

Review of Ernst Bannerth, *Das Buch der vierzig Stufen des ‘Abd al Karīm al Ğīlī*, Wien 1956

Aus dem reichen schriftstellerischen Nachlaß des Šūfītheologen ‘Abd al-Karīm al-Ğīlī (gest. zwischen 811 und 820/1408 und 1417) war bis jetzt nur sein Hauptwerk über den „Vollkommenen Menschen“ (*al-insān al-kāmil*) durch mehrere alte Kairiner Drucke und eine eingehende Untersuchung aus der Feder R.A. Nicholson’s (vgl. *Studies in Islamic Mysticism* 77 ff.) näher bekannt. Nun tritt mit der Edition des *K. al-arba‘īn martaba* („Buch der vierzig Stufen“) eine zweite, wesentlich knapper gefaßte Schrift hinzu, die, inhaltlich dem *Insān al-kāmil* nah verwandt, im Abstieg vom absoluten Einen zur Vielheit des Geschaffenen die Selbstoffenbarung Gottes in vierzig Stufen des Seins aufzuweisen versucht. Dieses Hinabschreiten vom Transzendenten zur Vielfalt des sinnlich Wahrnehmbaren scheint sich neuplatonischer Systemstruktur anzuschließen; jedoch haftet die Verwandtschaft nur am äußeren Schema: bei Ğīlī geht es nicht um Emanation (*faiḍ*), um Substanzausstrahlung, sondern um Manifestation (*zuhūr*) des göttlichen Wesens.

Die ersten 11 „Stufen“ umschreiben die allmähliche Auffächerung und Personalisierung der göttlichen Natur. Am Anfang steht der gänzlich unerkennbare Seinsgrund, das göttliche Wesen (*ḍāt*), das nicht nur als extra omne genus gedacht wird, sondern selbst über alles Sein hinausgeht (vgl. das *epékina tēs ousías* Plotins!), infolgedessen „nichtseiend“ (*ma’dūm*) ist, insofern das Sein nicht von ihm prädiert werden kann – bildlich ausgedrückt „Finsternis“, „Dunkelwolke“ (*‘amā*); aus dieser gestaltlosen Einheit entwickelt sich nun in einer Reihe von immer bestimmteren Manifestationen der Reichtum der göttlichen Person, die Vielfalt seiner Namen und Attribute. All dies geht nur in wenigen Punkten (der tieferen Einordnung der *ilāhīya*, dem neu eingeführten Begriff der *malikīya*, der stärkeren Gliederung der *šifāt*) über das bereits von Nicholson gesammelte Material hinaus. Stufe 12–17 schildern dann den geistigen Kosmos, ein merkwürdiges Kunterbunt von Relikten neuplatonischer Intelligenzenlehre, ins Metaphysische übertragener logischer Begriffe wie der „Welt der Möglichkeit“ (*‘alam al-‘imkān*) und hypostasierter Requisiten islamischer Gottesvorstellung wie „Thron“ und „Schemel“. Der Übergang zur Welt des Sensiblen vollzieht sich in der Stufe der *tabī‘a*, einer der eigentlichen hyle (*hayūlā*) noch übergeordneten geistigen *materia prima*, die bereits von Ibn ‘Arabī, dem Ğīlī ja in seinem Denken sehr verpflichtet ist, wohl im Anschluß an

pseudempedokleische Gedankengänge dem kosmologischen Schema eingliedert wurde; aus dem Atom, der „einfachen Substanz“, zersplittert sich das Sein dann zu den zusammengesetzten Dingen, den Himmelsphären, den Elementen, Mineralien, Pflanzen, Tieren und schließlich dem Menschen. Die Sphären zählen also zu den unbelebten Dingen, sie sind nicht beseelt – aber dennoch „Gegenstücke“ zu den Kräften des menschlichen Geistes; das Schema der „Philosophen“ wird preisgegeben: der Abstieg endet nicht mit der gestaltlosen Materie, sondern wandelt sich in einen Kreislauf zu Gott zurück, denn der Mensch, d. h. der *insān al-kāmil*, ist die „vollkommenste Manifestation“, er ist „Gott, Wesen (*dāt*), Attribute, Thron, Schemel ...“, er faßt also alle anderen Manifestationen in sich.

In ihrer kompendienhaften Systematisierung läßt die vorliegende Schrift zweifellos manche Punkte des Weltbildes Ğilī's klarer hervortreten; der Herausgeber hat sich – leider nur in Form von Anmerkungen, nicht in einer geschlossenen Darstellung – bemüht, die Beziehungen zum *Insān al-kāmil*, zu den Begriffen Ibn 'Arabī's und auch Avicenna's aufzuweisen. Der Edition liegt eine – nicht weiter nach Alter usw. bestimmte – Baġdāder Handschrift zugrunde, die der Herausgeber für ein Unikum hält; Brockelmann soll die Schrift nicht auführen. Das stimmt nun allerdings nicht: Brockelmann bringt allein ungefähr 20 (!) Handschriften des gleichen Werkes, allerdings unter dem etwas abweichenden Titel *K. marātib al-wuġūd* (vgl. GAL² II 264 u. s. II 284); schon ein Vergleich mit der HS Berlin 3219/20 (Ahlwardt) läßt an der Identität beider Werke keinen Zweifel¹. Durch eine Kollationierung hätten sich gewiß manche, schon im Druck sich anbietende Mißverständnisse (z. B. 24, 5: *lil-arkān* statt *lil-imbkān*; 24, 20: *taškīl* analog zu *tašwīr* statt *taškīk*; 23, 3: *taġaiyarat* statt *ta'aiyanat?*; 16, 1: *wa-illā fa-kāna* statt *wal-imbkān* usw.), Textlücken (z. B. 34 ult: *bi-ġaib al-ġaib* statt *bi-ġaib*) und grammatische Unkorrektheiten (z. B. 35, 9: *kānat* statt *kānū?*) vermeiden lassen.

Unter diesen Mängeln des Textes leidet natürlich auch die Übersetzung; ganz abgesehen davon, ist es sowieso etwas problematisch, einen Text, der von Termini technici wimmelt, in eine andere Sprache, der diese Termini fremd sind, zu übertragen: der arabische Text ist auch hier im allgemeinen klarer und leichter verständlich als das im Abstrakten verschwimmende Deutsch. Hinzu kommt, daß man an manchen Stellen die grammatische Auffassung des Übersetzers nicht ganz teilen kann. Dazu einige Beispiele:

¹ Vgl. auch Ind. Off. 665 und Rabat, II. série 1017.

36, 6: *lā yaḥlū* mit folgendem *immā ... an* übersetze: „... hat (nur) die Möglichkeit zu ... oder ...“; 36, 14: *man waqafa ba‘da ‘ilmihī* übers.: „wer anhält, nachdem er weiß“; 36, 18: *‘ain al-yaqīn* = „Wesen der Gewißheit“; 31, 2 ff.: falsch koordiniert, Zäsur vor *summiyat*; 30, 2: *marḡa‘* nicht „Rückkehr“, sondern „Beziehung“; 30, 12: *ḥazarāt* sicherlich nicht „Mauer“, sondern „Verbote“, endgültig wohl erst nach Kollationierung zu emendieren; 27, 10 ff. übers.: „... daß keineswegs der Name ‚Nichtsein‘ auf das Mögliche rechtens zutrifft – außer in einer (gewissen) Beziehung, so daß ihm, insofern es zu dieser Beziehung sich entgegengesetzt verhält, der Name ‚wirkliches‘ oder ‚metaphorisches‘ Sein zukommt“; 27, 16: *al-ḥadīṭ^a* nach einer unvollständig zitierten Tradition entspricht dem ... unserer Interpunktion (vgl. *al-āyat^a* bei Koranversen), also nicht: „der zeitlich ins Dasein getretene (*ḥadīṭ*) Intellekt“; 26, 3: zweiter Halbers falsch übersetzt, als ob *lisān^a* statt *lisān^u* dastände: „die Zunge weist auf das Innere hin“; 26, 12 ff.: statt „in dem Intellekt, welcher die Buchstaben im Tintenfaß enthält“ übers. „zusammengefügt und abgestuft im Geiste, wie die Buchstaben im Tintenfaß“; 26, 20 ff.: gliedere: „Wie der Geist ... so umfaßt das immanente Sein ...“; 25, 7 ff.: gliedere: „bei der *Ḥadīṭ*-Stelle ... bezeichnet der eine Fuß ...“; 24, 12: „diese Natursphäre ist sehr weiträumig“, das Ende des Abschnitts ist falsch konstruiert; 23, 1 f.: „Gott machte die Bedürftigkeit der Materie (nach einer Form) zu einer Ursache dafür, diese Form ... in die Existenz zu heben“; 22, 5 ff.: „Die Tatsache, daß die Existenz der Welt im Sichtbaren und Gewordenen (nur) seine (Gottes) Existenzverleihung ... ist, besagt, daß der Allerhöchste ... hinzufügt, obwohl sie vorher wie nachher in seinem Wissen existiert, weder getrennt von dem Wissen, wenn ihr Verhältnis ... gesetzt wird, noch getrennt von seinem Wesen, wenn ihr Daseinsverhältnis ...“; 22, 18 ff.: „... wird sie ‚einfache Substanz‘ genannt und ‚nicht weiter teilbares Atom‘, da man nicht von dem Teil ohne Bezug auf das Ganze sprechen sollte“; 21, 9 ff.: „... Bezeichnung für die Formen der aus den Formen ihrer Teile und Substanzen intelligiblen Dinge im Wissen, je nachdem es in der Außenwelt existiert. Alles (nur) in der Welt der Phantasie Existierende gehört ...“; 19, 1 f.: erg. *min* vor *tarkīb* und übers.: „aus der Zusammensetzung zweier (Atome) ergibt sich die Länge und ...“; 14, 11 ff.: „Wisse, daß Gott jede dieser Sphären der folgenden nachbarlich verbunden hat. So verband er die Wasser- und die Luftkugel wegen der in ihnen fließenden Feuchtigkeit und die Erd- und die Wasserkugel wegen der in ihnen fließenden Kälte ...“; 13, 10: lies *amr^{un} dauqī^{un}* statt *amr^u dauqī* usw.

Es bleibt das Verdienst des Autors, mit seiner Edition uns ein noch unerschlossenes Werk der späten sufischen Spekulation nähergebracht zu haben.