman*) bis zu Gabriel sind Möglichkeitseiende. Suhrawardī erläutert sodann zwei Seiten des Wesens Gabriels. Er ist ein Engel zwischen der Welt der Lichter und der Welt der dunklen Materie. Er beschreibt seine Theorie mit einem poetischen Gleichnis und erklärt, „alles, was zu den vier Teilen der unteren Welt herabkommt, kommt von den Flügeln Gabriels.“⁴³⁶

Wisse, dass Gabriel zwei Flügel hat. Der eine, auf der rechten Seite, ist reines Licht. Die Gesamtheit dieses Flügels ist die Verbindung seines (Gabriels) Seins mit Gott, ohne jegliche Hinzufügung. Und es gibt den linken Flügel, auf dem sich ein finsterner Teil zeigt, wie ein Flecken auf dem Gesicht des Mondes, ja, er ähnelt den Klauen des Pfaus. Es ist ein Merkmal seines Seins, dass er eine Seite im Nichtsein hat.⁴³⁷

⁴³⁴ Löber, Bettina: Das Rauschen der Flügel Gabriels, S. 35.

⁴³⁵ Ebd., S. 36, Suhrawardī zitiert aus dem Koran: 19,17 und 4,171.

⁴³⁶ Ebd., S. 35.

⁴³⁷ Ebd., S. 37.

Suhrawardī deutet die folgende Aussage der Propheten: „Er schuf die Geschöpfe in einer Finsternis, dann versprühte er über sie etwas von seinem Licht“⁴³⁸ als einen Hinweis auf die Dunkelheit des linken Flügels und auf den Strahl des rechten Flügels von Gabriel. Das Wort und der Geist haben dieselbe Bedeutung. Er legt dies anhand eines Verses aus dem Koran dar (70,4): „Engel und der Geist steigen auf zu Ihm (Gott)“.

Suhrawardī betont im letzten Teil seiner Geschichte, wenn der Suchende nach der Form von Gabriels Flügel fragt, dass es sich um Symbole handle, die nur Sinn ergeben, wenn man sie zu deuten verstehe.

Das Ende der Geschichte „Das Rauschen der Flügel Gabriels“ ist ebenfalls mit Symbolen aufgeladen, deren Bedeutung es zu entschlüsseln gilt. Der Suchende kommt von seiner imaginären Reise in die immaterielle Welt zur wahrnehmbaren Welt zurück. Er findet die Eingangstür zur immateriellen Welt wieder verschlossen und die Tür zur Stadt geöffnet. Er muss wieder bei den Menschen leben, die außer Sinnlichem nichts kennen. Die Gemeinschaft der Weisen ist vor seinen Augen verschwunden, stattdessen sind Kaufleute erschienen. Vergeblich klagt er aus Sehnsucht nach der Gesellschaft der Weisen.

Die Szene stellt die Verlorenheit des Wissenden in der rein sinnlich orientierten Welt dar.

5.13.1.1 Engel und Heimkehr in *Āwaz-i par-i Ġibraʿīl*

Maʿad (Heimkehr) ist ein arabischer Terminus, mit dem in der persischen Sprache die *Auferstehung* bezeichnet wird.⁴³⁹ Das Wort bedeutet ursprünglich *Heimkehren* und *Zurückkommen*. Suhrawardī verwendet *maʿad* in diesem ursprünglichen Sinne – nämlich als Heimkehren bzw. das Ziel erreichen. Wie bereits bekannt ist, gehört nach Suhrawardī die Seele vor dem Herabsteigen in die materielle Welt (in den menschlichen Körper) zu der Engelwelt. Bei der Vereinigung mit dem Körper wird sie halbiert: Ein Teil bleibt im Himmel und der andere ist im Körper gefangen. Aus diesem Grund sucht der Mensch ständig nach seiner wahren Heimat. Suhrawardīs Erzählungen verweisen auf diese Heimkehr: die Heimkehr eines verzweifelten Menschen, dem nicht immer bewusst ist, dass er nicht der Materie angehört. Manchmal allerdings kennt er seinen Ursprung und sucht einen Ausgangsweg zur Engelswelt. Der Suchende kann nicht alleine den Weg zum Ziel finden und braucht einen Führer,

⁴³⁸ Ebd.

⁴³⁹ Der arabische Begriff *maʿad* (Auferstehung, Heimkehr) sollte nicht mit der ägyptischen *māʾat* verwechselt werden!

der diesen Weg gut kennt. Gabriel, der Archetyp des Menschen, kennt diesen Weg. Er ist der Engel, der seine zwei symbolischen Flügel zwischen der Welt der Lichter und der Welt der dunklen Materie geöffnet hat. Er kann den Menschen auf seiner langen und gefährvollen Reise zum Ziel führen. Diese Führung geschieht durch die direkte Erkenntnis (*'ilm-i ḥudūrī*).

5.13.2 *Al-ḡurbat al-ḡarbīyah* (Vom westlichen Exil)

Diese Erzählung handelt von der Suche und der Sehnsucht des Menschen nach seinem eigentlichen Ursprung. In der symbolischen Erzählung tritt der Engel auf als Führer des Menschen vom westlichen Exil (arab. *al-ḡurbat al-ḡarbīyah*) bis zur Rückkehr zu seinem Ursprung. Hier soll der Versuch gemacht werden, die wesentlichen von Suhrawardī verwendeten Begriffe zu erläutern.

Die Erzählung tritt besonders hervor, da sie sich von seinen anderen Werken unterscheidet. Die Geschichte beschreibt Suhrawardīs eigenes Schicksal, in dem sich die Stationen der intellektuellen Wahrheitssuche in der Philosophie über mystische Weisheiten bis hin zur Rückkehr zum Licht abzeichnen. Der Mittelpunkt der Geschichte ist ein mystischer Pfad zur Wahrheit. Der Autor erklärt seine Theorie in der Geschichte durch ein Gespräch eines Suchenden mit seinem Führer in der Gestalt eines älteren Mannes. Der Führer ist der Engel, der den Suchenden zu den Kenntnissen über die Freiheit der menschlichen Seele aus dem Exil – nämlich den Gefangenschaften der finsternen Materie – verhilft. In der Geschichte deutet er den mystischen Pfad (arab. *ṭarīqa*) detailliert von Stufe zu Stufe.

Es geht um einen Suchenden, der seine eigentliche Heimat – in der noch sein Vater wohnt – verloren hat. Sie beginnt und endet mit seiner Reise. Der Suchende muss auf der Reise viele schwierige Stufen durchlaufen – z.B. durch Wasser und Feuer gehen, durch Vielheit die Einheit erreichen und so zur Wiedergeburt gelangen. Die Sehnsucht nach dieser Vereinigung ermöglicht es ihm, den schwierigen Weg zu bestehen. Der Autor verbindet auf diese Weise die wahrnehmbare, äußere Welt mit der tiefen, immateriellen, inneren Welt des Menschen. Suhrawardī ist dieser Weg durch seine eigenen mystischen Erkenntnisse (arab. *al-ma'rifa*, *Gnosis*) vertraut. Die Reise kann stufenweise so geschildert werden:

Der Suchende beginnt seine Reise mit seinem Bruder Asim, *dem Unverletzlichen*, in den Gebieten jenseits des Flusses, um in die Länder des Westens zu gelangen und dort einen Schwarm von Vögeln an der Küste des grünen Meeres zu jagen. Doch dann geraten sie in ein Dorf mit finsternen Einwohnern – nämlich in das Gebiet der *Kairuan*.

Der Begriff Reise (*safar*) bezeichnet in der persischen Poesie symbolisch die Unzufriedenheit. Sie kann als Versuch angesehen werden, von dem, was man ist, wegzukommen, hin zu dem, was man sein kann oder soll. Sie kann auch als Weg von Unwissen zu Wissen verstanden werden.

Der Held der Geschichte ist Asim, der *Unverletzliche*. Bettina Löber vertritt die Meinung, dass er den ewig geistig-göttlichen Aspekt im Menschen repräsentiere und seine Anwesenheit die Voraussetzung dafür sei, dass ein Rückweg aus der Finsternis in das Licht überhaupt möglich ist.⁴⁴⁰ Es könnte aber auch sein, dass der Bruder der Schatten des Suchenden ist, denn in der persischen Literatur symbolisiert der Schatten die dunkle und unwissende Seite des Menschen. Wenn die Suche nach der Wahrheit beginnt, kann der Schatten der Unwissenheit – trotz ihrer Unverletzlichkeit des Asims – plötzlich verschwinden.

Das Meer ist in der persischen Literatur ein Symbol für die Wahrheitsquelle. Die Vögel, die über das Meer fliegen (*morgān-i daryāyī*), haben die Wahrheit erreicht. Häufig symbolisieren Vögel auch menschliche Seelen, die ans Ziel gekommen sind. Die Farbe Grün ist in mystischen Werken eine geheimnisvolle Farbe und deutet eine tiefere Erkenntnis der Dinge an.⁴⁴¹

5.13.2.1 Der Fall in die Finsternis

Sobald die Bewohner des Dorfes bemerkten, dass die beiden Reisenden Söhne des Scheichs al-Hādī Ibn al-Ḥayr (der Führer, Sohn des Guten) sind, fesselten sie diese und sperrten sie auf den Grund eines Brunnens, dessen Tiefe unendlich war. Sodann entstand die Finsternis über alle Finsternisse. Die Reise von den Gebieten jenseits des Flusses in die Länder des Westens und der Fall in die Finsternis sind eine Chiffre für die Schöpfung des Menschen, bei der er aufgrund seiner ersten Sünde in die finstere Materie fällt. Dort wohnt die gefesselte Seele. Der Mensch vergisst allmählich seinen Ursprung in der Lichtwelt, wo seine Seele mit den Engeln nahe am Licht lebte.

Löber interpretiert den Fall mit Bezug auf Suhrawardīs Geschichte *Āwaz-i par-i Ġibraʿīl* (Der Klang der Schwinge Gabriels) anders:

⁴⁴⁰ Vgl. Löber, Bettina: Das Rauschen der Flügel Gabriels, S. 124–125.

⁴⁴¹ Nach islamischer Sicht ist Grün die Farbe des Propheten. Man meint, dass er die Farbe bei den Kleidungen bevorzugte. Die Moschee in Medina, wo er begraben ist, erhielt nach seinem Tod ein grünes Dach. Auch die Moscheen in islamische Länder enthalten meistens viel Grün.

Der Fall in die Finsternis ist jedoch kein beabsichtigter Teil der Seelenreise. Wir sind Suhrawardīs Lehre in diesem Punkt bereits begegnet: Die Seele sollte sich niemals mit der Finsternis, der Materie, dem Schatten auf Gabriels linkem Flügel verbinden. Ihr Auftrag war, bei der Mühle ihres Vaters zu arbeiten. Insofern ist das Bild der „Jagd an der Küste des Meeres“ in dieser Erzählung sehr sprechend: Es klingt, als habe sich die Seele nah an die „westliche“ Grenze begeben, eben an die Küste, als habe sie „über den Rand geschaut“ und sei dadurch gefallen. In der ersten Erzählung war es der Blick der abessinischen Dienerin, die Verlockung der Materie, die den Fall auslöste.⁴⁴²

Hauptsache sei aber das Hinaufsteigen nach dem Fall, das nur mit Hilfe einer führenden Kraft des Vaters (eine immaterielle Hilfe, Engel) bewältigt werden kann.

5.13.2.2 Der Versuch des Hinaufsteigens nach dem Fall

Der Weg vom Hinaufsteigen und Weiterreisen in Richtung des Lichts ist derselbe Weg, den der Reisende mit seinem Bruder zum Berg *qāf* gehen soll. Dies symbolisiert die Reise, die der Mensch aus der finsternen Materie in die immaterielle Welt der Lichter antreten muss. Er erhält einen Brief mit guter Nachricht von seinem Vater aus dem Jemen. Der Bote ist ein Wiedehopf, der den Brief in seinem Schnabel trägt. In dem Brief steht:

O du! Wenn du zusammen mit deinem Bruder befreit werden willst, dann werdet nicht müde in eurem Entschluss, euch auf den Weg zu machen, und haltet euch fest an unserem Lichtseil, dem *Dschauzahar* (Drache), der heiligen Sphäre, die über die Gebiete der Verfinsternung herrscht. Wenn du dann in das „Tal der Ameisen“ kommst, dann schüttele dein Gefolge ab und sprich: „Lob sei Gott, der mir leben gab, nachdem er mich getötet hat, und zu dem die Auferstehung ist“, und vernichte deine Angehörigen. [...] Besteige das Schiff und sprich: Im Namen Gottes sei seine Fahrt und seine Landung!⁴⁴³

Jemen ist die Chiffre für eine Lichtheimat der Seele und das Land der höheren Weisheit. Wiedehopf (persisch: *Hudhud*) ist ein scharfsehender Vogel, der in der persischen Literatur als Chiffre für gute Nachrichten bekannt ist.

Der Berg *qāf* ist in der iranischen Mythologie ein sehr schwer zu bestiegender Berg, Nistplatz von Fabelvögeln, u. a. von *Simorg* (König der 40

⁴⁴² Ebd., S. 139.

⁴⁴³ Ebd., S. 130. Vgl. ebenfalls Salamon im Koran 27:16–19.

Vögel). Der *Berg qāf* steht für das Ziel der Wahrheit und Selbsterkenntnis.

Die Angehörigen (Familie, Frau und Kinder) gelten in der mystisch-persischen Literatur als Symbole der Abhängigkeit an die Materie. Sie fungieren als Hindernis und fesseln den suchenden Menschen auf seinem Weg zur Wahrheit. Deswegen gilt es, sein Herz davon zu befreien, um ans Ziel zu kommen.

5.13.2.3 Hinaufsteigen auf den Berg Sināi und das Gespräch mit dem Vater

Die Brüder kommen durch eine stürmische See zum Berg Sināi, um zum Heiligtum des Vaters zu gelangen. Sie haben viele Schwierigkeiten bezwungen wie Wasser, Feuer und Erdbeben. Feuer und Wasser sind zwei Naturelemente, die positiv oder negativ wirken können. Feuer kann gleichzeitig wärmen oder verbrennen – so wie Wasser, das belebend oder tödlich wirken kann. Das bedeutet, auf dem Weg zur Wahrheit soll man sich mit allen Mitteln eine Brücke bauen, um ans Ziel zu kommen, egal wie schwer es fällt.

Der Suchende lässt die Gefahren hinter sich und kommt dem Ziel ganz nah. Dann sieht er die oberen Himmelskörper, fühlt sich mit der immateriellen Welt vereinigt und hört ihre Melodien mit großer Freude. Die Fesseln werden gelöst. Sie suchen am Berg die Quelle des Lebens und sehen, wonach sie die ganze Zeit gesucht haben:⁴⁴⁴

Ich stieg auf den Berg und sah unseren Vater, wie einen weisen Alten, dessen Licht so erhaben war, dass es fast die Himmel und die Erde zum Bersten brachte. Ich war bestürzt und verwirrt [...] Darauf weinte ich eine Zeitlang und klagte bei ihm über die Gefangenschaft in Kairuan. Er sprach zu mir: „Wie gut! Du bist befreit; allerdings musst du noch einmal in die westliche Gefangenschaft zurückkehren, denn du hast die Fesseln noch nicht vollständig abgelegt.“⁴⁴⁵

Die Worte des Vaters bezeichnen die Wiedergeburt, die nur Menschen erreichen können, die eine entsprechende seelische Entwicklung durchgemacht haben. Es ist ein Versuch, die finsternen Eigenschaften an sich selbst und in der Umgebung zu beseitigen und die Quelle des Lebens zu erreichen. Suhrawardi ist fest davon überzeugt, dass man dieses in einer inneren Reise von der wahrnehmbaren Welt zur Welt der Abbilder und

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., S. 132.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 132–133.

Engel erfahren kann. Man kann die Engel sehen und ihre Melodien hören, was nur durch eine Trennung von der materiellen Abhängigkeit und durch seelische Fortschritte möglich ist.

5.13.2.4 Rückkehr zur westlichen Gefangenschaft

Die *westliche Gefangenschaft* steht symbolisch für die Vielheit und ihre ständige Bewegung. Die Vielheit der Materie wird in der Geschichte nicht nur negativ betrachtet, sondern auch positiv, denn sie kann für den Menschen auf seinem Weg zur Einheit der immateriellen Welt hilfreich sein. Wenn die Menschen diese Phase bestehen, können sie das ewige Leben und die seelische Vollkommenheit erreichen. So kann der Held der Geschichte nach den Worten seines Vaters fröhlich wieder zur Materie zurückkommen, bis die Fesseln der Materie vollständig abgelegt werden:

Die Rückkehr ist zu diesem Zeitpunkt notwendig. Aber zwei Dinge verkünde ich dir: Erstens, dass du, wenn du in die Gefangenschaft zurückkehrst, zu uns kommen und in unseren Garten hinaufsteigen kannst, wann immer du es wünschst. Das zweite ist, dass du am Ende frei in unsere Hoheit eingehen und das westliche Land und seine Gefangenschaft endgültig verlassen wirst.⁴⁴⁶

Vor der Rückkehr gibt der Vater den Hinweis, dass der Berg der Sināi ist, dass es noch einen weiteren Berg Sināi über ihm gebe und dass dies die Wohnstätte seines Vaters und Großvaters sei. Es werden weitere Vorfahren genannt, bis die Kette beim König endet. Dieser besitze erhabenste Schönheit, höchste Glorie und das mächtigste Licht, das ewige Licht der Lichter. Die Kette besteht aus verschiedenen Engelwesen, die schon aus Suhrawardī „Philosophie der Erleuchtung“ bekannt sind.

Die Geschichte endet mit dem Hinabfallen aus der Höhe in den Abgrund der Natur und des Menschen. Suhrawardī gibt in seinem Werk den Hinweis, dass solche visionären Erkenntnisse in einem Zustand zwischen Wachen und Schlaf erfolgen. Solange der Mensch noch lebt, kann er diesen Zustand nicht als lang andauernd und bleibend erleben. Suhrawardī beschäftigt sich mit diesem entscheidenden Punkt der Reise der Seele auch in anderen Erzählungen.

Hier ist beispielsweise „*Risālat at-ṭair*“ (Geschichte der Vögel) zu nennen, in der es um eine ähnliche Hin- und Rückreise geht. Die Vögel befreien sich von den Fesseln und fliegen über acht Berge zu Salamon (*Sulaymān*). Anschließend müssen sie aber zunächst wieder zurück an den

⁴⁴⁶ Ebd., S. 133.

Ort ihrer Herkunft, damit sie die letzten materiellen Fesseln ablegen können, denn nur ohne die Bindung an Materie kann ihnen die Ehre zuteil werden, endgültig bei Salamon zu sein.⁴⁴⁷

In der Erzählung *safīr-i Simurǧ* (Das Flöten des Simurǧ) ist der Mensch in der Lage, einen höheren Seelenzustand (*fanā*: Entwerden) zu erreichen und die Strahlen der immateriellen Welt in sich aufzunehmen (*taǧrīd*).

5.13.3 ‘*Aql-i sorḥ* (der rote Intellekt)

Die Erzählung ist – wie Suhrawardī andere Erzählungen und allgemein alle mystischen persischen Werke – symbolisch strukturiert. Der einfache und alltägliche Begriff birgt bei Suhrawardī eine geheimnisvolle, tiefe Bedeutung, die nach der Geschichte erläutert wird.

In der Erzählung geht es um Falken, die in der Falle eines Jägers gelandet sind. Sie wurden durch das Korn des freien Willens angelockt und auf diese Weise gefangen. (Mit diesem Korn ist der freie Wille des Menschen gemeint, sich auf die sinnliche Welt oder auf die wahre Welt der Lichter zu fokussieren.) Dann brachte sie der Jäger aus der eigenen Heimat in ein anderes Land. Der Jäger näht ihnen die Augen zu und fesselt sie. Sie werden von zehn Wächtern überwacht. Die Falken versuchen zuerst sich zu retten, vergessen aber nach und nach ihr Heimatland und fühlen sich bald wie zuhause. Dann aber öffnen sich ihre Augen ein wenig und sie sehen erstaunliche Dinge. Jeden Tag öffnen sich ihre Augen ein Stück mehr. Schließlich sind sie ganz geöffnet, so dass sie ihre Fesseln, die sie nicht mehr gefühlt hatten, und die fliegenden Vögel am Himmel sehen. Nun hat einer der Falken nur noch einen Wunsch: „Ob es wohl jemals geschieht, dass ich einen Augenblick in der Luft fliegen und mich von diesen Banden befreien kann?“⁴⁴⁸

In einem Moment nutzt er die Unaufmerksamkeit der Wächter aus und fliegt trotz seiner schweren Fesseln in die Freiheit. Er fliegt in die Wüste, in der er eine Person mit rotem Angesicht und Bart sieht. Der Falke spricht ihn an: „Oh junger Mann, woher kommst du?“ Dieser erwidert ihm:

⁴⁴⁷ Die Erzählungen sind in Kazem Moḥammadī's Acht kleine Schriften von Suhrawardī auf Persisch zu lesen.

⁴⁴⁸ Vgl. Suhrawardī: Der rote Intellekt. In: Acht kleine Schriften von Suhrawardī, hrsg. von Mohammadi Kazem, Teheran 2011, S. 175–177. Ein Teil der Erzählung ist bei Annemarie Schimmel zu lesen: Gärten der Erkenntnis, S. 102–103.

„O Kind, du redest mich nicht richtig an. Ich bin das erste Kind der Schöpfung, und du nennst mich jung?“ Ich sprach: „Aus welchem Grunde ist dann dein Bart nicht ergraut?“ Er sprach: „Mein Bart ist weiß und ich bin ein lichtvoller Greis. Aber jene, die dich in der Schlinge fingen und dir diese verschiedenen Fesseln anlegten und dir diese Wächter zugesellten, die haben auch mich für eine Weile in ein schwarzes Loch geworfen. Diese meine Farbe, die dir rot erscheint, kommt daher, sonst wäre ich weiß und leuchtend. Denn jedes Weiße, das mit dem Licht zusammenhängt - wenn es mit schwarz gemischt wird, so scheint es rot, so wie die Röte zu Beginn des Abends oder am Ende des Morgens, [...]“. Dann sagte ich: „O Meister, woher kommst du?“ Er sprach: „Von hinter dem Berg *Qāf*, wo mein Aufenthaltsort ist und wo auch dein Nest war - aber du hast das vergessen.“ ich sagte: „Und was machst du hier?“ Er sprach: „Ich bin ein Wanderer, ständig ziehe ich durch die Welt und sehe wundersame Dinge.“⁴⁴⁹

Der Falke gilt in der Mystik als ein typischer Seelenvogel. In der materiellen Welt werden seine Augen von den fünf Wächtern der Sinne zugenäht. Dann folgt er mit seinem eigenen freien Willen in die wahrnehmbare Welt und beschäftigt sich damit so intensiv, dass er seine Fesseln nicht mehr fühlt und seine ursprüngliche Heimat vergisst. Per Zufall erinnert er sich an seine Heimat und findet keine Ruhe mehr, denn er will in die Heimat zurückfliegen.

Dieses Bild lässt an die Emanationslehre Suhrawardīs denken, worin die Seele des Menschen, die eigentlich zur Lichtwelt gehört, der materiellen Welt oder den finsternen, dunkleren Substanzen des Körpers betreten muss. Das Leben in der materiellen Welt, das für die Seele qualvoll ist und eher als Strafe angesehen werden kann, wird mit der Zeit besser erträglich. Die Menschen fühlen sich im Laufe der Zeit in der materiellen Welt wohl. Sie vergessen Ihre Lichtheimat und haften an der materiellen Welt. Dies führt so weit, dass sogar die Rückkehr zur Lichtwelt (Tod) als das traurigste Geschehen gilt.

Die Erzählung geht so weiter, dass er Gabriel trifft, der ihm den Weg aus der Finsternis zum Licht zeigt. Auf dem schweren, aber wunderbaren Weg erscheinen sieben Dinge, die die sieben Stufen der mystischen Stationen⁴⁵⁰ zur Wahrheit präsentieren – z.B. den Berg *qāf* als das Heim der menschlichen Seelen und Engel:

⁴⁴⁹ Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis, S. 103–104.

⁴⁵⁰ Schimmel gibt eine Zusammenfassung über die Stationen in: *Mystische Dimensionen des Islam*, S.162–214.

„Das erste ist der Berg *Qāf*, der die ganze Erde umgibt und aus elf Bergen besteht, und du, von den Fesseln befreit, willst dorthin ziehen, denn von dort bist du gebracht worden.“⁴⁵¹

Als der Suchende fragt, ob der Weg dorthin leichter werden kann, bekommt er die Antwort, dass er selbst durch eine besondere Eigenschaft leicht durch die Berge hindurchfliegen kann. Die Menschen können leicht durch diese Eigenschaft ‚entwerden‘ (*fānā*), d. h. sie können sich von der materiellen Welt abtrennen, um göttliche Eigenschaften zu erreichen⁴⁵², die Berge überschreiten, ein Zwischenziel erreichen und leicht weitergehen:

Leicht, aber nur wenn jemand es richtig versteht. Manche sind zwischen den beiden Bergen festgehalten und andere sind zu einem dritten Berg gelangt und haben sich dort festgesetzt, andere zum vierten und fünften, und so immer weiter bis zum elften. Je gescheiter der Vogel ist, je weiter kommt er.⁴⁵³

Suhrawardī's Theorie im „*‘aql-i sorḥ*“ (der rote Intellekt) über die Verbindung mit dem Engel und der Lichterwelt ist nur durch eine innere, mystische Erfahrung (Schau) möglich. Hier spielt der Mensch selbst die wichtigste Rolle. Er kann sich durch den freien Willen aus seiner stofflichen Falle befreien:

Und wir, wenn wir uns reinigen von der Sorge und Beschäftigung mit dem Körperlichen, wenn wir die Herrlichkeit der göttlichen Wahrheit, das freudevolle Licht der Glorie und das sich ausgießende Licht betrachten, erleben wir innerlich aufstrahlende Blitze und das Aufgehen des Lichtes, das nach Osten (zur Morgenröte) weist, und wir schauen Lichter und erfüllen die Ziele. Und was glaubst du erst von den Personen von edler Erscheinung, ewiger Form und dauerhafter Gestalt, die sicher sind vor dem Verderben durch ihre Entfernung von der Welt der Gegensätze? Sie sind mit keiner Sorge beschäftigt. Das Strahlen der erhabenen Lichter Gottes und der Beistand der subtilen göttlichen Gnadenbeweise ist nie von ihnen getrennt.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis, S. 104.

⁴⁵² Vgl. Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam, S. 208.

⁴⁵³ Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis, S. 105.

⁴⁵⁴ Suhrawardī: Der rote Intellekt (*‘aql-i sorḥ*). In: Bettina Löber: Das Rauschen der Flügel Gabriels, S. 111.

5.13.4 *Luḡat-i murān* (Die Sprache der Ameisen)

In Suhrawardī's Geschichte „Die Sprache der Ameisen“ (persisch: *Luḡat-i murān*)⁴⁵⁵ geht es wieder um den mystischen Weg zu Gott. Schimmel fasst die Geschichte so zusammen:

Einige Ameisen gürteten ihre Lenden und wandten sich aus der unteren Finsternis, ihrem ersten Aufenthaltsort, zur Steppe, um Nahrung zu bereiten. Zufällig kamen ein paar Zweige in ihren Gesichtskreis, und zur Morgenzeit hatten sich Tautropfen auf deren Oberfläche niedergelassen. Eine fragte die andere: „Was ist denn das?“ Die antwortete: „Der Ursprung dieser Tropfen ist aus der Erde.“⁴⁵⁶

Suhrawardī versucht hier die Unwissenheit und die Schwäche des menschlichen Wesens darzustellen. Ameisen sind als schwache Wesen vielen Schwierigkeiten ausgesetzt, schaffen es aber in ihrem Leben, große Hindernisse zu überwinden.

Weiterhin heißt es:

Alle Dinge kehren zu ihrem Ursprung zurück. Und was immer sich zur reinen Finsternis zieht, dessen Ursprung ist auch von dort. Und wenn er zu dem Licht der Gottheit kommt, so ist diese Angelegenheit besonders deutlich (- fern sei dabei der Gedanke an Vereinigung [zwischen Gott und der Welt]: Was immer Heiligkeit sucht, das entstammt aus dem Licht.⁴⁵⁷

Wenn man den Weg zum Licht betritt, findet man das Ziel.

Am Ende der Geschichte, nachdem Suhrawardī die zwölf Stufen des Weges erklärt hat, macht er die Anmerkung, dass der Intellekt des Menschen im Vergleich zur Stärke der Liebe sehr schwach sei, wie eine Lampe im Vergleich zur Sonne. Damit will er sagen, dass man durch die Liebe sein Ziel erreichen kann und nicht durch die vergleichsweise schwache Vernunft.

5.13.5 *Al-waridāt wat-taqdīsāt* (Gebete und Heiligungen)

Suhrawardī schreibt in zwei kleineren Schriften, *waridāt* und *taqdīsāt*, über die Gebete zu Ehren der Sonne, des Mondes, des Mars und anderer Planeten im Sonnensystem. Denen entsprechen sieben Engel, die jeweils Planeten halten. Er betet am Anfang zur Ehre der Sonne und nennt sie

⁴⁵⁵ Vgl. Suhrawardī: Der rote Intellekt. In: Acht kleine Schriften von Suhrawardī, hrsg. von Kaẓem Moḥammadi, S. 175–177.

⁴⁵⁶ Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis, S. 107.

⁴⁵⁷ Suhrawardī: Die Sprache der Ameisen. In: Gärten der Erkenntnis, S. 107.

mit dem Namen *Huraḥš*, der in der Religion Zarathustras der Engel der Erleuchtung ist:

Willkommen, du lebendiger Beredter, der du am meisten leuchtest, reinstes Wesen und strahlender Planet [...] Du bist *Huraḥš*, der mächtige, Sieger über die Abenddämmerung, Herrscher über die Welt, König der Planeten, Herr der höchsten Wesen. Mit dem Willen des erhabenen Gottes [...] Bist du das größte Kind der Heiligkeit. Stellvertreter des Urlichts, in der Welt der Planeten [...] Du gibst den Planeten dein Licht. Und nimmst nichts von ihnen, und bekleidest sie mit Glanz und Strahlung. [...] Ich bitte dich, heiliger Vater, [...] dass Er [deine] meine Seele erleuchten möge. Mit heiligem Glanz, mit göttlichem Wissen. Und den höchsten Tugenden.⁴⁵⁸

Am Anfang des Buches steht ein Gebet für die Engel:

O du edelster an oberster Stelle wirkender heiliger Engel, du bist der wertvolle heilige Vater und geistige Sohn. Du bist der edle, wissende und wirkende Engel, du kümmerst dich infolge des Gottesbefehls um meine Angelegenheiten. Du hast vor Gott dem Barmherzigen für mich gebetet, dass meine Mängel sich in Vollkommenheit wandeln. Du hast mich mit dem göttlichen Lichtkleide geschmückt und stehst in höchster Stufe der Vollkommenheit. Ich bitte dich um jenen, der dir die Ehre und große Gnade gegeben hat, dass du mir in deiner besten Lichtgestalt erscheinst. So werde ich das Licht deines leuchtenden Angesichts sehen und sei Vermittler zwischen Gott und mir, damit die Geheimlichter auf mich strahlen und das finstere Hindernis wegeht.⁴⁵⁹

Suhrawardīs Erzählung „vom westlichen Exil“ kann als literarische Darstellung seiner Lebensgeschichte gelesen werden. Er wurde nach einer lebenslangen Suche nach Weisheit und einer Sehnsucht nach dem Ursprung als ungläubig verurteilt und im Alter von 38 Jahren auf eine geheime Art getötet. Sein Weg aber wurde von dem persischen Philosophen Mollā Ṣadrā und dem bekannten Mystiker Ibn Arabī weiterentwickelt.

⁴⁵⁸ Das Buch ist leider nicht verfügbar. Ein Teil ist online abrufbar unter: <http://ingrid-dengg.at/de/shihAbüddin-yahya-Suhrawardī-leben-und-werk-1154-1191>, Stand 01.01.2017, Das Zitat stammt aus *al-waridāt wat-taqdisāt*, hier: Gebete zu Ehren der Sonne am Sonntag.

⁴⁵⁹ Suhrawardī: *Al-waridāt wat-taqdisāt*. Online unter: <http://de.scribd.com/doc/96584951/>, Stand 01.01.2017, übersetzt von Zohreh Abedi.

5.14 Nirgendwo (*nā koğā ābād*)

Suhrawardī war ein kreativer Philosoph und gewissermaßen ein Erfinder der Philosophie der Erleuchtung, der in seinen Werken viele neue mystische und literarische Begriffe verwendete und sie so für die persisch-islamische Welt prägte. Ein markantes Beispiel ist der Begriff *Nirgendwo*.

Über die Welt der Engel schrieb er vor allem in seinen Büchern *ḥikmat al-iṣrāq* (Philosophie der Erleuchtung), *āwaz-i par-i Ğibra'īl* (Der Klang der Schwinge Gabriels), *'Aql-i sorḥ* (der rote Intellekt) und *fil ḥaqīqat-ul 'iṣq* (von der Wahrheit der Liebe). Die Welt wird von ihm als *Nirgendwo* bezeichnet, da man sie nicht sinnlich, sondern nur mit Hilfe der Erleuchtung wahrnehmen kann.

Dieser Begriff ist eine Metapher, die später als Utopie oder Idealstadt gedeutet wurde. Friedmann z. B. erklärt den Begriff ‚*Utopie*‘ im Gegensatz zur Theologie:

Utopie ist die Rede vom Nirgendwo, Theologie die Rede von Gott. Utopie sucht das Bessere. Theologie sucht das Gute. Beide vollziehen ihre Suche mit Vernunft, Utopie mit einer autonomen, Theologie mit einer heteronomen Ausrichtung. Der Mensch frei-lich befindet sich hierbei immer dazwischen: Er ist weder ganz bei Gott noch ganz im Nirgendwo. Der Mensch braucht das Gute und fragt doch stets nach dem Besseren.⁴⁶⁰

Für Suhrawardī ist das *Nirgendwo* viel mehr als eine ideale Stadt. Es ist eine reale ästhetische Welt, die man mit Hilfe von religiös-mystischen Übungen erreichen kann. Er verwendet dafür den persischen Begriff „*nā koğā ābād*“, der als „Heimstadt“ und „Welt der Engel“ verstanden werden kann. Es ist zu bezweifeln, ob die englischen, französischen und deutschen Ausdrücke „*le monde imaginal*“ und „die imaginale Welt“ die eigentliche Bedeutung von Suhrawardīs Begriff wiedergeben können. Der lateinische Ausdruck „*Mundus imaginalis*“ ist nach Corbin, die plausibelste Übersetzung und bezieht die vermittelnde Stellung der Engelwelt mit ein: „Auf der einen Seite entmaterialisiert sie die sinnfälligen Formen, auf der anderen Seite ‚imaginalisiert‘ sie die intelligiblen Formen, denen sie Gestalt und Dimensionalität verleiht.“⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Friedmann, Richard: [Einleitung]. In: Utopie heute. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens, hrsg. v. Beat Sitter-Live, Stuttgart 2007, S. 4.

⁴⁶¹ Darvas, János: [Präludium zur zweiten Auflage]. In: Henry Corbin: Geistleib und Himmelserde (*Corps spirituel et Terre Céleste Troisième édition*), Paris 1979,

Suhrawardī spricht in seinen Werken z. B. in *hayākīl an-nūr* über drei Welten, die er wie folgt beschreibt:

- I. *Čabarūt*: Die rein intelligible Welt „*‘ālam-i ‘aqlī*“, die Welt ohne Material.
- II. *Malakūt*: Die imaginale Welt „*‘ālam-i miṭālī*“, die Welt der Seele und der Seelen (die Welt der Engel).
- III. *Mulk*: Die Sinneswelt „*‘ālam-i ḥissī*“, welche das „Gebiet“ der stofflichen Dinge ist.⁴⁶²

Dementsprechend ergeben sich die Seins- und Erkenntnisformen, die jeder dieser drei Welten zugeordnet sind: Die intelligiblen Formen (*suwar-i ‘aqlīya*), die imaginalen Formen (*suwar-i miṭālīya*) und die sinnfälligen Formen (*suwar-i ḥissīya*).⁴⁶³

Die Menschen können nach der Erleuchtung den nicht lokalisierbaren Wohnort der Engel und die Welt der „in der Schwebe befindlichen Abbilder“, also die achte Klimazone (*al-iqlīm at-tāmin*) also „*‘ālam-i miṭālī*“ (lat. *mundus imaginalis*) also *malakūt*, erreichen. Diese Welt steht außerhalb der irdischen Welt und ist deswegen nicht durch die wahrnehmbare Welt der Menschen zu beschreiben.

Henry Corbin schreibt über diese Welt:

This world requires its faculty of perception, namely, imaginative power, a faculty with a cognitive function, a *noetic* value which is as real as that of sense perception or intellectual intuition. We must be careful not to confuse it with the imagination identified by so-called modern man with ‘fantasy’ and which, according to him, is nothing but an outpour of ‘imagining’. This brings us to the heart of the matter and our problem of terminology.⁴⁶⁴

http://www.bahaistudies.net/asma/mundus_imaginalis.pdf, S. 3, Stand: 29.12.2016.

⁴⁶² Suhrawardī: *Hayākīl an-nūr* (Die Licht-Altäre), übersetzt von Moḥammad ali Abūriyān, Kairo 1957, für die deutsche Übersetzung wurde die Internetseite benutzt: János Darvas: [Präludium zur zweiten Auflage]. In: Henry Corbin: Geistleib und Himmelserde (*Corps spirituel et Terre Céleste Troisième édition*), Paris 1979, http://www.bahaistudies.net/asma/mundus_imaginalis.pdf, S. 4, Stand: 27.01.2017.

⁴⁶³ Ebd., S. 4.

⁴⁶⁴ Corbin, Henry: *Mundus Imaginalis*, S. 5.

Die Erforschung des *Nirgendwo* spielt in den Werken Suhrawardī eine entscheidende Rolle, denn dort findet man den Gipfel seiner einzigartigen Neuerung in der Geschichte der islamischen Philosophie, nämlich die Vereinigung von Philosophie, Theologie, alt-persischen Zarathustra-Lehren und mystischer Erfahrung nach dem Vorbild der visionären Erfahrung des Propheten in der „*Nacht der Mi'rāḡ*“.⁴⁶⁵ Alle visionären Erfahrungen finden in der Welt der Engel statt. Sie unterscheiden sich aber darin, wie leicht bzw. wie schwierig es ist, sie zu erreichen. Bei dem Propheten dauert es nur einen Augenblick, den Zustand der Befreiung zu erreichen, bei den anderen erfordert es lebenslange Bemühungen.

5.15 *Nirgendwo* in den Werken Suhrawardī

5.15.1 *Nirgendwo* in der Philosophie der Erleuchtung

Suhrawardī zufolge liegt das Gebiet *Nirgendwo* in der Klimazone, in der es wundersame Städte gibt. Es tritt als wahre, immaterielle Welt auf, in der die Engel lokalisiert werden. Suhrawardī schreibt darüber auf den letzten Seiten seines Buches „Philosophie der Erleuchtung“, „über die Zustände der Wanderer“. Dort heißt es, dass den Seelen, denen dauerhaft erhabene Erleuchtung zuteil wird, die Materie der Welt gehorsam sei und dass ihre Bittgebete in der erhabenen Welt gehört werden. Das dargebotene Licht aus der erhabenen Welt ist das Elixier der Macht und des Wissens. Es wird ausgewählten Menschen zuteil, so dass die Welt ihnen gehorsam ist.⁴⁶⁶ Die Menschen, die vom Körper befreit sind (*ahlu t-taḡrid*), werden durch die verschiedenen Klassen von Lichtern erleuchtet. Es handelt sich um fünfzehn Lichter, die dem Wanderer den Weg in die Engelswelt weisen. Hier werden sieben davon, die für das Thema wichtig sind, erwähnt:

- Ein aufblitzendes Licht, welches die Neulinge überkommt und wie ein erfreuender Blitz aufglänzt und wieder vergeht.
- Ein den Betreffenden überkommendes angenehmes Licht, dessen Auftreten von warmem Wasser auf dem Kopf ähnelt.
- Ein für lange Zeit verweilendes Licht von großer Herrscherkraft, das von einer Benommenheit im Gehirn begleitet wird.
- Ein große Freude spendendes Licht, das keinem Blitz ähnelt, aber von einem milden und süßen Entzücken begleitet wird und sich mit der Kraft der Liebe bewegt.

⁴⁶⁵ Vgl. Koran: 17,1.

⁴⁶⁶ Vgl. Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāḡ*), S. 217.

- Ein glänzendes Licht, das einen mit Gewalt fortreißt und für die Schau und den Blick offener ist als die Sonne und dabei maßlose Freude hervorruft.
- Ein Licht, welches von der Seele aus das gesamte Seelenpneuma zu erleuchten scheint und bei dem einem zumute ist, als hätte sich irgendwas den Körper wie eine Rüstung angelegt, wobei das Pneuma des gesamten Körpers beinahe eine lichthafte Form annimmt, dieses Licht ruft große Freude hervor.
- Ein dargebotenes Licht, das die Seele raubt, wodurch diese sich vollkommen in der Schwebe zu befinden und ihre eigene Befreiung von allen Dimensionen zu schauen scheint, auch wenn ihr Besitzer zuvor keinerlei Wissen (über die Immaterialität der Seele) besessen hat.⁴⁶⁷

Die Lichter bilden eine Reihe, die von unten nach oben intensiver und stärker wird. Das fünfzehnte Licht, das am stärksten ist, führt den Suchenden zur Engelswelt:

All dies sind Erleuchtungen, die dem regierenden Licht zuteil werden und die sich im Tempel und im Seelenpneuma widerspiegeln. Für durchschnittlich Fortgeschrittene stellen sie die äußersten Grenzen dar. Es kommt vor, dass diese Lichter sie tragen, so daß sie auf Wasser oder Luft gehen. Manchmal steigen sie mit Körpern zum Himmel auf und schließen sich einem der erhabenen Herren an. Diese sind die Bestimmungen der achten Klimazone, in der die wundersamen Städte *Djābalaq*, *Djābaraş* und *Hürqalyā* liegen.⁴⁶⁸

Das regierende Licht, das die Dunkelheit gänzlich ablegt, ist der Habitus des Todes, der zum Ziel des Menschen und zum Erreichen der Engelswelt führen kann.

5.15.2 *Habitus des Todes*

Suhrawardī bezeichnet mit dem Begriff ‚Habitus des Todes‘ nicht die Menschen nach dem Tod, sondern die Menschen, die in ihrem diesseitigen Leben den Habitus des Todes tragen können. Dabei legt das regierende Licht die Dunkelheit gänzlich ab. Suhrawardī beschreibt die Erreichung des Habitus folgendermaßen:

Der gewaltigste Habitus ist ein Habitus des Todes, bei dem das regierende Licht die Dunkelheit gänzlich ablegt; wenn es auch nicht frei von einer Restbindung an den Körper ist, so tritt es

⁴⁶⁷ Ebd., S. 218–219.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 219.

doch in die Welt des Lichtes ein und verbindet sich mit den herrscherlichen Lichtern. Es erblickt alle Lichthüllen in Beziehung zur Erhabenheit des umfassenden und beständigen Lichts, dem Licht der Lichter, als wäre sie durchsichtig, und ihm ist, als befände es sich innerhalb des umfassenden Lichts. Dies ist ein sehr hoher Rang [...].⁴⁶⁹

Suhrawardī meint wie Ibn Sīnā und Ġazālī, dass es auf dem Weg zum Ziel Sufi zu werden Inspirationen durch Schmecken (*dauq*), Enthüllung (*kašf*) und Schau (*mušāhada*) gibt, aber im Unterschied zu den anderen bleibt für ihn der Weg der Vernunft immer notwendig. Diejenigen die von diesem Ziel geschrieben haben, sind nicht ausschließlich Sufis, sondern man findet Ausführungen hierzu auch bei Platon und Hermes.⁴⁷⁰ Sie haben den Habitus erreicht. Die Menschen, die ihre menschliche Natur abgelegt haben und über Gott nachdenken, können auch den Habitus erreichen.

Wer die Lichter erreicht und emporsteigt, beständig nachdenkt und standhaft ist, der wird sein Ziel erreichen. Das Eintreten des Menschen in die Engelswelt und die Welt der göttlichen Lichter gibt den Menschen ein Gewand von Macht, Liebe und Ehrfurcht.⁴⁷¹

5.15.3 Nirgendwo in „Der Klang der Schwinge Gabriels“

In der Geschichte *Āwaz-i par-i Ġibra'īl* (Der Klang der Schwinge Gabriels) wird Folgendes beschrieben: Als der Suchende in großer Furcht und Aufregung nach der Herkunft der weisen Männer (Engelhierarchien) fragt, antwortet ihm der Weise, der am Ende der Reihe steht (Gabriel), dass sie eine Gemeinschaft unstofflicher Wesen sind und dem Gebiet des „Nirgendwo“ (Persisch: *Nā'kojā ābād*)⁴⁷² entstammen. Es ist ein Gebiet, zu welchem der Finger den Weg nicht zeigen kann. Der Grund dafür ist die Tatsache, dass dieses Gebiet nicht zu unserer zeiträumlichen Welt gehört. Unser Kosmos, unsere irdische Welt, ist siebenfach, und wer sie überwindet, kann die heilige Sphäre des Nirgendwo erreichen.

In der Geschichte ist die Sehnsucht zum Nirgendwo beschrieben. Um das Erreichen dieses Ziels zu beschreiben, verwendet er den arabischen Begriff *mā'ad*, der Heimkehr bedeutet, denn die Seelen der Menschen gehören vor dem Herabsteigen in die materielle Welt (der menschliche

⁴⁶⁹ Ebd.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ Ebd., S. 220.

⁴⁷² Vgl. Bettina Löber: Das Rauschen der Flügel Gabriels, S. 31.

Körper) zu der Engelswelt. Der Mensch kann seinen Ursprung und Ausgangsweg in der Engelswelt finden. Wesentlich ist, dass er diesen Weg nicht alleine, sondern nur mit Hilfe der Engel als Führer, die diesen gut kennen, gehen kann.

5.15.4 *Nirgendwo* in „Der Rote Intellekt“

Hier lässt Suhrawardī den Engel über seinen Ort sprechen: „... [Ich komme] von hinter dem Berg *Qāf*, wo mein Aufenthaltsort ist und wo auch dein Nest war [...] ich bin ein Wanderer, ständig ziehe ich durch die Welt und sehe wundersame Dinge.“⁴⁷³

Danach zeigte ihm der Weise Gabriel den schwierigen mystischen Weg zu seinem Ziel, dem Berg *qāf* und zu seiner Lebensquelle.

Die Eigenschaften der Engelswelt in der Geschichte lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Sie umgibt die ganze Erde,
- besteht aus elf Bergen,
- ist das Heim der menschlichen Seelen und Engel.
- Der Weg dorthin ist sehr schwer.
- Man geht dorthin durch den freien Willen.

Voraussetzungen, um dorthin zu gelangen:

- innere mystische Erfahrung,
- Befreiung aus dem Stofflichen,
- Verbindung mit Engeln / Hilfe der Engel.
- Der Weg kann durch die ‚besondere Eigenschaft‘ erleichtert werden.

5.15.5 *Nirgendwo* in „Die Wahrheit der Liebe“:

Suhrawardī schreibt in „Die Wahrheit der Liebe“ auch einen Dialog zwischen *jā’aqūb* und *hozn* (Trauer) „Jakob und Betrübnis“ über das *Nirgendwo*:

Plötzlich kam Hosn aus dem Mönchskloster und Jakob sah ihn, ein Reisender mit einem sympathischen Gesicht, der ihm bekannt vorkam. Er [Jakob] sagte fröhlich zu ihm: Willkommen,

⁴⁷³ Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis, S. 103.

woher bist du zu uns gekommen? Hosn sagte: aus dem Gebiet des Nirgendwo, der Stadt der gereinigten Seelen.⁴⁷⁴

Zum zweiten Mal in der Geschichte ist die Rede vom Nirgendwo, wenn die Liebe und die Zulayhā sich treffen:

Als Zulayhā diese Szene sah, stand sie auf und ging zu Liebe hin und sagte: Tausende wie ich sind deine Opfer, woher kommst du und wohin wirst du gehen und wie wirst du genannt? Liebe antwortete: Ich bin aus dem heiligen Land aus dem Bezirk der *rūḥ ābād* (Bezirk des Geistes) und bin die Nachbarin der *hosn* (Schönheit).⁴⁷⁵

Hier stellt Suhrawardī das *Nirgendwo* als ein Land mit Bewohnern und Nachbarn, Städten und Bezirken vor. Weiterhin beschreibt Suhrawardī den Charakter der Liebe „*išq*“ als merkwürdig und weit entfernt vom menschlichen Verstand:

Wenn ich von den Eigenschaften meiner Heimat berichte, rede ich von ihrer Merkwürdigkeit, die ihr euch nicht vorstellen könnt. Es ist das letzte Land. Es kann von denjenigen von euch erreicht werden, die den Weg kennen. Ich erkläre unsere Welt so, dass es nah an eurer Vorstellungskraft ist [damit ihr es verstehen könnt].⁴⁷⁶

Suhrawardī beschreibt die Wahrheit mit folgender Geschichte, in der das *Nirgendwo* ein Palast (auf Persisch: *oškūb*) ist. Der Palast hat neun Etagen, er wird auch „Land der Seele“ genannt. Er hat eine Befestigung (*barū*) aus der Wertschätzung und einen Graben (*handaq*) aus der Herrlichkeit. Der Torwächter der Stadt ist ein Mann namens „*pir-i herad*“ (Ewigkeit der Weisheit), der alt und jung zugleich ist. Man begegnet weiteren Widersprüchen, z. B., dass er immer auf Reisen ist, sich aber nie von seinem Platz bewegt und sich an alles erinnern kann. Er kennt das Gottesbuch (Koran) sehr gut und kann es gut rezitieren und interpretieren, er ist sehr redselig, manchmal aber auch sprachlos. Suhrawardī schreibt die Geschichte in symbolischer Sprache weiter. Dort heißt es, dass, wer das Land der Engel erreichen möchte, seine vier Bänder (materielle Neigungen) abschneiden müsse und mit einem Seil aus Liebe im Sattel des Pferdes der Freude (*dauq*) zum Ziel vorangehen solle.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Suhrawardī: Die Wahrheit der Liebe. In: Muḥammadī, Kāzem: Acht kleine Schriften von Suhrawardī, S. 155. Übersetzt von Zohreh Abedi.

⁴⁷⁵ Ebd., S. 157. Übersetzt von Zohreh Abedi.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 158. Übersetzt von Zohreh Abedi.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 158. Übersetzt von Zohreh Abedi.

Er beschreibt den Aufbau jeder Etage und die Eigenschaften deren Bewohner, die an die Stufen des mystischen Pfads erinnern und am Ende der Beschreibung heißt es: „Wenn ich euch die ganze Wahrheit erzähle, werdet ihr im Meer des Erstaunens ertrinken.“⁴⁷⁸

5.16 Fazit

Suhrawardī ist Begründer einer neuen Philosophierichtung. Seine Philosophie nannte er *ḥikmat al-išrāq* (die Philosophie der Erleuchtung oder die Illuminationsphilosophie). Damit hat er die Lehre von Aristoteles, Platon, Zarathustra, Hermes, Plotin und die mystisch-islamischen Lehren synthetisiert und thesiert. Das bedeutet allerdings nicht, dass er alles von deren Philosophie angenommen hat. In seiner Philosophie ist die Wahrheit des ganzen Wesens das Licht. Die höchste Stufe des Lichtes ist bei dem Licht der Lichter als Ursache des Daseins vorhanden.

Engel haben als immaterielle Wesen den höchsten Anteil an Licht und spielen in Suhrawardīs Denksystem eine zentrale Rolle. Die Engel – als immaterielle Lichter – unterscheiden sich nicht in ihrer Wesenheit, sondern in ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Sie erfüllen gleichzeitig drei wichtige Aufgaben:

Engel sind Vermittler der göttlichen Wahrheit an den Menschen, sie sind das Ziel des Menschen. Jeder soll in seinem diesseitigen Leben versuchen, die höhere Wesensstufe eines Engels zu erreichen. Und sie spielen die Rolle als Halter und Beschützer der Welt und der Menschen.

Der Mensch hat durch die von Suhrawardī präsentierten Lichter eine enorme Fähigkeit. Er kann sich in seiner materiellen Welt wie andere Lebewesen mit sinnlichen Dingen beschäftigen oder sich durch seinen freien Willen der Hilfe der Engel anvertrauen und so die göttliche Weisheit erreichen. Ein derartiger Mensch kann der Stellvertreter Gottes auf der Erde sein. Diese sichere Erkenntnis erreicht man nach Suhrawardī nicht durch aristotelische, rationale Schlussfolgerungen, sondern durch eine intuitive Erkenntnis, welche von den Engeln und durch eine mystisch-individuelle Erkenntnis erreicht wird.

Gabriel ist der Engel, der für die Menschen ganz nah ist. Er ist der Archetyp des Menschen und spielt in den Erzählungen die Rolle des Führers und Wegweisers.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 163. Übersetzt von Zohreh Abedi.

6 Thomas von Aquin und Suhrawardī

Den Menschen wird nicht weniger versprochen als die Gleichheit mit den Engeln [...] So lehrten die Philosophen, dass die höchste Glückseligkeit des Menschen darin besteht, die von der Materie getrennten Wesenheiten zu denken.⁴⁷⁹

6.1 Die Engellehre bei Thomas von Aquin und bei den islamischen Philosophen

Thomas zählt ohne Zweifel zu den bedeutendsten Philosophen und Theologen im Hochmittelalter, die über das Wesen der Engel geschrieben haben. Sein wichtigstes Werk zu diesem Thema ist „*De substantiis separatis*“. Darin geht es um eine philosophiegeschichtliche Vorstellung von Theorien der Vorsokratiker, Platon, Aristoteles und Ibn Sīnā. Thomas sucht dort nach Beschreibungen, die eine Verbindung mit dem Bild biblischer Engel zulassen und bestätigt: „*Quae si vera essent, omnes huiusmodi medii ordines apud nos angelorum nomine censerentur.*“⁴⁸⁰ (deutsch: Wenn dies der Wahrheit entsprechen würde, müssten alle derartigen mittleren Ordnungen bei uns mit der Bezeichnung *Engel* betrachtet werden).

So ergibt sich bei Thomas die Gleichsetzung der *Engel* in seinen verschiedenen Werken mit den *getrennten Substanzen* der Philosophen, wie sie auch bei den islamischen Philosophen zu finden ist.

Er handelt seine Engellehre auch in der *Summa Theologiae* im Rahmen mehrerer Fragen ab (Sth I, q. 50–64, q. 106–114). Im Rahmen dieser Arbeit können nicht alle Aspekte von Thomas' Engellehre berücksichtigt werden, sondern nur die wesentlichen Aussagen, insbesondere die Punkte, die er aus der *islamischen Philosophie* auswählt und mit seinen eigenen Ansichten über Engel zusammenbringt.

⁴⁷⁹ Thomas von Aquin: Sentenzen-Kommentar IV, 49.2.1. Das ist Thomas' Formulierung des Matthäus-Evangeliums 22,30 (Zitiert nach Steiner Rudolf: Themen aus dem Gesamtwerk 17, Vom Wirken der Engel, Ausgewählt und herausgegeben von Wolf Ulrich Klünker, Stuttgart 1991, S. 10).

⁴⁸⁰ Vgl. Tiziana Suarez-Nani: Individualität und Subjektivität der Engel im 13. Jahrhundert, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Petrus Johannis Olivi, In: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes, hrsg. von Ortrun Riha, Band 11 (2006, S. 29–48), Heft 1: Engel und Boten, hrsg. von Wendelin Knoch, S. 31.

Thomas ist überzeugt, dass Gott sich den Menschen offenbart, beispielsweise durch Engellerscheinungen, die im Neuen Testament (Lk1; 2,8–15; Mt 28,1–8) erwähnt werden.

Nach Thomas hat die Offenbarung zwei Quellen: die Schrift und die Tradition, welche die Apostel entweder aus dem Munde Christi oder durch Eingabe des Heiligen Geistes empfangen und der Kirche weitergegeben haben.

Im Islam gibt es ebenfalls zwei Quellen, nämlich den Koran als Gotteswort und die Überlieferung (*Hadith*). Die Überlieferung besteht in den Aussprüchen und Handlungen des Propheten, die den Korantext erläutern und interpretieren.

Islamische Philosophen vertreten darüber hinaus die Ansicht, dass Gott sich durch seine Schöpfung offenbart hat. Die wichtigste Offenbarungsquelle bleibt aber der Korantext, da er *aus Gottes Wort besteht, das der Engel Gabriel an den Propheten Mohammed offenbart hat*. So rückt die Engelrolle in der islamischen Philosophie ins Zentrum, denn durch sie besteht die Verbindung zwischen den Himmeln und der Erde. Die Rolle der Engel wird bei Fārābī, Ibn Sīnā, Ġazālī, Suhrawardī und allen islamischen Philosophen immer wieder als einziger sicherer Weg zur absoluten Wahrheit, nämlich Gott, anerkannt. Nach Thomas sind die Wahrheit des Korans und die Weissagung des Propheten Muḥammad bedeutungslos und als Offenbarungsquelle ungültig.⁴⁸¹ Dennoch bedient er sich durchaus der Zitate islamischer Philosophen.

Trotz dieser Aussage ist er in seinen Werken, besonders in *Summa Theologiae*, *Summa contra gentiles* und *De Veritate* von der Angelologie der islamischen Philosophen stark beeinflusst.

⁴⁸¹ Thomas von Aquin: CG I/1, 2, vgl. auch CG I/1, 6: Das Wahre, das Mohammed lehrte, habe er mit vielen Fabeln und grundfalschen Lehren vermischt und habe keine übernatürlichen Zeichen gegeben. Die Anhänger waren tierische Menschen, die in Wüsten lebten. Thomas meint, dass die Ausbreitung des Islam durch Waffengewalt geschehen und durch fleischliche Begierden erfolgreich gewesen sei. Die Ausbreitung des Christentums hingegen sei selbst ein Wunder und basiere auf der Anerkennung von Wundern seines Stifters.

6.2 Die vollkommene neutestamentliche Offenbarung nach Thomas von Aquin

Der Offenbarungsbegriff gehört zu den zentralen Begriffen der christlichen Theologie.⁴⁸² Weil der Begriff in den verschiedenen Religionen unterschiedliche Bedeutungen hat, ist eine kurze Erläuterung notwendig. Im Islam versteht man Offenbarung in einer auf den Koran eingeschränkten Bedeutung, dessen Lehre durch den Propheten Mohammed verkündet wurde. Im Christentum bezeichnet Offenbarung die Mitteilungen Gottes durch Worte, Taten und Geschehnisse, die ihren Höhepunkt im Leben Christi fanden.⁴⁸³

Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen Gottesoffenbarung im christlichen und im islamischen Sinn. Bei Origenes zum Beispiel heißt es, dass die Offenbarung Gottes erst mit der Erscheinung Christi im Fleisch vollständig ist. Er lehrt das Wort Gottes, „den Vater zu erkennen und zu offenbaren“, der vorher nicht gesehen wurde.⁴⁸⁴

Die vollkommene Offenbarung geschieht durch seinen eingeborenen Sohn (Hebr 1,1). Dieser musste nicht erst selbst das Wort Gottes hören, sondern erzählte, was er selbst gesehen hatte (Johannes 1,18). Er offenbart nicht nur den Vater, sondern auch sich selbst und seine Herrlichkeit. Die Apostel verkündigen das Leben, das zuvor beim Vater war und nun ihnen erschienen ist. Gott tritt unmittelbar sprechend in ihm auf (Joh 8,25).⁴⁸⁵

Als Ereignis behandelt Thomas die Offenbarung vor allem in der „*Summa Theologiae*“ (II-II 171–182). Er schreibt von den besonderen Gnadengaben und unter ihnen an erster Stelle von der Prophetie. In der *Summa Contra Gentiles* (III, 154) führt der Abstieg der Offenbarung von Gott, durch die Engel zu ausgewählten Menschen.

⁴⁸² Michael Seybold: Offenbarung [Art.]. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 6, Basel/Stuttgart 1984, S. 1105.

⁴⁸³ Vgl. Peter Stockmeier: „Offenbarung“ in der Frühchristlichen Kirche [Art.]. In: Handbuch der Dogmengeschichte. Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik, hrsg. von M. Seybold, P. Gren, U. Horst, A. Sand und P. Stockmeier, Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 38.

⁴⁸⁴ M. Seybold, Artikel: Offenbarung [Im NT], In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hrsg.), Band 6, Basel/Stuttgart 1984, S. 1107.

⁴⁸⁵ Vgl. Ebenda. 1106.

In der *Summa Contra Gentiles* (III, 154) wie in der *Summa Theologiae* (II-II, 171–178) wird der Empfang der Offenbarung aus den verschiedenen Gesichtswinkeln reflektiert, die es im Vorgang der Prophetie gibt: das innere Licht, die Einbildungskraft und die Bilder, die körperliche und sinnliche Beteiligung des Propheten, sodann der Inhalt der Offenbarung, die Sprache und Wunder, der Blick in die Zukunft und so weiter.

Die vollkommenste Offenbarung bleibt bei Thomas wie bei anderen Kirchenlehrern die Erscheinung Christi im Fleisch, die unter den göttlichen Werken den Verstand wahrhaft am meisten überschreite. An dieser Stelle vertritt Thomas zwei Positionen. Einerseits findet er das Streben nach dieser Weisheit als das vollkommene, erhabenste, nützlichste und angenehmste und meint, wer danach strebt, habe einen Teil der wahren Glückseligkeit.⁴⁸⁶ Andererseits dürfe man diese Wahrheit auf keinen Fall mit der Vernunft suchen:

Wer aber die Dreiheit der Personen durch die natürliche Vernunft zu beweisen sucht, schadet dem Glauben in doppelter Weise. Erstens in Bezug auf die Würde des Glaubens, dass er auf das Unsichtbare geht, welches die menschliche Vernunft übersteigt [...]. Zweitens in Bezug auf den [möglichen] Nutzen, andere für den Glauben zu gewinnen. Sobald man nämlich zum Beweis für den Glauben Gründe anführt, die nicht zwingend sind, fällt man dem Gespött der Ungläubigen anheim, sie meinen dann nämlich, dass wir uns auf derlei Gründe stützen und ihretwegen glauben.⁴⁸⁷

Eine These von W. Lueken und M. Werner besagt, dass Christus im Kontext apokalyptischer Spekulationen als Engel aufgefasst worden sei⁴⁸⁸, was von Thomas eindeutig zurückgewiesen wird. Er zitiert aus der Bibel⁴⁸⁹, dass Jesus über den Engeln steht:

Nun sind aber offenbar Menschen wie Engel auf ein Ziel hingeeordnet, auf die Herrlichkeit der Wonne in Gott. Daher gehören zum mystischen Leib der Kirche nicht nur die Menschen, sondern auch die Engel. Das Haupt dieser großen Schar aber ist

⁴⁸⁶ Thomas von Aquin: CG I/1, Kapitel 6 und CG IV, 27. Thomas zitiert an dieser Stelle mehrmals aus der Bibel.

⁴⁸⁷ Torrell, Jean-Pierre: *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, übersetzt von Katharina Weibel u.a., Freiburg/Basel/Wien 1995, S. 128. Er zitiert dort STh I, q. 32, a. 1.

⁴⁸⁸ Vgl. Johann Ev. Hafner: *Angelologie. Gegenwärtig Glauben denken*, Paderborn 2010, S. 185.

⁴⁸⁹ Kol 2,10: „[...] Er ist das Haupt aller Fürstentümer und Gewalten“. Dasselbe gilt von allen anderen Engelchören. Also ist Er das Haupt der Engel.

Christus, weil Er Gott näher ist und an Seinen Gaben vollkommener teilhat als die Menschen und selbst die Engel; denn beide empfangen von Seiner Fülle: „Gott Vater hat Ihn (Christus) im Himmel zu Seiner Rechten gesetzt über alle Fürstentümer, Mächte, Gewalten, Herrschaften und jegliches Wesen dieser und der kommenden Welt“ (Eph 1,20 ff). Und Psalm 8,8: „Alles hat Er Ihm zu Füßen gelegt.“ Aus diesem Grund ist Christus das Haupt beider, der Menschen und der Engel. Daher lesen wir bei Matthäus: „Engel traten herzu und dienten Ihm“ (4, 11).⁴⁹⁰

6.2.1 Die Offenbarung durch Engel bei Thomas von Aquin

Thomas glaubt an eine bestimmte Ordnung in der Welt. Diese Ordnung wird in der Offenbarung notwendig gewahrt.⁴⁹¹ Die Offenbarung an den Menschen muss immer durch eine Vermittlung geschehen. Hierin geht Thomas mit Dionysius⁴⁹² konform: „Die Ordnung der Gottheit bringt es mit sich, daß die untersten Stufen durch mittlere Stufen vervollkommenet“⁴⁹³ werden. In seiner Ordnung sind die Engel näher bei Gott und werden durch „offene Schau“⁴⁹⁴ offenbart. Die Engel haben die Aufgabe, einem bestimmten Menschen etwas zu offenbaren. Die Offenbarung geschieht durch eine Art inneres geistiges Licht, erhebt den Geist des Menschen dazu, Dinge zu verstehen, die mit der Vernunft nicht erkennbar sind.

Diese Erkenntnishilfe mit dem Licht geht manchmal äußerlich zum Beispiel mit einer Rede, und manchmal innerlich, zum Beispiel mit einer Vorstellung, die Gott bewirkt, einher.⁴⁹⁵

Johann Ev. Hafner argumentiert, dass bei Thomas die Notwendigkeit der Existenz von Engeln nicht einfach aus den biblischen Belegen gewonnen wird, sondern durch eine Art Leistungsbeweis:

Die Engel füllen die Funktionsstelle aus, die durch andere, körperliche und materielle Wesen nicht abgedeckt werden kann, die Ausverwandlung an Gott. Weil die Welt sinnvoll und gut ist, muss Gott als verstandhafter und wollender Schöpfer vorausgesetzt werden. Weil ihm diese Merkmale eignen, muss es eine ge-

⁴⁹⁰ Thomas von Aquin: STh. III, q. 8, a. 4, Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 25, S. 225.

⁴⁹¹ CG III/2, 154.

⁴⁹² STh II-II, q. 172, a. 2.

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ CG III/2, 154.

⁴⁹⁵ Ebd.

schöpflische Entsprechung zu ihm geben, ohne die das All unvollkommen wäre. Nur Unkörperliches vermag die Eigenschaften Gottes angemessen durch seinen Wesensvollzug auszudrücken: durch reinen Verstand und reinen Willen (*intellectus et voluntas*). Mit anderen Worten, Engel sind notwendig als unkörperliche.⁴⁹⁶

Thomas erklärt in „*De Veritate*“ (12,8) auch die Mittlerrolle der Engel im Offenbarungsvorgang. Er meint, dass das prophetische Licht, das den Geist der Propheten erleuchtet, seinen Ursprung in Gott hat. Der menschliche Geist wird „durch ein *englisches* Licht gestärkt und gewissermaßen vorbereitet, um jenes angemessen aufzunehmen“. ⁴⁹⁷ Engel werden dabei als Instrument und nicht Ursache der Prophetie betrachtet.

Diese Enthüllung der unsichtbaren Dinge bei Gott gehört zur Weisheit, die im eigentlichen Sinne Erkenntnis des Göttlichen ist (Weish 7,27f, Eccli 15,5).⁴⁹⁸

Thomas meint, dass der Prophet seine Erfahrung als „Hören“ wie als „Sehen“ beschreiben kann; in der innerlichen Erfahrung sind beide gewissermaßen eins, auch wenn die Verwendung der Begriffe unterschiedliche Konnotationen mit sich bringt. „Sehen“ akzentuiert das Betrachten eines Gegenstandes (*consideratio*), beim „Hören“ liegt die Betonung auf der Unterweisung (*instructio*).⁴⁹⁹

Thomas zufolge hat die Glückseligkeit des Menschen mit der Erreichung der absoluten Wahrheit zu tun. Er beschäftigt sich in fünfzehn Kapiteln seiner *Summa contra gentiles* mit der menschlichen Glückseligkeit und meint, dass diese erst nach dem Tod erreichbar ist.

Er erklärt vor allem, worin die Glückseligkeit nicht besteht. Die menschliche Glückseligkeit besteht bei ihm nicht in der Gotteserkenntnis, die man durch den Glauben gewinnt, denn der Glaube handelt von Abwesendem, nicht von Gegenwärtigem.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ Johann Ev. Hafner: Angelologie. Gegenwärtig Glauben denken, Paderborn 2010, S. 114.

⁴⁹⁷ Berchtold, Christoph: Manifestatio Veritatis, Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin, S. 75.

⁴⁹⁸ CG III/2, 154.

⁴⁹⁹ Vgl. Marianne Schlosser: Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetiebegriffes in der scholastischen Theologie, Paderborn u. a. 2000, S. 70.

⁵⁰⁰ Vgl. CG III/1, 40. Thomas belegt dort seine These mit einer Stelle aus den Paulusbriefen (2 Kor 5.6f), wo es heißt, „daß wir, solange wir *im Glauben wandeln, fern vom Herrn in der Fremde weilen*“.

Die höchste Vollkommenheit des Menschen kann nicht darin bestehen, daß er sich mit Dingen verbindet, die tiefer stehen als er, sondern (nur) darin, daß er sich mit einem höheren Dinge verbindet: das Ziel ist nämlich besser als das, was auf ein Ziel aus ist.⁵⁰¹

Sie besteht auch nicht in Ehrung,⁵⁰² Ruhm,⁵⁰³ Reichtum,⁵⁰⁴ weltlicher Macht,⁵⁰⁵ im Guten des Körpers,⁵⁰⁶ in der Sinnlichkeit,⁵⁰⁷ in den Akten der sittlichen Tugenden,⁵⁰⁸ im Akt der Klugheit⁵⁰⁹ und nicht in der künstlerischen Tätigkeit,⁵¹⁰ sondern sie besteht in der Betrachtung Gottes:

Wenn also die letzte Glückseligkeit des Menschen nicht in den äußeren Dingen besteht, die man Glücksgüter nennt; nicht im Körper-Guten; nicht im Guten der Seele, insofern es sich auf den sinnlichen Bereich bezieht; nicht insofern es sich auf den geistigen Bereich, dieser sich aber auf den Akt der sittlichen Tugend oder jene geistigen Fähigkeiten bezieht, die eine Tätigkeit betreffen, nämlich Kunst und Klugheit: so bleibt übrig, daß die letzte Glückseligkeit des Menschen in der Betrachtung der Wahrheit liegt.⁵¹¹

Thomas zitiert auch bezüglich der Gottesschau, in der die Glückseligkeit des Menschen liege, die Bibel (Ps 36,10): „In deinem Licht werden wir das Licht sehen“.⁵¹²

Man kann Thomas zufolge die Glückseligkeit nicht durch die Wahrheit erreichen, die durch die betrachtende Wissenschaft erkannt wird, sondern erreicht die vollkommene Glückseligkeit erst nach dem Tod und durch den Offenbarungsweg:

501 CG III/1, 27.

502 CG III/1, 28.

503 CG III/1, 29.

504 CG III/1, 30.

505 CG III/1, 31.

506 CG III/1, 32.

507 CG III/1, 33.

508 CG III/1, 34.

509 CG III/1, 35.

510 CG III/1, 36.

511 CG III/1, 37.

512 CG III/1, 53; 1. Kor 13,12: „von Angesicht zu Angesicht.“

Denn die Betrachtung der Wahrheit beginnt in diesem Leben, wird aber im zukünftigen vollendet: das tätige und gesellschaftliche Leben aber überschreitet die Grenze dieses Lebens nicht.⁵¹³

Thomas geht auch nicht davon aus, dass man die Glückseligkeit in diesem Leben durch Engel erreichen könne:

Aus diesen und ähnlichen Gründen haben Alexander [von Aphrodisias] und Averroes behauptet, daß die letzte Glückseligkeit nicht in der menschlichen Erkenntnis liege, welche durch die betrachtenden Wissenschaften geschieht, sondern durch eine unmittelbare Verbindung mit der getrennten Substanz, die, so glaubten sie, dem Menschen in diesem Leben möglich sei [...]. Weil hingegen Aristoteles einsah, daß es in diesem Leben keine andere Erkenntnis des Menschen gibt als durch die betrachtenden Wissenschaften, nahm er an, daß der Mensch die Glückseligkeit nicht vollkommen, sondern nur auf seine Weise erlange.⁵¹⁴

Darüber hinaus findet man in der *Summa Contra Gentiles* den Hinweis, worin Thomas den Unterschied der Engelslehre sieht: er schreibt, dass wir in diesem Leben nicht, wie Ibn Rušd behauptet, die getrennten Substanzen erkennen können.⁵¹⁵

Bezüglich der Engelwesen folgt Thomas Ibn Sīnās Lehre von der Engelsprache. Er geht davon aus, dass diese Sprache zweierartig ist, innerlich und äußerlich. In der *Summa theologiae* behandelt er dieses Thema mit Bezug auf die Bibel (Isaias 6,3, Sacharja 1,12 und Korinther 13,1), Dionysius und Gregorius.⁵¹⁶

Die Engel sprechen demnach untereinander und zu den Menschen. Das geschieht mit dem Willen, der den Verstand zu seiner Tätigkeit bewegt. Thomas teilt das Verstehbare im Verstande auf dreifache Weise:

1. „Dem Gehaben oder dem Gedächtnis nach wie Augustinus sagt.
2. Als im Vollzug betrachtet und erfasst.
3. Als auf ein anderes bezogen.“⁵¹⁷

⁵¹³ CG III/1, 63, vgl. auch STh I–II, q. 1–5.

⁵¹⁴ CG III/1, 48, vgl. auch CG III/1, 43.

⁵¹⁵ Vgl. CG III/1, 43.

⁵¹⁶ STh I, q. 107, a. 1–5, Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 8, S. 87–99. Gregorius ist Gregor der Große (um 540–604 n. Chr.), Papst und einer der vier lateinischen Kirchenväter.

⁵¹⁷ Vgl. ebd., a.1, S. 88.

Die Stufen werden dann zur jeweils höheren überführt. Dadurch werden die Gedanken des Engels offenbart.

Es ist nun offensichtlich, daß das Verstehbare von der ersten in die zweite Stufe überführt wird auf Geheiß des Willens; darum wird bei der Begriffsbestimmung des Gehabens gesagt: „wessen sich jemand bedient, wann er will.“ Desgleichen wird es von der zweiten Stufe zur dritten überführt durch den Willen, denn durch den Willen wird der Gedanke des Geistes auf ein anderes hingeordnet, z. B. um etwas zu tun oder einem andern kundzutun. - Wenn sich nun der Geist dazu hinwendet, das im Vollzug zu betrachten, was er im Gehaben besitzt, dann spricht er mit sich selbst, denn gerade der Gedanke des Geistes wird ‚inneres Wort‘ genannt. Dadurch aber, daß der Gedanke im Geiste des Engels durch dessen Willen zur Offenbarung an einen andern bestimmt wird, wird das geistige Wort des einen Engels dem andern bekannt, und so spricht ein Engel zum andern. Denn zu einem andern sprechen ist nichts anderes als: das Wort des Geistes dem andern kundtun.⁵¹⁸

Bei Menschen aber, anders als bei den Engeln, wird das innere Wort durch zwei Hindernisse verschlossen gehalten⁵¹⁹:

- „Erstens durch den Willen selbst, der den Gedanken des Verstandes im inneren zurückhalten oder nach außen wenden kann. Nur Gott kann den Geist eines andern sehen (1 Kor 2,11).
- Zweitens durch die Grobstofflichkeit des Körpers. Wenn der Mensch etwas offenbaren will, muss er irgendein sinnhaftes Zeichen anwenden.

Diese Hindernisse bestehen bei Engeln nicht. Sobald der eine seinen Gedanken offenbaren will, sofort gelangt der andere zu dessen Kenntnis.“ „Wie durch ein sinnfälliges Zeichen der Sinn zum Aufmerken veranlasst wird, so kann auch durch eine geistige Kraft der Geist des Engels zum Aufmerken veranlasst werden.“⁵²⁰

518 STh I, q. 107, a. 1; DThA, Bd. 8, S. 88 f.

519 STh I, q. 107, a. 1, ad 1; DThA, Bd. 8, S. 89 f., Wortlaut leicht geändert.

520 Ebd., ad 3, S. 91.

6.2.2 Die vollkommene Offenbarung nach den islamischen Philosophen

Wie bereits erwähnt beschränkt sich die Offenbarung bei islamischen Philosophen, wie Ibn Sīnā und Suhrawardī, meistens auf die Offenbarung durch Engel. Der Koran gilt in der islamischen Theologie als Wunder Gottes und Wegführer, der durch den Engel Gabriel (*Ġibraʿīl*) an den Propheten Muḥammad offenbart wurde.⁵²¹

Bei Suhrawardī zum Beispiel wird in seinem mystischen Werk der Engel Gabriel als wichtigster Vermittler zwischen Himmel und Erde erwähnt. Er hat als Offenbarungselengel absoluten Vorrang vor den anderen Engeln. Seine Treue, Stärke und Macht werden an vielen Stellen des Korans, aber auch bei Suhrawardī betont.⁵²² Neben seinen anderen Aufgaben bleibt die wichtigste die Übermittlung von Gottes Botschaften an den Propheten.⁵²³

Ebenso spielen die Engel bei Ibn Sīnā eine zentrale Rolle in der Schöpfung. Er rezipierte die aristotelische Kosmologie und entwickelte sie mit seiner eigenen Philosophie maßgeblich weiter. Tizana Suarez-Nani schreibt:

Im philosophischen System des Avicenna, eine bemerkenswerte Synthese zwischen Aristotelismus und Neoplatonismus, spielen die mittleren, vermittelnden Wesen – getrennte Intelligenzen und Himmelsseelen – eine wesentliche und notwendige Rolle der Vermittlung sowohl in der Konstitution des Universums als auch in der Rückkehr der Dinge zum Ersten Prinzip. Zugleich – und dies ist ein entscheidendes Element für die Philosophie und die Theologie des lateinischen Mittelalters – setzt Avicenna diese mittleren Realitäten mit den Engeln der islamischen Religion gleich, was im Folgenden zu einer Verbindung zwischen Kosmologie und Angelologie führen wird.⁵²⁴

⁵²¹ Vgl. Koran 16,2 und passim.

⁵²² Koran 81,19–20: „Dass dies (Koran) in Wahrheit das (offenbarte) Wort eines edlen Gesandten ist. Eines Mächtigen und eingesetzt bei dem Herrn des Thrones. Dem man dort gehorcht, und der vertrauenswürdig ist.“

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Suarez-Nani, Tizana: Individualität und Subjektivität der Engel im 13. Jahrhundert, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Petrus Johannis Olivi, S. 30.

6.3 Methoden der Engelsforschung bei Thomas von Aquin und Suhrawardī

Bei der Angelologie des Thomas von Aquin handelt es sich um eine detaillierte Lehre mit einer philosophischen Erklärung der Engelwesen. Dabei berücksichtigt Thomas verschiedene Aspekte wie die Schöpfung der Engel, ihre Erkenntnis und ihre Aufgaben, so dass er zu einem umfangreichen Ergebnis kommt.

Bei der Untersuchung der Engellehre in Werken von Thomas und bei islamischen Philosophen, wie zum Beispiel Suhrawardī, stellt man einen auffälligen Unterschied in ihren Forschungsmethoden fest.

Bei Thomas wird das Thema Engel eindeutig rational behandelt, was bei den islamischen Philosophen und insbesondere bei Suhrawardī nicht der Fall ist. In seiner Schrift „Über die Trinität“ wie in anderen Werken stellt Thomas mit Blick auf Dionysius fest, dass man in diesem Leben die unstofflichen Wesen auf keine Weise erkennen könne, weder auf dem Weg der natürlichen Erkenntnis, noch auf dem Weg der Offenbarung.⁵²⁵

Dennoch befasste er sich ausführlich mit dem Thema Engel. Mit Thomas' Kommentar zu der Schrift „Über die Trinität“ von Boethius ließe sich dieser Widerspruch erklären, wo es mit Berufung auf Aristoteles in Bezug auf das Erreichen des Glücks, das in der Betrachtung des Unstofflichen besteht, heißt:

In uns sind Prinzipien hineingelegt, mit denen wir uns auf die vollkommene Erkenntnis der unstofflichen Wesen zwar vorbereiten, mit denen wir sie aber nicht erlangen können. Denn obwohl der Mensch von Natur aus auf das höchste Ziel ausgerichtet ist, kann er es von Natur aus nicht erreichen, sondern allein durch die Gnade, und zwar wegen der Erhabenheit dieses Zieles.⁵²⁶

Eine auf diese Weise differenzierte Betrachtung findet sich bei den islamischen Philosophen nicht. Dafür nennt Ibn Sinā mehrere Gründe, unter anderem den, dass die Engel selbst die Ursache dafür sind, dass wir sie nicht erkennen:

Ihm zufolge sind sie das Gegenteil von Wesen, die sich zu erkennen geben und versuchen, sich durch ihre Manifestationen, Wirkungen und Eigenschaften von den Menschen entdecken zu lassen. Ein anderer

⁵²⁵ Vgl. Thomas von Aquin: Über die Trinität, übersetzt und erläutert von Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart 1988, 6. Frage, 4. Artikel, S. 262.

⁵²⁶ Ebd., 6. Frage, 4. Artikel, S. 272.

möglicher Grund für ihre Unerkennbarkeit ist ihre zu starke Manifestation und Sichtbarkeit. Sie erstaunen und verwirren die menschliche Vernunft wie zu starkes Sonnenlicht, das das Sehen erschwert. Die Wesen bleiben daher verborgen wie Gott.⁵²⁷

Mohammed sagt, Gott schuf die Welt, um sich zu erkennen zu geben. Er sagt weiterhin, dass *die Materie des Menschen* das größte Hindernis auf dem Weg zu wahrer Erkenntnis und für den Fortschritt des Menschen zur intellektuellen Welt sei.⁵²⁸

Als einen weiteren Grund dafür, dass die persisch-islamischen Philosophen nicht konkret und ausführlich, sondern indirekt und mystisch über Engel schreiben, nennt Ibn Sinā ein allgemeines Interesse der persischen Kultur am Mystischen.⁵²⁹ Dieses Interesse ist auch bei Ibn Sinā selbst zu finden, der dem rationalen und aristotelischen Denken von den islamischen Philosophen am ehesten zugeneigt ist. Bei Fārābī und Ġazālī ist die mystische Neigung stärker als bei Ibn Sinā ausgeprägt.

Bei Suhrawardī geht diese Neigung so weit, dass Saiyid Hossein Naṣr⁵³⁰ davon überzeugt ist, dass Suhrawardī an erster Stelle Mystiker sei. Er meint, dass Suhrawardīs Philosophie ein Versuch sei, seine Visionen, die er nach streng mystischen Übungen erhalten habe, mit der Philosophie zu begründen. Naṣr will beweisen, dass das bekannteste Werk von Suhrawardī auf Mystik und nicht auf menschlicher Vernunft basiert. Seine These ist, dass Suhrawardī das Buch mit Logik beginnt und mit dem Hinweis auf Glückseligkeitsgefühl und Erleuchtung endet. Damit bringe er Themen zusammen, die vorher nichts miteinander zu tun hatten.⁵³¹

⁵²⁷ Vgl. Ibn Sinā: *Maḡmu'`e rasā'il* (Gesammelte kleine Werke von Ibn Sinā), 1. Teil, al-mabda' wal-ma'ad, S. 72.

⁵²⁸ Vgl. ebd., S.73.

⁵²⁹ Die mystische Neigung ist bei den Persern bis heute in der Literatur, Kunst, Musik und auch in der (Innen-) Architektur der Häuser zu sehen.

⁵³⁰ Gespräch mit Hossein Naṣr (geb. 1933 in Teheran, Professor für Islamwissenschaft und Philosoph an der George Washington University) von Shiva Kavi-ani (auf Persisch): <http://www.noormags.ir/view/en/articlepage/297878/>, S. 190, Stand 29.01.17.

⁵³¹ Ebd., S. 190.

6.4 Erkenntnistheorien und Intellectus agens bei Thomas von Aquin

Die Frage nach dem Menschen, seiner Erkenntnis und darin wiederum nach der Rolle des Intellectus agens ist bei den beiden Philosophierichtungen (islamischer und westlicher Philosophie, z. B. Thomas und Suhrawardī) unterschiedlich. Diese Unterschiede betreffen auch die Engel lehre.

Thomas beginnt seine Untersuchung über das Wesen des Menschen mit einer Reihe von Themen: über das Wesen menschlicher Erkenntnis, über den Bezug des Menschen zur Welt, über die Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung einer Existenz jenseits der Todesgrenze.

Dazu wird das Wesen des Menschen näher bestimmt:

Der Mensch ist in seiner Konkretheit, als *compositum* aus Leib und Seele, von Gott beabsichtigt und geschaffen. Diese geistig-leibliche Einheit ist „*ex prima dei intentione*“ (De potentia, q.3, a.10). Dieser Einheit liegt nichts voraus; auch die Seele ist nicht etwa früher und unabhängig außerhalb eines Körpers geschaffen. Gott ist der Schöpfer *totius compositi*, der Ganzheit Mensch. Aber nicht nur in dieser Einheit, sondern auch in seiner Einmaligkeit – *propter se* (De ver V3) – ist der Mensch von Gott gewollt. Er ist von Natur aus frei, Herr seiner Akte und trägt seinen Sinn in sich selbst.⁵³²

Weiterhin erklärt Thomas den Menschen mit dem Begriff der Person (Sth I, 29,1; vgl. auch 29,3): „*Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est persona.*“ (deutsch: Und so haben unter den übrigen Substanzen die Einzelwesen von vernunftbegabter Natur auch einen besonderen Namen und dieser Name ist *Person*).

Richard Heinzmann meint, dass der Mensch in diesem Verständnis für Thomas Gegenstand philosophisch interpretierender Explikation ist, die er mit Hilfe des Hylemorphismus durchführt.⁵³³

Thomas glaubt an die Geistigkeit der menschlichen Seele. Die Seele ist äußerlich und innerlich vom Stoff frei und unabhängig.⁵³⁴ Die Erkenntnis dieser geistigen Seele als die einzige substantielle Form des Menschen wird aus den sinnlichen Dingen gewonnen: „*Utrum intellectiva*

⁵³² Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, S. 45.

⁵³³ Ebd.

⁵³⁴ Sth I, q. 75, a. 5.

cognitio accipiat a rebus sensibilibus“ (deutsch: Wird die Verstandeserkenntnis aus den sinnfälligen Dingen gewonnen?).

Ein Objekt regt den Sinn an und dadurch entsteht die Grundlage für Erkenntnisse. Er meint, dass es für unseren Verstand im Stand des gegenwärtigen Lebens, nach dem er mit dem leidensfähigen Leibe verbunden ist, unmöglich ist, etwas aktuell zu denken, ohne sich zu den Phantasiebildern zu wenden.⁵³⁵ Durch das Zusammenwirken der einzelnen Sinne des Gemeinsinnes (*sensus communis*)⁵³⁶, des Gedächtnisses (*memorativa*)⁵³⁷ und der Einbildungskraft (*imaginatio*) entsteht eine Vorstellung (*phantasma*) des Gegenstands in der Seele. Thomas erklärt weiter, dass es durch die Spontaneität des tätigen Intellektes dann durch den Prozess der Abstraktion zur Erkenntnis des einzelnen Seienden kommt. So ist der Erkenntnisakt ein einheitlicher Vollzug leiblich-geistiger Wirklichkeit des Menschen: „Der Geist mischt sich per accidens in das einzelne ein, insofern er in stetem Zusammenhang mit den sinnlichen Kräften steht.“ (De ver X5)⁵³⁸

6.4.1 Intellectus agens und Intellectus possibilis als Vermögen der Seele

Das letzte Ziel der Erkenntnis ist es, eine Erkenntnis von Gott und den Engeln zu bekommen, was durch die Sinne nicht möglich ist, sondern nur durch den Verstand. Der Verstand des Menschen ist zunächst passiv. Das Erkenntnisvermögen (*intellectus possibilis*) wird aber in die Wirklichkeit überführt. Der tätige Verstand (*intellectus agens*) wendet sich dem Phantasma zu und kommt zu einer Abstraktion des Verstehbaren (*intelligiblen*) aus dem sinnlich Wahrgenommenen ohne Stoff und individuelles Akzidens.⁵³⁹ Intellectus possibilis und intellectus agens sind (und bleiben) zwei verschiedene Vermögen der Seele.⁵⁴⁰

Thomas gibt Hinweise darauf, dass man durch die Ähnlichkeit der stofflichen Dinge von den Engeln etwas affirmativ nach der gemeinsamen

⁵³⁵ Vgl. STh, q. 84, a. 7.

⁵³⁶ STh I, q. 78, a. 4.

⁵³⁷ STh I, q. 78, a. 4.

⁵³⁸ Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin, S. 49.

⁵³⁹ Vgl. STh I, q. 88, a. 2 und q. 84, a. 6, vgl. auch CG III/1, 46. Zur Engellehre von Thomas wäre eine Vertiefung sinnvoll, die im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht zu leisten ist, sondern weiterführender Untersuchungen bedarf.

⁵⁴⁰ Vgl. STh I, q. 79, a. 4, ad 4 (DThA 6, S.161).

Beschaffenheit erkennen kann, wenn auch nicht nach der besonderen Beschaffenheit der Art, von Gott aber auf keine Weise.⁵⁴¹

Er ist davon überzeugt, dass die Seele als Substanz zwischen Körper und Geist steht und ein natürliches Licht ist. Dieses *lumen naturale* hat am ewigen Licht, also dem Licht Gottes, teil. Wie das Auge Licht benötigt, so bedarf es auch zum Sehen des Wesenhaften im sinnlichen Gegenstand eines geistigen Lichtes. Das Licht ist reine Aktivität und Spontaneität des Geistes: *intellectus agens*.⁵⁴²

Das gleiche Beispiel für Licht und *intellectus agens* findet sich bei Ibn Sīnā: „Dieser aktive Intellekt funktioniert für uns wie das Sonnenlicht. Er hilft den menschlichen Augen, alles zu sehen. Wir haben das Sehvermögen und der zehnte Intellekt trägt dazu bei, unsere Möglichkeiten zu verwirklichen.“⁵⁴³

6.5 Die Intellektlehre bei Ibn Sīnā ⁵⁴⁴

6.5.1 Der Intellectus agens (*al-ʿaql al-faʿāl*) bei Ibn Sīnā als Weg zum Engelbeweis

Wie im dritten Kapitel dieser Arbeit erwähnt, versucht Ibn Sīnā mit einem methodischen Vorgehen zu seinem vorbestimmten Ziel, nämlich zur Gotteserkenntnis zu kommen. Er spricht sich gegen einen rein rationalen Weg aus, bei dem zunächst eine Frage gestellt und dann durch Logik (rationale Gesetze) zum Ziel fortgeschritten wird.

Auf Ibn Sīnās Weg, der hier als rationale Imagination bezeichnet wird, ist das Ziel für den Sucher bekannt und er möchte es mit verschiedenen Mitteln, sowohl mit aristotelischer Logik als auch durch mystisches Leiden erreichen. Auf diese Weise nähert er sich dem mystischen Erleuchtungsweg „Illumination“ (arab. *isrāq*) des Suhrawardī und entfernt sich von früheren philosophischen Richtungen. Diese Methode führt nicht

⁵⁴¹ Ebd., STh I, q. 88, a. 2.

⁵⁴² Zitiert bei Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin, S. 50, auch STh I, q. 88, a. 3.

⁵⁴³ Vgl. Ibn Sīnā: *An-nağāt*, S. 193.

⁵⁴⁴ Vgl. auch Ulrich Rudolph: Islamische Philosophie, S. 20. (Zur Intellektlehre bei Ibn Sīnā: der aktive Intellekt: abgetrennt, unterste Sphäre der Intelligenzen; der materielle/potentielle Intellekt: die reinen, noch unentwickelten Fähigkeiten; der Intellekt *in habitu*: Intellekt mit Disposition, Wissen um die *prima intelligibilia*; der Intellekt *in effect*: Erfassen der sekundären *intelligibilen* Formen, der Konklusionen; der erworbene Intellekt: *Intellectus adeptus*, aktuelle Erkenntnis: Kontakt mit dem aktiven Intellekt.)

von der Natur zu Gott, sondern von Gott als notwendig Seiendem zur Natur und Sphärenbewegung, welche später bei Suhrawardī als Engelwesen bezeichnet wird.

Bei Ibn Sīnā und anderen islamischen Philosophen ist der *intellectus agens* nicht ein menschliches Vermögen, sondern ein eigenes Wesen, das den Menschen hilft und zur Erkenntnis führen kann. Er ist die höchste Stufe des Intellekts. Ibn Sīnā zufolge soll der Mensch sich bemühen und sich mit seinem eigenen Willen vom *intellectus agens* erleuchten lassen. Der aktive Intellekt ist der Führer des Menschen auf dem Weg zum erworbenen Intellekt.⁵⁴⁵

6.5.2 Heiliger Intellekt und Engel bei Ibn Sīnā

Wenn man mit Hilfe des aktiven Intellekts den erworbenen Intellekt besitzt, sind die Türen zum heiligen Intellekt geöffnet. Man braucht keine Führer und keine Anstrengungen mehr. Wie bereits gesagt wurde, hat Ibn Sīnā die Intellektlehre Alkindīs übernommen; in seiner Philosophie kann allerdings ein fünfter Intellekt gefunden werden, und zwar der ‚heilige Intellekt‘. Er verwendet den arabischen Ausdruck „*qudsī*“ (heilig), der die Bedeutung „*at-tuhr wal-baraka*“ (Reinheit und Segen) enthält.

Heilig bedeutet im Sinne Ibn Sīnās, dass keine Argumente und Intuitionen nötig sind, um die Wahrheit zu finden. Er schreibt in seiner Schrift „*al-qūwa an-nafsānīyah*“ (Geistige Potentialität der Seele): Die Menschen können in ihrem geistigen wachen Zustand den aktiven Intellekt einsetzen und erreichen etwas, wofür sie keine Argumente brauchen, sondern wofür die Inspiration durch Engel und Offenbarung reicht. Dies ist die Fähigkeit des menschlichen *nutq*, sich mit dem heiligen Geist (*rūḥ al-qudūs*, Engel) zu verbinden.⁵⁴⁶

Ibn Sīnās Ziel ist der Nachweis der Notwendigkeit von Engelwesen und Prophetie, was auch in *Al-mabda' wal-ma'ad* das Anliegen ist.

In den letzten Zeilen der Schrift „*al-qūwa an-nafsānīyah*“ (Geistige Potentialität der Seele) beschreibt er die Rolle der Engel für die Erkenntnis des Menschen, die nicht wie bei Aristoteles durch Sinneswahrnehmung, sondern durch göttliche Inspiration erfolgt.⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ Vgl. Ibn Sīnā: *Maḡmu'`e rasā'il* (Gesammelte kleine Werke von Ibn Sīnā), 1. Teil, *al-mabda' wal-ma'ad*, S. 99, übersetzt von Zohreh Abedi.

⁵⁴⁶ Hekmat, Naşrollah: Ibn Sīnās Metaphysik, S. 605–607, zitiert aus Ibn Sīnā: Geistige Potentialität der Seele.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 608.

6.5.3 Die Intellektlehre und die Engel bei Suhrawardī

Nach Suhrawardī ist Gabriel der Offenbarungselengel und das größte und bevorzugte, herrlichste Licht und der Talisman-Herr. Er schenkt den Menschen unmittelbare Weisheit und Leben.

Er ist auch ein befehlhabendes⁵⁴⁸ Licht für die Welt des Menschen – persisch: „*nūr-i isfahbod-i nasut*“. Er ist Abbild und Archetyp des Menschen und wichtigster Engel im höchsten Rang. Sein Licht funktioniert wie der „*intellectus agens*“:

Aus einem der herrscherlichen Lichte – nämlich aus dem Talisman-Herr der vernunftbegabten Art, das heißt Gabriel (Friede sei über ihn), unserem unmittelbaren Vater unter dem mächtigen Fürsten des herrscherlichen Reichs, dem Verleiher der Seelen, dem Heiligen Geist, dem Spender von Wissen und Beistand, dem Schenker von Leben und Tugend – geht entsprechend der vollkommenen Mischung des Menschen ein immaterielles Licht hervor – nämlich dasjenige Licht, welches die Zitadelle des Menschen leitet, das regierende Licht, welches der Befehlshaber der menschlichen Natur ist und das auf sich selbst als ‚Ich‘ hinweist.⁵⁴⁹

Ebenso steht im Mittelpunkt seiner Geschichten der Engel Gabriel als *Heiliger Geist* und Vermittler der göttlichen Offenbarung. In seinen mystischen Geschichten schreibt Suhrawardī, dass die Begriffe einander entsprechen.

Nach Suhrawardī steht in der Hierarchie der Lichte⁵⁵⁰ Gott (Licht der Lichte) als absolut vollkommenes Wesen an der Spitze und hat die Herrschaft über alle anderen Lichte.

Andererseits lehrt Suhrawardī, dass es im Wesen eines unvollkommenen Lichts liege, die oberen Lichte zu lieben und im Wesen eines oberen Lichts, die unteren Lichte zu beherrschen. Das gesamte Sein ist seiner Überzeugung zufolge nach Liebe und Herrschaft geordnet. Die Engel als unzählige immaterielle Lichte müssen notwendigerweise auf die vollkommenste Weise geordnet sein.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Befehlhabendes Licht = intellectus agens = der Engel Gabriel.

⁵⁴⁹ Suhrawardī: *Philosophie der Erleuchtung (ḥikmat al-išrāq)*, S. 182. Suhrawardī hat in seinem mystischen Werk *hayākil an-nūr* (die Licht-Altäre) die Wichtigkeit des Gabrielswesens betont.

⁵⁵⁰ Vgl. Abb. 1, s.o., S. 29

⁵⁵¹ Ebd., S. 137.

Suhrawardī's Emanationslehre ist eng mit dem Wesen Gabriels verbunden. Er meint, dass Gottes Wort stark leuchtend und schöpferisch⁵⁵² sei. Aus diesem entstand die gesamte Schöpfung. Aus dem Strahl jedes Wortes komme ein niedereres Wort hervor – bis zum letzten Wort.

In seinem Weltmodell und besonders in seinen Erzählungen findet man keine direkte Anwendung der Begriffe ‚Verstand‘ und ‚Intellekt‘, sondern nur ‚Licht‘ und ‚Engel‘, zum Beispiel in der Geschichte *Āwaz-i par-i Ġibraʿīl* (Der Klang der Schwinge Gabriels), in der es um Hervorbringung oder Überströmen des Seins geht.

Dabei schreibt er über eine imaginäre Erfahrung von einem „Suchenden“ als Erzähler und Held der Geschichte, der zehn weise Männer trifft; einer davon ist Gabriel. Er redet mit den anderen neun Weisen und sagt, dass der erste Weise im höchsten Rang stehe, dann der zweite usw. bis hin zum neunten Weisen. Gabriel wurde von Gott geschaffen. Damit erklärt Suhrawardī den Prozess der Schöpfung. Die zehn Weisen sind Klassen von Engeln, was bei Ibn Sīnā den zehn Intellekten (die mit dem tätigen Intellekt beginnen) entspricht.

Das Verhältnis der Engel zueinander und zur Schöpfungswelt bildet Suhrawardī's Emanationslehre.

6.6 Menschenbilder bei Thomas und Suhrawardī

Bei Thomas und den meisten anderen Philosophen hat der Mensch eine definierte und feste Stelle in der Hierarchie der Schöpfung. Bei Thomas zum Beispiel könnte eine Hierarchie so aussehen:

Gott

Engel

Verstand

Sinnenseele (anima sensitiva)

Pflanzen

Unbeseelte Körper⁵⁵³

Bei Suhrawardī sieht es etwas anders aus. Seinen verschiedenen Werken, besonders der Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), aber auch seinen mystischen Erzählungen zufolge könnte man die These aufstellen, dass die Menschen keine feste vorbestimmte Stelle in der Schöp-

⁵⁵² Siehe Seite 115 dieser Arbeit.

⁵⁵³ Vgl. STh I, q. 75–89.

fungshierarchie haben, sondern mit ihrem eigenen Willen und durch eigene Bemühungen sich weiterentwickeln können. Er geht darin so weit, dass die Menschen Engel sehen und ihre Stellung erreichen können.

Das Menschenbild von Suhrawardī und Thomas hat Gemeinsamkeiten aber auch einen grundlegenden Unterschied. Der Mensch ist aufgrund seiner ersten Sünde gefallen. Bei Thomas ist er deswegen erlösungsbedürftig. Der Mensch ist bei den islamischen Philosophen nicht nur von Natur aus unschuldig, sondern auch Stellvertreter (Kalifat) Gottes auf der Erde. Gott hat ihm von seinem Geist eingehaucht. Die Engel sind aber aus Licht erschaffen. Deswegen sollten sich die Engel vor den Menschen, die eine höhere Stellung haben, gleich nach der Schöpfung verbeugen.⁵⁵⁴

Suhrawardī ist davon überzeugt, dass die Menschen in der Welt der dunklen Seienden die Archetypen, zu denen die herrlichen Lichter gehören, sehen können. Die Aussage wurde allein im Buch *ḥikmat al-išrāq* mehrmals mit verschiedenen Formulierungen betont und wiederholt:

Die meisten Anspielungen der Propheten und der Größen der Philosophie deuten hierauf hin. Platon, seine Vorgänger wie Sokrates und dessen Vorgänger wie Hermes, Agathodaimon und Empedokles sind allesamt dieser Ansicht. Die meisten unter ihnen haben offen erklärt, daß sie die Archetypen in der Welt des Lichts geschaut haben.⁵⁵⁵

In der oben erwähnten Welt verwirklichen sich die Auferstehung der Körper und die prophetischen Wahrheiten:

Aus gewissen Seelen durchschnittlicher Menschen, denen erleuchtete freischwebende Erscheinungen zukommen, deren Erscheinungsort die Himmelssphären sind, gehen entsprechend den verschiedenen Klassen von Sphären unzählige Klassen von Engeln hervor, Stufe um Stufe. Die in der göttlichen Weisheit beschlagenen Heiligen jedoch steigen zu einem Ort empor, der höher als die Welt der Engel ist.⁵⁵⁶

Dort gibt es vollkommene Freude, Liebe, Herrschaft und Schau, mit der sich keine andere Freude vergleichen lässt.

⁵⁵⁴ Koran 2,34.

⁵⁵⁵ Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*), S. 151.

⁵⁵⁶ Ebd., S. 205.

7 Fazit

Der Begriff ‚Engel‘, der sich sowohl in der Philosophie und Theologie als auch in Kunst, Musik und Mystik zu allen Zeiten in verschiedenen Kulturkreisen in ganz unterschiedlichen religiös-philosophischen Richtungen verbreitet hat, ist vielfältig, allerdings sind die wichtigen ausdifferenzierten Engellehren von persischen Philosophen im 9. bis 12. Jahrhundert weniger bekannt. Dies gilt auch und insbesondere für Suhrawardī, dessen Engellehre im Mittelpunkt dieser Arbeit steht.

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit war es, einen Einblick in die Entwicklung der Engellehre in der islamischen Philosophie im Mittelalter zu geben und die Engellehre Suhrawardīs im philosophiegeschichtlichen Kontext, insbesondere vergleichend mit der Engellehre bei Thomas von Aquin als *doctor angelicus*, präsentieren. Die Untersuchung ist in mehrerlei Hinsicht von großer Bedeutung:

1. Die Lehre persischer Philosophen dieser Zeit wurde insbesondere in Bezug auf die Engellehre bisher kaum beachtet und ernstgenommen. Die vorliegenden Untersuchungen kommen überwiegend von der Seite der Orientalisten, die die persische Philosophie als Nachahmung westlichen Denkens ansehen. Die Philosophen, die ihre eigene Engellehre auf Basis von aristotelischer oder platonischer Philosophie geleistet und entwickelt haben, werden immer noch als Erklärer und Nachahmer und nicht als Begründer eines neuen Philosophiesystems betrachtet.
2. Die bedeutenden islamischen Philosophen, die in dieser Arbeit untersucht wurden, sind weitgehend nur als Sufis oder Mystiker anerkannt. Bei einer solchen Sichtweise bleiben ihre philosophischen Lehren jedoch hinter der mystischen Fassade verborgen. Das wird ihnen keineswegs gerecht, zumal für sie die Mystik, die mystische Methode und Sprache Mittel auf dem Weg zur Wahrheit sind. Daher greift es zu kurz, sie als reine Mystiker zu bezeichnen und sie als Philosophen nicht ernstzunehmen. Ġazālī zum Beispiel hatte tiefe Zweifel und wandte sich von seinem familiären und beruflichen Leben (als Oberhaupt der Bagdader Hochschule) ab. Er fand durch seine mystische Erfahrung zu Gott als seinem Erretter und Führer: „Wer also glaubt, dass die Enthüllung

der Wahrheit nur von den niedergeschriebenen Argumenten abhängig ist, der hat die große Barmherzigkeit Gottes eingeengt.“⁵⁵⁷

Fārābī, Ibn Sīnā und Suhrawardī sind genauso davon überzeugt, dass man sich mit allen Mitteln, z. B. der Mystik, auf dem Weg zur Wahrheit eine Brücke bauen solle, um ans Ziel zu kommen. Für diese Brücke verwendet Suhrawardī vielfältige Materialien und Mittel, wie die Lehre von Aristoteles, Platon, Zarathustra, Hermes, Plotin sowie die mystisch-islamischen Lehren und präsentiert seine einzigartige tiefe und komplexe Engel-Lichtlehre (siehe Abbildung 3, S. 106).

Die Einflüsse und Wirkungen der Engellehre Suhrawardīs lassen sich bei späteren Lichtlehren im Osten und Westen bis zum heutigen Tag nachweisen.

Um die Entwicklung der Lehre zu untersuchen, wurde der Wurzel des Engel-Begriffs bei Zarathustra⁵⁵⁸ nachgegangen. Nach Zarathustra besteht die Welt aus dem Zusammenwirken vom guten (*Spənta Mainyu*) und bösen Geist (*Ahra Mainyu*)⁵⁵⁹, welche mit anderen Worten als guter und böser Engel bezeichnet werden können. Das böse Dasein verliert im Kampf mit dem guten Wesen und wird schließlich in das tiefste finsternste Dasein, also in die Hölle, verschoben. Zarathustra nennt diese „Haus oder Sphäre der Lüge“⁵⁶⁰.

Anschließend wurde der Engel als ein Wesen, das die Religionen Judentum, Christentum und Islam verbindet, thematisiert. Der Engel ist in den Religionen so wichtig, dass er häufig nach Gott die wichtigste Rolle im Diesseits und Jenseits spielt. Aus religiöser Sicht ist der Engel von Natur aus ein Mittlerwesen zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Menschen, zwischen Gut und Böse. Der Engel spielt in der persischen Philosophie in diesem Zeitraum eine zentrale Rolle bei der Wahrheitssuche.

Weiterhin wurde die Rolle der Engel bei folgenden Philosophen untersucht:

Abū Naṣr Fārābī (ca. 870–950) glaubt an eine einzige Wahrheitsquelle, die auf zwei verschiedenen Wegen erreicht werden kann. Er verbindet die Philosophiewahrheiten (als höchste Form der Rationalität) mit den

⁵⁵⁷ Siehe Fußnote 222.

⁵⁵⁸ Ca. 2. oder 1. Jahrtausend vor Christus. Der Zeitpunkt des Wirkens von Zarathustra wurde auf ca. 1000–600 v. Chr. berechnet. Vgl. Geo Widengren: Die Religionen Irans, S. 61.

⁵⁵⁹ Vgl. ebd., S. 74.

⁵⁶⁰ Yasnā 30,10.

Wahrheiten, die Propheten durch Offenbarung durch Engel erreichen. Dabei ist der aktive Intellekt der Punkt, an dem Offenbarungswissen und Rationalität sich vereinigen. Was der Philosoph durch den aktiven Intellekt erfährt, erfährt der Prophet entweder direkt durch Intuition (*hads*), mystische Erleuchtung oder durch die Vermittlung der Engel.

Ibn Sīnā erklärt die Engellehre mit seiner „rationalen Imagination“. Dabei vereinigen sich Offenbarungswahrheiten durch Engel an Menschen und rationaler Weg. Bei Ibn Sīnā ist der Mensch in der Lage, sich auf eine intellektuelle Welt hin zu entwickeln und wie Engel wahre Schönheit und Freude zu genießen. Er ist jedoch davon überzeugt, dass die Materie des Menschen sein größtes Hindernis für wahre Erkenntnisse und den Fortschritt zur intellektuellen Welt ist.⁵⁶¹ Die Engel sind in der Lage, den Menschen bei der Beseitigung der Hindernisse zu helfen.

Ġazālī hat mit seinem bekannten Kausalitätsproblem und den Vorwürfen gegenüber der Philosophie verschiedene Absichten: unter anderem die Rettung des Glaubens an Engel. Er erwähnt die Beziehung zwischen Engeln und der untersten Welt⁵⁶² und zwischen Engeln und den Handlungen der Menschen.⁵⁶³ Er meint, dass die beiden Beziehungen auf dem Wesen der Engel basieren. Die Engel sind ein Teil des Himmelreiches und von da aus blicken sie auf die unterste Welt. Sie haben volle Erkenntnis über das Handeln des Menschen und sind dem Menschen ganz nah.

Sowohl Ibn Sīnā und Fārābī als auch Ġazālī, als bedeutende Denker der islamischen Philosophie, haben eine Überzeugung gemeinsam: Wo die Vernunft an ihre Grenzen stößt, beginnt der Glaube an die Propheten und an die Rolle des Engels in der Mitteilung der Wahrheit. Die Formulierung der Problemlösung ist aber unterschiedlich. Das Verhältnis der Engel zueinander und zur Schöpfungswelt behandelt Suhrawardī's Emanationslehre.

Suhrawardī ist der Begründer der Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-išrāq*) bzw. der Illumination. Das Wesen der Engel ist für Suhrawardī ein zentrales und notwendiges Thema, das im Kontext seines philosophischen Denkprozesses (ohne den das Verständnis unmöglich wäre) untersucht wurde. Bei ihm rückt das Wesen der Engel ins Zentrum der islamischen Philosophie.

⁵⁶¹ Ebd.

⁵⁶² Al-Ghazālī: *Miškāt al-anwār* (Die Nische der Lichter), S. 17.

⁵⁶³ Ebd.

Die Engel haben viele Formen und umfangreiche Aufgaben in der Schöpfung und Führung des Menschen. Der Mensch kann sichere Erkenntnis erwerben. Dies schafft er aber nicht durch aristotelische, rationale Schlussfolgerungen, sondern durch eine intuitive Erkenntnis, welche durch die Engel und durch eine mystisch-individuelle Erkenntnis erreicht wird. Mit der Rolle der Engel für die Erlangung der Wahrheit als die wichtigste Tat der Menschen, nähert er sich dem mystischen Erleuchtungsweg ‚Illumination‘ (arab. *išrāq*) und entfernt sich von früheren philosophischen Richtungen.

Die Engellehre wird bei Suhrawardī nur in seinem philosophischen Werk *Philosophie der Erleuchtung* (*ḥikmat al-išrāq*) direkt behandelt. Allerdings bleiben nach der Untersuchung der *ḥikmat al-išrāq* bezüglich der Engellehre viele wichtigere Aspekte über Engel bei Suhrawardī unbekannt; diesen widmet sich diese Arbeit, indem sie sie sorgfältig behandelt und hervorhebt, dass Suhrawardī in seinen mystischen Erzählungen wie *Āwaz-i par-i Ġibraʿīl*, Der Klang der Schwinge Gabriels), *al-ġurbat al-ġarbīyah* (Vom westlichen Exil), *ʿAql-i sorḥ* (Der rote Intellekt) und *Luġat-i murān* (Die Sprache der Ameisen) viele neue mystische und literarische Begriffe für die persisch-islamische Welt prägte.

Insofern leistet diese Arbeit einen wesentlichen Beitrag zur philosophischen Erschließung des literarisch-mystischen Werks Suhrawardīs.

Löber schreibt über die Sprache seiner Erzählungen:

Suhrawardīs Erzählungen sind durch und durch allegorisch. Jeder Satz, jedes Symbol ist bewusst gesetzt, um seine Lehre bildhaft zum Ausdruck zu bringen. Wer sich länger damit beschäftigt, entdeckt, dass hierbei nicht willkürlich Bilder und Gleichnisse zusammengesetzt werden, um eine Lehre zu veranschaulichen. In dieser Seelenwelt bewegt sich Suhrawardī mühelos und bringt ihre innere Wahrheit zum Ausdruck.⁵⁶⁴

Aus diesem Grund wurde der Versuch unternommen, die wichtigsten von ihm verwendeten Symbole in der persischen Literatur zu definieren⁵⁶⁵ und darzustellen. Nur auf diese Weise lässt sich seine Engellehre besser verstehen. Ein markantes Beispiel ist der Begriff *Nirgendwo*. Er verwendet dafür den persischen Begriff „*nā koḡā ābād*“, der als

⁵⁶⁴ Löber, Bettina: Das Rauschen der Flügel Gabriels, S. 11.

⁵⁶⁵ Zum Beispiel wurden in dieser Arbeit der mythische Vogel *Simurḡ*, das kosmische Gebirge *qāf*, die Bedeutung des Meers und die Bedeutung der Farben in der persischen Mystik ausgeführt. Aus persönlichem Interesse und aufgrund meines früheren Studiums der *Persischen Literatur* versuche ich in dieser Arbeit, Suhrawardīs Geheimsprache mit Bezug auf seine Zeit und sein eigenes Denken zu erklären.

„Heimstadt“ und „Welt der Engel“ verstanden wird und der für ihn viel mehr ist als eine ideale Stadt, nämlich eine reale ästhetische Welt. Diese Welt kann man mit Hilfe von religiös-mystischen Übungen erreichen. Wesentlich ist dabei, dass man diesen Weg nicht alleine, sondern nur mit Hilfe der Engel als Führer, die diesen gut kennen, erreichen kann.

Im Mittelpunkt der mystischen Geschichten von Suhrawardī steht meistens der Engel Gabriel als *Heiliger Geist* und Vermittler der göttlichen Offenbarung.

Nach Thomas von Aquin ist, wie bei den islamischen Philosophen, das letzte Ziel der Erkenntnis, Gott und Engel zu erkennen. Bei Thomas ist dies durch den Verstand machbar.⁵⁶⁶ Es wäre interessant, weitere Philosophen zu behandeln, die sich mit Suhrawardīs Philosophie befasst haben und weitere Einflüsse zu untersuchen. So hat z. B. Ibn al Arabi (1165-1240) in der Auseinandersetzung mit Suhrawardīs Philosophie eine eigene Engellehre entwickelt. Auch Mollā Ṣadrā (1572-1640) hat sich mit dem Wesen der Engel bei Suhrawardī beschäftigt. Mit Untersuchungen in dieser Richtung, die in dieser Arbeit keinen Platz finden konnten, könnte man an die Ergebnisse dieser Arbeit anschließen und so weitere Lücken in der Erforschung der persischen Philosophie und ihrer Einflüsse schließen.

Es wäre auch wünschenswert, das Thema *Licht* in der Philosophie im Westen tiefer zu erforschen und den Horizont der Lichtlehre zu erweitern, u. a. wären hier heranzuziehen die Lichtmetaphysik bei Leibniz sowie Untersuchungen von Beierwaltes und Hubertus Busche.⁵⁶⁷

⁵⁶⁶ Vgl. Thomas von Aquin: STh., I-II, q. 3, art. 7 und STh I, q. 88, a. 2 und q. 84, a. 6, vgl. auch CG III/1, 46, siehe S.145 dieser Arbeit.

⁵⁶⁷ Busche fasst die Lehre vom Leibniz zusammen. Dabei sind die Ähnlichkeiten zwischen Suhrawardīs-, Ġazālīs- und Leibnizlichtlehre merkbar: „daß Gott alles in allem ist, daß er mit allen Geschöpfen, freilich nach ihrem Vollkommenheitsgrad, im Innersten vereinigt ist, und daß allein er es ist, der sie durch seinen Einfluß bestimmt. Weil der *Lichtäther* zum einen der *Geist Gottes* ist, zum anderen aber das universale Fluidum, dessen Zirkulation die Phänomene von Gravitation, Elastizität, Stoß und Lichtausbreitung, d. h. die Grundphänomene der Natur erzeugt, kann man also sagen, daß Gott selbst vermittelt seines Spiritus jenen mechanischen Kunstgriff *ausübt*, der den präetablierten Grund der allgemeinen, kosmischen Harmonie ausmacht.“: Busche Hubertus in: Klassiker Auslegen, Hrsg. Otfried Höffe Band 34: Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie, Hrsg. Hubertus Busche, Berlin 2009, S. 69-70. Darüberhinaus findet man die Ähnlichkeiten in den Emanationslehren: „[...] daß die Reizungen der Sensorien zunächst von der Peripherie des Leibes nach innen an jene Sphäre aus Lichtäther fortgepflanzt werden, welche die aktive *Zentralmonade* des Leibes umhüllt. Diese Sphäre aus Licht oder Erstmaterie ist für

Beierwaltes gibt uns ein Bild von Platons Lichtlehre, die verschiedenen in der Arbeit erwähnten Lichtverständnissen ähnelt: „Die Verwandtschaft von Reinheit und Wahrheit kommt nahe an die Aussage heran, daß die Wahrheit als der Erkenntnisgrund der Dinge Licht ist. Deutlicher wird dies durch das Sonnengleichnis: die Wahrheit hat im geistigen Bereich dieselbe Funktion wie die Sonne im sinnlichen: die Sonne erleuchtet die Dinge, daß sie gesehen werden können. Die Wahrheit leuchtet in den Dingen, daß sie erkannt werden können.“⁵⁶⁸

Beierwaltes drückt die Lehre Platons im Bezug auf Licht, Erkenntnis und Sein aus, was bei Suhrawardī besonders bei *Das Rauschen der Flügel Gabriels* (S. 114–119 dieser Arbeit) zu finden ist:

Erkenntnis macht leicht, sie befreit vom Lastenden. In ihr richtet man den Blick nach oben. Symbol dieses Lichtgewordenseins durch die Erkenntnis sind die Flügel und der Tanz. Die obersten Dinge, die in der Erkenntnis erfaßt werden, das Gute und Schöne, sind in höchstem Maße Geist und Sein, aber auch in höchstem Maße Licht. Je höher nun der Geist hinaufsteigt, umso leichter wird er, aber auch umso lichter. [...] Da also nach der Lehre Platons die Erkenntnis das Sein des Menschen verwandelt, wird er, weil das Sein Licht ist, auch von diesem Licht durchformt. Die Tugend, die durch die Erkenntnis erworben wird, macht innerlich schön.⁵⁶⁹

Leibniz das Medium, in dem die Umsetzung körperlicher Bewegung in seelische Regungen erfolgt“: Ebenda, S. 76.

⁵⁶⁸ Beierwaltes, Werner: *Lux Intelligibilis*, Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen, München 1957, S. 74.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 87.

Literaturverzeichnis

Werkausgaben

- Abú Naṣr 'abdallāh b. 'Alī al-Sarrāj al-Tusi; *The Kitāb al-luma' fi'l-Tasawwuf*, hrsg. von Reynold Alleyne Nicholson, Leiden/London 1914.
<https://archive.org/stream/kitaballuma00sarruoft#page/n3/mode/2up>
- Al-kindī: *Rasā'el al-falsafiyah* (Philosophische Briefe), hrsg. und übers. von Abdulrahman Badawī, Kairo 1997.
- Aristoteles' Metaphysik, griechisch-deutsch, neu bearb., mit Einl. und Komm. hrsg. von Horst Seidl, Halbbd. 1: Bücher I (A) – VI (E), Hamburg 1982. Halbbd. 2: Bücher VII (Z) – XIV (N), Hamburg 1984.
- Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, hrsg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1959.
- Dionysius Areopagita: Schriften über die beiden Hierarchien, übersetzt von Josef Stiglmayr, München 1911.
- Dionysius Areopagita: Die Hierarchien der Engel und der Kirche, übersetzt von Hugo Ball und Walther Tritsch, München 1955.
- Fārābī: Alfārābī's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt von Friedrich Dieterici, Hildesheim/Zürich/New York 2011.
- Fārābī: *Kitāb al-hurūf* (das Buch der Briefe/*Begriffsklärung*), hrsg. und kommentiert v. Maḥdī, Muḥsin, Beirut 1969.
- Farabi: Ringsteine der göttlichen Weisheit (arab. *fuṣūṣ al-ḥikam*), übers. und erl. v. Max Horten, Münster 1906.
- Ghazali: al-munqid min aḍ-ḍalāl (Der Erretter aus dem Irrtum), übersetzt und herausgegeben von 'Abd-Elṣamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī, Hamburg 1988.
- Ghazali: Inkohärenz der Philosophen (*tahāfut at-tahāfut*), hrsg. v. Maurice Bouyges, Beirut 1927.
- Ghazali: *Miškāt al-anwār* (Die Nische der Lichter), übersetzt und herausgegeben von 'Abd-Elṣamad 'Abd-Elḥamīd Elschazlī, Hamburg 1998.
- Ibn ābi Usaibah (1203–1270): *Uyun al-Abnā'*, hrsg. von Amer an-Nağğār, Beirut 1996.

Ibn Rushd: Die Hauptlehren des Averroes (*tahāfut at-tahāfut*), übersetzt von Max Horten, Bonn 1913.

Ibn Sīnā: *Al-kašf al-māhiyāt aš-šalāt* (Offenbarung der Gebetsgeheimnisse) zitiert aus: Naṣrollah Ḥekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, Teheran 2006.

Ibn Sīnā: *Al-mabda' wal-ma'ad*, hrsg. v. Abdollah Nourani, Teheran 1984.

Ibn Sīnā: *An-nağāt*, hrsg. v. Daneš Pajoh Muḥammad Taqi, Teheran 2000.

Ibn Sīnā: Das Buch der Genesung der Seele, übersetzt von Max Horten, Frankfurt am Main 1960.

Ibn Sīnā: Die Bände *Al-qūwa an-nafsānīyah* (Geistige Potentialität des Menschen), *iṣārāt wat-tanbihāt* (Buch der Ratschläge und Erinnerungen) und *Al-kašf al-māhiyāt aš-šalāt* (Offenbarung der Gebetsgeheimnisse) sind leider weder im Original noch in der Übersetzung greifbar. Daher greife ich hier auf den Band Naṣrollah Ḥekmat: Ibn Sīnās Metaphysik, Teheran 2006 zurück.

Ibn Sīnā: *Mağmu'e rasā'il*: „Gesammelte kleine Werke von Ibn Sīnā“ (*risālat at-tuḥfah*), hrsg. v. Taheri Mahmud, Qom [Iran], 2010.

Ibn Sīnā: *At-ta'liqāt* (Kommentare), *Daftar-i Tabliqat-i eslami qum* (Iran) 2000.

Ibn Ṭufail (1110–1185): *Ḥaiy ibn al-Yaqzān* (Der Lebende, Sohn des Wachenden), übersetzt von Ahmad Shams ad-Dīn, Beirut 1990.

Kant, Immanuel: AA mit Bandnr. und Seitenzahl = Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.

Mağlesī, Muḥammad Bāqer: *Baḥār al-anwār*, Beirut 1983.

Muḥammadī, Kāzem: Acht kleine Schriften von Suhrawardī, 1. Artikel (das Buch über den Zustand in meiner Kindheit), Teheran 2011.

Šahruzi Šams ad-Dīn Muḥammad (13. Jh.): *Nuzhat-ul arwāh wa rawḍat al-afrāh fit tāriḥ al-ḥukamā wa l-falāsifah*, Hrsg. Khūrshid Aḥmad, Ḥaydarābād 1976, 2. Buch.

Suhrawardī: Der Klang der Schwinge Gabriels (*Āwaz-i par-i Ġibra'il*). In: Bettina Löber: Das Rauschen der Flügel Gabriels. Drei Erzählungen des ‚Meisters der Erleuchtung‘ Suhrawardī, Birnbach 2006.

Suhrawardī: Der rote Intellekt '*aql-i sorḥ*. In: Bettina Löber: Das Rauschen der Flügel Gabriels. Drei Erzählungen des ‚Meisters der Erleuchtung‘ Suhrawardī, Birnbach 2006.

- Suhrawardī: Vom westlichen Exil *al-ġurbat al-ġarbīyah*. In: Bettina Löber: Das Rauschen der Flügel Gabriels. Drei Erzählungen des ‚Meisters der Erleuchtung‘ Suhrawardī, Birnbach 2006.
- Suhrawardī: Der rote Intellekt. In: Muḥammadi, Kāẓem: Acht kleine Schriften von Suhrawardī, S. 175–177.
- Suhrawardī: *Hayākil an-nūr* (Die Licht-Altäre), übersetzt von Muḥammad ali Aburian, Kairo 1957.
- Suhrawardī: *Luġat-i murān* (Die Sprache der Ameisen), in: Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis, München 1995.
- Suhrawardī: Philosophie der Erleuchtung (*ḥikmat al-iṣrāq*), aus dem Arab. übers. und hrsg. von Nicolai Sinai, Berlin 2011.
- Suhrawardī: *Al-waridāt wat-taghdīsāt*. Online unter: <http://de.scribd.com/doc/96584951>
- Thomas von Aquin: Sentenzen-Kommentar IV. In: Rudolf Steiner: Themen aus dem Gesamtwerk. Bd. 17. Vom Wirken der Engel, ausgewählt und herausgegeben von Wolf Ulrich Klünker, Stuttgart 1991.
- Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles* in 4 Bänden, Herausgegeben und übersetzt: Bd.1 Karl Albert, Bd. 3/1 von Karl Albert und Leo Gerken, Bd. 3/2 von Karl Albert, Bd. 4 von Markus H. Wörner, Sonderausgabe Darmstadt 2001.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*, Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benidiktinern Deutschlands und Österreichs, Herausgegeben von der Albertus- Magnus- Akademie Walberberg bei Köln, 1954, Bände:1, 2, 4, 6, 8, 23, ... und am meisten Band 23 (II–II 171–182, kommentiert von Urs von Balthasar).
- Thomas von Aquin: Über die Trinität, übersetzt und erläutert von Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart 1988.
- Thomas von Aquin: Von der Wahrheit (*de veritate, quaestio I*), Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Albert Zimmermann, Hamburg 1986.
- Zarathustra: *Awestā (Gatha und Yasnā)*, In: Hinz, Walther, Stuttgart 1961.
- Zarathustra: *Awestā (Gatha)*, In:
http://www.dinebehi.com/dl/dl/pdf/Gāthā/GĀTHĀ_Deutsch.pdf,
 Stand 29.12.16.

Koran und Bibel

Der Koran. Die wichtigsten Texte ausgewählt und erklärt von Hartmut und Katharina Bobzin, München 2015.

Khouri, Adel Theodor: Der Koran erschlossen und kommentiert, Düsseldorf 2005.

Die Bibelverse werden nach der Luther-Übersetzung (1984) zitiert.

Monografien

Abūriyān Muḥammad ali: *Tārīkh al fikr al-falsafī fil-islam* (die Geschichte des philosophischen Denkens im Islam), Kairo 1973.

Adamson, Peter: *The Arabic Plotinus*, London 2002.

Al-Hujwiri: *The kashf al Mahjūb*, übers. von Reynold Alleyne Nicholson, London 1911.

Beierwaltes, Werner: *Lux Intelligibilis*, Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen, München 1957.

Berchtold, Christoph: *Manifestatio Veritatis*, Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin, Münster 2000, Dogma und Geschichte, 1.Teil (Hrsg. Peter Walter).

Bloch, Ernst: *Ibn Sina und die Aristotelische Linke*, Berlin 1952.

Boas, Marie: *Die Renaissance der Naturwissenschaften 1450–1630*, Nördlingen 1988.

Busche Hubertus: In: *Klassiker Auslegen*, Hrsg. Otfried Höffe Band 34: *Gottfried Wilhelm Leibniz, Monadologie*, Hrsg. Hubertus Busche, Berlin 2009, S. 69–70.

Bürgel, Johann Christoph: *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991.

Eicher, Peter: *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

Ekschmitt, Werner: *Weltmodelle. Griechische Weltbilder von Thales bis Ptolemäus*, Mainz am Rhein 1989.

Fahrī, Maḡid: *Die Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt*, Teheran 1993

Gohlman, William E.: *The Life of Ibn Sina*, New York 1974.

Hafner, Johann Ev.: *Angelologie. Gegenwärtig Glauben denken*, Paderborn 2010.

- Heinzmann, Richard: Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
- Hekmat, Naşrollah: Ibn Sīnās Metaphysik, Teheran 2006.
- Hendrich, Geert: Arabisch-islamische Philosophie, Geschichte und Gegenwart, Frankfurt am Main 2011.
- Henry Corbin: Sohrevardi. *Le Livre de la sagesse orientale*. Lagrasse: Verdier 1986.
- Hinz, Walther: Zarathustra, Stuttgart 1961.
- Hitti, Philip Khuri: *History of Arabs*, London 1949.
- Iqbal, Muḥammad: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford 1934.
- Jabre, Farid: *Essai sur le Lexique de Ghazali*, Beyrouth 1970.
- Khoury, Adel Theodor: Der Koran erschlossen und kommentiert, Düsseldorf 2005.
- Krauss, Heinrich: Die Engel. Überlieferung, Gestalt, Deutung, 3. Auflage, München 2005.
- Lewes, George Henry: *The biographical history of philosophy*, Bd. 2, London 1845/1846.
- Löber, Bettina: Das Rauschen der Flügel Gabriels. Drei Erzählungen des ‚Meisters der Erleuchtung‘ Suhrawardī, Birnbach 2006.
- Mağlesī, Muḥammad Bagher: *Baḥār al-anwār*, Beirut 1983.
- Naşr, Hossein: Die Gesammelten Werke von Suhrawardī, 1. Buch, Teheran 1975.
- Naşr, Hossein: Drei islamische Denker, 7. Auflage, Teheran 2006.
- Naşr, Hossein: Geschichte der Philosophie im Islam, Teheran 1961.
- Nicholson, Reynold Alleyne: *Studies in islamic Mysticism*. Cambridge 1921.
- Perler, Dominik und Ulrich Rudolph: Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken. Göttingen 2000.
- Rees, Martin: Eine Geschichte des Universums. Frankfurt am Main, 1998.
- Rudolph, Ulrich: Islamische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2004.
- Schimmel, Annemarie: Gärten der Erkenntnis, München 1995.

- Schimmel, Annemarie: Hallaj, Märtyrer der Gottesliebe. Leben und Legende, Köln 1968.
- Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam, Frankfurt am Main 1995.
- Schlosser, Marianne: *Lucerna in caliginoso loco*. Aspekte des Prophetiebegriffes in der scholastischen Theologie, Paderborn u. a. 2000.
- Schmidt, Werner H.: Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1975.
- Seybold, Michael: Handbuch der Dogmengeschichte. Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik. Freiburg/Basel/Wien 1971.
- Shaikh, Saeed: *Islamic philosophy*, übersetzt von M. Muḥammad Sharif, London 1982.
- Stockmeier, Peter: Artikel: „Offenbarung“ in der Frühchristlichen Kirche, In: Handbuch der Dogmengeschichte. Offenbarung von der Schrift bis zum Ausgang der Scholastik, hrsg. von M. Seybold, P. Gren, U. Horst, A. Sand und P. Stockmeier, Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 27–87.
- Tabari, Esfandiar: Eine methodische Untersuchung zur Kritik und Rationalität bei Suhrawardī im Kontext der europäischen Philosophie, Stuttgart 2007.
- Tabatabayi, Muḥammad Hossein: *Nahāyat al-ḥikmah* (Ende der Weisheit), Teheran 1995.
- Taheri Mahmod: *Maḡmu'e rasā'il*: „Gesammelte kleine Werke von Ibn Sīnā“ (*risālat at-tuhfah*), Qom [Iran] 2010.
- Taheri, Sadr ad-Din: Erklärung von Suhrawardīs Buch. *Al-mashare' wal-mutārihat* (Begründungen und Erläuterungen), Teheran 2006.
- Torrell, Jean-Pierre: Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin, übersetzt von Katharina Weibel u.a., Freiburg/Basel/Wien 1995.
- Turki, Mohamed: Einführung in die arabisch-islamische Philosophie, München 2015.
- Van den Bergh, Simon: *Averroes' Tahafut al-tahafut* (*The Incoherence of the Incoherence*), Cambridge 1987.
- Verbeke, Gerard: Avicenna, Grundleger einer neuen Metaphysik, Opladen 1983.

Von Weizsäcker, Carl Friedrich: Descartes und die neuzeitliche Naturwissenschaft, Hamburg 1958.

Waldenfels, Hans: Einführung in die Theologie der Offenbarung. Darmstadt 1996.

Widengren, Geo: Die Religionen Irans, Stuttgart 1965.

Widengren, Geo: Religionsphänomenologie, Berlin 1969.

Wiese-Fayyaz, Ursula: Iran im Spiegel der Zeit, Teheran 2004.

Wolff, Uwe: Alles über Engel, Freiburg/Basel/Wien 2001.

Yatřebī, Yahyā: Die Erleuchtungsphilosophie von Suhrawardī, Qom (Iran) 2012.

Yusefi, Hamid Reza: Einführung in die islamische Philosophie, Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Paderborn 2014.

Aufsätze in Zeitschriften und Sammelbänden

Henry Corbin: Geistleib und Himmelserde (*Corps spirituel et Terre Céleste Troisième édition*), Paris 1979, Darvas, János: [Präludium zur zweiten Auflage]. http://www.bahaistudies.net/asma/mundus_imaginalis.pdf, S. 1–10.

Corbin, Henry: *Mundus Imaginalis or the Imaginary and the Imagenal*, http://www.bahaistudies.net/asma/mundus_imaginalis.pdf, Stand 27.01.2017.

Friedmann, Richard: [Einleitung]. In: Utopie heute. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens, hrsg. v. Beat Sitter-Liver, Stuttgart 2007.

Gutas, Dimitri: Avicennas Erbe. Das ‚goldene Zeitalter‘ der arabischen Philosophie (1000 – ca. 1350). In: Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch, hrsg. von Heidrun Eichner, Matthias Perkams u. Christian Schäfer, 2013 Darmstadt, S. 96–112.

Suarez-Nani, Tiziana: Individualität und Subjektivität der Engel im 13. Jahrhundert, Thomas von Aquin, Heinrich von Gent und Petrus Johannis Olivi, In: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung, Zeitschrift des Mediävistenverbandes, hrsg. von Ortrun Riha, Band 11 (2006, S. 29–48), Heft 1: Engel und Boten, hrsg. von Wendelin Knoch, S. 31.

Lexika, Nachschlagewerke

- Bühner, Jan-Adolf: Evangelisches Kirchenlexikon, Band 1, A-F, hrsg. von Erwin Fahlbusch u. a., dritte Auflage, Göttingen 1986.
- Görg, Manfred: Engel [II. Altes Testament]. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 2, C-E, hrsg. von Hans Dieter Betz, Bernd Janowski, Don S. Browning und Eberhard Jüngel, vierte Auflage, Tübingen 1999.
- Grossouw, W.: Engel, [III. Der Engelglaube im AT und in Qumran.] In: Bibel Lexikon, hrsg. von Herbert Haag, Tübingen 1968.
- Hermann, Klaus: Engel. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 2, C-E, hrsg. von Hans Dieter Betz, Bernd Janowski, Don S. Browning und Eberhard Jüngel, vierte Auflage, Tübingen 1999.
- Nobis, H. M. [Engellehre]. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2, D-F, hrsg. von Joachim Ritter, Basel 1972.
- Seybold, Michael: [Offenbarung]. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 6, Basel 1984.
- Seybold, M.: Artikel: Offenbarung [Im NT], In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (Hrsg.), Band 6, Basel 1984.
- Schütz, Ludwig: Thomas-Lexikon, Paderborn 1895.
- Theologische Realenzyklopädie, Band XXVII, Politik /Politologie-Publizistik/Presse, hrsg. von Gerhard Müller, Berlin/New York 1997.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Das Modell der Emanation bei Fārābī verbunden mit dem ptolemäischen System der Kosmologie: Turki, Mohamed: Einführung in die arabisch-islamische Philosophie, München 2015, S. 65.

Abb. 2: Hierarchie der Lichter, Zohreh Abedi.

Abb. 3: Die Emanation der Lichter, Zohreh Abedi.

Bemerkung: Alle Übersetzungen, sofern nicht anders angegeben, sind von Zohreh Abedi.

Coverbild: Mahmoud Farshchian

