



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Das Horn der Vorstellung –
Transformation und Asymmetrie
Ibn al-'Arabī's Barzakh im Zusammenhang“

Verfasser

Stefan Fraunberger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 385
Arabistik
Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohker

Danksagung

Mein aufrichtiger Dank gebührt meinem Betreuer Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker. Für den löblichen und lekturierenden Versuch, meine Sprache mit der Deutschen zu vereinbaren, möchte ich Dr. Siegfried Friedrich und Lale Rodgarkia-Dara danken. Darüber hinaus gilt mein freudiger Dank im Rahmen dieser Arbeit Johanna, Paula Fraunberger, Dr. Andreas Fraunberger, Ibn al-'Arabī, Penelope, Denis Mete, V'elak, Wolfgang Musil, Günther Rabl, Shrack, William C. Chittick, Lal Shahbaz Qalandar, Anton Bruckner, Mehdi Shah, Christian Loidl, Simina Badea, Franz Schubert, Atiya Khan, Walter G. Seidner, Yusuf Manjoo und darüber hinaus vielen anderen beteiligten Geistern und Menschen. Möge mein Segen mit euch und euer Segen mit mir sein.

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, am 15.5.2012

Stefan Fraunberger

Inhaltsverzeichnis:

Vorwort	3
Zur Feldforschung	5
1. Abschnitt	
Barzakh in einer einführenden Darstellung	6
Dichotomie	30
Existenz	47
2. Abschnitt	
Möglichkeitsräume	57
Körper, Konsonanten und Vokalbewegungen:	
Die Sprache der Beziehungen	75
Der vergessene Körper oder das Grab des Qalandar	92
Imaginär- und Realanteil	99
3. Abschnitt	
Kapitel 63 aus den Futuhāt al-Makkiyya:	
Über das Horn der Vorstellung	131
Nachwort	145
Bibliographie	147
Kurzzusammenfassung	154
Abstract	156
Biographie	158

Vorwort

Was nun dieses *mäandernde Etwas* anbelangt, welches mich in den letzten beiden Jahren auf den rechten Weg gebracht / abgebracht hat, so hoffe ich den Lesenden folgender Arbeit die *erwirtschafteten Ergebnisse* im vollen Ausmaß meiner Unzulänglichkeit präsentieren zu können. Überhöhte Geschwindigkeit wie auch das Steckenbleiben im Morast sind Dinge, deren man sich bei einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Schriften ibn 'arabī's, bereits vor einer Begehung des Terrains, bewusst sein sollte. Trotz aller Sackgassen und Verzweiflungstaten muss ich jedoch festhalten, dass während der Arbeit mein Interesse an einer Thematik, deren Verwertung fragwürdig ist, gestiegen ist!

Nun veränderte sich der Kreis um das Thema in meinen anfänglichen Konzeptionen von ausgelagerten und metaphysischen Fragestellungen, hin zu einer Perspektive der sozialen und klanglichen Aspekte des Dazwischen. Was meine forschende und praktizierende Tätigkeit als Musiker / Komponist anbelangt, so waren für mich im Rahmen des Themas Körperlichkeit, Veränderung und die daraus entspringenden klanglichen Zustände wohl keine nebensächlichen Schauplätze.

Die Tatsache, dass ibn 'arabī's Texte im Original ein klangliches Potenzial aufweisen, das man unter der formalen Lupe einer Konsonanten- oder Geräuschharmonie betrachten könnte, führte eindeutig zu weit. Dieser Schauplatz sollte meiner Meinung nach von der Seite spielerisch-musikalischer Praxis beleuchtet werden. Demgemäß möchte ich im Vorwort das Nachwort Arnold Schönbergs „Harmonielehre“ zur Geltung bringen: „Klangfarbenmelodien! Welche feinen Sinne, die hier unterscheiden, welcher hochentwickelte Geist, der an so subtilen Dingen Vergnügen finden mag! Wer wagt hier Theorie zu fordern!“ (Schönberg 1997: 504)

Die Schriften des Titelgebers dieser Arbeit scheinen es vorauszusetzen, die eigene Realität innerhalb ihrer „engen Breite“¹ wieder zu finden, um dabei einen *Schrecken* über die Ausmaße des Unbewussten mitzunehmen.

Demgemäß führte mich das Thema in die mehrgesichtige Richtung des gesellschaftlich relevanten Feldes *sozialer Intervalle* in ihren konfliktgeladenen wie auch harmonischen Ausformungen und darüber hinaus zur Erkenntnis einer *unbekannten Weltreligion*, genannt *Klügelei*, deren unbewusste Anhänger wohl die meisten von uns sind. Dabei ließ sich europäische Gelehrsamkeit hervorragend mit an Bord des *tragischen Dramas der Zustände* nehmen. Die anfangs

¹

Vgl.: Übersetzung am Ende der Arbeit

verworfenen *jenseitigen Aspekte* wurden, durch die Betrachtung des sozialen Raumes inklusive seiner Möglichkeiten als prägende Anteile einer Form gebenden Realität, in gänzlich anderem Gewand wieder in das thematische Netz miteinbezogen.

Einer Sache gerecht zu werden, die sich den Kategorien der Definition zu entziehen scheint, konfrontiert den Menschen meist mit der eigenen Unfähigkeit zu Verstehen - dies erwirkt eine Form der Ungläubigkeit der *Weltreligion der Klügelei* gegenüber. Die damit einher ziehende Verwirrung könnte man mit unmöglichen mathematischen Gleichungen vergleichen, die in so manchem Computer einen *Stack Overflow*² erzeugen würden. Der Raum zwischen zwei unlinearen Seiten ist offensichtlich doch mehr als man messen kann....

Joseph Roth schrieb 1938 über den Glanz des Vergeblichen: „Von Monat zu Monat, von Woche zu Woche, von Tag zu Tag, von Stunde zu Stunde, von einem Augenblick zum anderen wird es schwieriger, das Unsagbare dieser Welt sagbar zu machen.“ (Roth 2010: 26) Zu jener Zeit begann eine *benennungsumwürdige rationelle Maschine*, deren Auswirkungen bis zum heutigen Tage arktische Kälte im *Innersten der Brüste* hinterlassen hat, in voller Funktionsfähigkeit ihr Unwesen zu treiben.

Am Ende der Arbeit soll der Protagonist dieser Form in einer Übersetzung selbst Resümée ziehen um so zu erklären, was man nicht erklären kann. Als mir im Sommer 2009 in einem transsilvanischen Dorf das Thema barzakh über den Weg gelaufen ist, wusste ich noch nicht, dass es 3 Jahre später in dieser Form zu Papier gebracht werden würde.

Kakanien, Wien am 7. März 2012

²

Pufferüberlauf

Zur Feldforschung

Im Sommer 2010 unternahm ich den Versuch, eine praktische Feldforschung in Lahore / Pakistan in das Thema einzugliedern. Doch musste ich bei meiner Ankunft in New Delhi leider feststellen dass sich Pakistan hochwasserbedingt in prekärer Lage befand, weswegen ich versuchte das Vorhaben direkt nach Indien zu verlegen. Es war dabei feststellbar, dass verknöcherte Objektivierungen in der überlieferten Interpretation einer koranischen Wirklichkeit - oder eben einer Offenbarung - relativ überall in der islamischen Welt, und nicht nur dort, im *Tiefschlaf* nachgebetet werden. Dies sollte nicht bedeuten, dass die subkontinentale Auffassung oder generell die Tradierung von für den Sufismus wichtigen Themengebieten geschmälert oder zu einem „Auswendiglernen der gängigsten Positionen“ verkommen wäre, sondern eher, dass es sich relativ schwierig gestaltet, ohne Vorbereitung *die Nadel im Heuhaufen* zu suchen. Es war für mich darüber hinaus eine unerwartete Erfahrung, dass es meist kontraproduktiv ist, im Vorfeld bereits zu wissen, wonach man sucht. So mag es bei einer Feldforschung mitunter vorkommen, dass dadurch eine feste Realität auf eine andere trifft! Eine zu genaue Vorstellung des Forschungsgegenstandes kann bei gewissen Themen mitunter in direkten Sackgassen des kulturellen Unverständnisses landen. Ob man dabei die Geschwindigkeit eines Flugzeuges mit in die Rechnung einbeziehen kann, bleibt fraglich; doch können die bei sich selbst und bei Anderen festgestellten Leerstellen und Lücken durchaus Erkenntnisse zum Thema aufzeigen.

Somit wurde aus dem politik- und hochwasserbedingt gescheiterten Feldforschungsvorhaben ein improvisierter Versuch, unter unbekannten Steinen *Wissen* zu finden und darüber hinaus eine Rückkehr in einen geisteswissenschaftlichen und globalen Kontext, der dem Thema nach einiger Verdauungsarbeit hoffentlich gut getan hat. Im Frühling 2011 war es mir doch noch möglich, eine kleine Forschung zum Thema in Sehwan Sharif / Sindh / Pakistan am Schrein von Lal Shahbaz Qalander durchzuführen. Die Ergebnisse davon sind im Kapitel „Der vergessene Körper oder das Grab des Qalander“ zu finden. Mannigfaltigen Versuche einer Methodologie und deren Herangehensweisen sprechen zwar nicht unbedingt für eine Stringenz, haben die Arbeit am Thema über die Zeit aber wie einen alten Wein *reifen* und selbstständig *fermentieren* lassen.

1. Abschnitt

Barzakh in einer einführenden Darstellung

Der Begriff des *barzakh* beschreibt eine versteckte Grenze zwischen zwei Dingen. *Barzakh* wurde von *ibn al-'arabī*³ als Begriff zur Annäherung an alle möglichen Zwischenbereiche und Trennlinien in manifester und nichtmanifester Hinsicht geprägt. Als *Intervall*⁴ verortet beschreibt es einen begrenzten Zustand innerhalb einer auf Differenz basierenden Situation. Wenn man dabei Subjektivität, deren innewohnende Beweglichkeit und das daraus resultierende Weiterbestehen der Dinge in Form von Transformation voraussetzt, ergibt sich eine *Intersubjektivität*, die den Bereich zwischen zwei Einheiten beschreibt. Zwei einander zugewandte oder voneinander abgewandte Dinge beschreiben so die Möglichkeit einer *Mannigfaltigkeit*. Die Grenzen und Limitierungen, die durch *Intervalle* entstehen, fordern dazu auf, uns selbst im *Anderen* wahrzunehmen. Innerhalb des Zustandes eines *Intervalls* definieren sich Dinge durch fortwährende Veränderung unterzogener *Zueinandergerichtetheit*. Ist ein Ding nur durch sich selbst beschrieben, so beschreibt es weder ein *Intervall*, noch eine weiter bestehende *Intersubjektivität der Zustände*. Ein in sich selbst limitiertes Ding wäre somit nicht beziehungsfähig. *Barzakh* als *limitierende und definierende Funktion einer Beziehung* kann so niemals durch reine Individualität entstehen, deswegen kann es sich dabei nie um *Eins* handeln. Es kann sich aber sehr wohl in eine Beziehung mit *Einem* und seinem *Anderen* und damit in eine *binäre Opposition* stellen. So scheinen Qualitäten von Einheiten durch *transformationsfähige Verhältnisse von Beziehungen* und den ihnen innewohnenden Intervallen beschrieben zu werden. Zwischenbereiche oder eben Beziehungen als Differenzen können meinen Recherchen zufolge bei *ibn 'arabī*, neben vielen anderen,

³ *Ibn al-'arabī* oder eben im vollen Namen *muhyi ud-dīn (abū 'abd allāh muhammad b. 'alī b. muhammad b. al-'azīz al-hātimī) b. 'arabī* wurde im 12. Jhd. christl. Zeitrechnung in Südspanien in Murcia geboren und starb nach langen Reise- und Lehrtätigkeiten in Damaskus. Er ist auch als *Sohn des Platon (ibn 'aflatūn)* bekannt. Auch wird er mit Hochachtung der größte aller Meister (*shaykh al-akbar*) genannt. Sein überdimensional großes Werk (ca. 500 Werke) beeinflusste große Teile der gesamten islamischen Welt nachhaltig. Es wird angenommen, dass seine Ideen auch im mittelalterlichen Europa bekannt waren und Einfluss hinterlassen haben. Es gibt sogar Untersuchungen die sich mit der Tatsache beschäftigen, dass der *Taj Mahal* in Agra seinen kosmischen Vorstellungen nachempfunden wurde. Seine Konzeptionen wurden posthum unter dem Begriff *wahdat al-wujūd* zusammengefasst. Näheres zu Einfluss und Biographie finden sich unter anderem bei: ADDAS, Claude. *The Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn 'Arabī*. 1993 oder GIESE, Alma. *Ibn 'arabī. Urwolke und Welt. Mystische Texte des Größten Meisters*. 2002. Für kosmologische und architektonische Dinge siehe Auch: AKKACH, Samer. *Cosmology and Architecture in Premodern Islam. An Architectural Reading of Cosmological Ideas*. 2005

⁴ Kursiv gestellte Wörter oder Textpassagen dienen zur Hervorhebung aus dem Text. Zitate werden durch Anführungszeichen markiert.

Folgende sein: *immanente Zustände; Möglichkeitsräume; der Körper; die Triebseele; Zeit; Transformationen an sich; Träume; die Imagination; der Bereich zwischen Manifestem und Nichtmanifestem; als großer Überbegriff alle Kreisbewegungen zwischen Bestätigung (Existenz) und Negierung (Nichtexistenz) in ihren Verhältnissen zueinander, als immanente Wahrheit, genannt das dritte Ding* (ash-shay' ath-thālith).

Oder eben einfach **Ja / Nein**.

Hermeneutisches Verständnis tendiert mitunter dazu, einzelne Bereiche einer Gesamtheit als die Wichtigsten zu krönen, doch möchte ich lieber bei der Position bleiben, dass die genannten Gebiete alle *relativ* unwichtig bis wichtig sind, und dabei einen objektivierenden Charakter in der Interpretation vermeiden.

Traditionell wurde / wird barzakh im Islam als Aufenthaltsort der Seelen zwischen dem physischem Tod und der Auferstehung gehandelt. So gesehen beschreibt es das *Grabesleben* mit allen ihm innewohnenden *Freuden und Leiden* bis zum Tage des jüngsten Gerichts⁵. Diese traditionelle Form der Interpretation des Begriffes barzakh beschreibt einen von vielen möglichen Zwischenbereichen. Im kleinsten gemeinsamen Nenner auch eine Form von **Nein / Ja**.

Bei ibn 'arabī wird der gesamte Bereich zwischen Sein und Nichtexistenz in einem *intersubjektiven Kontext* dargestellt. Das *Grabesleben* ist dabei in seiner Mehrdeutigkeit nur einer von vielen möglichen Zwischenbereichen, der von ihm behandelt wird. Ganz in seinem Sinne sollte die Wichtigkeit des barzakh als *Intervall* im Hier und Jetzt im Kontext dieser Arbeit im Vordergrund stehen, dabei aber die Verbindungen und Brücken ins *Jenseits* als *normale Kategorien* der Intersubjektivität mit einbeziehen. Ob es sich dabei um Metaphysik oder empirische Daten handelt, sollte vom Rezipienten selbst entschieden werden. Der Zusammenhang zwischen *Gegenwart* und *Jenseits* im Kontext von barzakh wird in den folgenden Kapiteln, so weit es das Thema braucht, noch behandelt.

Beziehungen in der emotionellen / körperlichen Wahrnehmung ergeben Möglichkeiten, die mit Dogma oder Erfahrung der eigenen Welt in einer Brückensituation abgehandelt werden und als *intervallartige Zustände* Einkehr halten. Intervalle hängen akkordartig mit anderen zusammen und beschreiben eine Verkettung von *zeitlichen Möglichkeitsabläufen*, die psychische und emotionelle Veränderungen hervorrufen. Eine Beziehung definiert uns durch Verhältnisse, in denen wir das

⁵ Zur Einführung in die klassisch-islamische Interpretation des barzakh als „Grabesleben“ und den damit einhergehenden Analogien zum christl. Begriff des Fegefeuer möchte ich folgende Arbeit empfehlen: USTA, Ibrahim. *Das Grabesleben im Islam*. 2010

Andere erfahren und gestalten und das *Andere* uns erfährt und gestaltet. Welche der sich daraus ergebenden Möglichkeiten in die Realität - ins Manifeste - gebracht werden, wird vom Subjekt immer über den Zwischenbereich mit dem *Anderen* abgehandelt. Das *Andere* kann aber muss dabei nicht manifest sein.

Ein Klang entsteht erst durch das Zueinanderwirken von vielen Einzelteilen. Einige dieser Teile werden dabei nicht gehört, sie tragen trotzdem zu einem Gesamtbild bei. Klänge oder Akkorde stehen zeitlich in einem Ablauf, in dem verschiedene Zustände einander die Hand geben. Eine Art von *vektorialer Interpolation* - größerer Mengen an Klängen ergeben darin ein Rauschen der *Zustandsinterpolation*. Ob wir in Beziehungen selektiv einzelne Intervalle zum *Anderen* oder eben ein Rauschen aus *vielen sich ständig verändernden Verhältnissen* erfahren, hängt von der Zielgerichtetheit der Wahrnehmung ab. *Das Subjekt erfährt sich dabei durch Grenzen zum Anderen.*

Eine Grenze an sich definiert zwei Dinge, die in einem Verhältnis zueinander stehen. Begrenzungen / Limitierungen werden in dem Fall nicht zum Gefängnis, sondern zu einem immanenten *Möglichkeitsraum* eines transformationsfähigen und direkten Erfahrungsprozesses. Intentionales Sein könnte so ein Rauschen beschreiben, dass über *veränderliche Beziehungsgrenzen* die Wahrnehmung prägt und abtastet.

„Es [barzakh] ist ein Sein, das durch alle Wesen fährt. Es ist aufgrund seiner Subtilität nicht fühlbar, wie die Linie, die den Schatten von der Sonne trennt, welche rationell erfahren wird, aber nicht von den Sinnen wahrgenommen wird. Das sind die Limitierungen mit einem spezifischen Gesicht zu den beiden Seiten, zwischen denen sie liegen und das abseits der Tatsache, dass sie nicht in sich selbst geteilt sind. So sind sie in sich selbst in jedem begrenzten Ding (ma hudud)“
(Bashier 2004: 103)⁶

Das Wort barzakh leitet ibn 'arabī in seinen Darstellungen vom Koran ab, es kommt unter anderem in folgendem Kontext vor:

„Und er ist es, der die beiden Gewässer frei fließen lässt, das eine bitter, und das andere salzig. Doch zwischen beide hat er einen Zwischenbereich (barzakh) und eine trennende Schranke gesetzt.“ (25:53)

Von diesem Symbolismus ausgehend wurde der Begriff von ibn al-'arabī als Begrenzung zwischen zwei Einheiten, die gegensätzliche Eigenschaften besitzen definiert. Diese zwei Einheiten können - aber müssen nicht - Tod und der Tag des jüngsten Gerichts sein. Die Grenze hält die beiden Meere davon ab, sich zu vermischen, und garantiert dadurch ihre Einheit.

⁶ Sämtliche Zitate und Textpassagen aus englischen, arabischen und rumänischen Quellen wurden von mir übersetzt.

„Als Begrenzung zwischen zwei Einheiten muss das barzakh ein drittes Ding (ash-shay ath-thālith⁷) sein, das von beiden getrennt ist, wobei es als Unterstützer ihrer Einheit wirkt. Diese verbindende Aktivität ist ihrer Art und Weise nach paradox.“ (Bashier 2004: 11) Die begrenzende Tätigkeit von Zwischenbereichen in einer auf Dualität basierenden Situation, wird in Sura Ya Sin wie folgt beschrieben:

„Wir legten eine Schranke vor sie und eine Schranke hinter sie und wir verhüllten sie, dass sie nichts sehen.“
(36: 9)

So meint Bashier, in Bezug auf ibn 'arabī, bedeute etwas zu wissen, es zu finden und etwas zu finden, bedeute konzeptuelle Grenzen zu definieren. Wahrheit (haqq) sei unbegrenzt und deswegen könne sie nicht gefunden werden. Einer der denkt, er würde die Wahrheit kennen, sei verschleiert und sein Schleier, so Bashier, ist nichts anderes als seine eigene Realität.

Was man dabei festhalten kann, ist die Tatsache, dass ein so beschriebenes barzakh weder objektiviert, noch empirisch umschrieben werden kann. Es kann aber unter besonderen Gesichtspunkten erfahren werden und dabei in Gleichnissen oder Bildern an vielen Orten gleichzeitig skizziert werden. Eine definitive und unveränderliche Wirklichkeit lässt sich dabei nicht festhalten.

Wenn man nun versucht, diesen schier unendlichen Kosmos um jenes barzakh zu ordnen oder zu verstehen, wird man schnell in die *Abgründe seiner eigenen Unfähigkeit zu Verstehen* getrieben. Ein Bereich, der *nichtexistent* ist, sich dem Sinnlichen entzieht und doch alles prägt, ist dem Verstand nur in limitierter und begrenzter Form zugänglich. Dieses Problem, dass den denkenden Menschen an seine eigene Beschränktheit stoßen lässt, beschreibt Bashier wie folgt:

„Die intermediären Objekte sind dadurch definiert, dass sie keine Definition besitzen, dass sie keine Begrenzungen besitzen, die sie zu Einheiten formen. Intermediäre Objekte können keine Begrenzung der Dinge sein, weil sie als grenzenlos für sich selbst definiert sind, was sie essenziell macht.“ (Bashier 2006: 85)

Nun nähert man sich mit seinen eigenen Methoden des Verständnisses der Dinge einem Ding, das es in seiner Unbegrenztheit eigentlich nicht gibt. Sich selbst beschreibt man durch Begrenzung, im Kontext des Sufismus durch Verschleierung. So wird man innerhalb seiner

⁷ Ich habe in der vorliegenden Arbeit eine vereinfachte Form der Umschrift angewandt. In der verwendeten Literatur kam eine beträchtliche Menge an unterschiedlichen Formen der Transkription vor. Aus diesem Grunde erschien es für mich am wenigsten verwirrend, eine vereinfachte Form, die sich jedoch konsequent durch die Arbeit zieht, zu verwenden.

eigenen verschleierte Grenzen vorerst mit Verwirrung konfrontiert. Ob Verwirrung auch eine Form von Verständnis ist, soll vorerst dahingestellt bleiben. Das einzige Mittel, welches dabei zu möglicher Klarheit führen kann, ist Körperlichkeit und ihr *Dunstkreis*⁸.

Der Verstand funktioniert laut ibn 'arabī ausschließlich durch seine begrenzende Tätigkeit. Er teilt die Realität, um sie erkennen zu können. Teilung, Begrenzung und Klassifizierung als notwendige Mittel der Selbsterkenntnis.

Selbsterkenntnis als Limitierung der wahrgenommenen Realität.

Unbegrenztheit könnte sich selbst nicht definieren.

Die Übergänge zwischen den Teilungen rufen im aufgeklärten und determinierenden oder *verstandesverliebten* Menschen eine *übelkeitsähnliche Unschärfe* hervor. Übergänge zwischen den Teilungen bringen *die Pfeiler determinierter Realität ins Wanken*. Sie können mitunter „inkohärente Interpolationen“ (Corbin 1969: 74) im Verstand hervorrufen. Die Interpolation oder eben der Zustand als der gesamte Bereich eines an sich unbegrenzten *Intervall*; die vergessene Mutter der beiden Gegensätze einer Definition. Demgemäß beschreibt ein Zwischenbereich eine Art Alternativmodell zum Cartesianischen Dualismus, der Subjekt und Objekt oder Körper und Geist als autonome Zentren des Seins zeichnet, die keinen Zwischenbereich kennen. Es ist natürlich nicht zu leugnen, dass Körper und Geist zwei subjektiv wahrgenommene und voneinander differenzierte Zentren darstellen. Dies muss aber keineswegs bedeuten, dass sich innerhalb ihrer bipolaren Kommunikation nicht auch ein dritter Bereich, ein *intersubjektiver Bereich* verstecken könnte. Berdjajew schreibt am Ende des 2. Weltkrieges:

„Im 20. Jahrhundert durchläuft die Idee der Wahrheit eine Krise. Diese Krise war schon bei Denkern der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts zu Tage getreten, aber erst in unserem Jahrhundert werden ihre Auswirkungen erkannt. Die pragmatische Strömung des Denkens in Philosophie und Wissenschaft hat einen Maßstab von Wahrheit gesetzt, der die Existenz der Wahrheit selbst dem Zweifel preisgibt und sie durch die Idee des Nützlichen und Vorteilhaften, der Anpassung an die Lebensbedingungen oder der Förderung des Wachstums der Lebenskräfte ersetzt.“ (Berdjajew 1998: 191)

Das pragmatische Strömungen nicht unbedingt das Böse schlechthin sind, ist bis dato klar. So kamen bedeutende Impulse der Hinterfragung von *volksreligiösen Mythen der Aufklärung* und des Kulturkolonialismus in den letzten 40 Jahren auch aus den pragmatischen Sozialwissenschaften.

⁸ *Körperlichkeit* sollte nicht nur als das Feld des biologischen Körpers verstanden werden. *Dunstkreis* umschreibt hier sämtliche Abläufe, die im Assoziationsfeld von Körperlichkeit vorkommen.

Doch ist die reine Nützlichkeit in einem Kontext von Philosophie und Wissenschaft, wie ich meine, in ihren *fundamentalistischen Ausformungen* eine gekonnte, aber gefährliche Realitätsverkürzung. Nützlichkeit muss notgedrungen mit *wahr oder falsch, vorteilhaft und unvorteilhaft* kalkulieren, um zu pragmatischen Ergebnissen in einem *Zivilisationsprozess* zu gelangen. Ob dabei nur die Idee des Sozialdarwinismus zu entstehen vermag, bleibt dahingestellt. Ein Prozess, der die *Speerspitze der Zivilisation* vorantreibt benötigt pragmatische Definitionen von Gutem und Bösem. Ein Koordinatensystem, in dem man statisch + oder – innerhalb zweier Dimensionen verorten kann, wurde für diesen Prozess als am *ökonomischsten* betrachtet und derart verwendet. Vielleicht wäre in diesem Sinne die von Paul Feyerabend geforderte Trennung von Staat und Wissenschaft ein Schritt hin zu einer aufgeklärten Gesellschaft.⁹

Voneinander getrennte Gegensätze in einem *mechanistischen Koordinatensystem* verortet, führen in ihrer gegensätzlichen Wahrnehmung und Definition ihrer Selbst zu *Intervallkrisen*. Eine *Asymmetrie im Rauschen* der sich ständig verändernden Intervalle, die am Ende des Vorgangs nicht mehr zu sich findet. Eine Krise kennt meist keine Mehrdeutigkeit, da sie nur *eine* Definition verfolgt. Begrenzungen einer unter Ausschluss handelnden Definition verebben so in endlicher Isolation; in einem Tunnel ohne Ende. *Intervallkrisen* beschreiben eine Art von Isolation. Eine krankhaft einseitige Verzerrung in den Verhältnissen der Beziehungen. Diese unterliegen in ihrer ursprünglichen Funktion als nicht isoliertes Intervall immer einer Ambiguität¹⁰; einem *mehrdeutigen Rauschen*, welches durchwegs *asymmetrisch* sein kann, niemals aber seine intersubjektivität verliert. Ein *Rauschen*, das sich über die Funktion von Differenz ständig neu definiert. Wenn beim Auftreten von *Definitionsdictaturen* aufgrund von Angst oder Wahrnehmungsblockaden, die in der Unverständnis einer nicht vorhandenen Ambiguität fußen, eine Beziehung blockiert wird, so löst

⁹ Im Kontext sind die Arbeiten von Paul Feyerabend zu empfehlen. Er schreibt: „Kein Rationalist, kein kritischer Rationalist besitzt eine Einsicht in die Grenzen der Wissenschaften – dazu müsste er ja wissen, was außerhalb der Wissenschaften vorgeht, er müsste Mythen kennen, müsste ihre Funktion verstehen ... Man zeige einem kritischen Rationalisten einen Gegenstand, der außerhalb seiner Erfahrung liegt – damit kann er gar nichts anfangen, er benimmt sich wie ein Hund, der seinen Herrn in ungewöhnlichen Kleidern sieht; er weiß nicht, soll er ihn beißen, soll er davon laufen, oder soll er ihm das Gesicht lecken. Das ist auch der Grund, warum kritische Rationalisten an den Grenzen der Wissenschaft zu schimpfen beginnen – für sie ist das Ende ihres Glaubens erreicht und das einzige, was sie sagen können, ist: ‚irrationaler Unsinn‘ oder ‚ad hoc‘ oder ‚unfalsifizierbar‘ oder ‚degenerierend‘ – Bezeichnungen, die genau denselben Zweck haben wie die früheren Bezeichnungen ‚häretisch‘ etc. etc.“ (Feyerabend 1981)

¹⁰ Mehrdeutigkeit, die in einem körperlichen und sprachlichen Kontext zum Ausdruck kommt. Wenn mehr als eine Wahrnehmungsform im Raum an sich steht, so besteht bereits eine grundlegende *Ambiguität*. Selbst das Individuum unterliegt ihr in der Vielschichtigkeit des Unbewussten. Einseitigkeit im Betrachtungswinkel der Dinge würde das Gegenteil von *Ambiguität* beschreiben. Sie kann die mannigfaltigen Assoziationsfelder von Wortstämmen beschreiben oder die verschiedenen Interpretationsformen einer Aussage beinhalten. In einem körperlichen Kontext kann sie als *Pluralität der Wahrnehmungsformen von Qualitäten* verstanden werden. Eine pluralistische Gesellschaft würde demgemäß zwingend einer *Ambiguität* unterliegen. So würde z.B. auf die Frage, was Demokratie oder Religion hieße in den seltensten Fällen von verschiedenen Personen die gleiche Definition bereitgestellt werden, doch würden alle Befragten glauben, vom Gleichen zu sprechen.

sich ein Intervall in Isolation auf. Bewusste Ambiguität kann das Ende einer *Intervallkrise* bedeuten und so in Dissonanz oder Konsonanz zu Kommunikation führen.

Mehrdeutigkeit führt assoziativ in die *niedrigeren Gebiete des Hohen*, aber ebenso in die *hohen Gebiete des Niedrigen*. Wolfson erweitert in diesem Kontext Merleau-Ponty schauderhaft theoretisch, aber eindrucksvoll:

„Wir können nicht mehr die Existenz einer Essenz, welche einem spirituellen Auge geopfert wird, als positive Objekte über uns annehmen, aber es gibt eine Art von Essenz unter uns, einen gemeinsamen Nerv der Bedeutung, ein Anhaften und eine Umkehrhaftigkeit¹¹ vom Einen zum Anderen“ (Wolfson 2005: 194)

Der körperliche und sinnliche Aspekt ist im Hinblick auf Zwischenbereiche als Intervall und Kommunikationsebene bis dato wenig beachtet im sozialen und politischen Bereich verortet und lässt sich auch nicht durch das Entstehen von Begriffen wie *soziomorphe Zwänge* oder *körperliche Gefängnisse*¹² in die *Märchenstunde* verabschieden. Gerade die pragmatischen Ausformungen einer Theorie der Körperlichkeit sind von höchster Dringlichkeit. Die im Fach der Islamwissenschaften (im Gegensatz zu anderen Geisteswissenschaften) noch wenig beachtete Theorie der Körperlichkeit¹³ ist in vielen Bereichen des Islam, im speziellen dem der Mystik, leicht zu verorten oder eben zu übersehen. In jedem Fall ist sie als Beispiel zum islamischen Verständnis des Menschen als „Auge und Ohr Gottes“ (Vgl.: Kor: 67:24) in seiner Verantwortung sich selbst und der Schöpfung gegenüber zeitlos, und beschreibt vieles mehr als jenes, dass die Pluralität des Islam von den alten Griechen *gestohlen*¹⁴ haben soll.

Dass in der Lehre ibn 'arabīs die Wichtigkeit der Triebseele (nafs) in der menschlichen Entwicklung einen zentralen Platz einnimmt, geht aus seinem Werk klar hervor. Die orientalistische Rezeption seiner Werke tendiert mitunter dazu, rein philosophische Aspekte und metaphysische Ansätze als vom Körper abgekoppelt zu interpretieren und in der Übersetzung zu objektivieren. Dies würde eher einer christlich-scholastischen Interpretation des Leibes als *sündiges Werkzeug des Teufels* entsprechen. Zeitgenössische Hermeneutik zum Thema Sufismus sollte sich wohl auch an der eigenen Erfahrung orientieren können, um sich so nicht nur in vorgetretenen Übersetzungsmustern zu bewegen.

¹¹ im Original: *reversibility*

¹² *Soziomorphe Zwänge* hindern offensichtlich so manchen Philosophen oder Karrierebereiten am Arbeiten. Ebenso scheinen *körperliche Gefängnisse* den Eremiten von Gott fernzuhalten. Beide suchen demgemäß eine übermäßige Isolation, welche die Flucht vor dem Sozialen bezweckt.

¹³ Wird im Englischen als *Embodiment* gehandelt.

¹⁴ Manche orientalistische Theorien tendieren dazu, zu behaupten, dass der Islam eine unselbstständige Weiterführung des Hellenismus und des frühen Christentums darstelle. Diese bereits überholte Haltung möchte ich als unfundiert und einseitig zurückweisen.

„Durch ihr Gegenüber werden Dinge ausgeprägt“

(ibn 'arabī. Futuḥat al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 31)

Wenn, wie allseits angenommen, geschlechtliche Trennung als Leiter zum poetischen Eros, zur Muse der Vereinigung im Zwischenbereich dienen kann, so sollte die Umkehr, also das erhabene Gefühl göttlicher Immanenz, sicherlich auch etwas über profanere Ebenen auszusagen haben. Dort, wo sich Körperlichkeit aufgrund von eindimensionalen Tunneln in Hass, Mord und Totschlag *verläuft*, sollte man die Probleme nicht weiter in eine metaphysische und positive Objektbezogenheit verschieben, sondern auf einer *profanen* und intersubjektiven, körperlichen Ebene suchen und betrachten. So sollte der Spiegel nicht nur mit Blickrichtung nach Oben, sondern auch die unteren Gefilde betrachtet werden. Merleau-Ponty meint, dass der Körper als „Spiegel das Sichtbare als Unsichtbares im Anderen“ übersetze. Zwischen der Welt und uns sei „Einfühlung“, was so viel bedeute, dass „der Körper aus dem gleichen Material ist wie die Welt“. Er behauptet, dass „der Körper der Messautomat von allem ist, der Messautomat des Nullpunkts aller Dimensionen der Welt“. Darüber hinaus meint er, verhalte sich „die Materie des Sichtbaren wie Sprache als Relation zum Sein durch ein Sein“. (Vgl.: Wolfson 2005: 193) Ist das körperliche Verhältnis nicht durch Ambiguität, sondern durch *einseitige Definition* beschrieben, so entstehen *Vorboten des Krieges*.

In älteren Formen monotheistischer Auffassungen von Wahrheit war der Körper ein integrales Mittel zur Wahrheitsfindung, so auch im Islam. Doch haben bis zum heutigen Tage *rein rationelle Objektivierungen der Offenbarung* zu mitunter hasserfüllter Prüderie der Körperlichkeit gegenüber geführt. Nicht überraschend ist es hingegen, dass man in ibn 'arabīs Koranexegese (tafsīr) zum oben bereits zitiertem Koranvers, bitteres und salziges Wasser als Körper und Geist verortet findet. Darüber hinaus schreibt er:

(Zwischen beide hat er einen Zwischenbereich gesetzt) (25: 53)

„Er [Zwischenbereich] ist die tierartige transformierende Seele (an-naḥs al- ḥayawāniya al- ḥā'ila) zwischen den beiden [Körper und Geist], welche die Hochzeit ist. Es wird der Geist vom Körper eingefärbt und verdichtet und der Körper vom Geist erleuchtet... “

(und eine trennende Schranke)

„Alle beide suchen in ihr Zuflucht (yata'udbu) vor dem Begehren des Anderen und sie [Triebseele] verhindert jenes als Schranke... “ (ibn al-'arabī. Tafsīr: 83)

Die transformative Triebseele existiert als der Ort an dem sich Intervalle und Zustände gegenwärtig ereignen. Ibn al-'arabī schreibt oft davon, dass in dieser Welt der Ort der Arbeit und der Verantwortung beheimatet sei und nur im Jenseits die *harte Arbeit* wegfallen würde. Der Begriff des Jenseits als reine Imagination soll hier vorerst unbehandelt stehen bleiben.

Diese „transformative Triebseele“ ist auch in modernen sozialtheoretischen Herangehensweisen als „intermediärer Bereich“ zu verorten. Ausgehend vom Begriff des „Embodiment“¹⁵, der in der postmodernen Debatte oft auftaucht, ergeben sich brauchbare Schnittbereiche zum Konzept *barzakh* wie es vom shaykh al-akbar (ibn 'arabī) vorgestellt wurde. Der Zwischenbereich wird in dieser kurzen - doch bedeutungsreichen - Exegese von ihm als die „transformative Triebseele“ gezeichnet. Diese definiert sich als *Intervall zum Anderen* oder eben als Beziehung an sich. Intervalle werden hier auf einer Ebene mit Körperlichkeit und Materie und deren Einbettung in eine *manifeste / nichtmanifeste*¹⁶ Situation in ihren Übergängen zum Geist betrachtet. Intervalle sind im Kontext in einen körperlichen, realen und arbeitsbedingten Prozess eingebunden. Vielleicht ist jenes, was als Engel gehandelt wird, jenes das zweitrangig in *abbildhaften Ontologien* verpackt wird, oder das, was Kant die „Dinge an sich“ (Vgl.: Kant 1974) nennt, in einer *körperlichen Dimension der Gegenwart* zu verorten? Dabei wäre es nicht verwunderlich, wenn *Gegenwart* durch übermäßig rationelle oder *intransitive Prüderie* in höhere und *unerreichbare Schichten*, die in pragmatischer Hinsicht als *illusionär* betrachtet wurden, verbannt worden wäre? Sind Metaphysiken und *höhere Himmelschichten* nicht bereits im *symmetrischen bis asymmetrischen Rauschen*, der sich *ständig neu definierenden Intervalle des Zwischenbereiches*, enthalten?

Merleau-Ponty postulierte in dieser Hinsicht eine „Ontologie des Fleisches“. Der intersubjektive Austausch, wie auch immer er stattfindet, zwischen zwei oder mehreren Körpern und deren Manifestationen in Sprache und Sein wird von ihm als Beziehung, welche Differenz überbrückt und definiert, gezeichnet. „Geschlecht ist einfach gesagt eine Funktion von Differenz, und in deren Abwesenheit kann es kein Geschlecht geben.“ (Wolfson 2005: 177) Wenn es zu Mord und Totschlag, oder auch einfach zu Depression kommt, kann man von einer *körperhaften Intervallkrise*

¹⁵ Scott Kugle schreibt in seiner auf Feldforschungen basierenden Arbeit „Sufis & Saints Bodies“, dass der Begriff *Embodiment* zum ersten Mal von Marcel Mauss und Mary Douglas skizziert wurde. „Mauss tried to overcome the Cartesian dualism that had been inscribed into Euro-American modernity. His ideas resonate with ideas from Renaissance and baroque literature,... he recovers concepts of embodiment that were marginalized by the dominance of Cartesian dualism“ (Kugle 2009: 11) Darüberhinaus bedeutet Embodiment in den Kognitionswissenschaften, dass Intelligenz einen Körper benötigt, einen physikalischen Austausch voraussetzt.

¹⁶ *Manifest* wird im Kontext als Äußeres und in materieller Form vorhandenes verstanden - *Nichtmanifest* hingegen als Inneres und Ungeformtes. Eine klare Trennung kann dabei in Anbetracht der Wahrnehmung nicht beschrieben werden.

sprechen. Dies hängt meiner Meinung nach nicht zwingend mit *Asymmetrie* zusammen, jedoch mit einer gewissen Art von *Asymmetrie zwischen Körper und Geist*, in der Dinge nicht mehr zueinander finden:

Asymmetrie, in der Differenz nicht mehr zueinander findet; eine Art von *fragmentierter Asymmetrie* in der „tierischen transformativen Triebseele“. Möglicherweise handelt es sich um eine Schwäche in der Wahrnehmung von Transformation. Wahrnehmung von Transformation ist das ständige Aufnehmen von „Seinsnahrung“ (Ouspensky 2001: 181) in Form von Information. Von dieser sind wir jeden Moment unseres Lebens abhängig. Information kann auch als *Rauschen* bezeichnet werden. Das *Informationsrauschen* kann durch gewisse Mittel (wie z.B. Strom) in der Wahrnehmung intensiviert oder auch gebremst werden. Es kann für das Subjekt in einer Überintensivierung zum Schock führen. Das Rauschen, in dem sich Intervalle in der intersubjektiven Wahrnehmung ständig neu definieren, würde demgemäß keinen Halt mehr in der Transformation finden und bliebe dadurch endlich.

Ibn 'arabī weist oft darauf hin, dass ein Erleben von intensivierten Zuständen, genannt Ekstase, eine wichtige Sache für die Entwicklung eines Menschen darstellt, jedoch mit großen Gefahren verbunden ist, und daher einer anfänglichen Leitung bedarf.

Der Schock einer *Überintensivierung durch Informationsrauschen* wird als Depression oder auch Schizophrenie wahrgenommen. Somit stellt sich die weitere Frage, ob das Resultat einer körperlichen *Intervallkrise* psychische Krankheiten sind, die bis dato nicht zureichend erklärt werden können. Menschen mit starkem Burn-out Syndrom sprechen davon, dass sie beim Blick in den Bildschirm oder beim Verwenden des Handys unverzüglich ein lautes Rauschen zu hören beginnen. Überhaupt wird für sie jede Möglichkeit von immanenter Veränderung zu einer unüberwindlichen Anstrengung. Ein überhöhtes *Informationsrauschen* in einer Form, auf welche die Wahrnehmung nicht vorbereitet ist, oder sie übermäßig übermüdet, wird wahrscheinlich als eine Art von *unprozessierbaren Zuständen*, einer Art von *verängstigender Asymmetrie* wahrgenommen.

Intervallkrisen bedingen so eine Angst vor Intersubjektivität und hinterlassen Isolation. Sie können im Kontext der *stromergebenen* zeitgenössischen Kultur eine Manifestation von medial überintensivierter Information durch artifizielle Sinneseindrücke darstellen. Die *Intensität des Rauschens der sich ständig transformierenden Zustände* kann dabei die Wahrnehmungsfähigkeit überlasten. *Die Ableitung des Differenzials der Wahrnehmung, die Momentangeschwindigkeit der Gegenwart* kann meiner Meinung nach nicht ohne Vorbereitung ins Maßlose steigen. Vielleicht sah ibn 'arabī darin das Gefahrenpotential von ungeleiteten Ekstasen. Strom gab es zu seiner Zeit keinen, doch steht die Frage gegenwärtig im Raum.

Leichte Asymmetrie löst im Menschen ästhetische Gefühle, doch *starke Asymmetrie* bewirkt meist eine Angsterfülltheit - möglicherweise die Angst vor einer immanenten Gegenwart. *Asymmetrie* stellt eine Art von *gebrochenen Linien* dar, die immer wieder zusammenführen und das tatsächliche Fluktuieren von Zuständen in ihrer Unendlichkeit erkennen lassen; Asymmetrie ist der *genetische Code von Ursache und Wirkung* der Individuen in ihrer Stellung zueinander. *Gebrochene Linien* als *Rekursion des Anderen im Selbst* beschreiben ein Modell von Ursache und Wirkung; sie beschreiben den Körper als Kausal. Stellt die Tatsache, dass Linien bzw. Begrenzungen oft nicht mehr zusammenfinden und nur mehr parallel zueinander laufen, nun eine *Intervallkrise* dar? Eine Krise, in der das *Rauschen der Rekursion* zu stark für die Wahrnehmung wird und das Spiel von Ursache und Wirkung dabei verebbt? Eine Krise, die Rekursion nur mehr im Subjekt stattfinden lässt und so das *Anderere* dem Selbst abhanden kommt?

Diese Hinterfragung sollte nur einen kleinen Ausblick über die Tragweite der verwendeten Begrifflichkeiten in der Moderne darstellen. Sie sollte weder die Moderne verteufeln, noch alte Zeiten heraufbeschwören, sondern eher die wenig hinterfragten Gebiete von Zuständen, die durch überintensivierte Wahrnehmung oder *transformativ unterbrochene Asymmetrie* bewirkt werden, in den Kontext von Zwischenbereichen bei ibn 'arabī stellen. Die Lösung des Problems erscheint nicht als Aufgabe dieser Arbeit, eher die Betrachtung der tatsächlichen Tragweite von Zwischenbereichen für den Menschen.

Ambiguität beschreibt die Möglichkeit von vielen verschiedenen Realitäten innerhalb einer ganzen Wahrheit. Politische Ideologien, scholastisch-theologische Definitionen und Methodologien kennen meist nur eine Wirklichkeit. Somit wäre unter gewissen Gesichtspunkten barzakh ein Begriff, der heutzutage bei unvorsichtiger Behandlung durch medikamentöse Behandlung direkt vom *Zentralfriedhof* in die Geistesheilanstalt wandern müsste, oder eben eine Art von Auflösung des gordischen Knotens, der seit den in der Aufklärung *zu wuchern beginnenden exakten Definitionen* vor sich hin wächst¹⁷. So spricht Nietzsche vom Ende des dionysischen Moments in der Tragödie durch die steigende Forderung nach genauer Verständlichkeit (Vgl.: Nietzsche 2006). Er verweist dabei unverkennbar auf das Wegfallen körperlicher Immanenz, auf den Versuch, sprachliche Mehrdeutigkeit in *eindimensionale Gefängnisse* zu sperren. Ist damit der objektivierende Charakter der Aufklärung gemeint? Diese, sich durch das Werk Nietzsches ziehende Betrachtungsweise¹⁸

¹⁷ Natürlich sind genau definierte Interpretationen, die keinen mehrdeutigen Raum offen lassen kein reines Produkt der Aufklärung, sondern eher ein Produkt der Tatsache, dass Menschen dazu tendieren, für ihre Vorstellung von Gut in den Krieg zu ziehen.

¹⁸ Im Spätwerk Nietzsches erscheint die Aufklärung als „das schrecklichste aller Gespenster, als der Nihilismus.“ Dieses Gespenst wurde von ihm nicht als neue *Weltanschauung* geprägt, eher als das Schaudern

würde von Merleau-Ponty dadurch ausgeglichen werden, dass unvermeidlicher Weise alles, was gesagt oder geschrieben wird, mehrdeutig ist; allerhöchstens hätte sich die „Phänomenologie der Wahrnehmung“¹⁹ etwas stärker auf das Manifeste konzentriert. Ohne dabei, wie es Nietzsche wohl gerne getan hätte, *Gläubige der Klügelei* vor die Inquisition stellen zu wollen, scheint es mir hier angebracht zu sein, gewisse Aspekte dessen, was psychologisierende Modelle heutzutage anbieten, neu zu überdenken und zu verorten. Gerade dort, wo Wissenschaft noch *relativ* wenig weiß, verortet ibn 'arabī das barzakh in all seiner ihm innewohnenden Mehrdeutigkeit. Er spricht von der Welt des Schlafes:

„Wisse, – Gott möge dich stärken - dass der Schlaf ein Zustand ist, der den Gottesdiener von der Beschauung der Welt der Sinne in die Schau der Welt des barzakh versetzt. Das barzakh ist der vollkommenste Teil des Universums, es gibt nichts Vollkommeneres. Es ist die Wurzel, aus welcher das Universum hervorgegangen ist. ... Es verkörperlicht die Bedeutungen und wandelt das, was nicht in sich selbst besteht; es gibt dem, was keine Form hat, eine Form. Es wandelt das Unmögliche in Mögliches; und frei verfügt es über Dinge wie es will.“
(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Giese 2002: 202)

Damit wird bereits direkt auf den *immanenten Erfahrungsbereich der Imagination* hingewiesen. Dieser ist als der Bereich zwischen biologischem Körper und Geist innerhalb der „transformierenden tierischen Triebseele“ der wahrscheinlich wichtigste Bereich für ibn 'arabī, in dem die Welt des Zwischenbereiches aktiv von jedem Menschen, ja sogar von *unzivilisierten Wilden* wahrgenommen werden kann. Von Falsch kann im Traum wohl nicht die Rede sein!

Die idealistische Behandlung älterer mystischer Strömungen, egal welcher kulturellen oder religiösen Herkunft, ist nach ihrer Art und Weise sicherlich der „Philosophia Perennis“²⁰ zuzurechnen. Chittick schreibt in diesem Sinne in seiner umfangreichen Einführung zum Werk ibn 'arabī's „The Sufi Path of Knowledge“ unverfänglich wie folgt:

„Irgendwo am Weg ist die westliche intellektuelle Tradition falsch abgebogen. Man stritt sich darüber, wann und wieso dies passierte. Viele wichtige Denker haben den Schluss gezogen, dass der Westen niemals gewisse Lehren der Realität über Bord werfen hätte sollen, die er mit dem Osten teilte.“ (Chittick 2000: I) Henry Corbin schreibt zum Thema in seiner eigenwilligen Art, dass im späteren Mittelalter die gesamte Welt der aktiven Imagination, welche den Bereich der

davor, dass die Gesellschaft ihren Zusammenhalt in Form von Kultur wegzurationalisieren begann – dies im Glauben des zivilisatorischen Fortschrittes. Deswegen scheint der von Zarathustra im Walde angetroffene alte Narr sich der Tatsache nicht bewusst zu sein, „dass Gott tot ist“. (Vgl.: Nietzsche. *Also sprach Zarathustra* 2000)

¹⁹ Titel von Merleau-Ponty's Hauptwerk

²⁰ *Philosophia Perennis* bezeichnet die Vorstellung, der zufolge sich bestimmte philosophische Einsichten über Zeiten und Kulturen hinweg erhalten.

„visionären Ereignisse“ und der „symbolischen Visionen“ beinhalte, ausgegrenzt wurde, und „das Ausmaß des Verlustes wurde ersichtlich, wenn wir die Tatsache betrachten, dass jene intermediäre Welt die Realität stellt, in welcher der Konflikt, der den Okzident gespalten hat, der Konflikt zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glaube und Wissen, zwischen Symbol und Geschichte überwunden wird.“ (Corbin 1969: 13)

Ob man dabei jenseits der Oberfläche von wissenschaftlich und medial gut vermarktungsfähiger Trennung zwischen Ost und West sprechen kann, bleibt fragwürdig, und ist auch, trotz des intermediären Charakters, Thema einer anderen Arbeit.

Die *empirischen Methoden der experimentellen Wissenschaften*, nach ihrer Art die Materie durch Deduktion bis an ein *erwünschtes Ergebnis* zu führen, haben nicht unbedingt zu dem geführt, was man eine *zivilisierte Menschheit*, oder eine angemessene *inneren Bildung* nennen könnte, und ähneln in ihrer *objektivierenden Methodologie* durchaus theologischen Modellen des Mittelalters. Man ist verführt zu behaupten, dass der Versuch einer Aufklärung nach wie vor in relativ dunklen und einsamen Kammern umhertappt und mit einer zusehends *steigenden Mechanisierung* menschlicher Tätigkeiten und Denkstrukturen zu kämpfen hat.²¹

Der Verstand kämpft anscheinend noch immer mit der Tatsache, *dass die Rekursion des Rauschens in ihrer Intersubjektivität asymmetrisch ist*. Diese Asymmetrie ist nicht in einer Gleichung zu lösen, weil sie ein in der Gegenwart immanentes und *körperliches „Ding an sich“* darstellt. Nun möchte der Autor dieser Zeilen nicht den Fehler begehen, sämtliche durch die Aufklärung entstandenen Freiheiten zu negieren. Selbstbestimmung und die damit einhergehende Verantwortung, die Mündigkeit auch zu verwenden, ist eine essentielle Möglichkeit, die man im virtuellen Diskurs der Moderne mit ibn 'arabī nicht negieren sollte. Eher stellt sich die Frage, ob in der *Verstandesverliebtheit* der Aufklärung intermediäre Bereiche wie Imagination oder die Möglichkeit einer in körperlichen Zuständen wahrgenommenen Gegenwart, nicht einfach vergessen oder wegrationalisiert wurden. Man versuchte Asymmetrie zu begradigen und verursachte so eine *Intervallkrise*. Immanente körperliche Zustände lassen sich, so nehme ich an, nicht begradigen. „Inkohärente Interpolationen“ (Corbin 1969: 74) sind in den Verwirrungen, die sie hervorrufen, nicht verständlich. *Rauschen kann nicht in eine Funktionsharmonie gepresst werden*. So lässt sich die Wahrheit zum Glück aller beteiligten nicht einfach wegrationalisieren.

²¹

Wenn man der Annahme folgt, dass die Aufklärung das Ende des Prozesses des „Gründungsmythos des Westens“ beschreibt, wird im Diskurs oft vergessen, dass aufklärerische Tendenzen, nämlich „die Religion aus der Sicht der Welt zu erklären“ und nicht vice versa, nicht rein okzidentale Traditionen sind, sondern ähnliche Konzepte angewandt auf den jeweiligen kulturellen Code in verschiedensten Gebieten der Erde zu verschiedensten Zeiten auftauchten. Somit sollte die „Emanation der Naturwissenschaften als autonomer Diskurs, die Welt zu erklären“ (Vgl.: Schulze 2004) im Kontext der vorliegenden Arbeit nicht als Maßstab gehandelt werden. Viele der hier vorgestellten Konzepte entledigen sich ob ihrer Herangehensweise, sowohl des aufgeklärten, als auch des theologischen Weltbildes.

Nun zu meiner eigenen Unzulänglichkeit in Form von Interpretationen und ihren *Quasi-Fundamenten* des mannigfaltigen Materials um ibn 'arabī: Natürlich lassen sie sich in das „anthropologische Universalphänomen“ der geistigen Gegenwartskultur des „hermeneutischen Verstehens“ einreihen. Das erscheint unausweichlich zu sein. Wenn man davon ausgeht, wie Reinhard argumentiert, dass Hermeneutik in der zeitgenössischen Kultur „nicht nur die gemeinsame Sprache der Philosophie, sondern der abendländischen Kultur überhaupt ist“, entkommt man den ständig lauernden Interpretationen nur schwer. So lange man im Bereich der Sprache zu verstehen versucht, ist man bereits bei einer „hermeneutischen Lebensform“ (Vgl.: Reinhart) angelangt und lebt so in der Wissenschaft seine *unbewusste Kreativität* aus. Ohne diesen durchwegs lebendigen Vorgang verteufeln zu wollen, sollte dabei erwähnt werden, in welchem Umfeld sich die Erörterung und Interpretation auf geisteswissenschaftlicher Ebene eines Themas der islamischen Mystik befindet, dessen Autor sich im Diesseits nur mehr schwer zu Wort melden kann. Kreativität sollte dabei nicht ausgegrenzt und als unwissenschaftlich betrachtet werden, sondern im besten Falle als methodologischer Ansatz verwendet werden das Thema auf unkonventionelle Art und Weise zu bereichern. Am Schlüssigsten ist für mich meist die Methode, meine eigenen Erfahrungen und Ideen mit denen des behandelten Gebiets unter Aufsicht von Dritten anzugleichen. Dies ist bei einer Diskrepanz von 800 Jahren wohl notwendig.

Kant, als einer der Hauptdarsteller der Aufklärung, war sich sehr wohl dessen bewusst, dass „synthetische Urteile a priori“ existieren, doch konnte er nur Zeit und Raum in seiner transzendentalen Ästhetik als solche definieren. (Vgl.: Kant 1974) Die restlichen Verstandesurteile sind seiner Meinung nach erst rein analytischer und nach erfolgter Zusammensetzung synthetischer Natur. Ibn 'arabī meint dazu, dass „Unterscheidung (tafriqa) [Analyse] die Wurzel aller Dinge ist. Durch den Prozess der Differenzierung werden Grenzen (hudūd) zwischen den Dingen definiert, und wenn es keine Limitierung gäbe, wäre Wissen unmöglich.“ Weiters meint er, dass wenn die Realität eines Dinges (shay') begrenzt wäre, sie in keiner Hinsicht, so lange ihr Wesen besteht, unbegrenzt sein könnte. Wenn die Realität einer Sache unbegrenzt sein sollte, könnte sie keine Begrenzung erfahren, weil das Attribut ihrer Selbst Unbegrenztheit wäre. (Vgl.: Bashier 2004: Kapitel 8) Ibn 'arabī geht davon aus, dass Realität durch den Verstand erkannt und begrenzt wird, und so die Möglichkeit einer Selbsterkenntnis überhaupt erst entsteht. Selbsterkenntnis fungiert hier als begrenzende Funktion von Differenz; als *feines Auftauchen und Verschwinden von Symmetrien im asymmetrischen Rauschen*. Der Unterschied zu Kants Denken ist dabei, dass Wissen nicht über die Ratio, sondern über die Praxis in einem körperlichen Kontext dem Verstand zum Teilen und Begrenzen zugeführt werden sollte. Diese

verkörperte und intersubjektive Immanenz, die Kategorisierung und Wissen erst möglich macht, basiert, so Wolfson²², auf Differenz:

„In der Unendlichkeit sind Gegenteile einander zugewandt und gleichzeitig kehren sie sich den Rücken zu, fürwahr, sich einander zuzuwenden, passiert direkt als Konsequenz davon, dass man sich den Rücken zukehrt....“ (Wolfson 2005: 99)

ibn 'arabī meint:

„Das wahre barzakb ist jenes, welches eines der Dinge, zwischen denen es separiert, mit dem gleichen Gesicht trifft wie das andere“ (ibn 'arabī. Futubat al-Makkīyya nach Bashier 2004: 86)

„Es gibt eine der Kreation zugewandte Seite, durch die sich ständig die Formen der Kreation manifestieren und es gibt eine der Essenz zugewandte Seite, durch welche die Essenz manifest wird – die kreierte Dinge kennen die Essenz nur von hinter diesem barzakb, das die Heiligkeit ist. Die Essenz wirkt sich in den kreierte Dingen auch nur durch dieses barzakb aus.“ (ibn 'arabī. Futubat al-Makkīyya nach Chittick 2000: 61)

Was hier vorerst nach theologischer Fachsimpelei klingt, beschreibt eine verborgene Grenze zwischen dem Manifesten und dem Nichtmanifesten. Eine Art Brücke zwischen dem Innen und dem Außen. Merleau-Ponty drückt es als eine „Horizonthaftigkeit, die Falte, die das dünne Häutchen des deutlich Sichtbaren zwischen zwei Horizonten umgibt“, aus. (Wolfson 2005: 195) Das Unsichtbare wird hier mit dem Sichtbaren kontrastiert. Eine Art von Hinweis auf die *abwesende Gegenwart* hinter der immanenten Sichtbarkeit. Auch Berdjajew kann hier, wenngleich etwas fehl am Platze, konstruktiv mitreden:

„Es wäre ganz unwahr, zu sagen, dass es einen Dualismus und eine Kluft zwischen dem transzendentalen und dem irdischen, empirischen Menschen gibt – den Dualismus, der zwischen dem Ding-an-sich und der Erscheinung existiert. Das ist für die objektivierte Welt charakteristisch. Es ist überhaupt nicht überraschend, dass solche Dinge gesagt werden, denn es ist sehr schwierig, das in Worte zu bringen, was außerhalb der Antithese von Subjekt und Objekt und außerhalb des Raumes der Objektivierung liegt.“ (Berdjajew 1998: 178)

²²

Kabbala ist als jüdische Mystik zu verstehen und ist in vielen Punkten der islamischen Mystik sehr ähnlich. Eliot Wolfson hat mit seiner Arbeit „*Language, Eros and Being*“ eine beträchtliche Leistung zur kabbalistischen Hermeneutik im weiteren Umfeld erbracht, die einige interessante Analogien im Bereich von Intersubjektivität zu den Texten ibn 'arabī's erkennen lässt.

Das Wissen über das barzakh lässt sich als eine Art von Wissenschaft verstehen, die sich mit der Evidenz von *imaginierten Begegnungen, dem sinnlichen und geistigen Gegenüber, dem Vielen und dem Einen, der Verbindung zwischen Gott und der Schöpfung, dem Aufbau der „Dinge an sich“* oder schlicht mit dem was man *Traum und Tod* nennt, in einer nicht schmeichelnden Art im Hier und Jetzt beschäftigt; es stellt im Kontext keine *theologisierende Angst-Zukunft* dar. Die Lehre der wahdat al-wujūd (Einheit des Seins / der Existenz), der von ibn al-'arabī niemals selbst so genannten, doch von ihm geprägten *Seinsphänomenologie*, fungiert als undogmatische Art und Weise die Offenbarung und im speziellen den Koran in ihren unendlichen Facetten und Sichtweisen darzustellen und vermeidet dabei, das was ist, zu objektivieren. Folgendes Zitat fasst die „Einheit des Seins“ für mich recht passend zusammen:

„Das Andere ist in Wirklichkeit bestätigt / nicht bestätigt, Er / nicht Er.“ (Chittick 2000: 115)

Hinter oder vor einem **Ja / Nein** sollte eigentlich schon wieder Schluss mit aller Erklärungswut sein, da in dieser kurzen Formel bereits alles, das der Mensch über die Lehre der „Einheit des Seins“ wissen kann, erklärt ist. Doch geht der Mensch gerne mit großen Umwegen zum Ziel und Erläuterungen fallen dabei mitunter, in Analogie zur Offenbarung, mannigfaltig aus. Deswegen befindet sich diese Arbeit, da das Viele ohne dem Einen nicht möglich ist, *noch* in der Einführung. Das es zwischen dem Einen und dem Vielen eine unendliche Zahl an Möglichkeitsräumen, Zuständen, Prägungen oder Verhältnissen gibt, ist für ibn 'arabī sowohl in der manifesten Schöpfung, als auch in dem, welches jenseits des *biologisch messbaren Körpers* verortet wird, gegeben und auffindbar. Ein *transitiver Moment zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit* tut sich darin auf. So schreibt Bashier:

„Um zu wissen, wie das Unendliche in das Endliche einfließt, wird ein spezielles Wissen benötigt – dieses ist nichts anderes als das Wissen über die Realität des barzakhs, ohne dem kein korrektes Wissen möglich ist.“ (Bashier 2004: 91)

Korrekt kann in diesem Sinne auch fehlerhaft bedeuten, weil die Beschäftigung mit Zuständen, die sich zwischen den Polen, zwischen dem Ja und dem Nein befinden, sich wohl oder übel auch mit dem auseinandersetzt, was man als widersprüchlich und unvollkommen empfindet.

Unvollkommenheit steht für die Möglichkeit der Vollkommenheit. Sie ist die in der Zeit stehende Erneuerung, die verhindert, dass die Schöpfung versteinert und mehr Nichts als Sein bedeuten würde. *Unvollkommenheit beschreibt ein asymmetrisches Rauschen innerhalb des Möglichkeitsraumes einer sich*

ständig neu definierenden Symmetrie. Sie ermöglicht eine der Veränderung unterzogene Hochzeit, die den Konflikt braucht, um nicht in Langeweile zu vergehen.

Wenn sie nicht in Langeweile vergeht, wird sie nicht geschieden.

Scheidung tritt erst beim Ende der Funktion von Differenz ein - oder eben Vereinigung. Unvollkommene Möglichkeiten beschreiben *entwicklungsbereite Räume*, die den möglichen Übergängen zwischen dem Einen und dem Vielen nach Platon's „Parmenides“ recht ähnlich zu sein scheinen:

„Wohlan, lass es uns noch zum dritten Mal sagen: Das Eins, wenn es ist, wie wir es durchgeführt haben, muss es nicht notwendig, da es Eins ist und Vieles und auch weder Eins noch Vieles und mit der Zeit Gemeinschaft habend, sofern es Eins ist, zu einer Zeit das Sein an sich haben; und sofern es nicht ist, auch wiederum zu einer Zeit das Sein nicht an sich haben? (Platon: Parmenides)

Hier wird von Platon²³ *Symmetrie in der Asymmetrie* gezeichnet, ein Schauspiel, das sich innerhalb der Intention manifestiert. Wenn bei einer großen Menge nur von Endlichkeit gesprochen wird, so kann nicht mal bei einer großen Menge an großen Mengen von einer Unendlichkeit gesprochen werden. Erst bei der unendlichen Summe an Endlichkeiten kann von Unendlichkeit gesprochen werden. Wobei eine Summe wieder eine Menge darstellt... Ob das Problem nicht doch in der Gegenwart zu lösen ist?

Das obige Zitat formuliert den *Algorithmus des Rauschens*. Die Intention des Rauschens zwischen dem Einen und dem Vielen beschreibt sich durch eine *asymmetrische Rekursion*, ein *intersubjektives Feedback*, in dem sich Intervalle ständig neu definieren. Wir können nie Eins sein – wenn wir aber nur Vieles sind, resultiert dies in Isolation, diese wiederum führt zu Hitzigkeit und Ignoranz in den *unteren Frequenzen*. Der Mensch ist in seinem Wesen ein *transformatives Schattenwesen des Informationsrauschens* - eine Funktion der Differenz.

Passend schreibt Chittick über theologische Zwiste im islamischen Mittelalter folgendes: „Die Anhänger rationeller [islamischer] Denkschulen wie z.B. kalām, ash'ariten, mu'atizilliten und jene der Philosophie legten zu viel Wert auf die Unvergleichlichkeit [Gottes / des Einen], in dem sie die Imagination ignorierten – so fielen sie in eine wiederholungsartige Sicht der

²³ Zur Verwunderung des jungen *Aristoteles* erzählt ihm *Parmenides* über die etwas unverständlichen Übergänge vom Einen zum Vielen. Die Ironie dabei ist, dass *Aristoteles* später als der Verfechter von Dingen, die per Definition sich selbst begrenzen, aufgetreten ist. Offensichtlich hat er den *alten Narren Parmenides* nicht verstanden.

Realität.“ (Chittick 2006: 70) Die reine Konzentration auf die Unvergleichlichkeit Gottes, des Einen, taucht bei ibn 'arabī immer wieder als eine die tatsächliche Wahrnehmung hemmende Einseitigkeit auf, die mit der tatsächlichen Realität des Vielen, in der wir leben, nur wenig zu tun hat; eine sich in der Bestätigung des Einen mechanisch wiederholende Objektivierung, eine *objekthafte Versteinierung von Transzendenz*. Reine Konzentration auf die Unvergleichlichkeit²⁴ Gottes kann zur Götze werden, welche immanente Körperlichkeit und dabei das *Feedback, das inverse Echo der Intersubjektivität* unterbricht.

Somit stellt die reine Konzentration auf die Einheit Gottes eine im Übermaß *versteinerte Symmetrie* dar, die keine *Möglichkeit zur Asymmetrie* gewährleistet, und dabei den Prozess der Selbstmanifestation der Dinge unterbricht; *ein zwanghaftes Suchen von Konsonanz am Ort der Dissonanz*.

Auch hier kann von einer *Intervallkrise* gesprochen werden, in welcher die ständige Neudefinition der Intervalle im *Informationsrauschen götzenhaft* unterdrückt, und dadurch unterbrochen wird. Diese Einseitigkeit stellt eine Art von Isolation, eine Art von *Isolation im Verstand* dar. Es scheint so kein Wunder zu sein, dass auch noch heute von gewissen Verfechtern der Einheit Gottes über Leichen gegangen wird²⁵. Ob Gott als Gott, oder als Identifikation mit einer politischen Ideologie betrachtet wird, ist in diesem Fall nicht weiter wichtig. Wichtig ist in beiden Fällen aber ein fester Glaube an ein *eingelerntes Dogma*, eine *Verknötung in der Realität der eigenen Identifikationsmuster*.

Dies macht klar, dass es ibn 'arabī wohl sehr wichtig war, eine pragmatische Ebene der Selbsterfahrung in der Mannigfaltigkeit und Vielheit, in der Gleichzeitigkeit zu umschreiben und erst in dieser materiellen und körperlichen Immanenz eine Einheit zu finden. Er geht wiederholt darauf ein, dass sich diese *Übergänge und Asymmetrien innerhalb unverständlich symmetrischer Hierarchien* am besten in den Zwischenbereichen von Zuständen, den Verhältnissen von Beziehungen und darüber hinaus im Herzen der Imagination finden lassen.

Dies sollte als Erklärung reichen, warum wahdat al-wujūd (Einheit des Seins / der Existenz) sich ihren Namen verdient hat. Die Wurzel von wujūd – „wajada“, trägt hauptsächlich die Bedeutung des Findens. Finden kann man das Eine in der Unendlichkeit des Vielen wohl schon, ob es aber

²⁴ *tanzīh* beschreibt die *Unvergleichlichkeit Gottes*, welche von konservativen Theologen und Philosophen propagandiert wurde. Unvergleichlichkeit beschreibe so die Erklärungsmöglichkeiten des Verstandes. Der Gegensatz, welcher von ibn 'arabī als gleich gewichtet betrachtet wurde ist *tashbīh*, die *Gleichzeitigkeit Gottes*. Nur Imagination fände Gott als gegenwärtig und diese basiere auf einer fundamentalen Gleichzeitigkeit.

(Vgl.: Chittik. SDG 1998: xxxvi)

²⁵ Der theologische Unterbau gewisser islamischer Rechtsinterpretationen (auch anderer Religionen) maßt sich an, andere als die eigenen Interpretationsformen Gottes, als falsch und somit als ungläubig dem rechtmäßigen Tod zuzuführen. Sie scheinen dabei dem Gegenteil von *Ambiguität* zu unterliegen. Diese speziellen Vertreter islamischen Rechtes sind meiner Meinung nach jedoch eher politisch als religiös motiviert. Die Einheit Gottes würde so als Vorwand für politische Massaker verwendet werden.

tatsächlich das Eine, oder nur die Illusion (wahn) einer *persönlichen Objektivierung* ist, bleibt unbeantwortet. Mit Finden ist im Kontext nicht die *Grenze des Verstandes* gemeint.

Ibn 'arabī schreibt, dass „Reflexion nur für die existierenden Dinge [da] ist, weil Gott damit nicht fassbar ist.“ (Chittick 2006: 62) Gott kann außerhalb der Reflexion, außerhalb des Verstandes ('aql) kein *verknöchertes Dogma* sein, das es entweder nicht gibt, oder aus dem Buche *auswendig gelernt* wurde, sondern, so nehme ich an, eine intersubjektive Nähe. Eine im persönlichen oder kollektiven Wahrnehmungsbereich *rauschende Ikone der Rekursion*, die sich im Spiegel der Intervalle ständig neu definiert - eine beschreibbare Nähe. Durch welche Auslöser eine *ikonenhafte Rekursion* entsteht, und welche *Intensitätsrichtungen* deren Zu- oder Abnahme annehmen, kann nur das Subjekt mit seinem Gegenüber entscheiden.

Eine biographische Episode aus den jungen Jahren ibn 'arabī's schildert folgendes: Er wurde von ibn rushd²⁶, dem Philosophen, zu sich gerufen, weil jener über die außerordentlichen Erkenntnisse des jungen Mannes gehört hatte. Als der junge ibn 'arabī bei der Tür eintrat, ereignete sich Folgendes:

„Er [ibn rushd] umarmte mich und sagte „Ja“. Ich sagte „Ja“. Seine Freude wuchs, weil ich ihn verstanden hatte. Dann bemerkte ich warum er dies wollte, so sagte ich „Nein“. Seine Freude verschwand und seine Farbe änderte sich, er zweifelte an dem, was er in sich besaß. Er fragte wie ich zu den Erkenntnissen über die heilige Natur gelangt wäre. Ob dies durch Eingabe von reflexivem Denken passiert wäre. Ich antwortete „Ja und nein. Zwischen dem Ja und dem Nein fliegen die Geister der Materie davon und der Kopf löst sich vom Körper. Seine Farbe wurde bleich und er begann zu zittern....“

(ibn 'arabī. Futuḥat al-Makkiyya nach Chittick 2000: xiii)

Eine fixe Ordnung im ontologischen Sinn ist über das reflexive Denken im Kontext nur begrenzt bis nicht möglich, weil dieses immer wieder in den Verwirrungen der Gegensätze landen wird. „Die Unfähigkeit, Verständnis zu erlangen, ist für sich selbst eine Art von Verständnis“ (ibid.: 112). James Winston Morris meint zum Stil ibn 'arabī's, dass „alle seine Schriften die Funktion einer Art von Spiegel haben, welche die inneren Intentionen, Annahmen und Voreingenommenheiten jedes Lesers mit profunder – und oft auch beschämender Klarheit - reflektieren und beleuchten.“ (Morris 1995: 2)

²⁶

In Europa weitläufig als *Averroes* bekannt. Er übte großen Einfluss auf die mittelalterliche Scholastik, vor allem in der Überlieferung und Interpretation *Aristoteles*, aus.

Die ständige *Bestätigung und Negierung* der Realität ist darüber hinaus ein grundlegender Aspekt koranischer Wahrheit²⁷ welche die Grundlage der Texte ibn 'arabī's ausmacht. Dieses scheinbare Paradoxon des Gegensatzes, das von christlichen Kritikern als Unordnung und Widerspruch betrachtet wurde, ist im Kontext der *wahdat al-wujūd* eine gängige Praxis zur Verfeinerung der Wahrnehmung.

In der in allen Sufiorden verbreiteten Praxis des Dhikr²⁸ ist der wichtigste Aspekt die „Vergegenwärtigung von Bestätigung und Negierung“ (Rozeñnal 2006: 190) Dies passiert zum Teil in einem stark körperlichen und rituellen Kontext und kann in der religiösen Praxis der Sufik nicht weggedacht werden. *Hochzivilisierte* Gedanken kommen hier ohne Probleme mit einer rituellen Ekstase in Berührung. Diese dient der Immanenz einer Wahrnehmung von ständiger Bestätigung und Negierung der individuellen Realität(en) in ihren Übergängen zum *Anderen*. Dhikr als Technik der *Entmechanisierung durch mechanische Abläufe*, die dabei immer wieder aus dem Lot geraten, würde in europäischen Begrifflichkeiten wahrscheinlich als dionysisches Ritual betrachtet werden. Was dabei eben von reiner Ekstase abweicht, ist die Leitung. Die Leitung muss dabei nicht unbedingt ein Mensch einnehmen. Dhikr stellt eine Art Praxis des Durchbrechens der Konvention innerhalb einer strengen Konvention dar.

Konventionelle Ordnung ist in einem Modell, dass sich ständig selbst erneuert nicht möglich, weil „die Realitäten der Beziehungen in einer wirklichen Hierarchie, die nicht durch Konvention entsteht, geordnet sind.“ (Chittick 2000: 51) Diese Hierarchie wird durch das Zusammenwirken von Zuständen und Möglichkeiten definiert. Sie beschreibt ein *asymmetrisches Rauschen der fluktuierenden Zustandsintervalle*. Diese Hierarchie jenseits von Konvention und Objektivierung steht im Kontext einer Rekursion der Veränderung, oder wie es der Shaykh selbst beschreibt:

„Lā tīkrār fī l-tajallī.“ – Es gibt keine Wiederholung in der Selbstmanifestation.

(ibn 'arabī. Futubat al-Makkiyya nach Chittick 2000: 103)

Für die Erkenntnis von Zuständen in ihrer tatsächlichen Form ist im Sufismus eine *kontrollierte Ekstase* unabdingbar. Zustände sind dabei als das zu betrachten, was den Menschen und die gesamte Schöpfung prägt. Diese zu beherrschen und in einem intersubjektiven Kontext zur

²⁷ Die Übergänge zwischen koranischer Wahrheit und der Offenbarung des Manifesten aus dem möglichen Nichtmanifesten sind bei ibn 'arabī fließend. Es wird dabei von einer generellen Wahrheit gesprochen.

²⁸ *Dhikr*, arab. Vergegenwärtigung oder Erinnerung, ist eine in allen Sufi-Orden verbreitete Praxis bei der gewisse koranische Phrasen, ein Teil des isl. Glaubensbekenntnis oder einfach die Formel „Hu“, abgeleitet von Er, in einer hyperventilationsähnlichen Atmung in der Gruppe wiederholt werden. Weiters gibt es eine ruhige und individuelle Form, die sich im privaten und alltägliche Leben mit der Vergegenwärtigung Gottes beschäftigt. Beide Formen werden von ibn 'arabī als wichtiger Teil praktischer Ausübung der *wahdat al-wujūd* angeführt.

körperlichen Entfaltung zu bringen, ist Sinn und Zweck des Dhikrs. Dabei ist ein höchst intuitives Maß an Selbstkontrolle und eben auch deren Negierung gefragt. Reine Selbstkontrolle führt zu Versteinigung. Unkontrolliertes, *das aus dem Lot geraten ist*, kann zu unerwünschter Isolation und einer *tunnelhaften* und dabei stark beschränkten Wahrnehmung der Realität führen. Überintensivierte Zustände können zu einer *Fragmentierung des Rauschens* führen, in dem Linien nicht mehr zusammenfinden und so in Isolation und *lahm gelegter Asymmetrie* landen. Der Dhikr, die Vergegenwärtigung, könnte so gesehen auch eine *wache* und körperlich basierte Wahrnehmung dessen, was sich im transitiven Durchzug befindet - eben der alltäglichen Realität -, sein. Für Dhikr gibt es keine Vorschriften. Er muss nicht unbedingt im rituellen Kontext stattfinden. Das direkte Objekt der Veränderung in all seiner Pracht kann dabei ohne weiteres im Rauschen der profanen Zustände angesiedelt werden.

Wenn das *direkte Objekt der Veränderung* durch Strom oder ähnliche *Methoden der Zauberei* verstärkt wird, so kann dies nun überschlagsmäßig zu einer unerwarteten oder unvorbereiteten Intensivierung der Intersubjektivität führen, also zu einer Ekstase, die aus dem Lot gerät.

Durch das *intersubjektive Rauschen der Gegenwart* entstehen Zustände, die in ihrem *Auskrystallisieren* Wirkungen hervorrufen, die sich als Konflikt oder Ausgleich äußern, in anderen Worten als *dissonantes oder konsonantes Intervall* betrachtet werden können. Dies bewirkt *verängstigende Asymmetrie* im Betrachter:

„Die Dinge, die wir bestätigen, sind die Beziehungen selbst. Das Gesetz (Koran & Hadithe) bezieht sich auf sie als göttliche Namen. Jeder Name besitzt eine Bedeutung, die kein anderer Name besitzt und diese Bedeutung ist verbunden mit der Essenz der Wahrheit (haqq). Die spekulativen Denker, welche der Theologie folgen, nennen diese Bedeutung ein Attribut (sifa), während Leute der Erkenntnis ('arifin) sie Beziehung (nisba) nennen.“
(ibn 'arabī. *Futubat al-Makkiyya* nach Chittik 2000: 52)

Wenn Beziehungen und deren Prägungen eine Wirkung der Wahrheit sind und wenn jene Wahrheit ein imaginiertes Objekt Gottes ist, so sind auch wir Teil dieser Vorstellung bzw. Imagination (khayāl) und wären, so ibn 'arabī, auch aktiv dazu fähig, darauf zurückzugreifen. Imagination manifestiert sich innerhalb der Wahrnehmung - zwischen der Ebene des Körperlichen und jener des Geistes. Dinge, die der Verstand als analysiert in den *Informationskühlschrank* gelegt hat, werden dabei zwar für eine *imaginäre Mahlzeit* den Kühlrippen entnommen, sind aber niemals selbst Imagination.

Sie beschreibt ein barzakh, einen geistig-körperlichen Zwischenbereich. Zwei Einschränkungen verbinden sich dadurch zu einer neuen Realität, die für sich selbst wiederum Dinge

hervorbringen kann, die in der physischen und der verstandenen Realität nicht möglich wären. „Zwischen dem Universum, das als rein geistige Wahrnehmung besteht, und dem Universum, das mit den Sinnen wahrnehmbar ist, befindet sich eine intermediäre Welt, die Welt der subtilen Wesenheiten²⁹, der archetypischen Figuren, jene der subtilen Figuren und immaterieller Materie“ (Corbin 1969: 4). Subtile Wesenheiten erscheinen als *eine Art von intuitiv wahrgenommener Symmetrie im rekursiven Rauschen der Asymmetrie*.³⁰ Diese Welt beschreibt den Bereich zwischen dem Äußeren (zāhir) und dem Inneren (bātin). „Es gibt zwei Arten von Augen, ein äußeres und ein inneres. Das Äußere entstammt aus der Welt der Sinne und der Erscheinungen, das innere aus einer anderen Welt, der Welt des Jenseits“ (Ghazali 1987: 16)

Da die Imagination Realitäten entstehen lässt, die auf rationaler Ebene unmöglich sind, wurde von Vertretern rationaler islamischer Schulen oft von „korrupter Imagination“ gesprochen. Ibn 'arabī weist dies aber zurück, indem er behauptet, dass Imagination nur von Leuten als korrupt angenommen werden würde, welche diese nicht kennen. Es gäbe laut ihm keine „korrupte Imagination“. Imagination kombiniert im Individuum nur jene Informationen, welche diesem zur Verfügung stehen. Jeder hat bekanntlich andere Informationen gespeichert und so kann keiner über die Vorstellung des anderen urteilen. Ibn 'arabī meint, was einem Menschen nicht bekannt wäre, sei für ihn auch nicht existent. Stelle man sich aber eine Person vor, welche man kennt, die aber nicht anwesend ist, so wäre diese Person in der Imagination bereits existent. (Vgl.: Übersetzung am Ende der Arbeit)

Erlebte Träume könne man diesbezüglich wohl nicht als unwahr oder falsch bezeichnen. Der ungetrübteste Zugang, so der Shaykh³¹, der von allen Menschen zur Eigenheit von Existenz, die „alles andere als Gott ist“, geteilt wird, wäre unsere eigene Vorstellung, vor allem unsere Träume:

„Je tiefer wir in unsere eigene Imagination vordringen, desto klarer sehen wir, dass ihr Charakter mit dem der Existenz einhergeht. Wie unsere eigene Imagination das barẓakh zwischen Geist und Körper ist, so ist die Existenz das barẓakh zwischen Sein und Nichtsein. Alles, dass wir in der [unserer begrenzten] Imagination auf einer mikrokosmischen Skala beobachten, passiert auf einer makrokosmischen Skala in der unbegrenzten Welt der Imagination, welche Existenz ist.“ (Chittick 2000: 113)

²⁹ oder auch „ideenhafte Bilder“

³⁰ Warum ich in der Begrifflichkeit stark abstrahierte Begriffe wie *Rauschen*, *Rekursion* oder *Asymmetrie* verwende, ist darin begründet, dass eine zu konkrete Objektivierung der Interpretation zu einem *blockierenden Anthropomorphismus*, welcher gerade bei Begrifflichkeiten wie subtilen Wesenheiten oder Imagination schwierig handelbar ist, führen würde. Dass der Saykh in den *inshā' ad-dawā'ir* vor einer Vermenschlichung in der Interpretation der Imagination warnt, lasse ich mir als Rat in der gewählten Begrifflichkeit dienen.

³¹ Ibn 'arabī

So findet die Realität des Gegensatzes Er / Nicht Er ihren klarsten Ausdruck im *schemenhaften Auftreten von Symmetrien inmitten von Asymmetrien*.

„Je mehr man diese Situation diskutiert, wird umso mehr Sprache verdreht und der Hörer verwirrt und verzweifelt. Es ist wie es sein sollte, weil das Universum Er / Nicht Er ist.“ (Chittick 2000: 113)

Ständiges Reflektieren und der andauernde Versuch einer *erdbebensicheren Erklärung der Wahrheit* scheinen aufgrund der Tatsache *des Gesetzes der Unverständlichkeit der Gesetze mit den Mitteln des Verstandes*, nur stärkere Erdbeben auszulösen. Gewöhnt man sich daran, dass morgen nicht mit den Mitteln von heute zu ergründen ist, so kann man mit der angenehmen Sicherheit, dass sich sicherlich alles verändern wird, fortschreiten.³²

„Die Situation der Wirklichkeit im Kosmos ist folgendermaßen: Gott hat Prägungen, die im Kosmos manifest werden – es sind die Zustände, welche im Kosmos ständige Fluktuation (taqallub) bewirken. Das ist eine Eigenschaft seines Namens Zeit.“ (ibid.: 2000: 100)

Zeit ist jenes, das nach dem *zeitlichen Ereignishorizont*³³ (hudūth / hādith) zu wirken beginnt und so die ständige Selbsterneuerung alles Existierenden in einer *Intersubjektivität* oder eben in einer *ständigen Differenzierung* bestellt. Diese durch die Zeit vorangetriebene Fluktuation der Effekte möchte ich hier noch mal als *asymmetrisches Rauschen* verorten, in dem sich Intervalle ständig neu definieren. Darin erhalten Dinge ihre Prägungen³⁴.

Die Begriffe Imagination und Zeit als *zentrale Rauschgeneratoren* der körperlichen Wahrnehmung sind wichtige Punkte dieser Arbeit, da sie von ibn 'arabī als für uns Menschen grundlegende Erfahrungsbereiche im Zwischenbereich dargestellt wurden.

Als abschließendes Bild könnte hier eine Interpretation der Kosmologie des Shaykhs von Samer Akkach dienen, der versuchte, darin architektonische Muster zu finden:

„Ibn al-'arabī betrachtet die Welt als den exakten Schatten des Absoluten, der sich auf 3 Ebenen manifestiert. Vor dem Licht des Absoluten breitet sich die höchste Ebene von Schatten aus, die archetypischen Formen, a'yan thābita, unverrückbare Essenzen oder Einheiten. Von diesen Essenzen breitet sich die zweite Ebene des Schattens

³² Für alle Inhalte, die man gerne unveränderlich festhalten möchte, kann man moderne Errungenschaften wie Lochspeicherkarten oder Festplatten zu konsumentenfreundlichen Preisen erwerben.

³³ Ereignishorizont als von der Physik abgeleiteter Begriff, welcher innerhalb schwarzer Löcher eine zeitliche Schwelle, hinter der kein empirischer Zugang gewährleistet ist, beschreibt.

³⁴ Das arab. Wort *athār* wird von Chittick als Effekt oder Prägung übersetzt. Näheres dazu auf den Seiten 71/ 72

aus, die natürlichen Wesen, welche die unverrückbaren Essenzen in verkörperte Formen projizieren. Von diesen körperhaften Formen breitet sich die dritte Ebene des Schattens aus, die wahrnehmbaren Schatten, welche die Umrisse von natürlichen Körpern und fühlbaren Oberflächen projizieren.“ (Akkach 2005: 33)

Wenn man nun davon ausgeht, dass unsere Wahrnehmung der Schatten von vielen zuvor geworfenen Schatten ist, so kann man annehmen, dass sich ontologische und eschatologische Erklärungen nur weiter im Schatten des Schattens drehen. Es wirkt ein so dargestellter Schatten recht dunkel, da er sich der Intersubjektivität, der *Realitätsrekursion* nicht bewusst zu sein scheint. Dass ein kurz festgehaltenes Bild der Schöpfung nicht zu einem festen Haus, oder eben einer Ontologie im klassischen Sinne verobjektiviert werden kann, wurde in dieser Arbeit bereits ausführend dargestellt.

Doch geht aus dem gebotenen Bild recht klar hervor, dass bereits lange vor der „manifesten Welt, auf die projiziert wird“, über welche Akkach als „bewohnt von natürlichen Körpern“ schreibt, von „körperhaften Formen“ die Rede ist. Diese körperhaften Formen, oder eben *die Symmetrie im Rauschen der Asymmetrie* könnten auch als direktes Wissen, dass von ibn 'arabī nicht im Verstand, sondern im Herzen verortet wird, betrachtet werden. Es handelt sich dabei um eine Art von *subtilen körperhaften Verbindungen*, die im *imaginären Umfeld* des biologischen Körpers zutage treten. Körper erscheinen bei ibn 'arabī bereits dort, wo eine Prägung in Form oder Inhalt besteht. Was denn nun Materie oder eben keine ist, relativiert sich im Kontext über einige naturwissenschaftliche Theorien hinweg. Als passend für den umschriebenen Grenzbereich erscheint mir der Begriff des *Imaginärkörpers*. In *sufischer Ikonographie* erscheint die Welt der subtilen Wesenhaftigkeiten direkt im *Gegenwartsrauschen* als *intuitive Symmetrie* enthalten zu sein, und stellt nicht das dar, was man weitläufig *Informationsmüll* nennen könnte. Absolute Verständnis oder eine expertenhafte Objektivierung ist dabei nicht möglich. Annäherung bleibt ein *vernünftiges Mittel*.

Sollte dieser Versuch einer einführenden Zusammenfassung Verwirrung stiften, und dabei der Eindruck entstehen, dass einige Begriffe aus Platzmangel noch zu kurz erklärt wurden, so lasse ich ibn 'arabī selbst pädagogisch wertvolle und erbauende Worte sprechen:

*„Viele bleiben im Schatten der Verzweiflung, sie irren in dieser und der nächsten Welt umher...**Gott wird nicht langweilig, so dass auch du nicht gelangweilt sein sollst...***

Keiner im Kosmos wird gelangweilt, außer dem, der sich nicht entschleiert und dabei nicht die ständige Erneuerung des Kosmos, welche jeden Moment stattfindet, sieht...“

(ibn 'arabī. Futuhat al-Makkiyya nach Chittick 2000: 101)

Dichotomie

Der Gegensatz der Dinge scheint nach wie vor die Triebfeder der Menschheit zu sein. Man sieht sich Selbst oder die Anderen, Richtig oder Falsch, Böse oder Gut, Schwarz oder Weiß... Diese Liste ließe sich nun unendlich weiterführen. Sie stellt in ihrer *dichotomischen Art* eine Dualität dar, die zu Angst oder zu Möglichkeiten führen kann. Umso genauer man Dualitäten voneinander abgrenzt, vermisst und berechnet, desto mehr bereitet man sie für den Verstand auf. Dinge werden so durch die Ratio distanziert, eingeteilt und vergegenständlicht. Begrenzung gibt ein Verständnis der Dinge und wird somit im Privaten, auch wie im Öffentlichen, bevorzugt als *gemütliche Niederkunft des Geistes im Hier und Jetzt* gehandelt. *Begrenzung beschreibt eine Art von einfacher und endlicher Symmetrie. Entgrenzung beschreibt bereits Asymmetrie.* Beide können bestätigend oder negierend wirken. Möglichkeiten sind ihrer Natur nach unendlich.

Im Gewohnten wird vom Individuum eine genaue Abgrenzung von Realität, eine definitive Entscheidung für Ja oder Nein, gefordert. Zwischenbereiche sind dabei ein *Intervall*, das man durch eine Beziehung erfährt. Der rumänische Philosoph Andrei Pleșu bezeichnet eine genaue und definitive Abgrenzung der Dinge in das, was sie zu sein scheinen, als „dichotomische Blockade“ (Pleșu 2006: 242). Er beschreibt ein Feststecken in Dualität. Berdjajew spricht im Kontext vom „Drang zur Objektivierung“ (Vgl.: Berdjajew 1998). Martin Buber bezeichnet die „objektivierende“ Haltung im Raum der Beziehungen als rein dem Nutzen unterworfenen Welt des „Ich-Es“. Dabei ginge es ausschließlich um das Kartografieren erfahrener Gegenstände. Er behauptet, „dass die Geschichte des Individuums und die der Menschheit stimmen, worin immer sie auseinandergehen mögen, in dem einen jedenfalls überein, dass sie eine fortschreitende Zunahme der Eswelt bedeuten.“ (Buber 1983: 35) Eine fortschreitende Zunahme in entweder Ja oder Nein. Pleșu meint, dass „ein charakteristisches Symptom für die Krise der Annäherung, die zur gleichen Zeit eine *Krise der Intervalle* beschreibt, das einer dichotomischen Blockade ist“ (Pleșu 2006: 242) Eine Blockade, die nur mehr *bipolare Symmetrien* im sich ständig neu definierenden *asymmetrischen Rauschen* feststellen und gebrauchen kann. Ein Ende der ständigen Neudefinition des *Rauschens*. Die sich ständig verändernden Beziehungslinien werden dabei endlich und irren im Selbst umher.

Jener Blockade der Extrempositionen sagt man nach, bereits dicke Bücher gefüllt zu haben, Kriege verursacht zu haben, Offenbarungen für sich beansprucht zu haben und generell Angst und Schrecken verbreitet zu haben. Zeitgenössisch könnte man von einer „binären Opposition“ (Wolfson 2005: xviii) sprechen, der die Transformationsfähigkeit abhanden gekommen ist.

Sie erscheint als unveränderlicher Weg in *institutionalisierte Sackgassen*, der intermediäre Räume versiegelt, und sich so in der für *alle endlichen Ewigkeiten* definierten Meinung darüber, was Wahrheit wäre, der Fähigkeit zur „Umkehr“ nicht bewusst ist. Dinge würden dabei ins „Raumnetz“ und Vorgänge ins „Zeitnetz“ eingetragen werden. „Dinge und Vorgänge werden von anderen Dingen und Vorgängen eingegrenzt, an ihnen messbar und mit ihnen vergleichbar in geordnete und abgetrennte Welten eingetragen“ (Buber 1984: 31) Dichte und Dauer der Gliederung lassen sich so überschauen und können als exakte Wiederholung oder eben als Abbild immer wieder aus der *Trickkiste der Objektivität* hervorgeholt werden. So treiben Schwarz oder Weiß, ohne die *erschreckenden bis harmonischen Farben dazwischen* zu sehen, ein gespenstisches Unwesen, das zu unglücklichen Verkettungen wie Hass, Leid und Totschlag führen kann - Gespenster der Extremposition ohne möglicher „Umkehr“. Es sind *gefangene Schreckgespenster der Sackgassen ihrer eigenen Definition von Realität* - ein *Isolationskerker ohne Mitte*. Martin Buber, der sich selbst den späten Ausläufern des Chassidismus³⁵ angehörig fühlte, sprach im Wien der Zwischenkriegszeit von „Gespenstern als Schranke zwischen Subjekt und Objekt“. Er fragt danach, wie in einem Wesen die „verschüttete Beziehungskraft“ auferstehen könne, wo doch allstündlich ein „rüstiges Gespenst den Schutt feststampft“ (ibid.: 58) Seine Grundthese lautet folgendermaßen:

„Die Welt als Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftete die Welt der Beziehungen“ (ibid.: 6)

Er geht davon aus, dass Beziehungsfähigkeit, die Möglichkeit eines „Du“ überhaupt erst eine Kommunikation jenseits von Vergegenständlichung ausmacht; eine *transformative Gegenwart jenseits von definierten Interpretationen* beschreibt. Die Möglichkeit einer Beziehung an sich wird zwar durch Dualität gegeben, beschreibt aber eher die Mitte einer „binären Opposition“. Die Beziehung basiert auf einer verbindenden Mitte, die durch eine *Rekursion zwischen zwei Polen* entsteht.

³⁵ Chassidismus war / ist eine mystische Strömung des Ostjudentums, die in ihren kulturellen Ausformungen denen des Sufismus recht ähnlich war / ist. Die lange Dominanz des osmanischen Reiches in Osteuropa könnte dabei eine Rolle gespielt haben.

In diesem Sinne ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass in der Lehre der wahdat al-wujūd³⁶ immer klare Gegensätze gezeichnet werden. So wird darin die schöpferische Tätigkeit als nichts anderes als eine ständige Bestätigung und Negierung der Realität konzeptualisiert.

Unsere Selbsterkenntnis funktioniert laut ibn 'arabī prinzipiell dichotomisch und dualistisch. Sie ist, wie bereits erwähnt, eine Art *Funktion der Differenz*, die im *asymmetrischen Rauschen begrenzende Symmetrien* erfährt und ordnet. Ob die Erkenntnis des Ichs dabei von einem fixen Selbst ausgeht, das einteilt und sich zunutzen macht, oder von einer Fähigkeit zur Beziehung geprägt ist, in der das Selbst ständiger Veränderung unterzogen ist, bleibt dem Betrachter überlassen.

Ibn 'arabī geht häufig auf Koranverse ein, die klare Gegensätze in ein Argument zu verbinden scheinen, ein. Das prominenteste Beispiel dafür ist die erste Hälfte des islamischen Glaubensbekenntnisses „lā illāha illa-llāh“³⁷, das eine *Vielheit in der Einheit* ausdrückt und gleichzeitig eine Negierung und Bestätigung in sich trägt. Ein einfaches **Nein / Ja**.

Er behauptet, dass diese Technik der scheinbar *unlogischen Argumentation*, das Fluktuieren der Gegenwart erkennbar machen sollte, den gewohnten Gang der Dinge im Ablauf von objektivierten Abbildern unterbrechen soll. Sie sollte den Rezipienten auf *das Falsche im Wahren und das Wahre im Falschen der Glaubensformen seiner Selbst*³⁸ aufmerksam machen. Nicht nur im + oder im - ist ein Aufenthaltsort, allerhöchstens eine „Rast am Wegesrand“³⁹. Neuzeitlich ausgedrückt ist **Ja / Nein** ein *Filmriss* im gewohnten und eingelernten Ablauf der definierten Objekte; *eine Möglichkeit zur Intersubjektivität*.

Es erscheint am Ort der räumlichen Wahrnehmung mitunter als der Natur der Dinge entgegenlaufend, den Raum in Koordinaten wie x, y oder z einzuteilen; eine pragmatische Methode die Realität zu erklären und dabei (meiner Meinung nach) zu verkürzen ist darin sicherlich gefunden. Die Zustände, welche durch *Beziehungsintervalle* entstehen, oder diese eben entstehen lassen, nennt der shaykh ahwāl. Sie lassen sich analogieartig erklären, doch auch beim besten Willen nicht in ein Koordinatensystem *pressen*. Zustände stehen hier als immanente

³⁶ *Wahdat al-wujūd* ist die nach dem Tode ibn 'arabī's von seinen Schülern benannte Lehre der *Einheit der Existenz / des Seins*. Sie fasst die Konzeptionen aus den Hauptwerken des shaykhs zusammen und versucht sie zu kategorisieren. Mit der Zeit wurde der Versuch etwas Unkategorisierbares zu ordnen auch wieder beigelegt. Die Lehre verbreitete sich recht schnell zwischen Marokko und Indien und übte in der Sufik einen starken Einfluss aus.

³⁷ „Es gibt keine Gottheit außer Gott“, ich würde in dem Fall soweit gehen zu behaupten, es läge der Bedeutung von „Es gibt keinen Gott / Es gibt einen Gott“ recht nahe.

³⁸ Das Verb für Glauben (i'ataqada) steht im Arabischen und im speziellen bei ibn 'arabī nicht nur für religiösen Glauben, sondern eher für ein persönliches *Verknüpfensein am Ort der Limitierungen und Meinungen*. So erscheint dabei das, was man glaubt zu sein und jenes, von dem man glaubt, dass es der individuelle Charakter sei, als *persönliche Form des Glaubens*.

³⁹ Ibn 'arabī bezeichnet einen ständigen Aufenthaltsort als *maqām* und eine Wegesrast als *manzil*. In den „*Mekkanischen Eröffnungen*“ beschreibt er eine relativ große Menge an Aufenthaltsorten, Raststationen und Zuständen in ihren Formen und Wirkungen auf das Subjekt.

Möglichkeit zur *Umkehr durch das Andere*, durch eine Mitte, die in ihrer Wirkung Schicksal und Freiheit zugleich beschreibt⁴⁰. Ob das arabische Wort al-ākhirā⁴¹ im Koran als manifestes oder nichtmanifestes Gegenüber betrachtet werden sollte, ist dabei nicht weiter wichtig. Interpretationen aller Art können nicht verleugnen, dass es sich hierbei um ein Gegenüber handelt. Der Tag der Auferstehung heißt im arab. Original nicht umsonst „yawm al-ākhirā“ – der Tag des *Gegenübers*, des *Anderen*.

Das Individuum gerät immer über die Zustände von Raum und Zeit in eine Intersubjektivität, wird dabei *mit dem Anderen in einem Raumzeitkontinuum durch Differenz konfrontiert*. Somit könnte es eine veränderliche Funktion der Differenz sein und eben nicht die Differenz eine Funktion des Individuums. *Es scheint das Subjekt eine Funktion des jüngsten Tages des Gerichtes zu sein, nicht die Apokalypse eine Funktion des Subjekts.*⁴²

Kant weist immer wieder darauf hin, dass es Dinge wie Raum und Zeit gäbe, die nicht durch rationelle Analyse erkennbar sind, weil jene eben, vor der analytischen und Grenzen ziehenden Tätigkeit des Verstandes, für sich bestehen. Er meint unter anderem, dass „in allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft synthetische Urteile a priori enthalten sind.“ (Kant 1968: 69) Damit zeigt auch eine der Autoritäten der europäischen Aufklärung, dass *absolute Definitionsfundamentalismen* keiner wissenschaftlichen Praxis entsprächen.

„Synthetischen Urteile a priori“ scheinen meiner Meinung nach bei ibn 'arabī als immanente Zustände auf, die so dem Verstand zugeführt werden. Sie sind bereits synthetisch, weil sie gegenwärtig sind. Kant ließ somit einen Raum für tiefere Betrachtungen offen, die jenseits der begrenzenden, analytischen und definierenden Funktion des Verstandes stattfinden, schreibt darüber aber, als ob er sie selbst nicht erfahren hätte; als ob ihm eine gewisse *Nähe* peinlich wäre. Er sucht unter dem Begriff der „transzendentalen Ästhetik“ akribisch nach Vorstellungen, die ausschließlich dem Verstande unterliegen und nichts mit einer anscheinend *schlechten* „Anschauung“, die ja der Sinnlichkeit entspringe, zu tun haben. „Eine Wissenschaft von allen

⁴⁰ „Schicksal und Freiheit sind einander angelobt. Dem Schicksal begegnet nur, wer die Freiheit verwirklicht“ (Buber 1983: 51) Dieses Bild hebt den fatalistischen Aspekt von Schicksal auf und lässt ihn in sich kollabieren.

⁴¹ „Das Andere“ kommt im *Koran* häufig vor und wird meist im Kontext von Jenseits und Apokalypse gehandelt.

⁴² Im *funktionsharmonischen Vokabular* müsste so das *Anderere* nicht immer zwingend die Auflösung der Subdominante in der Dominante sein. Es könnte sich die Subdominante etwa in Parallelakkorden verlieren, um mitunter die Kadenz nicht zu erreichen. Es könnte sich die Tonika bei Möglichkeit sogar in einem sich ständig neu definierendem Rauschen verlieren und so auf die gesetzmäßige Auflösung in der Dominante verzichten. Der Tag der Auferstehung wäre so auch jenseits der Auflösung der Subdominante in die Dominante, in anderen *herätischen Intervallen* enthalten. Er könnte mit einem Trugschluss auch *umgangen* werden. Die emotionelle Funktion des Tonikadenkens in der Musik hat zwar ihre Berechtigung, wird aber als *Alltagsapokalypse* mechanisch in allzu vieler Musik verwendet.

Prinzipien der Sinnlichkeit a priori nenne ich transzendente Ästhetik.“ (Kant 1986: 70) Er suchte dabei nach einer Form von Verstand, die der Einteilung in Gegenstände vorausgeht und scheint dabei der Analyse müde geworden zu sein. Es wirkt, als ob Kant sich der Tatsache nicht bewusst war, dass Vorstellung körperlich und geistig zugleich und eben weder noch ist - somit erscheint sie mit einer sinnlichen Ebene verbunden zu sein.⁴³ Die reine „apriorische“ Vorstellung erscheint bei ibn 'arabī als jener Zwischenbereich, der beides ineinander verbindet, und dabei auch eine Begrenzung darstellt. So könnte hier ein „synthetisches Urteil a priori“ nach Kant als die Ebene direkter Erfahrung von Raum und Zeit durch ihre Zustände verstanden werden. Als Ebene, die nicht gelernt werden kann, sondern durch Intersubjektivität, durch *die Funktion von Differenz*, durch eine Beziehung immanent erfahren wird. Vielleicht wurde die Vernunft im Falle einer „transzendentalen Ästhetik“ mit der „transformationsartigen Triebseele“ verwechselt, in der die schemenhaften Bilder der Vorstellung⁴⁴ entstehen? Ibn 'arabī beginnt dort, wo Kant im Verstande anscheinend vergeblich suchte. Er meint, dass Vorstellung oder eben Imagination eine „fundamentale intermediäre Ebene darstellt. Sie kann am besten dadurch beschrieben werden, dass sie nicht dieses oder jenes ist, oder beides dieses und jenes. Sie ist auf jeden Fall ein barzakh. Das barzakh.“ (Chittick 2006: 117)

Die grundlegende äußere Einteilung in Ja oder Nein und Gut oder Schlecht bleibt zwar ein notwendiges Mittel der Kommunikations- und Erkenntnisfähigkeit des Menschen in *dieser und der anderen Welt*, doch stellt *dichotomische Ordnung* nur die Oberfläche eines Zwischenbereiches, nicht aber die endgültige Grenze der Dinge dar. Als *Funktion der Differenz* ergibt die Erfahrung von Raum und Zeit in ihrer tatsächlichen subjektiven Form *die Wahrheit durch Zustände*. Der Mensch ist unter gewissen Gesichtspunkten *Produkt* von „synthetischen Urteilen a priori“ des Zwischenbereiches. Er ist eine *Funktion der Differenz*.

Lexikographisch beschreibt die arabische Wortwurzel für Verschiedenheit eine Kette an Zusammenhängen, die in diesem Kontext als wichtig erscheinen. Die Wurzel „khalafa“ bedeutet: nachfolgen, an die Stelle treten, ersetzen oder sich fernhalten. Der 8. Stamm „ikhtalafa“ bedeutet

⁴³ Im deutschen Spätmittelalter war dies unter „Fachkreisen“ wohl kein Geheimnis. Die Vorstellungswelt *Jakob Böhmes*, die jener ibn 'arabī's recht ähnlich zu sein scheint, geht grundsätzlich von sinnlichen und stofflichen Vorgängen in der Vorstellung aus. Nicht selten kommen in seinen Schriften Attribute wie „süß, sauer, bitter und herb“ als grundsätzliche Baustoffe von *transformationsfähigen Körpern* vor. Sie bedingen bei Böhme eine Apriorität in der Vorstellung. Im Kontext meint er folgendes: „So du nun denselben [hlg. Geist] in dir hast... so wirst du verstehen, was hie nachfolgend beschrieben ist; wo aber nicht, so wird dirs gehen wie den weisen Heiden, die sich in der Schöpfung vergaffeten und wolltens aus eigener Vernunft erforschen, und kamen in ihrem Dichten bis vor Gottes Antlitz und konnten dasselbe doch nicht sehen und waren in der Erkenntnis Gottes stockblind“ (*Böhme, Jakob. Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. 1992: 85)

⁴⁴ Wie im Kaptitel *Imaginär- / Realanteil* noch genauer erklärt wird, erscheint die Triebseele als der Ort, der direkt mit der formgebenden Funktion der Imagination verbunden ist. Schemenhafte Traumbilder und Visionen würden im Selbst demgemäß der Triebseele innewohnen.

weitere: abweichen, verschieden sein, sich unterscheiden, variieren, schwanken, ... Es wird dabei in einer *assoziativen Mehrdeutigkeitskette*⁴⁵ klar dargestellt, dass Unterschied mit einer *ständigen Varianz der Realität* einhergeht, und so die individuelle Wirklichkeit ständig neu definiert. *Unterschied erscheint als Wirkung und Ursache, in denen sich das asymmetrische Rauschen ständiger Transformation unterzieht.* Ohne Unterschied wäre ausgeformte Existenz, bzw. manifestes körperliches Leben unmöglich. Der Mensch sieht, laut dem Shaykh, das *Intervall zum Anderen* nicht aus einer abgeschlossenen Perspektive der Erfahrung, er ist das *Intervall*. So beschreibt er eine Prägung.

„Der Liebende ist das Objekt⁴⁶ der Tat (maʿfūl), nicht der Handelnde (fāʿil), er ist der Ort, an dem sich Zustände zutragen, so wird er in Bestätigung ausgelöscht.“ (Chittick 2000: 114)

Der Liebende konstituiert das Intervall, das fortwährend ein Objekt sich selbst transformierender Begrenzungen ist. Die Veränderung der Begrenzungen in ihren Symmetrien deutet in ihrer Gesamtheit auf eine neue Form von Körper hin, auf eine Körperform, die schimärenhaft als Teil des asymmetrischen Rauschens einhergeht, das sich uns als Unendlichkeit präsentiert. Ein Form-gebender-Körper des Zwischenbereiches, der Intervalle in Konsonanz und Dissonanz bringt. Eine Art von barzakh, verstanden als formende Einheit, die begrenzt und entgrenzt. Dieser Zwischenbereich erscheint als „drittes Ding“, als die prägende Ebene zwischen Wahrheit und Einheit. Barzakh erscheint als jenes, das nicht + oder – ist und daher die Attribute von Transformation und Zuständen innerhalb seiner begrenzenden Tätigkeit trägt.

Ibn 'arabī verwendet für den Begriff der Begrenzung / Limitierung das Wort taqyīd, welches weitere Beschreibung oder Einschränkung bedeuten kann. Als zweiten Begriff für Limitierung verwendet er hadd⁴⁷, welcher die Grenze zwischen Dingen bezeichnet. Auch farq, die messerscharf trennende Grenze, wird verwendet. Es handelt sich um Begriffe, die dem des barzakh verwandt sind aber meist nur auf eine rein trennende und limitierende Funktion hinweisen. Als „verbindende Linien“ oder „feine Verbindungen“ (Vgl.: Giese 2002) nennt er

⁴⁵ In diesem Falle die Mehrdeutigkeit, die Hans Wehr in seinem Arabisch-Deutsch Wörterbuch als *am meisten benutzte Bedeutungen* gesammelt hat und so auch als pragmatisch empfunden hat. Würde man den *lisān al-'arab* (detailliertes arabisches Lexikon) zu rate ziehen, würde die lexikographische Liste wohl eine Seite füllen. Darüberhinaus erscheint es als spannende Frage, welche *Übersetzungsmöglichkeiten der Assoziationsfelder* arabischer Wörter in politisch und religiös brisanten Themen als gerecht empfunden werden. Wird z.B. von einer Nachrichtenagentur eine Übersetzung übernommen, so kann diese einseitige Interpretation eines Assoziationsfeldes sich über ein ganzes Land, oder ein ganzes Sprachgebiet ausbreiten. Oft führt erst dieser Schritt zur Eskalation eines Konflikts. So erscheinen zum Vorteil jener, die aus politischen Konflikten profitieren, Begriffe wie *Assoziationsfelder* in einer Politik, welche *hard facts* zum Bestehen ihrer selbst benötigt als nicht weiter verwertbar.

⁴⁶ Objekt (*maʿfūl*) wäre in dem Fall mit Gegenstand, Sinn und Zweck gleichzusetzen.

⁴⁷ *Hadd* wird heutzutage hauptsächlich für Staatsgrenzen verwendet.

auch raqā'iq – eine Art von „blitzartigen“ Verbindungen auf immaterieller Ebene, die durch ihre verbindende auch eine trennende Funktion ausüben. Raqā'iq wäre eine Form der Trennung des Lichtes. Darüber hinaus gibt es im klassisch arabischen Vokabular eine relativ unübersehbare Menge an Wörtern, die Begrenzungen be- und umschreiben. Teilweise werden diese im Verlauf der Arbeit noch vorkommen.

Sure 55 gibt in den einleitenden Versen ein relativ klares Bild von Differenz, *ihrer Möglichkeit eines erläuternden Zwischenraumes* und des barzakh an sich. Unter dem Vers jeweils die Exegese aus ibn 'arabī's tafsīr⁴⁸:

(Er erschuf den Menschen. Er lehrte ihn deutliche Sprache (bayān)⁴⁹ (55:3-4)

„beißt die unterscheidende Sprache, welche die Gesamtheit in der Wolke ('amā) auszeichnet und in ihrem Inneren den Verstand des Korans erfahrbar macht.“ (tafsīr 287)

(Der Herr der beiden Osten und der beiden Westen)⁵⁰ (55:17)

„beißt der Aufgang des Innen und des Außen in den Strahlen des Lichts des absoluten Seins, (wujūd al-mutlaq) welches auf die körperlichen und manifesten Wesen / Qualitäten scheint, und der Untergang in ihnen durch des Lichtes Schatten aus ihrem Wesen / ihren Qualitäten. Dadurch lässt Er sie hervorquellen. In Ihm, in seiner Herrschaft über alle existierenden Dinge (manjūd) strahlt sein Licht mit der Bestätigung der Existenz und der Manifestationen.“ (tafsīr 297)

(Er hat zwei [Körpern] an Meeren, die sich treffen, freien Lauf gelassen) (55: 19)

„Das Meer der körperhaften Materie, welche das brennende Salz ist, und das Meer des Geistes, welches der nackte / freie Geist, dass fließende Süßwasser ist.“ (tafsīr: 280)

(Zwischen ihnen ist ein Zwischenraum (barzakh), den sie nicht überschreiten) (55: 20)

„Der Zwischenraum ist die tierhafte Triebseele, die nicht in der Klarheit des fließenden Geistes ist, aber sie schwimmt in ihm und sie ist nicht in der Getrübttheit der stofflichen und festen Körper. Sie überschreitet nicht die Begrenzungen der beiden innerhalb ihrer Grenze durch Überwältigung des Anderen. Der Geist durchfließt nicht den Körper und vermischt sich nicht mit ihm und paart sich nicht mit ihm. Der Körper verhärtet nicht den Geist und bewirkt in ihm keine Qualitäten. Gepriesen sei der Schöpfer der belebten Schöpfung....“ (tafsīr 280)

(Ob, ihr versammelten Djinnen⁵¹ und Menschen! Wenn ihr imstande seid, die Begrenzungen

(aqtār) der Himmel und der Erde zu überschreiten, dann überschreitet sie) (55: 33)

⁴⁸ Tafsīr steht für Koranexegese

⁴⁹ Bayn heißt in seiner Grundbedeutung Zwischenraum. Die deutliche Sprache „bayān“ leitet sich davon ab.

⁵⁰ Wird unter anderem als *Frühlings- oder Herbstäquinoktium* interpretiert. (Vgl.: Henning 2006)

⁵¹ Jinnen (arab. Jinn) werden im Islam unter anderem als aus Feuer bestehende Wesen, die in einer hirachischen Leiter zwischen Menschen und Engeln stehen, interpretiert und betrachtet. Sie können als solche innerhalb der begrenzten Vorstellung eines Menschen vorstellig werden. Ob das in Großbritannien weit verbreitete Getränk gleichen Namens etymologisch im Zusammenhang steht, scheint unklar zu sein.

Eine Begrenzung unterscheidet zwischen den Dingen und lässt sie definiert vor dem Verstand oder eben in ihrer Immanenz vor dem Körper stehen. Der Verstand fungiert nur zum Ordnen der erkannten Objekte in Dieses und Jenes, er kann nichts Apriorisches hervorbringen. Wenn im obigen Zitat von einer Möglichkeit der „Überschreitung der Grenzen von Himmel und Erde“ gesprochen wird, so ist wohl die „transformationsartige Triebseele“ gemeint.

Der Geist, von dem der Shaykh spricht, ist in etwa das, was Platon ein „bewegliches Bild der Ewigkeit“ nennt. (Platon 1994: Timaios)

Arabisch wird er „rūh“ genannt, von der gleichen Wurzel leitet sich auch Wind ab. In der verbalen Grundbedeutung spricht man vom Anfahren – in vielen arab. Dialekten wird die Wurzel als gehen (bitrūh) verwendet.

Eine klare Einteilung in eine stoffliche und geistige Ebene wird zwar vorgenommen, doch sind sie beide durch den Zwischenbereich der „tierischen transformativen Triebseele“ voreinander sicher und paaren sich nur durch die Grenze des Halbgeistig- und Halbkörperhaften miteinander. Das „Cartesianische Koordinatensystem“ kennt keine Triebseele. Sie ist in ihrer Funktion als differenzvermittelnde, -begrenzende und –anziehende Kraft direkt mit menschlicher Sexualität als Anziehungs- und auch Schutzkraft gekoppelt und erscheint bei ibn 'arabī als das *erschreckende*, doch *existenzbedingende Rauschen sexueller Asymmetrie*.

Die Triebseele (nafs) wird vertikal durch Beziehung von Geist und Körper zueinander definiert. Horizontal wirkt sie als die direkte Beziehungsebene zum *Anderen*. Sie ist somit der Generator oder eben das „Objekt der Tat“ einer *sich ständig erneuernden Intersubjektivität*. Reiner Geist beginnt und fließt für sich alleine. Reiner Körper wird geboren und stirbt für sich alleine⁵². *Der Ort der Anziehung und Begrenzungen, der intervallhaften Zuständen ist die Triebseele*. Sie ist für den Raum der Differenz zuständig und wirkt dabei apriorisch im Verhältnis zum festhaltenden Verstand. Die tierische Seele erscheint als der Ort, an dem sich Existenz (wujūd) zuträgt. Darin ist sie empirisch nicht beweisbar. Höchstens der emotionelle Effekt von Zuständen auf den biologischen Körper kann gemessen werden. Nicht zuletzt beschreibt Merleau-Ponty Existenz als das, was „zwischen dem Psychischen und dem Physiologischen“ (Merleau-Ponty 1974: 102) stattfindet. Er verdeutlicht weiters:

⁵² Böhme schreibt in *Aurora*: „Wiewohl Fleisch und Blut das göttliche Wesen nicht ergreifen kann, sondern der Geist, wenn er von Gott erleuchtet und angezündet wird, so man aber will von Gott reden, was Gott sei, so muss man fleißig erwägen die Kräfte in der Natur, dazu die ganze Schöpfung, Himmel und Erden, sowohl Sternen und Elementa und die Kreaturen, so aus denselben sind herkommen, sowohl auch die heiligen Engel, Teufel und Menschen...“
(Böhme 1992: 76)

„So ist selbst die Geschlechtlichkeit, die man doch lange genug als typisches Beispiel einer bloßen Körperfunktion betrachtet hat, keineswegs ein peripherer Automatismus, sondern Intentionalität, die der Bewegung der Existenz selbst folgt, und mit ihr sich erhebt und zurückfällt“ (ibid.: 188)

Der in der Koranexegese (tafsīr) vom Shaykh gewählte Name der „transformierenden tierischen Triebseele“ (an-naḥs al-hā'ila al-hayawāniyya) erscheint im Kontext als passend⁵³.

Zum Glück gibt es für *zwischenmenschliche Intervalle*, die sich in der Triebseele zutragen, nicht nur eine rationelle Begründung, wie sie in der modernen Musikpraxis zunehmend zu erstarren droht. Der Drang zur Objektivierung und Vereinheitlichung hat so in der Funktion und Wirkung von Musik auf den Menschen Einkehr gefunden. Noch im Barock waren der europäischen klassischen Tradition wenn nicht sogar zehn verschiedene Terzen bekannt! Heute, bis auf liebhaberische Ausnahmen, nur mehr zwei Formen der Terz. „Die theoretische Erfassbarmachung durch Notenschrift prägt die gesamte Musik.“ (Vgl.: Friedrich 2011: Vorwort) *Es ist als ob das ganze Menschendasein durch die Interpretation von Theorie⁵⁴ und ihren fixierten Grundsätzen geprägt wäre.* So bleibt zu hoffen, dass sich im Reich der Triebseele keine starren und vereinheitlichten Intervalle der Objektivierung einschleichen. Vielleicht hat sich eine *logarithmische und gleichschwebende Stimmung⁵⁵* der Beziehungspsychologie in Form einer *Intervallkrise* bereits seit

⁵³ Auch hier soll sich Böhme, und zwar nicht zum letzten Mal, einmischen: „Wenn die herbe Qualität sich mit der bitteren reibt, dass die Hitze in dem süßen Quellwasser aufgehet, so zündet die Hitze das süße Quellwasser wie ein Blitz an, und derselbe Blitz ist das Licht. Der fährt in der Hitze in die bittere Qualität, da wird der Blitz entschieden nach aller Kraft.“ (Böhme 1992: 186)

⁵⁴ Diese kann politisch gefärbt sein oder den Nahrungsdiskurs betreffen. Sie kann religiös, wissenschaftlich oder ästhetisch sein. Auch Erziehung kann gemeint sein. Doch ist sie immer eine Art Baukasten für fertige Intervalle, die immanente und gegenwärtige Zustände umschiffen oder im besten Falle ergänzen.

⁵⁵ Die *Gleichschwebende Stimmung* wurde im 17. Jhdt. erfunden und basiert auf einer *logarithmischen Teilung der Oktav in 12 Töne*. Sie wurde unter anderem vom im Barock tätigen Musiktheoretiker Johann Philipp Kirnberger entwickelt (Vgl.: Kirnberger. *Construction der gleichschwebenden Temperatur [Vergriffen]*) - dieser mochte sie aber selbst nicht. Die darin angewandte „12. Wurzel aus Zwei“ wurde mit der Zeit immer wichtiger für den Orchesterbetrieb und den Orgelbau. Der Vorteil einer *Gleichschwebenden Stimmung* besteht darin, dass man alle Tonarten, ohne das Instrument umstimmen zu müssen, spielen kann. Der gravierende Nachteil besteht aber darin, dass sie eigentlich keine *reinen Intervalle* besitzt und somit im klassischen Sinne falsch ist. Heutzutage wird die *Gleichschwebende Stimmung* wegen ihrer musikalischen Problemlosigkeit von der Musikindustrie und im Orchesterbetrieb bevorzugt verwendet. Zuvor wurden Stimmungen auf der Basis von *geradezahligen Brüchen* im Sinne der *Pythagoräischen Stimmung* verwendet. Diese konnte nur innerhalb einer Tonart angewandt werden, da sie das natürliche Problem aufweist in ihrer Ansammlung von gewissen Verhältnissen ($2/3$ – *Quinten*) verstimmte, *unsymmetrische Strukturen* zu haben. Das *Pythagoräische Limma*, der Achtel-Ton, der die *Pythagoräische Stimmung* ungenau macht, ist eine Art von *natürlicher Imperfektion*, welche der *funktionellen modernen Musik* ein Dorn im Auge war. Die im Mittelalter entwickelte *Reine* und in der Folge *Mitteltönige Stimmung* versuchte diese Imperfektion mit anderen Brüchen ($2/3$ & $4/5$) zu umgehen, weißt aber an einer anderen Stelle ebenfalls eine *Asymmetrie in den Verhältnissen* auf. Darüber hinaus wurde von Andreas Werckmeister im 17. Jhdt. die *Wohltemperierte Stimmung* erdacht – sie wurde von Johann Sebastian Bach bevorzugt für die damalige Neuerung, das Klavier, verwendet. Die *Wohltemperierte Stimmung* versuchte auf den Grund der *pythagoräischen* zurückzufinden und das Problem, nicht in mehreren Tonlagen gleichzeitig spielen zu können, mit leichten doch musikalisch vertretbaren Korrekturen zu umgehen. Sie stellt die klassische Orgel- und Klavierstimmung dar. Es wurde dabei aber keine

längerem in ihr eingeschlichen, und so hat die Tatsache des *Vereinheitlichungsdranges* auch in der Musik ihren Platz gefunden? Ich möchte nun nicht den Begriff der *totalen Symmetrie* gedacht haben müssen! Kant versuchte in der „transzendentalen Ästhetik“ den Zwischenbereich, die Triebseele, im Verstande zu suchen. Das Problem dabei ist, dass eine analytische und vergleichende Ebene eben nichts Apriorisches aufzuweisen hat. Somit war sich die Aufklärung anscheinend dem intervallartigem Charakter der „transformativen tierischen Triebseele“ als „liebendes Objekt der Tat“ mitsamt ihrer geschlechtlichen Intentionalität nicht bewusst. Eine Maschine würde wohl nicht auf die Idee kommen, dass *natürliche Asymmetrien* eine Voraussetzung für *komplexe Systeme / Beziehungen* sind.

Die in der obigen Übersetzung von ibn 'arabī erwähnte Wolke ('amā) bezeichnet den *transformativen Raum der Intersubjektivität*. Die Wolke wurde in dieser Bedeutung einer Prophetenaussage⁵⁶ entnommen und scheint den inneren Kern von Beziehungen zu skizzieren. Sie ist jener Generator des Intervalls, den es eigentlich nicht gibt. Die Wolke / Das Vakuum ist „Beziehung zur Majestät ohne Konzeptualisierung“ – „Sie ist unlimitierte Imagination, weil sie allen ausdifferenzierten Dingen Form gibt. Jedes existente Ding wird durch sie manifest.“ (Chittick 2006: 125) Sie erscheint als der Ort, an dem sich *vertikale und horizontale Intervalle im asymmetrischen Rauschen* treffen. Der Ort, in dem Beziehungen, aus deren Mitte die Umkehr einhergeht, entstehen. Die Wolke scheint ein Alternativmodell zur *totalen Symmetrie* darzustellen.

Die akribische Suche Kants nach dem „Ding an Sich“ (Vgl.: Kant 1974) als im Verstande zu lösende Frage, war meiner Meinung nach die Suche nach *beweglichen Intervallen*, die Differenz und dadurch *Existenz im Raumzeitkontinuum* bewirken. Der Begriff der „transzendentalen Ästhetik“ war gut gewählt, doch durch das Verleugnen der Sinnlichkeit und des Manifesten war der Zugang zu den „Dingen an sich“ somit von Anfang an versperrt. Er suchte nach *asymmetrischem Rauschen*, nach „Apriorität in der Anschauung“ dort, wo es nur *totale Symmetrien* gibt,

logarithmische Begradigung angewandt. (Vgl.: Friedrich 2011: 79-84) Die *Gleichschwebende Stimmung* beschreibt den architektonischen Grund der gesamten europäischen Musiktradition seit der Klassik und prägte darüber hinaus weltweit fast alle eigenständigen Stimmungssysteme nachhaltig. Man hat den Eindruck, dass es bis zum heutigen Tage fast ausschließlich diese *logarithmische Begradigung natürlicher Asymmetrien* gibt. Alle anderen Stimmungssysteme würden eine tiefere musikalische Kenntnis voraussetzen und somit einen anstrengenden Lernprozess bedingen. Sie leistete nicht gerade einen Beitrag zur *Intervallpluralität* auf musikalischer Ebene. Man könnte sagen, dass sie sich so bis in die Vergessenheit hinein tot gewonnen hat. Dies dürfte ein Merkmal von *totalen Symmetrien* innerhalb der Verhältnisse sein. Orientalische *Makam / Maqām* Stimmungen und die zuvor vorgestellten Alternativen zum *gleichschwebenden System* weisen *natürliche Asymmetrien* auf, und werden nur mehr von Kennern und Liebhabern der *wohlklingenden Imperfektion* verwendet.

⁵⁶ Der *Hadīth* lautet: „Er [Gott] wurde in einer Wolke seiend. Unter und über ihr ist keine Luft.“ (Chittick 2006: 125) Die Übersetzung mit Wolke ist mit Schwierigkeiten verbunden, ist aber die am meisten Verwendete. Intuitiv würde ich 'amā mit Vakuum übersetzen

nämlich in den „Grundsätzen des reinen Verstandes“ (Kant 1968: 154) Es bleibt zu hoffen, *dass er seine Frau nicht im Abstellraum suchte*⁵⁷.

Nicht die Einheit eines Wesens steht so, wie allseits angenommen wird, als Begrenzung für sich selbst⁵⁸, sondern die *transformativen Intervalle* zwischen Paaren von Einheiten begrenzen in ibn 'arabī's Beschreibung der Triebseele die einzelnen Teile. Man könnte behaupten, dass die einzelnen Dinge durch ihre Mitte in der Umkehr geformt und geprägt (tabī') werden. Die Töne eines Intervalls stehen nicht für sich selbst, sondern im Verhältnis zueinander, welches gleichzeitig eine *ästhetische Intention* beschreibt. Intervalle beschreiben so keinen unteilbaren Charakter – sie beschreiben die *Möglichkeit einer Weiterentwicklung*. Der Shaykh schreibt in den „Mekkanischen Eröffnungen“:

„Wisse, dass Gott, der Erhabene, war, bevor Er die Schöpfung vollbrachte, ohne dass es ein Vorher an Zeit gab. Dies ist lediglich ein Ausdruck, um etwas zu übermitteln. Er weist nämlich auf die Beziehungen hin, durch die sich der beabsichtigte Sinn im Inneren desjenigen ergibt, der hört.“ (Giese 2002: 152)

Der „beabsichtigte Sinn im Inneren desjenigen, der hört“ beschreibt Intention, die sich aus dem Rauschen der Wolke / des Vakuums ('amā) ergibt und so die einzelnen Dinge in ihrer *Umkehrhaftigkeit* zu intermediären „Objekten der Tat“ werden lässt. „Aufgrund ihrer intermediären Natur können intermediäre Objekte nicht durch unteilbare Dinge [z.B. Atom] oder durch Formen von Formen von intermediären Objekten begründet werden, weil unteilbare Dinge und Formen einfache Einheiten sind, während intermediäre Objekte Dualitäten sind.“ (Bashier 2004: 85) Die Intersubjektivität der Dualitäten führt in *kreisartigen Bewegungen* zu einer unendlichen Rekursion, von einer Dualität in die Nächste. Es handelt sich um eine *ständig durch ihre Mitte verändernde Haufenbildung an Dualitäten*. Eine Rekursion, in der es im Kontext von Ursache und Wirkung keine zeitliche Trennung gibt - kein Vorher oder Nachher - aber eine Möglichkeit zur Umkehr. *Rekursion als Wiederholung* ist in dem Kontext auf keinen Fall mit einem

⁵⁷ Dazu Böhme: „Der Einfältige spricht: Gott hat alles aus Nichts gemacht. Er kennt aber denselben Gott nicht und weiß nicht, was er ist. Wenn er die Erde ansieht mit samt der Tiefen über der Erde so denket er, das ist nicht Gott oder da ist nicht Gott. Er bildet ihm allezeit für, Gott wohne allein über dem blauen Himmel der Sterne und regiere etwa mit einem Geist, der von ihm ausgehe in dieser Welt, da sein Corpus sei nicht hie auf Erden und in der Erden gegenwärtig. Solche Meinungen habe ich in der Doktoren Bücher und Schriften gelesen; und eben darum ist auch so vielerlei Meinung und Zank unter den Gelehrten entstanden.“ (Böhme 1992: 410)

⁵⁸ Aristoteles behauptete, dass Dinge durch ihre eigene Grenze definiert werden. (Vgl.: *Aristoteles: Metaphysik*) Individuen und Formen wären so in einer *steinartigen Insichgeschlossenheit*, die nur ihre eigene Grenze kennt, verfangen. Er beschreibt somit eine Individualität, die dem Aufenthalt in einem Gefängnis ähnelt. Platon hingegen definierte *Daimon* (führte zum Begriff des Dämonen) als intersubjektiven Zwischenbereich, der Einfluss auf die Seele ausübt. (Vgl.: *Platon: Kratyllos*) Nicht umsonst wurde der Protagonist der vorliegenden Arbeit, unter anderem *Sohn des Plato (ibn aflatūn)* genannt.

exakten Loop der Zeit zu verwechseln. Rekursion ist hier eine immanente Wiederholung, die sich in ihrer Umkehr ständig neu definiert. Sie beschreibt ein *asymmetrisches Rauschen*, innerhalb dessen Linien immer wieder auf neue Art und Weise zusammenfinden. Das kann in 5 Sekunden oder vor 3000 Jahren sein. Die brechende Qualität von *Differenzerscheinungen* scheint nicht durch Zeit gebunden zu sein. Eine *Kluft der Differenz innerhalb von Wiederholungen beschreibt auf jeden Fall transformative Qualität, und diese geht einher mit Existenz*.⁵⁹ Das Rauschen ist die intersubjektive Manifestation dieser Differenz bedingenden Existenz, dieser Wolke / dieses Vakuums - „darüber und darunter gibt es keine Luft.“

Exakte Wiederkehr der Dinge besteht im Bereich der Abbilder. Diese haben jedoch wenig mit der Realität eines sich ständig in seinen Verhältnissen neu definierenden Zwischenbereiches zu tun. Das *asymmetrische Rauschen der Zustände ist Wirkung und Ursache der Wolke*. Es ist die *Wahrheit, durch welche sich Kreation manifestiert*. Dazu wird von ibn 'arabī folgender Vers zitiert:

„*Er ist der Erste und der Letzte, der Manifeste und der Nichtmanifeste*“⁶⁰ (57: 3)

Abbilder können die Transformationsfähigkeit der Triebseele verdecken und sie durch feste Realitäten aus ihrer eigentlichen Beziehungsfunktion holen. Um in der Rekursion, die mit mannigfaltigen Vektoren in die Unendlichkeit deutet, nicht in der Unendlichkeit zu verglühen, benötigt der Verstand eine Art von Identifikation. *Eine limitierende Funktion der Identifikation scheint die Voraussetzung für Individualität zu sein*. Individualität würde demgemäß nur durch Abbilder gewährleistet sein. Ohne Verstand, so ibn 'arabī, könnte der Mensch sich selbst und seine individuelle Realität nicht begreifen. Das Subjekt würde sich nicht als solches begreifen. Dies steht im Gegensatz zur beziehungsbindenden und durch Veränderung zutage tretenden Funktion der Triebseele. In dieser Zwietracht zwischen Abbild und Veränderung teilt der Verstand alle „scheinbaren Objekte in dieses und jenes. Man glaubt, dass die Dinge ihre spezifische Identität durch gewisse Formen erhalten.“ Es scheint sich um die von Martin Buber umschriebene „Es-

⁵⁹ Existenz als das Gegenteil von exakter und mechanischer Wiederholung beschreibt die Möglichkeit von Transformation und Kreativität. Dabei sind Fehler ein notwendiges Mittel. Der Bruch innerhalb der Gewohnheit exakter Wiederholungen erscheint als Geburt, welche den Dingen neue Möglichkeiten beschert. Möchte man diesen *Vorgang* technisch erklären, so könnte man behaupten, dass komplexe und organische Abläufe erst durch mannigfaltige Differenzmuster und Rekursionsschleifen in offenen Systemen möglich sind. Ansonsten würden Strukturen banal und mechanisch bleiben. Die verängstigende Kluft der Differenz zwischen zwei ähnlichen Formen beschreibt die individualisierende und prägende Möglichkeit von Erneuerung durch Existenz. Dies kann im Kontext Geburt, Tod oder Transformation bedeuten. Ob dies zugelassen werden will, ist eine andere Frage. (Vgl.: *Kapitel: Real- / Imaginäranteil*) Weiters möchte ich die Arbeit „*Mille Plateaux – Kapitalismus und Schizophrenie*“ (Deleuze / Guattari 1997) zum Thema empfehlen.

⁶⁰ Der Vers wird von vielen Sufiorden in eine rhythmischen Formel verkürzt und wiederholt: „*awwal akhir zāhir bātin*“

Welt“ zu handeln. Damit teilt man Dinge in fixe universelle Strukturen ein, eine Art von Abbildern, die sich bei „tieferer Reflexion bereits verändern, während wir sie kategorisieren.“ (Bashier 2004: 101) Somit ist die Position der fixen, in sich geschlossenen Formen und Definitionen eine vielleicht mehrdeutige, aber *keine endgültige Realität*. Erklärung und Erfahrung können immer nur die *Gegenwartsgeschwindigkeiten* analysieren. Ein empirisch gültiger Beweis könnte so mitunter eine lebhafte Erinnerung an eine *einstmals gültige Geschwindigkeitsbegrenzung* sein. Das Problem bei *Erinnerungen an einstmalige Begrenzungen* scheint sich so zu gestalten, dass sie oft auch *noch im Heute Schadstoffe hinterlassen*.

Es bleibt also demjenigen, der die *Gegenwartsgeschwindigkeit des Jetzt* nicht vernachlässigen möchte, nicht erspart, „die Existenz einer dritten Art von Ding anzunehmen.“ Ein vereinheitlichendes Prinzip, das für „die Stabilität der Flexibilität“ im Universum sorgt. Dieses Prinzip basiert eben nicht nur auf vorgefertigten Strukturen und deren Kopien, die in einer „bewegungslosen Realität koexistieren“ (Vgl.: Bashier 2004: 101), eher in einem sich ständig veränderndem *Universum der interagierenden Dimensionen*. Die Triebseele begrenzt nach ihrer Art das Manifeste und das Nichtmanifeste und fungiert als Verhandler und als Begrenzung der beiden. Sie scheint *der leibhaftige Messautomat der Gegenwartsgeschwindigkeit des Anderen im Selbst zu sein*.

Vielleicht kann man im Falle von *begrenzenden Symmetrien*, die sich im *asymmetrischen Rauschen* auf tun, so zu Selbsterkenntnis gelangen, in dem man von Dreiheiten spricht? Triaden scheinen den ungreifbaren Raum, in dem sich das *Drama der Zustände* abspielt, auszumachen.

In der Theorie um das „Gesetze der drei Kräfte“ (Ouspensky 2001: 79), in dem per Definition nicht nur in + oder -, 1 oder 0 geteilt wird, sondern auch ein dritter Begriff, der des „Neutrums“, eingeführt wird, ist diese Tendenz zu verorten. In recht anschaulicher Art und Weise wird beschrieben, wie eine *binäre Opposition*, oder eben eine *dichotomisch Sackgasse* zu einer *intersubjektiven Konstellation* werden, die vom Einen zum Nächsten führt und somit vorerst in eine existentielle Rekursion gerät und dabei *asymmetrisches Rauschen* bewirkt. „Das dritte Ding“, wie es ibn 'arabi nennt, würde in einem „Gesetz der drei Kräfte“ in den Naturwissenschaften als Neutrum recht anschaulich Platz finden. „Die Beziehung zwischen 1er und 2er Kraft wird durch die Natur und Qualität einer dritten Kraft etabliert. Die 3. Kraft bringt die 1. und die 2. in Verbindung und so wird sie verbindende Kraft genannt“. Jede Manifestation wäre dadurch ein Ergebnis von drei Kräften, einer aktiven, passiven und einer neutralisierenden Kraft. Für jede einzelne Manifestation wären 3 Kräfte notwendig. Keine Manifestation könnte ohne der „Kooperation von 3 Kräften“ (Nicoll 1996: 616) stattfinden. Jenseits scholastischer Dogmatik, so nehme ich an, stammt christliche Trinität aus einer ähnlichen Auffassung von Wahrheit. Panikkar schreibt: „Auf dem Höhepunkt des europäischen Individualismus bestand die größte Sorge darin, die eigene

Seele zu retten. Eine reifere Spiritualität entdeckte, dass die Aufgabe, unsere eigene Seele zu retten weder eine Aufgabe noch wirkliche Rettung ist, da eine solch individualistische Seele gar nicht existiert.“⁶¹

Die Triebseele als Zwischenbereich berührt in ihrer Funktion als begrenzendes Intervall das „dritte Ding“, welches als Begrenzung zwischen Wahrheit und individueller Realität fungiert. Barzakh ist in der Manifestation der Dinge jener Bereich, der *Rekursion innerhalb der Funktion von Differenz* entfacht. Differenz beginnt erst innerhalb einer Beziehung zu fluktuieren.

Barzakh als die Wolke / das Vakuum, „darüber und darunter keine Luft“, macht aus vielen verschiedenen Differenzen ein *Rauschen*, in dem sich Zustände manifestieren und manchmal als *Symmetrien* hervortreten. Das *Rauschen*, aus dem sich Formen kristallisieren, ist die in *unserer auf Differenz basierenden Wahrnehmung* immanente und *zugewandte* Seite des „dritten Dinges“, oder eben der Wolke / des Vakuums. *Symmetrien* sind nicht von ewiger Dauer, sie werden oft wieder durch *Asymmetrien* verdeckt. Der Mensch alleine sucht sich gerne in der „Es-Welt“ *totale Symmetrien*, um sie zu seinem Schutze, zur Verdeckung seines „Selbst-Widerspruches“⁶² zu verwenden. *Totale Symmetrien sind eine Scheidung*; eine temporäre Scheidung vom luftleeren Vakuum.

In einer Trennung verschwindet ein Zwischenbereich, aber nicht *der Zwischenbereich*. Ein barzakh verschwindet dabei zwischen mir und dir, aber es verschwindet dabei nicht das barzakh als das „dritte Ding“; der Zwischenbereich der Begrenzung zwischen Wahrheit und Essenz bleibt erhalten. *Ein Schleier, auf dessen anderer Seite einem alle Du unbekleidet ins Ich schauen.* (Vgl.: Existenzmodulation: 111/112) Jenes *(Un)Ding*, dessen *Asymmetrien* im selbstgläubigen Individuum Angst und Skepsis auslösen.

„Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im Ewigen Du“ (Buber 1984: 71)

Beziehungen werden so von Buber als Linien gezeichnet, die sich zwar vorerst verlieren können, doch in der Mitte der Ewigkeit zusammenfinden. Die Rekursion innerhalb des „dritten Dinges“ (ash-shay’ ath-thālith) - von einer Dualität in die nächste - wird von ibn ‘arabī als in sich geschlossenes Kreissystem betrachtet, das in ständigem Austausch mit anderen ist. Deswegen ist für mich der Begriff des *asymmetrischen Rauschens* in einer gegenwärtigen Wahrnehmung immanent. *Symmetrien*, die sich ständig neu manifestieren, können nicht in eine starre Hierarchie eingebettet

⁶¹ Im Vorwort zu *Berdjajew’s Wahrheit und Offenbarung* zitiert Klaus Bambauer den Religionswissenschaftler Panikkar. (Berdjajew 1998: 108)

⁶² „Wenn der Mensch das Apriori der Beziehung nicht an der Welt bewährt, das eingeborene Du nicht am begegnenden auswirkt und verwirklicht, dann schlägt es nach innen. Es entfaltet sich am unnatürlichen, am unmöglichen Gegenstand, am Ich; das heißt: es entfaltet sich da, wo es gar keinen Ort zur Entfaltung hat“ (Buber 1984: 68)

werden. Allerhöchstens in die *Hierarchie der Veränderung*, und diese beschreibt in ihrer gegenwärtigen Gesamtheit ein Rauschen. Ein *Informationsrauschen*, das der Differenz entspringt, unsere Zeitlichkeit generiert, und uns dabei *in Zuständen selbst sein lässt*. Vielleicht treffen sich verloren gegangene *Linien vektorialer Beziehungswahrnehmung* erst hinter diesem barzakh, hinter dem „dritten Ding“?

Die Wahrheit (al-haqq⁶³) sei laut ibn 'arabī unendlich und endlich zugleich, weil sie zwischen dem endlichen und dem unendlichen kommuniziert. Somit fungiert die Wahrheit selbst als ausgleichendes Element, als *Träger der Zustände innerhalb der zeitlichen Rekursion*.

Auf einer emotionalen Ebene beschreibt der Shaykh:

„Die innigste, gefühlvollste und am meisten vereinigende aller Beziehungen ist jene zwischen dem Anderen und seinem Anderen, von welchem es differenziert ist – Gefühle zwischen differenzierten Dingen versagen jedem von ihnen, dass sie das Verschwinden von ihrem Anderen wollen. Jedes der beiden wünscht sich, dass es 1 werden kann mit sich Selbst und dem Anderen, damit der Unterschied zwischen sich Selbst und dem Anderen vermieden werden kann, so dass die Schau nur für das Eine ist, und das Andere darin verschwindet“
(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Bashier 2004: 88)

In anderen Worten führt Liebe vom Vielen zum Einen. Indem sich etwas differenziert, definiert und repräsentiert es sich vor seinem Anderen, dies wiederum bedeutet, dass eine Beziehung kreiert wird. Unterschied definiert bei ibn 'arabī in seiner Veränderung die *Konstanz von Verhältnissen*. Er ist die grundlegende Möglichkeit einer Beziehung. Der Konflikt zwischen den abgegrenzten Dingen wird somit neu definiert und nimmt eine neue Form an.

Konflikt scheint ein notwendiges Mittel zu sein. So gesehen beschreibt er die *Grundlage von Dichotomie* und gleichzeitig eine Beziehung, ein Dazwischen. Positive Gefühle einer Wesenheit gegenüber können in diesem Sinne als Konflikt betrachtet werden; der Konflikt zwischen zwei Dingen als das vereinigende Streben der Dinge zum Einen.

63

Der Begriff der *Wahrheit* wird in der Terminologie der islamischen Mystik als *Haqq* wiedergegeben. Das Problematische an der Übersetzung dabei ist, dass *Haqq als Wahrheit eben Gott ist*. Wahrheit ist zwar ein Attribut Gottes, ist in der Verwendung aber analog zu verorten. In der vorliegenden Arbeit beschränke ich mich, je nach Kontext, auf *Realität / Wirklichkeit* oder *Wahrheit*, wobei der Übergang zwischen den beiden Bedeutungen fließend ist. Individuelle Realität wird bei ibn 'arabī auch als *haqq al-'ayn* wiedergegeben. *Haqq* wird meist als *generelle Realität* oder eben *Wirklichkeit* bezeichnet. *Haqq als Wahrheit*. Die Übergänge zwischen den Bedeutungen sind in den Arbeiten des Shaykhs ob ihres Symbolcharakters jedoch fließend und deswegen in einer genauen Übersetzung auch für alle weiteren Beteiligten als symbolisch zu betrachten.

Kernspaltung, die Vervielfachung und Teilung der Materie, ist der Physik in größerem Ausmaße gelungen, doch stellt die praktische Anwendung von Kernfusion, der Vereinigung von Materie, nach wie vor eine größere Schwierigkeit dar.

*Die unendliche Aufspaltung der Gesetze der Schöpfung als Kreation, als ewige Teilung und Vervielfachung, als Wirkung der Wahrheit. Aufspaltung beschreibt die Wirkung oder den Effekt der Zustände zwischen den Polen. Die Verminderung der Gesetzmäßigkeiten vom Vielen hin zum Einen skizziert eine schöpferische Evolution; eine Evolution der Subtraktion. Die Wirkungen, beschrieben als Dinge, kehren in dem Kontext gesetzmäßig zu ihren Ursachen zurück.*⁶⁴

Kreation ist Addition. Sie bewirkt ein Vermehren der Gesetzmäßigkeiten; ein Vermehren der Kreaturen und Existenzen. Barzakh beschreibt demgemäß ein veränderliches Gerüst, an dem Evolution und Kreation stattfinden und in Existenz treten.

Die Wahrnehmung des Individuums befindet sich *im Spannungsfeld der Differenz zwischen Innen und Außen*. Die Konflikte der Beziehungen und die daraus resultierenden Zuständen werden so als transitiver Moment, als *Differenzial der Gegenwart* betrachtet. Die Intervalle zwischen dem **Ja** / **Nein** definieren die Wahrnehmung der Geschöpfe, beschreiben den direkten Fluss des Bewusstseins. Von ibn 'arabī wird gerne folgender Hadīth zitiert: „Gott schuf uns, damit wir ihn erkennen können“ So wird die Grundlegende Idee eines Spannungsfeldes gezeichnet, dass die lebendigen Dinge im Zwischenbereich definiert und somit zur Individualität, zum Leben erweckt. Ibn 'arabī schreibt, dass „der Liebende das Objekt der Tat ist, nicht der Ausführende. Somit ist er der Platz, an dem Beziehungen stattfinden“ (Chittick 2000: 114) Der liebende Diener Gottes ist bei ibn 'arabī der mit allen Vollmächten (khilafa) ausgestattete *imaginäre Architekt der sich ständig erneuernden Manifestation im Realen seiner eigenen Wahrnehmung*.

Nun sollte der *imaginäre Baumeister* laut dem Shaykh nicht durch eine egozentrische Wahrnehmung der Dinge, die durch die eigene Vision / Version der Dinge beschrieben wird, ersetzt werden. „Umso mehr sich eine Person mit etwas identifiziert, wird sie weiter von der Realität entfernt sein, die unlimited ist.“ (ibid.: 336) Weniger Identifikation mit den Formen⁶⁵, weniger Drang zur Objektivierung oder eben zur „Ich-Es-Welt“ bedeutet, Wahrheit unverknoteter zu betrachten. Seiner eigenen Version von Realität als reines Produkt des Selbst zu glauben, würde im Kontext bedeuten, sich zur *Massenware einer durch Fehler leicht variierenden Produktkette* zu erheben. Übermäßige Identifikation der eigenen Meinung gegenüber führt dazu, dass man selbst erklärt

⁶⁴ Vgl. dazu den naturwissenschaftlichen Diskurs zu den Gesetzen der *Entropie* / *Thermodynamik*.

⁶⁵ Formen (*suwār*) werden von ibn 'arabī oft als „*persönlicher Identifikationsschleier*“ im Wahrnehmungsprozess der Realität bezeichnet.

aber die *Anderen* nicht mehr versteht; dass man Abbilder gegen das *asymmetrische Rauschen der unlimitierten Imagination* eintauscht.

Ibn 'arabī verwendet für den Begriff der Identifikation, des persönlichen Glaubens die Wurzel „'aqada“, die besagt, „etwas zu verknoten“ oder „einen Knoten enger zu ziehen“. Der 8. Stamm „i'ataqada“ beschreibt „sich selbst verknoten lassen“ oder „etwas zu glauben“. Das so dargestellte *Assoziationsfeld* beschreibt einen *körperlichen Identifikationsprozess*. Das Bild der Verknotung stellt einerseits die Funktionsweise der Schöpfung in ihrem von Konflikten und Harmonien getriebenem Wachsen dar, andererseits stellt es das *sich Verknoten im Manifesten, den Abbildern der Möglichkeitsräume* (imkān) dar. Es erscheint *der Identifikationsprozess des objektbezogenen Glaubens* als die einzige Möglichkeit des Individuums, seine limitierte Imagination zu benutzen. Auf etwas anderes kann sie nicht zurückgreifen. Ob dem Prozess der Vorstellung dabei Raum gegeben wird, ist eine andere Frage. Corbin nennt diesen individuellen Prozess einer Annäherung auch „*Ikono-graphie des persönlichen Glaubens*.“ (Vgl.: Corbin 1969)

Eine Verknotung in Identifikationspolen – in dichotomischen Sackgassen - könne als Gesamtheit betrachtet wieder eine Vielzahl von Begrenzungen geben und demgemäß, meint der Shaykh, auf die Unendlichkeit hinweisen.

Die Ignoranz, an die eigenen Bilder der Welt zu glauben, ist nicht zwingend ein Ende des Kommunikationsprozesses, doch ist sie im Mensch gleichstark von Nichtexistenz wie von Existenz geprägt und führt daher ein Schattendasein⁶⁶. Somit erscheint *der Identifikationsprozess selbst konstruierter Realität* nicht nur als durch Licht geprägt, er kann auch im Bereich der Dunkelheit tätig sein. *Identifikation funktioniert in einer rekursiven Spirale zwischen Nichtexistenz und Existenz.*

Es wird in der wahdat al-wujūd angenommen, dass jede Wirkung gesetzmäßig zu ihrer Ursache zurückkehrt. Dies beschreibt eine Anstrengung zum *Einen* hin. Die *Entblockierung von Dichotomie* erschafft Differenz durch ihre Umkehr. Es handelt sich um eine Art der *Evolution der Geschöpfe*; eine *Entknotung der Schöpfung in der sich ständig verändernder Kreation des Vielen*. Die *Gesamtheit vieler Sackgassen ergibt einen neuen Code*, sie ergibt einen körperlich / geistigen Code des *Zwischenbereiches* innerhalb der Rekursion „binärer Opposition“ zwischen Bestätigung und Negierung. Das „Neutrum“, die Triebseele ist der bewegliche Zwischenbereich der Begrenzungen, der *an der Schwelle des asymmetrischen Rauschens der Unendlichkeit(en) an Begrenzungen der Endlichkeit auf die Unendlichkeit hindeutet*. Die „transformative Triebseele“ ist die Hochzeit zwischen Körper und Geist, zwischen Vertikalem und Horizontalen, zwischen mir und dir.

⁶⁶

Böhme schreibt im Kontext über den Menschen als „*halbtoter Engel*“ (Vgl.: Böhme 1992)

Existenz

Ibn 'arabī verwendet den Begriff der Existenz / des Seins (wujūd) in mehreren verschiedenen Bedeutungen, die gerade in ihrer Übersetzung zu Schwierigkeiten führen, meist ist jedoch aus dem Kontext heraus klar, was gemeint ist und welche Bedeutung der Mehrdeutigkeit dem jeweiligen Seinsbegriff gerade am nächsten steht. Da eine Übersetzung immer eine Interpretation ist, kann man sich im Deutschen bei stark dehnbaren Begriffen wie Existenz und Sein meist nur in Form von schwerem Schuhwerk festlegen.

Existentielle Begriffe, wie die der Dialektik, des Urwesens, des Abgrunds und des Seins sind in der romantischen Philosophie unter Hegel, Schelling, Fichte und Schleiermacher bereits behandelt worden und geben so eine Basis, auf die man eingehen kann. Eine Basis sollte hier nicht Definition, sondern Annäherung bedeuten. Es bleibt dabei die Frage offen, ob es überhaupt der Sache entspricht, Begriffe der europäischen Philosophie in die Übersetzung aus dem Arabischen miteinzubeziehen. Ibn 'arabī verstand sich nicht als Philosoph, Theoretiker oder Theologe. Er war der Meinung, dass gute Bildung (adab) hinderlich am Wahrnehmen des dialektischen Prozesses der Wahrheit wäre und Begrenzungen errichtet, wo es eigentlich keine gibt⁶⁷. Es ist in seinen Texten dabei unübersehbar, dass er die gute Bildung in Philosophie, Recht und Theologie sehr wohl besaß, sie aber nur zur analogieartigen Beschreibung seiner eigenen und immanenten Realität verwendete. Vom Rechtsgelehrten spricht er in dieser Hinsicht in keinen guten Tönen, da jener Gut und Böse nur aus seiner eigenen Interpretation von Gesetz definiert und exekutiert.

Nicht zuletzt bezeichnete sich der Shaykh als das „Siegel der Heiligen“⁶⁸, welches der *Schlüssel zur Offenbarung* sein sollte. Ohne dies anzweifeln zu wollen, stellt sich die Frage, ob diese Form von

⁶⁷ Diese Erkenntnis scheint in verschiedensten Bereichen der Mystik als der oft angefochtene Ansatz auf, Realität unvoreingenommen und unverbildet wahrnehmen zu können. Sophisterei und Klügelei auf dem Grund erlernten Wissens wäre demgemäß der Theologie und der Philosophie zu zuschreiben, während *das Wissen aus den Dingen selbst* als auf die eigene Wahrnehmung fokussierte Alternative in den Religionen meist eine bedeutende, jedoch marginalisierte Funktion hatte / hat. Diese Betrachtungsweise besagt aber nicht, dass Bildung zu negieren wäre – eher sollte ein reines *Auswendiglernen von Realitätsformeln* nicht dem *Selbst* und den *Anderen* im Weg stehen.

⁶⁸ Er behauptete, dass seine Schriften der hermeneutische Pol zum inneren und äußeren Verständnis des Korans und der Offenbarung wären. Dabei ist es wichtig zu erwähnen, dass er sich als das „Siegel der Heiligen“ bezeichnete und nicht als das „Siegel der Propheten“, welches *Muhammad* wäre.

Selbstdarstellung im 12. Jhdt. christlicher Zeitrechnung als vielleicht notwendiges Mittel zum *Gebörtwerden* verwendet wurde. Ein ähnlicher *Trend* schien auch in der jüdischen Mystik geherrscht zu haben. Nicht zuletzt hat der südspanische Kabbalist Mosche ben Schemtow de Leon zu ibn 'arabī's Lebzeiten eine der wichtigsten kabbalistischen Schriften, den *Sohar*⁶⁹, unter dem Pseudonym des „Vaters der Kabbala“ R. Simeon bar Johai, welcher im 2. Jhdt. n. Chr. gelebt haben soll, herausgegeben. Das mindert nicht die Qualität des *Sohar*. (Vgl.: Davidowicz 2009: 74) Doch keiner der beiden Herren hat dabei den *Kerker erwirkenden oder Totschlag mit sich bringenden Fehler* begangen, sich als Prophet oder Messias darzustellen!

Abseits dieser historischen Fakten kann man feststellen, dass ibn 'arabī in drei verschiedene Existenzformen einteilt:

1. Jene, die durch Existenz / Sein selbst qualifiziert wird und „deren Existenz nicht aus dem Nichtsein kommen kann“. Dies wäre die Existenz Gottes; das reine Sein.
 2. Alle begrenzten Seinsformen, die durch Gott zur Existenz gebracht würden. Diese könnten mannigfaltiger Art sein: Tiere, Menschen, Pflanzen, Planeten, Atmosphären und alle anderen möglichen Realitäten. Sie würden eine „mögliche Nichtexistenz“ beschreiben.
 3. „Das dritte Ding“, welches „weder Existenz noch Nichtexistenz beschreibt“ und als „übergeordneter Zwischenbereich für alle individualisierten Realitäten“ wirkt.
- (Vgl.: Chittick 2000: 81)

Der *Gegensatz zwischen Existenz und Nichtexistenz* wird bei ibn 'arabī so gezeichnet, dass alles, was eigene Essenz besitzt, als existentes Ding (*mawjūdat*) beschrieben wird, und dieses als kreierte Wesen nicht ein aktiver, sondern ein passiver Teil der Schöpfung wäre, der aber durch sich selbst schaffend und aktiv daran Teil hat und dadurch *das Manifeste durch das Nichtmanifeste formt*. Ein existierendes Ding „existiert auf jeder Ebene oder jeder Welt, die ausgeformt ist.“ (ibid.: 81) Passivität bedeutet hier nicht, einer Autorität auf *Gedeih und Brechen* ausgeliefert zu sein, eher meint sie im Kontext, die unendliche Anzahl an Möglichkeiten frei zur Verfügung zu haben, um so zu kreieren. Passivität beschreibt bei ibn 'arabī einen Liebenden, einen Diener, der sich durch seine Selbstauflösung im *Anderen* seiner Selbst und damit seiner Freiheit bewusst wird. Der Diener würde so nicht einfach untergehen im *in der Moderne gerne zerklüfteten Informationsrauschen seiner Selbst*. Passivität ist hier stark an Freiheit und Aktivität gekoppelt, aber niemals an eine

⁶⁹ Hermeneutische Schrift zum kabbalistischen Verständnis der *Thora*, die in ihrer Art, Dinge zu interpretieren, den „*Mekkanischen Eröffnungen*“ ähnelt.

Aktivität, die durch *ein durch sich selbst begrenztes Ding* gegeben ist, sondern eher an eine Interaktion, die in der Passivität durch das *Andere* zu einer *aktiven Ebene* wird.

Das Nichtexistente (ma'adūm) beschreibt alle Dinge, die keine eigene Essenz, kein Wesen für sich besitzen oder für den menschlichen Verstand schlicht unverständlich sind; Dinge, die nie in eine körperliche oder imaginäre Existenz gebracht wurden. Buber zitiert Buddha:

„Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, Ungestaltetes; gäbe es dieses nicht, es gäbe kein Ziel, es gibt dieses, der Weg hat ein Ziel.“ (Buber 1983: 87)

Gemeint sind darin *die noch nicht manifesten Dinge*, die durch uns manifest werden. Wahdāt al-wujūd (Einheit des Seins / der Existenz), der Begriff, unter dem das Schaffen ibn 'arabī's posthum zusammengefasst wurde, beschreibt, dass es nur ein Sein gäbe, und die gesamte darin auffindbare Existenz wäre nichts anderes als die Manifestation der äußeren Strahlung dieses einen Seins. „Alles andere, in seiner gesamten räumlichen und zeitlichen Ausdehnung ist Nichtexistenz per se, obwohl es als durch das Sein existent betrachtet werden kann“ (Chittick 2000: 79) Hegel schreibt: „Nirgends, noch im Himmel und auf Erden gibt es etwas, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthält“ (Hegel 1986: 86) *Wujūd als Existenz generierendes Sein beschreibt eine einzige Wahrheit.* Wenn man den Kosmos in Relation zum Sein / zur Existenz betrachtet, wird die Frage, wann denn nun das Universum begann, sinnlos. „Die Frage Wann? Ergibt nur Sinn im Kontext des Kosmos selbst, in welchem Zeit zusammen mit Ort kreiert wird.“ (Chittick SDG 1998: 13)

In der gelebten Wirklichkeit regiere eben nicht das „So ist es“ und nicht das „So ist es nicht, nicht das Sein und nicht das Nichtsein, sondern das so-und-anders, das Sein und das Nichtsein, das Unauflösbare“ (Buber 1983: 87) Nachdem der Mensch nicht absolutes Sein ist und auch nicht sein kann, nimmt er immer nur *Teilzustände der Wahrheit*, eigene Realitäten durch Beziehungen auf. Die Wahrheit ist die Gesamtheit aller sich verändernden Teilzustände und damit unbegrenzt und unendlich. Der Mensch ist begrenzt und kann nur *durch sich Selbst im Anderen die Existenz der Unbegrenztheit begreifen*, weil die Tatsache einer Unendlichkeit an Möglichkeiten der einfließenden Zustände auf einen *uneingeschränkten Raum in der Zeit* hindeutet.

Alles andere als Gott, nämlich die Dinge, Einheiten (Wesen, Qualitäten), Möglichkeitsräume, Formen, Effekte, Zustände, Bedeutungen, Materie, Differenz,... hat keine Beziehung zu Ihm, wäre somit also nichtexistent. Bei ibn 'arabī werden diese Dinge aber nicht als „absolutes Nichts“ beschrieben, da sie als „Objekte der Tat“ im Wissen der Wahrheit enthalten wären und so gewisse Arten der relativen Existenz annehmen könnten. Relative Existenz entstünde durch

das *Andere*, durch das Sein Gottes. Alles was sich im unendlichen Bereich zwischen Sein und absolutem Nichts befindet, würde als Nichtexistenz mit der Möglichkeit zur Existenz beschrieben, als die Schöpfung an sich oder als der gesamte Bereich eines Barzakh zwischen Nichts und Sein. Dieses Barzakh wird von ibn 'arabī als „das dritte Ding“ (ash-shay' ath-thālith) beschrieben. „Das dritte Ding“ würde uns demgemäß bestätigen und negieren. Es ist die makrokosmische Wirkung von **Ja / Nein**.

„Im Kosmos haben die Dinge keine Existenz für sich selbst, aber sie hinterlassen ihre Spuren und Effekte auf dem *Manifesten*, welches Sein ist. Was man im Universum erkennen kann ist entweder Sein, das durch die Wirkungen der nichtexistenten Dinge gefärbt ist, oder jene Dinge, die durch das Sein manifest werden, wir sehen aber niemals die Dinge für sich selbst [an sich].“ (Chittick 2000: 80) Wir würden nie das Wesen der Dinge hinter den Schatten unserer selbst sehen. Das, von dem wir wissen, dass es existiert, dabei aber in der verwirrenden Situation stehen, dass wir keinen empirischen Beweis dafür erbringen können – es konfrontiert unseren Verstand mit seinen Limitierungen – wir wissen nicht, ob es sich im Innen oder im Außen ereignet.

„Die Dinge für sich selbst“ könnte man so gesehen als die *Funktion der Differenz des asymmetrischen Rauschens in der intermediären Wahrnehmung* bezeichnen. Eine *Umkehrhaftigkeit* in der „transformativen Triebseele“, die innerhalb der *objektiven Urteile des Verstandes* nicht bewiesen werden kann.

Diese Begrenzungslinie zwischen Existenz und Nichtexistenz ist der *fluktuierende Ort der Gegenwart*. „Der Zustand, welcher die Begrenzung zwischen vergangener Zeit, die nichtexistent ist und der zukünftigen, die auch nichtexistent ist, beschreibt.“ (ibid.: 95) Somit befände sich Zeit / Gegenwart zwischen der Welt, die nichtexistent ist und der Essenz der Wahrheit, welche nicht ganz in Existenz treten kann. Diese Nichtexistenz beschreibt nicht das Gegenteil von Existenz – sie ist der *ungeschaffene und unbegrenzte Quantitäten in sich tragende Möglichkeitsraum*.

Der Shaykh schreibt, dass wir uns in der Mitte zwischen absoluter Nichtexistenz⁷⁰ (al-'adam al-mutlaq) und dem notwendigen Sein (al-wujūd al-mutlaq), befinden. In einer *rekursiven Umkehrhaftigkeit* befinden sich die Dinge, *hin und her gerissen zwischen den magnetartigen Polen, in einer sich verändernden Spannung zwischen den interagierenden Polen*, welche die Dinge prägen. Diese Differenz erscheint als das Gegenteil von „Nichtzustand“; Zustände können nur durch Unterschied entstehen.

⁷⁰ Absolute Nichtexistenz wird im Kontext auch *Unmöglichkeit* oder *Nichtzustand* (*muhāl*) genannt.

Ein Zustand zeichnet *ornamentierende Existenzmuster der Spannungsverhältnisse* in die Dinge. Er gibt ihnen eine Prägung. In Merleau-Ponty's Worten handelt es sich dabei um eine „existenzbedingende sexuelle Intention“. Er argumentiert, dass es ohne Zweifel anzuerkennen sei, „dass Scham, Begierde und Liebe überhaupt metaphysische Bedeutung haben, d. h. unverständlich werden, wenn man den Menschen als eine von Naturgesetzen beherrschte Maschine oder nur als ein Bündel von Instinkten betrachtet, dass sie vielmehr den Menschen als Bewusstsein und als Freiheit angehen.“ (Merleau-Ponty 1974: 198) Ein „metaphysisches Verhältnis“ kann einen Zustand in der Zeit annehmen oder auch in einen unveränderlichen „Nichtzustand“ fallen. Man könnte diese *Unveränderlichkeit die Scheidung der Dinge* nennen.

Wie Proportionen, die durch musikalische Intervalle in einem zeitlichen Ablauf beschrieben werden, die Gefühlszustände eines Menschen in Windeseile von positiv auf negativ *umpolen* können, so ist die gesamte manifeste Schöpfung dem Treiben zwischen beiden Polen ausgeliefert. Sie ist die *existentielle Strahlung des Seins*, die sich durch Intention im *intermediären Raum* ergibt. Durch *Verhältnisse körperlicher Asymmetrien*, die durch sexuelle Anziehung zu Existenz führen und durch geistige Inspiration, die zu Schaffen führt, wirkt die Strahlung des Seins. Es wäre hier wohl recht einfach zu sagen, dass die Funktion von Differenz Kinder sind; diese sind wohl keine banale körperliche Funktion!

Ibn 'arabī meint, dass durch das Innewohnen der existentiellen Zustände „wir Existenz / Nichtexistenz in unserer Essenz bekommen. So versucht die Wahrheit und das Unmögliche uns ständig zum Herrschaftsgebiet zu machen und ihre / seine Autorität in uns zu bewirken.“ (Chittick 2000: 86) Die Wahrheit (al-haqq) wird ähnlich verstanden, wie im christlich-gnostischen Kontext das *Pleroma*⁷¹. Es beschreibt die Ebene, aus welcher alles Sein in die Existenz ausfließt – *im Pleroma fließt die vielgesichtige Form der Wahrheit zu individuellen Wirklichkeiten zusammen*. Es scheint die *Umkehrhaftigkeit von Beziehungen* zu bedingen. Er schreibt:

⁷¹ *Pleroma* altgr.: Fülle. Der Begriff wurde hauptsächlich im Rahmen früher Gnosis verwendet und beschreibt den Sitz der Gottheit, oder auch das Licht. So steht in den *Apokryphen des Johannes* geschrieben: „Er ist immer vollkommen im Licht (Pleroma) – Er ist unsaussprechbar, da keiner in der Lage war, ihn zu begreifen, um über ihn zu reden – Er ist weder körperlich, noch ist er unkörperlich – Er hat keinen Anteil an den Äonen, noch an der Zeit“ (Lüdemann / Janssen 1997: 105 /106) Darüber hinaus lassen sich in den *Apokryphen des Johannes* etliche interessante Analogien zu den Schriften ibn 'arabī's finden. Der Unterschied zwischen den beiden tritt so zu Tage, dass die *Apokryphen* eher in angstvolle und körperverneinende Bilder getaucht sind, während dies beim Shaykh nicht der Fall ist. So weist aber z.B. *die Erschaffung Adams durch die Engel und Archonten* in den *Apokryphen* eine hohe Ähnlichkeit zu sufischen Konzeptionen auf. Doch ist der von einschlägigen „Orientalismen“ (Vgl.: SAID, Edward. *Orientalism* 2003) geprägte Diskurs, *ibn 'arabī als verdeckten christl. Gnostiker zu entdecken*, wohl eher von einschlägigen Kulturimperialismen geprägt, und deswegen wird er, trotz aller interessanten Analogien zum Thema, in dieser Arbeit nicht mehr weiterverfolgt.

„Diese Wahrheit (haqq), die weder von Existenz noch von Nichtexistenz qualifiziert wird, wird auch nicht von Zeitlichkeit (huduth) oder Unsterblichkeit (qidam) qualifiziert. Sie ist für immer subtil mit der Unendlichkeit Gottes, dem Wahrhaftigen, verbunden. Man kann sie weder als apriorisch, noch als posteriorisch klassifizieren, noch irgendein anderes korrelatives Begriffspaar darauf anwenden.“

(ibn 'arabī. insba' ad-dawa'ir nach Gloton, Fenton. a commemorative volume 1993: 25)

Er nennt diese Wahrheit die „Wahrheit der Realitäten“, das *Rauschen*, das alle Möglichkeiten enthält und dabei Differenz bedingt aber keine ist - die *dritte Kraft* oder „das dritte Ding“ (ash-shay' ath-thālith), welches als übergeordneter Pol der Beziehungszustände fungiert. „Realität ist die Manifestation des Attributes der Wahrheit (haqq) von hinter einem Schleier, der das Attribut des Dieners ist. Wenn der Schleier der Ignoranz gelüftet wird, so sehen die Leute, dass das Attribut des Dieners gleich ist mit dem Attribut der Wahrheit.“ (Chittick 2000: 135) Aus der Wahrheit entspringt das Manifeste - sie ist die verständliche und universelle Realität aller individualisierten Realitäten. Die Wahrheit enthält Zeit und Unendlichkeit. Demgemäß erscheint das Subjekt in seiner Intersubjektivität als eine Wirklichkeit der Wahrheit.

Ein Gesicht des Differenzlosen, das auf ein anderes Gesicht des Differenzlosen schaut. Diese Funktion ergibt Symmetrie im unveränderlichen Nichtzustand und bewegliche Asymmetrie im veränderlichen Zustand.

Der differenzlose Raum wird durch Teilung und Differenz manifest. Die Umkehr davon würde bedeuten, dass der Diener gleich wäre mit dem Attribut der Wahrheit. Er erfährt in der Gesamtheit aller seiner Realitäten die Wahrheit. Dies wäre die Wahrheit der Realitäten (haqīqat al-haqā'iq), die Gesamtheit aller Limitierungen. Das scheint eine grundlegende Erkenntnis zu beschreiben. Die Erkenntnis, dass Schizophrenie auch *normal* sein kann.⁷² Das Festhalten an einem einzigen Realitätszustand scheint eng mit dem unbeweglichen Nichtzustand verbunden zu sein.

Der Shaykh beschreibt weiters, dass die Wurzel, aus welcher sich die Formen des Kosmos manifestieren würden, alles in der Welt der festen Körper umfasst. „Das beschreibt nichts anderes als die Wahrheit, durch welche Kreation stattfindet. Durch ihre Aufnahmefähigkeit ist sie wie ein Behälter, durch den alles ins Offene kommt - die Existenz von allem, das sie beinhaltet - Schicht nach Schicht, Einheit nach Einheit.“ (Chittick 2000: 135) So bringt die Wahrheit all *das*

⁷²

Der zeitgenössische Diskurs zum Thema wurde meiner Meinung nach in „*Mille Plateaux, Kapitalismus und Schizophrenie*“ gelungen behandelt (Vgl.: Deleuze / Guattari 1997)

nicht in ihr Gesehene in den offenen Raum, um es zu betrachten.⁷³ Dies scheint der metaphysischen Bedeutung von Geschlechtlichkeit bei Merleau-Ponty recht nahe zu kommen. Anziehungskräfte zwischen Körpern wirken, betrachtet man die Immanenz ihrer Phänomenologie, näher am Behälter der Wahrheit als es das *Gute* oder das *Böse* jemals sein könnte. *Intention wirkt in ihrer Körperhaftigkeit als direkte Öffnung der Wahrheit durch die Realitätszustände der Einheiten.*

Dass auch in diesem Spiel der Wahrheit eine *Intervallkrise* einher geschlichen kommt, ist in der Tatsache der Nichtentsprechung von sexuellen Partnern und dem Leid, dass sich aus einer *indoktriniert mechanischen* und *nicht intentionalen Anziehung* ergibt, offen ersichtlich. Das Überhören der *Umkehrhaftigkeit* einer *existentiellen Intention* - ein *aristotelisches „sich selbst zur Grenze erheben“⁷⁴* - kann in der *experimentellen Wahl des Individuums* zu *fehlkanalisierten Zuständen* führen. *Sexualität als Nichtzustand* erscheint als *Intervallkrise* von der sich das Individuum nicht allzu leicht entledigen kann. Diese *Freiheit der Nichtzustände* kann im besten Fall zu Läuterung oder zu einem „Druckfehler Satans“ (Roth 2010: 29) führen.

„Das dritte Ding“, oder eben die „Wahrheit der Realitäten“ wirkt direkt in einer ausfließenden und *mehrgesichtigen Form* auf die intentionale Rezeptivität der Triebseele (nafs); direkt auf den „metaphysischen Charakter der Sexualität“ (Vgl.: Merleau-Ponty 1966). Im Kontext äußert sich der Shaykh zur Triebseele:

„Die Triebseele ist nicht manifest als Einheit, aber manifest im Verhältnis, während die Zunge manifest im Verhältnis ist, aber kein Nichtmanifestes kennt. Weil sie kein Verhältnis durch sich selbst hat.“ (Chittick 2000: 135).

Somit scheint die letzte Stufe einer immer *festeren Formen* annehmenden und uns bekannten *Einprägung der Intentionalität* unsere Zunge zu sein - das Hörbarmachen der Sprache. Sprache kennt nur Verhältnisse zwischen Klängen und Bedeutungen, die in sich wieder ein *Verhältnis zum Anderen* kreieren. Sprache kann in ihrem Verhältnis zum Anderen *verbindende Symmetrien* oder Begrenzungen aufbauen. Doch lässt sich *am Ort der ständigen Veränderung des asymmetrischen Rauschens* keine gesetzliche Harmonie festlegen. Die ständige Interpretation am Ort der transformationsfähigen Sprache scheint eng mit der Intentionalität von Sexualität verbunden zu sein. Auch sprachliche Zustände in Form von Verhältnissen vom *Einen* zum *Anderen* können

⁷³ *Böhme* schreibt: „Der siebte Quellgeist Gottes ist der Quellgeist der Natur, denn die andern sechs gebären den siebenten. Und der siebte, wenn er geboren ist, so ist er gleichwie eine Mutter der andern sechs, der die andern sechs umschleust und gebären sie wiederum, denn das körperliche und natürliche Wesen steht in dem siebenten.“ (*Böhme* 1992: 212)

⁷⁴ Vgl.: Fußnote 58, S. 40

überhört werden. Dies führt meist zu erklügelten und *totalen Symmetrien* am Ort der verbalen Kommunikation.

Ein Schleier aus Gotteswahn und Nihilismus.

Ein Schleier aus Bildschirm und Biologie.

Vielleicht könnte man Merleau-Ponty im Sinne ibn 'arabī's folgendermaßen erweitern:

Die Manifestation der Rekursion von Umkehrhaftigkeit zwischen Existenz und Nichts ist die Intention von Sexualität und Sprache.

Dabei würde ich bei ungetrübter Sexualität von einem relativ direkten Zugang zum „dritten Ding“ sprechen. Jene Sexualität, die als *fehlgeleitet und schnelllebig* erscheint, ist meiner Meinung nach eher dem Bereich des *maschinellen Daseins* zuzuschreiben. Dieser *maschinelle Informationsmüll*, der jeden Menschen abbildhaftig und geschickt an der *Intention des Selbst* vorbeiführt, stellt eine *Intervallkrise* dar. Ein fertiges Bild der *totalen Symmetrie*, dem das *Imaginäre* abhanden gekommen ist – so wird Transformation abgedeckt und die *Analogieartigkeit* von *wesenhaften Formen*, die sich *imaginär* aus dem *asymmetrischen Rauschen* hervorheben, einzementiert. In der Ratio eingelernte *Intentionsblocker* decken als *absolute Gleichung persönlicher Vorlieben* tatsächliche Zustände in der „transformativen Triebseele“ zu. Dies kommt einer maschinellen Tätigkeit nahe. *Maschineller Zement*, der zugegebenermaßen in harter Arbeit wieder abgetragen werden kann, ist meist ein Trennungsgrund, eine *totale Symmetrie* die in ihrem Vergehen eine *Umkehr* birgt.

Sprache und Sexualität als Intention der Zustände steht oft im starken Gegensatz zu religiöser und auch zu aufgeklärter Rechtssprechung. Wie bereits erwähnt sind bei ibn 'arabī nicht die Aussagen der Propheten in ihrer rechtlichen Auslegung, wie von vielen treuen Dienern des Rechts angenommen, primäre Quelle des Gesetzes, sondern die Manifestation der Offenbarung, die Summe dessen, was man zu Deutsch *Natur* nennt, fungiert bei ihm als unumgängliches Gesetz (sharī'a) des Schicksals und der ihm innewohnenden Freiheit.⁷⁵

⁷⁵

„Ibn 'arabī kritisiert die rationellen Denker oft dafür, dass sie die falschen Quellen anwenden, um zu Wissen zu gelangen und dafür, dass sie so das Gesetz nicht voll ausnützen.“ (Chittick 2000: 179) Sich nur mit dem Verstand dem Gesetz zu nähern, würde zu keinem natürlichen Gesetz Gottes führen, weil der Verstand zu gewissen Dingen (wie bereits erläutert) keinen Zugang hätte. So angewandt, würde die *Shari'a* laut dem Shaykh keine durch Gott erfahrene Weisheit, sondern nur reine Äußerlichkeit in der Anwendung von Interpretationen der Überlieferungen sein. Eine rein rationelle Interpretation des Korans und der Prophetenüberlieferungen (hadīth) stellt nach meinem Wissen den Grossteil der zeitgenössischen islamischen Jurisprudenz dar. Folgt man darüber hinaus der Annahme, dass christliche Moralvorstellungen *säkulare Verfassungen* im Sinne des *Code Civil* nachhaltig geprägt haben, so stellt auch eine moderne Rechtsverfassung

Ghazālī oder Suhrawardī behandelten Existenzabstufungen im Kontext von Licht und Dunkelheit. Licht wird als Sein, und Dunkelheit als Nichts verstanden (vgl.: Ghazālī 1987). Licht würde ich so betrachtet als den *genetischen Code des Seins, als die Doppelhelix des Schöpfungsstrahles* ('amr) interpretieren, welche die Dunkelheit nach und nach mit sich ständig transformierender Kreation durchdringt. So meint ibn 'arabī, dass „die unmögliche Nichtexistenz Dunkelheit ist, während die mögliche Nichtexistenz Schatten ist. Deswegen wird die Leichtigkeit des [menschlichen] Daseins im Schatten gefunden.“ (Chittick 2000: 94) Jeder Schatten besitzt eine transformationsfähige Intention. Der Schatten eines sich im Wind bewegenden Baumes weist eine komplexe Bewegungsstruktur auf - die *lichtmildernde Funktion* eines nach besten *Kosten- und Nutzenfaktoren* berechneten Hauses bereits weniger. So wird der Mensch als Möglichkeitsraum von Existenz beschrieben. Weil *er ist / nicht ist*.

„Wenn die Möglichkeitsräume im Zustand ihrer Nichtexistenz kein Licht für sich hätten, würden sie keine Existenz / Sein erhalten und sie würden sich nicht von der Unmöglichkeit unterscheiden.... Die Wahrheit ist ein Licht innerhalb eines Lichts, aber die Kreation ist ein Licht innerhalb der Dunkelheit im Zustand seiner Nichtexistenz. Was den Zustand ihrer Existenz anbelangt, so ist sie ein Licht über einem Licht.“⁷⁶
(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick. SDG 1998: 38)

Unsere Körperlichkeit beschreibt bei ibn 'arabī in ihrer *Mitte der Triebseele* ein Verhältnis, das als rezeptive Intention wirkt und diese in ständiger Veränderung schaffen und existieren lässt. Die Intention des sich ständiger Veränderung unterziehendem *asymmetrischen Rauschen der Beziehungen* erfährt ihren Antrieb durch das Licht der Existenz. Der Verstand kann nur Wissen darüber einziehen, um mit dem erworbenen Wissen weitere Haarnadeln zu spalten und sie sogleich im *Offen des Intellekts* zu verheizen – er kann aber nie mit Licht in Berührung kommen. Körper wären beim Shaykh *Akkumulatoren des Lichts*. „Die natürlichen Körper sind Speicher des Lichts, durch das ihre Existenz erhellt wird, sogar wenn sie [Körper] für unsere Augen als dunkel erscheinen.“ (ibid.: 37) Jeder Körper fungiere dabei nach seiner Aufnahmefähigkeit und

nach wie vor eine *rein rationelle Rechtshermeneutik* einer Religion (Christentum) dar. Die meisten sich in der rechtlichen Anwendung befindlichen Individuen geben dabei aber vor, sich religiöser Inhalte entledigt zu haben.
⁷⁶

Dem Lichtvers entnommen. Der Lichtvers gilt meinem Wissen nach als einer der wichtigsten Koranverse für das Verständnis der islam. Mystik. Die ihm innewohnende *Ambiguität* führte zu einer beträchtlichen *Mannigfaltigkeit an Interpretationen*. Ibn 'arabī zitiert im Kontext von Existenz (wujūd) häufig Teile daraus. Der Vers lautet: „*Gott ist das Licht der Himmel und der Erde, er ist das Ebenbild einer Nische in welcher sich eine Lampe befindet, die Lampe ist in einem Glas, das Glas gleicht einem flimmernden Stern. Es wird von einem gesegnetem Baum, weder östlich noch westlich, entfacht. Sein Öl leuchtet, obwohl es kein Feuer berührt. Licht über Licht. Gott leitet zu seinem Licht, wen er will. Und Gott prägt die Ebenbilder für die Menschen.*“ (24: 35)

Transformationsfähigkeit. „Viele der Einheiten würden, wenn sie vor die Wahl gestellt werden, lieber nicht in Existenz / Sein treten.“ (ibid.: 33) Einheiten zögen es vor, in Unveränderlichkeit zu verweilen, da der Zustand des in-die-Existenz-Tretens mit ständiger Veränderung verbunden sei. Dies wäre mit einem intensiven Leidensprozess verbunden. Dem Leiden, sich von der *Liebe zur Faulheit* zu trennen, sich seiner etablierten *totalen Symmetrien* zu entledigen, um sich dabei seiner eigenen Unbeweglichkeit bewusst zu werden. Es bedarf einer Anstrengung, den Fernseher abzdrehen und sich der Realität jenseits der eigenen schalen Schleier emotionaler Gossen bewusst zu werden. In der Regel zieht man es vor im gemütlichen Stuhl der Nichtexistenz zu schmachten. In diesem Kontext wäre es eine einträgliche Hausaufgabe, eine *Phänomenologie der Faulheit* mit all ihren *Kategorien körperlichen Vergessens*, dem sich *Ausruben auf „so und nicht anders“*, der *umberspukenden Wohlerzogenheit*, *sexueller Fehlgeleitetheit* und diversen *sportlichen Sackgassen* zu schreiben! Welche *Derivate mechanischen Daseins* hierbei wohl als Faulheit erscheinen würden.

2. Abschnitt

Möglichkeitsräume (imkān)

„Man lästert und schreit zwar von mir, ich sei nicht zu der rechten Tür zu den Geheimnissen der Kunst eingegangen, allein, welches ist die rechte? Galenus, Avicenna, Mesua, Rhases, oder die offene Natur? Ich glaube das Letzte. Durch diese Tür ging ich ein; das Licht der Natur und kein Apothekerlämpchen leuchtete mir auf meinem Wege.“ (Paracelsus: 14)

Ein neu geborener Mensch baut sich seine Realität im Verhältnis zum „Anderen“ durch die ständige Veränderung innerhalb dessen, was er nicht erklären kann, auf. Er beschreibt sich andauernd neu und findet so im Spiel eine ständige Transformation seiner Verhältnisse zum Gegenüber. *Weint ein Kind, so lacht es. Lacht es, so weint es.* Dies mag für einen *definierten erwachsenen Menschen*, welcher glaubt sich seiner Selbst und den dazu erworbenen Grenzen gewahr zu sein, wie Verwirrung wirken. Es wird, so ibn 'arabī, wohl auch Verwirrung sein.

„Verwirrung breitet sich im Verwirrten aus, und das ist identisch mit der Leitung in jedem der verwirrt ist. Derjenige, der sich mit Verwirrung herumschlägt, ist verwirrt aber derjenige, der sich der Tatsache klar wird, dass Verwirrung Leitung ist, kommt an.“ (ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 84)

Konzeptualisierung von Objekten kann mit der *frei um sich schlagenden Verwirrung* von Kleinkindern wohl nicht einhergehen. Konzepte brauchen Grenzen, die ein Selbst bestimmen und klare Übergänge zu den Gegenständen schaffen. Konzeptualisierung der Realität verhindert die Intention in der „Leitung der Verwirrung“. Die Übergänge der Vorstellungswelt eines Kindes sind mannigfaltig und mehrdeutig, sie erschöpfen sich nur bei der Unterbrechung eines *sich zu etwas hingezogen fühlen* durch Verbote aus der Welt der *definierten erwachsenen Einheiten*, die ihr Gegenüber objektiv zu kennen scheinen, oder es zu einer objektiven Einheit gestalten wollen. Die Beziehungslinien eines Verlangens nach diesem oder jenem, die entstehende Verwirrung zwischen dem Vielen und dem Einen sind eine seltsame Wahrnehmung, die in einem Kleinkind eine für *funktionsfähige Automaten* schwer nachvollziehbare Vorstellungswelt entstehen lässt. Das Bewusstsein als feste und unveränderlich angenommene Bildung an objektiver Erfahrung in seiner *nachdenkenden Funktion genannt Cogito* ist schwer beweglich, und deswegen auch nicht fähig,

mit den *verringstigten Differenzen* und „inkohärenten Interpolationen“ der Sprünge in einem noch nicht automatisierten Dasein einher zu gehen. Die Interpolation zum Anderen, die Rekursion durch sich selbst im Gegenüber des Objekts / des Gegenstands wird vom *Cogito* in *Axiome der Mechanik*⁷⁷ geteilt. Ist das *Axiom der Objektivität der Gegenstände* und ihrer scheinbar *mechanischen Funktionsweise* erst als fixe Konstante im Denken verankert, werden Möglichkeiten zu maschinellen Funktionsweisen – sie werden zu Unmöglichkeiten. So kann z.B. die Funktion des Geldes Möglichkeiten der Intersubjektivität zu *mechanischen-funktionellen Axiomen* verändern. *Geld erscheint als der Strom des Computers am Ort der Gesellschaft*. Ohne Strom funktioniert diese scheinbar nicht. Die „*Naturgesetze*“ der *freien Marktwirtschaft* erscheinen als *stochastische Programmierung der Unmöglichkeit* am Ort des gesellschaftlichen Austausches. *Asymmetrische Ausnahmen* bestätigen dabei die Regel.

Ein Computer teilt Möglichkeiten in Kategorien und handelt immer und ewig gleich, nach den ihm gegebenen Möglichkeiten Dinge zu objektivieren – Unmöglichkeiten zu generieren. Artificial Intelligence bildet dabei keine Ausnahme – sie unterscheidet sich nur sporadisch im Komplexitätsgrad. Ein Computer hat in seiner Grundfunktion, der untersten Ebene des binären Codes ausschließlich Variationen von 0 oder 1, von Ja oder Nein zur Verfügung. Somit kann eine Programmierung niemals die Gleichzeitigkeit eines Gegensatzes in dem *Ja und Nein* enthalten ist, schaffen. Innerhalb dieser *Assemblerdichotomie*⁷⁸ des binären Codes, welche in *mechanischen Axiomen der Objektivität* ihre Fundamente findet, gibt es keine Imagination und somit keine *Verwirrung am Ort der Intersubjektivität*. Diese entspringt dem Zwischenbereich, welcher einer Maschine nicht bekannt ist. Das gebildete Bewusstsein eines organischen Automaten / Menschen tendiert in dem, dass Buber die „Ich – Es“ Welt nannte, dazu, die Gegenstände als genau definierte Objekte ohne Möglichkeiten und ohne Mehrdeutigkeit zu setzen. *Der Mensch als Es / als Maschine* erstellt *totale Symmetrien* zwischen den Objekten. Die grundlegenden logischen Operationen innerhalb des binären Codes erscheinen so als *Assemblerprogrammierung des Bewusstseins*.

Am Ort des organischen Bewusstseins scheint die *binäre Funktionsweise der logischen Operationen von genau definierten (Un-)Möglichkeitsmustern* bereits länger vorhanden zu sein, als in der ausgelagerten Funktion dessen, was wir heute als unseren treuen Hund, den Computer, bezeichnen. *Das Zustandekommen mechanischer Intervalle als verhärtende Lösung in den Möglichkeiten des Zwischenbereiches wurde so gewährleistet*. Ob die menschliche CPU⁷⁹, das *Cogito*, durch Strom, Geld, Ideologie,

⁷⁷ Vgl.: *Newtonsche Axiome der Mechanik*

⁷⁸ *Assembler* bezeichnet die unterste Ebene der Programmierung der Hardware eines Computers. Darin wird der Fluss des binären Codes innerhalb der *CPU* durch *logische Operationen* geordnet und strukturiert. Ein Betriebssystem erscheint am heutigen Stand der Technik als die 5. oder 6. Ebene der Programmierung.

⁷⁹ Die *CPU (Central Processing Unit)* ist der Prozessor eines Computers, die zentrale Verarbeitungseinheit, welche in der Lage ist, ein Programm auszuführen.

Religionsinterpretationen oder Naturgesetze ihre *Assemblerprogrammierung* erhält, spielt für das Zustandekommen rein *mechanischer Intervalle der Unmöglichkeit* keine Rolle.

„Alles Bewusstseinsleben tendiert zur Setzung von Gegenständen, da es nur Bewusstsein, nämlich Sichwissen ist, sofern es sich selbst einem identifizierbaren Gegenstand erst abgewinnt. Und doch ist schon die absolute Setzung eines einzigen Gegenstandes der Tod des Bewusstseins, da sie, wie eine Lösung durch die Einführung eines einzigen Kristalls sich gänzlich kristallisiert, alle Erfahrung erstarren lässt.“ (Merleau-Ponty 1974: 96)

Solipsismus⁸⁰ scheint sich so in der ewig gleichen Wiederholung der Definition von Gegenständen abzuzeichnen; er verpasst dem der Wahrnehmung entspringenden Denken einen *mechanischen Charakter*, welcher *Möglichkeitsräume* verschließt. Die CPU eines Computers besteht in der Regel aus hochreinem kristallinem Silizium, dass der Gruppe der Halbmetalle zuzuordnen ist. Sie beschreibt somit die *erhärtete zentrale Funktionseinheit*.

Etablierte Symmetrien den Objekten gegenüber erschließen eine *Indoktrinierung im Bewusstsein*; eine *Landkarte der Unmöglichkeit*, die der Funktionsweise eines *militärischen Automaten*⁸¹ gleicht. Dieser kennt keine Möglichkeiten, sondern nur mehr Unmöglichkeiten in Form von Feinden und Gleichgesinnten. *Somit erscheint das Bewusstsein im Raum der Unmöglichkeiten als erhärtete Funktionseinheit*, die nur ausführen, aber keine Möglichkeiten erkennen kann. Verwirrung bedeutet für den Computer ein *Abstürzen*, welches nur durch einen Neustart der CPU behoben werden kann. Die *Asymmetrie der Verwirrung* scheint im *Unmöglichkeitsraum der zentralen Funktionseinheit* nicht vorgesehen zu sein und kann nur durch Aus- und Einschalten der Maschine behoben werden.

Dem objektiven Denken würde laut Merleau-Ponty das *Dasein der Anderen* zum Problem und Skandal. Würden alle Weltvorgänge eine Verflechtung allgemeiner Eigenschaften und Schnittpunkte funktioneller Relationen darstellen, „so dass im Prinzip ihre erschöpfende Analyse möglich wäre, und wäre der Leib in Wahrheit bloß ein Teilstück dieser Welt“, jener Gegenstand der in einem Koordinatensystem analysiert wird und von dem die Biologie spricht, „dann vermöchte meine Erfahrung nichts anderes zu sein, als das Gegenüber des nackten Bewusstseins

⁸⁰ Solipsismus als eine philosophische Erkenntnis, welche besagt, dass ich nur mein eigenes Bewusstsein erkennen kann und dieses die einzige Wirklichkeit darstellt. Das Äußere wäre dabei reine Vorstellungswelt. Eine pragmatische und funktionelle Konsequenz dieser Erkenntnis wäre es, nur für das Wohlergehen eben dieses Bewusstseins zu arbeiten. Der so erfahrene Solipsismus negiert die Anderen und führt so zu einer sozialdarwinistischen Vorgehensweise in der das Bewusstsein, so Hegel, den Tod aller anderen Bewusstsein möchte. Die Tatsache, dass das Äußere als reine Vorstellungswelt erscheint stellt nicht das Problem einer *Mechanisierung der Intervalle* dar. Eher bereitet die daraus gewonnene Erkenntnis, dass deswegen nur das eigene Wohlergehen wichtig sei, die Weichen in eine all zu eindeutige Richtung der Wahrnehmung.

⁸¹ Dabei erscheint es fast unnötig zu erwähnen, dass die wichtigsten Innovationen im Bereich des Computers meist militärischer Natur waren. Erst in ziviler Anwendung wurden jene Errungenschaften ihrer militärischen Natur „entfremdet“.

und des Systems in ihm gedachter objektiver Korrelationen.“ (Vgl.: Merleau-Ponty 1974: 400) Dies würde einen Solipsismus darstellen, der nur mehr *totale Symmetrien als Gegenüber* kennt, und so dem der *Differenz entspringendem Möglichkeitsraum* gegenüber verschlossen bliebe.

In diesem Sinne meint ibn 'arabī, dass Konzeptualisierung für diejenigen, welche von ihrer Imagination überkommen wurden verwirrend und schwierig wäre. Verwirrung wäre so der Ort, an dem sich Wissen und Imagination vermischen. (Vgl.: Chittick SDG 1998: 249)

Asymmetrien bergen in ihren mannigfaltigen Differenzmustern Möglichkeiten in der Wahrnehmung. Ein Rauschen in den Sinnesfeldern kann weder objektiviert noch durch Deduktion ergründet werden. Eine Unzahl an Möglichkeiten wird von einem Kind im eigenen Rauschen der Wahrnehmung ständig gefunden, und alsbald wieder fallengelassen. „Der Saykh erinnert uns daran, dass wujūd nicht nur Existenz, sondern auch Finden bedeutet. Er behandelt sie als ein Synonym für das Wort Wahrnehmung (idrāk).“ (ibid.: 49) Wahrnehmung beschreibt so in ihrem Wirken ein intersubjektives und andauerndes Erfassen von bindungsgenerierenden Möglichkeiten. Ein ununterbrochenes Einholen der Realität. Dieses Begreifen und Erlangen in seinem ständigen Austausch durch und mit dem Anderen wird im Arabischen unter dem Substantiv idrāk zusammengefasst. Wahrnehmung wird demgemäß als ständiges Auffinden von Möglichkeiten, einem kontextabhängigem Entwicklungspotential am Ort möglicher Existenz betrachtet. Nach ihrer Art ist sie der Ort, an dem Bindung entsteht. Möglichkeiten sind am Ort der Wahrnehmung noch nicht Manifest. Bindung zieht Möglichkeiten in den Raum des Manifesten. Die sinnliche Wahrnehmung steht so zwischen der inneren und der äußeren Realität. Wahrnehmung erscheint als der Ort der Verwirrung und der Asymmetrien. Am Ort des ständigen Einholens möglicher Existenz könnte es keinen Solipsismus, der nur sich selbst kennt, geben. Wahrnehmung erscheint durch das Gegenüber und nicht nur durch sich selbst.

Erst der Wille entscheidet, ob Möglichkeiten ins Manifeste gelangen oder nicht. Der Wille bindet sie an individuelle Realitäten. Kinder setzen Möglichkeiten meist nicht um. *Sie tasten ständig die Unendlichkeit im Raum des Möglichen ab.* Ibn 'arabī meint, dass Möglichkeiten der Dunkelheit innewohnen. Sie wüssten nichts, solange sie nicht Ort der Manifestation werden würden. Möglichkeiten hätten ein Verlangen nach Existenz. (Vgl.: Chittick SDG 1998: 49)

Offensichtlich haben Kinder dieses Verlangen auch. Deswegen beginnen sie meist zu schreien, wenn man ihnen ihr Verlangen nach *Bindung der Möglichkeitsräume* verbietet. Da ein Kind keine *mechanischen Intervalle in der Bindung der Gegenstände* kennt, kann es sich nur an die etablierten *Symmetrien des Cogitos der zentralen erwachsenen Funktionseinheit* herantasten. Ob der noch unscharf gezeichnete Wille dabei *Andere* stört oder nicht, ist für sie nicht weiter wichtig. Das ständige

Rauschen der Imagination im Ergründen der Realität beschreibt in ihrer Asymmetrie einen unendlichen Möglichkeitsraum.

Die *möglichen Sprünge zwischen den Zuständen* verändern ihre Vektoren nicht mathematisch nachvollziehbar. Sie binden sich in einer scheinbaren Verwirrung; einer wagen Intentionalität des Findens. Der Antrieb Möglichkeiten durch Bindung abzutasten ergibt sich durch ein Verlangen, durch ein *Schmecken-Wollen*. So wird Milch aus einer Möglichkeit zur manifesten Realität. Das erfüllte Verlangen bringt Geborgenheit. Diese birgt eine *Heimat* im unendlichen Ort des Möglichen. Eine Heimat versiegt durch mechanische Verschließung des zukünftigen Raumes des Nichtmanifesten, durch *totale Symmetrien*. Die Blase der möglichen Heimat platzt, und das aufwachsende Kind findet sich in *funktionellen Intervallen* wieder. Die *Intervallkrise* hat so ihren Anfang gefunden.

Die CPU erscheint sogleich bereit zur Assemblerprogrammierung. Feste Strukturen und genau definierte Grenzen in scheinbar unzerbrechliches Silizium eingebettet, bergen eine zukunftslose und unmögliche Heimat, die *nur abstürzen oder funktionieren* kann.

„Die Vergangenheit hat eine objektive Existenz in der Gegenwart, welche in der Zukunft jenseits von sich selbst liegt.... Schneide die Zukunft weg und die Gegenwart kollabiert von ihrem eigentlichen Inhalt entleert. Immanente Existenz braucht die Einführung der Zukunft in die Erscheinungsformen der Gegenwart“ (Wolfson 2005: xviii)

Ohne Möglichkeit wird die Zukunft unmöglich und die *Gegenwart* *zerredet sich in ihren eigenen Abbildern*. Veränderung wird dabei zu etwas *schauderhaft Angst erregendem* und *Gegenwart kollabiert in mechanischer Wiederholung*. Kriege bahnen sich an. Mögliche Heimat wird weitgehend vernichtet.

Die unendliche Anzahl an Möglichkeiten mit denen man eigentlich in jedem Moment konfrontiert wird, werden von ibn 'arabī als die von Gott losgelösten Gedanken beschrieben. Dass aus dem Nichts Möglichkeiten in die Wirklichkeit umgesetzt werden, ist ein subtiler Prozess, der die Wirkungsweise der Wahrheit (haqq) verdeutlicht. So birgt die Wahrnehmung im Auffinden intentionaler und möglicher Räume Existenz. *Der nicht endende Möglichkeitsraum als das Kontinuum noch nicht manifester Zukunft, welcher die Gegenwart aus dem Nichtmanifesten ins Manifeste beschreibt.*

„Die möglichen Dinge bringen in sich selbst ihre eigenen Realitäten und die Realitäten ihrer beiden Seiten zusammen. Das erscheint am klarsten in den Bedeutungen, den sinnlichen Objekten, und den imaginären Dingen, die im Möglichkeitsraum gefunden werden. Die Verhältnisse dieses Gefüges waren nur im Möglichkeitsraum gefunden, niemals in den beiden Seiten. Das Wissen des Möglichkeitsraumes ist ein alles umarmender Ozean des

Wissens, welcher bezaubernde Wellen birgt und innerhalb seiner fahren Schiffe umher. Es ist ein Ozean, der keine Küste, außer seiner beiden Seiten, hat. Über seine zwei Küsten sollte man sich nicht vorstellen, was in den rationalen Zentren, welche unfähig sind dieses Wissen wahrzunehmen, erklügelt wird – wie Rechts und Links bezüglich dem, was dazwischen steht. Die Angelegenheit ist nicht so.” (ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 228)

So erscheint der intermediäre Raum am Ort des Möglichen und Nichtdeterminierten. Das die „Angelegenheit nicht so ist“, deutet wohl darauf hin, das der „Ozean“ des Möglichkeitsraums nicht in *funktionelle Intervalle*, in *mechanische Axiome* der Gegenstände zwischen an den „beiden Küsten“ zu bringen ist. Der Ozean ist nicht in der *programmausführenden zentralen Funktionseinheit* enthalten, welche nur die beiden Küsten kennt. Das Leiden der CPU erscheint dahingehend grausam zu sein, da sie Ihn nicht kennt.

Die Bindung der Wahrnehmung birgt einen Ozean, in dem es Verwirrung, aber keine Langeweile gibt. Was die Dinge ins Manifeste hinein beschreibt, geht immer von den „möglichen Dingen“ innerhalb des Möglichkeitsraumes aus. Sinnliche Bindung scheint *der Ort des Einfließens der Möglichkeiten in die individuelle Realität* zu sein. Somit erscheint Individualität über die Bindung an das *Andere* immer im Möglichkeitsraum. Intervalle nehmen darin schemenhaft neue Räume an. *Das Rauschen jener Möglichkeiten*, welche schemenhafte Formen als Intervalle annehmen, wird in einem körperlichen Kontext durch *Schmecken* abgetastet. Es ist nicht der Verstand, der Möglichkeiten erfüllt. Der Verstand komme laut ibn 'arabī nicht mit der Geschwindigkeit der Existenz einher. „Der rationale Denker kann sich auf nichts verlassen, was sein Verstand, in was auch immer beweist.“ (ibid.: 339) Parmenides behauptet: „Und ganz zermalmt wird, glaube ich, notwendig durch Zerstückelung alles Seiende, was nur irgend jemand in seinem Verstande auffasst, denn es würde immer als Masse ohne Eins aufgefasst.“ (Platon. Parmenides 2004: 154) Der feste Glaube an Verstandesbeweise führe nur zu *Unmöglichkeit*. Zu einem *Verschließen des beweglichen Raumes der Intention*. Der Verstandesbeweis stellt meist einen klar definierten Vektor dar, welcher eine ungeahnte Dimension, den *Unmöglichkeitsraum der Objektivierung*, birgt. Die *funktionellen Intervalle totaler Symmetrien* scheinen so eine Beziehung zum *nichtexistenten Unmöglichkeitsraum* darzustellen. Es soll dabei von Seiten des Autors die heutzutage offensichtlich wichtige Frage, ob die Existenz eines Computers im Raum der künstlichen Intelligenz möglich ist, weiters den Experten überlassen werden. Doch möchte ich, wie bereits erwähnt, hinzufügen, dass ich der Meinung bin, dass es künstliche Intelligenz bereits länger als den Computer gibt...

Das *Schmecken* dessen, was sich an den Grenzen der Wahrnehmung, außerhalb der etablierten Konventionen, an den Anfängen des nichtmanifesten Möglichkeitsraumes entlang fühlt, funktioniert wahrhaftig organisch. Es scheint ein Schiff innerhalb der Küsten, welche nicht „Links und Rechts“ sind, zu sein.

Innerhalb des *Konventionsraumes* schmeckt man nur *Unmöglichkeiten*, da der Verstand darin bereits Unmöglichkeit bestimmt hat. Das Abtasten der Grenzzräume, der Horizonte ergibt konventionsfrei den Zugang zum möglichen und imaginierten, aber niemals falschen Objekt / Subjekt.

„Es gilt in jeder Hinsicht, dass die Möglichkeitsräume den Zustand des Existenten schmecken wollen, genau so wie sie den Zustand der Nichtexistenz geschmeckt haben. So wird vom absoluten Sein mit der Zunge der Unverrückbarkeit gefordert, ihre Einheiten in Existenz zu bringen, damit dass unverrückbare Wissen schmecken kann“ (Chittick 2000: 84)

Dass im Sufismus als *Schmecken (dhawq)* der Zustände beschriebene *Abtasten der Begrenzungen von individueller Realität durch die „Sinnesfelder“* (Merleau-Ponty 1974: 402) ist in dieser Hinsicht ein Erschmecken der Möglichkeiten. Ein sich der variablen „Horizontstruktur“ (ibid.: 93) der Wahrnehmung bewusstes Sein. Das *Schmecken*, bzw. Betrachten der *Zukunfts horizonte* scheint dem Einfließen der Intention möglicher Räume in das sinnliche Feld gleichzukommen. Ein Abtasten der Begrenzungen der Horizonte sollte im besten Falle nicht mit dem Abtasten der Begrenzungen einer Gummizelle verwechselt werden.

Der Vergangenheitshorizont des Schweifes der in der Zukunft enthaltenen Möglichkeit ist der Appetit, das Verlangen nach gewissen sinnlichen Zuständen. Appetit wird bekanntlich durch *Schmecken* angeregt.

„Appetit ist ein Instrument der Seele. Er steigt empor, in dem er mit der Höhe seines Objektes einhergeht, und fällt tief, in dem er mit der Tiefe seines Objektes einhergeht. Appetit ist das Verlangen, Vergnügen zu haben in jenem, in dem es angemessen ist Vergnügen zu haben. Es gibt 2 Arten von Vergnügen – spirituell und natürlich.“ (ibn 'arabi. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 340)

Unnötig zu erwähnen, dass dabei der Geist den Körper restriktieren sollte. Ist dies nicht der Fall, begäbe man sich in die Domäne der „dummen Biester“ (ibid.: 341) Nichts desto trotz haben „dumme Biester“ einen guten Zugang zum Raum des Möglichen. Der Grad der Führung des Körpers durch die Erinnerung des Verstandes sollte so den Möglichkeiten angepasst werden und

nicht nach bekannten Schemen erfolgen. Diese würden sozusagen die Erfahrung als eigenen Fuß, über den man ständig stolpert, darstellen.

Die Leitung des Verlangens durch den Verstandesbeweis kann nur Vektoren in den Raum des Unmöglichen und des Unveränderlichen zeichnen und beweisen. Der objektive Beweis ist eine Vergangenheit ohne Zukunft.

Eine „Nichtexistenz, die das unmögliche Ding ist“ (Chittick SDG 1998: 240). Der Appetit bzw. das Verlangen, welcher sich über die Horizontstruktur der Wahrnehmung ergibt, ist „Existenz durch das Andere, und das ist das mögliche Ding“ (ibid.: 240) Somit wird Existenz über die Möglichkeit des Anderen erkannt. „Wissen über das Sein / Existenz durch den Verstand zu erlangen bedeutet diese Fähigkeit falsch anzuwenden, weil ihre Grundfunktion es ist, den Appetit in Zaum zu halten.“ (ibid.: 340) Nicht umsonst ist es eine im Sufismus weit verbreitete Weisheit, so man etwas über Gott erfahren wolle, sollte man sich verlieben. Verliebtheit scheint an den Horizonten der Grenzen auf und breitet sich so über den ganzen Körper aus. Appetit und Verlangen zeichnen aus den Möglichkeiten imaginäre Linien in das sinnliche Feld der Wahrnehmung. Sie beschreiben eine Intention, eine sinnliche „Leitung in der Verwirrung“. Gibt man sich komplett dem Gefühl der Verliebtheit hin, so kann es vorkommen, dass man den Bezug zur Welt verliert. Es scheinen sich so Übertreibung und sexuelle Fehlleitung durch den Verstand als zwei Küsten gegenüberzustehen.

„Er gab den Jinnen und den Menschen die angeborene Verfügungsfreiheit über Wissen und Appetit, was eine spezifische Bindung des Verlangens ist, weil Appetit ein Verlangen der natürlichen Domäne ist. So haben die Menschen und die Jinnen, anders als die Engel, kein heiliges Verlangen, aber eher ein natürliches Verlangen, welches Appetit heißt.“ (ibn 'arabi. Futubāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 341)

Vielleicht wäre es wichtig sich in das *asymmetrische Rauschen der verwirrenden Intention des Möglichkeitsraumes* zu verlieben, anstatt wegen seiner Unkontrollierbarkeit Angst davor zu haben.

So betrachtet wäre das Fließen bewegender Musik nicht erdacht worden, sondern in einem aufgelösten Gefühl der Unterwürfigkeit in den Möglichkeiten erschmeckt worden? Eine einfache Melodie scheint oft *eine mögliche Heimat im Raum der Unmöglichkeit* zu sein. Fühlt sich ein Kind *inmitten zentraler Funktionseinheiten* ängstlich, so summt es eine Melodie. Dadurch erschafft es sich eine *Blase möglicher Heimat*. Dort wo sich ständig Linien in den *unendlichen Raum der Ränder des Zukunftshorizontes der Möglichkeiten* ziehen, werden wohl auch Intervalle in hörbare Frequenzen gebündelt werden können. Diese wären aber nur ein Ausschnitt aus dem Rauschen, welches weder bei 20 Hertz anfängt, noch bei 20000 Hertz endet. *Subtile Symmetrien können zu jeder Zeit im Bereich des Möglichen erschmeckt werden.* Die Verhältnisse von Intervallen sind dabei nicht nur auf Musik beschränkt, sie sind etwas Grundsätzliches und Menschliches. Jede Beziehung, wie auch

jedes Intervall gibt dem Verlangen eine Intention, einen Appetit nach Möglichkeiten der Entfaltung, nach Möglichkeiten der Veränderung. Die bindende Fähigkeit der „transformierenden Triebseele“ - genannt Appetit - erscheint so als der Zwischenbereich, in dem Intervalle im Raum der rauschenden Möglichkeiten entstehen. Sich ständig verändernde Verhältnisse versuchen den Appetit zu berühren. Ich würde im Kontext *Appetit als existentielle und sinnliche Intelligenz* bezeichnen; ihm eine Art von körperlicher Existenz zugestehen, die sich durch *Unmessbarkeit* der Indoktrinierung entzieht. Der Appetit ist in dem Kontext nicht als Selbstzweck zur mechanischen Erfüllung mechanischer Bedürfnisse gedacht. Viel eher sollten die Möglichkeiten, die durch das Verlangen ins Feld des Appetites gezogen werden, im Bereich der Armut betrachtet werden. Im Zusammenspiel zwischen Zufall und Substanz hätte der Kosmos in jeder Situation ein Verlangen nach Gott. Dieses Verlangen fundiere auf Armut, welche Möglichkeit ist. Armut erscheine als Möglichkeit zur Existenz, weil sie sich in der Wahrheit verstecke. (Vgl.: Chittick SDG 1998: 241) Ohne einer gewissen *Armut im Geiste* gäbe es auch keine Möglichkeiten.

Nichtexistenz wird laut dem Shaykh durch Möglichkeit mit Existenz in Beziehung gesetzt. Das Notwendige würde im Möglichkeitsraum erfüllt werden. Sei es durch radioaktive Strahlung, einen vorüberfahrenden LKW, sich bewegende Blätter im Wind oder durch die eindeutige Immanenz einer Verliebtheit. Die unendlichen Gedanken Gottes scheinen tatsächlich *multimedial* zu sein. Das *Schmecken der Wahrheit* ist nur durch die Sinne, inklusive ihrer imaginären Verästelungen mit dem Nichtmanifesten, beschränkt. Es birgt sich *an den Horizonten automatenhafter Konventionswahrnehmung* ein *asymmetrisches Rauschen*, vor dem sich Kleinkinder nicht schrecken. Sie fühlen sich - sofern sie dürfen - wohl darin. Es scheint die Bindung des Appetites zu sein, durch welche Form hervorgebracht wird.

„Wann die Vorstellung etwas verkörpert, was kein Körper ist, so ist das ein Akt der Natur.“
(ibn 'arabi. *Futubāt al-Makkiyya* nach Chittick SDG 1998: 340)

Kinder schrecken sich meist nur vor dem Erstarren der beweglichen Verhältnisse von Bindungslinien. Solipsismus ausgelöst durch die *zentrale Funktionseinheit des objektivierenden Nachdenkens* erscheint so nicht als *Intervallkrise*, sondern als nicht vorhandenes Intervall. Bei einem nicht vorhandenen Intervall scheint es kein Wunder zu sein, dass die *Anderen* auf der Bühne der eigenen Wahrnehmung recht dramatisch als Hölle erscheinen...

Merleau-Ponty schreibt, dass die Forschung davon ausgehe, dass ein Kind im Alter von zwölf Jahren das Nachdenken, das *Cogito* entdecke.⁸² „Es entdeckt sich als Vereinigung von sinnlichem und intellektuellem Bewusstsein, als ein Gesichtspunkt der Welt gegenüber“ und wäre dabei aufgerufen diesen Gesichtspunkt zu objektivieren. Mit dieser Rationalisierung beginne der Kampf der Bewusstsein, deren jedes auf den Tod des Anderen aus ist, wäre da nicht ein gemeinsamer Boden je schon da und „erinnert sich nicht jedes Bewusstsein der friedlichen Koexistenz in der Welt des Kindes“ (Merleau-Ponty 1974: 406) Somit scheint Solipsismus immer nur ein illusionärer Schleier zu sein, der einen Menschen nur scheinbar von den *imaginären Qualitäten des Anderen* abschirmt. Wenn man sich in seinen eigenen Begrenzungen der Wahrnehmung gefangen fühlt, so besteht nach wie vor die Möglichkeiten bedingende Situation eines Zwischenraumes. Andernfalls könnte man wohl nicht einsam sein.

„Die Bewusstsein führen die Komödie des Solipsismus zu vielen auf; diese Situation ist es, die es zu verstehen gilt... Einsamkeit und Kommunikation können nicht Gegensätze einer Alternative sein, sondern nur zwei Momente eines einzigen Phänomens, da den doch faktisch der andere für mich existiert.“
(Merleau-Ponty 1974: 411)

Ein barzakh trennt zwar die Einheiten, hält aber auch ihre *Intersubjektivität* aufrecht. Unmögliches würde eben durch das barzakh, so Bashier, möglich. Barzakh ist so gesehen eine Art *Anschlussstelle im Anderen an den Raum des Möglichen*, welche höchstens durch *übermäßige Symmetrien*, die der Verstand ins Verhältnis mit Nichtexistenz gesetzt hat, verdeckt wird. Solipsismus scheint kein barzakh kennen zu wollen.

„Es ist die Anschlussstelle, das vereinigende Prinzip, welches die Stabilität der Veränderung in einem Universum ausmacht, das nicht nur fixe universelle Strukturen und Kopien, die in einer bewegungslosen Realität bestehen, ausmacht, sondern eher ein Universum ausmacht, dass sich in beständiger Veränderung befindet.“
(Bashier 2004: 102)

⁸² Liegle zur zeitgenössischen Kindsforschung: „Wir müssen im Auge behalten, dass es der Forschung wohl niemals gelingen wird, dass seelisch Erlebte durch psychologische Analyse vollständig auszuschöpfen. Es ist wahrscheinlich manches in unserem Bewusstsein, was durch die Maschen der Verwaltungsmethoden restlos hindurchschlüpft, ohne eine Spur zu hinterlassen, und viele Bestandteile des Erlebens sind dabei doch so schattenhaft, dass sie nur schwer analysiert werden können. Daher wird man beim Versuch einer Einteilung des Kindes nicht vergessen dürfen, dass die herausgehobenen deutlich ausgeprägten Zustände, welche uns beschrieben oder wenigstens benannt werden, keine genügende Idee von einem Rezept geben, nach dem sich das konkrete Erleben in Gedanken einteilen ließe, wie eine Speise aus den im Kochbuch angegebenen Ingredienzien.“ (Liegle 2006: 30)

Ein Kind befindet sich in einem „Universum ständiger Veränderung“. Wie ich bereits versuchte darzustellen, bleibt dies in den wenigsten Fällen auch so. Der Mensch an sich in all seinen Dimensionen wird von ibn 'arabī als zur Existenz fähiger Möglichkeitsraum, in den sich Spuren des Seins einprägen, betrachtet. So scheint der „zivilisierteste“ aller Erdenbewohner, bei weitem nicht nur existent, sondern eher ein „halbtoter Engel“ zu sein.⁸³

„Das absolute Sein / Existenz ist die Realität, welche unmöglich nicht sein kann. Die unmöglichen Dinge können nicht innerhalb des Kosmos existent werden.... Die möglichen Dinge sind die Realitäten, deren Verhältnis zu Existenz und Nichtexistenz gleich sind.“ (Chittick 2000: 82)

In seinem Dasein auf der Welt, in der Schöpfung findet der Mensch während seiner Reisen durch seine schleierhafte Realität nur Möglichkeiten. „Die Bedeutung seiner Möglichkeit ist, dass Existenz in Beziehung mit ihm und dem gesamten Kosmos gebracht wird und er dies wahrnimmt, oder dass Nichtexistenz in ihm zu Existenz gebracht wird und er dies wahrnimmt“ (ibid.: 82) Das Mögliche behauptet so vom Menschen, er sei nicht existent, doch würde dem Menschen vom Sein befohlen, in Existenz zu treten. Die Wahrnehmung beweist dies andauernd.

Die Pflicht des Menschen bestehe, laut ibn 'arabī, darin seine Möglichkeiten wahrzunehmen, das natürliche Entwicklungspotential wahrzunehmen, oder die Intentionalität des Seins im Verlangen zu erfüllen. So betrachtet ist *das Böse nur die Unfähigkeit, die individuellen Ziele zu erreichen*, bzw. jenes zu erfüllen, dass mit der eigenen Natur übereinstimmt. Es ist die Unfähigkeit, sich seiner eigenen Verantwortung bewusst zu werden, und diese nicht der Welt der Faulheit unterzuordnen. Die *Hölle* erscheint so zur Erleichterung aller Beteiligten nicht als *die Anderen*, sondern als *Versäumnisse*. An Versäumten trägt nicht nur das Individuum alleine die Schuld, eher ist es ein *Phänomen gesellschaftlicher Konventionen*, die das Zustandekommen einer Bildung von Individualität verhindern. Individualität wird zwar an allen Ecken hoch geschrieben, doch so erscheint sie in Anbetracht der allgegenwärtigen *Hölle der Versäumnisse* eher ein individuelles Einhalten der Konventionen zu sein. Im Kontext wäre eine Revolution nur eine *Umkehr der Konventionen* in ein anderes Extrem; kein *Aufbrechen an den Horizonten* der gemeinsamen Wahrnehmung menschlichen Entwicklungspotentiale.

Das veränderliche Einwirken der Möglichkeiten in den triebhaften Raum des Verlangens kann man nicht per Rezept erlernen. Das Binden von Möglichkeiten an Existenz ist eine Fähigkeit;

⁸³

„Halbtoter Engel“ wird von Jakob Böhme oft für den Menschen verwendet. Diese Bezeichnung erscheint im Kontext realistisch zu sein. (Vgl.: Böhme 1992)

eine Intelligenz der Triebseele. Diese kennt in ihrer *Asymmetrie* und in ihrem *sich ernähren* aus Differenzen keine Konvention. Gleichnisse erscheinen als *mögliches* pädagogisches Mittel.

Es schütze die Möglichkeit eines „Dinges nicht davor, mit Nichtexistenz verbunden zu sein. In diesem Ausmaß wird das Böse manifest.“ (Chittick 2006: 291) Ibn 'arabī verfolgt diesen Gedanken konsequent und behauptet, dass der Mensch selbst ein *barzakh* sei. Wie eine mögliche Linie zwischen Licht und Schatten verhalte sich seine Existenz zum Kosmos.

Durch Bewegen des Objekts verschiebt sich die Linie an deren Rändern, die verschieden hellen Felder entspringen. Das *Böse* erscheint als *totale Symmetrien den Objekten gegenüber*, die in ihrer *versäumten* und *unveränderlichen Hölle* tief unter der Oberfläche im Eis eingefroren zu sein scheinen.⁸⁴

Doch sollten es nicht weiter die dunklen Bilder von erstarrten und unmöglichen Gesetzen der andauernden Versäumnis an Veränderung sein, die uns hier aufhalten.

So sollte uns im Kontext wohl eher die Vorstellung bewegen, dass wir als Möglichkeitsraum im *Kontinuum der Vorstellungen* Gottes vorhanden sind. *Ein Partikel an Existenz innerhalb einer Unendlichkeit an Möglichkeiten*. In dieser Sichtweise erscheint ein gesamter Kosmos an *schmackhaften Horizonten*, die darauf warten, von der kreativen schöpferischen Kraft des Seins berührt zu werden.

Die Summe des Möglichen, existent oder nicht existent, die ich hier als *Möglichkeitsraum* beschreibe, erscheint bei ibn 'arabī als die Vorstellung Gottes, welche in ihren *Übergängen vom Nichtgesehenen zum Gesehenen* individuelle Prägungen durch das Sein erfährt⁸⁵. Diese Summe ist unendlich. Die *Möglichkeitsräume* beinhalten „alles andere als Gott zu allen Zeiten, nicht nur im gegenwärtigen Moment.“ (Chittick 2006: 83) Demgemäß wäre eine Unendlichkeit auch nur eine Menge, aber niemals Eins. Ein seiendes Eins wäre so laut Parmenides aber „sich selbst und den Anderen ähnlich und unähnlich“. Wenn eins ist, so wäre es bereits Vieles. Darüber hinaus meint er, dass das „seiende Eins berührt und berührt nicht sich selbst und die Anderen“ So würde auch das Eins, wenn es sich selbst berühren sollte, dicht anliegen neben sich selbst und so die angrenzende Stelle einnehmen an jener, an welcher es selbst ist. (Vgl.: Platon. Parmenides 2004: 122/ 123) Somit berührt sich das seiende Eins an seinen Horizonten mit sich selbst am Anderen.

⁸⁴

In Dante Alighieri's *göttlicher Komödie* sind im letzten Höllengraben Päpste und Aristokraten respektiver Zeit im Eis eingefroren. Er schreitet über das *Eis der „totalen Symmetrien“* hinweg, um in dessen Mitte den *Erzluzifer*, welcher Judas in seinem Maul zermalmt, zu finden. Erstaunlicherweise gelangt Dante durch das zottige Maul des Luzifers an die glasklare nächtliche Küste des Läuterungsberges.

(Vgl.: Alighieri 2000: 34. *Gesang*)

⁸⁵

Dies erscheint als eine Art von *fluktuierendem Ornamentieren am Ort der Gegenwart*. Das *Nichtgesehene* scheint durch die Wahrnehmung ins *Gesehene* zu gleiten. Die Manifestation der *Einkehr haltenden Information* in der Wahrnehmung erscheint als *ornamentierende Visualisierung der Gegenwart*.

Es wird durch den *intersubjektiven Horizont* ein mögliches Selbst zum Anderen. Parmenides scheint die Triebseele in ihrer *asymmetrischen Tätigkeit* der Manifestation in abstrakten Begrifflichkeiten zu erklären. Er vermeidet dabei konsequent eine Definition.

Das Mögliche besitzt einen inneren Drang, manifest zu werden, *ein an den Berührungen der Begrenzungen ständiges zur Existenz gebracht werden wollen*. Eine Intention hin zum wahrnehmenden Körper, der zu einer Einprägung von Existenz fähig ist. Wie bereits erwähnt erscheint in dem Kontext Sexualität bei Merleau-Ponty als die höchste und einzige Metaphysik. Sie bindet Möglichkeiten an den Raum des prägungsfähigen Körpers und schöpft dabei aus der *ibr innewohnenden Differenz*.

Differenz sollte hier nicht als männlich / weiblicher Stereotyp körperlicher Indoktrinierung betrachtet werden. Eher als *das Ineinandergreifen mannigfaltiger Differenzmuster im Raum des Möglichen*. Das Verlangen erscheint im Kontext von körperlichen Anziehungskräften der Raum zu sein, in dem sich eine mögliche Vorstellung manifestiert - der offensichtlich *skandalöse Raum der Ambiguität*. Mehrdeutigkeit bedeutet so auch immer Möglichkeit. Sie beschreibt eine Form der Armut und der Abhängigkeit. Eindeutigkeit beschreibt im Kontext von *Möglichkeitsräumen* ein herrschendes Wesen, welches asexuell zu sein scheint, weil es nur genaue Definitionen der Objekte kennt. Die Forderung nach genauen Definitionen verliert sich in der *Ambiguität* der sich berührenden Ränder des seienden Eins. Somit erscheint im Kontext jede menschliche Aussage, sogar eine wissenschaftliche, der *Ambiguität* unterworfen zu sein. Eindeutig, so lästig es heutzutage klingen mag, ist bei ibn 'arabī nur Gott. Verstehen kann diese Eindeutigkeit keiner, der selbst den Drang zur korrekten Expertise verspürt...

Ein *fehlgeleitetes Verlangen* beschreibt *das Mögliche als Unmögliches*. Diese Form von *eindeutiger Kanalisation* beschreibt einen Körper, der sich wehrt, in all seinen Ausdrucksformen (Sprache, Bewegung,...) nicht dem vorgestellten Raum des Seins inne zu wohnen, in dem Prägung möglich ist. Fehlleitung in Form von unkontrollierter Aggression ist eine Form eindeutiger Nichtexistenz; eine Form von Armut, die sich erheben will und das Andere besitzen will. Diesem Vorgang haftet immer der Dunst des Unmöglichen an.

Es melde sich am Ort des Verlangens, so Merleau-Ponty, eine von der objektiven Wahrnehmung unterschiedene Wahrnehmungsweise – eine Intentionalität, die nicht bloßes Bewusstsein von etwas wäre.

„Durch den Leib hindurch meint die erotische Wahrnehmung einen anderen Leib, sie hält sich in der Welt, sie vollzieht sich nicht im Bewusstsein. Ein Anblick hat nicht dann für mich sexuelle Bedeutung, wenn ich ihn in seinem möglichen Bezug zu Geschlechtsorganen oder zu Lustzuständen vorstelle, sondern sofern er existiert für meinen Leib und dessen beständiges bereites Vermögen, gegebene Reize in eine erotische Situation zu fügen und dieser in sexuellem Verhalten zu entsprechen. Es gibt ein erotisches Verstehen das von anderer Art ist als das Verstehen des Verstandes.“ (Merleau-Ponty 1974: 188)

Sexuelles Verhalten scheint das immanenteste Beispiel zu sein, wie Möglichkeit durch Existenz Differenz zu binden versucht. Das Binden in der „erotischen Wahrnehmung“ führt zu Prägungen. In einem Kontext von Körperlichkeit sind eben jene Anziehungskräfte, die eine „andere Art von Verstehen“ darstellen eine immanente Ebene *unverständlicher Intelligenz* innerhalb der „transformativen Triebseele“ (nafs). Wie bereits erläutert, beschreibt sie ibn 'arabī als eine Art horizontales und vertikales barzakh zwischen Körper und Geist und dem *Anderen*. Er meint, sie hätte immer ein spezifisches Gesicht zu ihren natürlichen Gelegenheiten und auch zum Einfließen des Geistes. So erscheint sie als *Ort an dem Möglichkeiten durch Gelegenheiten ins Manifeste eingehen*. Er schreibt, „dass die Seele aus der Welt des barzakh kommt und so durch sie jedes Geheimnis klar wird“. Sie wäre des Dieners Subtilität, welche den Körper regiere aber der Wahrheit in Armut gegenüberstünde: „die Seele wird zwischen dem heiligen Hauch und dem proportionierten Körper manifest. Deswegen werden Spuren in der Seele hinterlassen.“ Seelen hätten so eine der Natur und eine dem heiligen Geist zugewandte Seite, deswegen seien sie Teil der Welt des barzakh. (Vgl.: Chittick SDG 1998: 271) Die Seele wohnt auf jeden Fall dem Raum der Differenz inne; dem Raum, in dem sich Begrenzungen manifestieren und durch ihre Umkehr wieder aufheben.

Gemäß dem Koran waren Himmel und Erde zuerst aneinander gebunden, dann wurden sie getrennt. (Vgl.: 21:30) So betrachtet ist es nicht erstaunlich, wenn Gott als der „Entzweier von Himmel und Erde“⁸⁶ im Koran erscheint. Fiṭra (Teilung, Spaltung, Brechung, Schöpfung, Erschaffung) erscheint im Arabischen als die Teilung in Gegensätze, die Aufteilung in Himmel und Erde oder eben als die schöpferische Tätigkeit der Kanalisierung des Seins bis „in die hintersten Ecken“, eine Art von Vermehrung der Gesetze oder der Dimensionen. Der *Möglichkeitsraum* bedarf dieser Teilung, um vom Jenseits der Möglichkeiten in manifeste Form treten zu können.

⁸⁶

Orig.: fāṭir as-samāwāt wa l-'ard

„Fitra ist das Licht, durch welches die Dunkelheit der möglichen Dinge zerspalten wird, und so tritt die Teilung innerhalb der Formen auf. Darauf wird gesagt: „Dieses ist nicht Jenes“; wobei aber gesagt wurde: „Dieses ist das Gleiche wie Jenes“....

Dies bedeutet, dass Gott das Licht des Himmels und der Erde ist (24:35)....

Durch ihn wurden die Dinge ausgeprägt, differenziert und zu Einheiten / Wesen....

So wurde ihre Existenz von ihren Einheiten nur durch die fitra geteilt, welche zwischen ihrer Einheit und der Existenz (wujūd) differenzierte. Das ist eine der abstrusesten Sachen an die sich das Wissen der Gotteskenner bindet. Die Entschleierung ist schwierig aber die gegebene Zeit ist kurz.“

(ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 255)

Somit erscheint fitra als *Ornamentierung* und als *Veränderungsgenerator der Formen*. Dort, wo Möglichkeiten sich an Existenz binden, tritt sie in Kraft. Ihre Wirkungsweise erscheint zufällig. Fitra scheint keine Präferenzen zu haben. Wenn sich aus dem *asymmetrischen Möglichkeitsrauschen* Dinge ans Manifeste binden, so wird die Dunkelheit der Möglichkeiten mit Licht durchflutet und die *unsichtbare Mauer der Unmöglichkeit* scheint entzweizubrechen. Fitra sprengt den objektivierenden Charakter der Indoktrinierung und der *unmöglichen Mechanik* entzwei, welche sich ins Sein einschleicht, und öffnet durch diese Umkehr einen *Möglichkeitsraum*. Sie bricht durch die Intention des Imaginären herein. Fitra erscheint im Raum zusammen mit Verlangen und Appetit. Geburt wie auch Tod erscheinen als Wirkungsweise der Teilung. Ihre Funktion erhält die *Veränderlichkeit eines barzaks* aufrecht. Das Aufspalten ist die grundsätzliche Möglichkeit von Sexualität, welche nur auf Geteiltem basieren kann. So entspringt der schaffenden Tätigkeit von Teilung auch die *Möglichkeit eines Verliebenseins in ein Anderes*. Eine Vermählung der Dinge scheint nur durch die Möglichkeit ihrer Teilung gegeben zu sein.

Fitra erscheint nicht selektiv, noch hat sie ein politisches Motiv. Sie erscheint an dem Ort, an welchem sich Möglichkeiten durch Licht an Existenz (wujūd) binden. Dieser Ort ist weder determiniert, noch vorausbestimmbar. Somit ermöglicht sie in ihrer teilenden Wirkung ein barzakh und dieses manifestiert sich im Menschen am klarsten in seiner Imagination. Wenn die Dinge nicht in ständiger Aufteilung und dadurch in Fluktuation wären, so gäbe es keine Möglichkeit der Transformation. Teilung ist die Voraussetzung von Vorstellungskraft, diese wird bei ibn 'arabī als Essen gehandelt.

Auch Essen im Sinne des Essens bedarf einer Teilung, um danach geerntet oder geschlachtet werden zu können. Die spezielle *Ernährung der Imagination* befindet sich im geteilten Bereich zwischen dem Sinnlichen und der Bedeutung; zwischen dem Gesehenen und dem Abwesenden.

Auch die Seele braucht Ernährung. Diese findet sie im möglichen Raum der Imagination. *Imaginäres Essen* hinterlässt Prägungen in Form von Spuren. Es ornamentiert die Formen mannigfaltig.

Die Welt des barzakb zeichnet intensivere Spuren als die Welt der Sinne, weil es die Spuren in der Welt der Sinne auf gleiche Art zeichnet, wie es die Sinne selbst tun, aber die Sinne sind nicht fähig Spuren in die Imagination zu zeichnen. Siehst du nicht, dass der Träumende in seiner Imagination sieht, dass er Sexualverkehr ausübt und Wasser fällt dabei von ihm in der Welt der Sinne? Der Träumer sieht, was ihn ängstigt, und dass hinterlässt eine Spur in seinem Körper durch einen Moment oder ein Geräusch, dass in ihm stattfindet, oder durch Wörter, oder Schweiß – alles wegen der Autorität der Imagination über ihn. Imagination macht in der Form der Sinne das manifest, was sinnlich für sich selbst ist, und verbindet sich so mit den Gefühlen. Die Sinne haben aber nicht die Stärke, die sinnlichen Dinge selbst in eine imaginäre Ebene überzuführen.“

(ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 260)

Dies scheint ihm Beweis genug zu sein, dass sich aus dem *asymmetrischen Möglichkeitsrauschen* der Imagination Dinge ins Sinnliche und Manifeste überführen. So hinterlässt das *Essen* seine Spuren in den Formen. *Die Formen werden durch die Imagination ornamentiert*, aber nicht vice versa. Der Körper erfährt seine Leitung durch die Herrschaft der Triebseele, welche die Anschlussstelle an den *vorgestellten Raum des Anderen* ist. So findet sie ihren Antrieb dem Körper gegenüber in der *Ernährung der Vorstellung*. Es bleibt die Frage, ob wir uns von der Imagination ernähren, oder sie sich von uns?⁸⁷

Prägung bedeutet im Arabischen athār und beschreibt im Wortstamm auch Bedeutungen wie: Spur, Zeichen, Erinnerung oder Effekt. Unschwer erkennbar sind damit die Phänomene der Erscheinungswelt gemeint. Jede Manifestation des Existenten im Kosmos beschreibt für ibn 'arabī einen Namen. Wenn es keine Namen gäbe, würden wir laut ihm keine Angst haben, nicht hören, nicht sehen oder überhaupt nicht zur Wahrnehmung fähig sein. Die Wirkungen und Spuren dieser Namen werden hier als *Nahrung der Sinneseindrücke* skizziert. So erscheint Information als ein Hereinziehen aus dem Möglich-Imaginären in die Welt der vermeintlichen Objekte. Die Wahrnehmung ernährt sich von Information, von körperlicher Information; *eine Art von Nahrung ohne deren Wirkung wir sofort verhungern würden*. Wer sich dessen nicht bewusst ist, ist bedeckt (kāfir). Meist wird kāfir in einem institutionalisierten islamischem Kontext mit

⁸⁷

Im Sufismus werden *Jinnen* oft als in der Domäne der Imagination enthalten Wesenhaftigkeiten bezeichnet. Es wird mitunter behauptet, Jinnen würden sich von unseren Emotionen so ernähren, wie wir uns von Tieren und Pflanzen ernähren. Engel wiederum würden sich in dieser „Nahrungskette“ von Jinnen ernähren.

Ungläubigkeit gleichgesetzt. In erster Linie ist der Begriff hier aber als tatsächliche Blindheit dem *imaginären Essen* gegenüber zu betrachten. Eine Art von Ignoranz gegenüber dem *abwesenden asymmetrischen Rauschen der Imagination*. Wahrscheinlich erscheint Ungläubigkeit passend, doch ist sie hier als Ungläubigkeit dem *Essen der Vorstellung* gegenüber zu handeln.

Die Höhe des Universums wäre im Kontext bei ibn 'arabī die Welt der Geister, wobei die Breite in Form seines Atems die Welt der verkörperten Formen darstelle. „Ich sage verkörperte Formen anstatt von Körpern, wegen der *imaginären Körper*.“ Obwohl diese in ihrer Gegenwart als wahrhaftige Körper erscheinen, würden sie als solche nicht von jedem wahrgenommen werden. Dies, so der Shaykh, habe mit der Geschwindigkeit ihrer Veränderung zu tun; darüber hinaus würden sie sich „auf das Auge des Betrachters und nicht auf sich selbst beziehen.“ (ibid.: 260) Imagination wirkt als der Punkt, an dem sich das *Rauschen der Möglichkeiten* durch Zustände an Existenz bindet und so manifest wird. Imaginäre Körper würden so erlebte Körper werden. (Vgl.: Übersetzung: 135) Alles, was in die betrachtete Welt eintritt, kommt aus dem *Rauschen der Imagination*. Der (Nicht)Raum der imaginären Abwesenheit scheint in den Raum körperlicher Potenzen mit all ihren Möglichkeiten einzugehen, deswegen ist diese Abwesenheit für uns möglich.

Das nicht in der empirischen Realität Gesehene prägt uns über das *Andere*. Der Gedanke prägt den Körper und der Körper prägt mich. *Du prägst mich und ich präge dich im Kristallisieren unserer Imagination*. Abwesenheit hinterlässt ihre Spuren durch das Körperlich-Imaginäre hindurch.

Zustände heiraten so das Mögliche. Körper entstehen und vergehen. Sie binden sich in Form von Zuständen an die Wahrnehmung und verändern sich jenem Moment, in dem man sie wahrnimmt. Durch die Wahrheit hindurch wandert die Vorstellung in Form von Zuständen durch die Triebseele aus der Abwesenheit in die Unmöglichkeit und hinterlässt so Spuren in uns beiden; und so im Manifesten. Dort, wo Geist und Körper ihre imaginäre Grenze genannt Triebseele finden, ereignet sich die *Hochzeit der Prägung*:

“Die Einheit des möglichen Dinges trägt den Namen „Ehefrau“, die Aufmerksamkeit durch Verlangen und Liebe wird „Hochzeit“ genannt, und die Produktion des Nachwuchses wird „eine Schenkung von Existenz“ an die Einheit des möglichen Dinges genannt, oder wenn du es bevorzugst, eine „Existenz“. Die Hochzeitsfeierlichkeiten sind das Froblocken der schönsten Namen. So gesehen resultiert die Hochzeit in einer Schenkung der manifestierten Existenz an die Einheiten der möglichen Dinge, damit die Spuren der Namen manifest werden können. Das ist so, weil die Namen keine Spuren innerhalb ihrer selbst, noch innerhalb des Benannten, zeichnen können. Ihre Prägung und ihre Autorität kann nur innerhalb der Einheit des möglichen Dinges, aufgrund seiner Armut und seines Bedürfnisses nach dem, welches in den Händen der Namen ist, manifest werden. So wird ihre Autorität innerhalb des möglichen Dinges manifest. Deswegen schreiben wir ihnen Froblocken, Glück und

Hochzeitsfeierlichkeiten zu. Diese Hochzeit ist konstant und beständig in der Existenz. Es kann kein Ende noch Scheidung innerhalb dieses Heiratsvertrages geben.“

(ibn 'arabi. Futubāt al-Makkiyya nach Chittick 2000: 86)

Es scheint sich um eine *andauernde Hochzeit der Veränderung* zu handeln. Diese schreibt eine fortschreitende Geschichte der Einprägung ins Manifeste. Teilung erfolgt in jedem Moment, um der Armut der Möglichkeiten immer wieder von neuem manifeste Existenz zu geben. Demgemäß könnte man die gesamte Erdoberfläche oder den Charakter als manifestierte Prägung betrachten. Die gezeichnete Spur erscheint konstant in der Veränderung. Sie entspringt dem individuellen und dem gesamten Zwischenbereich. *Weder ich alleine noch die gesamte Menschheit zeichnen ihre Formen ornamentartig auf unbestimmte Oberflächen der möglichen Gegenwart.* Während die gebundene Imagination *veränderliche Datenpakete* am (Nicht)Ort erschmeckt und erfährt, ergründet sich die Gegenwart der „Hochzeitsfeierlichkeiten“ in meiner Wahrnehmung.

Dadurch, dass ich etwas sehe und höre, ist mich die Imagination manifest.

Der Strich der ornamentierenden Linie tanzt durch Bindung und Teilung *aus dem asymmetrischen Rauschen durch meine Wahrnehmung hindurch* auf die Erdoberfläche hinaus. Dort trifft er sich mit anderen körperlichen Oberflächenbeschaffenheiten, welche dem *Rauschen* entsprungen sind. Dabei erhält die Linie Farbe, Dimension und Konstanz. Die mögliche Oberfläche wird so schnell beschrieben, dass sie bereits fest und qualifiziert ist, während ich sie im (Nicht)Raum noch als lose Beziehung erschmecke.

„Wo ist denn die Geschichte? Ich bin genarrt!

Ich sehe nichts als Schwarz mit Weiß gepaart!“

(Merleau-Ponty 1974: 457)

Körper, Konsonanten und Vokalbewegungen: Die Sprache der Beziehungen

„Aber kein Reden wird je wiederholen, was das Stammeln mitzuteilen weiß.“

(Buber 1983: 93)

„Das schrecklichste Greuel-Märchen, von dem noch unsere Urenkel erzählen werden, ist die Stumpfheit einer Umwelt, die eine Un-Welt geworden ist; als wollte sie sich lächerlicherweise darauf berufen, dass sie nicht etwa durch das Wort Gottes entstanden sei, sondern durch einen Druckfehler Satans.“ (Roth 2010: 29)

Ein Buchstabe für sich beschreibt einen Körper an sich. Zwei Buchstaben-Körper-Einheiten können durch ihre akustische oder optische Beziehung bereits eine Bedeutung in den Raum stellen. Ein Konglomerat an Buchstaben beschreibt durch Inhalt eine *Intervallzusammensetzung*. Buchstaben erscheinen so als Körper, die durch ihre Beziehungen zueinander Namen kreieren; diese schreiben sich andauernd neu. Die Intervalle innerhalb der Buchstaben beschreiben durch ihre Spannung Zustände. Ein Name erscheint im Kontext als *Akkord*, als *Ansammlung von Intervallen*; ein emotioneller Bedeutungszustand, nicht so sehr eine erlernbare Realität.

„Das Gedicht, wie auch immer, ist nicht das Sieb, welches das Bild einfängt, eher der Spiegel an temporären Zwischenräumen und räumlichen Intervallen innerhalb und durch die das Bild sickert.“ (Wolfson 2005: 43)

Aus dem Abwesenden ins Manifeste hinein generieren sich diese *Bedeutungsakkorde* ständig neu. Sätze entstehen. *Bedeutung erscheint als Anhäufung von interagierenden Körpern*. Nur das niedergeschriebene Wort interagiert nicht mehr. Was dem geschriebenen Wort bleibt, ist die Bedeutung in ihrer Beweglichkeit.

Interagierende Körper als Buchstaben, die durch ihre Beziehungen Bedeutungen bzw. Zustände generieren, haben mannigfaltige Möglichkeiten dies zu tun: Als Anschlussstelle zum *Jenseits des Anderen* kann Sprache, Gebärde, Auge, Ohr, Sexualität, Traum und Imagination dienen. Körper kreieren durch diese Fähigkeiten der *transformationsfähigen Anschlussstelle* neue Bedeutungen. Namen schließen sich an Konsonanten durch Vokale zu Inhalten zusammen. Vokale dienen dabei als das Intervall an sich. Unsere Sinne sind die *Anschlussstelle* an die Wahrheit. Sie riechen, sehen und hören Proportionen zwischen den einzelnen *Körperkonsonanten*. Die Wahrnehmung erscheint als Verbindungsstelle zum Vokal der Beziehung und die Einheit des Körpers als Radikal an sich. Jeder in der manifesten Realität durch kreierende Körper geschriebene Satz ist in der Vergangenheit bereits der Ähnlichkeit und den Abbildern verfallen. Wir schreiben in unserem

Tun das gegenwärtige Buch des Sicht- und Hörbaren. So meint ibn 'arabī, dass die Wahrheit nichts anderes wäre, als die Situation der Kreation. Nichts von der Wahrheit als das würde gesehen oder gewusst. (Vgl.: Chittick SDG 1998: 275)

Wir sprechen und schreiben die Wahrheit durch unser Zusammenwirken. Unser Körper scheint Teil eines ganzen *Körpers aus Körpern*⁸⁸ zu sein. Das scheint die Beziehung zwischen der Wahrheit und dem Kosmos widerzuspiegeln; Die Verbindungen des Sprechers mit seinen Wörtern, die innerhalb seines Atems artikuliert werden.

„Geister für sich können in Relation zu der Tätigkeit Gottes Körper genannt werden. So wie der ganze Kosmos Imagination genannt werden kann, kann er auch als Körper betrachtet werden.“ (Chittick SDG 1998: 282)

Gehe ich auf der Straße, so entstehen alleine durch das Nebeneinander sich im besten Falle gegenseitig wahrnehmender Körper, ständig neue *Beziehungskonglomerate* zwischen dir und mir. Durch die ständige Veränderung der Situation meiner Realität generieren sich anfangs scheinbar sinnlose Sätze an Beziehungszusammenhängen. Sich im *asymmetrischen Rauschen* ständig neu generierende *Intervalle* beschreiben meinen Körper als variablen Buchstaben innerhalb der Neukombination von Verhältnissen. Intervalle sind demgemäß *subtile Symmetrien* zwischen den Konsonanten. Klangliche und optische Spannungsverhältnisse, die das Buch der manifesten Körper schreiben. So bin ich als wahrnehmender Mensch nicht nur in einem Namen enthalten sondern in allen Namen, in denen ich als Buchstabe vorkomme. In dieser Betrachtungsweise sind wir *sich ständig verändernde Vorstellung sprachlicher Inhalte*. Wir werden andauernd neu geschrieben / beschrieben.

„Und darum haben die sieben Geister Gottes den Kreaturen ein Maul geschaffen, das wenn sie reden oder schallen wollen, nicht erst dürfen zerreißen. Und darum gehen alle Adern und Kräfte oder Quellgeister in die Zunge, dass der Schall oder Ton fein sanft rausgehet.“ (Böhme 1992: 187)

Mein Körper als Buchstabe in der Menge eines unendlichen Alphabets ist die Grundvoraussetzung dafür, dass ich denke und dabei neue Beziehungsmuster in der Sprache als solche ergründe. Der *Code der Sprache* formuliert sich in den Beziehungen zwischen Körpern und in den Verhältnissen der Sprache. So wird mein Körper in der Sprache der Wahrheit⁸⁹ erst durch

⁸⁸ Als *Körper aus Körpern* könnte man z. B. die Erdoberfläche bezeichnen.

⁸⁹ Wird im Koran als „Zunge der Wahrheit“ (*lisān al-haqq*) gehandelt. Diese wiederum steht im engen Verhältnis mit dem Atem der Barmherzigkeit (*nafas ar-rahmān*). Atem und Zunge werden so oft als

Beziehungszustände zum Namen. Imagination regiert darin das Zustandekommen von Wörtern. Verschließe ich meine Sinne gegenüber der Außenwelt, so entsteht eine *Intervallkrise*. Ein ganzes Wort fällt sinnentleert aus und hindert so das Zustandekommen der gemeinsamen Bedeutung der Wahrnehmung. So sei für ibn 'arabī eine der wunderlichsten Sachen die Beschreibung des Hörers durch Taubheit, des Sehers durch Blindheit und des Sprechers durch Stummheit. Verweigerung sei auch ein Attribut der Seele, weil sie nur ihrer Natur gemäß handle. (Vgl.: *ibid.*: 285) Demgemäß erscheint es nicht verwunderlich, dass in mathematischen Modellen nur schwer zwei Punkte in einem Koordinatensystem miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Es besteht meines Wissens das Problem, dass z. B. die Variable x immer nur durch sich selbst mit y in Beziehung gesetzt werden kann. Somit könnte ein Koordinatensystem als klassischer Fall einer rationellen *Intervallkrise* betrachtet werden.

„Wenn der Wert unreal ist, entspricht er keiner objektiven Realität. Ist er ein Produkt der schöpferischen Vorstellung, so folgt daraus nicht, dass er keine Beziehung zu existentiellen Realitäten enthält, die keineswegs erstarrt oder objektiviert, sondern dynamisch und kreativ sind. In einem gewissen Sinn ist mein „Ich selbst“ ein kreativer Akt. Die Welt ist mein kreativer Akt. Ein anderer Mensch ist mein kreativer Akt.“ (Berdjajew: 1998: 253)

Verbalisiert rufen Verhältnisse von Einzelbuchstaben Bilder hervor, ein Hören, in dem Möglichkeiten mit Existenz behaucht werden. Die sinnliche Wahrnehmung in der Gegenwart zwischen Körpern scheint für ibn 'arabī die Emanation von Sprache zu sein. Als Körper werden dabei nicht nur feststoffliche Einheiten verstanden. Die Triebseele erscheint als eine Art von Intelligenz, die das Verbinden von körperhaften Buchstaben zu bedeutungstragenden Namen steuert und erfährt. Sie ist im empirischen Sinne ein *nichtmessbares Instrument*. Vielleicht wäre es im Kontext sinnvoller, den arabischen Begriff der nafs nicht mit Seele, sondern mit *körperlicher* oder *animalischer Intelligenz* zu übersetzen. Chittick meint, das der Begriff der nafs immer im Kontext von Selbst, Gott und barzakh stehe. „Wie auch immer wir sie (nafs) definieren, gehört sie zum Bereich der intermediären Domäne.“ (Chittick SDG 1998: 270)

Existenz (wujūd) generiert durch Teilung, Transformation und Bindung das scheinbar zufällige Buch unseres Seins in der Welt. Es könnte wohl so wirken als ob im Zusammenhang die *Versprachlichung* der gesamten Wahrheit ein übermäßiger Hang zur Philologie wäre. Ich betrachte

Archetypen der Sprache der Wahrheit, welche Beziehungen hervorbringt, interpretiert. Aufgrund dieser Tätigkeit wird Gott von ibn 'arabī als Mehrheit bzw. *Nebeneinander an Beziehungen (tashbīh)* in der Einheit bzw. *Unvergleichlichkeit (tanzīh)* beschrieben. Das wäre in seiner Sichtweise ein klassischer Fall von **Nein / Ja**. (Vgl.: Chittick SDG 1998: Einführung)

dies eher als *Verkörperlichung* der Sprache. Imagination scheint wiederum die einzige Möglichkeit zu sein, sich dem Thema durch eigenes Verständnis zu nähern.

Das Feld der Körper als Buchstaben und der Buchstaben als *Code der Schöpfung* im Kontext von herkömmlicher Schrift und Sprache ist eine im Sufismus weit verbreitete Art von „Wissenschaft“ dem Sein gegenüber. Ähnliche Ansätze finden sich in der Kabbala⁹⁰ und in klassischen Sanskritwerken.

Der Shaykh bezeichnete die Behandlung von Buchstaben, Bedeutungen und Beziehungen im Kontext von *Intervallen* und deren Übergängen vom Abwesenden zum Gesehenen als „Wissen der Konsonanten“⁹¹ (‘ilm al-hurūf). Konsonanten (hurūf) stehen dabei analog zu Körpern. Ob diese licht- feuer- oder erdgebunden sind, ist nicht weiter wichtig⁹². So meint etwa Platon im *Timaios*, das die Mannigfaltigkeit der Mischung der Grundformen von Körpern eine unendliche sei, und diejenigen, welche eine wahrscheinliche Darstellung der Natur zu geben beabsichtigen würden, sollten dies nachforschen. (Vgl.: Platon. *Timaios* 1994) Dass er dabei nicht eine Vereinfachung oder etwa ein Leugnen der imaginären Beziehungen von Körpern bezweckte, sollte bis hier klar sein. Die Emphase einer möglichen Darstellung von sich ständig verändernden körperhaften *Intervallbeziehungen* im Kontext von Buchstaben scheint für Ibn ‘arabī auf dem Zusammenhang zwischen Form, Imagination und Wahrnehmung, im Kontext von *Namen und deren bedeutungsverschiebenden Bewegungen*, zu basieren. Es scheint sich um einen ernstzunehmenden Versuch zu handeln, die Mischungsverhältnisse von Körpern anhand des *Codes der Sprache* zu erklären, der wohl dem Periodensystem der Elemente näher steht als dem in der Moderne viel besungenem allgemeinen Schrecken des *aufgeklärten Volkes* vor religiösen Inhalten.

Ähnlich, wie Elemente aufgrund ihrer Elektronenanzahl in der äußeren körperlichen Schicht in Spannungsverhältnissen zueinander stehen, begründen Selbstlaute die elementare Beziehung zwischen *Körper-Radikalen*. Vokale werden im Arabischen „Bewegungen“ (harakāt) genannt und stehen somit für den Geist, der den Körper bewegt und Spuren in ihm hinterlässt. Sie sind bedeutungsgenerierende *Intervalle* zwischen den Körpern und beschreiben in der Schrift die Beziehungen zwischen den *Körperkonsonanten*.

⁹⁰ Das Zitat erfordert es, unübersetzt wiedergegeben zu werden: “The specular entwining anthropomorphism and theomorphism: envisioning the divine as human mirrors envisioning the human as divine. The mirror imaging is expressed even more precisely in Jewish esoteric gnosis in terms of the correlation of anthropomorphic imagery in letter symbolism“. (Vgl.: Wolfson 2005: 43)

⁹¹ Auch als „*Buchstabenmystik*“ übersetzt. „*Wissen der Konsonanten*“ scheint für mich weniger Gefahr zu laufen, im Fahrwasser der Beliebigkeit unterzugehen.

⁹² Ibn ‘arabī bezeichnet Engel als Körper aus Licht, Jinnen als Körper aus Feuer und Menschen als Körper aus Erde.

Vokale können im Arabischen öffnend, zusammenbringend, brechend oder nicht gesprochen, als Stille wirken⁹³. Wie auch in der gelebten Realität emotionale Beziehungszustände auf uns wirken, so definieren Vokale Konflikt oder Harmonie zwischen den *Körperkonsonanten*. Somit wirkt Sprache in ihrem Idealzustand als Photosynthese *möglicher Skelette* durch Zustände von Sinninhalten. Körper und ihre *nichtexistenten Verbindungen* ergeben so Sinn.

Ebenso färben Konsonanten den nachfolgenden Vokal; sie prägen ihn durch ihre Farbe. Es besteht eine wechselseitige Wirkung, die durch die Triebseele oder auch animalische Intelligenz, dem Zwischenbereich des Körpers und des Geistes, existent wird. Bei der Behandlung des Themas sollte es nicht verwirren, wenn ibn 'arabī zwischen philologischen und körperlichen Inhalten nur marginal unterscheidet. Er scheint keine Trennung zwischen Sprache im normalen Verständnis und der *beziehungsgenerierenden Sprache der Wahrheit* (haqq) kennen zu wollen:

„Die Wörter Gottes sind die Möglichkeitsräume der Welt, die materialisierten Formen der unverrückbaren Einheiten, welche latent sind in Gottes Atem und durch die Bedeutung des Wortes „Sei“ (kun) manifest werden. Wörter sind Verhältnisse, die Buchstaben verbinden und sie mit Form und Bedeutung, welche die Buchstaben abseits ihrer Verhältnisse nicht haben, besetzen.“ (ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Bashier 2004: 132)

Auch Jakob Böhme gesellt sich zu diesem Bilde:

„Und wenn sich nun die Geister bewegen und wollen reden, so muss sich die harte Qualität auf tun, denn der bittere Geist mit seinem Blitze sprengt sie auf, und alsdann gehet heraus der Ton und ist mit allen sieben Geistern schwanger. Die unterscheiden das Wort, wie es im Centro, das ist im mittleren Zirkel, da es noch im Rat der sieben Geister war, beschlossen ward.“ (Böhme 1992: 187)

Der Atem der Barmherzigkeit (nafas ar-rahmān) bewirkt ein Existentwerden der möglichen Verbindungen, er scheint die Materie zu sein innerhalb derer die Wörter Gottes, welche die Welt sind, manifest werden. Die Art und Weise, wie man durch den Hals und den Mund atmet, beschreibt die Form der Buchstaben, die produziert werden. So beschreibt jeder Buchstabe / jede Realität das Sein auf eine Art und Weise, die sich durch Differenzierung manifestiert. Die Verhältnisse und Beziehungen zwischen diesen Differenzen machen Wörter von Knochengerüsten zu lebendigen Einheiten. Diese bezeichnet Wolfson als „temporäre Zwischenräumen und räumliche Intervalle“. (Wolfson 2005: 43)

⁹³

Die Namen für die im Hocharabischen verwendeten *Vokalzeichen* (tashkīl auch *Formung und Gestaltung*) sind a: fatha (öffnend, beginnend), u: dhamma (zusammenbringend, umarmend), i: kasra (aufbrechend, faltend) oder eben kein Vokal in Form von Statik oder Ruhe genannt sukūn (Vgl.: Wehr 1952)

In der Unendlichkeit an Möglichkeiten sind wir Teile von imaginierten Namen - *Namen aus Differenzspannungen und Beziehungen*. Zwischenmenschliche Intervalle beleben den alleine geglaubten Körper. Ein Mensch ohne *Beziehungsvokale zu anderen Körperkonsonanten* ist wie ein *Buchstabe ohne Wort*. Er fühlt sich kahl, bedeutungslos und sinnentleert - nur die wenigsten Menschen können Jahre ohne den / die *Anderen* auskommen. Körperliche Imagination entsteht über die *Anderen* im Selbst, nicht über *die Illusion des Selbst durch sich selbst*.

So meint der Shaykh, dass nichts im Kosmos umherwandle, ohne dabei Bedeutungsträger mit einer Nachricht zu sein. Dies wäre ein wichtiges Wissen. Ja sogar Würmer in ihren Bewegungen würden mit einer Nachricht zu denen, welche sie verstehen, einher wandeln. (Vgl. : Chittick SDG 1998: 4) Darüber hinaus schreibt er, „dass ein barzakh nur ein barzakh ist, wenn es 2 Gesichter hat, jedes für sich in die Richtung eines der beiden Dinge, zwischen denen es ein barzakh ist.“ (ibid.: 271) Im Hinblick auf Buchstaben wären Vokale so ein barzakh zwischen Konsonantenkörpern. Ein mehrdimensionales und bewegliches Geflecht, dass unter und über der Erde wächst und gedeiht. Diese *belebten Skelette*, genannt Namen, beschreiben Verbindungen zwischen den Dingen der Welt der Erscheinungen und dem *Text zwischen den Zeilen*, dem Abwesenden. Sie definieren Intervalle durch Existenz, eine ständige Neubeschreibung der Mitte in Form einer Beziehung. Zustände definieren den Ablauf und das Zustandekommen von Beziehungen durch Intentionalität.

- „1. Die Namen sind Beziehungen, keine Einheiten oder existierenden Dinge
 - 2. Jeder Name beschreibt eine gewisse Bedeutung für sich selbst.
 - 3. Die spezifische Bedeutung eines Namens kann als seine Realität oder Wurzel beschrieben werden.
 - 4 Die Realität des Namens beschreibt den Effekt oder die Prägung des Namens innerhalb des Kosmos“
- (Chittick 2000: 34)

Man betrachtet in den Beziehungszuständen *viele verschiedene Gesichter von Einem*. So wie der Sohn den Vater nicht als Bruder sehen kann, kann der Bruder ihn nicht als Vater betrachten. Jeder Name beschreibt für sich eine andere Wirkung auf die Geschöpfe, welche in ihren Prägungen verschiedene Zustände annehmen. Sie sind beziehungsgebende Formen der Wahrheit, welche gewiss mit dem antiken griechischen Pantheon, den Hindu-Gottheiten oder christlichen Engelsvorstellungen verglichen werden könnten. Die göttlichen Namen sind, so der Shaykh, „der sprachgewordene Ausdruck für einen Status, der von der Wahrheit gegeben wurde, so achte auf das, was du hören wirst, und bilde dir weder Vielheit, noch ein ontologisches Zusammenkommen ein!“ Sie „zeigen Prädikate an, die die Wahrheit (haqq) mit der Welt verbinden.“ (Giese 2002: 135)

So führen sie die herrschende Eigenschaft der Wahrheit aus, und wirken durch ihre Mannigfaltigkeit in der Welt.

Ibn 'arabī meint, dass uns die heiligen Namen durch ihre immanente Wirkung viele unterschiedliche Realitäten verstehen lassen. Als essentielle oder auch individuelle Realität (haqīqa) wird der Name selbst beschrieben, als die Bedeutung, welche der Name essentiell in sich trägt. Jede Realität trage eine Wirkung im Kosmos, die keine andere in sich trägt, „deswegen bedürfe jede von ihnen eines speziellen Verhältnisses zur Wahrheit (haqq).“ (Bashier 2004: 94)

Der Shaykh lässt die Namen gerne in personifizierter Form, nach der Art eines Dramas, auftreten. Ihr Aufeinandertreffen und Tun ist die Grundlage für die Bildung des Universums. Die einzelnen Namen müssen in Beziehung mit den Formen treten um so ihre Eigenschaften ausführen zu können. So werden *Möglichkeitsräume* in den Bereich des Existenten und Manifesten gebracht. Dieses Drama entsteht in der *hörbaren Bewegung von unsichtbaren Körpern aus Reflektionen im Raum der Differenz*. Der „Atem der Barmherzigkeit“ belebt Körper mit dem Hervorbringen von Beziehungen in den *imaginierten Raum des Möglichen*. Aus der Wolke ('amā), dem Vakuum - über und unter ihm keine Luft - entspringt der Atem, der in die Bewegtheit der Zeit Möglichkeiten in Form von imaginierten Körpern generiert. „Das, was den Geist trennt, sind Körper, genauso wie Fenster das Licht der Sonne trennen.“ (Chittick SDG 1998: 272)

Der menschliche Atem generiert durch das Ansprechen verschiedener sprachlicher Werkzeuge *komplexe Rauschimpulse* in Form von Konsonanten und verbindet sie durch *subtile Symmetrien* in Form von Vokalen. Der Atem erscheint als der Beherrscher der Verhältnisse aus dem Abwesenden ins Manifeste hinein.

„Die Buchstaben sind Behälter für Bedeutungen, während die Bedeutungen die Geister der Buchstaben sind. Der Atem des Atmenden ist nichts anderes als das Nichtmanifeste des Atmenden. So wird der Atem in Form der Einheiten von Buchstaben und Wörtern manifest.“ (ibn 'arabī. Futubāt al-Makkiyya nach Chittick 2000: 129)

Der Atem beschreibt ein asymmetrische Rauschen in dem sich subtile Symmetrien in Form von Buchstaben ständig neu verbinden und definieren⁹⁴. Die Bedeutungen von Beziehungen sind für uns Zustände. Zustände, die ständiger Fluktuation unterworfen sind.

⁹⁴

Im Hinduismus wurde mit den *Upanishaden* im 900 Jhdt. v. Chr. der Begriff des *Ātman*, der Atem welcher alles belebt und Bewusstsein bedingt, geprägt. „Denn wenn der Atem erlischt, erlischt auch das Bewusstsein. Deshalb war es ein logischer Schritt, das *Brahman* (monistischer Gott) mit dem bewussten Selbst und Lebensträger des Menschen, dem *Ātman*, zu verbinden, ja beide als identisch zu erkennen.“ (Stietencron 2001: 22) Diesem Atem entspringen die Hindu-Gottheiten, welche ich hier analog zu den Gottesnamen skizzieren möchte, da sie ursprünglich den menschlichen Zuständen zugeschrieben wurden. *Ātman* scheint in einem ähnlichen Kontext zu stehen wie der Atem der Barmherzigkeit bei ibn 'arabī.

Die durch den menschlichen Vokalapparat hindurch gesprochenen Buchstaben sind *Körper in Form von Vibrationen*, die durch unser Stimmwerkzeug zu Reflexionen im Raum werden. Dort werden sie zu gehörten Körpern, zu *resonierenden Symmetrien im Raum der Asymmetrie*. Reflektieren sich Namen im Raum, so werden neue Gedanken, bedeutungstragende Namen oder körperliche Reaktionen generiert. In der Art, wie unsere gesprochenen Wörter im gehörten Raum ihre Wirkung zeigen, breiten sich die göttlichen Namen in Form von Zuständen aus, und hinterlassen Prägungen im Raum der Existenz. Der Shaykh spricht von unverbrauchten Wörtern, eine Art von *noch im Raum aushallenden Wörtern*. Er meint dabei, dass die Liebe zur Wahrheit in ihrer Wurzel dem Hören und nicht dem Sehen entspringe. „Während wir seine Sprache in der Unbeweglichkeit hörten, konnten wir nicht anders als existent zu werden.“

„So wie das arabische Alphabet 28 Buchstaben besitzt, durch welche die Namen von allen Dingen artikuliert werden, so hat auch der Kosmos 28 grundlegende Buchstaben, welche in der Kombination alle kreierte Dinge hervorbringen. Jeder Buchstabe des Alphabets kommt von einem gewissen Punkt, der als Artikulationspunkt innerhalb des Vokalapparates bekannt ist.“ (ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick 2000: 129)

Auf gleiche Weise manifestiert jeder Buchstabe im Universum einen Zustand, der sich von anderen differenziert. Jeder ist mit einem speziellen Attribut verbunden. Diese *Zustände erleben wir ständig in ihrer Transformation*. Ein großer Teil der „Mekkanischen Eröffnungen“ ist einer mannigfaltigen Ergründung der arabischen Buchstaben im Kontext von Zuständen, Körpern, Differenz, barzakh und Imagination als *Teile eines kreativen sprachlichen Apparates* - genannt **Ja / Nein** - gewidmet:

Ibn 'arabī beschreibt den Buchstaben *hamza* z. B. als den ersten Intellekt in Form von Innovation und *hā* als die universelle Seele in Form des Aufsteigenden. Körperliche und formbasierte Dinge werden durch Buchstaben wie *khā'*, *ghayn* oder *qāf* beschrieben.

Das Sonnensystem wird unter anderem durch folgende Buchstaben bezeichnet:

Jīm als die unabhängige Sphäre, *Shīn* als die Sphäre der Determinierung, *Lām* als der Unterwerfende oder Mars und *Nūn* als Licht oder Sonne.

Die Elemente werden z. B. als *Tā'*, Feuer, der Greifende oder *Zā'*, Luft, der Lebendige beschrieben.

Engel sammeln sich unter dem Buchstaben *Fā'* und Jinnen werden mit *Bā'* beschrieben.

Menschen werden als der All-verständliche unter *Mīm* versammelt. Sie befinden sich laut ibn 'arabī am Ende der Kette des Alphabets, weil sie der Mikrokosmos wären, in dem der gesamte

Kosmos versammelt sei. (Vgl.: Chittick SDG 1998: xxx) Eine nähere Beschreibung der arabischen Buchstaben im Kontext des „Wissens der Konsonanten“ als einer Art *kosmologischen Periodensystems* wäre jedoch Thema für eine ausufernde Arbeit und kann hier nur auszugsweise behandelt werden. Meines Wissens liegt bis dato auch keine detaillierte Arbeit zum Thema vor.

Die durch Namen dargestellten *Bedeutungsverhältnisse* werden im gegebenen Kontext als Zwischenbereich, als *barzakh* betrachtet. Sie sind eine Mittlerfunktion zwischen zwei verschiedenen, von einander *scheinbar* abgeschlossenen Realitäten. Ihre Barriere kann sowohl mit dem Geist, als auch mit den Sinnen nur schwer durchbrochen werden. „Die Dinge, die wir bestätigen sind die Beziehungen selbst“ (Chittick 2000: 52)

Die Limitierungen der Beziehungen, die sich immerdar trennen und verbinden, sind eben jener Zwischenbereich (*barzakh*) zwischen dem süßen und dem salzigen Wasser, der so im Koran skizziert wird. Das bewegliche Verhältnis, durch welches die Wasser definiert sind, beschreibt die beiden in ihrem Sein. Es ist, so die Meinung des Autors, nicht leicht bis unmöglich die Verhältnisse der Zustände der Namen in ein logisches System zu fassen. Am ehesten lassen sich die *Beziehungen der Namen* als *Drama der Wahrheit in ihrer Veränderung* betrachten.

Wenn man der Annahme folgt, dass sich die Schöpfung niemals wiederholt und sich dabei ständig neu manifestiert, so könnte ein *Koordinatensystem aus Proportionen* nur als Anhaltcpunkt, nicht aber als Realität beschrieben werden. Ibn 'arabī empfiehlt, wenn er Einteilungen und Klassifizierungen in den *harmonikalen Verhältnissen*, dem *Drama der Schöpfung* skizziert, sich ein imaginiertes Bild davon in die Vorstellung zu rufen, um es dort in Bewegung zu halten. Bei einer starren Übernahme einer *Funktionsharmonie der Namen* würde das Gesetz der ständigen Neumanifestation der Schöpfung verletzt werden. Sozusagen eine Sünde gegen die eigene Realität im Verhältnis zum *Anderen* - ein „Selbst-Widerspruch“. (Vgl.: Buber 1983)

Bilder in der Vorstellung in Bewegung zu halten hieße *totale Symmetrien* zu vermeiden und eine *Asymmetrie im Rauschen der Wahrnehmung* weiter zuzulassen um neue, *subtile Symmetrien* zu erkennen. Es würde bedeuten, dem Atem freien Lauf zu lassen, um den Atemvorgang der Wahrheit nicht durch *selbst ernannte oder übernommene Gesetzmäßigkeiten* das freie Gleiten der Luft zu entziehen.

Orthodoxe Musiktheoretiker und Komponisten folgen mitunter der Auffassung, dass ein harmonikales Tonsystem das Ende der Möglichkeiten beschreiben würde. Die Funktionsharmonie wäre so das Ende des *musikalisch erreichbaren Codes*. Diese Auffassung von Musik würde wohl dem Zustand des Atmens während einer Behandlung durch „*Water-Boarding*“ gleichen. Technische Griffe, welche man anwenden kann, können erlernt werden und haben eine ebenso technische Wirkung auf ihren Rezipienten. Lebendigkeit, Angst oder Freude

wird durch Musik meist nur dann hervorgerufen, wenn sie auch den Mut dazu besitzt, *orthodoxe Auffassungen von Tonsystemen* zwar nicht zu zerstören, doch zu durchbrechen und zu transzendieren. Das ergibt den Eindruck von Imperfektion⁹⁵. Wie ibn 'arabī meint, wäre Imperfektion die Möglichkeit zu Perfektion.

„Die Realitäten der Beziehungen sind in einer wirklichen Hierarchie geordnet, die nicht durch Konvention entsteht“ (Chittick 2000: 51). Hinter dem *Ereignishorizont der Zeit* passieren Fehler in der Neukombination der unendlichen Attribute – dies führe zu dem, dass wir Fehler oder Imperfektion der Schöpfung nennen.

„Er hat seine Rede aus temporärer Herkunft generiert, weil sie einer temporär existierenden Person herab gesandt wurde, deswegen hat sich in der Zeit etwas manifestiert, dass er nicht gewusst hatte.“
(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick 2000: 138)

„Teil der Perfektion von Existenz ist das Dasein des Imperfekten darin, wenn es nämlich keine Imperfektion gäbe, wäre die Perfektion der Existenz imperfekt.“ (ibid.: 296)

„Was gibt es nach dem Realen außer Fehler? (10:32) Und das ist nichts außer Kreation. Fehler ist Verwirrung und durch die Kreaturen werden die Prägungen von Fehlern manifest“ (ibid.: 380)

Das Durchbrechen der Konvention erscheint hier als immanente Möglichkeit, das Versteinern vermeintlicher Harmonie und das damit einhergehende Erstarren in ihrer *funktionale Anwendung* zu verhindern. Eine Möglichkeit, Struktur in ihren Formen nicht in der Zeit zum *Gefängnis* werden zu lassen.

Improvisation im musikalischen Sinne kann sich dadurch auszeichnen, die Kunst, aus einem Fehler eine Tugend zu machen, gegenwärtig zu verstehen. Somit erscheint Scheitern nicht als Blamage, sondern als kreative Möglichkeit, wie auch Situationskomik die Ausgeburt kreativer Fehler zu sein scheint.

Die *Existenz von Imperfektion* verhindert durch die entstehende Verwirrung in der Vernunft *totale Symmetrien* vermeintlicher Perfektion, die sich nach ihrer Etablierung meist nur als *Ausgrenzungsmechanismus* und der daraus resultierenden Blindheit herausstellt. Etablierte Systeme jedweglicher Art tendieren dazu, den lebendigen Prozess der Veränderung durch *gesetzmäßige Struktur* zu ignorieren. Nur ein mit Anstrengungen verbundenes Durchbrechen von Gewohnheiten kann Abhilfe schaffen. Dieses kann weder finanziert, institutionalisiert, theoretisiert noch verstaatlicht werden.

⁹⁵

Vgl.: Fußnote 55 S. 38

„Was das Durchbrechen (kharq) anbelangt, geht es dabei darum, dass gewisse räumliche Dinge von gewissen räumlichen Bestimmungen entleert werden, und diese Bestimmungen werden dann von anderen Dingen besetzt. Es gibt keine Leere in dem, was der Kosmos belebt – nur Veränderung der Formen.... Die heiligen Namen sind mit nichts verbunden, außer mit dem Gewährleisten der neuen Ankunft über diesen Formen und ihrer Mannigfaltigkeit.“ (ibn 'arabi. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 300)

Die heutzutage vorherrschende *rationelle Ökonomie* wartet offensichtlich durstig auf ein *Durchbrechen der Konventionen*, damit sie neue besetzen kann. Doch findet sie niemanden, den sie dafür bezahlen kann. Ein vermeintliches Durcheinander – eine *Kakophonie der Verwirrung* - erscheint in *sicheren Cashflow Rechnungen* als ökonomisch nicht vertretbar. So beraubt sich das pragmatische Denken einer sicheren Volkswirtschaft ihrer Möglichkeiten. *Sicher ist sicher* und darum kann wohl nur eine bereits mehrmals und *sicher durchgeführte Struktur* zur Anwendung kommen. *Experimentelle Unmöglichkeiten* scheinen sich immer weiter aus den „*heiligen Hallen*“ der *ökonomischen Wertschöpfung* zu entfernen, um so den sicheren Weg ins Grab der Geschichte zu finden. „Durchbrechen“ kann nur dann gekauft werden, wenn es sich um eine *Kopie* der „Neubesetzung einer Bestimmung“ handelt. Der Glaube an die „*gottgegebenen*“ *Gesetzmäßigkeiten* heutiger wirtschaftlicher Gesellschaftsordnungen erscheint immer mehr als *leere Konvention* und damit als reale *Intervallkrise*. Es scheint das „Gewährleisten der neuen Ankunft“ in der Gewinnspanne nicht berücksichtigt zu sein. Die Leere und das Gefühl von starrer Bestimmungslosigkeit erscheinen als *Intervallkrise* offensichtlich in vielen, voneinander getrennt geglaubten kulturellen Gebieten wie Musik, Religion, Politik, Sprache und Wirtschaft.

Am Beispiel von Kalk kann man feststellen, dass jede organische Form früher oder später zu Stein wird.

Das sich eine Krise in der Erstarrung von kulturellen Erscheinungsformen abzeichnen kann, ist ein Thema, das im Irak des 9. Jhdt. n. Chr. nicht unbekannt war und von einer kleinen anonymen Gruppe in ihren Schriften ausführlich im Kontext von Wissenschaft, Kunst und Religion behandelt wurde. Das Zustandekommen von *Intervallkrisen* durch übermäßige Verstandeserklärungen und menschlichen Machthunger scheint kein Privileg der Moderne zu sein...

Für die lauterer Brüder aus Basra⁹⁶ war der Zusammenhang zwischen Tönen und Namen eine Tatsache, die sie im letzten Band ihrer Schriften ausführlich behandelten. Planetenbewegungen und Stimmungssysteme sind dabei eng verflochten. So vertraten sie den Standpunkt, dass die bedeutungsgenerierende Funktion der Namen in engem Zusammenhang mit dem, was wir als Engel⁹⁷ beschreiben, zu betrachten wäre. Engel sind im Kontext lichthafte Wesen, die durch weniger Gesetzmäßigkeiten bestimmt sind als die menschliche Existenz. Sie bedingen als Archetyp unsere Beziehungen. Weniger Gesetzmäßigkeiten sollten nicht als Dummheit, sondern eher als Leichtigkeit verstanden werden.

Wenn der Mensch vierdimensional wäre, so wäre ein Jinn dreidimensional und ein Engel zweidimensional. (Vgl.: Haj Yousef 2008) Ibn 'arabī warnt vielfach vor einer *Anthropomorphismusgefahr*, der Gefahr, den aus „*leichteren Stoffen gewebten*“ *Wesenheiten* menschliche Züge zu geben. So schreibt er im „Buch der Kreise“ folgendes:

*„Wer auch immer in der definitiven Dimension [Imagination] hinter Gittern bleibt,
wird in Trauer fallen, wenn er auf die Erde gelegt wird!“*

(Vgl.: ibn 'arabī. *Inṣā' ad-dawā'ir* nach Hirtenstein & Tiernan 1993)

*„Wer auch immer Angst hat seine eigene Begrenzung aufzugeben, sieht die Wahrheit nicht offen vor sich liegen.
Du wirst ihn sehen wenn er ihn bezeugt, wie er zurückläuft in die differenzierte Existenz und zu den Körpern
zurück will. Du wirst aber den Couragierten im vorwärts Schreiten sehen, wenn er den sucht, der sich vor
„Kleinkarietheit“ fürchtet.“* (ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick SDG 1998: 319)

⁹⁶ Die lauterer Brüder aus Basra (*ihwān as-safā*) waren eine Gruppe an Gelehrten im weitesten Sinn in Basra im 9. Jhdt n. Chr. Die Identität der Mitglieder ist bis heute unbekannt. Es sind „nur“ ihre Schriften erhalten. Ihre bekannteste Abhandlung in Form einer Fabel, welche ihre Konzeptionen zusammenfasst, heißt „*Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*“ (Vgl.: Giese 1990)

⁹⁷ Engel wird im Kontext als nicht anthropomorphe Wesenheit verstanden. Gottesnamen, und deren Wirkungen werden im *muslimischen und neoplatonischen Denken* oftmals mit Engeln gleichgesetzt. Im Gegensatz dazu hat sich in moderneren Auffassungen der christl. Kirchen ein *streng anthropomorph determiniertes Bild von Engeln* durchgesetzt. Wenn ibn 'arabī davon ausgeht, dass Engel Wesen aus Licht seien, wären sie zwar in unserer Imagination enthalten, doch würden sie darin nur durch unsere individuelle Formgebung in menschenähnlicher Form erscheinen.

Seit der Renaissance hat sich in Europa, ausgenommen der orthodoxen Kirchen, durch den *Hyperrealismus* in der *ikonographischen Darstellung sakraler Inhalte* ein relativ starkes Einheitsbild von „Engeln“ durchgesetzt. (Vgl.: Corbin 1969) Ob der Hyperrealismus von Hollywood damit im Zusammenhang steht, ist schwer beweisbar doch für mich nahe liegend. Der russische Regisseur *Andrei Tarkovsky* widmete dem für seine Zeit (spätes Mittelalter) sehr abstrakten Ikonenmaler *Andrei Rublev* einen epochalen Film, der im Kontext einiges an Aussagekraft in sich birgt. (*Andrei Tarkovsky: Andrei Rublev*) Tarkovsky war ein Kenner der Schriften ibn 'arabī's. Die Figur des Andrei Rublev kommt bereits bei Corbin vor. Der in dieser Arbeit ebenfalls zitierte *Berdjajew* war Corbins Lehrer. Darüber hinaus kamen Berdjajew und Tarkovsky aus dem gleichen - heutzutage ukrainischen - Gebiet.

Diese Warnungen könnten auch passend an *katholischen Altären* und an den *Eingangsportalen von Werbeagenturen* angebracht sein, werden von mir aber eher im Kontext eines *imaginären Götzenverbotes*, welches die Veränderung *subtiler Symmetrien* in der Vorstellung gewährleisten sollte, gedacht. Ein solches wäre im Kontext von musikalischen oder zustandsgebundenen Intervallen am ehesten dem *Verkalken* von an und für sich beweglichen Gesetzmäßigkeiten zu verordnen, die in ihrem *eingeschlafenen Zustand* der *unveränderlichen Faulheit* unterliegen.

*Weises Rauschen*⁹⁸ kann niemals verkalken, weil es zu *jeder gehörten Zeit* eine Gesamtheit alles physisch Hörbaren ausmacht, und darin immerdar Platz für *imaginäre Subtilitäten* herrscht. *Spitzfindige Offiziere der Konvention* sind leider nach wie vor der Meinung, dass Geräusche keine Musik wären, wie ja auch frisch überfahrene Hunde nichts mit der Schönheit Gottes zu tun hätten...

Musikalische Intervalle beschreiben Beziehungen zwischen Tönen – sie generieren Zustände. Der atomare Bestandteil dieser Beziehungen wird Sinuston genannt. Ein einziger Sinuston in seiner gleich bleibenden Schwingung löst im Menschen bei längerem Zuhören ein Gefühl der Folter, der Leere aus. Sobald sich mehrere dieser Einzelbestandteile eines Klanges zusammenfinden, entstehen Spannungen, die Gefühle wie Harmonie, Schwermut oder Bewegtheit im Rezipienten hervorrufen; in anderen Worten: *positive oder negative Konflikte*. Das kann durch Geräusche wie Baumrauschen und Verkehrslärm oder auch durch ein *proportionales System aus Verhältnissen* in einem komponierten Stück passieren. Intervalle oder eben *Zwischenbereiche der Töne* befinden sich kulturell gebunden meist in einem konzeptuellen Raster aus Beziehungen zueinander, die Regungen bzw. Zustände hervorrufen. Das Stimmungssystem, in dem die zeitliche Interaktion von musikalischen Intervallen zueinander Effekte erzielt, kann zwischen Kulturen variieren, doch gleich bleibt das Entstehen von Zuständen durch die Kombination eines variablen Systems in der Zeit; *einer Form von konzeptueller Fluktuation oder Transformation durch Zustände*.

Das System muss dabei nicht, wie auch andere kulturelle Erscheinungsformen, starr und unbeweglich bleiben. Es sollte sich im besten Falle *gravitationsartig* an die Gegebenheiten der Intention anpassen. Man kann das Wirken von Klängen in ihrer Lautstärke, Abfolge und Kombination auf den Rezipienten auch als eine Art von Prägung bezeichnen; eine Prägung, die Zustände hervorruft. Sollte dieser Effekt der gegenwärtigen Intention den musikalischen Beziehungen folgen, so scheint eine transformationsfähige Gesetzmäßigkeit, die ein Durchbrechen ihrer Selbst bedingt, unabdingbar zu sein. Die Intention sollte hier nicht mit dem rationalen System einer funktionalen Harmonik, welche innerhalb ihrer Koordinaten nur „enge

⁹⁸ *Weißes Rauschen* beschreibt die Gesamtheit aller für den Menschen hörbaren Frequenzen (20 – 20000 Hz.) in gleicher Lautstärke.

Gräber der Imagination“ zulässt, verwechselt werden. Musikalische wie auch zwischenmenschliche Intention ist körperlich und kann ihrer Natur nach nicht dem Verstand entspringen. So scheint, ein *imaginäres Götzenverbot* dem Schutz des Intervalls sowie dem Erhalt der Beweglichkeit eines barzakhs gewidmet zu sein.

Nun scheint es so zu sein, dass ein „*Musizieren mit Begriffen*“ in muslimischen Kreisen nichts Verpönte war. Ist nicht zuletzt der Koran unter Gläubigen in seiner Wirkung als *Aneinanderreihung von Klangfarben genannt Konsonanten* bei weitem beliebter als es seine rein rationelle Interpretation durch theologische Hoheit ist?!

Auch in den Schriften ibn 'arabī's ist es leicht ersichtlich, dass die *kristallin* anmutende Struktur seiner Sprache nicht nur als verständlicher Inhalt gedacht ist, sondern sehr wohl eine Wirkung in der Abfolge der Klangfarben zu bezwecken weiß. Dies zeigt, dass für ihn das „Wissen der Konsonanten“ nicht nur ein theoretisches Konzept im Kontext von Zuständen der Schöpfung war, vielmehr nahm er in seiner *kristallinen Versform* - der Klanglichkeit seiner Sprache - in einem sinnlichen Kontext direkt Bezug auf die Theorie, oder eben vice versa.

Der Wiener Komponist Arnold Schönberg, der stark damit beschäftigt war, Musik aus dem *rationellen Korsett einer tonalen Harmonielehre* zu befreien, schreibt Anfang des letzten Jahrhunderts im Nachwort seiner Harmonielehre folgendes:

Es ist es nun möglich, aus Klangfarben, die sich der Höhe nach unterscheiden, Gebilde entstehen zu lassen, die wir Melodien nennen,... dann muss es auch möglich sein, aus den Klangfarben der anderen Dimension, aus dem, was wir schlechtweg Klangfarbe nennen, solche Folgen herzustellen, deren Beziehung untereinander mit einer Art Logik wirkt, ganz äquivalent jener Logik, die uns bei der Melodie der Klanghöhen genügt.“
(Schönberg 1997: 503)

Diese Erkenntnis war wohl einer der einflussreichsten Wendepunkte der (europäischen) klassischen Musik des letzten Jahrhunderts. Die „Klangfarbenmelodie“ nach Schönberg, die im Herzen der *europäischen „Hochkultur“* nach wie vor etwas unverdaut - doch viel zitiert - am Rande steht, scheint einem abstrakten Konzept von Sprache, verstanden als klangliche Spektren, die durch Zustände wirken, nahe zu kommen. Es scheint sich um eine Art von klanglicher, nicht so sehr verständlicher Bedeutung zu handeln. Dass bei ibn 'arabī jedem Buchstabe ein Zustand zukommt, und so durch Sprache eine *Zustandsabfolge der Veränderung* entsteht, ist bereits dargestellt worden. Eine „Klangfarbenmelodie“ scheint im Kontext der Schriften des Shaykhs als notwendiges sprachliches Mittel zum *Verständlichmachen des Unverständlichen* auf einer sinnlichen Ebene zu fungieren. Sie schien für ihn und viele seiner „Kollegen“ als integraler Bestandteil zur

Vermittlung der Intentionen zu fungieren. Er behauptet wiederholt, seine Schriften nicht als philosophische Texte zu lesen...

Dazu die letzten Worte aus Schönbergs Harmonielehre:

„Klangfarbenmelodien! Welche feinen Sinne, die hier unterscheiden, welcher hoch entwickelte Geist, der an so subtilen Dingen Vergnügen finden mag! Wer wagt hier Theorie zu fordern!“ (Schönberg 1997: 504)

Der deutsche Schuhmacher Jakob Böhme war 500 Jahre zuvor in der Zeit vorlutherischer christlicher Reformation in ähnlichen Vorstellungswelten verwoben, die sich auch in der *klanglichen Subtilität* seiner Sprache bemerkbar machen.

„Aus dem biographischen Bericht wissen wir übrigens, dass Böhme sterbend eine wundersame Musik zu vernehmen meinte!“⁹⁹ Für Böhme war die Welt der Engel in ihrer Ausformung als Quellgeister im materiellen Sein ein Hauptaugenmerk seiner naturphilosophischen Erläuterungen. Wenn Dinge durch imaginäre Beziehungen existent werden, spricht er vom „Donnerschreck“. (Vgl.: Böhme 1992) Das klingt wohl eher nach einer Art des Hörens, als nach einer Art des Verstehens, wenn der Engel so seinen Schreck im Material hinterlässt. Böhme scheint vom Hören ähnlich zu sprechen, wie es bei ibn 'arabī und auch im Kontext von Schönbergs Klangfarbenmelodie erscheint.

„Der sechste Quellgeist in der göttlichen Kraft ist der Schall oder Ton, das alles darinnen schallet und töneth, daraus die Sprache und Unterschied aller Dinge erfolget, dazu der Klang und Gesang der hl. Engel, und stehet darinnen die Formung aller Farben und Schönheit, dazu die himmlische Freudenreich.“ (ibid.: 185)

„Der Zustand (ḥāl) des hörenden Wesens hat sich verändert, aber das Hören selbst hat sich nicht verändert, weil die Wesenheiten nicht von einem in den anderen Zustand wandern. Im Gegenteil, Zustände kleiden sie in Eigenschaften, so werden sie mit ihnen bekleidet. Der, welcher nicht weis, glaubt, dass sich das Wesen verändert. Die Zustände fordern, aber die Wesenheiten selbst werden nicht durch Forderung beschrieben. So kommen die Wesen dazu, temporär geschaffene Namen und Titel zu haben...“

(ibn 'arabī. Futubāt al-Makkiyya nach Chittick 2000: 183)

Musik als physischer Klang steht durch ihre Funktion, die sich durch klangliches Zusammenwirken ergibt, genauso im Bezug zu einer Mitte, oder eben eines *Atems der Zustände*, wie auch menschliche Beziehungen, *Intervalle genannt Namen*, dazu stehen. Zustände wandern aus den

⁹⁹

Aus dem Vorwort von Gerhard Wehr zu Böhm's Aurora (Böhme 1992: 31)

Verhältnissen von Klängen durch das körperliche Hören individueller Imagination im Anderen hervor. So ornamentieren sich die Möglichkeiten der Verhältnisse der Zeit um unsere Wahrnehmung herum. Sayyid Nasr schreibt:

„Wie die lauterer Brüder aus Basra erwähnt haben, sind es die Engel, die Ordnung in die Bewegung der Seelen bringen. Sie beeinflussen die Elemente, um die Wesen unterhalb der Sphäre des Mondes zu generieren, in einer Art und Weise, als ob Musik auf die menschliche Seele wirkt“ (Nasr 1964: 91)

Diese Ordnung erscheint in einer konventionellen Wahrnehmung oft nicht so harmonisch, wie wir es gerne hätten. Nicht umsonst beschreibt das arab. Wort für Paradies (jannat) in der gleichen Wurzel auch den Dämonen (jinn) und den Wahnsinn oder die Extase (junūn).

Konflikt ist ein Produkt von Differenz und erscheint oft als sehr unmusikalisch und *geräuschhaft*. Vom Standpunkt der Konvention aus betrachtet stimmt dies wohl. Doch kann man nicht leugnen, dass in unserer Existenz eben auch *geräuschhafte* und unharmonische – dem *Unwohl* entspringende Intervalle oder Klänge zu unserem *Wohl* beitragen können.

Konflikt, Streit und Krieg – Beziehungszustände, die im Zusammenwirken der kreierte Dinge vorgefunden werden, haben ibn 'arabī's Meinung nach ihre Wurzeln im Einen. *Sie sind eine Manifestation des Chaos der Vielheit.* „Der Kosmos ist eine große Kollektion von Dingen und Dinge gehen ihren eigenen Weg, nicht unbedingt in Harmonie mit anderen Dingen, von der Stufe aus, auf der sie betrachtet werden. Die Namen beziehen sich in vielen verschiedenen Arten aufeinander, einige harmonisch und andere ausreichend disharmonisch.“ Der auf Differenz basierende Konflikt erzeuge eine nie endende Rekursion in dieser und der nächsten Welt, „weil alle Veränderungen darauf zurückgeführt, auf ihn zurückgeführt werden können“ (Chittick 2000: 55) Den Dingen wird in ihrer Ausübung zuerst freie Wahl gelassen. „Das Ergebnis, ein unharmonisches Durcheinander, treibt die in Existenz getretenen Dinge dazu an, um eine für alle heilsame Ordnung zu bitten“ (Giese 2002: 134) Dies erscheint als Maßnahme, dass die möglichen Dinge nicht wieder in den Zustand ihrer Nichtexistenz zurückfallen, damit Kultur nicht in Konvention versteinert. Konflikt erscheint so als Geräusch oder als Verwirrung über die Bedeutung von Sätzen wie: *Hat rssss mer kutz drrr mrschrichtung sgts iii skrz in drrr Fbne drr immprfktu Kakephne...*

Der Shaykh meint, dass eine Unendlichkeit der Beziehungen nicht absurd wäre. Verhältnisse und Beziehungen befänden sich in einer niemals endenden Neukombination. Dieses Bild scheint keine Einheit aufzuweisen, doch meint er, dass gerade „diese Realität die Realität der

Unlimitiertheit ist, denn die Wahrheit (haqq) umfasst die Gesamtheit aller Limitierungen“ und beschreibt somit den „Platz der Zusammenkunft der Gegensätze“ (Bashier 2004: 104)

In diesem Sinne beschreibt ein Konflikt ein Intervall, ein für uns scheinbar *disharmonisches Verhältnis*, dass zu Abgrenzung führen kann. Alternativ dazu beschreibt diese scheinbar *schöpfungstragende Disharmonie* ein barzakh, einen Zwischenbereich, der in erster Linie unangenehm erscheint, aber im Kontext eine *notwendige Maßnahme zum Erhalt der Veränderung* darstellt. Die ständige Neubenennung der Namen erscheint für uns als die sich ständig neu definierende *Asymmetrie im Rauschen der rekursiven Umkehrhaftigkeit*, ein *Fluktuieren der Zustände an den Horizonten der Konventionen der Wahrnehmung*; dies beschreibt keine lineare Zeit. Ein Atmen, aus dem sich subtile Formen, Intervalle oder eben Verhältnisse durch die körperliche Intelligenz der Triebseele in oft *unharmonischen Zuständen* erahnen lassen. Die auf Vielheit und Differenz geeichte Wahrnehmung würde ohne diesen geräuschhaften Maßnahmen wohl ob der Eintönigkeit des Wahrgenommenen auf Drogen oder mediale Berausung zurückgreifen müssen...

Der unharmonische Charakter eines Konflikts erscheint als Möglichkeit zum kreativen Umgang mit der Situation, die oft unlösbar zu sein scheint. Eine Art von Ende der Langeweile, meist eine Übertragung von Verantwortung, die auch *verschlafen* werden kann. Konvention in Form von *totalen Symmetrien* verstärkt *dichotomische Sackgassen* und bietet so nur ein Verhärten der Fronten. Ein *imaginäres Götzenverbot* verschafft mögliche Abhilfe vor der unausweichlichen und *versteinernen Wirkung struktureller Konvention*. Wenn Konflikte in erster Linie als *Intervallkrise* erscheinen, so bergen sie in ihrer durchbrechenden Eigenschaft auch meist die Lösung dieser. Doch was tut der Mensch nach einem *Mauerfall* – meist läuft er um sein Leben und verkriecht sich schnell, wo auch immer er nur kann:

„Er behauptet viel und sagt „Ich“, ebenso spielt er mit dem Wunsch großem Horror gegenüber zu stehen. Wenn ihn aber ein Floh beißt, so manifestiert sich in ihm ein schrecklicher Angstzustand aufgrund der Existenz von Schmerz. Er beeilt sich den Schmerz zu beseitigen. Er kommt nicht zur Ruhe bis er den Floh findet und ihn exekutiert. Was ist ein Floh, für den er soviel Überzeugung zeigt, dass er aus seinem Bett gebeutelt wird und nicht mehr schläft?“

(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick SDG 1998: 319)

Der vergessene Körper oder das Grab des Qalandar

„Der Körper ist das Grab der Seele, weil durch ihn die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, auch deshalb heißt er mit Recht so gleichsam der Greifer und Griffel.“ (Platon. Kratylos 2004: 38)

Der Körper wurde in dogmatischen Rezeptionen monotheistischer Religionen meist als sündig, schlecht oder unfähig, höhere Realitäten wahrzunehmen, gezeichnet. Dies führte zwingend zu einer *rein rationellen Wahrnehmung* dessen, was ist. *Körperverleugnung* ist ein Aspekt vieler theologischer Ansätze und auch anderer kultureller Erscheinungen. So haben sich in einem *objektivierenden und dogmatischen Bild von Transzendenz die intersubjektiven Dimensionen des Körpers* oft selbst vergessen. Es hat sich im Bereich der „sinnlichen Anschauung“ (Vgl.: Kant 1974) eine *Intervallkrise* eingeschlichen, die *Wiederholung durch Automatismen mechanisierte*, und dadurch Transzendenz in den Verstand *gesperrt* hat. Anstatt davon zu sprechen, dass es „keine Wiederholung in der Selbstmanifestation“ gibt, ist man dazu verleitet, von einer „Wiederholung im Nichts“, einer mechanischen Kreisbewegung in *totalen Symmetrien* zu sprechen. Es scheint sich dabei um ein *Gefangensein in den Identifikationen mit einem biologischen Kerker*, der im Grabe bleibt und dort auch verfault, zu handeln. Dieser Kerker wäre ja bereits jetzt aufgrund seiner Messbarkeit und Einteilbarkeit nur ein Bündel an mechanischen Abläufen...

Offensichtlich scheint diese *Vollzugsanstalt*, in die man sich wahlweise selbst begibt, nicht fähig zu sein, sich und die *Anderen* als höchst sensiblen *Wahrnehmungsautomaten* mit kreativem Vermögen zu betrachten und somit dürfte sich der *Gefängnisinsasse* auch nicht seiner Zustände und der damit einhergehenden Transformationsfähigkeit im Kontext eines barzakh bewusst sein.

Der sukzessive Wegfall des Körpers in verschiedensten kulturellen Erscheinungsformen geht in der Sprache wohl einher mit einem Objektivierungsdrang, der versucht, eine *grundlegende Mehrdeutigkeit per Definition und Inquisition in den Kerker zu werfen*. Es erscheint der Körper mit seiner ihm innewohnenden und spracherzeugenden Zunge als furchterregende Komponente, die in ihrer schauerhaften Differenz und Vergänglichkeit unkontrollierbar sein kann. Gilles Deleuze meint, dass das Böse Differenz sei und darüber hinaus sei es die Wiederholung, die uns krank mache und uns gleichzeitig helfen würde. (Vgl.: Deleuze / Guattari 1997) Es scheint sich ein

Phänomen entwickelt zu haben, in dem sich die *körperliche Vollzugsanstalt* als „Phantomglied“ wahrnimmt:

„Wenn etwa bei einem Amputierten sich an die Stelle der vom Bein ausgehenden Reize solche setzen, die auf der Leitung vom Stumpfende zum Gehirn lokalisiert sind, so empfindet der Amputierte ein Phantomglied.“ (Merleau-Ponty 1974: 100)

Das „Phantomglied“ erscheint als manifester und *herumwandelnder Golem* aus vergessenem Körper, der sich selbst schon lange begraben hat. Es ist hier nicht weiter verwunderlich, dass zu Zeiten *aufkommender positivistischer Wissenschaften in ihren klüglerischsten Ausformungen* die chassidische Geschichte eines Wunderrabbi zu kursieren begann, dem sein Experiment, der Golem auf die Straßen Prags entlaufen ist. Bereits einige Jahrhunderte zuvor, zu Zeiten der Reformation, erfreuten sich die Gutenachtgeschichten über den Homunculus¹⁰⁰ vieler freundlicher Träume.

Auch im Bereich des Islam und seiner *wissenschaftlichen Behandlung* lässt sich ein „Phantomglied“ feststellen. Es sei „überraschend, wie wenig über islamische Konzeptionen über den Körper geschrieben wurde.“ (Kugle 2009: 9) Navid Kermani ergänzt die einseitige Rezeption wie folgt:

„Es ist augenfällig, dass westliche Forscher einzelne Aspekte des islamischen Kulturkreises – in diesem Fall die ästhetische Dimension der Offenbarung – nicht wahrgenommen oder berücksichtigt haben, weil sie ihnen aufgrund ihres eigenen kulturellen Hintergrundes nicht vertraut waren.“ (Kermani 2003: 363)

Doch vorerst sollte der Diskurs den *eisernen Vorhang* noch nicht überschreiten: In den letzten 80 Jahren entstanden vor allem in Europa, zum Erstaunen konservativer Verstandesmodelle, fundierte Theorien zum Thema der Verkörperlichung (Embodiment). Man ging davon aus, dass man sich - nachdem Paradigmen und Theorien gescheitert waren - auf das eigene Sein rückbesinnen sollte. Verkörperlichung diene in dem Sinne als neuer Humanismus, der uns zu uns selbst zurückbringen sollte. „Es war einfach eine Reaktion gegen die Entkörperlichung.“ (Kugle 2009: 10) Der Diskurs ging soweit, dass in den letzten beiden Jahrzehnten der postmodernen Debatte der Körper zu einer für viele erschreckenden, unumgänglichen und analytischen Kategorie wurde. So meint Merleau-Ponty, dass der Körper

¹⁰⁰

Ein aus Blut und Lehm gezüchtetes Geschöpf, dass nicht durch Sexualität entstanden ist.

Im Mittelalter kursierten viele Geschichten über diese Geschöpfe, die aus der Hand der *Alchemisten* entstanden sein sollen – die Parallele zu gewissen Gebieten der *Genetik* ist nahe liegend.

nicht nur im Körper verwurzelt wäre, sondern eine Sicht auf die Welt gäbe, ohne der Verstand, Gedanken und Mentalität nicht existieren könnten. (Vgl.: Merleau-Ponty 1974)

Dass im sufischen Denken der Mensch als „Auge und Ohr Gottes“ in Stellvertretung (khilafa) fungiert, und für den Schöpfer die Schöpfung *begutachtet und pflügt*, wurde im Kontext des Islam, ob schlechterer Nachrichten aus dem fundamentalistischen Lager, in der geisteswissenschaftlichen Behandlung des Themas der Verkörperlichung weitgehend übersehen; dieses setzt sich sehr wohl mit verschiedensten Religionen auseinander. Dabei sollte man folgendes Zitat nicht missverstehen:

„Wisse, dass die Körper die Gräber und Schreine der Geister sind. Sie sind es, die den Geist vor der Schau und dem gesehen Werden verschleiern. Die Geister sehen nicht und werden nicht gesehen, bis sie aus diesen Gräbern durch Auslöschung aus ihnen hinfort gehen. – nicht durch Teilung (durch den Tod). Wenn sie von ihrem Zeugenstand über die Körper ausgelöscht werden, während sie das Augenlicht behalten, sehen sie ihren Existenz-Geber dadurch, dass sie sich selbst sehen, weil „derjenige, der sich selbst kennt, kennt seinen Herren“¹⁰¹. So wird er von der Sicherheit des Wissens zur Sicherheit des Auges gebracht. Wenn er zu seinem Grab zurückgesandt wird, wird er zur Sicherheit der Wahrheit, nicht zur Sicherheit des Wissens zurückgeführt.“
(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick SDG 1998: 365)

Der Körper wird so als *Möglichkeit einer direkten Schau* gezeichnet. Nicht der Körper sei das Problem, eher der ständige Zeugenstand des Geistes über ihn. Dieser verhindere eine direkte Sicht. Somit verschleiert nicht der Körper den Geist, sondern das indirekte und rationelle Verhältnis zwischen den beiden - ibn 'arabī scheint eine Möglichkeit zur Behebung von *Totalen-Kontroll-Symmetrien* des Geistes dem Körper gegenüber zu skizzieren.

Er lehnt eine einseitige Sicht der Dinge entschieden ab und behandelte Körperlichkeit in all ihren Ausprägungen als einen wichtigen Aspekt im Zusammenspiel von Wahrheit und individualisierter Existenz. Die „tierische transformierende Triebseele“ oder auch das Selbst (nafs) wird von ihm als feinstofflich-rezeptiver Bereich des Körpers bezeichnet, welcher, wie bereits erwähnt, das barzakh zwischen dem salzigen (Körper) und dem süßen (Geist) Wasser wäre. Die Triebseele fungiert als der stoffliche Apparat im Wahrnehmungsbereich; dieser ist unzertrennlich mit dem biologischen Körper verbunden. Wenn der biologische Körper nicht mehr vom Geist als „Phantomglied“, sondern als direkte Möglichkeit der Schau jenseits des erlernten Wissens wahrgenommen wird, so scheint sich die Charakteristik eines barzakh im Kontext von Körperlichkeit erst zu entfalten. Dieser Vorgang wirkt für den *gebildeten Menschen* angsterregend.

¹⁰¹

Prophetenaussage / Hadīth

Die größte Sinnesgrenze zwischen Körper(n) und Außen wird als Haut beschrieben:

„Als islamischer Diskurs, der sich auf Liebe und Intention, beide Zustände des Herzens, konzentriert, versucht der Sufismus unter die Haut menschlicher Existenz vorzudringen. Unter ihren Routinen und Gesetzmäßigkeiten ist die Haut, die in der Regel als körperliches Organ bezeichnet wird, das größte Organ des menschlichen Körpers. Sie dient als Grenze zwischen dem Selbst und dem Anderen, wie auch als Organ der Sinneswahrnehmung.“ (Kugle 2009: 1)

Sufis betonen die „Unmittelbarkeit von Erfahrung mit, durch und im Körper. Sie nennen die direkte Erfahrung dessen, was ist, Geschmack (dhawq).“ (ibid.: 3) Ihr intensiver Fokus auf den Körper, seine religiöse Bedeutung und seine Resonanzen wurde zwar oft übersehen, ist aber nach wie vor nicht zu leugnen. Man fände laut ibn 'arabī die Gegenwart Gottes nicht auf einer *spirituellen Ebene*, eher in der tatsächlichen sinnlichen Erfahrung, die in der Rezeption vieler frommer Menschen verunglimpft wurde. So betrachtet wäre die Wiederauferstehung körperlich, weil sie nur durch die *Wahrnehmung selbst* von staten ginge:

„Er hat den Sinnen Unabhängigkeit gegeben, weil von ihnen und durch sie Dinge aufgenommen werden. So sei dir der Eminenz und der Geltung der Wahrnehmung und der Tatsache, dass sie identisch ist mit der Wahrheit, bewusst! Das erklärt, warum die Konfiguration der letzten Welt nicht perfekt ist, außer durch die Existenz (wujūd) der Wahrnehmung und durch das Objekt der Wahrnehmung, weil sie nicht perfekt ist, außer durch die Wahrheit.“ (ibn 'arabi. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 290)

Ich selbst konnte bereits in Syrien in der kleinen Grabesmoschee ibn 'arabīs in Salihyye am Fuße des Hügels bei Damaskus, und darüber hinaus in gänzlich anderem Kontext in Pakistan Zeuge werden, dass gelebte Körperlichkeit im Kontext von Imagination und Glaube islamischer Herkunft kein Märchen von Orientalisten oder Ethnologen vergangener Tage ist:

Am Schrein des Sufi Heiligen Lal Shahbaz Qalandar¹⁰² wird die Begegnung mit dem Jenseits - mit der imaginären Präsenz des *Heiligen* - über Berührung und Tanz gesucht und praktiziert. Es handelt sich dabei nicht etwa um ein kleines volksreligiöses Phänomen, eher um eine transnationale Sogkraft, die Heerscharen an Pilgern anzieht. Der Kontakt mit dem *Heiligen* wird vermehrt gesucht, um Besessenheit oder Krankheit mit Hilfe dessen, was sich im Grabe befindet, auszutreiben. In einem auf den ersten Eindruck recht strengen islamischen Land wie Pakistan erscheint Dämonenaustreibung durch Tanz und Gebrüll im Vorhof des Grabes eines *Heiligen* für europäische Ohren schier unmöglich. Doch lässt sich der Volkskult um die *imaginäre Berührung* mit dem Qalandar weder durch moderne Rationalität noch durch konservative Jurisprudenz oder einschlägige Interpretationen eines Götzenbegriffes im wahhabitischen und salafitischen Sinne vom Erdboden tilgen. Ein nicht unbeträchtlicher Teil Pakistans scheint dem Phänomen eines *imaginären Götzenkultes* um den „Heiligen der Extase, der Jinnen und der Musiker“ verfallen zu sein.

So wurde ich Zeuge davon, dass sich im Vorhof des Schreins allabendlich nach dem Gebet bis über 1000 Menschen einfinden, um im ausufernden Takt überdimensionaler Trommeln im Tanz dem *Heiligen* in Selbstentwerdung zu lobpreisen. Innerhalb des Schreins tummeln sich meist hunderte von Menschen, welche in Gesang, Koranrezitation oder Kontemplation vertieft sind. Doch erscheint als wichtigster Teil für die Pilger die körperliche Berührung mit dem Sarg des Heiligen, der tagtäglich mit Tüchern und Rosen überworfen wird. Diese *Berührung mit dem Heiligen* hat keine symbolische Bedeutung sondern sollte sich direkt auf die körperliche Verfassung der Pilger übertragen, um diese dem „*rauschigen Atem*“¹⁰³ des Qalandar näher zu bringen. Es scheint sich in der Wahrnehmung der Gläubigen im „*rauschigen Atem*“ um eine Art Verästelung des Atems der Barmherzigkeit zu handeln, der Imagination beschreibt und prägt. Wenn Pilger mit kranken oder „*vom Wahnsinn ergriffenen*“ Kindern und Anverwandten anreisen, so tun sie dies zum Zwecke der Dämonenaustreibung. Ist der Bittsteller von einem Jinn besessen, so wird zur abendlichen Austreibungszeremonie (dhamāl) der Besessene mit seinem Jinn dem Geist des Qalandars in

¹⁰²

Lal Shahbaz Qalandar erscheint als eine im gesamten subkontinentalen Raum verehrte muslim. Heiligen-Figur, welche vor ca. 800 Jahren in Sehwan Sharif (Sindh, Pakistan) wirkte und verstarb. Die Traditionen um den Heiligen scheinen sich unter der Oberfläche mit dem früher vorherrschendem Hinduismus zu vermischen, jedoch handelt es sich im großen und ganzen um eine islamische Erscheinung. Der Kult um den Heiligen hat in den letzten 50 bis 100 Jahren politische und staatliche Dimensionen angenommen und erscheint als starkes Gegenteil moderner konservativer islam. Strömungen im subkontinentalen Raum. Ich selbst war im Mai 2011 für ca. 1 Woche in Sehwan Sharif um den Kult um das Grab des Qalandar zu bestaunen bzw. mitzuerleben. Der Ethnologe *Jürgen W. Frembgen* hat einen relativ unkritischen aber informationsreichen ethnologischen Erlebnisbericht („*Am Schrein des roten Sufi*“), welchen ich zum Thema empfehlen möchte, geschrieben. (Vgl.: *Frembgen 2008*)

¹⁰³

Eine Formel, die in vielen Urdu Liedtexten besungen wird und im Original „*dam mast Qalandar*“ lautet.

Begleitung eines mäandernden Trommelrhythmus vorgeführt und der Heilige sollte sich dabei im besten Fall mit dem Jinn arrangieren, weil er es eben wüsste, wie man mit diesen abwegigen und *wahnsinns-bringenden Gestalten* in *diplomatischen Kontakt* treten könne. Der Befallene liegt sogleich am Boden, tanzt wie wild oder übergibt sich. Nach einem Schweißbad und den Torturen der Kommunikation des „Geistes des Qalandars“ mit dem „nutznießenden Jinn“ erscheint der Besessene im besten Falle als geheilt. Man könnte auch sagen, dass er mit Hilfe des *Heiligen* nun besser mit seinem Jinn, besser mit seiner Vorstellungswelt umgehen kann.

Der Orden der Qalandar-Derwische, der bereits eine beträchtliche Geschichte hinter sich hat, ist heutzutage fast nur mehr auf dem Gebiet Pakistans zu finden und dort am ehesten in der Umgebung des „Qalandar Heiligen.“ Das erklärte Ziel dieser heimatlosen Derwische besteht nach wie vor darin, verhärtete gesellschaftliche und religiöse Regeln zu durchbrechen um sich dabei der Schari'a unterzuordnen. Für sie besteht ein großer Teil der Schari'a - zum Erstaunen *einschlägiger Nachrichtenerstattung* hierzulande - daraus, die Regeln zu durchbrechen um dadurch Transformation aufrechtzuerhalten. Das kann manchmal etwas *clownesque*, andere Male recht wirkungsvoll zu Tage treten. Solch *Lausbuben* wären gegenwärtig in anderen islamischen Ländern entweder im Kerker gelandet oder bereits ausgestorben... Trotzdem gilt Pakistan als eines der fundamentalistischsten Länder!?

Diese einschlägigen Traditionen erscheinen in recht unverändertem Gewande seit ca. 800 Jahren am Grabe des Qalandar. Zur 'Urs¹⁰⁴, dem Hochzeitstag des Heiligen, finden sich in der 20.000-Einwohner-Stadt Sehwan Sharif alljährlich meist mehr als 500.000 Pilger ein, welche sich dem Tanz und dem Ritus um den Qalandar hingeben. Dies passiert, wohl etwas zu exzessiv, aber nicht bei allen Teilnehmern um die Hochzeit des Qalandar, unter der Einnahme eines berausenden – „Bhang“ genannten - Getränks. Bei sommerlichen Temperaturen über 50 Grad Celsius wird die ganze Stadt zur Zeit des Urs zu einem „*kochenden Hexenkessel*“ des Tanzes und der Hingabe ...

Einer der vielen Erbfolger des Qalandar – in dem Fall der *echte* - genannt Mehdi Shah¹⁰⁵, erklärte im Gespräch, dass immer alles zu höchstem Grade friedlich verlaufe. Man wundert sich mitunter, dass noch kein Freund *rationeller Korananslegungen* explosive Gegenstände an diesem offensichtlich

¹⁰⁴ Als 'Urs werden die alljährlichen Feierlichkeiten rund um den Todestag eines Heiligen im subkontinentalen Raum bezeichnet. So spricht aber tatsächlich niemand vom Todestag sondern nur von der „Hochzeit des Heiligen.“

¹⁰⁵ Mein ehrenvoller Gastgeber in Sehwan Sharif, der gerne den ca. fünf pro Jahr eintreffenden okzidental „interessierten Zaungästen“ mit Rat und Hilfe zur Seite steht.

„frevlerischen“ Ort, in dem es an jeder Ecke und unter jedem Stein gut gepflegte bis verfallene Heiligengräber gibt, vergessen hat... Offensichtlich handelt es sich um Respekt!

Die Traditionen um den Qalandar scheinen mit jedem Jahr noch mehr zu einem Symbol zu werden, durch dass sich gewisse Teile der islamischen Welt noch immer nicht vor rationellen Konzeptionen über Shirk (Götzenkult), Musik, Tanz und Lebensfreude in die Knie zwingen lassen und so folgt man weiter dem Kult des „Königs der Irren und der heimatlosen Muslime“. Durch die etablierte Tradition wird Herrschaft und Interpretationsautorität auf recht anschauliche Weise untergraben ohne mit dieser tatsächlich in Konflikt zu treten. Der Qalandar wird zwar in den Kreis schi'itischer Tradition gestellt, wird aber in gleichem Maße von Sunniten als auch von Hindus verehrt¹⁰⁶.

Der Kontakt zum Heiligen und die sich daraus ergebende *imaginäre Brücke ins Jenseits individueller Vorstellungen* und Wünsche, die von den Pilgern auf das Grab projiziert werden, kommt meiner Meinung nach einer intersubjektiven und körperhaften Vorstellung im Kontext eines barzakh bei ibn 'arabī recht nahe. Es scheint sich um ein kommunales Phänomen zu handeln, in dem sich körperliche Hingabe und der Glaube an eine Art von heilender und *zeitzerlegender* Imaginär-Gegenwart, jenseits rationeller Erklärungen, von selbst fortpflanzt. Ich war erstaunt darüber, einen dermaßen ungebrochenen Elan im Kontext einer sufischen Bewegung mitzuerleben, die sich darüber definiert, gängige Regeln und gesellschaftlich akzeptierte religiöse Formen zu durchbrechen. Lal Shahbaz Qalandar, der innerhalb der Gemeinschaft die Autorität über jene *irdischen Vorgänge* hat, ist offensichtlich tot, doch wird er nach wie vor um Rat befragt, wie auch zur Heilung *imaginären Wahnsinns* herangezogen und verehrt.

Dieser kurze Exkurs in die seltsamen Ausformungen einer kleinen Stadt an den Ufern des südlichen Indus erscheint als gutes Beispiel gelebter Körperlichkeit im Kontext von Islam und barzakh im subkontinentalen Raum und darüber hinaus dient er als passende Einführung zu den letzten beiden Kapiteln.

¹⁰⁶

Genauere Einsichten zum Thema wurden mir im Gespräch mit der Sozialwissenschaftlerin Johanna Guggenberger gegeben. Sie verweilte zum Zwecke der Feldforschung einige Monate in *Sehwan Sharif*.

Imaginär- und Realanteil

*„Und weit gefehlt, dass der Name „Hades“ von dem Dunkel (Aeides) sollte hergenommen sein, ist der Gott vielmehr deshalb, weil er alles Schöne weiß, von dem Namengeber statt Eidos „Hades“ genannt worden.“
(Platon Kratylos 1994: 41)*

„Er sagt: Beschaffenheiten sind unterschiedlich und Seelen folgen den Beschaffenheiten. Die Seelen sind Anschlussstellen für die Anreisenden, und die Anreisenden kommen mit den Zuständen an. Es ist unmöglich für einen Zustand allgemein zu sein. Viel eher hat jeder Ankömmling einen Zustand, der spezifisch für sich selbst ist. Deswegen macht die gleiche Sache, die eine Person betrunken macht, eine Andere nüchtern – weder Betrunkenheit noch Nüchternheit sind allgemein.“ (ibn 'arabi. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 325)

Das Einfließen der sich in der Zeit vernetzenden Möglichkeiten in die gehörte und gesehene Realität des Individuums durch seine Übergänge zum Anderen ornamentiert eine fluktuierende Linie zwischen Innen und Außen. Unsere Armut beschrieben als Möglichkeit schöpft aus dem Ineinanderweben der Horizonte des Selbst / der Seele. Das Ornamentieren der mannigfaltigen Linie der Wahrnehmung scheint die Grenze zwischen Imaginär- und Realanteil in ihrer Bewegung darzustellen.

Manifestes – Äußeres - liegt immer oben auf und verdeckt für unsere Sinne die *maskierten imaginären Netze kreativer Vorstellung körperhafter Dinge an sich*. Der körperhafte *Imaginäranteil* scheint immer verdeckt zu sein, obwohl er durch die fluktuierende Linie der werdenden Gegenwart Zustände ins Außen leuchten lässt. *Intervalle* zwischen dir und mir, der Ratio und dem Irrationalen oder eben dem Jenseits und dem Diesseits sind das *imaginäre Netz*, dass uns bestimmt und unsere Zustände definiert. Das *Drama der Zustände* spielt sich an den immanenten Horizonten zwischen Außen und Innen ab. Chittick schreibt, dass die Attribute / Zustände sich in der Seele als körperhafte Qualitäten und Kräfte manifestieren würden, während die Sinne Impressionen aus dem Äußeren importieren, und so zu noch mehr Verwirrung beitrügen.

„Eigenschaften, die dem Tageslicht der Manifestation entspringen, und andere, die ihre Herkunft aus der Nacht der Nichtmanifestation beziehen, werden ununterscheidbar innerhalb der inneren Domäne der Seele. Tendenzen, welche die Seele in die Einheit des Geistes erheben oder sie in die Zerstreuung des Körpers hinabführen, tragen das gleiche imaginäre Gewand.“ (Chittick SDG 1998: 339)

In diesem schwer fassbaren Feld der sich ins Unendliche vernetzenden *Intervalle* erscheint die Realität im Innen oft derart unmaskiert und direkt, dass man sie gerne mit „Informationsmüll“ persönlicher Wahl zudeckt und so in Abbildern des Gewohnten weiterlebt. Eine Art von *Verfaulen durch mechanisches Kopieren* des Appetites, um den sich die inneren und möglichen Verbindungslinien tummeln, die sich in der Unendlichkeit zu treffen vermögen, scheint das Voranschreiten einer *Versteinerung des Innen* zu beschleunigen – *fauler Geruch* breitet sich in Form von angst- und isolationsgeplagten Individuen, welche allzu sehr in ihren äußeren Grenzen gefangen zu sein scheinen, im Gesehenen und Gehörten aus. Man ist verleitet zu glauben, dass das *imaginäre Gewand* seine *veränderliche(n) Farbe(n)* durch *strukturelle Abbilder* verlieren würde.

Oft scheint die Wahrnehmung nur mehr ins Außen zu schauen und dabei die *imaginären Linien im möglichen Netz des Innen* nicht mehr zu beachten. So scheint *das Drama der Zustände, das Drama der Namen* verdeckt zu sein und eine neue Bühne wird unter Anstrengung im Außen gebaut, um den fahlen Geruch *imaginärer Müllbalden* mit dem Parfum der Kunst zu Vermengen und so die Fäulnis in Fermentation zu wandeln...

„Die Imagination ist endgültig zur Fantasie degradiert worden.“ (Corbin 1969: 181)

*„Die Fantasy ist nicht Imaginatio, sondern ein Eckstein der Narren“
(Paracelsus nach ibid.: 181)*

Nach dem unter aufgeklärten Philosophen oder scholastischen Theologen, egal ob sie okzidentaler oder orientaler Herkunft waren, die Imagination als „unwahr“, „korrupt“ oder überhaupt „illusionär und realitätsfern“ erklärt wurde, scheint der *Siegeszug der Ratio* den Menschen von seinem immanentesten Einflussgebiet - *der undefinierbaren Präsenz der Imagination* - abgekoppelt zu haben. Es könnte sich um ein *erklügeltes Ende der Auffassung eines intermediären Universums* zwischen Geist und Körper handeln. So hat der Intellekt, der laut ibn 'arabī nur dazu diene, den Appetit im Zaum zu halten, alle anderen Lebensbereiche unterworfen und in den *Kerker der Unbeweisbarkeit* geworfen. Es scheint unter der *autoritären Regierung der Verstandesbeweise*, die sich laut ibn 'arabī, nur mit Nichtexistenz verbinden können, der imaginäre Bereich des

Möglichen und der subtilen Wesenhaftigkeiten, innerhalb des *rauschenden Atems der Beziehungen*, der Fäulnis der Unbeweisbarkeit preisgegeben worden zu sein.

Konrad Becker schreibt, dass nur selten über die psychosozialen Wurzeln politischen Bewusstseins geforscht werden würde. „Mit dem Argument, Bewusstseinsbildung würde nur religiöse Wahnvorstellungen verewigen und echte Veränderung verhindern, wird eine Verknüpfung von Bewusstsein und Politik vielfach als romantischer Idealismus dargestellt.“ Dabei wäre in den neuen „sozio-ökonomischen Zusammenhängen“ die Rückeroberung einer „Autonomie der Vorstellungskraft eine konkrete politische Haltung“. Es schiene dringend an der Zeit zu sein, eine „Praxis der Utopie“ zu verwirklichen. (Vgl.: Becker 2011: 67/ 68) Diese scheint nach wie vor mit ähnlichen bis stärkeren Problemen zu kämpfen, wie sie es bereits zu Zeiten ibn 'arabīs tat.

Wenn wir Teil von allem anderen als von dem *Einen*, und somit Teil eines *mehrgesichtigen Rauschens der Ambiguität* sind, dass seine Fratzen schauderhaft in unberechenbaren und *nicht in Gleichungen auflösbaren Intervallen* ausbreitet, ist es nicht weiter erstaunlich, dass eben jener - ursprünglich nur für den weltlichen Appetit verantwortliche - Verstand auf eindeutige Beweise pocht, welche die Armut und die *Transformationsfähigkeit der Vielheit der Möglichkeiten* verneinen. Zum Unwohl aller beteiligten Menschen schenkt man dem ausschließenden Verstand in seinen negativen Beweisen mehr Glauben als dem Wissen, dass aus eigener Erfahrung stammt. Zynismus erscheint als die direkte Wirkung dieser *Krankheit*“, in der sich der Verstand über das Herz erheben will.

„Ein Problem das durch Absprache gelöst werden kann, kann nicht durch die Anwendung von Kraft bewältigt werden. Die Aufgabe, das Haus von Müll zu befreien, wird mit einem Besen bewerkstelligt – nicht mit einem Stock, und die lästige Pflicht den Müll aus dem Haus zu tragen wird durch einen Kübel vollbracht – nicht mit einem Schwert oder einem Bogen.“ (Nakhsabi nach Kugle 2009: 292)

In der gegenwärtigen Situation will der *fortschrittliche Mensch* mit der Ratio erklären was er nicht erklären kann und gibt dabei vor, dass der Intellekt die Quelle allen Wissens wäre. Dabei möchte er / sie verdecken, dass Klügelei die Quelle körperlicher Grenzen ist, die das Dasein als dummes Biest verhindern sollten. Der Shaykh schreibt:

„Es kann während des Sexualverkehrs zufällig passieren, dass die Form eines Hundes, eines Löwen, oder eines anderen Tieres in der Seele von einem der beiden Partner erscheint. Als Ergebnis wird das Kind dieses Verkehrs so gezeichnet, dass seine Charaktereigenschaften die Form des imaginären Bildes des Tieres, welches den Partnern

erschien, sogar wenn die beiden voneinander abgewichen sind, annehmen. So wird im Kind die Form der Vorstellung des Vaters oder der Mutter sogar in der manifesten Domäne, in äußerer Form oder als Hässlichkeit, auftauchen. Abseits ihres Wissens über die regierende Autorität der Imagination, geben ihr die Philosophen keine Beachtung in Anbetracht der Erlangung von Offenbarungswissenschaften.¹⁰⁷ Dem ist so, weil sie sich in ihrer Ignoranz das wünschen, was man sich nicht wünschen kann, und von jeder Art von Materie entkoppelt ist. Das wird nie passieren, weder in dieser, noch in der letzten Welt. Das – Ich meine die Entkoppelung von der Materie – ist eine Angelegenheit, die rationell erklügelt wird, aber niemals bezeugt werden kann. Die rationellen Klügler haben keinen größeren Fehler als diesen, und sind sich dessen nicht bewusst. Sie stellen sich vor, dass sie etwas gewonnen haben, doch in der Tat haben sie verloren. Sie verkürzen ihre Lebensdauer, in dem sie versuchen etwas zu erreichen, dass sie nicht erreichen können.“

(ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 346)

„Was auch immer Verstandesbeweise uns als Unmöglich erklären wollten, haben wir als möglich und tatsächlich auf dieser Welt passieren gesehen.“ (ibid.: 358)

Die Autonomie der Vorstellungskraft als reale - doch von den Grenzen der Klügelei als hinfällig bewiesene - *Illusion* ist wahrscheinlich nie mit ökonomischen und politischen Zwängen zu vereinbaren, ebenso ist sie nicht im 7. Differenzial einer Gleichung versteckt, noch wird sie mit dem Hubble-Teleskop in schwarzen Löchern gefunden oder durch quantenphysikalische Lichtexperimente messbar gemacht. So ist aber die Tatsache, dass *Asymmetrie* im *Rauschen der Imagination* wissenschaftlich nicht messbar, noch erklärbar ist, kein Grund dafür, dass man sie nach dem Schlaf an der *Garderobe der Erklärbarkeit* in Form von Allgemeinpositionen abgibt. Der direkteste Zugang zur Gegenwart der Imagination (hadrat al-khayāl) scheint vielmehr durch die Anschlussstelle der Wahrnehmung ständig am Ort der Zustände gegeben zu sein. Das *verwirrende Rauschen* endet nie, selbst wenn man es leugnen möchte.

„Wahrnehmung und Existenz sind das Gleiche, weil die Imagination des Atems der Barmherzigkeit eins ist mit der Sensibilität des wahrnehmenden Subjekts. Diese ist von der Vorbereitetheit des Subjekts abhängig.“ (Chittick 2000: 338) Die *Intervalle der Imagination* sind im Menschen ursprünglich wohl in gleichem Maße mit unseren Sinnen verbunden, wie es das Materielle und Manifeste zu sein scheint. Der Mensch bemüht sich höchst wissenschaftlich, oder auch in den *Illusionen fester Mauern*, dies zu leugnen. Denn die größte Art „der Verschleierung“, so der Shaykh, „bist du selbst.“ (Chittick 2000: 105)

¹⁰⁷

Chittick: „divine sciences“

Die Teilung der beiden Welten, die der Mensch als das Innere und Äußere beschreibt, welche in ihrem rationell bedingtem Ungleichgewicht zu innerem Chaos und Unglauben der eigenen Vorstellung gegenüber führen, nimmt bei ibn 'arabī sowie im gesamten Sufismus eine wichtige Rolle ein. Im Koran, welcher auch Wort - nicht nur Buch – ist, heißt es:

„Er ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Verborgene. Und er kennt alle Dinge“ (57: 3)

Sure 57 heißt „das Eisen“ (al-hadīd), dessen arabische Wurzel hadd Grenze und Limitierung beschreibt. So wird unter anderem folgendes erwähnt: „Und wir sandten das Eisen herab, in welchem Furcht einflößende Kraft, aber auch Nutzen für die Menschen ist.“ (57:25) Jenes Eisen wird als teilende Limitierung definiert. Eine Grenze, die zwei interagierende Welten von einander abgrenzt, und sie so in ihrer Differenz als *Intervall* wirken lässt. Auch aus der Kabbalaforschung dringen ähnliche Töne:

„Wenn wir bedenken, dass das „Erste“ zur gleichen Zeit als das „Letzte“ betrachtet wird, so ist das Ding, wenn man es so betrachtet zwangsläufig beides, das Erste und das Letzte und in der gleichen Beziehung Selbst und das Andere“ (Wolfson 2005: xx)

Zāhir, das Äußere beschreibt das, was manifest ist. Das Sichtbare. Die Welt der ausgeformten Erscheinungen. Die Vielheit der Objekte oder die Welt, in der sich der stoffliche Körper bewegt und ernährt. Zāhir ist der *Realanteil*.

Bātin beschreibt das Innenleben, das Nichtmanifeste oder auch das Verborgene und mit den äußeren Sinnen ungesehene. Zustände in Form von beziehungsgebundenen Emotionen sind Teil des Inneren. Es ist in den Möglichkeiten enthalten und vernetzt die Sinne dort, wo sie nicht zu existieren scheinen. Bātin ist der *Imaginäranteil*.

Die beiden Begriffe werden in einem weiteren Umfeld auch mit *Diesseits und Jenseits* verbunden. Das Manifeste oder Sichtbare als das Diesseitige und das Nichtmanifeste oder Verborgene als das Jenseitige, dass als Innenleben und darüber hinaus als schöpferische Imagination gezeichnet wird. Das Jenseits wäre so betrachtet im Innen immer gegenwärtig und keine Realität, die erst nach dem Ableben eintreten würde. Es handelt sich um Vorgänge, die weder als gerade, noch als ungerade eingeteilt werden können. So erscheint die Linie der Gegenwartshorizonte als eine Mischung aus geraden und ungeraden Formen. Der Tod ist ibn 'arabī's Meinung nach Transformation, doch kein Ende. Eine Transformation in der sich das Äußere in andere irdische Stoffe wandelt, und das Innere zum *imaginären Äußerem* wird:

„Leben gehört der Substanz an, während Tod der Formveränderung angehört“

(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick SDG 1998: 297)

Die Form, welche in der stofflichen Welt der Körper enthalten ist, sei „ein täuschender Schleier“, obwohl sie in gewisser Art und Weise eine „heilige Realität“ darstelle. Die Welt der Erscheinungen sei prinzipiell nichtexistent. Was uns erscheinen würde, sei das eine Sein, welches aber von den „Wirkungen der nichtexistenten Möglichkeitsräume gefärbt ist.“ Wissen über die Wahrheit könne nur durch angemessene Verbindung der beiden Prinzipien [des Inneren und Äußeren] erlangt werden. Der Name des Sichtbaren [Äußeren] übe seine Wirkungen unendlich in der Existenz aus, während der Name des Verborgenen „seine Wirkungen in Wissen und Erkenntnis ausübt.“ (Chittick 2000: 89) Die Körper wären eine Art Hülle für Dinge, oder eben ihr Geist. So meint ibn 'arabī, dass es für ein „korrektes Wissen“ notwendig sei, zu erfahren, wie das Unendliche in das Endliche einfließe. Dieses Wissen, so meint er, sei nichts anderes, als das „Wissen über das barzakh“ (Bashier: 2004: 94) Er beschreibt jenen Punkt auch als die *Schnittstelle zwischen Limitierung und Unendlichkeit*: Die sich in allen Dimensionen gleichzeitig bewegende Linie, in der Vergangenheit und Zukunft zusammenfließen und sich dabei die Gesamtheit aller Begrenzungen in der Gegenwart entspannt und auflöst.

„...die poetische Art des geöffnet seins zum Offen sein, die Zeitlinie auf ihrem Faden zu spalten, als ob man den Horizont jenseits der Begrenzung der Unbegrenztheit, die Begrenzungen in die Unbegrenztheit der Begrenzung zwingt, erweitert. So nehme ich an, dass Zeit – und die historische Geschichte, die wir darauf konstruieren – sich ordnet, sogar wenn sie undurchdringbar ist, vom Anfang zum Ende voranschreitet, aber für einige schreitet sie ohne Zweifel vom Ende zum Anfang, und für wiederum andere, wahrscheinlich wenige, krümmt sie sich wie ein Boomerang von der Mitte zur Mitte, immer dazwischen anfangend und endend.“ (Wolfson 2005: xvi)

Es handelt sich hierbei somit um eine Art von *rauschiger Mitte*, der Punkt, an dem Zeit still zu stehen scheint und aus einem *Ereignishorizont*¹⁰⁸ Imaginär- und Realanteil körperlicher Inhalte entspringen lässt. Im *asymmetrischen Rauschen* erscheinen beide gleichzeitig. Hört man Rauschen, so ist darin vieles enthalten, dass sich erst in der individuellen Wahrnehmung formt. Das Rauschen würde so den *Ereignishorizont* beschreiben, während die subtilen Formen, welche die Wahrnehmung aus dem Rauschen herausfiltert, das „*Sich - Entspannen*“ der individuellen Zeit als

¹⁰⁸ Der von ibn 'arabī verwendete Begriff *hudūth* beschreibt die bewegliche Linie vor und hinter der Zeit, wie wir sie wahrnehmen. Die arab. Wurzel *hadatha* beschreibt ein Passieren oder auch ein Ereignen. Der Punkt, an dem Schwarze Löcher Zeit fressen, oder auch generieren, wird in der Physik als *Ereignishorizont* bezeichnet und wurde von mir als passend für die Übersetzung herangezogen. (Vgl.: Fußnote 33 S. 28)

dehnbare Gegenwart im *Imaginäranteil* definiert. Dieser Vorgang erscheint als ständige und zu hohem Grade reale Ekstase, die sich demgemäß auch im schweigenden Bereich ereignen kann.

Zeit kann im Kontext keine Linearität beschreiben, weil sie eine reine Funktion der inneren Domäne ist. Die Transformation der Zustände erscheint als *Ereignishorizont des Zwischenbereiches*; als der veränderliche und auch transitive Horizont des barzakh, welcher Differenz bedingt, doch keine ist. So erscheint diese Form des Zeitbegriffes in Anbetracht der *objektiven Linearität* eines *newtonschen Zeitbegriffes* und eines *wacker voranschreitenden Zivilisationspfeils* aber als *reine Illusion des Subjekts...*

Es scheint, dass mit der Einführung linearer Chronometer auf den Kirchtürmen die *leiblichen Vertreter von Transzendenz* endgültig dem Wahnsinn einer objektiven Wahrheit verfallen sind. Offensichtlich gibt Linearität in der kommunalen Zeitwahrnehmung den Takt einer objektiven Wahrheit für alle individuellen Realitäten vor, die nicht dem Unheil ihrer eigenen Subjektivität verfallen sollen.

Linearität scheint sich seit der Erfindung von durch Spannung betriebenen Zahnrädern ständig zu steigern, und in einer seltsamen Beschleunigung undurchschaubarer Netzwerke zu agieren, die in der *scheinbaren Objektivität* ihrer selbst handeln, um dabei politische Realität aus der Trickkiste *pünktlicher Objekte* zu zaubern. Auf den *normalen Gegenwartsverbraucher* wirkt dieses *Zauberwerk der Postmoderne* offensichtlich sehr effizient, um so zu erhöhter Verwirrung zu führen.

Es scheint sich die Menschheit mit einer wissenschaftlich-kommunalen Errungenschaft zum Sklavenvolk ihrer selbst gepriesenen und erfundenen Linearität, einer *vermeintlichen Zivilisationserrungenschaft*, gemacht zu haben. Linearität stellt eine gefährliche Form von *totaler Symmetrie* dar, welche die Eigenzeiten körperhafter *Imaginäranteile* leugnet und in ein enges Korsett strukturell geordneter Abläufe zwingt. Es handelt sich dabei um eine *Existenzbegradigung*.

Turner zeichnet Struktur als die *Unmöglichkeit imaginärer Präsenz von Beziehungen* – Struktur erscheint bei ihm als Funktionsmechanik der Linearität kulturellen Zusammenlebens. Doch ist sie als Muster traditioneller Gesetzmäßigkeiten für eine Gemeinschaft wichtig und erleichternd, gesetzten Falles, dass die einst erfundene Struktur nicht zur *Gefängniszelle für Beziehungen* aller Art wird. Ohne jedwellige äußere Struktur müsste man Kultur jeden Tag neu erfinden, und das wäre wohl kein leichtes Unterfangen. Eine Interaktion zwischen dem Prinzip der Struktur und jenem der imaginär-Beziehung wäre von dringlicher Bedeutsamkeit und gesellt sich thematisch neben den Gegensatz von Innen und Außen.

„Logik alleine ist unfähig eine Person zu neuen Ideen zu führen, wie auch Grammatik alleine unfähig ist Gedichte zu inspirieren und auch die Theorie der Harmonie alleine Unfähig ist Sonaten zu inspirieren. Logik, Grammatik, und Musiktheorie ermöglichen es uns formale Fehler und gute Ideen zu finden, wie auch gute Ideen zu entwickeln, aber sie unterstützen nicht die Substanz, die glückliche Idee, die neue Sicht.“ (Turner 1974: 52)

Es scheint in allen möglichen Tätigkeiten ein Ausgleich zwischen dem Außen und dem Innen gefordert zu sein. Ohne diesen wäre man auch laut dem Shaykh verloren und in *dichotomischen Sackgassen* gefangen. Die Balance zwischen der Struktur des Außen und den inneren Randgebieten der *Horizonte imaginärer Präsenz* von Beziehungen scheint ein kreatives durchnagen des *Imaginationsnagers* an den Befestigungen der Kerker *symmetrisch-linearer Strukturen* darzustellen. Es kann jedoch nur bis zu dem Punkt genagt werden, an dem sich Struktur in Feinstaub auflöst. *Atomare Imaginationsbomben* könnten für den unvorbereiteten Verbraucher eine gefährlich starke Umkehr ausmachen, die das Einleiten einer Schmelze zu bewirken vermöge.

Offensichtlich scheinen die Limitierungen von Struktur eine *wohltuende Nahrung für das Jenseits* zu geben. Nicht umsonst weist ibn 'arabī, wie bereits erwähnt, darauf hin, dass sich Menschen vom Fleisch der Tiere, und Jinnen von den Zuständen der Menschen ernähren würden. Das Jinnen der imaginären Domäne innewohnen, erscheint dabei als nicht weiter erstaunlich.

Der *Imaginär-Appetit* erscheint in seiner Unersättlichkeit als das böse und ignorante „Biest“, welches sich durch *von der Zeit erhärtete Beziehungsmuster* frisst, und ganze Strukturen an kulturellen Errungenschaften verschlingt, um daraus womöglich körperliche Energie zu produzieren. Dies könnte der *Verdauung*, oder in ibn 'arabī's Worten, der „vegetabilen Seele“ auf längere Sicht bei übermäßigem Verzehr Schaden zufügen. Der Appetit und die „vegetabile Seele“ sind laut den Worten des Shaykhs keine guten Freunde. Damit während des Prozess der *Ernährung* nicht alle Strukturen und Limitierungen auf einen Sitz *vermascht* würden, stünde dem Appetit die Ratio als strenger und limitierender Wachtposten gegenüber – die Verdauung ist dem Wachtmeister stets dankbar...

„Wenn ein bedachter Mensch diese Welt erprobt,
enthüllt sie sich für ihn
als Feind in den Kleidern
eines guten Freundes“
(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick SDG 1998: 344)

Die Übergänge zwischen dem Manifesten und dem Nichtmanifesten als der Punkt, an dem Real- und Imaginäranteil in den Zuständen der nichtlinearen Gegenwart kommunizieren, scheinen für einen Ausgleich der Prinzipien von höchster Dringlichkeit zu sein.

Individuelle Zeit (waqt) erscheint im Sufismus als das Erleben der subjektiven Zustände (ahwāl) von Beziehungen. (Vgl.: Hujwiri 2005) Doch erscheint Zeit in dem Kontext als reines *Differenzphänomen*, welches das subjektive Erleben der Beziehungen zum Außen in der Gegenwart beschreibt, und kann nur schwer mit unserer Auffassung einer *linearen, auf dem Kirchturm mechanisch fortschreitenden Zeit* verglichen werden. Ähnliche Auffassungen von Zeit als Differenzphänomen schlichen sich in der theoretischen Physik seit Einsteins Relativitätstheorie ein. So sei die Zeit nichts weiter als die Differenz zwischen den Dingen. (Vgl.: Callendar 2010) Jedoch blieben diese Konzepte immer nur am Papier. Die mechanische Uhr wurde den neusten *Trends* der Naturwissenschaften nie angeglichen. Zeit als Waqt, als Zustandsphänomen, ist wohl eher der Domäne des Imaginären in seinen Übergängen zum Raum zuzuschreiben.

Laut ibn 'arabī regiere die Imagination über die Natur und verkörpere diese, wie auch immer sie möchte. (Vgl.: Chittik SDG 1998: 346) Diese imaginären Übergänge zum Manifesten, die Struktur per se zum *Schmelzen* bringen, und für diese naturgemäß als schizophren oder illusionär erscheinen, wurden in „liminalen“ (Vgl.: Turner 1974) Randgebieten kultureller Gemeinschaften bereits mehrfach erprobt und führten je nach *Schmelzungsgrad* der verhärteten Strukturen zu neuen Imaginationformen, die von *geschulten Kopisten* schnell und professionell in die Matrix der Struktur eingeordnet wurden. Dieses Spiel erscheint allzu menschlich und im Prozess der Gesellschaft inhärent zu sein. Rumi kann dazu folgendes sagen:

„Der Nachahmer ist in seiner Rede wie ein professioneller Totengräber“ (Frei nach Rumi. Mathnawi 1999)

Dabei sollte man nicht vergessen, dass jeder Profession ihre Berechtigung und der nötige Respekt zukommen möge, so auch der Zeit.

Khatami fasst im Kontext von Mulla Sadr¹⁰⁹ zusammen, dass subjektive Zeit eine Funktion des imaginären Bereiches, wie auch Raum eine Funktion der Zeit wäre:

¹⁰⁹ Mulla Sadr (16. Jhdt) ist eine der Hauptfiguren der *persischen Illuminaten* (nicht zu verwechseln mit einer bayrischen Geheimbundbrauerei). Sie prägten eine Philosophie des Lichts. Dabei beschäftigten sie sich eingehend mit den Ideen der *wahdat al-wujūd*, und stellten so natürlich die in der islamischen Welt verbreiteten Grundannahmen aristotelischer Philosophie in Frage. Als Gründer der Bewegung gilt *Shihāb ad-dīn Suhrawardi*, welcher zu Lebzeiten ibn 'arabī's wirkte.

„Es ist in der Zeit, dass Raum als eine Imaginär-Funktion der Subjekte generiert wird. Raum wird durch die Bewegung des Öffnens des Raumes als Aspekt des Anderen, ebenso auch anderswo das Hier verneinend, welches ist, wo wir sind, beschrieben. Während sie die Fähigkeit hat Raum durch Zeit zu generieren und dabei die Zeit selbst zu generieren ist die imaginäre Kraft nicht selbst Zeit.“ (Khatami 2007: 222)

So wie Zeit in der Relativitätstheorie mit Raum in einer kurvenartigen Situation interagiert¹¹⁰, scheint die subjektive Vorstellung die beiden Aspekte im Innen zu regieren und sie dort zur *ornamentierenden Linie*, welche die Armut von Möglichkeiten ins Manifestes umsetzt im *Wechselstrombad* der Gegenwart zu beschreiben. Dieser Aspekt ist definitiv nicht beweisbar, doch liegt er nahe.

Die imaginäre Gegenwart oder in den Worten des Shaykhs die „Gegenwart der Imagination“ (*hadrat al-khayāl*) kann nicht als Nummer von Aktionen gemessen werden, die unsere Zustände verkörpern oder inspirieren. Imaginäre Gegenwart wäre eher eine „Art von gelebter Erfahrung.“ Eine gelebte Erfahrung im Anderen, welche die mechanischen Kausalitäten einer linearen Zeit ignorieren würde. Diese Beziehungsform sollte laut Khatami mit einem schnellen und oberflächlichem Aufblitzen kontrastiert werden, in dem Ich nichts verstehe, weil die *Anderen* abwesend sind. „Die imaginäre Kraft ist meine Gegenwart, weil das Objekt in alles, das mich konstituiert, reicht.“ (ibid.: 223/ 224) *Ambiguitätsvektoren*, die körperlichen *Imaginäranteilen* innewohnen und das Objekt zu gelebter Erfahrung einer transpersönlichen Realität machen, die mannigfaltig in mir ist, scheinen eine *imaginäre Kausalität* auszumachen.

Wenn das Ego in den Körper zurückfällt, öffnet sich die Möglichkeit von Traum und Fantasie - Bilder aus der transpersönlichen Realität können empfangen werden. In diesem Zustand regieren Zeit und Raum nicht mehr den Fluss der Bilder, Gedanken und Erfahrungen.“ (Kugle 2009: 23)

Eine *Intervallkrise*, in der alle anderen *abwesend* sind, scheint sich in Anbetracht imaginärer Präsenz wie ein Nebel zu lüften. Das sich *überallhin-erinnern-müssen* und *alles-klassifizieren-wollen* des Verstandes versucht die transformationsfähige imaginäre Gegenwart mit *totalen Symmetrien* und *mechanischen Intervallen* zu vernebeln, zu strukturieren... Oft erscheint der Nebel, in dem das Andere nur mehr berechenbar ist, als undurchdringbarer Smog, in dem alles zu ersticken droht. Doch erscheinen noch härtere Varianten struktureller Materie in der Form von z.B. Mauern oft als notwendig, um nicht zu verglühen, oder zu erfrieren...

110

Vgl.: Einsteins Raum-Zeit-Kurve

Das Phänomen einer imaginären Präsenz, die sich bedeutend auf die Gesellschaft auswirke, erscheint für Turner meist an den liminalen Randgebieten von gesellschaftlichen Strukturen. Der Ort, an dem Linearität und Symmetrie schmelzen und zu einer *bösartigen und häretischen Gegenwart des Anderen* - in für den Verstand unklassifizierbaren *Asymmetrien* und *inkohärenten Interpolationen* - führt. Somit wäre Imagination die Gegenwart eines Gegenübers, doch nicht Zeit in der Art wie wir sie als Ordnungsstruktur begreifen. Das *Rauschen des imaginären Atems* erscheint innerhalb der von *Faulheit akzeptierten Struktur* meist als feindlich; es erscheint ihrer Natur nach als „korrupt“ oder „unnatürlich“. Der Atem für sich scheint jedoch andauernd neue Struktur zu generieren und Verhärtungen darin in *sanften Sturmböen* wieder hinzuzufügen:

„An den liminalen Randgebieten (liminality) tendieren Gemeinschaften dazu, Beziehung zwischen jenen, die ritueller Veränderung unterzogen sind, zu charakterisieren. Der Zusammenhalt von Randgesellschaften ist gekennzeichnet durch Beziehungen, die antistrukturell im gleichen Sinne wie auch undifferenziert, egalitär, direkt, ausgeweitet, unrationell, existentiell und Ich-Du (im Sinne Bubers), sind.“ (Turner 1974: 174)

„Die Eswelt hat Zusammenhang im Raum und in der Zeit. Die Duwelt hat in beiden keinen Zusammenhang. Sie hat ihren Zusammenhang in der Mitte, in der die verlängerten Linien der Beziehungen sich schneiden: im ewigen Du“ (Buber 1983: 96)

Dass die imaginäre Differenz von Randerscheinungen oft über die Zeit hinfort zu Symmetrien und *erschreckend gleichen Wiederholungen* bis hin zu Diktaturen führen kann, ist in den Künsten, der Politik und auch in den Wissenschaften schon oft am Schauplatz des Manifesten erprobt, experimentell begründet und auch vorgeführt worden. Am Ort der Kultur erscheint somit in der Zeit ein *Verhärtungsphänomen*, welchem Fluktuation und Transformation in einer *einseitigen Rekursion* der ewig gleichen Idee oder der ewig gleichen „Ikone der Vorstellung“ abhandeln kommen. So scheint die geistige wie auch materielle Funktion der Neubesetzung von entleerten räumlichen Bestimmungen in ihrer natürlichen Art und Weise unterbunden zu werden.

Der Begriff eines „spirituellen Imperialismus“ (Vgl.: Corbin 1969), welcher eine hermeneutische und auch hermetisch abgeriegelte Herrschaft von selbsternannten Gruppen oder Individuen über religiöse und ästhetische Inhalte beschreibt, drängt sich auf. Von Corbin wurde dieser Begriff ausschließlich auf religiöse Erscheinungsformen angewendet, doch so erscheint es im Kontext notwendig zu sein, den Begriff auf alle kulturellen Gebiete auszuweiten. In dem Sinne würde ich von einem *imaginären Imperialismus* sprechen. Dieser breitet sich durch die Tatsache aus, dass wenn A etwas behauptet und B dies bestätigt, es bereits eine feste Realität darstellt, die nur schwer einer Transformation unterzogen werden kann, demgemäß scheint jedwellige Neubesetzung von

räumlichen Inhalten in der *anerkannten Wirklichkeit* unterbunden zu werden... Kultur tendiert dazu *in der Zeit zu erkranken* und zu erstarren. Offensichtlich ist es das Schicksal kultureller Inhalte und Formen, sich in der Zeit eines kreativen Potentials zu entledigen, um so zu versteinern. Es verhält sich natürlich nicht so, dass Tradition immer nur Versteinierung darstellt, doch scheint der *evolutionäre Trend* sich in dieser Richtung zu manifestieren.

Imaginärer Imperialismus ließe sich auch darüber definieren, dass gewisse Dinge, die nur in den Übergängen individueller Vorstellung vorkommen, durch eine Art *Türsteherfunktion* als erlaubt oder überhaupt existent beschrieben werden. Der *ästhetische Klinkenhalter* hat die Herrschaft über ein imaginäres Territorium und bestimmt so, was korrupt ist und was nicht. Der Rest scheint *nach Art des Herdentriebes* zu folgen, da die Angst der *schließenden Funktion des Türstehers* gegenüber herrscht. Dies scheint gesellschaftliche Inhalte zu prägen. Freie Marktwirtschaft beschleunigt und bekräftigt dieses Phänomen in ihren scheinbar frei geordneten Hierarchien.

Die Funktion, imaginäre Inhalte als korrupt oder wahr zu klassifizieren, wurde dem Klerus zu großen Teilen von Wirtschaft und Künsten aus der Hand genommen. Während die *selbsternannten Inhaber religiöser Macht* auf verlorenem Posten um ihre hermeneutische Vormachtstellung kämpfen, haben sich neuere Modelle *imaginärer Türsteherfunktionen* der Tatsache entledigt, dass Imagination auf der gleichen Ebene wie Glaube arbeitet und sind so zu den *unhinterfragten Göttern imaginärer Inhalte* geworden. *Klinkenhaltertum* ist wohl nicht mehr länger in den Händen intellektueller Interpretationsmacht, wirkt aber durch die unnachvollziehbaren und zu hohem Grade abstrakten Inhalte, Bilder und Klänge *ästhetischer und funktionaler Vormachtstellung der Medien*.

Die *Vergötterung* von neuen technischen Errungenschaften mitsamt ihren *heilsbringenden Möglichkeiten* erscheint gegenwärtig als der auserkorene kulturelle Weg, um sich zivilisatorisch überlegen zu fühlen und so dem Problem verhärteter Strukturen wie auch Angst erregender *Imaginäranteile* aus dem Weg gehen zu können.

Die *imaginäre Türsteherfunktion* scheint eng mit den Schalthebeln technischer Innovation verbunden zu sein. Die neuesten Möglichkeiten, Strom ästhetisch in Form zu bringen, sind offensichtlich die beste Möglichkeit die *imaginäre Klinke* von Morgen in Händen zu halten. Naturwissenschaften scheinen in ihren Entwicklungen *Tempel* und *hermeneutische Stempel* für die selbsternannten *Imaginär-Türsteher* von Morgen bereitzustellen. *Tradition wird so zum Parkplatz eingeebnet*. Sie wird zum flachen Abstellplatz für abstrakte aber feste Strukturen, welche die Veränderlichkeit individueller *Imaginäranteile* zudeckt. *In der Moderne scheinen totale Symmetrien den Parkplatz beziehungsweise die Tür für das Aufkommen totaler Asymmetrien bereitzustellen*.

Relativ unmaskiert erscheint für mich nun die Frage, ob lineare oder auch abstrakte Struktur der Nichtexistenz zuzuordnen wäre und wir ihrer *Lahmheit der Veränderung gegenüber* genauso innewohnen, wie wir der imaginären Präsenz von Beziehungen innewohnen? Vielleicht beschreibt eine ausgeglichene Struktur, die es vermag durch ihre Differenzen in lebendiger Bewegung zu bleiben und deswegen keiner Revolutionen und Kriege bedarf, noch lange keine *Türsteherfunktion* vor den Pforten der Nichtexistenz; sie beschreibt eher *die Linie*, an welcher „Schatten und Licht ineinanderfließen.“

„Vom metaphysischen Gesichtspunkt aus muss man sagen, dass die Hölle nur in der Zeit existiert und die Unmöglichkeit bezeichnet, sich aus der Zeit zu lösen. Sie kann nicht auf die Ewigkeit übertragen werden... Das Leben der Menschen sollte nicht als Gerichtsprozess, sondern als Tragödie verstanden werden. Aber es ist die Verbindung von Schicksal und Freiheit, die eine echte Tragödie charakterisiert.“ (Berdjajew 1998: 316)

Dieses *Drama jenseits der Erklärung der Objekte* und des Fortschreitens der Zeit meint wohl, dass *zu Sein* imaginär ist, ob man sich dessen bewusst ist oder nicht. Die Repräsentation der Dinge in ihrem *tragischen in- und voneinander geben* befindet sich immer bereits auf einer imaginären Ebene, die ist wie sie ist. Sie repräsentiert die Dinge direkt für uns, weil sie keiner Leinwand bedarf. Ihre Zeichen sind uns schwer zu erkennen, da sie bereits vorhanden sind, bevor wir sie erkannt haben. So wäre der Körper immer mit dem *Imaginäranteil* verbunden, weil die direkten Zeichen und Bedeutungen imaginären Charakters der Objekte bedürften, um sich repräsentieren zu können. Khatami meint, dass mir die imaginäre Kraft das Objekt als Plenum, dass ich als unendliche Anzahl von Arten, mit denen ich unzählige Beziehungen habe, gewähren würde. So würden wir für uns selbst nur als aktive Selbstimagination geboren werden, und ohne diese als Ausstattung zu verwenden, die wir für fertige Enden verwenden, sollten wir sie als das, durch das wir Gegenwärtig sind, verwenden. (Vgl.: Khatami 2007: 262) Dieses Gegenwärtige macht dem Menschen offensichtlich Angst, weil es darin keine direkten Grenzen gibt, hinter die man sich flüchten kann. Böhme meint dazu:

„Du sollst nicht denken, dass ein Geist neben dem anderen stehe, wie du die Sterne am Himmel siehst nebeneinander stehen, sondern sie sind alle sieben ineinander wie ein Geist...“ (Böhme 1992: 194)

Es wäre in Anbetracht der unvermeidlich ineinander fließenden *Imaginär-Körper*, vor denen wir ständig flüchten, eine *Existenzmodulation* von Nöten, um sich der *Intervallkrise* entledigen zu können. Offensichtlich verschleiert man sich aus Angst vor der *direkten Präsenz des Anderen* in *dichotomischen Blockaden*; aus Angst vor dem Ineinanderfließen mit Dingen, die man selbst beim

besten Willen oder auch im Falle von großer Intelligenz nicht erklären kann. Eine *Existenzmodulation* würde darin bestehen, ein barzakh dort zu verorten, wo sich Dinge treffen und sich auch wieder verlassen, wo ihre Differenzen auf dem Gleichen aufbauen. Man würde sich laut Pleșu jedes Mal, wenn man von *Existenzmodulation* spräche, den Engeln annähern. (Vgl.: Pleșu 2009: 252) Ansonsten wäre es wohl eine schmerzhaft Kakophonie der imaginären Präsenzen, die ständig versucht *dichotomische Strukturen* als Schutz zu errichten. Struktur sollte hier nicht als grundlegende unverrückbare Einheit ('ayn thābita) im Sinne von Archetypen, die Transformation und Vorstellung bedingen, verstanden werden.

So ist laut ibn 'arabī der klarste Zugang zur Existenz, der von allen Menschen geteilt wird, unsere eigene Imagination. Je tiefer wir in unsere Vorstellung tauchen würden, desto klarer sei es für uns, dass ihre Charakteristika mit denen der Existenz gleich wären. (Vgl.: Chittick 2000: 113) So wie unsere Vorstellung ein barzakh zwischen Geist und Körper ist, ist auch Existenz ein barzakh zwischen Sein und Nichts. Barzakh und Imagination werden von ibn 'arabī immer wieder als das gleiche identifiziert. Es scheint sich dabei um *Kausalität bedingende Archetypen* zu handeln, die als grundlegende Träger für Beziehungen und *Mischungsverhältnisse* dienen.

Durch die Geschwindigkeit der Transformation imaginärer Formen im Traum sollte die Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, dass auch in der manifesten Welt physischer Präsenz in jedem Moment Veränderungen passieren würden. Die stoffliche Ebene scheint eine Art von *manifestem Endmischungsverhältnis* darzustellen, dass in seiner *Zähheit* doch immer in Bewegung ist. *Existenzmodulation*, die eine Ebene über der *rein stofflichen Domäne* steht, erscheint als das *Ineinanderfließen der Zustände innerhalb des Wassers*, dass eine Art von unverrückbarer Einheit symbolisieren sollte. „Das barzakh ist die weiteste der Gegenwart und Treffpunkt der beiden Wasser“ (ibid.: 123)

Im Ineinanderfließen der *Imaginäranteile* scheint es nicht weiter wichtig zu sein, von welcher Art der Wesenhaftigkeiten man spricht. Wichtig erscheint es in der Modulation darauf zu achten, dass sowohl das süße als auch das salzige Wasser als Grundelement das Wasser haben. Das Süße und das Salzige stellen *differenzierte Resonanzmuster* innerhalb des Trägers dar. Anders skizziert braucht auch Sauerstoff einen gewissen Grad an Verschmutzung um als Träger für *Differenzmodulationen* aller Art fungieren zu können.

Die Mischung „des süßen und des salzigen“ erwirkt innerhalb ihrer beiden Wasser zwar Differenzen, doch bleibt süßes für sich und salziges ebenso. Gegensätze treffen im gleichen Medium aufeinander und somit handelt es sich um eine intermediäre Situation.

Es erscheinen die 4 Grundelemente *Luft, Wasser, Feuer und Erde* oder auch die Farbe Weiß als *grundsätzliche Archetypen*, in denen sich Modulation zuträgt. Innerhalb zweier Farbmischungen kommt immer Weiß vor, selbst wenn jenes nicht darin gesehen wird. Das verbindende und gleichzeitig auch begrenzende Element zwischen den beiden Mischungen ist die Farbe Weiß, da es durch sein *nicht in der Farbmischung gesehen werden* in der Differenz der Farbmischungen eine Übereinkunft darstellt. Ähnlich würde es sich verhalten, wenn ein Haus brennt. Es könnte darin Gegenstände oder Organismen aller Arten und Beschaffenheiten geben, doch ist im Moment des Verbrennens jenes, welches alles im Zustand des schneller oder langsamer *Eingeäschert-Werdens* mit gleichem Gesicht trifft, - besser gesagt verbrennt, - das Feuer.

Somit erscheint die Realität des barzakh als jene, innerhalb derer kein barzakh ist - wenn es kein barzakh geben würde, so wäre das Gesicht mit dem es eine der beiden Angelegenheiten, zwischen denen es steht, gleich mit dem Gesicht, mit dem es das andere trifft. Und das wäre eben ein barzakh. Nichts würde das Wasser unrein machen; selbst, wenn darin Unreinheit ist. Durch die Tatsache, dass die Unreinheit etwas Anderes wäre als das Wasser, bliebe es rein, selbst wenn es schwierig wäre, es zu reinigen.

„Zwischen dem Wasser und der Unreinheit ist ein schützendes barzakh, aufgrund dessen die beiden Wasser sich nicht treffen. Wenn sich die beiden treffen würden, würde das Wasser unrein werden.“ (ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 344)

Somit erscheint *Existenzmodulation* als Mischungsverhältnis *der Unreinheiten im Wasser*, die sich zwar darin befinden und natürlich ineinander fliesen, aber in der Mischung immer von einander abgegrenzt sind. Die Tatsache, dass man sich im Wasser sehen kann, verändert nichts daran, dass ein barzakh trennend wirkt. Sobald diese Barriere wahrgenommen wird, existiert sie bereits nicht mehr. Wenn nun diese Barriere zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten, dem Rationellen und dem Irrationellen oder zwischen Existenz und Nichtexistenz steht, so ist sie ein *Intervall*. Dieses *Intervall* wird von ibn 'arabī wiederum Imagination genannt.

Dabei fällt eine stechende Analogie ins Auge. Im „Totenbuch der Tibeter“ wird vom Bardo, dem imaginären Reich zwischen den Geburten und den Toden, gesprochen. So beginnt Bardo nicht nur mit der gleichen Silbe, sondern wird bis auf kulturelle Differenzen ähnlich interpretiert, wie barzakh bei ibn 'arabī konzeptualisiert wird. So schreibt Chögyam Trungpa, zeitweiliges

Oberhaupt der „Karmapa Linie“¹¹¹, dass „bar“ (da)zwischen hieße und „do“ Insel oder Mal. Es wäre „so etwas wie eine Grenzmarke zwischen zwei Dingen. Es ist aber eher wie eine Insel in der Mitte eines Sees.“ Die Konzeption von Bardo beruhe auf den Perioden zwischen geistiger Gesundheit und Wahnsinn, oder der Periode zwischen dieser und jener Verwirrung, „die gerade dabei ist umzukippen und in Weisheit verwandelt zu werden.“ Bardo beziehe sich auch auf die Erfahrung, die zwischen Tod und Geburt steht. „Die vergangene Situation hat sich noch nicht manifestiert, so dass eine Lücke zwischen beiden besteht. Dies ist im Grunde die Bardo-Erfahrung“ (Trungpa 2002: 32) Meiner Meinung nach kann man Bardo jedes Mal durch barzakh ersetzen, und wohl ohne dabei den beiden Begriffen in ihren jeweiligen Assoziationsfeldern einen Schaden zuzufügen! Blicke nur mehr die ewige Frage im Raum, ob es den nun keinen Gott / einen Gott gäbe...

Wie in der Übersetzung im letzten Kapitel ersichtlich wird, scheint sich bei ibn 'arabī ein übergeordnetes Barzakh als Horn - als Posaune¹¹² - darzustellen. Innerhalb dieses *formgebenden „Instruments“ aus Licht* findet sich offensichtlich die gesamte Schöpfung in Form von subtilen Mischungsformen der *Zustandsmodulationen* wieder. Durch die Analogie eines physischen Instrumentes steht Körperlichkeit im Raum. Das arab. Wort sūr steht im Kontext für Horn, leitet sich aber von der gleichen Wurzel wie Form ab – somit ergibt sich das Wortspiel zwischen *formender Imagination* und *apokalyptischer Posaune*. In Sura Ya Sīn steht im Koran folgendes geschrieben:

„Dann wird in die Posaunen gestoßen – und siehe da, schon eilen sie aus ihren Gräbern zu ihrem Herrn! Sie werden rufen: „ Wehe uns! Wer hat uns aus unserem Schlaf geweckt?“ (36: 51/ 52)

Offensichtlich ist das Phänomen morgendlicher Verstimmungen tragender und auch tragischer als man weitgehend annehmen möchte. Welche Art von unfreiwilligem Erwachen dabei genau gemeint ist, sei dahingestellt. Ghazali will es genauer wissen und schreibt im Kontext der Apokalypse folgendes in „Die kostbare Perle im Wissen über das Jenseits“:

¹¹¹ Strömung im *tibet. Buddhismus*

¹¹² Ob die gängige Übersetzung von *sūr* in einem biblischen und koranischen Kontext mit Posaune treffende ist, möchte ich dahingehend hinterfragen, ob ein Horn nicht wohl eher die Form eines Jagdhornes, nämlich rund und mehrfach geschwungen, hat.

„Darauf belebt Gott, der Gepriesene und Erhabene, Isrāfīl¹¹³, auf dem der Friede sei. Er bläst in die Posaune vom Felsen des Heiligen Hauses her. Die Posaune ist ein Horn von Licht, sie hat vierzehn Windungen¹¹⁴, eine jede Windung ist wie der Umkreis der Sonne und der Erde; an ihr sind Löcher in der Zahl der erschaffenen Geister. Da kommen nun die Geister der Geschöpfe heraus mit einem Summen wie dem der Bienen und erfüllen das, was zwischen den beiden Horizonten liegt.“ (Ghazālī 2003: 52)

Chittick schreibt, dass Seraphiel in die barzakh¹¹⁵ Formen blasen wird um die Auferstehung zu initialisieren. Ein Hadīth¹¹⁶ besagt, dass es sich um ein Horn aus Licht handle. „Nach der Ansicht des Shaykhs handelt es sich dabei um die Lichthaftigkeit der Imagination, die relativ ist zur körperhaften Realität.“ Es sei ein formales barzakh, ein Horn aus Licht, dessen höchster Punkt die alles umarmende Wolke und dessen tiefster Punkt die Enge der Erde wäre. Innerhalb dieser körperhaften Formen würden Jinnen, Engel und die nichtmanifeste Seite der Menschen erscheinen. (Vgl.: Chittick SDG 1998: 357) In anderen Worten ist das barzakh ein Pol: „Was das barzakh einer gegebenen Realität der Existenz bedingt, sagt Shaykh Muhammad Tādīlī min al-Jadīdah, ist nichts anderes als der Pol, der diese Realität regiert und ihr Wachstum bestimmt.“ (Burckhardt 1979)

Sollte in dieses Horn nicht bereits in diesem Moment geblasen werden und wir noch ruhig im *Lichtkanal*¹¹⁷ verharren, so würden sich im Falle eines freudigen Posaunenkonzertes des Solisten Seraphiel wohl noch „tragischere“ Prozesse des Ineinanderfließens im körperhaften *Imaginäranteil* ereignen, als es vom „Hornnormalverbraucher“ wohl gewünscht wäre. Es könnte sogar soweit kommen, dass die Spiegel, in denen sich die *subtilen Symmetrien des Eigenrauschens der Zustandsmodulationen* ereignen, brechen, und das Individuum so tatsächlich das Wirken der subtilen Wesenheiten hinter den eigenen und limitierten Vorstellungen erfährt. Man würde dabei seiner Realität dermaßen ausgeliefert sein, dass alles gedachte sofort im vorgestellten Raum Form annähme. Nach dem es in einem Horn keine *Halterungsgriffe* gibt, würde bei *konzertanter Darbietung Serapiels* wohl ein Wirbeln stattfinden; *ein durch alle unvorstellbaren Vorstellungen geschleudert werden.* Dies ohne den Begrenzungen von Raum und Zeit. Der Arzt Paracelsus schrieb, dass bereits alle

¹¹³ Seraphiel

¹¹⁴ Dies würde bei einem Stimmungssystem, dass 7 Töne pro Oktav verwendet, einem Umfang von 2 Oktaven gleichkommen. Die 2 Oktaven könnte man z.B. als Sonne und Absolutes, oder als Geist und Herz interpretieren. Aus den dazwischenliegenden Löchern würden die Geister bei Konzertanter Darbietung „mit einem Summen der Bienen“ hervorkommen. Das Nichtmanifeste würde demgemäß „zwischen den beiden Horizonten“ Manifest werden.

¹¹⁵ barzakh-artigen

¹¹⁶ Prophetenüberlieferung

¹¹⁷ In der *wahdat al-wujūd* wird der Begriff des Schöpfungsstrahles (*amr*) als identisch mit dem formenden Horn aus Licht behandelt.

Gestirne durch die Imagination im Gemüt vorhanden seien. Es scheint so dass gesamte Horn potenziell im Innen vorhanden zu sein. Der für seine Polemik und auch Effizienz bekannte Arzt Paracelsus schreibt ca. 200 Jahre nach ibn 'arabī folgendes:

„Ihr sollt wissen, dass die vollkommene Imagination von den Gestirnen herrührt, die aus dem Gemüt entspringen, in dem alle Gestirne verborgen liegen. Das Gemüt, der Glaube und die Imagination sind zwar als drei Dinge zu rechnen, denn die Namen sind verschieden, haben aber die gleiche Kraft und Stärke, denn es kommt eins aus dem anderen.“ (Paracelsus: 240)

Dies beurteilte er vom Standpunkt des Naturmediziners im ausgehenden Mittelalter. Frühaufklärerische christliche Mystik scheint so in ihren pragmatischen medizinischen Ausformungen eine starke Analogie zu ihren muslimischen Artgenossen, welche sich weder als Philosophen, Wissenschaftler, Theologen oder Künstler klassifizieren ließen, aufzuweisen. Nicht zuletzt empfand Jakob Böhme Zirkelmesser, Theologen und Astronomen als „fleißig Adepten des König Luzifer“. (Vgl.: Böhme 1992)

Das Wissen der Vorstellung ('ilm al-khayāl) erscheint in der wahdat al-wujūd als das „Wissen über Spiegel, über alle spiegelnden Oberflächen und über die Formen die darin entstehen.“ (Corbin 1969: 218) Es handelt sich dabei um die Ergründung der Ebenbilder und der subtilen Formen, die in den mannigfaltigen Spiegeln unserer Zustände im barzakh gestreut werden; sich dabei über eine sinnliche Rekursion manifestieren und darin gesehen und gehört werden. Wie bereits erwähnt ist khayāl¹¹⁸ (Imagination) bei ibn 'arabī gleichzusetzen mit barzakh; dem Wasser in dem sich Zustände mit *körperhaften Möglichkeiten* verbinden, um so immerdar zu neuen *Mischungsverhältnissen der Geschöpfe* zu führen. Meiner Meinung nach handelt sich dabei nicht um eine bloße Ontologie im metaphysischen Sinne, viel eher um das, was ist.

Der Shaykh teilt in 3 verschiedene Ebenen von Imagination:

Die zusammenhängende oder *gebundene Imagination* (khayāl al-muttasil) wäre an das Subjekt gebunden und würde den spezifischen Charakter der Träume beinhalten. Sie verschwindet mit

¹¹⁸

Ein Architekt aus Lahore erzählte mir zum Thema, dass der Überbegriff für die Theorie der klassisch-indischen Musik *khayāl* ist! Dies ist nahe liegend, und zeigt, welch intensiven Einfluss ibn 'arabī's Wirken auf den subkontinentalen Raum hatte. Die klassisch indische Musiktradition ist zwar bei weitem älter als der Islam es in Indien ist, doch wird die Tradition bis zum heutigen Tage von Muslimen und Hindus zusammen gepflogen. Imagination als Überbegriff für eine auf freier Improvisation basierenden Musiktheorie der *Shrutis* (*Zwischentöne*) erscheint als passend gewählt. Die genauen Zusammenhänge zum Thema zu ergründen würde den Rahmen der Arbeit sprengen, doch erschien es als passend, da sich die Analogie zu Musik bereits mehrmals im Verlauf der Arbeit aufgetan hat...

dem Verschwinden dessen, der daran teilnimmt und wäre ein Teil der Seele. Sie stellt den *Imaginäranteil* dar, den ein Mensch kennt, welchen er aber zum Leide seiner selbst zumeist als „Halluzination“ in die *Rumpelkammer der Erklärbarkeit* abstellt.

Weiters gäbe es die *ungebundene* oder *geteilte Imagination* (khayāl munfasil), die vom Subjekt trennbar ist und im intermediären Raum des barzakh relativ frei arbeitet. Ungebundene Vorstellung ist nicht an die Seele gebunden. Sie könne so in der äußeren Welt von *anderen* wahrgenommen werden, und verschwindet nicht, da sie eine autonome Präsenz darstellt.¹¹⁹

Die höchste Form wäre die *absolute Imagination* (khayāl mutlaq), welche die gesamte Imagination Gottes beinhalte und somit mit dem Horn aus Licht, *Seraphiels wohlklingendem Instrument*, gleichzusetzen wäre. (Vgl.: Corbin 1969: 218)

Wer und was sich gerade in welchem Limitierungsgrad seiner Selbst befindet, kann natürlich nicht festgestellt werden, da eine *Existenzmodulation* weder erklärbar noch beweisbar ist. Auch ibn 'arabī erwähnt offensichtlich nie, welche Form er gerade behandelt. An dem Punkt, an dessen Horizont sich *Real- und Imaginäranteil* im *Rauschen* verlieren, ist der Versuch, eine Karte zu erstellen, meiner Meinung nach unmöglich, da es sich dabei immer nur um eine *individuelle Filterung* aus dem *Rauschen* handeln würde. Die *Filterung* endet an jenem Punkt, an dem *der Code der verständlichen Sprache* unverständlich wird. Kausalitäten, die festgestellt werden können, sind schwer in Worte zu fassen und lassen sich nur am Ort ihrer Präsenz geordnet betrachten. Platon schreibt: „Alles geht davon, nichts bleibt. Das Seiende ist wie ein Fluss! Man kann nicht 2mal in denselben Fluss steigen.“ (Platon. Kratylos 2004: 40) In diesem mitunter Reisenden, andere Male auch ruhigem *Luftfluss* innerhalb des Horns der Vorstellung, nehmen Geister Kontakt mit Körpern auf und Beziehungen kommen und gehen. *Es scheint sich um den körperhaften Imaginäranteil des Geistes auf der nichtmanifesten Seite des körperlichen Realanteiles zu handeln.*

Wie es denn nun wirklich um dieses ominöse barzakh und das Jenseits stehen würde, lässt der Shaykh den koranischen Propheten Khālid in den Fusūs al-hikām¹²⁰ vortragen:

¹¹⁹ Geteilte Imagination wird von ibn 'arabī auch als die *(Nicht)Ebene* skizziert, auf der Prophetie im Kontext von Islam, Juden- und Christentum zu verorten sei. (Vgl.: Corbin 1969)

¹²⁰ Die „*Steine der Weisheit*“ ist eines der Spätwerke ibn 'arabī's, und wurde als das Einflussreichste seiner unzähligen überlieferten und nicht überlieferten Schriften rezipiert. Es erscheint als verständlicher und knapper gehalten als die „*Mekkanischen Eröffnungen*“, die als hauptsächliche Quelle für diese Arbeit gedient haben.

„Was nun den auf Khālīd b. Sinān bezüglichen Weisheitsspruch betrifft, so erwies dieser durch seine Behauptung das Prophetentum, das sich auf das Zwischenreich (barzakh) bezieht. Denn er machte sich erbötig, erst nach seinem Tode über dieses Zwischenreich Auskunft zu erteilen. Daher gab er Befehl, ihn zu exhumieren und zu befragen. Demgemäß berichtet er, dass die Ordnung im Zwischenreich der im diesseitigen Leben entspreche.“
(Kofler 1970: 166)

Dieser „erbötige“ Prophet ließ sein Grab offensichtlich *im Dienste der Wissenschaften* schänden um uns berichten zu können, dass die Ordnung im Jenseits dieselbe sei wie die gewohnte und menschliche Realität. Doch was wollte er mit seiner Aussage, nach erfolgter „Exhumierung“ beschreiben? Ich nehme an, dass er dabei nicht sein Begräbnis reklamieren, den Tod als nichtig darstellen oder gar die Zeit rückgängig machen wollte. Wohl eher wollte er auf die Tatsache hinweisen, dass die Imagination bereits im Traum und auch in der gesehenen und gehörten Realität voll anwesend ist, bloß erscheinen wir als zu ignorant um dies in vollem Ausmaß zu erkennen. Chögyam Trungpa, ein verständiger Vertreter des tibetanischen Buddhismus, äußerte sich dazu aus einer anderen religiösen Perspektive:

„Bardo heißt Lücke; es ist nicht nur das Intervall des nachtodlichen Schwebezustandes, sondern auch der Schwebezustand in der Lebenssituation.“ (Trungpa 1996: 20)

Es sollte in der Diskussion selbstverständlich sein, dass der *Imaginäranteil*, welcher sprachlich nur in Analogien gefasst werden kann, von keiner Konfession, oder keinem Individuum beansprucht werden kann, und somit niemals Opfer eines *imaginären Imperialismus* werden kann. Erst in niedergeschriebener und überlieferter Form können sich findige *Interpretationsmechanismen*, die kein sprechendes Gegenüber mehr kennen, einschalten, um so die *von anderen ersonnenen Bilder und Analogien* als politische oder religiöse Machtinstrumente zu missbrauchen.

Dort, wo man sich nur schwer über verständliche Definitionen streiten kann, scheint ein *Dialog jenseits von theologischen oder politischen Dogmen* möglich zu sein! Kugle fasst im Kontext des Islam zusammen:

„Sufis lehnten die Vertagung des Jenseits (al-ākhirah) auf einen späteren Zeitpunkt, der im Koran versprochen ist, ab. Juristen akzeptierten diesen Abstand von verschobener Zeit und meinten, dass er durch gesetzliche Rechtschaffenheit und moralischen Verdienst überbrückt werden soll. Theologen akzeptierten diese Spanne als eine ontologische Schlucht zwischen der Seele, die in Materie gefangen ist, und dem transzendenten immateriellen Gott. Sie sollte durch rechtgeleiteten Glauben und möglicher Wiederauferstehung überbrückt werden. Sufis kontrastierten, in dem sie mit diesem Maschinengewehrmaß unzufrieden waren. Warum sollte man diesen

Abstand mit Gesetzssystemen und Glaubensdoktrin verstopfen, wenn man in die Tiefe der Spanne selbst eintauchen kann? Sufis verharrten darauf, dass das Jenseits immanent im Diesseits ist. Der jüngste Tag ist dieser Moment und kein anderer.“ (Kugle 2009: 4)

Offensichtlich handelt es sich in verschiedenen konfessionellen Hintergründen doch immer wieder um die Frage, ob die Welt der Imagination nicht bereits hier vorhanden wäre und dabei aber ein Teil einer Ebene ist, die erst nach dem Tod in unverschleierte Form vor / in uns steht. Tatsache ist, dass wir alle sterben werden. Aktive Imagination zu leugnen hieße in dem Kontext auch Transformation im Kontext von Entwicklung zu verneinen. Dies würde bedeuten, die Menschheit auf *rein maschinelle Abläufe* zu reduzieren. Eine hoch entwickelte Maschine könnte viele menschliche Funktionsweisen kopieren – wäre aber niemals zu einer Vorstellungskraft befähigt.

Es erscheint nahe liegend, dass die Welt der Imagination oder eben des *barzakh post mortem* vielen Ortes als jene Welt, die eng mit unseren Träumen verbunden ist, skizziert wird. Die Welt der Träume bestätigt bei Vorhandensein von verstärkt maschinellen und repetitiven Strukturen im *wachen Alltag* durch ihr Wirken immer wieder die Möglichkeit von Imagination. Träume und das Erwachen aus diesen scheinen Auskunft über den *Imaginärkörper* und seine Art im (Nicht)Raum zu existieren zu geben:

*„Es ist die Imagination, die uns dazu befähigt, die Bedeutung des Todes, im inneren wie auch im äußeren Sinne zu verstehen. Ein Aufwachen, vor dem du wie jemand bist, der träumt, dass er aufwacht.“
(ibn 'arabī. Futubāt al-Makkiyya nach Corbin 1969: 219)*

Dazu passend eine Beschreibung aus dem Bardo, kurz nach dem menschlichen Ableben. Nach dem Eintritt in den Raum des Bardo tritt laut Trungpa eine traumhafte Phase ein. In dem Fall wird sie zwar als *Zuständlichkeit post mortem* skizziert, doch könnte dieses Jenseits einem intensiven Traum oder einer Schau, die sich in den *mechanischen Ablauf der Dinge* einschleicht, ebenfalls innewohnen. Ein surrealer Zustand, in dem die Dinge nicht mehr sich selbst zu entsprechen scheinen.

„Das Buch sagt, dass man, nach vier Tagen der Bewusstlosigkeit zum Glanz erwacht, plötzlich versteht, dass dies der Bardo Zustand ist; und in jenem Moment tritt das Gegenteil der samsarischen¹²¹ Erfahrung ein. Es ist die Wahrnehmung von Licht und Bilder, die das Gegenteil von Körper oder Form sind, statt eine fassbare Situation

¹²¹ Samsara wird im Buddhismus und im Hinduismus als Herumirren in wiederholungsartigen Verwirrungen beschrieben.

der Form zu sein, ist es ein unfassbarer Zustand der Eigenschaft. Da geht dir dieses Licht auf, welches eine Verbindung zwischen Körper und Intelligenz darstellt.... So werden der psychophysische Körper und auch die Intelligenz, das intellektuelle Bewusstsein, in Raum umgewandelt.“ (Trungpa 1996: 38)

„Der Tod ist ein barzakh-artiger (barzakhi) Zustand zwischen zwei Konfigurationen. In ihm beherbergen die Geister barzakh-artige, imaginäre, körperhafte Körper, wie jene, die sie im Schlaf beherbergen. Es sind Imaginärkörper, welche aus den irdigen Realkörpern geboren werden – Imagination ist eine ihrer Fähigkeiten. Wisse weiters, dass die Geister nicht von den Körpern weichen, und auch nicht von dem, was aus ihnen kommt. Wisse dies!“ (ibn 'arabi. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 351)

Nachdem ich bisher im Kontext von barzakh fast ausschließlich auf *intersubjektive Zustände in der gelebten Gegenwart* eingegangen bin, ist es auch im Sinne ibn 'arabi's unumgänglich, den Begriff einer zwei gegensätzlichen Dinge definierenden Mitte auf den *Zwischenbereich post mortem* auszuweiten.

Wenn die Welt der Möglichkeiten ('ālam al-imkān) einen Bereich darstellen, der in der Zukunft liegt, aber doch auf die Realität wirkt, ist der Begriff von Möglichkeit, oder eben Armut, eng mit dem Einfließen *imaginärer Realität* verbunden. Barzakh erscheint so als Pol, der die existierenden Dinge prägt und beschreibt. *Dieser Pol scheint sich dort zu befinden, wo wir das Jenseits verorten.* Er beschreibt eine Art Grenze, welche die Dinge prägt. Der Pol erscheint eng mit Begriffen wie Aufwachen und individueller Realität verbunden zu sein. Diese kleidet sich nach jedem Aufwachen offensichtlich in ein *anderes körperliches Gewand*.

„Die ganze Kreation ist in Wirklichkeit Imagination, weil sie nie Unverrückbarkeit in irgendeinem Zustand gehabt hat. Die Leute schlafen und der Schläfer kann alles das er sieht wahrnehmen und die Gegenwart, in der er es sieht, bemerken. Wenn sie sterben, erwachen sie vom Traum innerhalb des Traumes. Ihr Zustand als Schläfer wird nie enden, so werden sie nie aufhören zu träumen. Ebenso werden sie nie aufhören ständigem Wechsel innerhalb ihrer selbst unterzogen zu sein, noch wird das, was sie mit ihren Augen wahrnehmen jemals aufhören ständiger Variation unterzogen zu sein. Die Situation war immer so und wird immer so sein – in diesem Leben und im Jenseits. (ibn 'arabi. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick 2000: 231)

Aufwachen beschreibt in jeglicher Hinsicht eine objektive Grenze, die in ihrer verändernden Eigenschaft zwischen verschiedenen Wahrnehmungsformen wechselt. Der Tod stellt für den Shaykh ein Aufwachen, ein Überschreiten der Grenze zwischen verschiedenen Sinnesfeldern dar. Körperformen beschreiben demnach sinnlich erfassbare Grenzen, scharfe Grenzen, die in jeder

Einheit mit anderen Eigenschaften assoziiert werden und für wiederum *andere* schwer bis nicht nachvollziehbar sind; Grenzen zwischen dem Innen der Bedeutung und dem Außen der Form - Grenzen, die Bedeutung zu Form machen und Form auflösen.

Sprache als bildliche und akustische Limitierung der Dinge würde demgemäß im *barzakb des Traumes oder des Todes* eine andere Form der Verständlichkeit, die nicht nach den von uns verwendeten *logischen Regeln* geordnet ist, annehmen. Andere *Kausalitäten und Grenzwahrnehmungsformen* sprachlichen Ausdrucks, die man nur erraten kann, würden demgemäß *im Felde körperhafter Formen und subtiler Wesenheiten* zutage treten. Womöglich handelt es sich um sprachliche Formen, die nicht erst durch rationelle Prozesse entschlüsselt und codiert werden müssten? *Subtile Symmetrien*, veränderliche Bedeutungsträger innerhalb eines *asymmetrischen Rauschens*, dass im Sinne der obigen Erläuterungen die *Eigenresonanz* des Horns der Vorstellung darstellen könnte, würden sich so als sprachliche und körperhafte Grenzen darstellen.

Wenn das Innen, wie ibn 'arabī wiederholt meint, im Raum des Imaginären als Außen dargestellt ist, so würden sprachliche Grenzen in der imaginären Wahrnehmung wohl tatsächliche Bewegungen im Raum darstellen. Ein körperhaftes, weniger rationelles Erfahren von Sprache in dem sich hinter jeder sprachlichen Grenze ein anderer Zustand verbirgt. So, wie Assoziationsfelder von Bedeutungen, die durch Buchstabengrenzen beschrieben werden, bereits in den gegenwärtigen Zuständen *Bewegungen und Modulationen* im Innen des Körpers auslösen, würden diese im *imaginären (Nicht)Raum* als körperhafte und sinnliche, äußere Dinge dem *imaginären Subjekt* widerfahren. Dies ist nicht erklärbar, nur vorstellbar. Demgemäß findet die Realität von **Ja / Nein** für ibn 'arabī ihren klarsten Ausdruck durch die Vorstellung:

„Siehst du nicht, dass wenn er in das barzakb durch den kleinen oder den großen Tod übergeführt wird, sieht er im kleinen Tod“²² Dinge, die er zuvor im Zustand der Wachheit als rationell unmöglich betrachtet hat. Im barzakb aber erfährt er sie als sinnliche Objekte, so wie er im Zustand der Wachheit jenes erfährt, mit dem sich seine Sinne verbinden. Er kann es nicht verneinen... Gewisse Dinge, die eigentlich keine Existenz haben können, sieht er im barzakb als existent. Die Heimat der Sinne ist mannigfaltig und ebenso sind die Verhältnisse unterschiedlich.“ (ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Bashier 2004: 82)

„Harf“ beschreibt im Arabischen nicht nur Konsonant oder Partikel, sondern auch Grenze, Schneide, Rand oder Kante. Verschiedene Formen von *(Konsonanten)Körpern* würden demgemäß

¹²²

Der kleine Tod wird im Kontext als Schlaf verstanden. Der große als der tatsächliche Tod.

immer eine Grenze zu einer *anderen dimensionalen Wahrnehmung* darstellen.¹²³ Dies scheint auch den Prozess zwischen den verschiedenen Traumphasen im realen oder imaginären Körper darzustellen. Hinter die *Limitierung eines Körpers* zu schauen bedeutet Aufwachen. Der Tod wäre in dieser Betrachtungsweise eine körperliche Grenze, die eine *andere Form von sprachlicher und körperlicher Wahrnehmung im tatsächlichen äußeren Raum der Imagination des Selbst* darstellt. Gebundene Imagination würde durch den Tod der ungebundenen offensichtlich einen Schritt näher kommen. Demgemäß scheint Parmenides recht zu haben, wenn er meint, das Alte wäre im Vergleich zum Einen jünger als das Junge. (Vgl.: Platon. Parmenides 1994)

So ist es nicht weiter überraschend, dass im sufischen Kontext der Tod als *alles verändernde Hochzeit*¹²⁴ und nicht als *Ende* wahrgenommen wird. Diese Tatsache würde Anstrengung und Verantwortung in der Gegenwart bedingen. Die Veränderung wäre ein aktives Aufwachen *durch und in* den „embryonalen Phasen“ zwischen den *schneidenden Grenzen körperhafter Limitierungen*.

„Harakat“¹²⁵, die Vokalisierung der arabischen Konsonanten, beschreibt die Bewegung zwischen den *scharfen Grenzen körperlicher Sinnesfelder*; die Bewegung zwischen den *Hierarchien der Rauschspektren konsonantischer Limitierungen*. Im Arabischen sind Vokale, vor allem in den Dialekten, leichter austauschbar oder assimilationsfähig als das *körperliche Konsonantenskelett der Wörter*. Vokalisierung wäre in einem existentiellen Zusammenhang die *zustandsgebundene Spanne zwischen den körperlichen Grenzen von Geburt und Tod*. Vokale verstanden als *Modulationsbereich innerhalb gewisser Limitierungen* werden von ibn 'arabī als „embryonale Phasen“ zwischen verschiedenen Wahrnehmungsebenen betrachtet; als *Existente Felder möglicher Modulation* innerhalb dimensionaler Begrenzungen, die durch den Tod Veränderung, eine Art von Neugeburt erfahren:

„Gott konfiguriert den Embryo von einer Konfiguration zur anderen, so sind die Ebenen seiner Konfigurationen unterschiedlich, bis er am Tag der Auferstehung geboren wird. Deswegen wird zu einem Sterbenden gesagt: „Seine Auferstehung ist gekommen.“ In anderen Worten hat die Manifestation der anderen Konfiguration für ihn im *barzakb*, bis zum Tag der Auferstehung aus dem *barzakb*, begonnen. In gleicher Weise ist er aus dem Bauch auf die Erde entschlüpft.“ (ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick SDG 1998: 351)

¹²³ Als umfassende Disziplin wurde im Kontext von den islam. 'ulama' (Gelehrten) und im speziellen von ibn 'arabī das Gebiet der *hurūf al-muqata'at* (schneidende / zerteilte Konsonanten) behandelt. Es wird darin auf Eingangsformeln im Koran eingegangen, die im Arabischen keine wörtliche Bedeutung haben. Formeln wie „*Alif Lām Mīm*“ werden als Grundsätzliche *Codes des Zusammenhanges von Realitäten* im Kontext einer Offenbarung gedeutet und interpretiert.

¹²⁴ Der Sterbetag von Sufi-Heiligen wird vielfach als Hochzeitstag beschrieben, und wird in gewissen Gebieten jährlich als solcher zelebriert. (Vgl.: Fußnote 87 S. 109)

¹²⁵ Bewegung, Vokal

„Wenn die Wahrheit von einem Namen spezifiziert wird, wenn also eine Beziehung zwischen der Wahrheit und der Kreation etabliert wird, so wird dieser Name zur Realität der Kreatur zu der er verbunden ist.“

(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick 2000: 351)

Der Atem innerhalb des Horns der Vorstellung stellt die Luft dar, in der sich scharfe Grenzen dimensionaler Wahrnehmungsformen und Bewegungen zu bedeutungstragenden und embryonalen Körpern modulieren und konfigurieren - sie mischen sich und bleiben dabei in sich. Unsere Sprache wird von ibn 'arabī als Teil eines manifestierenden Schreibrohrs des *barzakh*, dass die ungebundene Vorstellung des Möglichkeitsraumes ist, skizziert. Der Körper nimmt dabei nicht nur im Sichtbaren teil, sondern ist auch Teil der imaginären Welt. Er zeichnet in seiner jeweiligen Funktion immer eine scharfe und ornamentierende Grenze, einen Konsonanten zu jenem, dass jenseits seines Gesprochenwerdens im Bedeutungskontext liegt. Nach dem in ibn 'arabī's Denken *barzakh* alles andere als das Eine, alles andere als Gott darstellt, wären Körper in jeder dimensionalen Wahrnehmungsform und Begrenzung eine *Manifestation der Intersubjektivität* – deswegen könnten sie niemals eine Begrenzung durch sich selbst darstellen.¹²⁶ -ohne der intermediären Situation des *barzakh* wären Körper undenkbar. Somit erscheint Einsamkeit als eine *romantische Illusion des Selbst* innerhalb einer *dichotomischen Sackgasse*, einer *totalen Symmetrie*.

Der menschliche Körper als Gesamtheit wird von ibn 'arabī als *biologischer* (*jism*) und als *imaginärer* (*jasad*) Körper betrachtet; die beiden stünden so in einem Abhängigkeitsverhältnis. Im Gegensatz zu den meisten Beschreibungsmodellen des Körpers als stoffliche und manifeste Einheit, die dem Tod entspricht, wenn sie stirbt, wird vom Shaykh so ein Bild gezeichnet, in dem der Körper im Dies- und im Jenseits gleichzeitig als imaginär und auch als biologisch vorhanden ist. Der *imaginäre Körper* erscheint bei ihm weniger als esoterisches Geheimnis, mehr als immanente Realität, die nicht weniger real ist als der stoffliche Körper. Das Jenseits wäre demgemäß keine rein geistige Spielerei der Fantasie, sondern eine *körperhafte Domäne*.

„Durch die Namen hat Gott die Welt der natürlichen Körper geöffnet, in dem er sie zusammenbringt, nach dem sie im Abwesenden separiert waren.“ (Chittick SDG 1998: 247)

„Die Wurzel, innerhalb derer die Formen des Kosmos manifest werden beinhaltet alles innerhalb der körperhaften Domäne. Das ist nichts anderes als die Wahrheit, durch welche Kreation vor sich geht. Durch diese Rezeptivität ist sie wie ein Behälter, aus dem die Existenz von allem, was er beinhaltet, ans Offene kommt.“

(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick 2000: 351)

¹²⁶

Vgl.: Fußnote 58 S. 40

Paracelsus, der in seinen Erläuterungen zwar nicht gerade islamisch, aber doch den Erklärungen ibn 'arabī's recht nahe zu stehen scheint, skizziert ebenfalls das Vorhandensein von *Imaginär- und Realkörper*:

„Im Schlaf, wo der elementare [biologische] Leib ruht, ist der siderische [imaginäre] Leibe in seiner Generation, denn derselbe hat keine Ruhe noch Schlaf; wenn aber der elementare Leib dominiert und überwindet, dann ruht der siderische.“ (Paracelsus: 69)

Die *imaginierte Sprache* innerhalb des Horns der Vorstellung, in anderen Worten die *Gesamtheit aller Wesen und Zustände*, beschreibt *Körper als mögliche Konsonanten*, welche zu belebten und nicht belebten oder realen und imaginären Körpern bestehen und vergehen. Der durch seine Möglichkeit zur Bedeutung innerhalb eines Zusammenhanges beschriebene (*Konsonanten*)*Körper* wird ständig von den *Polen der Bestätigung und der Negierung*, von Existenz und Nichtexistenz beschrieben. Zur gleichen Zeit tummeln sich im imaginären Bereich übereinander, untereinander, nebeneinander, im großen und im kleinen so wie in der Vergangenheit und in der Zukunft verschiedene *Körper-Konsonanten-Grenzen*, die durch *Vokal-Beziehungen* untereinander das lesbare Buch der Realität(en) schreiben, welches wir ständig „erleben“:

*„Sexuelle Vereinigung ist auch ein Akt des Schreibens (kitāba) oder ein Buch (kitāb).“
(ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 5)*

„Das „Buch“ ist die Zusammenführung von Bedeutungen mit Bedeutungen, aber Bedeutungen akzeptieren es nicht sich mit anderen Bedeutungen zu verbinden, bis sie in Buchstaben und Wörtern abgeladen worden sind. Wenn sie in Wörtern und Buchstaben eingebettet sind, akzeptieren einige von ihnen sich mit Anderen zu verbinden. So finden sich, aufgrund des Aneinanderreihens von Buchstaben, Bedeutungen zusammen. Dieses Aneinanderreihen von Buchstaben wird „Schreiben“ genannt.“ (ibid.: 5)

Nur über die beziehungsgenerierende Verbindungsstelle der Sinne sei diese Wahrheit der Bedeutungen innerhalb körperhafter Wesen zu erfassen. Wenn sich (*Konsonanten*)*Körper* scheinbar mischen, entstehen neue Bedeutungen hinter ihren scharfen Grenzen zwischen Dies- und Jenseits, zwischen dir und mir.

Der imaginäre Körper beschreibt eine andere Form von sinnlicher Wahrnehmung. Ein anderes *sprachliches Wahrnehmungsfeld*, das sich hinter der *schneidenden und ornamentierenden Grenze* eines

Transformation bedingenden Konsonanten verbirgt. Gleich bleibt, dass er eine *zustandsbindende Begrenzung* zu anderen Körpern darstellt. Die Aussage „Damit ich du sein könnte, dafür müsste ich zuerst sterben“¹²⁷, scheint im Kontext leicht nachvollziehbar zu sein.

Wir haben die Angelegenheit betrachtet, und gesehen je subtiler sie (Körper) sind, desto eher können sie verschiedene Formen annehmen. Wir haben die Geister betrachtet und herausgefunden, dass sie empfänglicher sind Gestalt innerhalb von Formen anzunehmen als alles andere, das wir erwähnt haben. Wir haben die Imagination betrachtet und herausgefunden, dass sie Formloses annimmt und jenem Form gibt, dass keine Form hat. Somit ist sie innerhalb der Formveränderung allumfassender als die Geister.“

(ibn 'arabī. *Futuhāt al-Makkiyya* nach Chittick SDG 1998: 338)

Der Arzt Theophrastus Bombastus von Hohenheim¹²⁸ ergänzt:

„So auch die Imagination; sie färbt ihren Boden, sie malt, doch niemand sieht ihren Pinsel, ihr Geschirr, ihre Farben. Es gibt sich alles miteinander, wie das Feuer der Sonne, das sie selber anzündet, ohne alle körperlichen Instrumente. Darum soll niemand darüber staunen, dass aus der Imagination Werke hervorgehen, die leibliche sind, da doch auch in anderen Dingen solche Sachen augenscheinlich vorkommen.“ (Paracelsus: 227)

Nach dem in ibn 'arabī's Konzeption der *biologische Körper* (jism) mit dem Tod nicht direkt wegfällt, sondern durch *die dem Tode innewohnende Fähigkeit der Transformation* das Innere zum Äußeren wird, bliebe so nach dem Tod der *imaginäre Körper* (jasad) über; er ist integraler Bestandteil des stofflichen Körpers, eine andere embryonale Form, in der imaginäre Sinne wirken. Eine Körperform, die im biologischen Körper nach der Art eines Kokon ausgeprägt wird.

Somit könnte der „embryonale Zustand“ als eine *imaginäre Lebensform* betrachtet werden, die sich hinter der Begrenzung und Transformation des Schlafes, des Todes oder der Geburt befindet. „Das Grab ist der Ort der Manifestation für die Taten der Toten.“ (Bashier 2004: 79) Eben jenes Grab kann beklemmend eng sein. Es kann aber auch weitflächig sein, so weitflächig wie die *Bandbreite der Imagination*.¹²⁹ Ghazālī schreibt über das Grabesleben und über die ihm *innewohnenden* „Grabesbewohner“, so diese erst im *Imaginär-Grab* gelandet sind, würden sich ihre Zustände zerteilen. Die Taten einiger von ihnen würden in einen Hund, der sie beißt, verwandelt werden,

¹²⁷ Eine Aussage, die sich nicht nur in *Jalāl ud-dīn Rumis* Werk des Öfteren findet.

¹²⁸ Paracelsus

¹²⁹ „Eklund erwähnt eine wichtige Entwicklung im Konzept des barzakh in der islamischen Tradition. Die Entwicklung des Konzepts von seiner temporären Designation in der Orthodoxie, das eine Zeit zwischen Tod und Wiederauferstehung beschreibt, hin zu seiner räumlichen Designation innerhalb der Mystik.“ (Bashier 2004: 81)

wobei andere im Grab von einem Schwein gezüchtigt werden würden – dies seien die Unentschlossenen. Ghazālī schreibt, dass jene Dinge nur Zustände seien, die man aus dem Diesseits mitgenommen hätte. „Der Grundsatz ist, dass jemand in seinem Grabe nur mit der Sache bestraft wird, die er auf Erden fürchtete.“ (Ghazālī 2003: 37) Somit bestätigt auch er – selbst wenn man das Wort „bestraft“ unhinterfragt lässt – die Tatsache, dass die Vorstellungen, die man sich im Leben zurechtlegt im *Zwischenbereich post mortem* zum Raum werden, in dem der *Imaginär-Körper* existiert.

„In der nächsten Welt wird das Nichtmanifeste fixiert, weil es identisch ist mit dem Manifesten des Subjekts in dieser Welt, welches andauernd dem Wechsel unterzogen ist, und dies nach versteckter Art. Es wird die äußere Dimension in der nächsten Welt so der Variation unterzogen sein, wie die Innere in dieser. Das ist die imaginäre Konformität.“ (Chittik 2000: 338)

Das „Grab der Imagination“ erscheint so als *andere Wahrnehmungsform* und weniger als jähes Ende des stofflichen Körpers; als eine Art von *Transformationsstadium*, welches die Natur für den Körper vorgesehen hat. „Imaginäre Konformität“ scheint im Kontext von Variation, als Schnitt durch Zeit und Raum¹³⁰ betrachtet, das verbindende Glied zu sein, welches die Frage nach Dies- und Jenseits in den Hintergrund rücken lässt. In dieser „Konformität“ verweile man, bis Seraphiel sich dazu entschieße, einige Töne auf seinem Horn zu spielen.

Über die Interpretation, die besagt, dass ein barzakh den Bereich zwischen Tod und Apokalypse darstelle, herrscht meines Wissens eine große Übereinstimmung in der islamischen Tradition. Mit Toten durch den Traum zu kommunizieren scheint in gewissen muslimischen Gefilden eine normale Technik zu sein, Dinge über das barzakh zu erfahren. Durch „Trauminterviews mit Toten“ sind in einschlägigen islamischen Bereichen bereits dicke „sozialwissenschaftliche“ Bände gefüllt worden. In diesem Kontext erscheint es nicht als verwunderlich, dass man im Sufismus die leiblichen Überreste von Heiligen aufsucht, um dadurch ihren Segen zu bekommen. Das eigene Innere sollte so Heilungen, Auskünfte und auch Hilfe aus dem Raum des barzakh, aus dem *intermediären Raum* bekommen, welcher durch den Körper des Heiligen bereitgestellt wird. Meinen eigenen Beobachtungen nach erscheint diese Praxis in beinahe allen islamischen Ländern als alltäglich, in denen die Unvergleichlichkeit Gottes noch nicht gänzlich zum *Götzen* erhoben worden ist.

¹³⁰ „Imaginäre Konformität“ würde meines Erachtens dem Begriff eines „zeitartigen Ereignisses“, welches eine Art von gegenwartsbezogenem Differenzial durch den Raum und zwar ad infinitum darstellt, recht nahe kommen. (Vgl.: Einsteins „zeitartiges Ereignis“ aus Callendar 2010)

Die Kommunikation mit „toten“ Heiligen, Propheten oder Anverwandten im Traum war zu gewissen Zeiten islamischer Gelehrsamkeit ein legitimes Mittel, Religion und Alltag zu ordnen. Berichte aus der Welt des Schlafes wurden / werden nicht mehr hinterfragt, als solche aus dem diesseitigen Leben. Man stelle sich eine Verfassungsänderung vor, die aufgrund eines Traumes vorgenommen wird - dies würde wohl politische Utopie, die sich einer „imaginären Konformität“ bewusst wäre, bedeuten!

Chittick schreibt, dass Träume uns auf die Natur der Imagination aufmerksam machen würden, und auch eine Einsicht in die Realität des *barzakh* nach dem Tod gewähren würden. Die offensichtlich unmöglichen Ereignisse, welche in Träumen vorkämen, wären ein Teil der vielen Beweise, aufgrund derer der Verstand unfähig sei, die Realität von Existenz, und der Welten, die sie entfaltet, zu erkennen. (Vgl.: Chittick SDG 2000: 338)

Die Frage nach Dies- und Jenseits scheint im Kontext einer verwirrenden „imaginären Konformität“ mit dem Verstand nicht erklärbar zu sein, da dieser der Imagination gegenüber eher reserviert, manchmal auch hysterisch reagiert.

Es scheint für den Shaykh klar zu sein, dass die Wahrnehmungsformen des Traumes Einsichten in die *barzakh-Situation post mortem* geben. Erklärungsversuche durch Sprache finden dort ihr Ende, wo klar wird, dass es eine Art von Wahrnehmung gibt, welche die *endlichen Kategorien des Verstandes* und den uns bekannten Sprachen, übersteigt. Ruhe sollte so nicht in Opposition zu Sprache gestellt werden. Sie erscheint eher als „die Spanne, die Reichweite“, welche eine Mitte definiert.

„Der einzige Grund, warum Gott Schlaf in die belebte Welt gesetzt hat, war jener, dass jeder die Gegenwart der Imagination bezeugen kann. Wisse dabei dass es eine andere Welt gibt, die jener der Sinne ähnelt. Durch die Geschwindigkeit der Transformation innerhalb der imaginären Form bringt er die Aufmerksamkeit intelligenter Träumer zu der Tatsache, dass in der sinnlichen Welt der ausgeformten Existenz in jedem Moment Veränderungen sind, sogar wenn Augen und Sinne sie, außer in Sprache und Bewegung, nicht wahrnehmen.“
(ibn 'arabi. *Futubāt al-Makkiyya* nach Chittick 2000: 119)

Somit schreibt sich das Buch, in dem ich als *Imaginär- und Realanteil* enthalten bin, auf *sichtbaren und unsichtbaren Zeilen* fort. Es schreibt sich im Dies- und im Jenseits dadurch, dass ich meiner Sinne gewahr bin. So scheint eine gewisse Freiheit innerhalb der „imaginären Konformität“ gewährleistet zu sein.

Freiheit setze laut Berdjajew einen Akt voraus, der aus ihr hervorgeht. Darin komme ein Element des Neuen ans Licht, dessen Aufsteigen vom geschlossenen Kreis des Seins her unerklärbar sei. „Das Geheimnis der Freiheit ist ebenso das Geheimnis der kreativen Kraft. Aber darin

eingeschlossen ist auch die Möglichkeit der Versklavung; solch eine Möglichkeit gehört zur ungeläuterten Freiheit, zum Willen zur Macht und zum Herrschen.“ (Berdjajew 1998: 246)

Bedeutungen bleiben bekanntlich nicht an ihrem „geschriebenen“ Platz kleben, sondern transformieren ihre Zustände durch das *fortschreitende Aufwachen innerhalb der schneidenden Grenzen von Konsonanten*. Neue Wörter finden sich zusammen und *interpolieren Bedeutungen von einem zum anderen Zustand*. In gleicher Weise finden sich auch Elemente ständig zu neuen Verbindungen zusammen um sich, wenn nötig, wieder trennen zu können. *Körperliche Formen sterben und werden zu imaginärem Inhalt*. Der *Imaginäranteil* gibt den manifesten Dingen wiederum den Antrieb zum Sein. Vorstellung kann sich nicht mechanisch nach Rezept, im Sinne einer „ungeläuterten Freiheit“ manifestieren. Der „Wille zur Macht und zum Herrschen“ bedient sich so eben der Vorstellungen *Anderer*, doch ist er sich dabei keiner „imaginären Konformität“ bewusst.

Selbst wenn ich von *mechanischen Tätigkeiten* träume, die ich verstehen kann, so schleichen sich unmögliche Inhalte ein, welche mich in Bewegung halten. Farben werden den *Darstellern des Dramas* in Form von Beziehungen in langsameren oder schnelleren Abläufen gegeben oder genommen. In Anbetracht der Konformität spukt das Jenseits, ohne dabei beängstigend zu sein, in unseren Träumen umher.

So schreibt sich das *Modulationsdrama der imaginären Zustände* ständig neu. Der Tod erscheint dabei als Veränderung. Bedeutung wird durch ihn zu körperhafter Form. Teile meiner Bedeutung in der Realität können ein ganzes Leben unverändert bleiben; andere dauern nur einen Bruchteil eines Moments an und wirken dabei, ohne von der Außenwelt wahrgenommen zu werden, intensiver als das Bekannte.

Im barzakh können kleine in große Zeitmengen eindringen, und große wiederum in kleine. Durch dieser Betrachtungsweise erscheint lineare Zeit als *objektive Illusion*. *Abseits der Zeit bleibt mir Veränderung als Konstante*. Diese beschreibt die *embryonalen Phasen* und deren Übergänge - die Intervalle zwischen Schlaf und der scharfen Grenze, dem Erwachen zu anderem Schlaf.

So würde der Zustand als Schläfer laut ibn 'arabī nie enden. Menschen würden nie aufhören Träumer zu sein. Darin wären sie eben ständigem Wechsel ihrer Selbst unterzogen. Diese Situation wäre immer schon so gewesen, und wird immer so sein – in diesem Leben und im Jenseits. (Vgl.: Chittick 2000: 231)

Verweigere ich mich der „imaginären Konformität“, kann ich Beziehungen zu diesem oder jenem nicht in *das Buch deines und meines Namens der Realität* eintragen, und möchte so nur für meine eigene „ungeläuterte Freiheit“ kämpfen. Sich den Sinnen zu entsagen mache das „*Grab der Imagination*“ nur enger. Die Weitläufigkeit der imaginären Präsenz (hadrat al-khayāl), der

gegenwärtigen Konformität, würde laut dem Shaykh über das Schmecken der Sinne im Hier und Jetzt erworben werden.

„Er hat für sie barzakb-artige Imaginärkörper geschaffen, in denen die Geister, wenn sie ihre Realkörper in den Schlaf oder in den Tod verlassen, ausgeprägt werden. Dort werden sie auch gemäß den Eigenschaften der Unterscheidbarkeit der Formen ihres Realkörpers ausgeprägt.... Es wird nicht aufhören so zu sein, für immer und immer. Sie werden niemals zu der Einheit des Wesens ihres ersten Zustandes zurückkehren.“

(ibn 'arabī. Futuhāt al-Makkiyya nach Chittick SDG 1998: 352)

Nicht umsonst heißt es im Koran im übertragenen Sinne, das diejenigen, welche ihre Sinne bedeckt hielten (al-ladhīna kafarū)¹³¹, die Leiden versiegelter Herzen, Ohren und Augen in höllennähnlichen Qualen zu ertragen hätten. (Vgl.: 2: 5-6) So betrachtet könnte man *Höllenqualen* im Kontext als die *Enge des imaginationslosen Grabeslebens*, das sich nicht aus einer ausgeprägten und existenten Wahrnehmung ernähren kann, beschreiben. Ein jüdisches Sprichwort weiß zu berichten, dass Hölle im Jenseits bedeute, nicht von den Früchten dieser Welt gekostet zu haben...

So kann man am Ende aller Klügelei festhalten, dass wir in unseren Ängsten und Hoffnungen ständige Bestätigung und Negierung er- und durchleben.

„Wie wir gesehen haben, ist die duale Natur des barzakb auf einer kosmischen Ebene durch die Abfolge der zwei Phasen von Konzentration und Expansion zu betrachten. Auf der Ebene der Gefühle können diese beiden Phasen am direktesten als die beiden primordialen Zustände, in denen die Psyche auf das reagiert, welches als Realität angenommen wird, betrachtet werden: auf der einen Seite, als Angst, welche eine Konzentration in Richtung des Zentrums des Bewusstseins darstellt, und auf der anderen Seite, als Freude und Hoffnung, die eine Expansion darstellen.“ (Burckhardt 1979)

Die Fluktuation zwischen diesen beiden „primordialen Zuständen“¹³² findet sich bei ibn 'arabī als die *Tätigkeit des Herzens* wieder. Im Arabischen heißt Herz qalb¹³³, das in seiner Verbalwurzel „qalaba“ für *Fluktuation und Veränderung* steht. Die Phasen der Negation und der Bestätigung, die sich in unseren Gefühlen niederschlagen, scheinen in dem Sinn eine dauernde Veränderung

¹³¹ Wäre in den meisten Koranübersetzungen mit „diejenigen, welche ungläubig sind“ zu finden. Nachdem die Wurzel von *kafara* bedecken beschreibt, betrachte ich „diejenigen, welche ihre Sinne bedeckt halten“ im Kontext als passende Übersetzungsmöglichkeit.

¹³² Zustände, die außerhalb von Geburt und Tod existieren. Sie erscheinen zwar als geschaffen; sind aber nicht den Gesetzmäßigkeiten des Existenten unterworfen.

¹³³ Nicht mit *kalb*, dem Hunde zu verwechseln!

darzustellen. Burckhardt meint, dass alle barāzikh (pl.) des Menschen von seinem zentralen barzakh, welches das Herz (qalb) wäre, abhängen. Es sei der Mediator zwischen der Domäne des Geistes (rūh) und jener der individuellen Seele (nafs).“ (Vgl.: ibid.: 1979)

Durch das *Prisma gebundener Imagination*, welches die *jenseitigen Möglichkeiten subtiler Wesenheiten* darstellt, wird allen weiteren Zwischenbereichen Farbe verliehen. Diese Prismen scheinen das *asymmetrische Rauschen*, den breiten Pol, der unsere Prägungen ausmacht, zu bündeln. Die fortlaufende fluktuierende Tätigkeit des Herzens in Form von **Ja / Nein** scheint darin Konformität aufzuweisen.

„Im Körper ist ein Klumpen Fleisch, und in diesem klumpen Fleisch ist ein Geheimnis, und in diesem Geheimnis bin Ich.“ (Hadīth Qudsi nach Kugle 2009: 248)

Nun kann ich wiederum nur feststellen, dass sich im Bereich ständiger Fluktuation, außer der *Tatsache von Veränderung*, nichts festhalten oder definieren lässt.

Nach einer Achterbahnfahrt für alle Beteiligten bleibt mir so nur der stammelnde Versuch ein schlüssiges Ende zu finden. Diese mühevollen Arbeit soll anderen überlassen werden, da ich bereits in der Volksschule das kompositorische Übel bei mir festgestellt habe, erst am Ende der Schularbeitsstunde mit dem Vorwort eines Aufsatzes begonnen zu haben...

„Über die Akzeptanz der Herzen zu sprechen, ist ein Diskurs, der direkt von einem zum anderen Herzen übergeben sollte. Obwohl ich hilflos dabei bin mit meinem eigenen Herzen umzugehen, kann ich durch die immanente Natur, welche durch mein Blut fließt, nie isoliert sein, auch nicht für einen Moment.“ (Nakhsbabi nach Kugle 2009: 294)

3. Abschnitt

Kapitel 63 aus den „Futuhāt al-Makkiyya“: Über das Horn der Vorstellung

Anmerkungen zur Übersetzung:

Folgende Übersetzung basiert auf Kapitel 63 aus den „Futuhāt al-Makkiyya“, dem *Opus Magnum* ibn 'arabī's, und ist meines Wissens die erste vollständige und direkte Übersetzung ins Deutsche. Bei *kakophonischen Erscheinungen*, die bei Übersetzungen aus den Futuhāt mitunter vorkommen, hielt ich mich an die englische Übersetzung von James W. Morris, diese scheint mehr Interpretations- als Übersetzungscharakter zu haben. In der Übersetzung Morris fehlt ca. 1 Drittel des Originaltextes. Bedeutungswiederholungen, die aufgrund ihrer Rythmik im Original klanglichen Sinn in sich tragen, habe ich der Vollständigkeit ebenfalls halber übersetzt, da es ein schwieriges Unterfangen zu sein scheint in ibn 'arabī's Texten Klang und Bedeutung zu trennen... Es handelt sich bei seinen Texten natürlich um eine stark ausgeprägte klangliche Form, die in der Übersetzung leider zur Gänze verloren geht.

Eng verwoben mit der klanglichen erscheint eine didaktische Form, welche die Aspekte der Imagination zwischen Dies- und Jenseits, geistiger und sinnlicher Wahrnehmung so zu verdichten scheint, dass sie nicht von herkömmlicher Logik vereinnahmt werden kann. So schreibt Henry Corbin, dass ibn 'arabī selbst über seinen Schreibstil meinte, dass er beim gewöhnlichen Leser [mit gewöhnlichen Erwartungen, welcher Art auch immer] „inkohärente Interpolationen“ erzeugen könne! (Corbin 1969: 74) Morris meint, dass es eine „typische Einführung in ibn 'arabī's Rethorik und Stil ist, eine unnachahmbare Form des Schreibens, die immer direkt mit seinen spirituellen und didaktischen Intentionen verbunden ist.“ (Morris 1995: 3)

Die Kapitel 61 – 65 der „Mekkanischen Eröffnungen“ beschreiben auf ähnliche Art und Weise, wie Dantes Göttliche Komödie - jedoch ohne handelnde Personen - Inferno, Läuterungsberg und das Paradies. Kapitel 61 und 62 stehen für das (diesseitige) Höllenfeuer, Kapitel 63 eben für das Zwischenreich des barzakh und Kapitel 64 und 65 für das Paradies nach dem erklingen der Posaunen Seraphiels.

Einige Teile des Textes sind ohne eine Vorbildung in einschlägigen islamischen Schriften, die nicht vorausgesetzt werden kann, wohl eher unverständlich, doch würde ein ausreichender Kommentar den Rahmen sprengen! Es könnten jedoch die zuvor gehenden Kapitel als eine Art

einführender Kommentar gesehen werden – darüber hinaus gilt für die Texte des Shaykhs, dass sie für jeden Leser eine andere Interpretationsart, und bei aufmerksamen Lesen sicherlich auch die eine oder andere *weltliche Freude in Form einer Verwirrung* bereithalten. Es scheint dabei nichts zur Sache zu tun, ob ihr Leser *verbildet* ist oder nicht. So kann ich nur dazu ermuntern, den Text am besten 3 Mal und zwar mindestens so aufmerksam wie die morgendliche Zeitung zu lesen!

Das 63. Tor:

Vom Wissen über den Aufenthalt der Menschen im barzakh zwischen dieser Welt und der Erweckung (al-ba'th¹³⁴):

Zwischen der Auferstehung und dieser Welt,
erscheinen limitierte Ebenen (marātib barzakhiyāt),
jede mit ihrer Begrenzung. (suwar)

Sie beinhalten den Einfluss (hukm) darüber,
was ihr Besitzer heute, vor seinem Tod ist,
so achtet darauf. (fa-i'tabirū)

Sie haben über alles Einfluss und Macht, lassen Wunder erscheinen,
bleiben nicht, noch weichen sie, haben eine weite Sphäre (majāl) in der Existenz, begrenzen nicht,
noch sind sie Einheiten oder Prägungen.

Sie sagen zur Wahrheit (haqq) „Sei!“ und die Wahrheit erschafft.
Wie soll ein sterblicher Mensch ihren Einflüssen entweichen (yakhrijū)?
Sie beinhalten jede Form des Wissens und des Vergehens,
die Zeichen, die Wunder und die läuternden Erklärungen.

Gäbe es nicht diese heilige Imagination, so wäre das heute im Nichts,
kein Inhalt und kein Ziel (watr) würde uns innewohnen.
Es ist als ob sie dir durch ihre Macht verständlich machen:

Der Weg, wie auch der Verstand und die Reflexion kommen von Ihm.
Unter den Buchstaben, die jenes beschreiben,
ist das Ebenbild der Attribute¹³⁵ (sifāt).
Was trennt dich nun von der Form [dem Horn] außer dir, du Former (suwaru)?

¹³⁴

Wiederauferstehung, Apokalypse, Tag des jüngsten Gerichts,...
¹³⁵ Kann im Kontext auch als „Zustände“ gelesen werden.

Unser Ausspruch „Als ob ihre Macht durch ihre Macht erhöht wird“ bedeutet, dass die Macht der Imagination essenziell ist – so wie die Bedeutung seines Ausspruches¹³⁶ „Bete zu Gott als ob du ihn sehen würdest“ uns über ihre Macht von Anfang an benachrichtigte – die Voraussetzung dieser Rede ist die Macht der Gegenwart der Imagination durch den Wortlaut - er ist konform.

Wisse über das barzakh, dass es die Bezeichnung für ein Ding ist, welches zwischen 2 Dingen trennt, doch niemals eines der beiden ist, so wie die trennende Linie zwischen dem Schatten und der Sonne, oder wie seine Rede, gepriesen sei er: „Er hat zwei Meere geschaffen, wo sie sich treffen existiert ein Zwischenbereich (barzakh), den sie nicht überschreiten.“ (55: 19-20) Dies bedeutet, dass sich keines von beiden mit dem Anderen mischt. Wohl sind unsere Sinne nicht fähig, die Trennung zwischen ihnen zu erfassen, doch der Verstand urteilt, dass es eine begrenzende Trennung zwischen beiden gibt. Jene verständliche Grenze ist das barzakh. Wenn etwas von den Sinnen wahrgenommen wird, so ist es eher eines der beiden Dinge und nicht das barzakh. So braucht jedes der beiden Dinge, wenn sie in Beziehung zueinander treten, ein barzakh, das nicht die Essenz ('ayn) der Beiden ist, doch in sich die Kraft von jedem Einzelnen trägt.

Nachdem das barzakh eine trennende Sache zwischen Wissen und Unwissen, zwischen Nichtexistentem (ma'dūm) und dem Existierenden (mawjūd), Bestätigtem und dem Negierten und zwischen Verständlichem und dem Unverständlichen ist, wurde es zu Recht als barzakh benannt. Es ist durch sich selbst verständlich und ist nichts anderes als die Vorstellung (khayāl). Wenn du es wissentlich mit dem Verstand als eine existierende Sache wahrnimmst ('adraktahu), und deine Schau sich darauf richtet, siehst du ein Stück des Beweises und du erfährst, dass es sicherlich vorhanden ist. Aber was ist dies nun, von dem du annimmst, dass es eine existierende Sache ist, die du sogar im Zustand deiner Annahme negierst? Die Imagination ist weder existent noch nichtexistent, nicht erkannt noch unerkannt, und nicht bestätigt noch negiert. Es ist als ob ein Mensch seine Form im Spiegel wahrnimmt und dabei weiß, dass sie ein Teil von ihm ist. Zur gleichen Zeit weiß er, dass er keinen Teil von sich im Spiegel wahrnimmt, weil der Spiegel klein ist und seine eigene Form größer ist, als jene, die er sieht. Er weiß, dass es nicht er selbst ist, den er im Spiegel sieht... so was ist dies nun, jenes das er in der Reflektion sieht?

In der Betrachtung des Schwertes, von seiner langen oder breiten Seite, wird für dich klar, was wir dachten. Mit seinem Wissen über ihn, siehst du seine Form, es gibt keinen Zweifel darüber und es ist weder gewiss noch gelogen; in seiner Rede über sich siehst du seine Form / siehst du

¹³⁶

nicht seine Form.¹³⁷ Was ist nun jene reflektierte Form? Wo ist ihr Platz und was ist ihre Bedeutung¹³⁸ (sha'n). Sie ist negiert / bestätigt, existent / nichtexistent, erkennbar / unerkennbar. Gott, gepriesen sei er, hat diese Realität seinen Dienern erscheinen lassen und prägte die Ebenbilder (mithāl), auf dass er sie erkennt und realisiert.

Wenn er in Verwirrung gerät über die Ordnung der Realität dieser Welt und dabei nicht das Wissen über diese Realität erreicht - so kann er nur unwissend, ignorant und verwirrt ihrem Schöpfer gegenüber bleiben. Auf diese Art hat Er gezeigt, dass die Selbstmanifestationen (tajalliyāt) der Wahrheit für ihn [Diener] subtiler (a'raq) und feiner (altaf) sind. Die Bedeutung davon ist, dass der Verstand darüber dermaßen verwirrt ist, und dabei unfähig ist diese Realität wahrzunehmen, bis die Verwirrung des Verstandes soweit steigt, das er sagt: „Besitzt es [barzakh] ein Wesen oder besitzt es kein Wesen?“ Es berührt ihn nicht mit unvermischter Nichtexistenz noch mit unvermischter Existenz, und so nimmt er mit dem Blick nichts wahr und weiß darüber, dass es kein Ding ist und er weiß dadurch, dass es nicht in den unvermischten Möglichkeiten enthalten ist.

Nach dem Ebenbild dieser Realität (haqīqa) entwickelt sich der Mensch in seinem Schlaf und nach seinem Tod. Er sieht die Eigenschaften als für sich selbst bestehende Formen, welche mit ihm sprechen und ebenso spricht er mit ihnen in verkörperter Form. Darin gibt es keine Zweifel! Der Entschleierte (al-mukāshif) sieht hier bereits, während er wach ist, was der Schlafende im Zustand seines Traumes sieht und der Tote nachdem er gestorben ist. Ebenso sieht er im Jenseits die Formen seiner Taten (a'māl) mit ihrer Charakteristik und Eigenschaft aufgewogen. Dabei sieht er den Tod wie einen Bullen, der zur Schlachtung bereitgestellt ist. Der Tod ist nichts anderes als das begrenzende Verhältnis (nisba) zwischen Dimensionen (ijtimā'). Gepriesen sei jener, der ignorant ist und nichts weiß, aber weiß und nicht ignorant ist.

„Es gibt keinen Gott außer Ihm, den gepriesenen und allmächtigen“ (3: 18) Unter den Menschen existieren einige, welche die Objekte der Vorstellung (mutakhāyal) mit dem Sinnesauge wahrnehmen. Ich meine die Menschen, welche mit dem Auge der Imagination im Wachzustand wahrnehmen. Was den Schlaf anbelangt, so sieht dort jeder mit Sicherheit mit dem Auge der Imagination.

¹³⁷

¹³⁸

Im Wortspiel enthalten: siehst du sein Horn / siehst du nicht sein Horn
oder auch Rang, Stellung

Wenn ein Mensch im Wachzustand, ob im Diesseits oder am Tag der Auferstehung, wissen will, wo er ist, so soll er das Imaginationsojekt betrachten, und sich mit seiner Wahrnehmung darauf beschränken. Wenn die Zustände sich in der Wahrnehmung des Betrachters andauernd verändern (ikhtalafa), obwohl du nicht verneinen kannst, dass es noch die gleiche Sache ist, und dabei die Tatsache, dass du es beobachtest die Veränderung der Zustände nicht begrenzt – als ob du die Farbenspiele auf einem Chamäleon betrachten würdest – so ist dies ohne Zweifel das Auge der Imagination und nicht das Auge der Sinne. Du hast die Vorstellung mit dem Auge der Imagination und nicht mit dem Auge der Sinne wahrgenommen.

Wenige von denen, welche behaupten, dass sie eine entschleierte Vision von feuerhaften oder lichthaften Geistwesen¹³⁹ (arwāh) hatten, verstehen dies wirklich. Wenn sie eine für das Auge wahrnehmbare Form annehmen, verstehen die meisten nicht, wie sie diese wahrnehmen - mit dem Auge der Vorstellung oder mit dem Sinnesauge? Alle beide, ich meine diese beiden Wahrnehmungsformen, beinhalten die Aktivität des Auges. So wird die Wahrnehmung dem Auge der Vorstellung und dem Auge der Sinne gegeben und dies ist eine subtile Art des Wissens; ich meine das Wissen über die Teilung zwischen den beiden Augen und über die Teilung zwischen der wahrnehmenden Aktivität des Auges und dem Auge der physischen Wahrnehmung. Wenn das Auge die Veränderung wahrnimmt, nicht darauf achtet und dabei nicht sieht, dass sich die Zustände darin verändern und auch nicht sieht, dass sich das Objekt nicht zur gleichen Zeit an verschiedenen Plätzen befindet – es verbleibt in einem Zustand (hāl) und einer Essenz (dhāt) - so gibt es keinen Zweifel daran, dass es nicht den Ort wechselt und sich nicht in veränderte Zustände transformiert. Wisse nun, dass dies die sinnliche Wahrnehmung aber nicht das Vorstellungsobjekt ist, und dass sie das Objekt mit dem Sinnesauge und nicht mit dem Auge der Vorstellung wahrnimmt.

Von diesen beiden [Wahrnehmungsarten] weiß die Vorstellung des Menschen, wie sie im Traum ihren Herren (rabbuhu), gepriesen sei Er, wahrnehmen kann. Er ist erhaben über die Formen, die Ebenbilder und über die Regulation der Wahrnehmung und ihrer Begrenzungen von Ihm. Darüber sollst du wissen, was in den Prophetenüberlieferungen von jenen berichtet wird, welche die Selbstmanifestation des Seins, und ihre mannigfaltigen und transformierenden Formen erkannt haben. Zuvor hatten sie es abgelehnt und Zuflucht davor gesucht. So wisse, mit welchem Auge du ihn siehst!

139

Feuerhafte Wesen werden als *Jinnen* verstanden und lichthafte Wesen als *Engel*.

Nun habe ich dich wissen lassen, dass die Imagination für sich selbst (bi-nafsihi) wahrnimmt und damit wollen wir sagen, dass entweder das Auge der Vorstellung oder der [sinnliche] Blick wahrnimmt. Welches von beiden ist das richtige, auf das wir uns verlassen können? Wir haben jenes [bereitgestellt]:

Wenn mein Liebling erscheint
mit welchem Auge sehe ich Ihn

Mit Seinem Auge, nicht mit meinem
So sieht Ihn keiner außer Er selbst

Das zeichnet seine Ebene aus und stimmt mit seiner Rede überein: „Es nehmen Ihn die Blicke nicht wahr“ (6:103) – Er hat nichts als das Haus der Häuser (dāran min dār) spezifiziert, aber hat es als absoluten Vers herab gesandt, der die Bedeutung der Realität hinterfragt. So nimmt Ihn keiner wahr, außer Er selbst. Mit seinem eigenen Auge, gepriesen sei Er, kann ich ihn sehen, so wie in der Prophetenüberlieferung [geschrieben steht]: „Ich war Sein Blick, durch welchen Er sieht.“

Du, unachtsamer Schläfer dieses Gleichnisses – wach auf! Soeben habe Ich dir ein Tor zu innerem Wissen geöffnet, das nicht durch die Gedanken, aber durch das verständige Herz erreicht werden kann! Dies sei dir durch die göttliche Eingabe oder durch das Polieren der Herzen durch Erinnerung (dhikr) und Rezitation gegeben. So akzeptiert der Verstand, was ihm die Selbstmanifestation (tajallī) gibt und er weiß darüber, dass es über seine eigene Kraft hinausgeht, von der er seine Gedanken hernimmt. Fürwahr, seine Gedanken könnten ihm dies [Ebenbild] niemals geben. So dankt er [Empfänger des Ebenbildes] Gott, gepriesen sei Er, welcher die Konstitution so erschaffen hat, dass sie sich nach folgender Art transformieren kann: Es ist die Konstitution der Gesandten, der Propheten und der Mitglieder der Heiligen göttlicher Eingabe. Was sie betrifft, so wissen sie, dass ihre Herzen vornehmer sind als ihre Gedanken. Oh mein Bruder, so realisiere von nun an, wer sich für dich von hinter diesem Tor manifestiert (yatajalla). Es ist eine gewaltige Frage, über die sogar deine innersten Einsichten (albāb) in Verwirrung geraten.

Sodann hat der Offenbarer, Er bewahrheitet sich, dieses Tor gerufen – es ist die Gegenwart des barzakh, in das wir nach dem Tod überführt werden; darin bezeugen unsere Seelen das Horn und

die Trompete - das Horn versammelt dort die Formen. Das Horn (sūr)¹⁴⁰ versammelt sich hierbei mit der Form (sūra) als Jäger. Die beiden Aussagen, „Es wird in das Horn geblasen“ (6:73) und „Es werden die Trompeten ausgehöhlt“¹⁴¹ (74:8), haben die gleiche Bedeutung. Sie unterscheiden sich nur durch ihre Namen, die unterschiedliche Zustände und Eigenschaften in sich tragen – so unterscheiden sich die Eigenschaften, die Zustände und die Namen. *Es formten sich ihre Namen, und dies verwirrt den, der seine Realität nicht nach den Läusen seiner Gewohnheiten absucht* (yaflīyyu), *um diese sogleich hinfort zu schleudern* (yarmiyyu). So realisiert er für sich nicht, dass die Aushöhlung (an-naqr) die Wurzel der Existenz des Wortes Trompete (nāqūr), oder die Trompete die Wurzel der Existenz des Wortes Aushöhlung ist. Ebenso verhält es sich auch in dieser grammatikalischen Frage: Ist das Verb (f'l) vom Infinitiv abgeleitet oder ist der Infinitiv vom Verb abgeleitet? Davon leitet sich eine grammatikalische Frage in die Nächste ab, bis sie sich durch die Ableitung aus seiner Rede nicht mehr weiter teilen lässt: „Es wird in das Horn geblasen“ (6:73)¹⁴² und Er meint damit nicht das Aufgeblasene¹⁴³ (al-manfūkh). Was ist nun der Zustand der ursprünglichen Form der Existenz des Wortes „Einblasen“ (nafkh)? Oder ist die Existenz von „Einblasen“ die Wurzel des Namens Horn / Form?

Was nun das Gedenken Gottes anbelangt, welches die Modifikation der menschlichen Form ist, so sagt Er: „Ich habe meinen Geist in ihn [Mensch] geblasen“ (15:29). Nach dem Er Jesu Form erschaffen hat, sagte er durch ihn: „Wir haben unseren Geist in sie geblasen.“ (21:91) Es erschien die Form und so trat die Verwirrung ein. Ist dies nicht die Wurzel? *Ist die Form in der Existenz des Einblasens oder ist das Einblasen in der Existenz der Form?* Gabriel, der Friede sei mit ihm, erschien, zu jener Zeit, als er im Zustand eines Ebenbildes unter den Menschen verweilte, in Marias Vorstellung bereits als Mensch. Hat sie ihn mit dem sinnlichen Auge, oder mit dem Auge der Vorstellung wahrgenommen? Wessen Vorstellung war es nun innerhalb der Imagination? Wenn sich dir dies eröffnet hat, war es nicht Seine Unermesslichkeit? *Verhält es sich nicht so, dass die Kraft der Imagination sinnliche und reale Formen erzeugt, und dabei nicht von der sinnlichen Wahrnehmung überragt wird, weil sie die Formen der Vorstellung überreicht?* Wie prägen sich nun die Prägungen in den Sinnen aus? Beglücken sie nicht die Sinneswahrnehmung durch ihre Prägungen? Sind nicht die Prägungen in dem, dass sie prägen – dies ist die Heimat (mahall) des Verstandes – ist darin nicht etwa ein scharfsinniger Schatz verborgen? Du hast etwas erreicht, das nicht von dieser Welt ist. Es ist dein Reichtum, außer es ähnelt dir jemand darin!

¹⁴⁰

Sūr bedeutet Horn oder eben Formen als Plural.

¹⁴¹

naqira – eigentlich aushöhlen - Aperçu: „Es werden die Trompeten ausgeformt“

¹⁴²

Die Klügelei über grammatikalische Logik scheint für ibn 'arabī eine Rekursion bis zum unteilbaren Punkt der Apokalypse darzustellen.

¹⁴³

Oder auch das Eingebildete.

Wisse, dass der Prophet Gottes folgendes gesagt hat, als man ihn über das Horn befragt hat: „Es ist ein Horn (qarn¹⁴⁴) aus Licht, in das Seraphiel bläht.“ Er benachrichtigte uns darüber, dass jene Form (shakl) die Form eines Tierhorns ist – es ist durch Breite und durch Enge beschrieben. Fürwahr, dass Horn ist breit / eng. Es ist immer unter uns durch die Macht der Vorstellung, und bringt die Brüder des Blickes in das Horn zwischen jenes, welches das Höchste und das Niedrigste im Horn ist. So werden wir an dieses Tor durch Gott erinnert.

Wisse, dass die Zustände an der breitesten Stelle des Horns nichts mit den Zuständen an der engsten Stelle zu tun haben. So regiert es durch seine Realität über alle Dinge und über jenes, welches kein Ding ist. Es gibt der unvermischten Nichtexistenz, den Zuständen, dem Notwendigen und den Möglichkeiten Form. Dabei wandelt es Existenz zu Nichtexistenz und Nichtexistenz zu Existenz. Über diese Gegenwart sagte der Prophet folgendes: „Bete zu Gott als ob du ihn sehen würdest und Gott ist die Gebetsnische des Betenden.“ Das bedeutet, dass du Ihn dir in deiner Gebetsnische vorstellen sollst und dabei deine Aufmerksamkeit auf Ihn richten sollst; dass du dir dessen ganz gewahr werden sollst um so demütig vor Ihm zu werden. Versuche während deines Gebetes immer ein angemessenes Verhalten vor ihm zu bewahren.

Wenn der Offenbarer nicht gewusst hätte, dass in dir eine herrschende Realität ist, genannt Imagination, so hätte er nicht zu dir gesagt: „Als ob du Ihn mit deinem Blick sehen würdest.“ Wenn die Leitung deines Verstandes sich daran hält, dass sich in ihr das Nebeneinander im Blick auf Ihn verändert, so wirst du nichts außer einer Wand wahrnehmen¹⁴⁵. Wir haben gelernt, dass der Offenbarer dich dazu auffordert, dir vorzustellen, dass du dich in deiner Gebetsnische an die Wahrheit¹⁴⁶ (haqq) wendest. Es wird dir vorgeschrieben, dies zu tun. Gott sagt: „Wo auch immer du dich hinwendest ist das Gesicht Gottes“ (2:115) Das Gesicht eines Dinges ist die Realität und die Essenz davon.

Es formt die Imagination den, der aufgrund der Leitung des Verstandes unmöglich Formen hervorbringen kann oder geformt werden kann.¹⁴⁷ Deswegen ist sie [Imagination] weitflächig und

¹⁴⁴

Qarn steht für *tierisches Horn*.

¹⁴⁵

Sollte bedeuten, dass sich der Verstand nichts vorstellen kann und deswegen könne er im Gebet ausschließlich eine Wand wahrnehmen. So sollte ibn 'arabīs Meinung nach nicht mit dem Verstand gebetet, imaginiert werden.

¹⁴⁶

„...an die Wahrheit [und nicht an den Verstand]...“

¹⁴⁷

Meiner Meinung nach will dies bedeuten, dass der Verstand keine Form gebende Einheit ist, sondern nur die Vorstellung Formen manifestieren kann. In einer durch die Ratio geprägten Realitätsform wird demnach der Fehler begangen, dass der Verstand es wäre, der formende Eigenschaften hätte. Diese mitunter fatale Verwechslung der Einheiten wird in *Francisco Goyas* Bild „*Der Schlaf des Verstandes bringt Ungeheuer hervor*“ verdeutlicht.

was die Enge betrifft, so befindet sie sich nicht in der Weitflächigkeit der Vorstellung und nimmt keine Sache unter den folgenden Dingen außer der Form auf: die Bedeutungen, die Beziehungen, die Verbindungen oder die Herrschaft Gottes und seine Essenz. Wenn sie [Enge] sich wünscht etwas außerhalb der Form wahrzunehmen, würde ihr das ihre Realität nicht erlauben, weil sie nichts anderes als das Auge der Illusion (wahn) ist. Von hier aus betrachtet ist sie eng auf Grund des Irrtums der Enge, und fürwahr, sie fügt keine Bedeutungen zu der ursprünglichen Materie (mawād) hinzu.

Deswegen ist die Sinneswahrnehmung die der Vorstellung am nächsten stehende Realität. Fürwahr, innerhalb der Sinneswahrnehmung beginnt die Form, und innerhalb der Form der Sinneswahrnehmung manifestiert sich die Bedeutung - dies von der Seite seiner [Horn] Enge betrachtet. *Es wird sich die Nichtexistenz der Limitierungen der absoluten Existenz und Aktivität nicht anordnen, außer wenn Gott, der Eine und Erhabene, es will*¹⁴⁸. „Es gibt Nichts, das Ihm ähnelt“ (42:11) und die Imagination ist die weiteste unter den bekannten Ebenen.

Innerhalb dieser unermesslichen Weite, die über alle Dinge regiert, ist die Bedeutung unfähig eine entschleierte Form innerhalb der Materie anzunehmen, weil sie in ihrer Essenz verweilt. So sieht sie [Vorstellung] das Wissen innerhalb der Form als Milch oder als Honig oder als Wein und Perlen. Sie sieht den Islam in der Form eines Domes oder als Säulen und den Koran in der Form von Butter und Honig und die Religion in der Form eines Bandes und die Wahrheit in der Form eines Menschen und in der Form von Licht. Dies ist die Weite / die Enge und Gott ist die Weite in ihrer absolutesten Art. Wisse, dass Gott, auf Ihm ruhet die Schöpfung, der Anfang aller Dinge ist, und demgemäß sagt der Erhabene: „Er gab allen Dingen ihre Konstitution, danach gab Er ihnen die Leitung.“ (20: 50) Das bedeutet, dass zwischen all der Macht, die sie [Leitung] beinhaltet, dass Geschenk aller Dinge innerhalb der Schöpfung ist.

Und was das Sein dieses Hornes aus Licht anbelangt, so ist das Licht der Grund der Entschleierung (kashf) und der äußerlichen Erscheinung. Wenn nicht das Licht wäre, so würde der Blick nichts wahrnehmen. Gott hat dieses lichthafte Horn geschaffen, durch welches die Formgebung aller Dinge wahrgenommen werden kann. Welche Sache es auch immer betrifft – es ist so, wie wir es erwähnt haben. Sein Licht durchdringt die unvermischte Nichtexistenz und formt sie so zu Existenz. Die Imagination bewahrheitet sich durch den Namen des Lichtes innerhalb der Gesamtheit, der durch das Licht beschriebenen Geschöpfe. Ihr [Imagination] Licht ähnelt nicht den Lichtern [in den Geschöpfen] – es wird in ihm die Selbstmanifestation wahrgenommen.

148

Gemeint ist der Tag des jüngsten Gerichts

Es ist das Licht des Auges der Imagination und nicht das Licht des Auges der Sinneswahrnehmung. So verstehe, dass für dich das Wissen über ihren [Imagination] lichthaften Zustand nützlich ist, und du dadurch einen Vorteil demgegenüber hast, der dies nicht weiß und sagt: „Dies ist korrupte (fāsid) Imagination.“ Diese Aussage stellt ein Nichtwissen über die Wahrnehmung des Lichtes der Vorstellung dar, das ihm [dem Ignoranten] Gott, erhoben sei er, gibt. Sie behaupten, dass einige unserer sinnlichen Wahrnehmungsformen fehlerhaft seien, obwohl sie gesund sind¹⁴⁹. Dabei verstehen sie nicht, dass sich in den sinnlichen Wahrnehmungsformen nicht der Einfluss des Jenseits (ghayr) bewahrheitet, der etwas anderes ist als die sinnliche Wahrnehmung - deswegen ist das [Ihr] Urteil fehlerhaft - nicht die Sinneswahrnehmung. *Demgemäß nimmt die Vorstellung durch ihr Licht wahr, was sie wahrnimmt – darin gibt es kein Urteil! Das Urteil gehört etwas anderem an – es ist der Verstand. Somit kann ihr [Vorstellung] der Fehler nicht zugeschrieben werden; nichts würde die Vorstellung als korrupt auszeichnen – sie bewahrheitet sich in Allem.*

Was nun unsere Genossen anbelangt, so machten sie Fehler in Bezug auf dieses Horn. Viele der intellektuellen Klügler ('uqalā') machten aus seiner engsten Stelle das Zentrum [der Erde] und stellten seine breiteste Stelle als die höchsten Gestirne dar, die keine Gestirne über sich hätten. Damit machten sie in ihrem Verstand die Formen, die das Horn beinhaltet, zu den Formen der Erde.¹⁵⁰ Sie machten aus der breitesten die höchste Stelle des Horns, und seine engste Stelle zum tiefsten Punkt der Welt. Die Sache entspricht ganz und gar nicht ihren Behauptungen! Anstatt dessen ist es so, wie wir bereits erwähnt haben, dass die Imagination die Wahrheit formt, und dies tut sie nicht nur innerhalb der Welt [Kosmos], sondern auch innerhalb der Nichtexistenz – die höchste ist die engste Stelle und der niedrigste ist der weitläufigste Punkt - so kreierte Gott das Horn: Zuerst kreierte er seine Enge, und das Nächste, was er in ihm [Horn] kreierte, ist jenes das breiter wurde, *ebenso wie jenes, dass auf dem Kopf eines Tieres wächst.*

Es gibt keinen Zweifel daran, dass die Gegenwart der Wirkungen (afāl) und der Zustände ausgedehnt [in ihrer Mannigfaltigkeit] sind. *Deswegen liegt für den Wissenden ('ārif) die Ausdehnung nicht im Wissen, sondern in der Kraft, die er durch die Welt kennt.*

Wenn er sich nun dem Wissen über die Einheit Gottes, erhoben sei Er, zuwenden will, so steigt er nach und nach von der Ausgedehntheit zur Enge auf. So verringern sich seine Wissensformen,

¹⁴⁹

Sie beschreiben die Imagination als sinnliche Illusion und deshalb als korrupt.

¹⁵⁰

Sie zwängten die Geschöpfe der Imagination in die sinnliche Wahrnehmung.

während er im Wissen über die Essenz der Wahrheit¹⁵¹ aufsteigt. Sie entschleiert sich, bis ihr keine Wissensform bleibt, außer der Wahrheit alleine. Dies ist die engste Stelle, die sich im Horn befindet. Die Enge ist das höchste über der Realität, und in ihr ist das vornehmste Hören¹⁵².

Dies ist das Erste von ihm [Horn], dass erscheint, wenn Gott es in den Kopf des Tieres setzt. Es steigt dabei andauernd über seine eigene Form hinaus (yas'idu) – von der Enge bis zu seiner niedrigsten Weitläufigkeit und unterscheidet sich dabei nicht in seinem Zustand - weil es die erste Schöpfung ist.

Siehst du nicht, wie die Wahrheit, gepriesen sei Sie, so wie Sie es sagte [wollte] als erstes das Schreibrohr¹⁵³ oder die Gesamtheit des Verstandes erschuf. Er hat nichts erschaffen, außer Einem. Sogleich wollte Er die Schöpfung aus diesem Einem hervorbringen und so wurde der Kosmos ausgedehnt. Demgemäß ist auch die Nichtexistenz ein Wille aus dem Einem. Sogleich war jenes, welches das Zweite angenommen hat, nicht von der ersten Existenz.¹⁵⁴ Danach hat es [das Zweite] die Vervielfachung (tada'if)¹⁵⁵ und die Zusammensetzung innerhalb der Ebenen (marātib) angenommen, und es breitete sich in einer gewaltigen Ausdehnung aus – diese endet nicht.

Wenn es [das Zweite] mit der Ausbreitung der Grenzen aufhört, die nicht nur Tausende, sondern jenseits davon sind, dann fordert das Eine, dessen Wille das Viele ('adad) ist, dass es darin fortfährt, dass Viele zu vermindern. Solange du mit der Verdoppelung aufhörst, welche die Erscheinung der Existenz der Vielheit ist, entfernt sich jene Ausbreitung, in der du warst, von dir. Somit war das Erste vor der Vielheit. Das Eine hat den engsten [schärfsten] Willen und es gibt nichts Vergleichbares innerhalb der Essenz des Vielen selbst. Wenn es aber Zwei oder Drei oder Vier sind, so versammeln sie sich von Anfang an nicht innerhalb seines [des Einen] Namens und seiner Essenz – so wisse dies!

Innerhalb der Zustände [Eigenschaften] sind die Menschen der Formen des Horns der Vielheit¹⁵⁶ (khilāfa) unterworfen, die wir soeben erwähnt haben und verbleiben auch dort.

Wisse, dass wenn Gott, gepriesen sei Er, die Geister aus diesen natürlichen Körpern (jisām) - wo auch immer sie sich befinden - nimmt, so legt er sogleich dieses Extrakt ('unsuriyya) in die Form eines Imaginärkörpers

¹⁵¹ Wahrheit (haqq) wird im Kontext meist mit Gott übersetzt. Ich ziehe es aufgrund der Tatsache, dass es sich auch im Arabischen um ein anderes Wort handelt, vor, bei Wahrheit zu bleiben.

¹⁵² Oder auch „die vornehmste Verliebtheit“ oder „die vornehmste aller irren Liebe“.

¹⁵³ Das Schreibrohr wird als die erste Feder verstanden, die Buchstaben, Attribute und Zustände hervorbringt.

¹⁵⁴ Es ist wie das Fortschreiten der Nummern vom ursprünglichen Einem zum Vielen.

¹⁵⁵ Auch „Falten“ oder „Inhalt“

¹⁵⁶ Differenz, Unterschied

(jasadiyya) *innerhalb der Gemeinschaft dieses lichthafte Hornes*. Diese Gemeinschaft an Dingen nimmt der Mensch, nach seinem Tode im barzakh, mit dem Auge und dem Licht der Form des Imaginärkörpers innerhalb des Horns wahr, und dass ist eine reale (haqīqī) Wahrnehmung.

Unter den dortigen Formen gibt es solche, die in ihrem Handeln (tasarruf) begrenzt sind. Unter ihnen sind die Geister (arwāh) der Propheten und ebenso jene der Glaubenszeugen¹⁵⁷ (shuhadā') nicht begrenzt. Einige von ihnen haben aus ihrer Wohnstätte (dār) Einsicht in die diesseitige Welt und wiederum andere können sich dem Schläfer in der Gegenwart der Vorstellung manifestieren, welche in ihm ist [wenn er träumt]. Deswegen sind Traumvisionen (ru'yya) immer wahr – alle Träume sind wahr, niemals falsch. Wenn ein Traum als falsch betrachtet wird, so ist es nicht der Traum, der falsch war, sondern der Traumdeuter ('ābir), welcher ihn falsch interpretierte. Er kennt den Widerspruch in der Form nicht.

Siehst du nicht, was er [Muhammad] zu Abū Bakr sagte, als jener die Traumvision der [in der Überlieferung] erwähnten Person interpretierte: „Einerseits liegst du richtig darin, und andererseits machst du Fehler darin.“ Ebenso verhält es sich in dem, das er zu dem Mann sagte, der in seinem Traum gesehen hat, dass ihm der Kopf abgeschlagen wird - dieser sogleich zu Boden fiel, und mit ihm zu Reden begann, während er herumrollte. Der Prophet Gottes erwähnte ihm gegenüber, dass der Teufel mit ihm gespielt hätte. Er kannte die Form, die der Mann gesehen hatte, und sagte deswegen nicht zu ihm: „Deine Imagination ist korrupt.“ – der Mann sagte die Wahrheit, er machte aber nur in seiner Interpretation (ta'wīl) darüber einen Fehler. So führte er [Muhammad] ihn zu jener Realität, die er in seinem Traum gesehen hat, über (akhbarahu).

Ebenso sind die Unterstützer des Pharaos in diesen Formen „Tag und Nacht dem Feuer ausgesetzt“ (40:46), ohne jemals darin einzutreten, weil sie innerhalb des Horns in dieser Form [der Vorstellung] limitiert sind. Am Tag der Auferstehung werden sie die schlimmsten Schmerzen erleben. Es werden sinnlichen Schmerzen sein - wie jene, die sie im Zustand ihres Todes auf Erden erlebt haben - keine imaginären.

Manchmal nimmt das Auge der Vorstellung die Form der Imagination und die sinnliche Form gleichzeitig auf und andere Male nimmt der Vorsteller, welcher der Mensch ist, mit dem Auge der Vorstellung so wahr, wie es in folgender Prophetenaussage geschildert ist: „Der Garten des Paradieses hat sich mir an dieser Wand dargestellt.“ Dies hat er ebenso mit seinem sinnlichen Auge wahrgenommen. Fürwahr hat er [Prophet] uns dies durch das Auge der Sinne berichtet,

¹⁵⁷ oder auch „derjenigen, die Zeugnis abgelegt haben“ - die Übersetzung von *shuhadā'* als Märtyrer scheint in der Gegenwart im Kontext des Islam einseitig belegt zu sein!

weil er „nach vorn getreten ist, als er den Garten sah um eine Frucht daraus zu pflücken“ und „sich geschützt hat, als er die Flammen sah“ während er betete. Wir wissen, dass er eine Kraft hatte, durch die er diese Visionen nur durch das Auge der Vorstellung, und nicht durch sein sinnliches Auge erlebte. Dieses hätte keinen Effekt auf seinen Körper gehabt, um sich zu erheben und dabei zu schützen. Darin haben wir erfahren, dass wir weder seine Kraft, noch seinen Rang haben.

Alle Menschen im barzakb sind gebunden an die erworbene Kenntnis (kasb), der sie in Form ihrer Taten innewohnen (mahbūs), bis sie am Tag der Auferstehung aus jenen Formen der „Entstehung des Jenseits“ (29:20) erweckt werden. „Gott sagt uns die Wahrheit und er leitet uns am Weg.“ (33:4)
Es endet der 28. Abschnitt.

Nachwort

Dies alles scheint genug zu sein, um sagen zu können, dass die Arbeit am Thema wohl niemals enden würde, doch hoffe ich den Lokalaugenschein im barzakh für ein geläutertes Fachpublikum und andere Zaungäste entsprechend gefiltert und eingegrenzt zu haben. Tatsache ist, dass ich nicht „gestorben und wieder exhuminiert“ worden bin, und deshalb über Dinge schreibe, die jenseits unserer realen Existenz verortet sind, doch sehr wohl eine „imaginäre Konformität“ aufweisen. Demgemäß erscheint es unmöglich, während einer längeren Auseinandersetzung mit den Schriften ibn 'arabī's, seine didaktische Intensität als rein wissenschaftliches Objekt zu betrachten. Es liegt wohl auch nicht in der Intention eines Atomphysikers, sich nicht mit seinem *Kernkraftwerk* zu identifizieren.

Nachdem die Arbeit am Thema weder eine Feldforschung auf Friedhöfen, noch andere *Wiener Mysterienspiele* oder *Obskuritäten* beinhaltet, scheint dabei mehr ans Tageslicht gekommen zu sein, als ich in der Funktion meines *Cogitos* nachvollziehen kann. Wenn der eine oder andere Interessierte seine Augen beim Lesen dieser Arbeit abnützt, so hoffe ich, dass nicht nur Verwirrung, sondern auch etwas Klarheit im *asymmetrischen Rauschen* meiner Erörterungen zu finden war.

Wie sich in improvisierten Situationen oft zeigt, kann es gerade der Fehler sein, der zu neuer Erkenntnis und zum Aufbrechen derselben alten Leier, der nur mehr knurrende Hunde zuhören, führt.

„Ungebeuerlich ist selbst die Tatsache, dass man ferne dem Bedrohlichen, noch die Feder unbebelligt in das Tintenfass tauchen darf, um von jenen Wahrheiten zu berichten, die eine stumpfe und bequeme, taube Welt „Märchen“ zu benennen liebt....“ (Roth 2010: 27)

Es erscheint passend, am Ort des Nachwortes den alttestamentarischen Esel des Balam (Num 22, 17-33), der von seinem Herren für einen Ausritt herangezogen wurde, auftreten zu lassen. Balam, Herrscher über einen Teil Israels, wollte zu seiner Zeit ein *außenpolitisches Unterfangen* gegen den Willen „des Ewigen“ unternehmen. Während er, motiviert, den Unfug seiner Macht voranzutreiben, durch die Wüste ritt, erschienen ihm drei verschiedene Engel, die ihn bei seiner *staatlichen Mission* aufhalten wollten, doch sah er sie aufgrund der Wichtigkeit seines Vorhabens nicht. Der Esel ging zur Seite, blieb stehen oder setzte sich während der Erscheinungen „iii-aaa-end“ zu Boden. Balam, den Esel peitschend und verfluchend, wurde sich dem widerspenstigen

Aufbegehren seines *vierbeinigen Untersatzes* nicht gewahr und wollte den Esel trotz seiner Visionen zum Weitergehen bewegen.

Der sich innerhalb der Welt imaginärer und realer Körper befindliche und auch dominierende Verstand, möchte sich in seiner vermeintlichen „Enge“ wie eine Speerspitze über alles Unbewusste und tatsächlich Erlebte hinausheben. Dabei trivialisiert er komplexe körperliche Zusammenhänge und verliert in seiner Erklärungswut den Anschluss an diese. So kommt es mitunter zu *unfreundlichen Erscheinungen*. Der Esel scheint zu verstehen, was sein Herr in *außenpolitischer Mission* nicht versteht.

„Wunderlicher Alter! Soll ich mit dir geh’n; willst zu meinen Liedern deine Leier dreh’n?“^{d 58}

Kakanien, Wien am 07. März 2012

BIBLIOGRAPHIE:

ADDAS, Claude. The Quest for the Red Sulphur. The Life of Ibn 'Arabī.

Trans. Peter Kingley. Cambridge: 1993

AKKACH, Samer. Cosmology and Architecture in Premodern Islam.

An Architectural Reading of Mystical Ideas. Albany: 2005.

ALIGHIERI, Dante. Die Göttliche Komödie. Stuttgart: 2000

AQUIL, Raziuddin (Hrsg.). Sufism and Society in Medieval India.

Debates in Indian History and Society. New Delhi: 2010

'ARABī, ibn al-. Inshā' ad-dawā'ir. Ed. H.S. Nyberg.

Kleinere Schriften des ibn al-'arabī. Leiden: 1919.

_____. Futuhāt al-Makkiyya. Herausgegeben von Ahmad Shams ad-dīn.

Dār al-kutub al-'ulumīyya. Beirut: 1971 (für Eigenübersetzungen verwendete Ausgabe)

_____. Futuhāt al-Makkiyya. Kritische Edition herausgegeben von 'uthmān yahya. Dār Sādir.

Beirut: 1972 (für die Übersetzungen von Chittick, Giese und Bashier verwendete Ausgabe)

_____. Fusūs al-hikām. Übersetzt von Kofler, Hans.

Hammer-Purgstall-Gesellschaft. Graz: 1970

_____. The Bezels of Wisdom (Fusūs al-hikām).

Translation and Introduction by R.W.J. Austin. Lahore: 1999

_____. Tafsīr. Al-'ārifu bi-llāhi ta'āla l-'ulāma. Erste Ausgabe.

Al-maktab at-tawfiqiyya.

- ATTAR, Farid ud-din. Vogelgespräche. Ins Deutsche übersetzt von Marion Zerbst. Aus dem Englischen übertragen von C. S. Nott. Kempten/Allgäu: 1988
- BASHIER, Salman H. ibn al-‘Arabi’s Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. Albany: 2004
- BECKER, Konrad / WASSERMAIR, Martin. Nach dem Ende der Politik. Texte zur Zukunft der Kulturpolitik III. Wien: 2011
- BERDJAJEW, Nikolai. Wahrheit und Offenbarung. Prolegomena zu einer Kritik der Offenbarung. Aus dem Russischen von Klaus und Gertraude Bambauer. Waltrop: 1998
- BUBER, Martin. Ich und Du. Heidelberg: 1983
- BURCKHARDT, Titus. Concerning the „Barzakh“. Quelle: Studies in Comparative Religion, Vol. 13, No. 1 &2. WinterSpring: 1979
(http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/Concerning_the_Barzakh-by_Titus_Burckhardt.aspx)
- BÖHME, Jakob. Aurora, oder Morgenröte im Aufgang. Hrsg.: Wehr, Gerhard. Frankfurt am Main: 1992
- CALLENDAR, Craig. Ist Zeit eine Illusion?. Zeitschrift: Spektrum der Wissenschaft. Oktober 2010
- CHITTICK, William C. The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Lahore: 2000 (In der Kurzzitierform kein Zusatz)
- _____. The Self-Disclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology. Albany: 1998 (In der Kurzzitierform mit Zusatz SDG versehen)
- CORBIN, Henry. Creative Imagination in the Sufism of ibn al-'arabi. Translated by Manheim, Ralph. Princeton: 1969

DAVIDOWICZ, Klaus S. Die Kabbala. Eine Einführung in die jüdische Welt der Mystik und Magie. Wien, Köln, Weimar: 2009

DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Felix. Mille Plateaux, Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin: 1997

FEYERABEND, Paul. Über die Methode. Ein Dialog. in: Radnitzky, Gerard / Andersson, Gunnar (Hrsg.): Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft. Mohr, Tübingen: 1981

FREMBGEN, Jürgen W. Am Schrein des roten Sufi. Waldgut: 2008

FRIEDRICH, Siegfried. Aspekte der Tonhöhenausdeutung in Johann Sebastian Bachs "Das Wohltemperierte Klavier, Band I und II" sowie Franz Schuberts "Die schöne Müllerin". Zum Auffassungsmodell eines "intentionalen Tones" als Verbindungsglied zwischen Tonhöhenwahrnehmung und kompositorischer Tonhöhenbedeutung. Dissertation Musikwissenschaften. Wien: 2011

GHAZĀLĪ, Abū-Hāmid Al-. Die Nische der Lichter. Miškāt al-anwār. Herausgeber: 'Abd-Elamad 'Abd-Elhamīd Elschazlī. Hamburg: 1987.

_____. Die Kostbare Perle im Wissen des Jenseits.
Übersetzt von Brugsch, Muhammad. Kandern: 2003

GIESE, Alma. ibn al-'arabī, Urwolke und Welt, Mystische Texte des Größten Meisters. Hrsg.: Giese, Alma. München: 2002

_____. Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra. Hrsg.: Giese, Alma. Hamburg: 1990

HAY YOUSEF, Muhammed. Ibn 'Arabī – Time and Cosmology. Oxon: 2008

HEGEL, G. W. F. Wissenschaft der Logik I. Werke 5. Redaktion: Moldenhauer, Eva und Michael, Karl Markus. Baden-Baden: 1996

HENNING, Max. Koran. Arabisch – Deutsch. Aus dem Arabischen von Max Henning. Istanbul: 2006. (Die Übersetzungen Hennings stimmen nicht immer mit den von mir angefertigten Übersetzungen überein)

HIRTENSTEIN S. and TIERNAN M. Muhyiddin Ibn ‘Arabī: A Commemorative Volume. Shaftesbury: 1993

HUJWĪRĪ. Kashf al-Mahjūb, Revelation of the Mystery.
Translated by Reynold A. Nicholson. Lahore: 2005

IQBAL, Muhammad. The development of metaphysics in Persia. A contribution to the history of muslim philosophy. First Published London: 1908,
East Lansing: 2001

KHATAMI, Mahmoud. On the illuminationist approach to imaginal power:
outline of a perspective. Published online Springer Science+Business Media B.V.:
2007

KANT, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft 1. Werkausgabe Band III.
Hrsg: Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: 1974.

KAUFMANN, Jean-Claude. Das verstehende Interview. Theorie und Praxis.
Konstanz: 1999.

KERMANI, Navid. Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran.
München: 2003

KUGLE, Scott. Sufis & Saints’ Bodies. Mysticism, Corporeality & Sacred Power in Islam. New Delhi: 2009

LIEGLE, Ludwig. Bildung und Erziehung in früher Kindheit. Stuttgart: 2006

LÜDEMANN, Gerd / JANSEN, Martina. Die Bibel der Herätiker. Die gnostischen Schriften
aus Nag Hammadi. Stuttgart: 1997

MERLEAU-PONTY, Maurice. Phänomenologie der Wahrnehmung. 6. Auflage.
Aus dem Franz. Von Rudolf Boehm. Berlin: 1966

MORRIS, James W. Spiritual Imagination and the "Liminal" World:
Ibn 'Arabi on the Barzakh. Madrid: 1995

MÜLLER, Ernst. Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. Aus dem Hebräischen übertragen
und herausgegeben von Ernst Müller. München: 2005

NASR, Seyyed Hossein. An introduction to Islamic cosmological doctrines.
Massachusetts: 1964

NICOLL, Maurice. Psychological commentaries on the teachings of Gurdjieff and Ouspensky.
York Beach: 1996

NIETZSCHE, Friedrich. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. München: 2006

_____. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Stuttgart: 2000

OUSPENSKY, P. D. In Search Of The Miraculous. The Teachings of G.I. Gurdjieff. Orlando:
2001.

PARACELSUS. Okkulte Schriften, Mikrokosmos und Makrokosmos.
Hrsg.: Werner, Helmut. Komet Verlag GmbH. Köln

PLATON. Sämtliche Werke, Band 3, Kratylus, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos,
Philebos, Briefe. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher.
Hamburg: 1994

_____. Sämtliche Werke, Band 4, Timaios, Kritias, Minos, Nomoi.
Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Hamburg: 1994

PLEȘU, Andrei. *Limba păsărilor* (Die Sprache der Vögel). București: 2009.

RACHEL, Elior. *Jewish Mysticism*. Oxford: 2010

REINHARD, Wolfgang. *Die hermeneutische Lebensform des Abendlandes*.

Erschienen in: *Sakrale Texte, Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*.

Hrsg.: Reinhard, Wolfgang. Verlag C. H. Beck

ROTH, Joseph. *Das Unsagbare*. Aus: *Riviera in Kargan*. Wien: 2010

ROZEHNAL, Robert. *Islamic Sufism Unbound. Politics and Piety in Twenty-First Century Pakistan*. New York: 2007.

RUMI, Jalāl ad-dīn. *Mathnawī*. Aus dem Persischen übertragen von Bernhard Meyer, Kaveh und Jilla Dalir Azar. Köln: 1999

SAID, Edward W. *Orientalism*. London: 2003

SCHÖNBERG, Arnold. *Harmonielehre*. Wien: 1997

SCHULZE, Reinhard. *Weltbilder der Aufklärung. Zur Globalgeschichte neuzeitlicher*

Wissenskulturen. Erschienen in: *Vom Weltgeist beseelt*. Hrsg.: Grandner, Margarete / Komolsy, Andrea. Wien: 2004

STIETENCROON, Heinrich von. *Der Hinduismus*. München: 2001

TRUNGPA, Chögyam. *Das Totenbuch der Tibeter*. Hrsg.: Chögyam Trungpa. Übersetzer: Stephan Schuhmacher. München: 1996

TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. New York: 1974

USTA, Ibrahim. *Das Grabesleben im Islam*. Dissertation an der Universität Wien . Wien: 2010

VATSYAYAN, Kapila (Ed.). *Concepts of Time. Ancient and Modern*. New Delhi: 1996

WOLFSON, Elliot R. Language, Eros, Being, Kabbalistic Hermeneutics and Poetic
Imagination. New York: 2005

Kurzzusammenfassung

Die vorliegende Arbeit behandelt den Begriff *barzakh* (Zwischenbereich) im Kontext der Erörterungen *ibn 'arabī's*. Die sich aus seinem überdimensional großen Werk ergebenden Möglichkeiten, einen Zwischenbereich im Kontext von Islam und Moderne zu behandeln, stellten sich für mich primär in ihrer Bandbreite an Mehrdeutigkeit und durch ihre Unfassbarkeit dar.

Begriffe wie Möglichkeit, Existenz, Zeit, der soziale Aspekt, Sexualität und darüber hinaus Imagination und Tod wurden von mir unter anderen auserkoren, um das Bedeutungsfeld einzugrenzen und zu umschreiben. Darüber hinaus schien es angebracht die gegebenen Begrifflichkeiten, mit neueren, doch abstrakten Termini im Kontext von naturwissenschaftlicher und musikalischer Begriffsfindung zu verbinden. Diese Vorgehensweise sollte es dem Thema gestatten, auch von Rezipienten *verstanden* zu werden, die keine einschlägige Vorbildung im Bereich des Islam besitzen,- es handelt sich um einen Kontext, der mitunter auf den *hermeneutischen Galgen klassisch-philosophischer Interpretationsarten* gehängt worden ist. Bei näherer Betrachtung der Texte *ibn 'arabī's* wird deutlich, dass sie sich in ihrer Zeitlosigkeit mit der gegenwärtigen Situation verbinden lassen.

Seine rhythmisch mäandernden Schriften, welche die Begegnung mit einer überwältigenden Mannigfaltigkeit an Realitäten anstreben, inspirierten mich meine Auseinandersetzung vergleichend in die Nähe gewisser außen stehender, doch prägender Vertreter des Spätmittelalters (*Böhme, Hohenheim*) zu rücken. Erstaunliche Analogien kamen dabei zu Tage. Der bei *ibn 'arabī* oft bezweckte Dialog wurde im Kontext des Themas der Imagination jenseits *spiritueller Imperialismen* als offene Einladung betrachtet, Vertreter der Kabbala, der Christenheit, des Hinduismus und des Buddhismus mit an Bord zu nehmen. Diese Praxis sollte kein „Anything Goes“ bezeichnen, sondern eher die Problematik der *Verwirrung im Vielen am Ort der Analogie* aufgreifen und ausleuchten. Nicht zuletzt flossen die Ergebnisse einer Feldforschung in Indien und Pakistan in die Arbeit ein.

Die intermediäre Situation, als limitierender und dabei Form gebender *(Nicht)Raum*, bot sich im Kontext von Klang, Hören und Musik, in ihrer dem *Code der Sprache* innewohnenden Art, als passender Schauplatz zur Erörterung des Begriffes *barzakh* an. Jedwegliche sinnliche Wahrnehmung würde ohne Zwischenbereiche als *unmöglicher und isolierter Solipsismus* erscheinen. Der Subtext der Arbeit dreht sich somit in unregelmäßigen Bewegungen um Begrifflichkeiten wie Körper, Wahrnehmung, Konsonanten, Vokale und Intervalle.

Barzakh als trennendes und gleichzeitig verbindendes Intervall, das eine Mannigfaltigkeit in der Einheit zu beschreiben sucht, wird als übergeordneter Pol der Existenz skizziert und kann so nur schwer genauen Definitionen und Klassifizierungen unterliegen. Um den intersubjektiven Charakter des Themas greifbarer zu machen, wurde von mir der experimentelle Versuch unternommen, Imagination den maschinellen Abläufen moderner wissenschaftlicher Errungenschaften gegenüberzustellen. Dies setzt in kritischer Art die in den Arbeiten ibn 'arabī's aufgefundene Stilistik einer Reserviertheit gegenüber gewissen Formen der Klügelei fort. Er sah sich nicht all zu gerne als Theologe oder Philosoph beschrieben.

Der erste Abschnitt der Arbeit dient in essayistischer Art einer Einführung und Darstellung des Begriffes barzakh in all seiner Abstraktheit. Der zweite Abschnitt versucht das Thema konkret begreiflich zu machen und möchte dabei einige Formen sufischer *Seinsphänomenologie* vorstellen. Der dritte Abschnitt stellt eine von mir angefertigte Gesamtübersetzung des 63. Kapitels aus der Hauptschrift ibn 'arabī's, den „Mekkanischen Eröffnungen“, dar. Darin vertieft und verdeutlicht er in seiner einzigartigen und didaktischen Stilistik die schon zuvor auf die Bühne gebrachten Konzepte.

Der Titel der Arbeit fand sich als passende, von ibn 'arabī oftmals verwendete Metapher für körperliche und geistige Dinge, die im Kontext von Außen und Innen, Dies- und Jenseits oder dir und mir oft zu Verwirrungen führen können. Somit erschien es mir als notwendig, die Form meiner eigenen Wahrnehmung vermehrt in die Arbeit einfließen zu lassen, da diese der wohl wichtigste Moment der Betrachtung eines barzakh ist.

Eine Zusammenfassung sollte nicht in ihrer *Vielheit* bestechen, deswegen scheint die *vernünftigste* Methode, dass Thema in aller Kürze ergründen zu können in diesem Aufeinandertreffen beschrieben zu sein:

Nein

/

Ja

Abstract

The present work is dealing with the term *barzakh* (intermediary realm) in the context of the given explanations by ibn 'arabī. The tremendous possibilities resulting from his *œuvre* to treat an intermediary realm in the context of Islam and Modernity, were presented to me mainly in their range of ambiguity and inconceivability.

Terms like possibility, existence, time, the social aspect, sexuality and furthermore imagination and death were chosen to signify and limit the semantic field of interest. In addition, the given terms seemed to provide a connection with modern but abstract perceptions as given in natural sciences and music. This kind of methodology should allow the theme, which was hanged more than once on the *hermeneutic gallows of classic interpretation*, to be *understood* as well by recipients not trained in the field of Islam. Having a closer view on ibn 'arabī's writings seems to signify the timeless demand of an interconnection to the present situation, wherever this might be.

His rhythmically meandering forms of text, encountering the overwhelming diversity of realities, inspired me to compare them to certain outstanding but influential exponents of the late german middle ages (Böhme, Hohenheim). Stunning analogies appeared in this field of research. I considered ibn 'arabī's intended dialog in the context of imagination beyond *spiritual imperialism* as an open invitation for certain agents of Cabbala, Christianity, Hinduism and Buddhism to join the semantic field. This procedure should not scream "Anything Goes" but should signify rather the bewilderment of rational thinking conceiving "the One over the *Many*". Last but not least the results of a field-research in India and Pakistan have contributed to the theme.

The intermediary situation as a limiting but form giving (*non*)*space* provides the context of sound, hearing and music. In its disposition indwelling the *code of language* it is a matching field for the discussion circulating around the term *barzakh*. Any kind of sensual perception would be an *impossible and isolated solipsism* in case of it lacking intermediary realms. Hence, the works subtext seems to circulate in irregular movements around the body and its forms of perception, consonants, vowels and intervals.

Barzakh as a separating - at the same time uniting - interval seems to describe "the One over the Many". It is pictured as a higher-ranking pole of existence lacking the ability of exact definitions and classifications for the human mind. To be able to grasp the topics intersubjective character I attempted the opposition of imagination and modern scientific achievements. This continues ibn

'arabī's frequently used style of reservation towards certain forms of sophistry in a critical way. As a matter of fact he would not have been too pleased with being called a philosopher or theologian.

In an abstract but descriptive way the work's first passage deals with the introduction and consolidation of the term *barzakh* in some of its possibilities, while the second part aims to approach the topic in a more specific way of understanding, introducing certain forms of sufic *phenomenology of being*. The third section presents a full german translation of the 63rd chapter found in ibn 'arabī's main work "The Meccan Revelations". It serves the didactic consolidation of the given concepts as seen in his unique style of writing.

The work's title (*The horn of imagination*) was found a fitting and often quoted metaphor for bodily and spiritual things - in the context of inner and outer aspects; this world and the hereafter, or simply you and me. Since this is leading human thinking frequently to bewilderment and mental chaos, it appeared necessary, to induce my personal ways of perception in the work's content. Exactly this step is the most important moment considering a *barzakh*.

A summary should not be characterized by it's *plurality*, hence, the *most reasonable* way to resume seems to be described in the following encounter:

No

/

Yes

Biographie:

Geburtsdatum:	20.09.1980
2000:	Matura
2000-2002:	Auslandszivildienst in Sibiu, Rumänien
2002-2005:	Studium am Institut für experimentelle Computermusik (Elak) an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien
2005-2012:	Studium Arabistik & Islamwissenschaften an der Universität Wien
2002-2012:	Längere Reise- bzw. Studienaufenthalte in: Georgien, Ukraine, Syrien, Türkei, Rumänien, Iran, Moldawien, Jemen, Pakistan & Indien
Sprachkenntnisse:	Deutsch, Englisch, Rumänisch, Arabisch, (Hocharabisch & teilweise dialektales Verständnis), Französisch

Forschende und künstlerische Tätigkeiten:

1998-2012:	konzertante Tätigkeit mit Kontrabass, Santur (persisches Hackbrett), Tambale (rumänisches Hackbrett) und Live Elektronik im In- & Ausland im Kontext von Improvisation und E-Musik
2002-2012:	zuerst autodidaktisches Erlernen der Kirchenorgel im rumänischen Dorf Christian – darüber hinaus Tätigkeit an Kirchenorgeln in Wien und Transsilvanien mit Augenmerk auf abnormale akustische Erscheinungen und räumliche Möglichkeiten.
2004-2010:	Entwicklung von Software zur Gestaltung von räumlichen und zeitlichen Abläufen im Kontext von Stimmungen und Rauschen.
2004-2012:	Arbeit an einer größeren Sammlung an konkreten sowie abstrakten „Fieldrecordings“ aus verschiedensten Kultur-, Klang- und Sprachräumen.
2000-2012	Elektroakustische-, Vokal- und Instrumentalkompositionen, Produktion von Hörspielen (Ö1 Kurzhörspielpreis 2005 für <i>Hänsel & Gretel in the Microwave</i> , Preis Hoerspiel 2008 für <i>Bladderwerk</i>)
2008-2012:	Forschung über Geräusch, Sprache und Harmonie im Zusammenspiel von Konsonanten und Vokalen als <i>zustandsgebundene Assoziationsfelder</i> . Kompositorische Realisierung daraus resultierender Ergebnisse (z.B.: Stück für 4 Vokalist: <i>Huruf na Harakatuba</i>)

