

ZUM PROBLEM DER DEUTUNG DER EMANATION IN ISLAMISCHER PHILOSOPHIE UND GNOSIS

Von Jean Clam, Münster

Es ist ein langer Weg gewesen bis die Orientalistik — d. h. die mit lauter, über alle Köpfe wachsenden Faktizitäten befrachtete Wissenschaft vom Osten — zu einer Feststellung und Ordnung ihrer Grundanliegen gelangt ist. Dies spiegelt sich in den stets wechselnden Species, unter denen sie aufgetreten ist: Bibelwissenschaft, Orientalische Sprachen, Islamwissenschaft ... Heute besteht der Konsens, die Islamwissenschaft strebe als *telos* ihrer unendlichen Aufgabe eine integrale Kulturgeschichte des Islam als geschichtlicher Konkretion (von Religion, Sprache, Staat, Sitten, Kunst ...) an. So gesehen bietet aber die Philosophie, die einige Jahrhunderte hindurch in der islamischen Bildung heimisch wurde, eine ausgezeichnete Quelle und Chance für das Verstehen dieser Geschichte. Dies entgegen RENAN, der behauptet, die Philosophie — geboren aus einem Widerstand gegen den Islam — sei für die Muslime immer eine „intrusion étrangère“¹ geblieben und daß man die „Individualität“ und das „wahre Genie der Araber“ in den „religiösen Sekten des Islamismus“² suchen müsse. RENANs Verständnis von Philosophie als Vorspann der wissenschaftlichen Rationalität — ihrem Wesen nach eine Negation religiösen Glaubens — müßte man den Begriff von Philosophie als eigener Form der Selbstausslegung eines geschichtlichen Weltverhältnisses entgegenstellen. Weder die Wissenschaften noch die Literatur noch die politischen und religiösen Ideen — das religiöse Symbol ausgenommen — bieten eine solche, eigens ergriffene Möglichkeit des Selbstverständnisses eines sich über das Ganze von Natur und Geschichte Rechenschaft gebenden Bewußtseins. Wo Philosophie im Islam auftritt, müßte sie als solche Potenz radikaler Selbstbestimmung ernstgenommen werden — nicht zuletzt von einer am umfassenden Verstehen der epochalen Erscheinung einer Kultur interessierten Islamwissenschaft.

Den Anstoß zur Untersuchung, die in meiner heutigen Mitteilung zusammengefaßt wird, gaben Fragen, die sich im Grunde jeder beim Studium der islamischen Philosophie stellt. In der Regel werden sie wegen ihres zu allgemeinen Charakters wieder abgetan. Dafür sind sie nicht minder sinnvoll und anregend. So z. B. die Frage nach dem Grund der Übernahme und Durchsetzung des „Neuplatonismus“ in der islamischen Philosophie ab dem X. Jahrhundert — Neuplatonismus: eine in der Forschung eingebürgerte Pauschal-

Zum Problem der Deutung der Emanation ...

235

bezeichnung, die an bestimmten doktrinalen Elementen festgemacht wird, wie Emanationsschema, Dreheit oder Vielheit von Hypostasen ... Oder die Frage nach den Prinzipien der Synthese dieses Neuplatonismus mit dem ihm in bestimmten Teilen der Metaphysik weichen Peripatetismus. Selbstverständlich sind beide Phänomene bedingt durch das Bekanntwerden von Plotiniana, die irrtümlicherweise meist unter dem Namen des Aristoteles zirkulierten. Doch macht z. B. ein Kindi, der selbst die wichtigste ins Arabische übersetzte neuplatonische Schrift, die sog. *Theologia Aristotelis*, mitherausgibt, kaum Gebrauch von Emanation in der eigenen Lehre.³ Auch ein Averroes, der nach den großen islamischen Neuplatonikern auftritt, zeigt sich vom Emanatismus nicht angefochten. Auch wenn es also gelänge, die Überlieferungsstränge des Neuplatonismus im Islam weitgehend zu rekonstruieren, würde das Phänomen — zwar in seiner materiellen Bedingtheit geklärt — seinem Sinne nach nicht verständlich gemacht.

Die Frage bleibt also berechtigt: Aus welcher Motivation bzw. Notwendigkeit geschieht diese Synthese und welche sind die Auswahlkriterien der Elemente, die in ihr integriert werden? Erweist sich nun die Feststellung als bedeutsam für unsere Problematik: daß sich die islamitische Gnosis parallel und fast gleichzeitig mit der Philosophie neuplatonisiert, indem sie ihre Kosmogonie in Hypostasenemanationen umschreibt?⁴ Wie verhält sich die Philosophie zur Gnosis im Islam und was bedingt beider Zuwendung zur Fluxus-entis-Vorstellung? Bestünde in dieser Konvergenz von Philosophie und Gnosis ein Indiz für eine ihnen beiden gemeinsame Motivation, eine Grundstimmung, die H. JONAS als Entweltlichungstendenz (Akosmismus) beschrieben und ausgelegt hat?⁵ Liegt dem Aufkommen der islamischen Gnosis eine akosmische Daseinskrise zugrunde, die mit der der römischen Kaiserzeit vergleichbar wäre?⁶ Philosophiert ein Avicenna, dessen System die

³ Nach ALFRED LUBY: *Al-Kindi's 'On First Philosophy' and Aristotle's 'Metaphysics'*. In: *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Ed. GEORGE F. HOURANI. Albany 1975, S. 15—24, bes. S. 15 f. Idem: *Al-Kindi as Philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic Dimensions*. In: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. (Festschrift R. WALZER). Ed. S. M. STERN, G. HOURANI, V. BROWN. London 1972. S. 117—139, bes. S. 121—123.

⁴ Zur Problematik der Neuplatonisierung der islamitischen Lehre vgl. HEINZ HALM: *Kosmogonie und Heilslehre der frühen Isma'iliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden 1978, bes. das Kapitel „Die Isma'iliya und der Neuplatonismus“, S. 128—138.

⁵ HANS JONAS: *Gnosis und spätantiker Geist*. I. Göttingen 3/1964. II. Göttingen 1966.

⁶ Die Mehrheit dieser Fragen wäre m. E. zu verneinen. Doch eine „relecture“ des Phänomens der islamischen Gnosis im Hinblick auf ihre existenzielle Motivation scheint uns erforderlich.

¹ ERNEST RENAN: *Averroès et l'Averroïsme*. In: *Oeuvres complètes*. Paris 1949. III, S. 85.

² *Ibidem*, S. 29.

weitestgehende Kontaminierung mit dem Neuplatonismus aufweist, aus einer solchen Grundstimmung heraus?⁷

Ein weiterer Gesichtspunkt betrifft die Interpretation des islamischen Neuplatonismus — vornehmlich Farabis und Avicennas — in seinen theologischen, genauer: religionsphilosophischen Aspekten. Am weitesten ist die Forschung im Bereich des Avicennismus vorgestoßen. Es sei an die Arbeiten GOICHONS und GARDETS zu Avicennas „pensée religieuse“ erinnert,⁸ deren „Naturalismus“ — in der Theorie der Prophetie, des Zaubers, allgemein im Bereich der Parva Naturalia — aufgedeckt und in seinen Konsequenzen hervorgehoben wird. Diese Frage der Avicennischen Reduktion der religiösen Phänomene auf natürliche gewinnt eine ganz andere Beleuchtung, wenn sie in einen Bezug zur ismailitischen Spekulation gebracht wird. Denn einen ähnlichen Naturalismus-Verdacht könnte man in bezug auf diese hegen, die in allen Welten — d. i. der überhimmlisch noetischen, der religiösen und der natürlichen — nur einen allgegenwärtigen Strom der formschenkenden, das Ganze verwaltenden Energie des höchsten, bzw. zehnten Intellekts sieht. Die Frage wirft sich auf, ob die Begriffe von Natur und Naturalismus nicht überfordert werden in der Anwendung auf eine Spekulation (und hier meine ich sowohl die ismailitische als auch die Avicennische), die nicht nur keine Diskontinuität kennt zwischen *'alam at-tabi'a* und *'alam ad-din*, sondern die zudem — und dies ist das Ausschlaggebende — die Naturform, d. i. die Form von Naturgeschehen, nach dem Modell geistigen (noetischen) bzw. religiösen Geschehens aufbaut. Dies bedeutet: Nicht die Form des Aufeinanderwirkens zweier Faktoren des *'alam ad-din* wird auf den Modus natürlicher Kausalität zurückgeführt, sondern umgekehrt, in der Natur wirken die

Dinge aufeinander als wären sie Geber und Empfänger einer effizienten, formübermittlenden Eingebung (*ifāda, fayd*).

Dies nachzuweisen, ist im Grunde ein Leichtes: Es genügt, die Kausalitätsstrukturen in den Bereichen der Natur und des Geistes bei Avicenna und den Ismailiten sorgfältig zu untersuchen. Ihre Homologie wird bald hervortreten: der *spiritus sanctus*, bzw. der *intellectus agens* (*'aql fa'āl*), Eingebender der Intellekte in der sublunaren Welt, ist gleichzeitig „Schenker der Formen“ (*wāhib aš-šawar*) in der Natur, d. h. Vollbringer und Lenker des natürlichen Geschehens. Diese Kausalitätsform müßte man dann mit der aristotelischen vergleichen, der eine stets von außen (*thirathen*) erfolgende Erwerbung (*isrifa'da*) der Form grundsätzlich fremd ist. Zugegebenermaßen fällt der Erweis dieser These leichter in bezug auf die ismailitischen Autoren als auf Avicenna. Jene haben eine solche feingliedrige Vernetzung von Natur und Geistes durch den *riḥ* durchgeführt, daß die Kontinuität von Physis und Pneuma auf den ersten Blick auffällt. Bei näherem Zusehen überzeugt man sich von der Prädominanz des *riḥ*. Der weitere Schritt führt zur Abwehr jeder naturalistischen Deutung, die eine Beeinflussung durch die Soa vermuten ließe. Zuletzt gilt es zu erkennen, daß das eindeutige Materiale am Pneuma selbst eine Wirkform hat, die nur dem *spiritus sanctus* der Gadenreligionen zu eigen ist. Eine solche Vorgehensweise wird bei Avicenna nicht so umstandslos anzuwenden sein. Doch das Interesse der ismailitischen Texte läge gerade darin, den Blick für die Plausibilität einer dem Naturalismus entgegenlaufenden Interpretation des Avicenna zu schärfen. Eine Interpretation, die nicht bis zu den von CORBIN⁹ herausgestellten visionären Elementen im Avicennismus vorerst vorzudringen braucht, sondern sich auf die Herausarbeitung und Deutung der universalen Kausalität durch Schenkung-Erwerb (-Verdienst) der Form (*fayd, ifāda; isrifa'da, isithqāq*) beschränkt. Dies impliziert zunächst die Deutung der Metaphorik der *isrifa'da*, welche ihrerseits über die Erfassung und Analyse ihres Lexikons gehen muß.¹⁰

⁷ Wir wissen, daß Avicenna sehr früh mit den ismailitischen Lehren in Berührung kommt. In seiner Autobiographie erzählt er, wie er den Diskussionen seines Vaters und seines Bruders — beide Bekenner des Ismailitentums — über Seele und Intellekt „nach der Art der Ismailis“ beizuwohnen pflegte (s. *Šīr at-šayḥ ar-ra'īs*. In: Ibn Sīnā: *Kitāb an-Nagāh fī l-hikma al-mantiqiya wa-l-tabi'īya wa-l-ḥakmiya*. Ed. MAJID FAHRI. Beirut 1985, S. 23—34). S. AFNAN: *Avicenna, his Life and Works*. Westport 1980, S. 58, spricht von einer Neigung Avicennas, diese Beziehung zum Ismailismus zu verbergen. Interessant wäre nachzuforschen, wie weit mögliche philosophische Einflüsse von dieser Seite in Avicennas Denken reichen. Dies vor dem Hintergrund der Analogien in der Aneignung des neuplatonischen Emanationsgedankens bei beiden, sowie des eindrucksvollen spekulativen Niveaus der sich ausbildenden ismailitischen Lehre.

⁸ A.-M. GOICHON vornehmlich in der Einführung zu ihrer französischen Übersetzung von Ibn Sīnā *Kitāb al-Isārāt wa-l-taḥḥāt* — *Livre des directives et remarques*. Beyrouth, Paris 1951, bes. S. 6 f., S. 31—46. LOUIS GARDET: *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*. Paris 1951, bes. S. 111—197.

⁹ Vornehmlich in *Avicenne et le récit visionnaire. Etude sur le cycle des récits avicenniens*. Paris 1979.

¹⁰ Es verbinden sich also beide von uns angerissenen Fragestellungen: die zum emanativen Naturalismus — bzw. Spiritualismus — in islamischer Philosophie und Gnosis mit der zu den Verweltlichungs- bzw. Entweltlichungstendenzen, ebenfalls in Philosophie und Gnosis. Die Art und Weise, wie Emanation vorgestellt wird und in der Weltenökonomie zum Anschlag gebracht wird — d. h. die Art, wie sich Separations- und Führungsmodi der Seinsgehenden im metaphysischen Gedanken darstellen — ist ein Indiz für die jeweilige Disposition des Daseins zu Weltflucht und Weltabscheu oder zu Weltinteresse und Weltbejahung. Entscheidendes hängt vom aufmerksamen Aufspüren (der Abschattungen) des Sinnes von Emanation ab. Wenig ist mit der Ausarbeitung eines Schemas getan,

Ich hätte vor, wenn es die Zeit erlaubt, über die Resultate einer solchen Analyse zu berichten, die ich an zwei Gruppen von Texten — nämlich gnostischen und philosophischen — vorgenommen habe. Es handelt sich einerseits um die von STROTHMANN 1943 herausgegebenen *Gnosis-Texte der Ismailiten*¹¹, andererseits um die *Theologia Aristotelis* — zu der Avicennas *Ilahiyät und Kitâb an-nafs* später hinzukommen sollen. STROTHMANN'S Edition umfasst vier Texte, die sämtlich dem jemenitisch-fayyibitischen Milieu entstammen. Drei der vier Texte sind kurze Traktate des 'Alî b. Muhammad b. al-Walîd (gest. 612/1215). Die vierte und umfassendste Schrift (von unbekanntem Autor, vermutlich 1864 verfaßt) bietet eine „Sammlung von Antworten auf Kataloge unzusammenhängender, ungeordneter Fragen“¹² — dies im übrigen eine sehr verbreitete Gattung ismailitischer Literatur. Doch weist diese Schrift eine sehr hohe innere Konsistenz auf. Meist zitiert wird darin al-Kirmânîs (gest. 411/1021) *Râhât al-'aql*, ein Grundbuch der ismailitischen Lehre. Sie stellt insgesamt einen treuen Kommentar vieler — und darunter zentraler — Lehren von al-Kirmânîs eindrucksvoller Synthese dar. Es läßt sich weder ein doktrinaler noch terminologischer Bruch zwischen den vier Texten nachweisen.¹³

Die ismailitischen Autoren schöpfen in nicht weniger als 12 Wortfamilien Ausdrücke zur Beschreibung der poetischen (aktiven) Bewegung des *fayd*. Drei Wortfamilien liefern Ausdrücke für die rein pathetische (empfangende)

in dem verschiedene Kreise mit irgendwelchen Pfeilen untereinander verbunden sind. Es gilt, die jeweils entworfenen Wirkamkeit- und Bezugsbedeutung von *fayd* — das an sich jede Art von Devolution und Ausatmung meinen kann — festzustellen und zu interpretieren.

¹¹ R. STROTHMANN: *Gnosis-Texte der Ismailiten. Arabische Handschrift Ambrosiana H 75*. Göttingen 1943.

¹² So kennzeichnet allerdings HALM (a. a. O., S. 136) eine Risâla des Kirmânî.

¹³ Dank der Arbeiten von IVANOW: *A Guide to Ismaili Literature*. London 1933, und HALM: *Kosmogonie und Heilslehre* verfügt man über zuverlässige Bibliographien des ismailitischen Schrifttums. Man weiß z. B. durch HALM, daß viele der wichtigsten Traktate des Sigistânî, Kirmânî, Hâmîdî schon ediert worden sind — ein Großteil davon in den 60er und 70er Jahren durch 'ARIF TAMIR und MUSTAFA GÂLIB in Beirut. Leider waren mir wichtige Texte der formativen Periode der Ismâ'îliya während der Abfassung meines Beitrags nicht zugänglich. Gerade solche Texte wären für einen Vergleich mit Avicenna von kapitälem Interesse. Solange deren Lexikon und Metaphorik der Emanation nicht herangezogen werden können, so lange bleibt die von mir entworfene Problemstellung im Hinblick auf stichhaltige Resultate unerfüllbar. Sie ist Programm für eine vergleichende Emanationstheorie, die insgesamt drei Gruppen von Texten erfassen soll: 1. die arabischen Plotiniana, 2. Avicennas Psychologie, Physik und Metaphysik, 3. die Traktate der neuplatonizierenden Ismailiten des 10. und 11. Jahrhunderts.

Seite der Bewegung. Sehr häufig werden auch die korrelativen Passiva der poetischen Ausdrücke verwendet. Es lassen sich sechs verbale Aspekte des Emanationsprozesses unterscheiden, denen jeweils eine Metaphorik zugeordnet ist.

Der erste Aspekt ist der des Aus- und Überfließens. Hierhin gehören FYD und dessen Ableitungen: *ifâda, fa'id, fayd*. Dies ist der vom Neuplatonismus her meistvertraute Aspekt. Unsere Ismailiten haben in ihrer Auffassung von *fayd* mit diesem die bekannten Merkmale der (Selbst-)Diffusivität aus Überfülle (surabondance) und durch Überfluß gemeinsam. Es ist die Selbstmitteilung dessen, der in sich selbst Akt der Expansion ist. Diese Bedeutung ist bezeugt durch Ausdrücke wie: *al-mâdda al-azaliya allâtî fâdat min al-'aql al-awwal* (41:8)¹⁴ („die vom ersten Intellekt überfließende ewige *mâdda*“ — zur Mehrdeutigkeit dieses Begriffs später). Doch ein wesentlicher Unterschied zum Plotinus arabus — und dies ergibt ein Vergleich mit Lexikon und Metaphorik der *Theologia Aristotelis* — ist, daß ein Moment der puren, d. i. produktiven Emanation — als einer ins Sein setzende Vermannigfaltigung eines Ursprungs, als Seinsdevolution — nicht feststellbar ist. Vielmehr haben wir es mit einer waltenden, attributiven, d. i. Qualitäten und Formen schenkenden Emanation zu tun — entsprechend den plotinischen *diokêsis, morphên dôunai, morphên parêchein*.¹⁵

Ein weiterer wesentlicher Unterschied ist die den *fayd* deutende Metaphorik der Strömung. Sie kommt überall im Text und an allen Artikulationen des Prozesses eindringlich zur Geltung. Sie nimmt die Termini um die Radikale SRY, SYR, ÇRY in Anspruch. Hierhin gehören die Ausdrücke *isrâ' al-mâdda* (176:7); *ig'â' al-mâdda* (42:10); *mâdda sâriya* (passim); *nâr sârî* (20:10); *amr sârî* (36:3); *af' al-gâriya* (95:6); *ta'yid gâri* (20:10); *yag'ri al-ta'îr*. Die Zusammensetzung *mâdda sâriya* ist sehr häufig. Man erlebt auch ein Aufgesogensein der verwandten Lichtmetaphorik in die Strömungsmetaphorik. Licht ist nur noch Lichtflut, Lichtwellen, die sich in die Bahnen der strömenden Materie ergießen. Dies ist bedeutungsvoll, wenn man bedenkt, daß die Lichtmetapher ein für die (Geist- und Emanations-)Metaphysik unverzichtbares Paradigma der zeitlosen, monomedialen Fernwirkung liefert. Gerade scheinen unsere Autoren an so einem Paradigma nicht interessiert zu sein. Die mannigfaltig artikulierte Bewegung der Vermittlung (als *ihrigâb* „Selbstverschleierung“) durch die Kanäle und Tore der göttlichen *mâdda* — und das sind die Imame und Grade der religiösen Hierarchie — erfordert

¹⁴ Die Angaben (a:b) entsprechen: a — der Seitenzahl; b — der Zeilenzahl von STROTHMANN'S Ausgabe. Wir beschränken uns bei vielen Belegen, die mehrmals bzw. häufig im Text wiederkehren, auf einen bzw. wenigen Fundortverweise.

¹⁵ Vgl. Plotin: *Enneades*. Ed. E. BRÉHIER. Paris 1976, S. 81 u. a. V, 9, 3, 28 f. (Die letzte Zahlenangabe ist die der Zeile nach BRÉHIER'S Nummerierung.)

cher das Paradigma der fließenden Materie, die immer Bahn und Zeit braucht und deren Verzweigungen eher das Bild der Vernetzung eines Kreislaufes nahelegen.

Darin liegt auch die spekulative Virtuosität der Beschreibung einer kaum zusammenschaubaren Sinnesfülle aus dem Wort *mādda*. CORBIN übersetzt es mit „sève divine“¹⁶ — als Leitbedeutung in den ismailitischen Texten. Dies stimmt selbstverständlich, doch liegt das Interesse des Terminus in seiner fast unbeschränkten Biegsamkeit, sowie im Schillern seiner Mehrdeutigkeit in jedem Anwendungskontext. Eines ist vorerst festzuhalten: Die Strömungsmetapher erfährt durch die stete Solllizitierung der Mehrdeutigkeit von *mādda* eine Weiterentwicklung zur Metapher des Lebenskreislaufs. Eine Metapher, die auch bei Plotin (im *tô agathôn tô êpîdramôn*)¹⁷ belegt ist, doch ist hier das Fließende im Kreislauf vollkommen „entmaterialisiert“, im Gegensatz zu unseren Texten, wo es gerade Materie heißt. Ich führe Beispiele dieses Gebrauchs von *mādda* an:

(1) (*'indiyat al-qalb*) *tuṣṭ māddatahu fi ḡamī' (al-ḡisim) sarayḥn māddat aš-šams al-ḡirmānīya fi 'l-ālam al-akbar* (147:8)

„Das Herz läßt seine *mādda* fließen in den ganzen Körper — so wie die *mādda* der körperlichen Sonne in der Großwelt.“

(2) *al-qā'im qalb ad-dīn al-muharrīk li-a-dā'itī wa-min ladayhi al-mādda al-ibda'īya sāriya fi 'ālam ad-dīn* (154:13)

„Der Iman der Auferstehung ist das Herz der Religion [Hierothumos], das ihre Glieder bewegt und von ihm her fließt die Schöpfungs-materie“ in den Hierokosmos [wörtlich: Welt der Religion].“

Dies verschafft uns den Übergang zum zweiten Aspekt der Emanation: dem der Synonymie von *mādda* mit 'awn („Hilfe, Beistand“), *ta'yīd* („Unterstützung“), *īfāda* („Zuteilwerdenlassen“).¹⁸ Die häufig gebrauchten

¹⁶ *Herméneutique spirituelle comparée* (I. Swedenborg, II. Gnose ismaélienne). In: *Face de Dieu, face de l'homme*. Paris 1983, S. 134 f. Siehe auch H. CORBIN: *Trilogie ismaélienne*. Teheran, Paris 1961. Index, s. v. *Mādda*. S. PINES übersetzt *mādda* mit „influx“ — wohl anmerkend, daß „la signification de matière ne semble pas jouer ici l'im déterminé Kon-text“¹⁶. Dies in *La recension longue de la Théologie d'Aristote et ses rapports avec la doctrine ismaélienne*. In: *Revue des études islamiques* 22 (1954), S. 7—20.

¹⁷ *Enn*. VI, 7, 35, 36.

¹⁸ Dieser Gebrauch von *mādda* steht dem koranischen am nächsten: *amni munniddakum bi-alfin mina l-mala'ikati munnidfin* (VIII,9); *wa-amnaddakum bi-amwālin wa-banīna* (XVII,6). Ein ähnlicher Gebrauch von *mādda*, *imādā* ... begegnet in Ibn Halduns Theorie des Wanders und des Zaubers — in der es um die Unterscheidung von heiligen (propheetischen) und unheiligen (zaubertischen), die Natur überragenden Wirkungen geht. So heißt es (*Tarīḥ* I, i. e. *Muqaddima*, S. 495 der Betruer Ausgabe): *amānā ta'īr al-anbīyā' fa-maddad ilāhī ... as-sāḥir yaf'ālu ... bi-imādā minā š-šayṭān*.

Termini sind: Um die Wurzel MDD: *munidd*, *imādā*, *madd*, *mawādd*, *imādādā*; um 'YD: *mu'ayyid*, *ta'yīdāt*, *ta'yīd*; um FYD: *fāyīdā*, *fawā'id*, *īfāda*, *istīfāda*, *mustafād*. Eine immer wiederkehrende unter den häufigen Doxologien ist: *bi-'awni allāh wa-māddat walayihī wa-īfādātihī* (passim) (zur Not wiederzugeben mit: „Mit Gottes Beistand und seines Freundes zugekommener und zuteilwerdender Unterstützung“). Kennzeichnend sind die synonymisierenden Dubletten: *īfādāt wa-ta'yīdāt* (88:9); *mawādd ar-ta'yīd* (166:3); *imādā bi-mawādd (al-quds)* (21:10); *maddalāhā bi-mādda* (118:1); *ayyadhā bi-t-ta'yīd* (118:2) (*ar-rūḥ hiya*) *al-mādda wa-t-ta'yīd* (117:4); (*allāh aḡla'ahum*) *bi-māddātihī wa-ta'yīdihī ('ala ḡabāi al-ḡalq)* (116:1). Dieser verbale Aspekt von *mādda* als zugehende, zugesandte, zukommende, gereichte Unterstützung kulminiert in der Prägung des nomen agentis *mādda* als substantivierten Infinitivs. So in den Ausdrücken: *al-qā'im munidd li-n-nuṭaqā' ka-māddat aš-šams li-l-kawākib* (108:3) („Der Iman der Auferstehung ist den Sprechern ein Versorger (mit Beistand) ähnlich der *mādda* [d. i. dem zufließenden, gereichten Beistand (verbal)] der Sonne an die Planeten“). Auffällig ist der Gebrauch von Akkusativa des internen Objektes: *munidd al-mādda*, *mu'ayyid ar-ta'yīd*, der aber zum Schwund des Objekts überleitet: *rūḥ al-kull wa-munniddūhum* (107:14); *al-qā'im munidd li-... kawākib munidda li-... nāṭiq munidd li-... (108:3,6,8)* („der Geist aller und deren Versorger (mit Beistand)“, „der *qā'im* versorgt (mit Beistand)“, „die Planeten versorgen“, „der Sprecher versorgt (mit Beistand)“); *al-q'flāk hum munniddūn li-rasūl Allāh* (90:6) („die Sphären versorgen den Gesandten Gottes [mit *māddā*]“). Dieser Aspekt von *mādda* als *īfāda*, *ta'yīd*, 'awn, verbindet die Grundbedeutung von *prodessē (fāda, qfāda)* mit der schon bekannten von *mādda* als *profluere*. Er könnte im Deutschen behelfsmäßig mit dem Verb „gereichen“ angedeutet werden.

Der dritte Aspekt ist der der Gabe, Schenkung und der korrelative der Erwerbung (*attributio-adquisitio*), an folgende Wurzel und Termini angelehnt: FYD: *īfāda*, *fāyīdā*, *fawā'id*, *īfādāt*; WHB: *mawhūb*; KSB: *aksaba* (in Synonymie mit *ayyada*, *mādda*, *fāda*) einerseits und FYD: *istāfāda*, *mustafād* andererseits. Der Gebrauch betont die Korrelativität von *īfāda* und *istīfāda*, wobei die *īfāda* vom oberen, *mādda* „gereichenden“ Wesen ausgeht und dem unteren geschenkt wird. Dieses erwirbt die ihm von außen zullebende, zuteilwerdende *fāyīdā* in einem eigens vollzogenen Akt der Annahme. Es ist zweifelsohne eine *ēpiktētis thirāthen*. Was aber erworben wird, ist wiederum die *mādda*, die hier in einem vollbestimmten Objektmodus auftritt: Auf der poetischen Seite des Prozesses, d. h. vom *mudabbir al-'ālam* („Walter der Welt“) von der *'ināya ilāhīya* (der „göttlichen Vorsehung“), vom überfließenden Prinzip her gesehen, ist Materie ein pneumatisches Fluidum. Erworben von den einzelnen Wesen, wird sie individualisiert: Sie wird zur personalen Gestalt ihres *actus essendi* (als *actus confitendi*, wie wir sehen werden). Sie wird zu ihrer Form, d. i. soviel wie Seele (*naḡs*) oder wie bei den

Vollkommenen soviel wie Geist (*rūh*). So erwirbt das Tier seine Wahrnehmungsseele (*lō aṣṣihēikōn*), *al-ḥiṣṣ al-mustaḥād* (24:11) von oben, der lernende Mensch seine Vernunftseele (*lō noētikōn*) vom Lehrenden: (*an-naḥs an-nāiqā*) *mustaḥāda min al-abawayn* (24:13). Die *mādda* als *ḥā'ida mustaḥāda* („erworbener Erwerb“) ist zufließende, das sie Erwerbende formende Seele (Form). Alle Quiddität und substanziale Form wird von oben im Prozeß der waltenden Emanation (*imād al-mādda al-ḥā'ida*) erworben.

Der vierte Aspekt ist der der Annahme der *mādda*, angelehnt an die Wurzeln und Termini: QBL: *qubūl*; LOY: *talāqqī, mutalāqqī*; HQQ: *istahāqa, istiḥāqā*; KSB: *iktisāb*. Er bezeichnet den Akt des Bereitseins für das Empfangen der *mādda* durch das seiner wahren Form zustrebende Wesen. Dieses Bereitsein ist ein Ledigsein von fremder Bestimmtheit und damit die Öffnung bzw. Erweiterung seiner Fassungs möglichkeit. Das *qubūl* („Annahme“) entspricht der Fassungskapazität des sich für die *mādda* (d. i. die zufließende Formung) öffnenden Wesens. Es seien die ausdrückte angeführt: (*qubūl*) *la 'ir šams al-ibda'* (107:4) („Annahme der zukommenden Säfte aus der hierokosmischen Sonne“); *qubūl fayḍ 'ālam al-ibda'* (106:17) („Annahme des hierokosmischen Ausflusses“).

Der fünfte Aspekt ist der der Verbindung (*conjunctio*, plotinisch *ēphapsartha*)¹⁹ des Aufnehmenden mit der *mādda*, angelehnt an die Stämme und Termini: WSL: *itritsāl*; WHD: *itritihād*. Diese „Verbindung“ — vgl. die im Kirchenlied angesprochene mystische Verbindung von Wein und Wasser — schafft dann eine ununterscheidbare Einheit der *mādda* mit dem *mustaḥād*, *qābil* („Annehmenden, Erwerbenden“). Das sich Verbindende ist *rūh* (Pneuma), d. i. *mādda* (*Hierohyle*): *ar-rūh mādda tattasīl bi-ahl 'ālam ad-dīn fa-yataḥawwarū bihā* (28:6); *an-naḥs al-mutaḥawwira (bi-r-rūh sumniya an-nāiqā) wa-qad sara (an-naḥs wa-r-rūh) ba'da t-taḥawwur šay'an wāḥidan lā fariq baynahumā* (28:12 f.); *tika l-mādda ... lā fariq baynahā (wa-bayna marrah šuyā'ihā) bal hiya huwa wa-huwa hiya kama ... al-'ilm wa-n-naḥs al-ḥāmīla lahu* (59:11 f.). Der Geist ist eine *mādda*, die sich mit den hierokosmischen Wesen verbindet; diese nehmen dann in ihr Form an. Die Seele, die Form annimmt (im Geist, wird vernünftig genannt). (Seele und Geist) werden nach der Formannahme ein und dasselbe, ohne Unterschied. Jene *mādda* unterscheidet sich nicht (vom Gegenstand, in dem sie sich verbreitet), sondern sie ist er und er ist sie, so wie ... das Wissen und die Seele, der es einlegt²⁰.

Der sechste Aspekt ist der der Anteilhabe, angelehnt an HSL: *ḥusūl* und QST: *qisf, aqsāf*. Er entsteht aus dem Perspektivwechsel vom pathetischen zum poetischen Standpunkt. Die zugeflossene *mādda* ist zum Ganzen und Wesen des aufnehmend Erwerbenden geworden. Sie bleibt aber — zusammen mit dem ihr verbundenen Wesen — ein (Licht-)Teil aus den Strö-

men des Pneuma. Das *mustaḥād* hängt (*mula'alliq*, vgl. das plotinische *anarīān*, bess. *anērīkēna*)²⁰ durch seinen Anteil (*qisf*) an *mādda* dem Ursprung des Ganzen an. Es ist im Allursprung mitenthalten.

Mit dieser Analyse von Lexikon und Metaphorik der Emanation in unseren gnostischen Texten haben wir ein nuanciertes Bild des Prozesses der Weltwaltung durch die göttliche *mādda* gewonnen. Emanation bedeutet uns kein passives Einerlei mehr. Wir können mit mehr Sicherheit an die Nachzeichnung und Deutung des ganzen Entwurfs herangehen und hoffen, einiges in der Frage nach dem Naturalismus der neuplatonizierenden islamischen Philosophie und Gnosis aufgeheilt zu haben.

Der Anfang des Seins heißt bei unseren Autoren: *ḥaly, iḡād, ibda'* (60:1,5) („Schöpfung“; „Sendemachen“; „aus dem Nichts erschaffen“). Es geschieht seitens des erschaffenden Verborgenen: *min ibda' al-ḡayb la 'ālā* (60:5), genannt auch nach gut gnostischer Lehre: *man lā tuḡāṣiru nahwahu al-ḡawā'ir ḡayb al-ḡuyūb* (70:16) („DER, nach dem die Gedanken nicht wagen, sich zu richten. Der Verborgene der Verborgenen“). Dieser erschafft („auf einmal“) alle Wesen zusammen in einem Zustand der Gleichheit gemäß seiner Gerechtigkeit (*'adl al-ḥārī la 'ālā awḡāba iḡādahum ma'an fi ḥāl ar-tasāwī lā taḡādul baynahum* (60:1,2)). Das Nacheinander (*as-sabq wa-taḡalluf*), die hierarchische Verkettung des Seienden entsteht nachträglich (*amr min dawā'im lā min aḡl ibda' 'ilim* (60:2)). Es geschieht seitens der Dinge durch ihr Verdienst, ihre Absicht, ihren Entschluß und ihr Tun: *fa-stahāqū bi-s-sabq wa-taḡalluf al-ḡārī minhum bi-qaḍīhim wa-ta'ammudihim li-ḡā'ika t-tarattub ... fa-ḡā'ika amr raḡī' li-fi 'ilim* (60:3,4). Der Akt, in dem Vor und Nach in der Schöpfung entsteht, heißt *i'tirāf* (43:19; 44:3), *istiḡāba* (21:8; 24:15) („Bekennnis“; „Folgeleisten“) — in anderen Texten *iqār, illizām bi-sabq al-awwāl*²¹ („Anerkennung, Verantwortung des Vor-Seins des Ersterschaffenen“). Damit haben wir es mit einem ursprünglichen, zeitlosen — an sich aber nicht „konventionellen“ — *ḥaly* zu tun. Es ist auch keine emanatistische Seinsdevolution. Das Ins-Sein-Rufen unterscheidet sich vom *fayḍ* (der *mādda*). Erst der Vollzug des *actus confitendi* bringt die Gradation ins Geschaffene. Denn dieser Akt fällt unterschiedlich rein, in unterschiedlicher (Un)mittelbarkeit aus. Ein „retard d'éternité“ — (Ewigkeitsverzögerung) nach CORBIN — des Bekennens wirft den Bekennenden fern vom Ursprung. Der *actus confitendi* ist der *actus essendi* des Wesens und bestimmt dessen *gradus essendi*.²²

²⁰ Beispielsweise Enn. V, 5, 9, 29.

²¹ Vgl. al-Ḥamīdī: *Kanz al-walad*. Ed. M. GÄLUB. Wiesbaden 1971, S. 70 u. 74.

²² In drei Aufsätzen — (1) *An Ismaili Answer to the Problem of Worshiping the Unknowable, Neoplatonic God*. In: *American Journal of Arabic Studies* 2 (1974), S. 7—21; (2) *The Ismaili Vocabulary of Creation*. In:

Ein makelloses Pleroma bildet die Nähe der Heiligkeit (*ḥaḍīrat al-quds*). Die Rückführung der in die „Abwesenheit“ hinaus entfalleren Schöpfung zu diesem Pleroma ist Endziel, Plan des ganzen (erst dadurch hervorgerufenen) Seinsgeschehens: *kull mā fī 'alabūd lahu min al-ḥadāṣ wa-in tāla zamān* (122:6) („alles, was in der Natur ist, wird gewiß gerettet, auch wenn viel Zeit bis dahin vergehen sollte“). Das Sein in seiner Geschichtlichkeit selbst ist nichts anderes als diese Bewegung der Rückführung. Die Dynamik der Zurückholung zur *ḥaḡīqa* (zur verborgenen Wahrheit) in die Nähe des *ḡayb* könnte man folgendermaßen beschreiben: Ein jedes Seiende, Geschaffene ist in seinem Wesen zweideutig; es subsistiert in zwei Gestalten: 1. als *ḥabīṭ* (60:9) („Herabsteigender“); 2. als *sā'id* (26:3; 41:17) („Aufsteigender“). Die hinausfließende *mādda*, die allen Geschaffenen nach den ihnen zukommenden *aqṣāi* („Anteilen“) zuteil wird, erfährt jedes zweigestaltige Wesen und bildet in ihm das Streben, die Form des *ḥābīṭ*, die es auf seiner Stufe bekleidet, abzustreifen und die Form des *sā'id* zur höheren Stufe als Nachfolger (*ḥalīf* (61:1), *ḥalīfa* (60:11)) seines Vorgesetzten anzunehmen. Das zweigestaltige Wesen entscheidet sich für den *ṣū'ūd* („Aufstieg“), in-

Studia Islamica 40 (1974), S. 75–85; (3) *Cosmic Hierarchies in Early Islamic Thought: The View of Abū-Ya'qūb al-Sijistānī*. In: The Muslim World 66 (1976), S. 14–28 — geht PAUL E. WALKER auf verschiedene Aspekte der Beziehung zwischen Neuplatonismus und Ismā'īliya ein. WALKER ist m. E. dabei zu rasch mit der Anwendung bequemer — allerdings sehr gängiger — „models“ zur Interpretation ismailitischer Lehren. So arbeitet er stets mit der ungeklärten Voraussetzung, der ismailitische Denker — hier Sijistānī — sei zunächst ein Philosoph, was er praktisch mit Rationalist gleichsetzt, und im übrigen um eine intellektuell annehmbare Deutung seines ismailitischen Glaubens bemüht. Dabei kommt ihm der Neuplatonismus zur Hilfe mit einer „explanation of God's unknowability“ und „provides him with a rational science by which he could document his findings“. (11), S. 20). Sijistānīs neuplatonische Ideen würden heimisch „in the kind of intellectual Ismailism which he espoused“. (12), S. 26). Mit einer solchen schablonenmäßigen Anwendung des Gegensatzes von Glauben und Wissen auf die ismailitische Spekulation vertritt man sich zum Mißverstehen dieses Denkens. Denn dieses vollzieht sich noch unterhalb eines solchen Gegensatzes. In der Ursprünglichkeit dieser Spekulation sind die Welt des *dīn* und die der *ṭabī'a* wohl unterschieden, aber nicht als wesensmäßig heterogen geschieden. Gerade das Enthaltensein (*ḡimm*, *ihāta*) des letzteren im ersteren ist das zu Denkende. Hingegen scheint uns WALKERS Bezugnahme auf CORBIN ((3), S. 82) und ELIADE ((3), S. 85) zur Interpretation der Schöpfungstheorie der Ismailiten besonders sinnvoll. Einerseits wird diese (von CORBIN) sowohl vom orthodoxen Kreationismus als auch vom (in unserer Terminologie „produktiven“) Emanationismus abgesetzt; andererseits hilft WALKER den *ihāta/ihādā'*-Gedanken der Ismailiten mit dem ELIADE'schen Begriff der „Kosmisierung“ als Verwandlung des Chaos in Kosmos auf. Beides trifft sich mit unserer Interpretation.

dem es sich freimacht und bereithält für das Empfangen der *mādda*. Das bereitstehende Aufnehmen vollzieht durch sein Bereitstehen die *istigāba* bzw. *ṣāḥāda* (den *adventus*, *actus confitendi*), der es aufwärts orientiert. Bekennen (als Antwort auf die *da'wā* („Aufforderung, Mission“)) und Bereitstehen für die Annahme der *mādda* sind ein und dasselbe.

Auf der höheren Stufe ist aber der *sā'id* immer noch unter einer Gestalt ein *ḥabīṭ*: Die Bewegung der Überwindung des *ḥabīṭ* ist erst mit der *ḡiyāmat al-ḡiyāmāt* („Auferstehung der Auferstehungen“) abgeschlossen. Die *mādda* des *ṣū'ūd* empfängt der *sā'id* von seinem unmittelbaren Vorgesetzten. Jedes Wesen kann erst selber steigen, wenn es für seine eigene Stufe einen Nachfolger bestellt. Das Höhere ist der Magnet des Niedrigeren: *al-aṣṭraf māḡnātīs al-aḡḥass*. Die Bewegung ist also eine des hinaufdrückenden, sukzessiven Anziehens (*irtifā'*, *irtiqā'*, *taṣā'ud fī r-rutab* (60:13; 61:19; 26:3)), eine Art *supersecutio*, die die Wesen reinmacht, d. h. hinauflost (*istihṭāḡ* (25:11; 60:17), *istihlās* (42:4; 81:5)). Die *mādda* müßte man sich dann als ein ausgespanntes Netz vorstellen, das sich selbst in den Ursprung zurückholt.

Die *mādda*, so hörten wir, ist Licht, Geist, Lebenssaft, Beistand, aber vor allem Form (*ṣūra*). Ihr Einswerden mit dem sie Aufnehmenden wird aufgefaßt als *analogon* des von der aristotelischen Noetik her bekannten Einswerdens von *noūs* und *eīlōs*. Die *mādda* ist von ihren durch sie geformten Gefäßen nicht unterscheidbar. Der Leib der Welten und das ihn durchströmende Blut, das Netz und die gefangene, erlöste Beute sind eins. Die *mādda* sammelt sich, sammelt die Formen aus der Verstreuung zurück.

Es ist wichtig zu beachten, daß die *mādda* als das informierende und heilsteleologische Prinzip aller Wesen stets unterwegs ist, in den Wesen fließt, sie entsprechend ihrer Fassungskapazität durchtränkt. Es ist im einzelnen ein *irtifāṣ* („Berührung und Verbindung“), das durch erfassende, einsichtige, bekennende — und das nennen wir komprehensiv — Annahme der Form von außen, genauer: von oben (*ṣūra rihānīya mustafāṭiya min al-ḥadd al-a'la* (28:8)) zustandekommt — im Gegensatz zur bloß passiven Formannahme durch die *materia prima*. Vom Ganzen der *ṣayf*-Bewegung her gesehen, ist sie eine gnadenreiche (*bi-'adl wa-ḥikma* (61:2), *bi-'aḡf*, *bi-'aḡw* (91:1,3)) *infusio*, Eingießung der Form von Ursprung her, gelangend über die sehr bestimmten, abgestuften Wege, Tore, Schleier des Höchsten.

Wir haben es, so meinen wir schließen zu können, mit einer waltenden, forminfusiven, hierokosmischen und nicht mit einer seinsdevolutiven, ontologischen Emanationsmetaphysik zu tun. Es ist eine Metaphysik des Geistes, begründet in der Intuition des *ḡimm* (122:13) („Enthaltensein“, „Umfaßtsein“) des naturalen *ḡn* im übernaturalen *ḡn-pneuma*. Dies läßt sich einfach in einer Analyse der Kausalitätsstruktur zeigen, die dieser Metaphysik immanent ist. Einen Beitrag dazu leistet unsere Analyse der Aspekte des Emanationsprozesses. Grundbegriffe, Bilder und Urphänomene entstammen dem Vorstellungsbereich der gnadenhaften Gabe, Schenkung und der erfassenden

Erwerbung einer von außen einfließenden Form. Sie sind das Ganze, von dem die Natur, das *ἄν* der aristotelischen und plotinischen Ontologie ein Teil ist. Bei Avicenna finden wir eine verwandte Kausalitätsstruktur — was ausreichend wäre, um überhaupt seinen „Naturalismus“ in Frage zu stellen. Doch finden wir bei ihm keinen Ansatz zu einem umfangenden, in seine Metaphysik eingebundenen *Hierokosmos* — *'alam ad-din*. Es besteht auch kein Zweifel, daß die Klärung solcher Fragen eine eigene Untersuchung des *Šifā'* verlangt.

Bewunderswert bleibt bei unseren Ismailiten, daß die Begründung des Seienden im Geistigen, d. h. das Zugrundeliegen der Freiheit des bekennenden Geschaffenen, spekulativ durchgeführt und zu Ende gedacht wurde. Wir sind an die Schellingsche Freiheitsschrift erinnert, welche uns dies als ein Schwierigstes anzusehen lehrt.