

اشپكتروم ايران

نشریه علمی-پژوهشی-فرهنگی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آلمان

SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur
Kultur – Wissenschaft – Forschung

Nr. 1–2015
28. Jahrgang



SPEKTRUM IRAN

Zeitschrift für islamisch–iranische Kultur

28. Jahrgang 2015, Heft 1

ISSN 0934-358X

ISBN 978-3-95948-110-6

Herausgeber

Kulturabteilung der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Berlin

Drakestr. 3, 12205 Berlin

Tel.: 030/740 715 400, Fax: 030/740 715 419

E-mail: info@irankultur.com

www.irankultur.com

Geschäftsführung

Mahdi Imanipour

Schriftleitung

Hamid Reza Yousefi

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Hans Daiber

Prof. Dr. Hans-Georg Ebert

Prof. Dr. Abdolrahim Gavahi

Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdsen

Prof. Dr. Hans-Christian Günther

Prof. Dr. Gerd R. Hoff

Prof. Dr. Roland Pietsch

Prof. Dr. Eckehard Schulz

Prof. Dr. Dr. Ina Wunn

SPEKTRUM IRAN

erscheint viermal jährlich zu folgenden Bezugsgebühren

Einzelheft für Abonnenten 9 €

Jahresabonnement (vier Hefte) 36 €

Verlag Traugott Bautz GmbH

Ellern Str. 1, 99734 Nordhausen

Telefon: 03631/466710; Fax: 03631/466711

E-mail: bautz@bautz.de

Besuchen Sie unsere Internetseite

www.spektrum-iran.de

Inhalt

Liebe Leserinnen, liebe Leser!	5
Einleitung.....	7
<i>Homayoun Hemmati</i> Theoretische und praktische Grundlagen des islamischen Erfan	13
<i>Hamid Reza Yousefi</i> Liebe und Freundschaft in der Mystik von Abu Hamid Ghazali	27
<i>Ali Radjaie</i> Mystik in der klassischen Dichtung Persiens.....	41
<i>Mahdi Radja</i> Brennofen der Mystik.....	55
<i>Regine Kather</i> Geschichte und Gegenwart der Mystik in Europa	73
<i>Sybille C. Fritsch-Oppermann</i> Mystik und Liebe aus christlicher Sicht	87
Buchbesprechungen.....	103
Herausgeber und Autoren.....	111

»O ihr Menschen, Wir haben euch von Mann und Weib erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, dass ihr einander kennen möchtet.«

(Sure 49:14)

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

SPEKTRUM IRAN ist eine ›Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur‹ und versteht sich als ein wissenschaftliches Forum zur Förderung des Dialogs zwischen iranischer und deutscher Kultur. Die Prägung beider Kulturen kennt nicht nur Differenzen, sondern auch viele Gemeinsamkeiten und Überlappungen.

SPEKTRUM IRAN legt einen Kulturbegriff zugrunde, der es ermöglicht, die Berührungen und wechselseitigen Befruchtungen beider Kulturen in Geschichte und Gegenwart darzustellen. Es stellt verschiedene Dimensionen und Facetten der islamisch-iranischen Kultur vor, um eine fundierte Grundlage für einen solchen offenen Dialog zu schaffen. Hierzu werden vernachlässigte Quellen herangezogen, um die Vielfalt philosophischer, religiöser sowie wissenschaftlicher Zugänge zur modernen Welt neu zu durchdenken.

SPEKTRUM IRAN sieht sich verpflichtet, Grundpositionen und Perspektiven sowie Schlüsselfragen der Wissenschaft, Politik und Philosophie kritisch zu würdigen. Zur Darstellung kommen auch die Besonderheiten der Kunst und Architektur der iranischen Geschichte und Gegenwart.

SPEKTRUM IRAN erscheint viermal jährlich und steht allen Interessierten zur Mitarbeit offen, die eine interkulturelle bzw. interreligiöse Verständigung im Geiste wertschätzender Toleranz und Anerkennung suchen.

Hamid Reza Yousefi

Einleitung

Betrachten wir die Geschichte der Religionen, so stellen wir fest, dass Mystik diejenige Lehre ist, die in allen Religionen in unterschiedlichen Formen verankert ist. Diese Lehre ist weder eine Alternative zur Religion noch ein Pendant, auch wenn es Versuche gibt, sie als solche zu charakterisieren.

Djalal ad-Din Mohammad Rumi, Farideddin Attar, Hossein Ibn Mansour Halladj sowie Sebastian Franck, Jacob Böhme, Hildegard von Bingen und Meister Eckhart sind einige Hauptfiguren, die im christlich-islamischen Kontext der Mystik zuzurechnen sind. In ihren Lehren geht es um unsichtbare, aber wirksame Kräfte, die sich in den Heiligen Schriften ihrer Religionen manifestieren. Ihr Ziel ist Läuterung des Inneren, Erleuchtung durch Kontakt mit transzendenten Ebenen bis hin zu jener ›unio mystica‹, dem Einswerden mit Gott.

Mystik betrifft das Verborgene, thematisiert individuelle Gotteserfahrungen und zeigt Wege zur eigenen Veredelung. Ihre ureigene Aufgabe besteht darin, mittels Disziplin und praktischen Übungen eine Harmonie zwischen Innen- und Außenwelt sowie Theorie und Praxis im Leben herzustellen. Gerade dieses praktische Ausleben ist der ursprüngliche Sinngehalt von ›Scharia‹. Ziel ist es, die Grenzen zwischen sich und Gott zu überwinden und im Alltag des Lebens das Göttliche zu verwirklichen. Versenkung, Askese, Regeln und disziplinierte Lebensführung gehören zu einem mystischen Dasein, auch wenn dieses in unterschiedlichen Gemeinschaften und Orden verschieden praktiziert wird.

Im Grunde geht es in jeder Mystik um die Einheit zweier Erkenntnisformen: Erkenntnis des Herzens und Erkenntnis des Verstandes, um zu ermöglichen, dass der Mensch im Einklang mit Gott und seiner eigenen Mitte im Leben steht und wirkt. Mystik ermöglicht es ihm, mit den inneren Augen seiner Seele, das zu berühren und zu erfahren, was ihn trägt und zugleich übersteigt.

Im vorliegenden Heft wird auf vielfältige Weise sowohl in die Geschichte der Mystik eingeführt als auch ihre Struktur, ihre Aufgabe und ihr Ziel diskutiert. Dabei beschränkt sich das Heft auf einen Umriss im christlich-islamischen Kontext.

Homayoun Hemmati thematisiert eine der wichtigsten Fragen der Philosophie und Theologie, die im Orient und weit darüber hinaus diskutiert werden. Es geht um die Beantwortung der Frage, was islamischer Erfan bedeutet und wie sich dieser von Sufismus und Mystik unterscheidet. Hemmati diskutiert, bezüglich des Erfan und seines Wesens, eine Reihe von Missverständnissen in der europäisch-westlichen Forschung. Das Problem sieht er in der verführerischen Austauschbarkeit von Begriffsapparaten. Viele Wissenschaftler versuchen, die Welterklärung, bzw. hier den islamischen ›Erfan‹, durch die eigenen Begriffsapparate in Europa zu begreifen. Weil Begriffe wie ›Mystik‹ oder ›Gnosis‹ in Europa eine eigene Geschichte durchlaufen haben, ist es problematisch, diese auf den islamischen Erfan anzuwenden. Hemmati erklärt den islamischen Erfan als einen Weg der erlebten Erfahrung mit dem Göttlichen zu verschmelzen, der eng mit dem Koran und der Lebensführung des Propheten verbunden ist. Dabei zeigt er theoretische und praktische Dimensionen des Erfan, die in ihrer Reinform aus dem koranischen und prophetischen Geiste hervorgegangen sind. Hemmati gelingt es, ein Bild des islamischen Erfan zu zeigen, das Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu Mystiken und Pseudo-Mystiken vor Augen führt.

Ausgehend von der Annahme, dass Liebe und Freundschaft ein fester Bestandteil der Mystik im Islam sind, erläutert Hamid Reza Yousefi die Frage von Liebe und Freundschaft im Denken von Abu Hamid Ghazali. Dabei unterscheidet er Arten von Daseinsfreundschaften und existentielle Arten derselben. Daseinsfreundschaften sind für ihn eher egozentrisch und damit profitorientiert. In einer existentiellen Freundschaft, die transpersonal ist, sieht er hingegen die innigste Vereinigung zweier Seelen, die das Göttliche suchen. Ähnlich unterscheidet er ebenfalls zwischen materialisierter und existentieller Liebe. Yousefi zeigt, wie Liebe und Gerechtigkeit in den Adern der Freundschaft fließen und ein kosmisches Bewusstsein dessen erzeugen, das kulturübergreifend das Eine in der Vielfalt sucht.

Ali Radjaie diskutiert die Frage nach Mystik aus islamischer Sicht. Dabei zeigt er, wie sie im Islam mit ›Gottes-Erkenntnis‹ zusammenfällt. Im Orient unterscheidet man nach Radjaie zwischen ›praktizierter und theoretischer Mystik‹. Danach erfolgt eine kurze Präsentation der wichtigsten islamischen Mystiker. Die verschiedenen 15 Stationen des Pfades eines jeden wahren Mystikers werden ausführlich erläutert und mit Gedichts-Beispielen aus den mystischen Werken belegt und vor allem darauf hingewiesen, wie sie

sich im Laufe der Zeit in der persischen Literatur verankert haben. Es wird ersichtlich, inwieweit mystische Orden auf die persisch-orientalische Literatur Einfluss ausgeübt haben. Ferner befasst sich Radjaie mit dem vieldiskutierten Thema der ›Liebesmystik‹, die seit Jahrhunderten das Hauptmotiv der Lyrik im Orient darstellt. Dass sie als ›prima causa allen Lebens‹ aus der Religion und Überlieferung erhoben wurde und einen sakralen Charakter bekommen hat, wird hier mit Beispielen aus der mystischen Poesie erläutert. Die Liebe wird nach Radjaie als ›Hauptziel der Schöpfung‹ sowie ›urewiges Schicksal‹ eines jeden Einzelnen betrachtet, die unter einem himmlischen ›Liebespakt‹ und durch ›göttliche Anziehungskraft‹ ewig wirkt und als ›Gottes Geschenk‹ zur ›Reinigung der Affekte‹ beitragen soll. Die Liebe besitzt hier ›eine dynamische Kraft‹, die alles andere überragt.

Mahdi Radjaie baut auf diesen Erkenntnissen auf und beschreibt den ästhetisch-mystischen Anspruch iranisch-islamischer Kunstgegenstände, deren symbolträchtige Darstellung vielfach mit historischen und religiösen Ursprüngen des antiken Persien verknüpft sind. Als historische Zeugnisse verstanden, lassen sich sowohl in mystischen Schriften als auch in kunsthistorisch bedeutsamen Funden Rückschlüsse auf die vorislamische, persische Kultur finden, die sich in bedeutungsreichen, ästhetischen Kunstformen äußert. Radjaie veranschaulicht an den Beispielen der Kachel- und Tonhandwerkskunst, welche Bedeutung mystische Elemente in der vorislamischen und paraislamischen Zeit vom antiken bis zum frühmodernen Persien zu finden sind. An einigen ausgewählten Beispielen aus der Keramik- und Tonkunst zeigt er die zentrale Position künstlerischer Elemente, die Bezüge zwischen Religion und Mystik, aber auch Literatur und Kunst verständlich werden lassen. Dazu wählt Radjaie die vier zentralen Naturelemente aus und zeigt ihre mystisch-religiöse Bedeutung innerhalb der persischen und iranischen Kultur. Dabei stellt er heraus, dass einige vorislamische Elemente und Darstellungen mit den Lehren des Islam deckungsgleich sind, was eine interreligiöse Beziehung zwischen beiden Epochen herstellt und zugleich den religiösen Einfluss auch in der iranischen Keramikunst verdeutlicht. So setzt Radjaie zentrale Motive mit Inhalten miteinander in Beziehung, was die Bedeutung einzelner Symbole über den sprachlichen und religiösen Kontext hinaus erläutert und für ein interkulturelles Kunstinteresse fruchtbar macht.

Regine Kather führt in Geschichte und Gegenwart der christlichen Mystik ein. Dabei beleuchtet sie Ursprünge christlicher Mystik sowie repräsen-

tative Vertreter und die Verschiebung einiger Leitmotive im Laufe der Jahrhunderte. Da Mystik ein vielschichtiges Phänomen ist, wird sie in diesem Rahmen als ›erfahrungshaftes Erkennen Gottes‹ verstanden. Ohne die platonisch-neuplatonische Philosophie wäre die Interpretation der christlichen Mystik nach Kather undenkbar. Sie legte die Grundlage für die sich über die Jahrhunderte hinweg durchhaltende Überzeugung, dass im Seelengrund die Gotteskraft selbst gefunden werden könne, dass also eine ›unio mystica‹, eine Vereinigung mit ihr möglich sei. Der Ursprung des Kosmos wird damit zugleich zum Ziel des Lebensweges. Genuin christlich ist nach Kather die Vorstellung des dreieinigen Gottes, von Vater, Sohn und Heiligem Geist, wie sie vor allem durch Augustinus und Pseudo-Dionysius Areopagita, Bonaventura und Meister Eckhart, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz entwickelt wurde. Die Vermittlung zwischen endlichem und unendlichem Geist erfolgt nach Kather durch den göttlichen Logos, durch Christus, der weniger zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt, als vielmehr in jedem Menschen geboren werden muss. An der Schwelle zur Neuzeit vollzieht sich nach Kather eine bemerkenswerte Verschiebung, die sich bis in die Gegenwart, bei Simone Weil oder Albert Schweitzer, verstärken wird: Die Rückkehr zum Ursprung erscheint nur als der erste Schritt, der durch Werke ergänzt werden muss, die die innere Sammlung im Alltagsleben zum Ausdruck bringen.

Sybille C. Fritsch-Oppermann thematisiert die Frage nach Mystik und Liebe aus christlicher Sicht. So gibt es zwar mystische Elemente im Christentum bzw. eine christliche Sicht auf die Mystik, aber die Mystik ist in ihrem formlosen Anteil deutlich unterschieden von Religion in ihrer historisch gewachsenen Form. Zu Beginn führt Fritsch-Oppermann aus, wie die Dialektik von Kontemplation und Aktion, von Rationalität, Glaube und Tun besonders hilfreich für eine spätmoderne Sehnsucht nach ganzheitlicher Sinnfindung sein kann. Denn sie ermöglicht auch Sinnfindung im Vorläufigen, ohne vorschnelle Absolutheitsansprüche. Nach einem kurzen allgemeinen historischen Abriss geht Fritsch-Oppermann auf Meister Eckharts mystisch-philosophische Lehre von der zeitlich nicht begrenzten Geburt des Gottessohnes in der Seele ein. Ebenso auf die Rezeption Böhmies und Franckes im Pietismus. Sie stellt Aspekte einer modernen christlich-theologischen Mystiker-Rezeption vor und plädiert dafür, Mystik darüber hinaus als hermeneutische Brücke zwischen Philosophie, Ästhetik und Ethik und auch zwischen unterschiedlichen Religionen zu sehen. Zur Erläuterung

zieht sie Beispiele aus christlicher, jüdischer, muslimischer und buddhistischer Mystik heran. Ein weiterer Abschnitt ist der poetisch-paradoxalen Sprache in Poesie und Mystik gewidmet, jener ›anderen Seite mystischen Schweigens‹. Hier kommt sie besonders auf kosmologische und ökologische Aspekte zu sprechen. Der enge Zusammenhang von Mystik und Liebe führt zur mystischen Erfahrung von Hingabe auch im Leiden. Ein Ausblick schließlich widmet sich noch einmal detailliert der mystischen ›Unio‹ bis hin zu Aussagen über eine ›Gottwerdung‹ des Menschen, die paradoxal-poetisch beschrieben und in der Entwerdung beider wurzelnd gesehen wird.

Redaktionelle Anmerkungen

Die Beiträge des vorliegenden Heftes zeigen jeweils auf eigene Weise, wie komplex Mystik und ihre mannigfaltigen Themenfelder sind. Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, dass die Beiträge des vorliegenden Heftes nicht immer der Meinung der Herausgeber entsprechen.

Hamid Reza Yousefi

Theoretische und praktische Grundlagen des islamischen Erfan

Homayoun Hemmati

Einleitende Gedanken

Im vorliegenden Beitrag werde ich zunächst mit einer allgemeinen Definition zu ›Erfan‹ bzw. ›Mystik‹ beginnen: Erfan ist die direkte Erfahrung mit dem Heiligen oder derjenigen Erkenntnis, die aus einer solchen Erfahrung erfolgt. Diese Erfahrung zeigt sich bspw. im Christentum in Form einer Vision oder eines Gefühls der Vereinigung mit Gott. Es gibt aber auch nicht-theistische Formen, wie die buddhistische Mystik. Der Erfan geht in der Regel mit einer besonderen Art von Meditation, Gebet, Abstinenz und asketischer Disziplin einher.

Formen des Erfan im Vergleich der Disziplinen

Mystik wird mit fragwürdigen Haltungen, der Ekstase, Schwebeständen, Visionen oder dem Vermögen, das Schicksal der Menschen und ihre Herzensfragen vorauszusagen und allgemein ungewöhnliche Handlungen zu vollziehen in Verbindung gebracht. Wenn nicht in allen, doch aber in vielen Religionen gibt es eine besondere Art von Mystik, die besondere Bedeutung haben. Maßstäbe und mystische Erfahrungen hängen untrennbar mit den Traditionen zusammen, mit denen sich die jeweiligen Personen identifizieren.

Insgesamt gibt es drei Besonderheiten, die den Charakter mystischer Erfahrungen beschreiben. Diese Erfahrungen sind erstens eine Überwältigung ohne Zwischeninstanz, die von gewöhnlichen Alltagserfahrungen abweicht. Sie sind zweitens das Ergebnis des innerlichen Ruhens in der eigenen Persönlichkeit, die keiner Erklärung und keines Beweises bedürfen. Sie legitimieren sich aus sich heraus und ruhen in sich selbst. Eine weitere Besonderheit der mystischen Erfahrung ist drittens die Unmöglichkeit ihrer Ver-

sprachlichung. Sie ist im Grunde uninterpretierbar und damit unausdrückbar und außerhalb der Erfahrungsbereiche der Mystik nicht verständlich.

Es gibt viele Berichte über die Erfahrungen der Aref, der Mystiker bzw. Meister des Erfan, die als ausgezeichnete Quelle für die Kenntnis des Erfan gelten. In erfanische Schriften werden Poesie, Analogien und Sinnsprüche sowie dichterische Interpretationen appliziert. Feuer wird bspw. analog als die inneren Kontinente der Seele und die Dunkelheit der Nacht als die Verdunkelung des Geistes betrachtet; auch diversen andere Metaphern und Erklärungen werden für das Begreifen der erfanischen Erfahrungen herangezogen.

In der christlichen Tradition ist Mystik ein Ergebnis der Präsenz Gottes in Personen, welche die Gnade einer Vereinigung mit ihrem Schöpfer empfangen haben. Göttliche Gnade erhält der Mensch in diesem Kontext, ohne diese verdient zu haben. In anderen Religionen wiederum werden nur solche Menschen in die Welt des Mystischen versetzt werden können, die sich in strenge Klausur begeben und lange Gebete, Kontemplation, Fasten und Atemübungen exerzieren. Voraussetzung für die Erlangung dieses Zustandes ist die Reinheit des Herzens, die vollzogene Reinigung der Seele und vor allem ein besonderes Gespür überhaupt, erfanische Zustände zu empfangen. Was in diesem Prozess erfahren wird, ist absolut und geht über alle menschlichen Bemühungen und Methoden hinaus.

Zahlreiche Philosophen und Psychologen der Moderne haben sich mit Mystik beschäftigt. William James ist der Ansicht, dass Mystik eine weitere Ausdehnung des normalen menschlichen Bewusstseins ist. Henri Bergson betrachtet die Intuition als höchsten Grad menschlicher Erkenntnis und Mystik als vollkommene Intuition. Heute suchen Wissenschaftler nach Wegen, mit der Einnahme bewusstseinsverändernder Mittel mystischen Zustände zu erreichen. Viele Forschungen haben in der Tat zur Gewinnung von Erkenntnissen über die Mystik geführt, jedoch kein psychologischer Begriffsapparat kann letztlich die Mystik gänzlich erklären.

Viele der christlichen Mystiker haben in Berichten ihre Erfahrungen niedergelegt. Zu nennen ist der Heilige Franz von Assisi, die Heilige Theresa von Ávila, der Heilige Juan de la Cruz, der deutsche Mystiker Jakob Boehme, der schwedischen Theosoph Emanuel Swedenborg und George Fox, dem Gründervater der Quäker.

Unter den Aref innerhalb der islamischen Welt sind Abu Hamid Ghazali, Seyyed Heydar Amoli, Ibn Arabi, Bajazid Bastami und Nureddin Isfarayini

zu nennen. Aus weiteren Religionen sind das Chassidismus und die Kabbala im Judentum sowie der Taoismus, die Upanischaden, die Vedanta und der Zen-Buddhismus in orientalischen Religionen und Mystiken zu nennen.

Gegenwärtig gibt es im Westen Tendenzen für die Beschäftigung mit dem islamischen Erfan. Viele Forscher haben sich mit diesem Thema beschäftigt, wobei die New-Age-Bewegung, esoterische Strömungen im Zusammenhang mit der Hippie-Bewegung seit den 1970er Jahren, die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben. Zur Beleuchtung dieses Themenfeldes bedarf es jedoch einer eigenen Betrachtung in einer weiteren Studie.

Islamischer Erfan

Über Formen sowie Art und Weise des Erfan, die dem Inhalt nach als eine Art Mystik bezeichnet werden kann, beherrschen unterschiedliche Auffassungen die allgemeine Diskussion. Um eine philologisch differenzierte Betrachtung dessen zu ermöglichen, was Erfan ist bzw. nicht ist, werde ich den Gebrauch der Begriffe ›Mystik‹, ›Sufismus‹ oder ›Gnosis‹ vermeiden. Dabei bevorzuge ich die folgenden drei Bezeichnungen:

1. ›Erfan‹ ist die Benennung der Lehre.
2. ›Aref‹ (Singular) bzw. ›Arefin‹ oder ›Orafa‹ (Plural) sind Praktizierende dieser Lehre.
3. ›Erfanisch‹ artikuliert die adjektivische Bezeichnung.

Die Debatte um die Originalität des islamischen Erfan ist seit längerem Gegenstand der islamwissenschaftlichen und orientalistischen Forschungen des europäischen Westens. Über dieses Themenfeld wurde eine Reihe wertvoller Studien veröffentlicht.

Einige Forscher haben sich dem Nachweis gewidmet, dass sich im Islam, in koranischen Lehren und den Lebensgewohnheiten des Propheten die substantielle Kraft des Erfan niedergeschlagen hat. Forscher wie Louis Massign, Reynold A. Nicholson und Annemarie Schimmel bestätigen, dass sich der islamische Erfan aus den islamischen Lehren speist. Der Irrtum von Forschern wie Ignaz Goldziher, welche die Quelle des islamischen Erfan in anderen Kulturen betrachten, ist heute offensichtlich.

Nicholson, der in seinem Werk ›Die Mysiker im Islam‹ gegenwärtige Theorien analysiert, kommt auf der Grundlage des Korans zu dem Schluss, dass die Quelle der islamischen Aref der Koran und seine Lehren sind. Er hält es für irreführend, hierfür Quellen außerhalb des Islam zu suchen.

Auch Annemarie Schimmel thematisiert in ihrem Werk ›Mystische Dimensionen des Islam‹ mehrere Theorien über den islamischen Erfan. Im Sinne Nicholsons hebt sie hervor, dass die Urform des islamischen Erfan rein islamisch sei, wobei er allerdings im Verlauf seiner Entwicklung auch von anderen Kulturen nicht unberührt geblieben sei.¹ Die Beschäftigung mit dem Koran und mit innigen Gebeten, insbesondere des schiitischen Islam, räumt alle Zweifel darüber aus, dass der islamische Erfan auf breiter Basis auf seinen eigenen islamischen Quellen ruht.

Martin Lings führt in seinem Werk ›Was ist Sufitum?‹ aus, dass die islamischen Sufis vor etwa tausend Jahren den islamischen Erfan als ›inneres Verlangen‹ oder als ›Schmecken‹ definieren. Ihr Ziel ist, zusammenfassend, die unmittelbare Erkenntnis über göttliche Wahrheiten. Eine solche Erkenntnis, soweit sie unmittelbar ist, ähnelt eher sinnlichen Erfahrungen als Vernunftkenntnissen.² Zur Originalität des islamischen Erfan vertritt Lings die Auffassung, dass es Zusammenflüsse gibt. So sei die Erscheinung des Islam auf dem indischen Kontinent offensichtlich durch eine Begegnung zwischen den Moslems und den Brahmanen geprägt, wobei einige Begriffe des islamischen Erfan offensichtlich Anleihen aus dem Neuplatonismus sind. Link merkt allerdings ausdrücklich an, die Fundamente des islamischen Erfan seien bereits gelegt gewesen. Die Einflüsse haben für ihn sekundären Charakter und berühren nur die Oberfläche des islamischen Erfan.³

Friedrich August Tholuck kommt in seinem Werk ›Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica‹ zu dem Schluss, die mystischen Überlegungen rührten ausschließlich aus dem Herzen des Erfan des Propheten her und seien nur auf dieser Grundlage zu begreifen und zu erklären.⁴

Morteza Mortahari, einer der führenden Philosophen des zeitgenössischen Iran, hält die Lehren des Islam ebenfalls mit Gewissheit für die Inspirationsquelle des theoretischen und praktischen Erfan. Dass der islamische Erfan seine Existenzgrundlage im Islam selbst hat⁵, belegt er damit, dass der

1 Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam*. Die Geschichte des Sufismus, München 1992.

2 Vgl. Lings, Martin: *Was ist Sufitum*, Freiburg 1990.

3 Ebenda.

4 Vgl. Tholuck, Friedrich August: *Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica*, Leipzig 1821.

5 Vgl. Mortahari, Morteza: *Ashnai ba olume eslami* [Einführung in die Islamwissenschaften], Bd. 2, Teheran 2012, S. 86.

Koran Gott oder Allah als Schöpfer der Welt präsentiert und gleichsam auf sein heiliges Wesen verweist, das überall und in allem existiere. Insofern sähen wir immer Allah, in welche Richtung wir auch immer schauten. Er sei uns näher als wir uns selbst, er sei Anfang und Ende, evident und verborgen zugleich. Seine Auffassung belegt Motahari aus dem Koran mit zahlreichen Suren, welche die menschlichen Gedanken zu einem höheren Monotheismus einladen.

Im Koran lesen wir *«قل هو الله أحد»*, also »Sprich: Er ist Allah, der Einzige.«⁶ Um den Weg zum Innewerden der Wahrheit zu beschreiten, wird empfohlen, sich mit koranischen Sprüchen wie *«لِقاءِ الله»*, »Vor dem Angesicht Allahs« und *«رضوانِ الله»* d.h. »Allahs Wohlgefallen« oder Suren über Offenbarung und Inspiration, Gespräche der Engel mit der Heiligen Maria, und insbesondere Suren im Hinblick auf die Himmelfahrt des Propheten, zu beschäftigen.

Im Koran beschreiben drei bedeutende Quellen den psychischen Zustand des Menschen: Es ist die Rede vom »Nafs-eammara«⁷, dem »Befehlenden Selbst«, das den Menschen zum Schlechten verleitet, ferner vom »Nafs-lawwama«⁸, dem mahnenden Selbst, das den moralischen Zustand zeigt und, drittens vom »Nafs-muttinah«⁹, der gesicherten Seele.

Im Koran lesen wir: »Und diejenigen, die in Unserer Sache bestrebt sind. Wir werden sie gewiss leiten auf Unsere Wegen.«¹⁰ Im Koran wird die Reinigung der Seele als ein Weg zur Glückseligkeit beschrieben. Darin wird ferner die Gottesliebe als die erhabenste Form dargestellt. Der Koran ist ein Verweis darauf, dass der Mensch sich ändern könne und durch das Erlangen völliger Reinheit sich gewissen Geheimnissen nähern könne. Dies alles sage Bedeutendes über die Verbundenheit zwischen Gott, Welt und Mensch aus.

Darüber hinaus zeigt islamische Erziehung zum frommen Denken, dass Gebete nicht um der bloßen Belohnung willen ausgesprochen werden. Religiöse Akte bergen große religiöse Bedeutung in sich. Das Leben der ersten Moslems in den Anfangsphasen des Islam manifestiert eine grundlegende Einsicht und sehnsuchtsvolle spirituelle Liebe.¹¹ Motahari hat über die intu-

⁶ Sure 112:1.

⁷ Sure 12:54.

⁸ Sure 75:3.

⁹ Sure 89:28-31.

¹⁰ Sure 29:70.

¹¹ Vgl. Mortahari, Morteza: *Ashnai ba olume eslami* [Einführung in die Islamwissenschaften], Bd. 2, Teheran 2012, S. 88.

itive Gewissheit und die Erleuchtung des Herzens berichtet. Zu nennen sind Lebensgewohnheiten des Propheten und des Imam Ali: »Leben, Geist, Wort und Gebete des Propheten sind erfüllt von Spiritualität und göttlicher Inspiration, die ein Ausdruck des Erfan sind. Gebete des Propheten haben deshalb bei den Arefin [den Mystikern] großen Zuspruch erhalten. Die Worte von Imam Ali, der in Wort und Geist der Arefin als eine Inspirationsquelle dient, sind inspirierend und Ausdruck besonderer Erkenntnis.«¹²

Motahari bezieht sich ferner mit folgenden Worten auf die Predigten des Imam Ali über die Erleuchtung des Herzens und göttliche Inspiration: »Bittgebete, insbesondere die schiitischen, wie das ›Kumail-Bittgebet‹, das Abuhamse-Bittgebet usw., sind eine Schatztruhe von Inspiration und Erkenntnis. Sie enthalten die erhabensten spirituellen Sinngebungen. Können wir, trotz dieses Schatzes, nach einer Quelle des Erfan außerhalb des Islam suchen?«¹³

Motahari hält den Koran und die Lebensgewohnheiten des Propheten und der Imame für die Quelle des Erfan, obwohl nicht zu leugnen ist, dass sie auch später von anderen kulturellen Strömungen inspiriert worden ist.

Abdolhossein Zarrinkoub kommt bei seiner Auseinandersetzung mit dem Erfan zu folgender Erkenntnis: »Die Suche nach einer Quelle außerhalb des Islam für die islamische Mystik beschäftigt die europäischen Forscher seit mehreren Generationen. Sie hat zur Herausbildung mehrerer Theorien geführt.«¹⁴ Bei der Analyse dieser Theoriebildungen kommt er zu dem Ergebnis: »Zweifelsohne sind diverse philosophische und theologische Überlegungen in die Strömungen des islamischen Erfan eingegangen und ausgelaufen. Erfan ist ausschließlich aus islamischen Quellen hervorgegangen. Auch Theorien, die den Erfan als eine Reaktion auf die arische Vernunft, gegenüber dem semitischen Glauben oder eine Art Neugierde gegenüber der Religion und des Staates sehen, ist ohne Weiteres dichterische Phantasmagorie. Wie dem auch sei, sind solche Phantasien scheinbar verführerisch, doch in der wissenschaftlichen Welt werden sie als Scherz und Frechheit aufgefasst und sie lassen sich unter keinen Umständen verteidigen.«¹⁵

¹² Ebenda, S. 89 f.

¹³ Ebenda.

¹⁴ Zarrinkoub, Abdolhossein: *Arzesche Mirase sufije* [Stellenwert des sufischen Vermächtnisses], Teheran 1953, S. 12.

¹⁵ Ebenda, S. 13.

Zarrinkoub zufolge stellt die Mystik in Wahrheit keine einheitliche Strömung dar. Sie sei vielmehr ein Zusammenschluss aus verschiedenen Quellen wobei es im islamischen Erfan zahlreiche Grundlagen und Prinzipien gebe, die auf Reflexionen und Überzeugungen des Islam beruhen: »Man könnte gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem islamischen und außerislamischen Erfan feststellen, von der Zurückgezogenheit, der Armut, dem Wandern, dem Beten des Rosenkranzes und der Bettelschale. Dies zeigt einige Ähnlichkeit mit den buddhistischen Mönchen. Trotz all dieser offensichtlichen Ähnlichkeiten ist der islamische Erfan weder aus ihnen hervorgegangen noch ihre Summe. Seine wahre Quelle sind der Islam und der Koran, und ohne diese Quellen hätte der Erfan niemals das sein können, was er ist. Diese Erkenntnis ist von vielen Forschern akzeptiert worden.«¹⁶ Auf solche Theorien möchte ich weiter nicht mehr eingehen, da sie den Rahmen dieses Beitrages sprengen würde.

Frühe Grundlagen und Überlegungen

Ibn Sina thematisiert in seinem Alterswerk ›Al-escharat wa Al-tanbihat‹ ebenfalls Aref und Erfan. Er trifft eine Unterscheidung zwischen ›Aref‹, dem Mystiker ›Zahed‹, dem Asket und ›Abed‹, dem Gottesfürchtigen: »Wer dem Genuss des Lebens den Rücken kehre, sei ein Zahed, wer auf Fasten und Gebet achte, werde ein Abed. Derjenige aber, der seine Gedanken nur Allah und dem Reich des Heiligen widme, bis er von dessen Wahrheitslicht durchdrungen sei, erreiche den Grad eines Aref. In zahlreichen Fällen seien diese Eigenschaften in einer Person vereint. Der islamische Erfan sei darauf ausgerichtet, durch Intuition das Sein Allahs und sein Schöpfungswerk im Kosmos durch Intuition zu begreifen.«¹⁷

Im genannten Werk thematisiert Ibn Sina Formen, praktische Handlungen und Besonderheiten der Charaktere der Arefin. Diese Mystiker sind für ihn tapfere Menschen, die keine Angst vor dem Tod haben, aufgeschlossen sind, ihr Leben optimistisch denken, die Kreatur achten, sich in Bescheidenheit üben, keine Hinterhältigkeit hegen und Selbstlosigkeit praktizieren sowie aus reiner Liebe ihre Gebete verrichten. All dies tut ein wahrer Aref, ohne eine Belohnung zu erwarten, sei sie irdisch oder jenseitig. Neben der Analyse dieser Eigenschaften thematisiert Ibn Sina die Frage nach dem Wil-

¹⁶ Ebenda, S. 14.

¹⁷ Ibn Sina: Al-escharat wa Al-tanbihat [Hinweise und Erweckungen], Bd. 3, Teheran 2000, S. 160.

len bis zum Vollzug des Todes auf dem Pfad Gottes. Ferner ist eine Unterteilung des islamischen Erfan zu unternehmen: in den theoretischen Erfan und den praktischen Erfan.

Sinn und Struktur des Erfan

Der Erfan setzt eine besondere Art von Erkenntnis voraus, die nicht durch Erfahrung, Gefühl oder reine Vernunft gewonnen werden kann, sondern durch Intuition und innere Vernunft. Diese Intuition des Herzens und das innere Begreifen ist eine unmittelbare Erkenntnis, die sich in die Erfahrungswelt des Individuums ergießt.

Im philosophischen Kontext wird Erfan als das unmittelbare Verlangen nach Wissen bezeichnet, das im Gegensatz zum mittelbaren Wissen steht. Es wird nicht durch Erfahrung, Nachsinnen und Argumentation sowie Begriffsapparate erlangt. Überall, wo wir mit Begriffen, Nachsinnen und Vernunft zu tun haben, ist das Ergebnis immer vernunftverwurzelt, auf Begriffsapparate beschränkt. Erfan hingegen entzieht sich jeder begrifflichen Bestimmung.

Über diese Abgrenzung hinaus können wir nicht jedes unmittelbare Wissen und jede innere Intuition ›Erfan‹ nennen. Erfan ließe sich in etwa darstellen als Erkenntnis Gottes, seine Attribute und Handlungen, die wir nicht durch Reflexion und Argumentation begreifen können, sondern ausschließlich durch die Wahrnehmung des Herzens und inneres Begreifen.

Erkenntnisse, die durch Argumentation und Begründung in Form von philosophischen und theologischen Versuchen über Gott erlangt werden, thematisieren ein außerhalb unseres Horizontes verborgenes Phänomen, dessen Existenz jenseits unserer Wahrnehmung liegt und uns weit entfernt ist. Im Erfan begreifen wir unmittelbar, mit Leib und Seele die Existentialität dieser Lebensform aus nächster Nähe.

Daher sind alle philosophischen und theologischen Erklärungsversuche, wie exakt sie auch sein mögen, Erkenntnisse über das nicht Sichtbare. Im Erfan können wir Allah unmittelbar durch das innere Auge sehen. Erfan bedeutet Betrachtung und Intuition, inneres Schauen und Erreichen von Allah, nicht aber ein Begreifen durch Theoriebildung.

Jeder Aref, der über seine innere Welt und das Reich Gottes lehren will, ist gezwungen, Begriffsapparate über das nicht Sagbare zu bilden, um diese für andere sagbar und begreifbar werden zu lassen. Er wird Begriffe verwenden und Formen entwickeln, um seine Beobachtungen artikulieren zu

können. An jener Stelle erhält die unmittelbare Erfahrung des Heiligen, in diesem Sinne Allahs, eine begriffliche Form. Diese Betrachtungsweise wird als ›Theoretischer Erfan‹ bezeichnet.

Theoretischer Erfan ist im Grunde eine unmittelbare Art, eine unmittelbare Erkenntnis, gefasst in Begriffen. Dessen Entstehungsort sind das Herz und die innere Erfahrung, aber der Aref ist auf Begriffsapparate angewiesen, um seine innere Welt mitzuteilen, ebenso wie die Philosophen. Insofern ist der theoretische Erfan der Philosophie vergleichbar. Gearbeitet wird ebenfalls durch Begriffe und an Begriffen.

Übungen, die Arefin für die Erziehung ihres Geistes exerzieren, um den Ertrag ihrer Seele zu steigern, wie bspw. die Abstinenz, bezeichnen wir als ›praktischen Erfan‹. Diese praktische Haltung funktioniert nach bestimmten Regeln, die den Aref zu unmittelbarer Erkenntnis führt.

Wir halten fest, dass der Erfan zwei Dimensionen besitzt:

- ♦ eine begriffliche und durch Begriffe wahrnehmende Vermittlung von Erkenntnissen durch Regeln und wissenschaftliche Darstellungen, und
- ♦ eine rein intuitive, aus der Seele heraus entstandene Erkenntnis, also die Selbsterfahrung der inneren Welt durch den Vollzug von Exerzitien und Abstinenz, um die transzendente Welt des Erfan zu erreichen.

All dies beschreibt den Erfan. Es gibt also erfanische Erkenntnis, erfanische Handlungen und erfanische Formen. Betrachten wir Erfan als intuitive Erkenntnis Gottes, so ist ein wahrer Aref derjenige, der diese Erkenntnis erlangt, der Allah mit Leib und Seele wahrnimmt und begreift. Der Grad des Erfanischen im Menschen hängt mit der Intensität dieser Erkenntnisse zusammen.

Das System des Erfan in den Augen der Wissenschaftler

Wollen wir Erfan als eine Art Wissenschaft betrachten, so umfasst ihr Gegenstandsbereich insbesondere die Beschreibung von Allah sowie seinen Bezeichnungen und Eigenschaften. Außerdem wird die Frage gestellt nach dem Anfang und Ende, der Erkenntnis der rechten Lebensführung, der

Reinigung der Seele, nach der Befreiung des Geistes aus den Ketten des Materiellen und dem Verbunden-Bleiben mit dem Ursprung.¹⁸

Ibn Arabi ist einer der ersten Arefin, der in einer Reihe seiner Arbeiten aus dem 7. Jahrhundert den islamischen Erfan als ein theoretisches und philosophisches System betrachtet.¹⁹ Nach seiner Zeit haben viele ihr Augenmerk auf den islamischen Erfan gelenkt. Im Folgenden sollen einige seiner Kommentatoren kurz dargestellt werden.

Davood ibn Mahmoud Gheysari betrachtet bei der Kommentierung von Ibn Arabis ›Ringsteine der göttlichen Weisheit‹ dessen Werk als Beschreibung von Allahs Wesen in seiner ewigen Vollkommenheit. Ibn Arabi berichte über die Vielfalt in Allah und die Rückkehr der Arefin zu ihm, sowie über die Art und Weisen der abstinenten und erfanschen Lebensführung. Auch stelle er Ergebnisse der weltlichen und nichtweltlichen Handlungen und den Sinn von Handlungen im Diesseits und ihre Folgen im Jenseits dar. Für Gheysari ist der Erfan zu Recht eine großartige Wissenschaft, da die Gegenstände des Erfan ebenfalls großartige Bereiche sind. In der Rangfolge sei Erfan über der Philosophie und Theologie anzusiedeln, weil in jenen über Gottesexistenz zwar gesprochen werde, ohne aber darzulegen, wie eine Einheit mit Allah möglich sein könne.²⁰

Für Gheysari stellt die Wissenschaft des Erfan ein inneres Verlangen dar und ist nur durch Intuition möglich, dennoch ist es ihm auch möglich, mit theoretischen Fragestellungen umzugehen: »Als ich aber dachte, dass Theologen Erfan als eine dichterische Phantasmagorie ohne argumentative Basis betrachten, sprach ich mit ihnen durch eine Sprache des Argumentes und begann, ihnen über diese Wissenschaft Gegenstand, Grundlage, Fragen und Nutzen zu erzählen, bis die Kritiker wissen, dass der Erfan Argumenten zugänglich ist.«²¹ Wie wir sehen, sind Arefin mit theoretischen Fragestellungen bestens vertraut, auch, wenn sie diese nicht bevorzugen oder gar ablehnen.

¹⁸ Ebenda, S. 7.

¹⁹ Vgl. Ibn Arabi: *Fusus al-hikam* [Ringsteine der göttlichen Weisheit], Graz 1947.

²⁰ Vgl. Gheysari, Davood ibn Mahmoud: *Rasaele Gheysari* [Abhandlungen von Gheysari], Tehran 1977.

²¹ Ebenda.