

Anblicke der Wirklichkeit Gottes
Über den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien
oder Eigenschaften bei Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī
Eine Gegenüberstellung

Roland Pietsch¹

ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία
ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

Gott ist Licht - und in ihm
ist keine Finsternis.

نُورٌ عَلَى نُورٍ يُهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ

Licht über Licht - Gott leitet
zu Seinem Licht wen Er
will.

Für den byzantinisch-christlichen Theologen und Mystiker Gregorios Palamas, Erzbischof von Thessaloniki und einen der bedeutendsten Vertreter des Hesychasmus², und den islamischen Mystiker und Sufimeister Ibn 'Arabī bezieht sich die Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes allein auf die göttlichen Energien oder Eigenschaften und nicht auf die unzugängliche und verborgene Wesenheit Gottes, die alles Sein und damit auch alle Erkenntnis auf unaussprechliche Weise übersteigt. Die göttliche Wesenheit und die göttlichen Energien oder Eigenschaften sind aber nicht voneinander getrennt, sondern innerhalb der göttlichen Wirklichkeit nur unterschieden; und sie bilden trotz dieses Unterschiedes eine unauflösbare Einheit. Diese Lehren vom innergöttlichen Unterschied bilden sowohl bei Gregorios

¹ Professor an der Ludwig-Maximilian Universität München

² Mit Hesychasmus (vom griechischen Wort ἡσυχία = Stille) wird eine Form der ostkirchlichen Mystik bezeichnet, die ihren Ursprung bei den Wüstenvätern hat und später von Symeon dem Jüngeren Theologen (949-1022) und seinen Nachfolgern auf dem Berg Athos methodisch weiterentwickelt wurde. Die Hauptübung der Hesychasten besteht im immerwährenden Gebet, in der Anrufung des Namens Jesu, die zur Schau desselben unerschaffenen Lichtes führt, das Jesus auf dem Berg Tabor umstrahlte. Vgl. Mt 17, 1-8.

Palamas als auch bei Ibn 'Arabī die Grundlage für ihre mystische Gottesschau. Im Folgenden werden die Grundzüge dieser Lehren dargelegt und einander gegenübergestellt. Die Gegenüberstellung soll vor allem der wechselseitigen Erhellung dienen. Dabei gilt es zu beachten, dass beide Mystiker verschiedenen Religionen und damit verschiedenen Offenbarungskreisen angehören, die hier aber nicht nur äußerlich einander gegenübergestellt werden. Vielmehr geht es darum, den inneren Aufbau der innergöttlichen Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien oder Eigenschaften von Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Richtigkeit des geistigen Weges zur Gottesschau mit Blick auf die innere und transzendente Einheit der Religionen aufzuzeigen. Zuvor aber werden einige kurze Angaben über Leben und Werk von Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī vorangestellt.

1. Leben und Werk von Gregorios Palamas³

Gregorios Palamas wurde Ende 1296 oder Anfang 1297 als Sohn einer vornehmen Familie in Konstantinopel geboren. Sein Vater war ein enger Vertrauter des byzantinischen Kaisers Andronikos II. Palaiologos. Nach seinen philosophischen Studien begab er sich um 1316 auf den Berg Athos, wo er Mönch wurde und sich der geistlichen Führung des Hesychasten Nikodemos unterstellte. Anschließend lebte er im Kloster Megisti Lavra, zog sich aber nach drei Jahren in eine Einsiedelei zurück, wo Gregorios Sinaites (1260-1346) sein geistlicher Meister war. Aufgrund von häufigen Türkeneinfällen musste er für einige Zeit den Athos verlassen und ging nach Thessaloniki, wo er 1326 zum Priester geweiht wurde. Später kehrte er auf den Athos zurück und begann dort um 1334 zahlreiche moralisch-asketische und hagiographisch-liturgische Werke zu verfassen. In dieser Zeit bekämpfte Barlaam von Kalabrien (1290-1348) die hesychastischen

³ Über Leben und Werk von Gregorios Palamas und den Palamismus vgl. Daniel STIEMON, *Bulletin sur le Palamisme*, in: *Revue des études byzantines*, Bd. 30, 1972, S. 231-241; Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1977, S. 712-757; Michael KUNZLER, *Palamas, Gregorios*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 6, Herzberg 1993, S.1447-1451; Michael KUNZLER, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Literatur*, Paderborn 1993, S. 6-124; Georgi KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg 2005, S. 249-308; Mikonja KNEZEVIĆ, *Gregory Palamas (1296-1357): Bibliography*, in: *Bibliographia serbica theologica (BST)*, hrsg. Radomir POPOVIĆ, Bd. 7, Belgrad 2012.

Lehren. Gregorios begann dessen Angriffe vor allem in seinem Hauptwerk „Hyper tōn hierōs hesychazontōn (Die Verteidigung der heiligen Hesychasten“ (Triaden) zu widerlegen, und 1341 wurde Barlaam auf der Synode in Konstantinopel zurechtgewiesen und verurteilt. Danach musste sich Gregorios mit dem Theologen Gregorios Akindynos (ca. 1300-1348) auseinandersetzen, der inzwischen zu seinem Hauptgegner geworden war. Akyndinos wurde auf einer zweiten Synode im Jahr 141 in Konstantinopel verurteilt. In den politischen Wirren, die im selben Jahr durch den Streit um die Neubesetzung des byzantinischen Kaiserstuhls ausgelöst wurden und zu einem Bürgerkrieg führten, der bis 1347 andauerte, hatte Gregorios für eine bestimmte Zeit die Unterstützung von Seiten des Patriarchen verloren. 1343 wurde er verhaftet und kam wegen seiner Beziehungen zu Johannes Kantakuzenos, der Anspruch auf den Kaiserthron erhoben hatte, für vier Jahre in Klosterhaft. Ein Jahr später wurde er vom Patriarchen aus der Kirche ausgeschlossen. Nachdem Katakuzenos 1374 als Kaiser Johannes VI. den Thron bestiegen hatte, wurde Gregorios zum Erzbischof von Thessaloniki ernannt, konnte diese Amt aber erst 1350 antreten. Ein Jahr später wurde ein Konzil in Konstantinopel einberufen, das unter dem Vorstand von Kaiser Johannes VI tagte und auf dem die Lehren von Gregorios Palamas endgültig und offiziell als Lehre der Kirche anerkannt wurden. Barlaam und Akyndinos wurden erneut verurteilt. Ein weiterer Gegner des Hesychasmus war Nikephoros Gregoras (1295-1359/61), dessen Einwände Palamas in einem öffentlichen Disput, der in Gegenwart des Kaisers stattfand, aber gründlich zu entkräften vermochte. Auf einer Schiffsreise, die Gregorios Palamas von Thessaloniki nach Konstantinopel zu Kantakuzenos bringen sollte, geriet das Schiff in Seenot und wurde dadurch gezwungen, in der Nähe von Gallipoli zu landen, wo der Erzbischof mit seinem Gefolge von den Türken gefangen genommen wurde und ungefähr ein Jahr in ihrer Gefangenschaft verblieb. Die Türken behandelten den Erzbischof von Thessaloniki durchaus ehrenhaft; schließlich wurde er von serbischen Fürsten freigekauft und konnte nach Konstantinopel und später nach Thessaloniki zurückkehren. Hier starb er am 14 November 1359 und wurde in der Sophienkathedrale, der Kathedrale von Thessalonike beigesetzt. Auf einer Synode im Jahr 1364 wurde er vom Patriarchen Philotheos Kokkinos heiliggesprochen. Sein Fest wird in allen orthodoxen Kirchen in größerem Rahmen am zweiten Sonntag der Großen

Fastenzeit gefeiert; ursprünglich feierte man es in Thessaloniki am 13. November zusammen mit dem Fest des heiligen Johannes Chrysostomos.

2. Leben und Werk von Ibn 'Arabī⁴

Ibn al-'Arabī, dessen voller Name Muḥyī ad-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. al-'Arabī al-Hātīmī al-Tā'i lautet, stammt aus einer alten arabischen Familie. Er wurde am 7. August 1165 in Murcia in Andalusien geboren. Mit acht Jahren kam er nach Sevilla, wo er Koran, Ḥadīṭ, arabische Grammatik und islamische Gesetzeskunde (fiq) studierte. Bereits in seiner Kindheit wurden ihm geistige Erlebnisse zuteil, die sein weiteres Leben entscheidend geprägt haben. Aus seinen Aufzeichnungen geht hervor, dass er auf seinem geistigen Weg bedeutenden Meistern begegnet ist. 1190 verließ Ibn al-'Arabī seine andalusische Heimat zum ersten Male und reiste nach Tunis, wo er mit berühmten Sufi-Meistern zusammentraf. Nach kurzem Aufenthalt kehrte er jedoch wieder nach Sevilla zurück. 1194 machte er sich erneut auf den Weg nach Tunis und reiste ein Jahr später nach Fez und kehrte dann wieder nach Cordova zurück, wo er am Begräbnis von Ibn Rušd (Averroes) teilnahm. Als Jugendlicher war er diesem großen Gelehrten begegnet und hatte darüber einen ausführlichen Bericht verfasst. Im Jahre 1202 verließ er seine Heimat endgültig und reiste über Tunis, Kairo und Jerusalem nach Mekka, wo der Anblick der Kaaba einen neuen und bedeutsamen Abschnitt in seinem Leben einleitete. Hier begann er mit der Niederschrift seines größten Werkes „al-Futūḥāt al-Makkiyya (Mekkanische Eröffnungen)“, und hier traf er auch die kluge und schöne 'Ain al-Šams wa-l Bahā' Nizām, der er seine Gedichtsammlung „Tarḡumān al-ašwāq (Der Übersetzer der Sehnsüchte)“ widmete. Im Jahr 1204 verließ Ibn al-'Arabī die Heilige Stadt und wanderte nach Bagdad und Mosul und erreichte 1205 Malatya. Im selben Jahr folgte er einer Einladung des Sultans von Konya, wo später der große Ğalāl al-Dīn

⁴ Vgl. O. Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī*, 2 Bde., Damaskus 1964. Werke über Leben und Werk Ibn 'Arabī in westlichen Sprachen: H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1858; Toshihiko IZUTSU, *Sufism ans Taoism. Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley 1983; M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des Saints. Prophétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*, Paris 1986; W. C. CHITTICK, *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989; Ders., *The Self-Disclosure of God*, New York 1998; C. ADDAS, *Ibn 'Arabī ou La quête du Soufre Rouge*, Paris 1998; S. HIRTENSTEIN, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi*, Oxford 1999.

Rūmī (1207- 1273) lebte und starb. In den folgenden Jahren hielt er sich wieder in Jerusalem, Kairo und Aleppo auf und kam wiederholt nach Mekka. Nach weiteren Reisen ließ sich der Meister 1230 in Damaskus nieder, wo er sein berühmtes Alterswerk „Fuṣūṣ al-Ḥikam (Fassungen der Weisheit)“ schrieb und die „Mekkanischen Eröffnungen“ vollendete. Am 16. November 1240 starb er in Damaskus, wo sich auch sein Grab befindet.

3. Über den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien bei Gregorios Palamas

Die Lehre von der göttlichen Wesenheit und den göttlichen Energien bildet die Mitte der Theologie und Mystik von Gregorios Palamas. Sie steht aber nicht für sich allein, sondern ist mit der Lehre vom dreifaltigen Gott zutiefst verbunden. Diese Lehre, die Palamas von den griechischen Kirchenvätern übernommen und in seinem geistigen Leben verwirklicht hat, wurde von ihm im Verlauf seiner Auseinandersetzungen mit ihren Gegnern weiter ausgestaltet und hat auf der Synode von 1351 in Konstantinopel ihre endgültige Form und uneingeschränkte Anerkennung erhalten. Eine Zusammenfassung findet sich in seinem Glaubensbekenntnis (Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἐκτεθειῖσα παρὰ τοῦ ἱερωτάτου Μητροπολίτου Φεσσαλονίκης κυρίου Γρηγορίου Παλαμᾶ)⁵, das als eine Entfaltung der drei ersten Glaubensartikel des Nicaenums betrachtet werden kann. In diesem Bekenntnis stellt er die Lehre von der göttlichen Wesenheit und den göttlichen Energien im Zusammenhang mit anderen dogmatischen Lehren in folgenden Sätzen kurz dar: „Deshalb wird der Heilige Geist nicht allein von dem Sohne, sondern auch von dem Vater und durch den Sohn gesandt. Denn ein gemeinsames Werk ist die Sendung, das heißt die Offenbarung des Geistes. Er offenbart sich nicht in seinem Wesen (οὐσία), denn niemand hat jemals Gottes Wesen (φύσις Θεοῦ) gesehen und ausgesagt, sondern in der Gnade (χάρις) und der Kraft (δύναμις) und der Energie (ἐνέργεια), die

⁵ I. N. KARAMIRĒS, *Ta dogmatika kai symbolika mnēmeia tēs Orthodoxou Katholikēs Ekklēsiās /Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae ecclesiae*, Bd. 1, Athen 1952, S. 343-346. Deutsche Übersetzung: Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, in: Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, hrsg. vom Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Witten 1958, S. 220-224. Im Folgenden abgekürzt als Glaubensbekenntnis. Über die Bedeutung dieses Glaubensbekenntnisses vgl. H. SCHAEDEER, Das Glaubensbekenntnis des Gregor Palamas, in: *theologia* 27 (1956), S. 283-294.

dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geist gemeinsam sind. Einem jeden von diesen eignet nämlich seine eigene Gestalt (ὀπόστασις) [Person], und was sie auf sie bezieht. Gemeinsam aber ist ihnen nicht nur die überwesentliche Wesenheit (ὕπεροῦσιος οὐσία), die ganz und gar ohne Namen (ἄνωνυμος) und unaussprechlich (ἀνέκφαντος) und ohne Mitteilung (ἀμέθεκτος) ist, die sie über aller Benennung und Aussage und Teilhabe ist. Sondern (gemeinsam ist) auch die Gnade und die Kraft und die Energie und die Herrlichkeit und das Reich und die Unverweslichkeit und überhaupt alles, worin Gott Gemeinschaft schenkt und sich in Gnade mit den heiligen Engeln und Menschen vereinigt. Aber ohne dabei durch die Teilung und Unterscheidung der Gestalten, noch durch die Teilung und Vielfalt der Kräfte und Energien aus der Einfachheit herauszufallen. So ist bei uns Ein allvermögender Gott in Einer Gottheit. Denn aus endlichen Gestalten [Personen] könnte nie eine Synthese entstehen, noch könnte man wahrhaftig das (göttliche) Vermögen – weil es Kraft oder Kräfte hat – allein um seiner Macht willen zusammengesetzt nennen“⁶. Was in diesem Bekenntnis in kurzer zusammengefasster Form über die Wesenheit Gottes, seine Energien im Zusammenhang mit der göttlichen Dreifaltigkeit gesagt wurde, wird im Folgenden ausführlicher darzulegen und zu verstehen versucht.

3. 1. Die Wesenheit Gottes

Im Sinne der apophatischen Tradition, in der Gregorios Palamas steht, werden die Ausdrücke Wesenheit und Natur von Gregorios synonym gebraucht⁷. Sie sind aber eigentlich nicht auf Gott anwendbar, weil Gott alles übersteigt, denn „jede Natur (φύσις) ist der göttlichen Natur (θεία φύσις) im höchsten Grade fern und vollkommen fremd. Denn wenn Gott Natur ist, ist alles andere Nicht-Natur; wenn aber alles andere Natur ist, ist er Nicht-Natur, so wie er nicht ist, wofern andere Wesen sind. Ist er aber der Seiende, dann sind die anderen nicht seiend“⁸.

⁶ Glaubensbekenntnis, S. 221 f.

⁷ Über die ursprüngliche vorchristliche Bedeutung von οὐσία und φύσις vgl. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 48 f.

⁸ GREGORIOU PALAMA *Syngrammata*, hrsg. P. Chrestou u. a., Bd. 5, Thessalonike 1992, S. 79. Im Folgenden abgekürzt: *Syngrammata*. Die deutsche Übersetzung der „Hekaton Pentēkonta Kephalaia (150 Kapitel)“ stützt sich teilweise auf die „150 physische, theologische, ethische und praktische Kapitel“, in: *Grēgoriou tou Palama Syngrammata*, Bd. 4, Schriftleitung: G. HOHMANN/ D. SÜSSNER, Würzburg 2004, S. 321-421.

Gott ist also „nicht Natur, da er jede Natur überragt; er ist nicht seiend, da er alles Seiende übersteigt ... nichts Geschaffenes kann je Gemeinschaft oder Nähe zur höchsten Natur erlangen“⁹. Deshalb bezeichnet Palamas die verborgene unerkennbare Wirklichkeit Gottes auch als Über-Gott (ὑπέρθεος)¹⁰ oder als Überwesenheit (ὑπερουσιότης)¹¹. Diese Überwesenheit Gottes kann „weder ausgesprochen noch gedacht noch gesehen werden, denn sie ist in allen Dingen entrückt und mehr als unerkennbar, da sie von den unfasslichen Kräften der himmlischen Geister getragen wird, unerkennbar und unaussprechlich für alle und auf immer. Es gibt keinen Namen, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt, um sie zu nennen, kein Wort, das sich in der Seele fände und durch die Zunge ausgesprochen werden könnte, keine Berührung durch die Sinne oder durch das Denken, kein Bild, das irgendeine Erkenntnis von ihr vermitteln könnte, außer der völligen Unerkennbarkeit, die man ihr zuschreibt, indem man alles, was ist und genannt werden kann, von ihr ausschließt. Niemand der wirklich die Wahrheit sucht, die über aller Wahrheit steht, kann sie Wesenheit oder Natur im eigentlichen Sinn nennen“¹². Sie kann aber insofern als Wesenheit oder Natur bezeichnet werden, als sie die Ursache (αἰτία) aller Dinge ist¹³.

3. 2. Die göttlichen Energien und Kräfte

Aus der unerkennbaren und unzugänglichen Verborgeneheit der göttlichen Wesenheit gehen Energien und Kräfte hervor, die ungeschaffen und insofern auch Gott sind. Sie unterscheiden sich von der göttlichen Wesenheit, sind aber nicht von ihr getrennt. Durch sie vermag der Mensch an der Wirklichkeit Gottes teilzuhaben. „Was teilhaben (μετέχειν) genannt wird, hat einen Teil von etwas, durch das man am Ganzen teilhat; denn das Anteilhaben nicht eines Teiles, sondern eines Ganzen, wird im eigentlichen Sinne besitzen genannt, nicht aber teilhaben; das Teilgehabte ist also teilbar, weil der Teilhabende an einem Teil teilhat; das Wesen Gottes ist aber gänzlich unteilbar, also ist es auch gänzlich unteilbar“¹⁴. Eine derartige Teilhabe an der göttlichen Wesenheit ist allein für die drei göttlichen

⁹ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 79.

¹⁰ GREGORIOU PALAMA, Syngrammata, Bd. 1, 2. Aufl. 1988, S. 545.

¹¹ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 2, 1966, S. 242.

¹² GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 2, 1966, S. 242.

¹³ Vgl. GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 93.

¹⁴ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 95 f.

Personen gegeben. Der Mensch kann an der göttlichen Wesenheit als solcher aber nicht teilhaben, sondern nur an ihren Energien. Palamas verdeutlicht diesen Unterschied zwischen der verborgenen göttlichen Wesenheit und den aus ihr sich kundgebenden Energien mit dem Gleichnis von der Sonne, aus der ihre Strahlen hervorgehen und alles auf der Erde erwärmen, erhellen und beleben¹⁵. In diesem Gleichnis versinnbildlicht die Sonne das göttliche Wesen, und die Sonnenstrahlen sind die Energien, die auf die Erde scheinen und auf sie einwirken. Dieses „Licht der Sonne ist untrennbar mit dem Strahl und der durch ihn gesendeten Wärme verbunden“¹⁶. Dementsprechend gilt, dass „Gott in jeder seiner Energien ganz gegenwärtig ist“¹⁷.

3. 3. Göttliche Wesenheit, Energie und dreifaltige Gottheit

Palamas stellt grundsätzlich fest, dass bei Gott dreierlei zu unterscheiden sind: „Wesenheit, Energien und die Dreiheit der göttlichen Personen (τριάδος ὑποστάσεων θείων)“¹⁸. Er trennt die göttliche Wesenheit nicht von den Personen der Dreifaltigkeit, denn der eine unteilbare Gott ist in ihnen vollständig gegenwärtig. Dennoch kann von einem gewissen Unterschied zwischen Wesenheit und Personen gesprochen werden, denn“ die Dreifaltigkeit Gottes ist nicht seine Wesenheit“¹⁹. Im Hinblick auf die Energie stellt Palamas fest, dass diese der Dreifaltigkeit in ihrer Ganzheit zu eigen ist. „Gott ist selbst in sich selbst (Ὁ Θεὸς αὐτὸς ἐστὶν ἐν ἑαυτῷ), da sich die drei göttlichen Personen natürlicherweise, gänzlich, ewig, unausweichlich, ja zugleich auch unvermengt und unvermischt aneinanderhalten und sich gegenseitig durchdringen, so dass auch ihre Wirkung (ἐνέργεια) eine einzige ist“²⁰. „Da der Vater und der Sohn und der Heilige Geist unvermischt und unvermengt ineinander sind, wodurch wir genau wissen, dass ihre Bewegung und Energie eine einzige ist, darum ist

¹⁵ Vgl. GREGORIOU PALAMA *Syngammata*, Bd. 5, 1992, S. 74.

¹⁶ GREGORIOU PALAMA *Syngammata*, Bd. 5, 1992, S. 89.

¹⁷ GREGORIOU PALAMA, *Syngammata*, Bd. 1. 2. Aufl, 1988, S. 663.

¹⁸ GREGORIOU PALAMA *Syngammata*, Bd. 5, 1992, S. 77.

¹⁹ Monach' Vasilij, *Asketičeskoe i bogoslovskoe učenje sv. Grigorija Palamy*, in: *Seminarium Kondakovianum VIII*, Prag 1936, S. 99-151; deutsche Übersetzung: Mönch WASSILIJ (Vasilij Aleksandrovič KRIVOŠEIN), *Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas*, Aus dem Russischen übersetzt von P. Hugolin Landvogt, Würzburg 1939, S. 41.

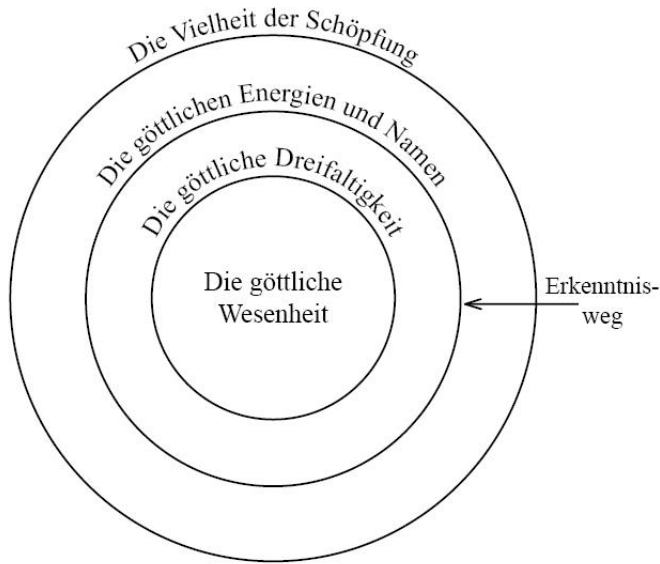
²⁰ GREGORIOU PALAMA *Syngammata*, Bd. 5, 1992, S. 97.

das Leben und die Kraft, die der Vater in sich besitzt, nicht etwas Anderes neben dem Sohn, da dieser dasselbe Leben und dieselbe Kraft besitzt wie er. So verhält es sich offensichtlich sowohl mit dem Sohn als auch mit dem Heiligen Geist“²¹. Weil diese drei göttlichen Personen eine einzige Energie besitzen, „ist auch die gesamte Schöpfung ein einziges Werk der drei“²². Diese Schöpfung darf aber, was aber nach dem Gesagten vollkommen klar sein dürfte, weder mit der ungeschaffenen Wesenheit Gottes noch mit seinen göttlichen Energien gleichgesetzt werden. Die Schöpfung ist das Ergebnis der göttlichen Energien oder Wirkungen, und alles Geschaffene wird auch von ihnen im Dasein gehalten. Die göttliche Schöpfertätigkeit verändert aber in keiner Weise das göttliche Sein oder Über-Sein selbst. Der von Gott geschaffene Mensch, in dem alles geschaffene Seiende zu einem Mikrokosmos zusammengefasst ist, hatte ursprünglich unmittelbar Anteil an den göttlichen Energien und Gnadenwirkungen. Durch den Sündenfall ist diese Verbindung mit dem Menschen zerbrochen worden, der dadurch dem Tod ausgeliefert wurde. Erst durch die Inkarnation des Logos erfolgte die Neuschöpfung der menschlichen Natur; dadurch wurden die Menschen erneut befähigt, die durch das energetische Hervortreten des dreifaltigen Gottes nach außen wirkende Gnade zu empfangen. Die Lehre des Gregorios Palamas von der Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit, göttlicher Dreiheit und göttlichen Energien erweist sich auf diese Weise auch als grundlegend für das Verständnis der Schöpfung der Welt, des Menschen, seines Falls und seiner Erlösung, was aber hier nicht im Einzelnen aufgezeigt werden kann.

Die folgende Skizze veranschaulicht die Lehre des Gregorios Palamas über die Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien oder Wirkungen und weist auch auf die Grenze der menschlichen Gotteserkenntnis hin.

²¹ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 97 f.

²² GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, 1992, S. 97.



4. Über den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften bei Ibn 'Arabī²³

Die Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit (الذات / al-dāt) und göttlichen Eigenschaften (الصفات الإلهية / al-ṣifāt al-ilāhiyya) oder Namen als Verhältnis von Einheit zur Vielheit betrachtet werden. Um die Unterscheidung von göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften bei Ibn 'Arabī aber besser verstehen zu können, ist es angebracht, diese Unterscheidung im Zusammenhang mit seiner Lehre von der göttlichen Einheit (وحدة الوجود / waḥdat al-wuḡūd) kurz darzulegen; diese Lehre beruht auf seiner umfassenden geistigen Schau. „Einheit des Seins“ besagt im Wesentlichen, dass das Sein der höchsten göttlichen Wirklichkeit (حق / ḥaqq) ein einziges Sein ist und gleichsam als erste von allen Bestimmungen verstanden werden muss; weil sie als solche die unbedingte Wirklichkeit uneingeschränkt bejaht, hebt sich diese erste Bestimmung des Seins vom Unbedingten ab, und dieses Unbedingte als solches ist die unbestimmbare

²³ Die folgenden Ausführungen über Ibn 'Arabīs Unterscheidung zwischen göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften stützen sich vor allem auf sein Spätwerk „Fassungen der Weisheit (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*) sowie auf ein ungedrucktes Manuskript von Titus Burckhardt über die Grundbegriffe von Ibn 'Arabīs Metaphysik. Auf ausführliche Stellenangaben wurde weitgehend verzichtet.

Wesenheit (dāt). Die erste Selbstbestimmung des Seins dagegen wird höchste Einheit genannt. In der arabischen Sprache hat das Wort „Einheit“ verschiedene Bezeichnungen und Bedeutungen. Wenn aus der Einheit jede Art von Vielheit ausgeschlossen wird, dann wird diese Einheit als höchste Einheit (أحادية / al-aḥadiyya) bezeichnet. Wenn sich dagegen die Einheit auf die Vielheit bezieht, dann wird sie als Einzigkeit (الواحدية / al-waḥidiyya) bezeichnet. Diesen Anblicken der göttlichen Einheit entsprechen auch die Abstufungen des Seins (مراتب الوجود / marātib al-wuḡūd). Im Folgenden werden die göttliche Wesenheit und die Anblicke der göttlichen Einheit, die alle miteinander verbunden sind, im Einzelnen betrachtet:

4. 1. Die göttliche Wesenheit (الذات / al-dāt) und die höchste Einheit (الاحادية / al-aḥadiyya)

Metaphysisch betrachtet stimmen göttliche Wesenheit al-dāt und höchste Einheit al-aḥadiyya vollständig überein. Die göttliche Wesenheit al-dāt ist aufgrund ihrer Unbedingtheit unbestimmbar. Sie ist das Unbestimmteste alles Unbestimmbaren (أنكر النكرات / ankar al-nakirāt), das absolute Mysterium (غيب مطلق / ḡaib muṭlaq) oder das Mysterium der Mysterien (غيب الغيوب / ḡaib al-ḡuyūb). Deshalb kann über diese göttliche Wesenheit eigentlich nur auf apophatische Weise gesprochen werden. Sie ist unfassbar, unerkennbar, ohne jeden Namen, und sie gibt sich auf keine Weise kund. Sie ist gleichsam das innerste Selbst der göttlichen Wesenheit und wird von Ibn ʿArabī auch als Wesenheit des Seins (ذات الوجود / al-dāt al-wuḡūd) oder absolutes Sein (الوجود المطلق / al-wuḡūd al-muṭlaq) bezeichnet.

Die höchste Einheit kann, wie gesagt, in keiner Weise erkannt werden. Sie ist der höchste Anblick von allen Anblicken der göttlichen Einheit und wird im Arabischen als aḥadiyya bezeichnet. Der Begriff aḥadiyya ist vom Eigenschaftswort „ein“ (أحد / aḥad) abgeleitet, das sich in der 112. Sure (al-iḥlās) findet, die auch als surat at-tawḥīd (Sure der Einheit) bezeichnet wird: „Sprich: Allāh ist einer (aḥad). Allāh ist der Unbedingte (الصمد / aṣ-ṣamad). Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt. Und es gibt nichts, das Ihm gleicht“²⁴. Die höchste Einheit schließt somit jede Zweiheit und jedes

²⁴ Koran 112.

Zeugen und Gezeugt-Werden im Unbedingten (aṣ-ṣamad) aus und kennt keinen Unterschied in sich selbst. Sie ist die ewige Selbstkundgebung der einen unbedingten Wirklichkeit in sich selber. In dieser Einheit erkennt sich die Gottheit allein in sich selbst. Symbolisch kann die höchste und ausschließliche Einheit gleichsam als äußerer Anblick des ununterscheidbaren Gehalts der göttlichen Wesenheit (dāt) angesehen werden. Die göttlichen Namen und Eigenschaften sind in dieser Einheit noch nicht unterschieden; sie sind eine bloße Möglichkeit im Inneren dieser Einheit, gleichsam in einem Schatz verborgen, gemäß der bereits angeführten heiligen Überlieferung (ḥadīṭ qudsī), in der Gott spricht: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt sein, da erschuf ich die Welt“. Aus dieser für den Menschen unzugänglichen und unerkennbaren Verborgenheit der göttlichen Wesenheit und höchsten Einheit fließt die göttliche Einzigkeit aus, die von denjenigen, die den geistigen Weg beschreiten, erkannt werden kann.

4. 2. Die göttliche Einzigkeit (الواحدية / al-wāḥidiyyah) und die göttlichen Eigenschaften (الصفات الإلهية / al-ṣifāt al-ilāhiyya)

Der Ausdruck göttliche Einzigkeit (al-wāḥidiyyah) ergibt sich aus dem Wort „einzig (وَاحِدٌ / wāḥid)“ in der Sure „Die Kuh (al-baqara)“, in der es heißt: „Euer Gott ist ein einziger Gott (وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ) / ilāhukum ilāhun wāḥid)“²⁵. Diese Einzigkeit geht aus dem heiligsten Überfluss (الفيض الأقدس / al-faiḍ al-aqdas) der höchsten Einheit hervor und bildet auf diese Weise gleichsam deren äußeren Anblick. Die Einzigkeit ist auf das Bedingte ausgerichtet und bildet dementsprechend jenen Anblick der Einheit, der sich auf die Vielheit bezieht. Auf dieser Ebene offenbart sich Gott in seinen Namen und Eigenschaften und sie wird deshalb auch Ebene der göttlichen Namen und Eigenschaften (asmāʾ wa ṣifāt) genannt. Ihren äußeren Anblick bilden die unwandelbaren Wesensgründe oder Archetypen (aʿyān al-tābita).

²⁵ Koran 2, 163. Vgl. Dtn 6, 4: Höre Israel: Der Herr unser Gott, ist ein (einziger) Herr.

4. 3. Die göttlichen Namen (الأسماء الإلهية / al-asmā' al-elāhiyya) und Eigenschaften (الصفات الإلهية / al-ṣefāt al-elāhiyya)

Die göttlichen Namen entsprechen den göttlichen Eigenschaften, denn sie können gleichsam als Ausdruck der unmittelbaren göttlichen Eigenschaften verstanden werden. Im Bereich der reinen Geistigkeit gibt es keinen Unterschied. „Die Namen Gottes aber sind endlos, - denn man erkennt sie durch das, was aus ihnen stammt und was endlos ist... [al-Qashāni:] Die endlosen Namen sind die abgeleiteten Namen, die Quellen der Tätigkeit und Ämter, welche auf die Namen der Wesenheit zurückgehen. Dass sich die umfassendsten Anblicke der Wesenheit zahlenmäßig begrenzt ausdrücken lassen, während die Anblicke der Kundgebungen zahlenmäßig endlos sind, beruht darauf, dass es im höchsten Bereich keine trennenden Unterscheidungen gibt; die Zahl hat hier nicht mengenhaften, sondern nur sinnbildlichen Wert. Ein Beispiel dafür, wie eine endlose Vielfalt auf zahlenmäßig begrenzte Wurzeln zurückgeführt werden kann, ist die endlos unterscheidbare Abstufung der Farben, die sich auf die Grundfarben zurückführen lässt, welche zwar äußerlich die Möglichkeiten der Farbe nicht erschöpfen, sinnbildlich und begrifflich aber den ganzen endlos teilbaren Farbenkreis erfassen. Obwohl das Allheitliche unerschöpflicher ist, als die Kundgebung, kann es einfach genannt werden, während die Kundgebung nie einfach ist'. In Wahrheit gibt es aber nur eine einzige Urwahrheit, welche allen diesen Beziehungen und Verhältnissen, die die göttlichen Namen genannt werden, zu Grunde liegt. Aus der Urwahrheit ergibt sich, dass jedem der ohne Ende auftretenden Namen eine Wahrheit eigen sei, kraft welcher er sich von anderen Namen unterscheidet, der Name selbst ist“²⁶. Nach Ibn 'Arabī kann die ganze Fülle der göttlichen Namen auf die begrenzte Zahl von sieben zurückgeführt werden, die gleichsam die sieben Mütter der göttlichen Namen bilden, nämlich das göttliche Wissen ('ilm) von allen im Sein enthaltenen Möglichkeiten, der göttliche Wille (irāda), die göttliche Macht (qudra), das göttliche Leben hayāt), das göttliche Gehör (sam'), das göttliche Antlitz (baṣar) und die

²⁶ Moḥy al-dīn ibn al-'Arabī al-Ḥātāmī, Die Fassungen der Weisheit (Foṣūṣ al-Ḥekam), Übersetzung von acht ausgewählten Kapiteln aus dem Buch „Fassungen der Weisheit“ mit Auszügen aus dem Kommentar von Šiyḥ 'Abd al-Razzāq al-Qašqāi und Erläuterungen von Titus BURCKHARDT, hrsg. mit einem Vorwort von R. PIETSCH, in: *Spektrum Iran* – Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur, 21. Jg. Heft 3, 2008, S. 22 f. Im Folgenden abgekürzt: Ibn 'Arabī: Die Fassungen der Weisheit.

göttliche Rede (kalām). Grundsätzlich gilt, dass in jedem einzelnen Namen alle anderen Namen enthalten sind, weil sie alle auf die eine Wesenheit der göttlichen Wirklichkeit hinweisen und zu ihr zurückkehren. Zugleich gilt aber auch, dass jeder einzelne Name seine eigene und unabhängige Wirklichkeit hat. Unter dem Anblick der Vielheit stellt jeder dieser Namen eine Beziehung (nisba) zwischen der absoluten Wirklichkeit und der Wirklichkeit des Kosmos her. Jeder einzelne Name bedarf eines einzelnen Wesens als Ort (maḥall) seiner Offenbarung, das heißt jedes einzelne Wesen oder Ding ist ein solcher Ort, wo sich ein einzelner Name kundgibt. Kein einzelnes Wesen und damit auch kein Mensch kann aufgrund seiner Begrenztheit die in der Fülle der göttlichen Einzigkeit enthaltene Fülle aller göttlichen Namen aufnehmen; dies vermag nur die Welt als Ganzes. Als einzige Ausnahme davon nennt Ibn ‘Arabī den vollkommenen Menschen (al-insān al-kāmil), der im Unterschied zum gewöhnlichen Menschen die ganze Fülle der göttlichen Namen in sich zu verwirklichen mag. Der höchste Name der göttlichen Wirklichkeit ist Allah, der alles Sein, Dasein und Nichtsein umschließt. Neben dem Namen Allah gilt auch der Name al-Raḥmān (der Allbarmherzige) als höchster göttlicher Name. Für Ibn ‘Arabī bildet er gleichsam den göttlichen Urakt, der die Dinge ins Dasein bringt. Gott in seiner Barmherzigkeit ist überfließend von Güte und grenzenlos so weitreichend, dass sogar der göttliche Zorn (ḡaḍab) ein Ausdruck dieser Barmherzigkeit ist. Weil ihr aber nichts vorausgeht, dem sie ein Sein zu verleihen vermag, schenkt sie es sich selbst. Diese Selbst-Barmherzigkeit bringt die Barmherzigkeit ins Sein und bildet die erste Stufe ihrer Offenbarung, die auch als Barmherzigkeit der Wesenheit (الرحمة الذاتية / al-raḥmā al-ḡātiyya) bezeichnet wird. Die zweite Offenbarungsstufe besteht in der Bildung der göttlichen Namen und der unwandelbaren Wesensgründe oder Archetypen. Schließlich offenbart sich die göttliche Barmherzigkeit durch die heilige Ausgießung (الفيض المقدس / al-faiḍ al-muqaddas).

4. 4. Die unwandelbaren Wesensgründe (الأعيان الثابتة / al-a’ yān al-tābita) und die Schöpfung (خلق / ḥalq)

Das Ausfließen oder die Auswirkung der göttlichen Barmherzigkeit aus der einen göttlichen Wirklichkeit in die Vielfalt der Welt erklärt Ibn ‘Arabī mit Hilfe des „Odems des Allbarmherzigen (نفس الرحمن / al-naḥās al-raḥmān)“,

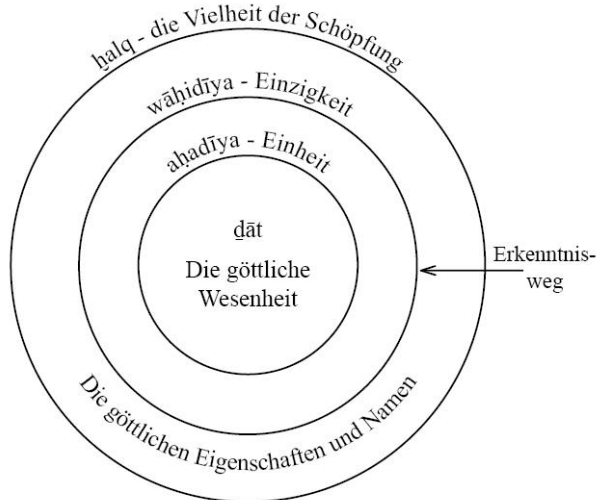
der seinen Ursprung im äußeren Anblick der göttlichen Einheit (al-ahādiyya) hat, wo sich die göttliche Wirklichkeit aus Liebe nach außen hin kundgeben will. Ibn ‘Arabī beschreibt das Ausatmen dieses göttlichen Odems mit Hilfe der bereits erwähnten heiligen Überlieferung (ḥadīth qudsī): Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt werden, deshalb schuf ich die Welt“. Das bedeutet, dass die göttliche Barmherzigkeit und Liebe der eigentliche Beweggrund für alle göttlichen Bewegungen zur Schöpfung hin sind. Mit anderen Worten, die göttliche Liebe ist das Geheimnis der Schöpfung (sirr al-ḥalq). Die göttliche Liebe und Barmherzigkeit sind eins. Damit die göttliche Bewegung zur Schöpfung ermöglicht werden kann, bedarf es der göttlichen Möglichkeiten, die als unwandelbare Urbestimmungen, Wesensgründe oder Archetypen bezeichnet werden, die sich in der göttlichen Einzigkeit als Urbestimmungen darstellen. Demzufolge ist jeder Archetyp der äußere Anblick eines einzelnen Namens, der auf diese Weise den inneren Anblick des entsprechenden Archetyps bilden. Aus diesen Archetypen gehen die Dinge in der sinnlichen Welt hervor. Die eigentliche Bedeutung der Archetypen erschließt sich aus ihrer Stellung zwischen der unbedingten Wirklichkeit und der äußeren sinnlichen Welt. Die Archetypen in ihrer Ausrichtung zum Unbedingten verhalten sich passiv und empfänglich, während sie in Richtung zur sinnlichen Welt tätig sind. Die Empfangsbereitschaft der Archetypen ist darin begründet, dass sie die reine Möglichkeit für die Selbstoffenbarung der göttlichen Wirklichkeit darstellen. Das bedeutet, dass die Archetypen wesentlich von der absoluten Wirklichkeit bestimmt sind und als solche zugleich die Art und Weise der Offenbarung der absoluten Wirklichkeit in der sinnlichen Welt bestimmen. In diesem Zusammenhang stellt Ibn ‘Arabī fest, dass die Archetypen in der Abwesenheit (al-‘adam) verborgen sind, wo sie unwandelbar vorhanden und auch nicht vorhanden sind. Im Hinblick auf die Zwischenstellung der Archetypen spricht er von ihnen auch vom dritten Ding, während das erste Ding die absolute Wirklichkeit und das zweite Ding die äußere sinnliche Welt bezeichnet. Das dritte Ding ist weder vom Sein noch vom Nicht-Sein bestimmt und auch nicht von Zeitlichkeit und Ewigkeit. Dennoch ist es der Grund und die Wurzel der äußeren Welt, das heißt, im dritten Ding oder in den unwandelbaren Wesensgründen ist die Welt als reine Möglichkeit enthalten. Die Entfaltung dieser reinen Möglichkeiten, die auch als Ideen im Platonischen Sinn bezeichnet werden können, ist für Ibn ‘Arabī eine

Möglichkeit, wobei Möglichkeit (mumkin) und Notwendigkeit (wāğib) grundlegende Begriffe der islamischen Theologie sind. Notwendig ist das, was allein auf sich selbst gegründet ist; möglich dagegen ist das, was vorhanden und zugleich nicht vorhanden ist, das heißt alles, was kundgegeben werden kann. Ibn ‘Arabī deutet beide Begriffe aber um: das Notwendige ist das Unbedingte und das Mögliche das Bedingte. Er geht dann noch einen Schritt weiter, wenn er feststellt, dass jede kundgebbare Möglichkeit notwendig ist, weil sie im Unbedingten enthalten ist. Aber auch die Kundgebung ist notwendig, weil sie möglich ist. Den Unterschied zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit hebt sich in Gott auf, denn Gott, insofern er das Notwendige ist, das allein durch sich selbst begründet ist, ist zugleich die unbedingte Freiheit. Die kundgebbare Möglichkeit, das heißt die Möglichkeit zur Erschaffung der Welt geht aus der göttlichen Freiheit hervor und ist zugleich notwendig. Die Wurzel für die Schöpfung ist für Ibn ‘Arabī die Einzigkeit der absoluten Wirklichkeit, die auf diese Weise Ausdruck der Dreiheit von 1. göttlicher Wesenheit und ihrer Selbstoffenbarung, 2. von göttlichem Willen und 3. vom göttlichen Befehl ist. Damit unterscheidet Ibn ‘Arabī die Schöpfung der Welt von der innergöttlichen Selbstoffenbarung als solcher und bezeichnet damit die Stufen des Schöpfungsvorgangs. Zuerst erscheinen im göttlichen Selbstbewusstsein die göttlichen Eigenschaften und Namen sowie die unwandelbaren Wesensgründe oder Archetypen, wodurch sich die Möglichkeit der Vielheit kundgibt. Dann erhebt sich im göttlichen Selbstbewusstsein der göttliche Wille und führt die unwandelbaren Wesensgründe aus ihrem Nicht-Sein ins Dasein. Schließlich ergeht aus dem göttlichen Willen an die ins Dasein gebrachten Dinge der Befehl: „Sei (kun)“²⁷, wodurch die äußere Welt geschaffen wird. Damit die Dreiheit von Wesen, Wille und Wort des schaffenden Schöpfers tatsächlich wirksam werden kann, muss auf Seiten des Empfängers eine entsprechende Dreiheit vorhanden sein. Sie besteht 1. in seiner Dingheit, 2. in seinem Hören (sama‘) und 3. in seinem Gehorsam gegenüber dem göttlichen Befehl, der sich auf die Schöpfung bezieht. Das Zusammenwirken zwischen aktiver und passiver Dreiheit erklärt Ibn ‘Arabī, indem er im Einzelnen die diesbezüglichen Entsprechungen aufzeigt. So entspricht 1. das unwandelbare urbildliche Wesen eines Dings im Zustand des Nicht-Seins

²⁷ Koran 16, 40.

oder der Abwesenheit dem Wesen seines Schöpfers. 2. das Hören des göttlichen Befehls, der an die Dinge ergeht, entspricht dem göttlichen Schöpferwillen und 3. die gehorsame Annahme im Hinblick auf das Ins-Dasein-Kommen der Dinge entspricht dem schöpferischen Gotteswort „Sei (kun)“. Aus diesem Zusammenwirken von göttlicher Tat und göttlicher Empfängnis oder von göttlicher Vaterschaft und göttlicher Mutterschaft geht die Schöpfung endgültig hervor.

Im der folgenden Skizze wird Ibn Ibn ‘Arabīs Unterscheidung von göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften oder göttlichen Namen veranschaulicht. Darin wird auch kurz die Grenze der menschlichen Gotteserkenntnis angezeigt.



5. Der Unterschied von Wesenheit und Energien oder Eigenschaften und der geistige Weg zu Gott

In der bisherigen Gegenüberstellung ist deutlich geworden, dass die Lehre von Gregorios Palamas über den Unterschied von göttlicher Wesenheit und göttlichen Energien und die Lehre Ibn ‘Arabīs über den Unterschied von göttlicher Wesenheit und göttlichen Eigenschaften vielfältige Entsprechungen aufweisen. Diese Entsprechungen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Verhältnis zwischen Christentum und Islam, von außen betrachtet, in vielen Bereichen durchaus gegensätzlich ist. Gregorios hat diese Gegensätze während seiner Gefangenschaft bei den Türken in mehreren Religionsgesprächen erfahren können. Die Briefe und

andere Berichte aus seiner türkischen Gefangenschaft geben davon ein beredtes Zeugnis²⁸. So berichtet er in seinem Schreiben an die Kirche von Thessalonike von einem Gespräch, das er mit einem gewissen Ismail, Neffe von Emir Orkhan, unter anderem über die göttliche Dreifaltigkeit, die Menschwerdung Gottes, die Gottessohnschaft Jesu und die Gottesmutter Maria, über die Kreuzigung Jesu und andere kontroverstheologische Themen geführt hat. Es ist nicht bekannt, ob dabei auch über die Mystik der beiden Religionen und im Besonderen über die Mystik Ibn 'Arabī gesprochen wurde. Es lässt sich auch nicht feststellen, was Palamas über Ibn 'Arabī's sufische Lehren gesagt oder geschrieben hätte, wenn er dessen Schriften gekannt hätte. Der bedeutende französische Philosoph und Orientalist Henry Corbin (1903-1978) hat in einem unveröffentlichten Manuskript mit dem Titel „Mystiques byzantins et soufis orientaux“ über die Beziehung zwischen Gregorios Palamas und Ibn 'Arabī geschrieben: "à lire les textes aboutissant à un Ibn 'Arabi, ceux d'autre part conduisant à Grégoire Palamas, on éprouve le sentiment, parfois dramatiques, d'une recherche commune, à travers des techniques divergentes et un lexiques souvent convergent, vers une consommation de la Vie qui s'exprime en termes semblables et où pourtant se joue la décision de la Christianité et de l'Islam".²⁹ Um eine solche Annäherung verstehen zu können, muss darauf hingewiesen werden, was in diesem Zusammenhang Mystik bedeutet. Grundsätzlich gehören zur byzantinischen Mystik (Hesychasmus) wie auch zur islamischen Mystik ((Sufismus/ taṣawwuf) sowohl die metaphysische Lehre als auch die Verwirklichung (Methode) dieser Lehre. Lehre und Methode vereint bilden den geistigen oder mystischen Weg, der zur Gottesschau führt. Weil das Ziel dieser beiden mystischen Wege die eine Wirklichkeit Gottes ist, lassen sich von diesem höchsten Ziel her bestimmte

²⁸ Vgl. J. MEYENDORFF, Grecs, Turcs et Juifs en Asie mineure aux XIVe siècle, in: *Byzantinische Forschungen. Internationale Zeitschrift für Byzantinistik*, Bd. 1 (Amsterdam), 1966, S. 211-217. A. PHILIPPIDIS-BRAAT, La captivité de Palamas chez les turcs: dossier et commentaire, in: *Centre de Recherche d'Histoire et civilisation de Byzance, Travaux at Mémoires 7*, Paris 1979, S. 109-221; hier S. 147 ff.; Außerdem: Grigorio PALAMAS, Scritti e documenti dalla prigionia fra i turchi, in: GREGORIO PALAMAS, *Dal Sovraessenziale all'Essenza*, testo greco a fronte, hrsg. von Ettore PERRELLA, Mailand 2004, S. 1468-1507.

²⁹ Das Manuskript, das zwischen 1939 und 1942 in Istanbul entstanden ist, befindet sich im Henry-Corbin-Archiv an der École pratique des hautes études in Paris. Für den Hinweis auf dieses Manuskript und die Übersendung des entsprechenden Textes danke ich Herrn Hadi Fakhoury, McGill University Montreal, sehr herzlich.

Entsprechungen erkennen. Die Wege zu Gott bestehen für Palamas und Ibn ʿArabī vor allem darin, sich den ungeschaffenen Energien, Eigenschaften oder göttlichen Namen, in denen Gott ganz gegenwärtig ist, so vollkommen wie möglich anzugleichen. Wenn der gottsuchende Mensch sich diesen Energien, Eigenschaften oder Namen angleicht, vermag er also an der göttlichen Wirklichkeit teilzuhaben. Bei dieser Angleichung, die ein rein erkenntnismäßiger Vorgang ist, bei der zugleich auch die geistigen Tugenden verwirklicht werden, wird der göttliche Gehalt der Eigenschaften und heiligen Namen erfasst. Alle diese Eigenschaften und Namen sind aber nicht unmittelbar auf die höchste Einheit der göttlichen Wesenheit übertragbar, denn in ihr erlöschen alle Unterschiede; oder bildlich gesprochen, in ihr gibt es keine farblichen Unterschiede, sondern nur das eine unermessliche weiße Licht. Die wichtigste Methode der Angleichung besteht für Palamas wie auch für Ibn ʿArabī gleichermaßen in der Anrufung der heiligen Namen, die als solche Anblicke der Wirklichkeit Gottes sind. Das Organ der Anrufung ist für beide Mystiker das Herz und der Geist.

5. 1. Gregorios Palamas und der Weg zur Gottesschau

Im Hesychasmus wird die Anrufung mit Herzen deshalb auch als Herzensgebet bezeichnet, und weil der Name Jesu Christi angerufen wird sie auch als Jesusgebet oder besser als das Namen-Jesu-Gebet bezeichnet. Das Herz ist für Palamas und die Hesychasten aber nicht vorrangig ein Ort des Gefühls, sondern bildet vielmehr die Mitte des ganzen Menschen. Es ist der Grund allen menschlichen Daseins und die Wurzel und Quelle der inneren Wahrheit. Das Herz bildet auf diese Weise das innerste Selbst des Menschen und wird auch als sein Geist oder Intellekt (νοῦς) bezeichnet. Das Herz ist der Ort der höchsten Gottesschau oder innigsten Gottesbegegnung. Den Weg zu dieser Begegnung bezeichnet Palamas auch als einen Weg zur Vergöttlichung (θεώσις). Die Menschen, die diese Vergöttlichung erreichen, diese „Menschen sind in Gott, da sie von ihm zu Gott gemacht werden, und Gott ist in ihnen, der sie zu Gott macht. Somit haben auch sie Anteil an der göttlichen Wirkung (Energie), wenn auch auf andere Weise, doch nicht an der Wesenheit Gottes. Darum sagen auch die Theologen, die Gottheit sei eine Bezeichnung der göttlichen Energie“³⁰. Der Vergöttlichung entspricht auch die Schau des ungeschaffenen göttlichen Lichtes, die Palamas unter

³⁰ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, S. 92.

Berufung auf die evangelischen Berichte ausführlich schildert: „Der Herr sprach zu seinen Jüngern: ‚Es gibt manche unter den hier Stehenden, die keinesfalls den Tod kosten, bis sie das Reich Gottes sehen, wie es in Macht gekommen ist³¹. Und nach sechs Tagen nahm er den Petrus, Jakobus und Johannes mit sich, stieg auf den Berg Tabor, leuchtete dann wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie das Licht³². Nicht nämlich hätten sie mehr besehen können, ja vielmehr vermochten sie nicht einmal unverwandt auf diesen Glanz zu blicken und fielen darum kopfüber zur Erde nieder³³. Dennoch sahen sie gemäß der Verheißung des Heilands das Reich Gottes – jenes göttliche und geheimnisvolle Licht, welches Gregorios [Gregor von Nazianz] und Basileios der Große als Gottheit bezeichnen, indem sie sprechen: ‚Licht ist die den Jüngern auf dem Berg gezeigte Gottheit, und Schönheit des wirklich Mächtigen seine geistige und beschaubare Gottheit.‘ Der große Basileios nämlich sagt, jenes Licht sei auch Schönheit Gottes, allein für die Heiligen beschaubar in der Kraft des göttlichen Geistes. Darum sagt er auch von neuem: ‚Es sahen Petrus und die Donnersöhne seine Schönheit auf dem Berg, wie sie den Glanz der Sonne überglänzte, und sie wurden gewürdigt, das Vorspiel seiner Wiederkunft mit eigenen Augen zu überblicken.‘ Und der Theologe (Johannes) von Damaskos nannte zusammen mit dem Johannes mit der goldenen Zunge [Chrysostomus] jenes Licht den natürlichen Strahl der Gottheit. Der eine schreibt: ‚Der Sohn, ursprungslos aus dem Vater gezeugt, besitzt den natürlichen Strahl der Gottheit ursprungslos, und die Herrlichkeit der Gottheit wird zur Herrlichkeit des Leibes.‘ Der goldene Redner aber sagt: ‚Strahlender als er selbst erschien der Herr auf dem Berg, indem die Gottheit ihre Strahlen sehen ließ“³⁴. Für Palamas sind diese Strahlen des göttlichen und ungeschaffenen Lichtes die ewigen Energien Gottes. Das Herzensgebet oder die immerwährende Anrufung des heiligen Namens bewirken die Angleichung und Teilhabe an den göttlichen Energien oder am göttlichen Licht, so dass sich in der Ruhe und Stille (ήσυχία) des Herzens oder Geistes auf unaussprechliche Weise die lichtvolle Schau mit der göttlichen Wirklichkeit ereignet, in welcher der Gottsucher Gott in sich selbst wie in einem Spiegel erkennt. Mit anderen Worten, in dieser Schau wird die

³¹ Mk 9, 1 b.

³² Vgl. Mt 17, 1 f.

³³ Vgl. Mt 17, 6.

³⁴ GREGORIOU PALAMA Syngrammata, Bd. 5, S. 116 f.

lichtvolle Wirklichkeit Gottes erkannt, aber nicht die göttliche Wesenheit oder Überwesenheit (ὑπερουσιότης)³⁵ an sich, und damit weist Palamas auf die Unterscheidung zwischen göttlicher Überwesenheit und den göttlichen Energien oder Wirkungen.

5. 2. Ibn 'Arabī und der Weg zur Gottesschau

Die geistige Schau der Wirklichkeit Gottes, die auch im Mittelpunkt von Ibn 'Arabī's Lehre und Weg steht, erfolgt, wenn der Gottsucher auf seinem Weg einen sehr hohen geistigen Zustand erreicht. Ein solcher Zustand entsteht aus der göttlichen Einwirkung, die im Menschen die entsprechende geistige Bereitschaft des Herzens³⁶ bewirkt. Die göttliche Einwirkung erweist sich für den Menschen als göttlicher Anblick oder als göttlicher Name. Die Bereitschaft des Herzens ist, wie Ibn 'Arabī sagt, „das Verborgenste, was es gibt“. Diese Bereitschaft ist zunächst nur ein Vermögen, das als Möglichkeit gegeben ist und nur dann hervortritt, wenn ihr Gehalt verwirklicht wird, was aber allein durch die göttliche Einwirkung geschieht. Auch die Bereitschaft zur Anrufung und ihre Verwirklichung wird von Gott bewirkt. Dementsprechend ist der geistige Zustand einerseits durch die seelische und geistige Form gekennzeichnet, die in der Bereitschaft des Herzens liegt und andererseits durch das einwirkende göttliche Licht, das von jeglicher Form frei ist, denn die göttliche Wirklichkeit hat keine Form noch ist sie in irgendeiner anderen Weise begrenzt. Die geistige Form, die sich bei der geistigen Schau dem Herzen aufprägt, ist aber göttlichen Ursprungs; sie ist somit die Spur einer göttlichen Wahrheit oder einer göttlichen Eigenschaft. Ibn 'Arabī schreibt dazu in seinem berühmten Werk „Die Fassungen Weisheit (Fuṣūṣ al-Ḥikam)“: „Das Herz des Gott-Erkennenden hat eine solche Weite, dass Abū Yazīd al-Bistāmī³⁷ von ihm gesagt hat: ‚Wenn auch der Thron Gottes und alles, was er umfasst, hunderttausend mal tausend in einem Winkel des Herzens des Gott-Erkennenden zugegen wäre, so würde

³⁵ Vgl. Anm. 11.

³⁶ Über die vielfältigen Anblicke des Herzens in der islamischen Mystik siehe: R. PIETSCH, Mit den Augen des Herzens sehen – über die Symbolik der mystisch-metaphysischen Schau im Islam, in: *Blätter Abrahams – Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Heft 15, München 2016, S. 53-68.

³⁷ Abu Yazid al-Bastāmi (803-875), persischer Sufi. Vgl. H. RITTER, die Aussprüche des Bayezid Bistami. Eine vorläufige Skizze, in: *Westöstliche Abhandlungen. Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 1954, S. 231-243.

es ihn nicht fühlen'. Und Ġunaid³⁸ sagte im gleichen Sinne: ‚Wenn das Vergängliche mit dem Ewigen verbunden wird, so hinterlässt es keine Spur mehr. – So das Herz aber das Ewige erfasst, wie könnte es noch das Dasein des Vergänglichen empfinden? – Wenn sich nun die die Offenbarung Gottes von Form zu Form wandelt, so muss sich das Herz notwendigerweise den Formen gemäß, in denen die göttliche Offenbarung stattfindet, ausweiten oder zusammenziehen. Denn dem Herzen bleibt nichts von der Form, in welcher die Offenbarung stattfinden mag, vorenthalten“³⁹. Wenn ein Gottsucher eine Form schaut, in der er erkennt, was er vorher nicht erkannt hat, dann ist diese Form nichts anderes als seine eigene Urbestimmung. Das aber ist das Gegenteil von dem, was die Mystiker, wenn sie sagten, dass sich Gott entsprechend der Bereitschaft der Anrufenden offenbart. Es ist vielmehr der Anrufende, der sich Gott in der Form offenbart, durch die sich ihm Gott offenbart. Diesen Widerspruch löst Ibn ‘Arabī auf, wenn er feststellt, dass Gott grundsätzlich zwei Weisen der Offenbarung zu eigen sind: „eine Offenbarung im Nicht-Kundgegebenen und eine Offenbarung in der Kundgebung. Durch Seine Offenbarung in der Nicht-Kundgebung teilt Er dem Herzen dessen Zustand der Bereitschaft mit. Es ist das die wesentliche Offenbarung, deren Wirklichkeit in der Nicht-Kundgebung besteht und die eins ist mit der Selbstheit (al-huwiyya), die Gott als Er selbst (huwa) ist. – Er ist aber für sich selber in aller Ewigkeit das Selbst. – Wenn ihm [dem Gott-Erkennenden] nun – das heißt dem Herzen – diese Bereitschaft zuteilgeworden ist, so offenbart sich ihm Gott in Seiner kundgegebenen Offenbarung im Zustand der Kundgebung, als dass es Ihn sieht. Dann erscheint es in der Form dessen, was ihm offenbart wird, wie beschrieben. Gott der Erhabene gibt dem Herzen den Zustand der Bereitschaft nach seinem Wort: ‚Er gibt jeglichem Ding Seine Beschaffenheit, dann leitet Er‘⁴⁰, das heißt, dann hebt Er den Schleier zwischen sich und seinem Knecht auf, so dass Ihn dieser in der Form seines Glaubens an Gott schaut. Denn Gott ist der Inbegriff seines Glaubens, und weder das Herz noch das Auge schaut je etwas anders in Gott als die Form seines

³⁸ Abūl-Qāsim al-Ġunaid ibn Muḥammad al-Ḥazzāz al-Qawarīrī, gest. 910, ein aus Persien stammender Vertreter der Bagdader Mystik.

³⁹ IBN ‘ARABĪ, Die Fassungen der Weisheit, in: *Spektrum Iran* – Zeitschrift für islamisch-iranische Kultur, 21. Jg. Heft 4, 2008, S. 28.

⁴⁰ Koran 20, 52.

Glaubens“⁴¹. Das bedeutet, dass der Mensch die göttliche Wesenheit (al-dāt) an sich nicht erkennen kann. Diese Wesenheit kann sich nicht als solche offenbaren; sie offenbart sich allein der Form der Bereitschaft desjenigen, der diese Ausstrahlung empfängt. Mit anderen Worten, der Gott-Erkennende schaut nicht die göttliche Wesenheit an sich, sondern nur seine eigene Form im göttlichen Spiegel.

6. Zum Abschluss

Wenn die geistigen oder mystischen Wege von Gregorios Palamas und Ibn ‘Arabī ihr göttliches Ziel in der Vereinigung mit der Wirklichkeit Gottes erreichen und sich in ihr vollenden, dann fallen alle äußeren und inneren Religionsgegensätze weg, denn die göttliche Wirklichkeit ist grenzenlos und unendlich. Dieser grenzenlosen Wirklichkeit entsprechen gleichsam spiegelbildlich unendlich viele Offenbarungen. Ibn ‘Arabī hat die mystisch-metaphysische Offenheit für diese göttlichen Offenbarungsformen und -wege in einem großartigen Gedicht zum Ausdruck gebracht, das offensichtlich auf seiner allumfassenden Gottesschau beruht:

„Mein Herz ist offen für jede Form:

Es ist eine Weide für Gazellen,

Ein Kloster für christliche Mönche,

Ein Götzentempel, die Kaaba des Pilgers,

die Tafeln der Torah und das Buch des Korans.

Ich übe die Religion der Liebe.

In welche Richtung immer die Karawane zieht,

--die Religion der Liebe wird meine Religion

und mein Glaube sein“⁴²

⁴¹ IBN ‘ARABĪ, Die Fassungen der Weisheit, S. 30.

⁴² IBN ‘ARABĪ, Targūmān al-ašwāq (Der Übersetzer der Sehnsüchte), hrsg. Von R. A. NICHOLSON, London 1911, Reprint 1987, S. 19 (arabischer Text) und S. 67 (englische Übersetzung).