

Institut für Human- und Islamwissenschaften

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Die Grammatik der Existenz

*Auf den Spuren der existentiellen Reise in der islamischen
Philosophie und Mystik*

Katrin J. Brezansky-Günes



IHIW Press

Wien ▪ Hamburg ▪ Zürich

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, sind vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form ohne schriftliche Genehmigung des Verlages oder des jeweiligen Autors, reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Sämtliche Angaben in diesem Werk erfolgen trotz sorgfältiger Bearbeitung ohne Gewähr; eine Haftung des Autors sowie des Verlages ist ausgeschlossen.

© IHIW Press
Wien ▪ Hamburg ▪ Zürich
2018

Umschlaggestaltung: Ali Günes
www.ihiw.at
www.islamic-sciences.de
www.ihiw.ch

Printed in Germany
ISBN 978-3-937050-15-9

العلمُ حياةٌ

الإمامُ عليٌّ (عليه السّلامُ)

„Wissen ist Leben.“

(Imām 'Alī)

[*Ghurar al-Hikam, Nr. 185*]

*That each thing is a word
Requiring us to speak it;
From the ant to the quasar
From clouds to ocean floor –*

*The meaning not ours, but found
In the mind deeply submissive
To the grammar of existence,
The syntax of the real*

*Dass jedes Ding ein Wort ist,
Von uns verlangend, ausgesprochen zu werden;
Von der Ameise bis zum Quasar
Von Wolken bis zum Meeresgrund –*

*Die Bedeutung nicht uns zu eigen, sondern gefunden
Im Geiste sich ganz ergebend
Der Grammatik der Existenz,
Der Syntax des Seins.*

("Credo", J.P. McAuley, 1969)

INHALTSVERZEICHNIS

1 PROLEGOMENA ZU EINER GRAMMATIK DER EXISTENZ....	13
Einleitung	13
Die Bedeutung von „Grammatik“ in einem traditionellen Kontext	28
Die Notwendigkeit einer spirituellen Hermeneutik	40
Die Säkularisierung des Kosmos	45
2 TOPOLOGIE DER REISE.....	57
Die Bedeutung des „Weges“ als theologisches Konzept	58
Die existentielle Reise als Erkenntnisweg	61
Das Konzept der Reise als Paradigma islamischer Netzwerke	67
3 DIE MYTHEN DER MODERNEN.....	80
Die Konstruktion einer Post-Traditionalen Gesellschaft	82
Der große Bruch	89
Der Mythos des modernen Rationalismus	101
4 DIE GRAMMATIK DES ENTWERDENS.....	111
Spezialisten der Selbstauflösung	112
Poesie als Meta-Sprache	119
Der Existenzbegriff in der islamischen Mystik	124
„Zāhir“ und „Bāṭin“	127
„Tanzīl“ und „Ta’wīl“	133
5 DIE SYNTAX DES SEINS	136
Der Existenzbegriff in der islamischen Philosophie	136
Die Muslime als Erben der antiken Wissenschaften	145
„Kalām“ – „die Wissenschaft der Diskussion“	150
Die Metaphysik des Sufismus	153
Die Wissenschaft der Alchemie	160
Die Anfänge der islamischen Philosophie	172

Die Philosophen des „Westens“	185
Ansätze einer „Östlichen Philosophie“	193
Der Meister der Östlichen Philosophie der Erleuchtung	198
Die Erben des „Scheich al-Ischrāq“	217
Die Unruhe der Existenz	220
6 SEMANTIK DER VERNETZUNG	231
Net. Work. Society. und der Atem der Barmherzigkeit	231
Interface	244
Hypertext	252
Algorithmen und die Wissenschaft der Zahlen	260
7 ONTOLOGIE DER EINHEIT	267
Der Verlust einer ṭauhidischen Epistemologie	267
„Takhīr“ – Das Paradigma der Moderne	271
Die Sprache der Einheit	282
8 LITERATURVERZEICHNIS	303

TRANSLITERATION

<i>Arabisches Symbol</i>	<i>Transliteration</i>	<i>Arabisches Symbol</i>	<i>Transliteration</i>
ء	'	ل	<i>l</i>
ب	<i>b</i>	م	<i>m</i>
ت	<i>t</i>	ن	<i>n</i>
ث	<i>th</i>	و	<i>w</i>
ج	<i>dsch</i>	ه	<i>h</i>
ح	<i>ḥ</i>	ي	<i>i, y</i>
خ	<i>ch</i>	ة	<i>ah, at</i>
د	<i>d</i>	<i>Lange Vokale</i>	
ذ	<i>dh</i>	ا	<i>ā</i>
ر	<i>r</i>	و	<i>ū</i>
ز	<i>z</i>	ي	<i>ī</i>
س	<i>s</i>	<i>Kurze Vokale</i>	
ش	<i>sch</i>	اَ	<i>a</i>
ص	<i>ṣ</i>	اُ	<i>u</i>
ض	<i>ḍ</i>	اِ	<i>i</i>
ط	<i>ṭ</i>		
ظ	<i>ẓ</i>		
ع	'		
غ	<i>gh</i>		
ف	<i>f</i>		
ق	<i>q</i>		
ك	<i>k</i>		

1 PROLEGOMENA

ZU EINER GRAMMATIK DER EXISTENZ

EINLEITUNG

Das Geheimnis des islamischen Glaubensbekenntnisses (*kalimat at-Tauhīd*) ist der Beginn mit einer Negation.

„*Lā ilāha illā -llāh* لا إله إلا الله – „Keine Gottheit, außer Gott“ – stellt die Ablehnung aller individuellen Konzeptionen des Göttlichen der Affirmation einer Wahrheit voran. Dieses Glaubensbekenntnis verlangt vom Menschen zunächst alles, woran dieser bis dahin geglaubt hat, in Frage zu stellen. Das bedeutet auch, sich von allen Vorannahmen und konventionellen Gewissheiten zu befreien und die Konstruktion dessen, was im Alltagsbewusstsein als „Realität“ wahrgenommen wird und somit die Basis der eigenen Weltansicht darstellt, auf den Prüfstein zu stellen. Diese Bewegung von Negation hin zu Affirmation ist dabei aber nicht linear, sondern folgt dem Muster einer oszillierenden Reaktion. Diese Muster sind die Taktgeber des Lebens, die uns ständig begleiten, wie der menschliche Atem, die Erregungsvorgänge der Nerven oder der Herzschlag.

Der bekannte persische Dichter des 12. Jahrhunderts *Farīd ad-Dīn ‘Attār* schrieb dazu:

„*Das kleinste Atom in den zwei Welten ist ein Trugbild von Dir. Alles, was du weißt, ist nicht Gott, sondern dein Verständnis. Wo Er ist, ist Er nicht Teil von jemandem. Doch wann gelangt*

jemandes Seele dorthin, wo Er ist. Hunderttausend Dinge stehen höher als die Seele. Alles, was ich sagen möchte ist: Er ist höher als das. Der Verstand ist über Sein Handeln verblüfft, die Seele über das Unvermögen erstaunt.“¹

Diese oszillierende Haltung des Verstandes, der zwischen Negation und Affirmation hin- und herpendelt, eröffnet dem Menschen in unmittelbarer Folge auch das Tor zu philosophischer Spekulation und mystischer Kontemplation, lässt ihn Fragen über die Natur der Wirklichkeit stellen und darüber diskutieren, welche Wege ihm offenstehen, überhaupt zu wahren Wissen bzw. zu Wissen der Wahrheit zu gelangen.

Als größter Lehrmeister dieser kontrainduktiven Logik, der zahlreiche Denker, Dichter und Philosophen der islamischen Geisteswelt inspiriert und beflügelt hat, gilt *‘Alī ibn Abī Tālib*, der Schwiegersohn, Cousin und engster Vertrauter des Propheten Muhammad, der als „Tor“² zur Stadt der Weisheit bekannt ist, den Sufis als spiritueller Pol der Welt gilt und darüber hinaus auch als vierter Kalif der Sunniten und als erster Imam der Schiiten einen erheblich soziopolitischen, und intellektuellen Einfluss auf die Entwicklung der frühen islamischen Gemeinschaft ausübte. In den vielzähligen Ansprachen, die von seinen Anhängern gesammelt und überliefert wurden, erläuterte er diese Sichtweise:

¹ Attar, 2008, S. 15

² So lautet eine berühmte Überlieferung des Propheten: *„Ich bin die Stadt des Wissens und Ali ist ihr Tor. Wer immer auch nach Wissen verlangt, der soll durch dieses Tor eintreten.“*

„Gepriesen sei Gott, dessen Lob auch der beste Redner nicht in Worte zu fassen vermag, dessen Wohltaten kein Rechner der Welt zählen kann; selbst die Eifrigsten sind nicht in der Lage, Ihm Seinen Ihm rechtmäßig zustehenden Anteil zukommen zu lassen. Er ist es, zu dessen Erkenntnis selbst der kühnste Denker nicht fähig wäre und in dessen Tiefen selbst der weitsichtigste Weise nicht vordringen könnte. Er, dessen Wesen keine endliche Grenze, keine fertige Definition, keine messbare Zeit und kein erkennbares Ende kennt.“³

Die Vernunft des Menschen ist demnach nicht dazu fähig, das Wesen Gottes in seiner Wirklichkeit zu ergründen, sondern kann lediglich erstaunt begreifen, dass sie nur erkennen kann, was Gott *nicht* ist. Dieser Weg einer „negativen“ (*salbiyyah*) Theologie ebnete der islamischen Gemeinschaft von Anfang an auch den Weg zu einem undogmatischen, Fragen generierenden Ansatz zu ihrer Religion, der das Potential enthielt, eine große Diversität an Ideen und eine Vielfalt an Meinungen in sich zu integrieren, und dabei doch eine gemeinsame Identität zu bewahren. Denn durch die gemeinsame religiöse Praxis, die stets als Werkzeug bzw. als Methode oder „Weg“ begriffen wurde, um das „Herz“ des Menschen zu reinigen und so dem Streben nach wahrer Erkenntnis jener göttlichen Einheit dienen sollte, wurde die feste Basis für eine einheitliche Gemeinschaft geschaffen, auch wenn die Meinungen bereits über die Interpretationen dieser Handlungen auseinandergingen. Doch an dem Kern jener Aussage hielten alle Muslime über die Jahrhunderte hinweg fest: „Keine Gottheit, außer Gott“ – Was in letzter Konsequenz bedeutet, dass nur ein Herz, in dem nichts anderes Platz hat, außer Gott und

³ Siehe Ansprache No. 1 in *Nahdsch al-Balāgha*: Gesammelte Ansprachen, Briefe und Aussprüche des 'Alī ibn Abī Tālib; zusammengestellt von *Sayyid Razi* (10. Jh. n. Chr.)

das von allen illusionären Konzeptionen der Wirklichkeit gereinigt wurde, als fähig dazu erachtet werden kann, Gotteserkenntnis zu erlangen.⁴

Dieser Satz bezeichnet demnach auch weit mehr, als eine radikale Dekonstruktion der Wirklichkeit, denn er beinhaltet die Möglichkeit einer strukturellen Neuordnung des Bewusstseins – und zwar mit jedem Moment aufs Neue. Diese Formel weist somit auch auf eine Logik hin, die die Grenzen der Alltagsvernunft überschreitet, ohne deswegen vernunftwidrig oder irrational zu sein. Denn alles, was mittels der Vernunft erfasst werden kann, basiert auf Definitionen und abstrakten Konzepten. Diese wiederum sind bereits definitionsgemäß durch „Begrenzung“ (lat. „*definire*“: „begrenzen, beschränken“) charakterisiert. Die göttliche Essenz muss nun aber gerade durch ihre Unbegrenztheit charakterisiert werden und muss sich demnach jedem Versuch der Begrenzung bzw. Definition notwendigerweise entziehen. Deswegen muss auch der Versuch scheitern, Gott allein durch die Vernunft erfassen zu wollen. Und doch kann die Seele, in ihrem unmittelbaren Bewusstsein darüber, selbst zu existieren, nicht davon ablassen, eine affirmative Haltung gegenüber der Existenz Gottes einzunehmen. So kann die Vernunft über alles, das ihre begegnet, die Frage stellen: „Was ist ihre Essenz?“ (arab.: „*Mā-hiyyah?*“). Aber versucht sie, diese Frage über Gott selbst zu stellen, muss sie erstaunt feststellen, dass es nur eine mögliche Antwort gibt: „*al-wudschūd*“. Existenz an sich.

⁴ In einem bekannten Hadīth Qudsī spricht Gott: „*Mein Himmel und Meine Erde umfassen mich nicht, aber das Herz eines gläubigen Dieners umfasst mich.*“

Doch wie lässt sich „Existenz an sich“ definieren, außer durch ihre unmittelbare Erfahrung?

Demnach ist es auch nicht verwunderlich, dass kaum ein Thema die islamische Philosophie und Metaphysik so zentral dominierte, wie die Frage nach der Existenz an sich (*wudschūd*) und dessen Beziehung zur Wesenheit (*māhiyyah*) der Dinge. Über Jahrhunderte hinweg beschäftigte diese Frage nicht nur die Philosophen, sondern auch die Theologen und die Sufis, woraus sich ein spezifisches ontologisch-epistemologisches Paradigma entwickelte, das nicht nur die traditionelle islamische Welt tief prägte, sondern auch einen erheblichen Einfluss auf die christliche und jüdische Philosophie und Theologie des Mittelalters ausübte.⁵

In diesem Kontext wurde aber nicht nur eine theoretische Konzeptualisierung der Bedeutung von Existenz angestrebt und eine damit verbundene Abgrenzung von allem, was nicht wirklich Existenz besitzt, sondern vor allem auch die Möglichkeit der unmittelbaren Erfahrbarkeit von Existenz diskutiert. Aus solch einer Perspektive heraus, wird das Leben des Menschen in erster Linie als eine „existentielle Reise“ begriffen, deren Ziel die unmittelbare Realisierung, Erfahrung und letztlich Vereinigung mit der Wahrheit (*al-ḥaqq*)⁶ und somit auch mit der Existenz per se ist.

⁵ Siehe dazu „Existence and Quiddity in Islamic Philosophy“: Sayyed Hossein Nasr 1989 (in: International Philosophical Quarterly VOL XXIX, No 4, Issue No. 116, Dec. 1989)

⁶ Dieser arabische Begriff bedeutet sowohl „Wahrheit“, „Wirklichkeit“ und „Realität“, als auch „Recht“ und bezieht sich in letzter Konsequenz immer auf „Gott“ selbst, dem diese Bezeichnung auch als „Eigenname“ alleinig zusteht.

Das Sein an sich ist dabei keine komplexe Angelegenheit, sondern muss als etwas unendlich Einfaches verstanden werden, das so selbstevident ist, dass es bereits einem jeden Kind bewusst ist. Dennoch birgt diese, dem ersten Anschein nach völlig selbstevidente Tatsache, unendliche Tiefen, die unserem Verstand nicht zugänglich sind. Oder ist es dem Menschen denn möglich, den Ursprung der Existenz festzustellen, zu begreifen, was diese ist und was nicht wirklich existent ist? Aufgrund unserer ständigen Nähe zum Sein, denken wir über diese Fragen nicht mehr nach. Eine Irritation unserer alltäglichen Wahrnehmung ist demnach notwendig, um unser Bewusstsein auf diese Fragen zu lenken, die den Menschen schließlich dazu bewegen können, sich aufzumachen, auf die Reise nach dem Ursprung der Existenz.

Nicht nur das islamische Glaubensbekenntnis, sondern auch die Fragen, die die zentrale Offenbarungsschrift der Muslime, der heilige Qur'an selbst aufwirft, führen dazu, den Menschen zu irritieren, ihn wachzurütteln und seinen Verstand dahingehend zu lenken, sich dieser tieferen Ebenen der Existenz bewusst zu werden – und dem eigenen Unvermögen, diese Dimensionen zu erschließen oder zu begreifen.

„Oder sind sie wohl durch nichts erschaffen worden, oder sind sie gar selbst die Schöpfer? Oder schufen sie die Himmel und die Erde? Nein, aber sie haben keine Gewissheit.“ (Qur'an, 52:35-36)

„Alles was ist, wird vergehen. Ewig bestehen bleibt nur die Essenz deines Herrn, voller Erhabenheit und Ehre. Welche der Wohltaten eures Herrn wollt ihr beide da leugnen? Von Ihm (in ihrer Existenz) abhängig ist alles, was in den Himmeln und auf

*Erden ist; in jedem Moment erhält er diese (in ihrer Existenz).“
(Qur’ān, 55: 26-29)*

Das Problem jedes Versuches einer Konzeptualisierung von Existenz per se ist letztlich aber, dass solch eine Annäherung an die Tiefen des Seins innerhalb der engen Grenzen rationaler oder kritischer Vernunft bzw. diskursiver oder gar empirischer Wissenschaften schlicht nicht möglich ist. Denn diese Erkenntnismethoden erweisen sich als ungeeignet, sich diesem Problem zufriedenstellend widmen zu können. Schließlich auch, weil die unmittelbare Erfahrung von Existenz, jedem abstrahierenden Denkprozess und jeder Artikulation durch Sprache notwendigerweise vorausgeht.

„Kein(e) Gott(heit), außer Gott.“ – weist demnach auch auf die Unmöglichkeit der Repräsentation Gottes - als ultimative Wahrheit - durch die menschliche Sprache hin. Dennoch ist der Ursprung der Sprache selbst, aus Sicht der semitischen Religionen, göttlich. Sprache, das Wort und das rationale Denken (vereint in dem griechischen Begriff „logos“) gilt als erster Ort der Manifestation Gottes im Bewusstsein des Menschen und der Welt. Doch hier liegt auch die tiefe Ambivalenz menschlicher Sprache begründet, die ständig zwischen den Polen des Ausgesprochenen und des Unausgesprochenen oszilliert⁷. Gott manifestiert sich durch Sprache und verschleiert sich gleichzeitig durch diese. Er offenbart sich durch sie und entzieht sich ihr doch. Jede Form der Sprache dient lediglich der Repräsentation unserer Wahrnehmung von Existenz, kann aber die unmittelbare Erfahrung von Existenz nicht ausdrücken. Letztlich kann aber erst das

⁷ Vgl. (Benjamin, 1992 (1913-1926)): Within all linguistic formation a conflict is waged between what is expressed and expressible and what is inexpressible and unexpressed.”

bewusste Wahrnehmen jener tiefen Ambivalenz der menschlichen Sprache und der Ratio, die eng an sie gekoppelt ist, den Grundstein zu einem verinnerlichten und wahrhaft ontologischen Verständnis von *Tauḥīd* („die göttliche/ existentielle Einheit“) legen, welches besagt: „Es gibt kein Sein, keine Wirklichkeit und keine Existenz, außer Gott“.

Wenn die großen monotheistischen Religionen heute von einem theologischen „Ein-Gott-Bekenntnis“ sprechen, meinen sie damit meist lediglich ein exoterisches Bekenntnis, ein Dogma, eine Aussage, deren innere Realität innerhalb eines modernen Paradigmas nicht mehr nachvollziehbar ist. Denn im Namen „Es gibt keinen Gott, außer (meinen) Gott“ vertreten die Anhänger verschiedener Religionen und ihrer Unter-Gruppierungen einen exklusiven Wahrheitsanspruch, den sie als ihr alleiniges Recht und Gut ansehen.

Der katastrophale Irrtum der exoterischen Monotheisten ist dabei die Verwechslung von Sein/Existenz (lat. „*Esse*“, arab. „*Wudschūd*“) und Dasein/Wesen (lat. „*Ens*“, arab. „*Maudschūd*“). Denn wenn Gott, dem ontologischen Verständnis von *Tauḥīd* nach, die Quelle und die Ursache des permanenten Ausströmens von Existenz an sich ist, dann kann sich Gott nicht gleichzeitig als eine Wesenheit, als ein „Dasein“ unter vielen anderen Erscheinungsformen des Daseins manifestieren. Wenn Gott aber als „Über-Wesen“ verstanden wird – als zentrale „Hauptgottheit“ oder als zählbares einzelnes Gottwesen – dann wäre dieser „Gott“ nichts anderes, als ein weiteres Idol oder ein Über-Götze, der einfach mächtiger ist, als alle anderen Wesenheiten, sich aber in Seiner Essenz nicht von diesen unterscheidet. Es wäre ein übermächtiges Wesen, das aber genauso in seiner Existenz von etwas anderem abhängig ist, wie alle anderen Wesen und Dinge

auch, wengleich diesem ein Platz ganz oben in der Hierarchie der Wesen zugestanden werden würde. Der Mensch könnte dann auch versuchen gegen solch eine Hierarchie zu rebellieren, wie dies in den Mythen der antiken Völker zum Ausdruck kommt, und versuchen diesem Gottwesen, den Rang abzustreiten. In letzter Konsequenz ist solch eine Auffassung von „Monotheismus“ aber nichts anderes, als ein weiterer Götzenkult, der menschliche Vorstellungen in den Rang einer ultimativen Wahrheit erhebt.

So warnte ‘Alī ibn Abī Tālib die muslimische Gemeinschaft vor solch einem begrenzten Verständnis von *Tauḥīd*:

„Wer Gott, den über alles Erhabenen, mit Eigenschaften versieht, versucht damit unwillkürlich, Ihm etwas Ebenbürtiges zur Seite zu stellen, was Seine Zweiteilung, die Abkehr von Tauḥīd und schließlich Seine Fragmentierung zur Folge hat. Eine solche Sichtweise kann nur der Unwissenheit entspringen und hat Abweichungen im Verhalten zur Folge, beispielsweise wenn auf Ihn gezeigt und Er so innerhalb bestimmter Grenzen eingeeengt wird, wodurch Seine Ganzheit durch Aufgliederung in Einzelteile zerfällt. Wer die Frage stellt, wo Gott ist, der stellt Ihn an einen bestimmten Ort. Wer fragt, worüber Er steht, der hält alles andere für bar Seiner Existenz. Sein Dasein hat keine Schöpfungsgeschichte wie auch Seine Existenz kein Nicht-Sein kennt. Ohne an etwas angefügt zu sein, ist Er in allem inbegriffen und trotz Seines Andersseins ist Er doch nicht getrennt von allem anderen.“⁸

⁸ ‘Alī in Nahdschul-Balagha, Ansprache No 1.

Jenes Gottesverständnis, das 'Alī hier basierend auf den islamischen Quellen vertiefend erläutert, ist das, einer göttlichen Essenz, jenseits der Vielheit, jenseits der Geschaffenheit, jenseits der Wesenheit, jenseits der existentiellen Abhängigkeit, nicht teilbar und mit Nichts vergleichbar.⁹

Das Dilemma der modernen Muslime ist, dass ihnen die epistemologische Grundlage für solch ein ontologisches Verständnis von *Tauhid*¹⁰ abhandengekommen ist und stattdessen nur der Zugang zu einem rein konzeptuellen theologischen „Bekenntnis-Tauhid“ verblieben ist.

Gerade jene „Ontologie der Einheit des Seins“ sollte dabei aber als die wesentliche paradigmatische Grundlage verstanden werden, auf der eine umfassende und dynamische islamische Zivilisation entstehen konnte, ohne dabei in einen starren Dogmatismus zu verfallen. Mit der Übernahme einer modernen Epistemologie, haben die Muslime den Zugang zu jener Ontologie der Einheit weitestgehend verloren – und, eng damit verbunden, die epistemologischen Voraussetzungen der Wieder-Entdeckung einer „Grammatik der Existenz“.

„Eine tauhidische Epistemologie oder Vision von Wissen bestärkt die Sichtweise, dass alles wahre menschliche Wissen letztendlich mit der Einheit Gottes in Beziehung steht, denn alle Dinge

⁹ Siehe Sura 112 (At- *Tauḥīd*) im heiligen Qur'ān

¹⁰ Da der arabische Begriff "*Tauḥīd*" („göttliche Einheit“) als zentraler Begriff in dieser Arbeit auch in eingedeutschter grammatikalischer Form verwendet wird, wird ab hier auf eine Transliteration des Begriffes als arabisches Fremdwort verzichtet.

sind ontologisch mit ihrem göttlichen Ursprung verbunden. Unglücklicherweise verfügen die Muslime heutzutage nicht mehr über die Gesamtheit der tauhidischen Epistemologie, die von einer herausragenden Denk-Kultur begleitet war. Der Untergang jener wertvollen Epistemologie resultierte in weitverbreiteten Abweichungen der Muslime von ihren ursprünglichen Denkmodi und Erkenntniswegen, die auf etablierten Normen beruhten, tief verwurzelt in der traditionellen islamischen intellektuellen Kultur. Nur eine Wiederherstellung eines korrekten epistemologischen Systems, wie es durch eine tauhidische Epistemologie verkörpert wurde, könnte dazu beitragen die Entwicklung und das Wieder-Aufblühen einer gesunden Denk- und Wissenskultur in muslimischen Gesellschaften zu gewährleisten, von der die Reichhaltigkeit und Nachhaltigkeit einer ummatischen Identität existentiell abhängig ist.“¹¹

Das Resultat einer authentischen „tauhidischen Epistemologie“, die hier von *Osman Bakar* als Grundlage der traditionellen islamischen Zivilisation und Denkkultur identifiziert wird, ist, dass der Kosmos und die menschliche Seele nicht als unabhängig voneinander betrachtet werden können. Die Realisierung von Tauhid bedeutet, sich der realen ontologischen Vernetzung aller Dinge bewusst zu werden und die Welt nicht als statisch, linear oder eindimensional bzw. „flach“ zu betrachten. Denn die Wirklichkeit zu erkennen ist nicht möglich, durch die Beschränkung auf eine einzige ihrer Dimensionen — ihre äußerste materielle Erscheinung.

¹¹ *Bakar, Osman 2014: Islamic Civilization and the modern world. p.41*

Dieses Glaubensbekenntnis inspirierte auf diese Weise demnach sowohl das philosophische Denken, als auch das mystische Sentiment, das die unmittelbare Erfahrung Gottes in den Vordergrund rückte, und verlieh den beiden eine gemeinsame Richtung, wenn ihre Wege dorthin auch unterschiedlicher kaum sein konnten. Ihr Ziel dabei war weder das Befolgen dogmatischer Glaubensgrundsätze, noch das Festhalten an vorformulierten Wahrheiten, sondern das Ergründen einer „Grammatik der Existenz“, die sich auf unzähligen Ebenen bis hin zu den tieferen Dimensionen der Wirklichkeit manifestiert.

Folgen wir den Spuren der traditionellen Mystiker und Philosophen, in ihrem Versuch der Annäherung an die Grundlagen der „Grammatik der Existenz“, begegnen wir unweigerlich auch einem ganz anderen Verständnis von „Religion“ und „Tradition“, als uns dies ein modernes, säkularisiertes Weltbild vermittelt, das Religion vorrangig als (evolutionär bedingtes) archaisches Relikt der Menschheitsgeschichte betrachtet.

Denn in der traditionellen islamischen Geisteswelt hat die Vorstellung einer „existentiellen Reise“, zu der das Selbst des Menschen aufzubrechen bereit sein muss, um zu wahrer Erkenntnis zu gelangen, paradigmatischen Status erlangt und stellte sowohl für das Religionsverständnis allgemein, als auch für den mystischen und philosophischen Erkenntnisprozess, eine wesentliche Voraussetzung dar.

So schreibt *Schaykh Muhyiddīn Ibn ‘Arabī*, Anfang des 13. Jahrhunderts in seiner Abhandlung „Das Buch von der Reise in die

Wirklichkeit“: „Wisse, dass die Menschen nicht aufgehört haben, Wanderer zu sein, seit Gott sie aus dem Nichts erschaffen hat.“ Und in seinem „*Kitāb al-isfār ‘an natā’idsch al-asfār*“ („Das Buch der Entschleierung der Auswirkung des Reisens“) schreibt er:

„Der Ursprung des Daseins ist die Bewegung. Folglich kann es darin keine Bewegungslosigkeit geben, denn wäre das Dasein bewegungslos, so würde es zu seinem Ursprung zurückkehren, und der ist das Nichts. Deshalb nimmt das Reisen nie ein Ende, nicht in der höheren und auch nicht in der niederen Welt.“¹²

Das Zeitalter der Moderne ist aus dieser Perspektive vorrangig durch den Verlust des Zugangs zu jenen Erkenntniswegen und Methoden gekennzeichnet, die ein anderer bekannter Mystiker des 13. Jahrhunderts *Maulānā Dschalāluddīn Rūmī* als „Wissenschaft der Religionen“ (pers.: *‘ilm-e adyan*) bezeichnet hat und welche die Ergründung der Existenz in ihrer Tiefe zu ihrem Forschungsziel gemacht hat. Denn solch eine Wissenschaft, welche die materielle Welt der Formen transzendiert, um die darin verborgenen Bedeutungen erschließen zu können, erfordert schließlich die existentielle Transformation des Subjekts der Erkenntnis selbst und nicht eine bloße Erfassung oder Manipulation ihrer äußeren Objekte. Explorationen der tieferen Dimensionen des Seins verlangen demnach auch nach der konzeptuellen Auflösung der Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis, deren strikte Trennung die Moderne nun aber gerade als überragende Leistung ihres epistemologischen Paradigmas ansieht.

¹² Ibn Arabi M., 2007 (orig. arab. 1205), S. 34

Ein moderner Forscher oder Spezialist, der sich nur auf dieser Ebene seinem Objekt annähert, kann mit den partiell blinden Männern in *Maulānā Rūmīs* Version des Sufi-Gedichts „Die Männer im dunklen Haus und der Elefant“ gleichgesetzt werden. Jeder von ihnen untersucht voller Eifer einen einzelnen materiellen Aspekt des Elefanten, den Fuß, den Rüssel oder den Schwanz kann aber doch nicht erkennen, worum es sich dabei eigentlich handelt. Letztlich ist der Forscher nicht dazu fähig, die Realität seines Objekts zu begreifen, wenn dieser nicht den Zustand begreift, in dem er sich selbst befindet. So schließt das Gedicht mit den Zeilen:

„Doch hielte jeder eine Kerze Licht, so gäbe es die Unterschiede nicht! Das Auge des Meeres ist eine Sache, und der Schaum eine andere; lasse den Schaum und sieh mit dem Auge des Meeres.“¹³

Die „Kerze Licht“ und das Sehen mit den „Augen des Meeres“ stehen hier für eine bestimmte Art der Erkenntnis, die nach einer anderen Methode der Annäherung an die Wirklichkeit verlangt. Der „Schaum“ ist die äußerste Ebene der Existenz, mit der wir uns zuerst konfrontiert sehen, die aber keine Wirklichkeit für sich besitzt. Der Forscher selbst ist demnach Teil des Meeres der Existenz und darf sich nicht als getrennt von diesem betrachten, es sei denn, er will in der partiellen Blindheit seiner beschränkten Wahrnehmung verharren. Nur wer in dem „dunklen Haus“ seines Egos das „Licht“ des göttlichen Bewusstseins angemacht hat, der kann die Einzelteile in richtiger Beziehung zu einander erkennen und so das Ganze sehen.

¹³ Dschalāl ad-Dīn Muhammad ar-Rūmī in *Mathnawī-ye Ma‘nawī*. Buch 3, 1260

Die Konsequenz ist, dass jemand, der im traditionellen Sinne als *Muḥaqqiq* (jemand, der die Wahrheit ohne Hindernisse verifiziert) oder *Ḥākim* (jemand, der zwischen Wahrheit und Unwahrheit unterscheiden kann) verstanden wird, nur jemand sein kann, der Bewusstsein über diese existentielle Vernetzung und die Beziehungen aller Dinge zueinander erlangt hat und detailliertes Wissen stets von der Vision des Ganzen bezieht. Der Status eines modernen Forschers oder Fachexperten, kann demnach nie mit dem, eines traditionellen Meisters verglichen werden, der die Disziplinen in seiner Gesamtheit und Vernetztheit verinnerlicht hat und daher ein holistisches Bild von der Welt, Gott und sich selbst errungen hat und die korrekten Relationen zwischen den Dingen kennt, die ihm die Wissenschaft der „Grammatik der Existenz“ vermittelt.