

Hureyre Kam

Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Universität Innsbruck

Wie den Zauber in die entzauberte Welt zurückholen?

Die Zukunft des Taṣawwuf zwischen neoplatonischen Wurzeln und panpsychistischen Perspektiven

Abstract

Diese Abhandlung analysiert moderne kosmologische und philosophische Entwicklungen auf ihre Bedeutung für die Zukunft des Sufismus. Sie hinterfragt die fortwährende Relevanz neoplatonischer Konzepte wie der Emanation und des Körper-Seele-Dualismus in der sufischen Kosmologie. In diesem Kontext wird über ein alternatives, monistisches Modell als methodisches Fundament für die theoretische Ausformulierung des Sufismus nachgedacht, das auf der Theorie des Panpsychismus basiert. Es wird argumentiert, dass ein universelles Bewusstsein, das alle Facetten der Schöpfung durchdringt, als zeitgemäße Grundlage dienen könnte, um die Einheit des Seins (*waḥdat al-wujūd*) neu zu interpretieren. Die Abhandlung verbindet die spirituelle Tiefe der sufischen Tradition mit modernen philosophischen Diskursen, indem sie Parallelen zwischen der Mystik Ibn al-‘Arabī (gest. 638/1240) und aktuellen panpsychistischen Ansätzen aufzeigt.

This treatise analyzes modern cosmological and philosophical developments in terms of their significance for the future of Sufism. It questions the ongoing relevance of Neoplatonic concepts such as emanation and the body-soul dualism within Sufi cosmology. In this context, an alternative monistic model is considered as a methodological foundation for the theoretical formulation of Sufism, based on the theory of panpsychism. It is argued that a universal consciousness, permeating all facets of creation, could serve as a contemporary foundation for reinterpreting the unity of being (*waḥdat al-wujūd*). The treatise connects the spiritual depth of the Sufi tradition with modern philosophical discourses by drawing parallels between the mysticism of Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) and current panpsychist approaches.

Keywords: Waḥdat al-wujūd (Einheit des Seins); Neoplatonismus; Panpsychismus; Pluralismus; Ibn al-‘Arabī
waḥdat al-wujūd (unity of being); neoplatonism; panpsychism; pluralism; Ibn al-‘Arabī

Hureyre Kam, Department of Islamic Theology and Religious Education, University of Innsbruck

E-mail: hureyre.kam@uibk.ac.at

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

1 Problemhorizont

1.1 Problemstellung

Wenn ein Sufi im 12. Jahrhundert sagte, dass Gott in allen Dingen ist, dann war das in seinen Augen nicht nur eine poetische Metapher oder ein schönes Bild, um Gottes Gegenwart zu beschreiben. Vielmehr spiegelte diese Aussage eine tiefe metaphysische Überzeugung wider, die auf der Lehre von der Einheit des Seins (*wahdat al-wujūd*)¹ beruhte. Diese Überzeugung implizierte, dass alles, was existiert, in seiner Essenz eine Manifestation des Göttlichen ist und dass die gesamte Schöpfung durchdrungen ist von der göttlichen Präsenz. Der Ausdruck der Alleinheit des Seins ging über eine bloße symbolische Sprache hinaus und war eine ontologische Aussage, die die untrennbare Verbundenheit zwischen Gott und der Schöpfung ausdrückte.

Für einen Sufi war das nicht einfach eine abstrakte philosophische Überlegung, sondern ein zentraler Bestandteil seines Glaubens und somit eine umfassende Wahrheit (*ḥaqq*). Muslime lernten diese Vorstellung nicht primär von den antiken Griechen; sondern entdeckten Ähnliches bereits in den eigenen religiösen Quellen, wie den Hadithen und den Interpretationen des Koran. Als sie schließlich mit der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ in Berührung kamen, fanden sie darin nicht die Häresien alter Polytheisten, sondern erkannten eine ihnen vertraute Wahrheit, die in einer so fundierten und systematischen Weise ausgedrückt war, dass sie ihnen möglich machte, eine neue Kosmologie darauf aufzubauen (Adamson, 2021; Dieterici, 1877). Die Studenten der Sufi-Meister sahen darin nicht nur eine spirituelle Einsicht, sondern auch eine wissenschaftliche Welterklärung, die sowohl die transzendente als auch die immanente Dimension der Welt umfasste und eine Brücke zwischen philosophischer Reflexion und spiritueller Erfahrung schlug.

Das ist ein Umstand, der sich einem Muslim heute nicht mehr selbstverständlich erschließt, sondern erst durch eingehendes Studium verstanden werden muss. Die Verflechtung zwischen spirituellen Lehren des Sufismus und philosophischen Strömungen wie dem Neoplatonismus, die im Mittelalter intuitiv und organisch zusammenfanden, bedarf heute einer bewussten Reflexion und historischen Einordnung. Das ist so, weil wir heute in einer völlig anderen Welt leben, in der der Kosmos nicht mehr unterteilt wird in eine ewige, über dem Mond liegende Sphäre, bewohnt von Engelswesen, und eine vergängliche, profane Welt unterhalb des Mondes. Diese dualistische Vorstellung prägte das mittelalterliche Denken. Doch so begreifen wir heute den Kosmos und unseren Platz darin nicht mehr. Die Aufklärung hat, wie Theodor Adorno formulierte, die Welt „entmythologisiert“ und dadurch „entzaubert“.² Was Adorno damit meinte, ist, jetzt, da wir wissen, dass die Welt über dem Mond ebenso den Gesetzen der Vergänglichkeit und Sterblichkeit unterliegt wie unsere diesseitige Welt, gibt es in unserem modernen Kosmos keinen Platz mehr für Engelswesen. Aus dieser Perspektive erscheint der neoplatonische Kosmos, der sich auf ein ptolemäisches Weltbild stützte, nur noch wie ein Märchen aus einer längst vergangenen Zeit. So wie

¹ Die Transkriptionen des Arabischen richten sich nach der englischen Version, siehe: *A transliteration chart for Arabic, Persian, and Turkish*. International Journal of Middle East Studies (IJMES), Cambridge University Press. Retrieved from <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/transchart.pdf>

² „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils. Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt. Sie wollte die Mythen auflösen und Einbildung durch Wissen stürzen“ (Horkheimer & Adorno, 2000, 15).

der Kosmos entmythologisiert wurde, hat sich auch unser Verständnis von spiritueller Realität und Transzendenz gewandelt (Horkheimer & Adorno, 2000, 15–100).

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf: Wenn Sufis heute von der Einheit des Seins (*waḥdat al-wujūd*) sprechen, was genau wird damit ausgesagt? Handelt es sich dabei immer noch um den Ausdruck einer religiösen Wahrheit, also als *ḥaqq*, ein spirituelles Wissen, das sich auch mit dem heutigen Stand der Kosmologie in Einklang bringen lässt? Da Verweise auf den Neoplatonismus, der diese Vorstellungen ursprünglich prägte, heute nur noch von historischem Interesse sein können: Auf welcher kosmologischen Erklärung ruht die Vorstellung der Einheit des Seins in der Gegenwart? Und wie lässt sich die Lehre der *waḥdat al-wujūd* mit einem modernen kosmologischen Verständnis verbinden, so dass es uns wieder in Stand setzt, den Zauber dieser spirituellen Lehre inmitten der entzauberten Wirklichkeit unserer Welt aufrechtzuerhalten.

1.2 Die Wahrheitsfrage

Im Zuge des Säkularisierungsprozesses westlicher Gesellschaften ging man davon aus, dass Religionen mit der Zeit an Bedeutung verlieren und in Zukunft nur eine marginale Rolle für die Menschen spielen würden. Diese Annahme hat sich als eine Fehleinschätzung herausgestellt (Berger, 2012, 313–316; Pollack, 2011, 482–522). Religionen sind weiterhin zentral für die meisten Menschen und das trotz sinkender Zahlen der Mitgliedschaft in Kirchengemeinden (Müller, 2013). Die Forschung hat deshalb ihre Grundannahmen bezüglich der Funktion der Religion in industrialisierten und säkularen Staaten revidiert und stellt sich nun vielmehr die Frage „nach den Möglichkeiten und Grenzen des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religion und Kultur“ (Amirpur & Weiße, 2015, 7). Es geht heute also vielmehr um das Problem einer funktionsfähigen und harmonischen Gesellschaft vor dem Hintergrund der stetig zunehmenden ethnischen, kulturellen und religiösen Pluralisierung.

In einer solchen pluralistischen Gesellschaft scheint sich gerade die Frage nach der Wahrheit und der Anspruch auf eine solche immer wieder wie ein Keil zwischen die Parteien zu treiben, die nach einem gemeinsamen Boden suchen. Jede Religion und jede Weltanschauung beansprucht für sich eine bestimmte Vorstellung von Wahrheit, die ihre Legitimität und Identität prägt.³ Das führt zu einer grundsätzlichen Frage: Wie lassen sich konkurrierende Wahrheitsansprüche miteinander so vereinbaren, dass sie den gesellschaftlichen Diskurs fruchtbar machen und gegenseitiges Verständnis fördern? Diese Frage ist daher nicht nur eine theologische, sondern auch eine gesellschaftliche Herausforderung, da religiöse Wahrheitsansprüche tief mit den Vorstellungen von Sinn, Identität und Ethik verbunden sind.

In diesem Zusammenhang wird der Sufismus häufig als das spirituell offene und freundliche Gesicht des Islam dargestellt. Besonders in westlichen Diskursen wird er oft als Symbol für religiöse Toleranz und Pluralität hervorgehoben. Berühmte Sufis wie Jalāl ad-Dīn Rūmī (gest. 672/1273) werden dabei gerne zitiert, um die Offenheit des islamischen Glaubens zu unterstreichen. Die Betonung der Liebe und der universellen Verbundenheit aller Menschen wird als Ideal eines Islam

³ „Wahrheit ist ein Geltungsanspruch, den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten“ (Habermas, 1984, 129). Für eine kontroverse Diskussion dieser Thematik mit besonderem Fokus auf ihre religionspädagogische Relevanz siehe Weiße, 2002.

gesehen, der jenseits dogmatischer Grenzen agiert (Chittick, 1983; Schimmel, 2000).⁴ Aus dieser Perspektive erscheint der Sufismus als eine Quelle der Weisheit und spirituellen Tiefe, die den Kern menschlicher Erfahrung und Verbundenheit anspricht.

In scharfem Kontrast dazu steht die Perzeption der Theologie, insbesondere im Hinblick auf die Frage nach religiöser Wahrheit. Während TheologInnen klare und oft strenge Unterscheidungen zwischen Glauben und Unglauben ziehen sowie verbindliche religiöse Normen festsetzen, liegt für die Sufis das Wesentliche im inneren Erleben des Göttlichen, das die starren Grenzen der äußeren Form übersteigt. Im Rahmen des Pluralismuskurses sind viele daher geneigt zu argumentieren, dass die Theologie sich dem politischen Diskurs etwas entziehen und stärker dem Sufismus öffnen und von der Weisheit der Mystiker lernen sollte, um eine offenere und tolerantere Ausrichtung zu fördern (Safi, 2006, xxi). Doch dabei wird zum einen leicht übersehen, dass auch der Sufismus Teil des theologischen Denkens im Islam ist; und zum anderen gibt es gute Gründe dafür, warum der Sufismus nie zur dominanten Strömung im theologischen Diskurs geworden ist.

Ein wichtiger Grund dafür liegt in der asketischen Lebensführung, die für die Mystik zentral ist. Sufi-Praktiken erfordern nicht nur eine Abkehr von weltlichen Annehmlichkeiten, sondern auch eine intensive spirituelle Hingabe, die für die breite Masse kaum praktikabel ist (Schimmel, 1995, 148–190) und daher auch eine elitäre Note besitzt. Hinzu kommt, dass die Quellen mystischer Erkenntnis, bei denen die Herzens-Erkentnis (*maʿrifā*) eine zentrale Rolle spielt, sich nur schwer systematisieren lassen (Alani, 2019, 463–487; Ghandour, 2018). Der Sufismus legt den Fokus auf persönliche, tief empfundene Erfahrungen, die sich kaum in eine formale Theologie überführen lassen, die für die Allgemeinheit tauglich wäre.

Ein wesentlicher Faktor für das Spannungsverhältnis zwischen Theologie und Sufismus liegt in der Lehre des *waḥdat al-wujūd* (Alleinheit des Seins), welches ein zentrales Konzept des Sufismus darstellt (Ansari, 1999, 149–192). Diese Lehre besagt, dass alle Existenzformen letztlich Manifestationen eines einzigen göttlichen Ursprungs sind. Nach dieser Auffassung sind die Unterschiede in der Welt, einschließlich der Vielfalt der religiösen Ausdrucksformen, nur oberflächliche Variationen der einen, universalen Realität. Was für die Lehre spricht, ist, dass sie religiöse Toleranz und Pluralität fördert, da sie die Vorstellung vermittelt, dass alle Dinge und religiösen Traditionen letztlich Manifestationen des Göttlichen sind. Dadurch entsteht eine Basis für interreligiöse Offenheit und Akzeptanz unterschiedlicher spiritueller Wege. Die Lehre inspiriert ferner auch ein ganzheitliches Weltbild, in dem alle Formen von Leben, Materie und Bewusstsein als miteinander vernetzt und aus einem göttlichen Urgrund hervorgegangen betrachtet werden. Gleichzeitig führt *waḥdat al-wujūd* jedoch zu Spannungen mit der klassischen Theologie, insofern sie die Trennung zwischen Schöpfer und Schöpfung aufzulösen scheint, welches ein Grundprinzip der theologischen Konzeptualisierung des Monotheismus (*tawḥīd*) darstellt. Einige Theologen, wie Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), sehen darin eine potenzielle Verwässerung des Monotheismus (Knysh, 1999, 87–112).

Das stellt uns vor die Frage: Ist die grundsätzliche Pluralitätsoffenheit des Sufismus Ergebnis des neoplatonischen Einflusses oder kann man sie heute auch losgelöst von ihren metaphysischen Wurzeln philosophisch begründen? Die neoplatonische Philosophie, auf der die Vorstellung der

⁴ “Rumi, in his mystical poetry, transcends rigid theological boundaries and presents a vision of love and unity that is radically inclusive. His emphasis on the universality of human connection offers an Islamic framework that is open to all, pushing beyond narrow sectarian divisions” (Safi, 2006, xxii).

Einheit des Seins beruht, basiert auf einer klaren Trennung zwischen der geistigen und der materiellen Welt (Godelek, 1998, 57–60). Der Körper wird als eine niedere, vergängliche Hülle betrachtet, während die Seele das wahre göttliche Prinzip darstellt. Diese dualistische Sichtweise, die Körper und Seele als zwei getrennte Entitäten versteht, ist im Sufismus tief verankert. Der Körper wird oft als Hindernis auf dem Weg zur spirituellen Erkenntnis angesehen, während die Seele durch Reinigung und mystische Praxis die Nähe zu Gott erreichen soll (Schimmel, 1995, 148–190).

Moderne Neurowissenschaften und die Philosophie des Geistes haben jedoch in den letzten Jahrzehnten zunehmend die Sichtweise etabliert, dass der Mensch als eine untrennbare Einheit von Körper und Geist betrachtet werden sollte. Diese Entwicklung spiegelt sich in mehreren Theorien und Forschungsergebnissen wider, die die traditionelle Dualität von Körper und Geist infrage stellen (Varela et al., 1991). Die Vorstellung, dass das Bewusstsein unabhängig vom Körper existiert, wird zunehmend infrage gestellt (Gallagher, 2005). Auch philosophische Ansätze wie der Monismus gewinnen an Bedeutung, die betonen, dass Körper und Geist keine getrennten Entitäten sind, sondern verschiedene Aspekte einer einheitlichen Realität (Damasio, 1994). Der Monismus vertritt die Auffassung, dass alles Sein auf einer grundlegenden Einheit beruht und dass die Trennung zwischen Geist und Materie eine künstliche ist, die den komplexen Beziehungen im Universum nicht gerecht wird.

Diese Entwicklungen stellen eine wesentliche Herausforderung für den Sufismus dar, insbesondere in Bezug auf seine metaphysischen Grundannahmen. Die Vorstellung, dass die Seele unabhängig vom Körper existiert und dieser nur eine temporäre Hülle darstellt, lässt sich kaum noch mit modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen über den Menschen und das Universum vereinbaren. Ebenso ist die Idee einer hierarchisch geordneten Emanation, in der die geistigen und materiellen Welten streng getrennt sind, schwer mit der modernen Kosmologie in Einklang zu bringen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob der pluralitätsfreundliche Ansatz des Sufismus außerhalb seiner klassischen methodischen Einbettung in die philosophischen und wissenschaftlichen Rahmenbedingungen der Gegenwart integriert werden kann.

1.3 Lösungsansatz: Panpsychismus

Angesichts dieser Kritik an der dualistischen Weltsicht des Neoplatonismus könnte der Panpsychismus eine vielversprechende Alternative darstellen, der es den Sufis ermöglichen würde, ihre Weisheit in einem modernen methodischen Rahmen weiterzudenken. Der Panpsychismus ist die philosophische Auffassung, dass das Bewusstsein oder mentale Eigenschaften grundlegende Bestandteile der physischen Welt sind und somit auch unbelebten Objekten in einer gewissen Weise inhärent sein können. Im Gegensatz zur Vorstellung, dass Bewusstsein eine exklusive Eigenschaft höher entwickelter Lebewesen ist, sieht der Panpsychismus in allen Dingen, von Pflanzen über Tiere bis hin zu Atomen, eine Form von Bewusstsein oder Erfahrung, auch wenn diese Form auf einer rudimentären Ebene existiert (Chalmers, 1996; Nagel, 2012). Dies könnte insbesondere dazu beitragen, die Lehre der *wahdat al-wujūd* in einem zeitgemäßen kosmologischen Kontext neu zu verankern.

Als moderne, monistische Perspektive hebt der Panpsychismus die Einheit von Materie und Geist hervor und könnte den Neoplatonismus als etabliertes, aber teils überholtes Konzept ablösen. Dadurch ließe sich Sufismus stärker mit aktuellen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen

verknüpfen, ohne den spirituellen Kern zu verlieren. Dennoch bleibt der Panpsychismus herausfordernd, da unklar ist, wie sich Bewusstsein in unbelebten Entitäten überhaupt fassen oder messen ließe. Zugleich berührt er das islamische Gottesbild: Wo *wahdat al-wujūd* bereits eine tiefe Immanenz Gottes annimmt, beschreibt der Panpsychismus Gott als in jedem Teil der Realität präsent. Das stärkt eine immanente Theologie, wirft aber die Frage nach der Grenze zwischen Monotheismus (*tawhīd*) und Pantheismus auf. Eine theologische Reflexion bleibt daher unerlässlich, um den Prinzipien des Islam treu zu bleiben. Im Kontext pluralistischer Diskurse stellt sich die Frage, wie religiöse und philosophische Traditionen, die auf der Verbundenheit allen Seins basieren, zur Förderung von Toleranz und interkulturellem Verständnis beitragen können. Der Panpsychismus könnte in diesem Sinne als Brücke zwischen sufischer Spiritualität und modernen wissenschaftlichen Paradigmen dienen. Beide Ansätze betonen die Einheit des Seins und die Verbundenheit aller Dinge. Ihre Verbindung könnte den Pluralitätsdiskurs erweitern und einen holistischen Ansatz fördern, der unterschiedliche religiöse und kulturelle Erfahrungen wertschätzt.

Dieser Artikel hat nicht den Anspruch, eine umfassende Theorie eines sufischen Panpsychismus zu entwickeln. Vielmehr möchte ich der theoretischen Fragestellung nachgehen, ob diese beiden Lehrsysteme miteinander kompatibel sind. Zu diesem Zweck werde ich einige zentrale Aspekte herausarbeiten, die die möglichen Schnittstellen sowie die Spannungen zwischen diesen beiden Ansätzen aufzeigen. Ich werde einen Überblick über den Sufismus geben, den Unterschied zwischen Askese und Mystik klären und das Verhältnis des Sufismus zum Neoplatonismus beleuchten, das für seine metaphysischen Grundlagen entscheidend ist. Anschließend werde ich die Kernelemente des Panpsychismus skizzieren. Abschließend wird eine Reflexion darüber erfolgen, ob und inwiefern der Panpsychismus den Neoplatonismus als metaphysischen und methodischen Rahmen für eine moderne Auslegung des Sufismus ersetzen könnte.

2 Was ist Sufismus (*Tasawwuf*)

2.1 *Sufismus* = *Mystik*?

Es ist ein weit verbreiteter Glaube, dass der Sufismus eine urislamische Doktrin war und dass der Prophet Muhammad selbst bereits ein Sufi war und als vollkommener Mensch (*al-insān al-kāmil*) das Ideal aller Sufis vorgelebt habe. So schrieb schon Parviz Morowedge 1971 „Many scholars are of the opinion that there is an affinity between Islamic doctrines and the most fundamental mystical doctrines. This affinity is regarded either as a direct historical one, initiated by Muhammad, a *Ṣūfī* par excellence, or as an indirect affinity in which Islam is seen as being receptive to mystical points of view” (Morowedge, 1971, 467).

Doch solche Aussagen sind aus heutiger Perspektive mit größter Vorsicht zu genießen. Neueste Forschungen über die Ursprünge der islamischen Mystik zeigen, dass Muslime zwar schon früh asketische Praktiken pflegten, doch die Entwicklung des Sufismus als eine eigenständige Disziplin in mystischer Tradition setzte erst ab dem 3./4. Jahrhundert nach der Hijra ein (Sviri, 2003, 173). Die Vorstellung, dass der Prophet Muhammad „ein Sufi par excellence“ gewesen sei, wie es Morowedge so euphorisch formulierte, erscheint uns daher als historische Verzerrung. Solche Einschätzungen projizieren spätere mystische Ideale in die Frühzeit des Islam und übersehen, dass der institutionalisierte Sufismus in dieser Form erst viel später Gestalt annahm. Um diesen zentralen

Punkt deutlicher hervorzuheben, bedarf es der Klärung der Beziehung zwischen Askese (*zuhd*) und Sufismus.

„Sufismus“ oder *Taṣawwuf* ist der allgemein akzeptierte Name für jene Denktradition, die man im Deutschen gemeinhin als „die islamische Mystik“ wiedergibt. Obschon die Gleichsetzung von Sufismus mit Mystik, die ihre Wurzeln in der christlichen Tradition hat, nicht unproblematisch ist, hat sich die Beschreibung von Sufismus als „die islamische Mystik“ durchgesetzt, da sie beide grundsätzliche Denkmuster gemein haben. In diesem Sinne hält Annemarie Schimmel fest: „Im weitesten Sinne kann Mystik als das Bewußtsein der Einen Wirklichkeit definiert werden, ganz gleich, ob man diese nun Weisheit, Licht oder Liebe nennt“ (Schimmel, 1995, 16).

In dieser Erklärung liegt bereits ein Charakteristikum der sufischen Erkenntnissuche angedeutet. Die Weisheit der Sufi-Gelehrten kann nicht mit gewöhnlichen Mitteln der Forschung und intellektueller Anstrengung erlangt werden, sondern bedarf tätiger physischer Anstrengung bzw. Entsagung. Diese Weisheit verortet der Mystiker im Herzen und beschreitet damit ein Feld der Erkenntnis, das jedem Bemühen stringenter intellektueller Arbeit fremd und verschlossen bleiben muss. Die Erkenntnismittel der theologischen Arbeit sind nicht weit entfernt von denen der Philosophie und Wissenschaften im Allgemeinen. Diese sind Sinneswahrnehmung (*al-ḥawāss al-khamsa/al-ʿiyān*), die Vernunft (*al-ʿaql/al-naẓar*) und Überlieferungen (*al-samʿ/ al-akhbār*). Die Sufis lehnen diese Erkenntnisquellen zwar nicht ab, doch sie sehen sie als Mittel zum Zweck, insofern sie als Orientierungspunkte und Wegweiser auf dem Weg zur wahren Erkenntnis angesehen werden. Sie enthalten also nicht dasjenige Wissen, worauf es den Mystikern ankommt. Die Erkenntnisquelle, die für den Sufi über allen anderen steht, ist die Erfahrung bzw. das Erleben. Die Erkenntnis am Ende dieser Bemühungen wird von Sufis daher als ein „Schmecken“ (*dhawq*) bezeichnet (Al-Ghazālī, 2017, 40–48; Arab. Original: Al-Ghazālī, 1967, 100–109).

2.2 Begriffsklärung Askese (*zuhd*) versus Mystik (*tasawwuf*)

An dieser Stelle muss jedoch gleich hervorgehoben werden, dass *taṣawwuf* nicht auf *zuhd* (Askese) reduziert werden darf. Sufis praktizieren zwar Askese, aber ein jeder Asket ist nicht auch zugleich ein Sufi. Der Prophet selbst stand einer strengen asketischen Lebensführung entgegen und betonte die Wichtigkeit eines ausgewogenen Lebenswandels. Er lehrte, dass der Glaube nicht in der völligen Abkehr von der Welt oder der Vernachlässigung der eigenen Bedürfnisse besteht, sondern in einem maßvollen, bewussten Umgang mit den weltlichen Dingen und der Schöpfung. In diesem Sinne stellte der Prophet klar, dass übermäßige Selbstkasteiung und weltliche Entsagung nicht den Kern der spirituellen Praxis ausmachen sollten. Vielmehr ging es darum, die Welt nicht zu meiden, sondern die innere Verbindung zu Gott inmitten der Welt zu bewahren. Ein passendes Hadith, das die ausgewogene Lebensführung des Propheten betont, ist folgendes: „Der Gesandte Allahs (Friede sei mit ihm) sagte: ‚Ich habe gehört, dass einige von euch sich vom Gebet zurückziehen und andere das Fasten übermäßig praktizieren. Ich aber bete und schlafe, faste und breche das Fasten, und ich heirate. Wer sich von meiner Sunnah abwendet, der gehört nicht zu mir‘“ (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Hadith Nr. 5063; *Ṣaḥīḥ Muslim*, Hadith Nr. 1401).

2.2.1 zuhd: das Prinzip Askese

Das Prinzip der Entsagung und Abkehr von der Welt diente bei den frühen Asketen vor dem 4. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung nicht dem Zweck einer größeren Erkenntnis oder inneren Erleuchtung, wie es später bei den Sufis der Fall war. Der Zweck war, durch fromme Übungen und die Imitation der Lebensweise des Propheten die Gunst Gottes und das jenseitige Paradies zu erlangen. Ein Paradebeispiel für einen *zāhid* (Asket) der ersten Stunde ist Ibn al-Mubārak, der zwischen 118/736 und 181/779 lebte und als Gelehrter, Asket, Händler und Krieger verehrt wurde (Küçük, 1988). Sein Ansehen beruht vor allem auf seiner Rolle als Hadith-Sammler, lange bevor es eine systematische Hadith-Wissenschaft gab (Yaldiz, 2016, 193). Er sammelte von bedeutenden Gelehrten wie Mālik b. Anas und Abū Ḥanīfa Hadithe unter anderem zu zwei zentralen Themen: Askese und Kampf. Seine Werke *Kitāb az-Zuhd* und *Kitāb al-Jihād* gelten als die frühesten Sammlungen zu diesen Themen.

Der Begriff *zuhd* betont in Ibn al-Mubāraks Werk die Entsagung von der Welt im Sinne der Nachahmung des Lebensstils des Propheten Muhammad. Sein Asketentum entsprang seiner intensiven Beschäftigung mit den überlieferten Berichten, die ihn dazu brachten, sich in einem Lebensstil zu üben, der sich nach den Idealen der Enthaltsamkeit und Entsagung richtete. Für ihn war der Niedergang moralischer Werte eine Folge des wachsenden Strebens nach materiellen Gütern und Macht. Im Gegensatz zu den christlichen Mönchen seiner Zeit, die häufig ein einsames Eremitendasein führten, sah Ibn al-Mubārak den Verzicht auf weltlichen Besitz nicht als Voraussetzung für ein asketisches Leben. Wohlstand wurde als eine Möglichkeit betrachtet, Unabhängigkeit zu wahren und das Studium sowie die Frömmigkeit zu fördern. Wichtig war die richtige Intention (*niyya*) und die Verwendung des Reichtums auf dem Wege Gottes (*fi sabil-illah*) (Yaldiz, 2016, 192).⁵

Für Ibn al-Mubārak diente die Askese als ideale Vorbereitung für den *Jihād*, da sie den Krieger dazu befähigte, den Kampf mit einer Distanz zur Welt und zum eigenen Selbst zu führen.⁶ Ein Kämpfer war seiner Meinung nach dann am besten gerüstet, wenn er kein Interesse am weltlichen Leben und seinen Annehmlichkeiten hatte. Diese Einstellung spiegelt sich in den Themen der von ihm gesammelten Hadithen wider, die Tugenden wie Geduld, Demut und Furchtlosigkeit sowie eine Haltung der Entsagung loben. Die Unterscheidung zwischen dem „großen“ und „kleinen“ *Jihād* existierte zu seiner Zeit noch nicht. Vielmehr sah Ibn al-Mubārak *Jihād* als eine Verlängerung seines asketischen Prinzips, bei dem die Abkehr von der Welt nicht durch Entsagung, sondern durch den Kampf bewiesen wird. Er verband Askese mit einer Form der Kriegsführung, die nicht auf Ruhm oder materielle Belohnung abzielte, sondern als spirituelle Pflicht verstanden wurde (Kam & Kurnaz, 2022).

⁵ “[...] in early Islam there was no tolerance towards excesses in the fashion of monks and anchorites, such as continuous fasting, praying during the night, total or partial celibacy dictated by continuous night praying, wandering away from home, and the like. [...] Instead, a moderate version had developed as a prescription for pious believers, one that could be upheld not only by ascetical ‘virtuosi’, but by the general community of believers at large” (Sviri, 2003, 171).

⁶ Askese kommt vom Griechischen „askesis“, was äquivalent ist zum arabischen *riyāḍa*, der benutzt wird, um die asketische Praxis zu beschreiben. Askese ist also verstanden als Training. In erster Linie wird dieses Training aber als Kampf verstanden (*mujāhada*, *jihād*) gegen das eigene Selbst (Sviri, 2003, 176–177).

2.2.2 *Taṣawwuf*: das Prinzip Erkenntnis

Das zeigt: Das Prinzip der Entsagung und Abkehr von der Welt diente bei den frühen Asketen vor dem 4. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung nicht dem Zweck einer größeren Erkenntnis oder inneren Erleuchtung,⁷ sondern ihr Zweck war, durch fromme Übungen und die Imitation der Lebensweise des Propheten die Gunst Gottes und das jenseitige Paradies zu erlangen. Sara Sviri vertritt die Ansicht, dass die Entwicklung hin zum Sufismus keine lineare war, sondern das Ergebnis mehrerer paralleler Entwicklungen, die schließlich zu dem führten, was wir heute als Sufismus kennen: Ein System der Askese, eingebettet in und erklärt durch eine eigenständige umfassende Kosmologie.

Unlike the conventional account of a gradual, linear development from “asceticism” to “mysticism”, it is my understanding that three types of zuhd were simultaneously at play: extreme ascetic behavior, which, among other practices, included wearing rough woolen garments (hence: sufi, to begin with, denoted a radical ascetic), and “mild” asceticism, which advocated an inward rejection of worldly things out of religious piety and, lastly, zuhd as a station (*māqām*, *manzila*) in a process of inner transformation leading towards an intimate, huminous, mystical nearness to God and a behavioral “synergy” with Him. This latter type of zuhd preoccupied Muslim mystics from the outset. (Sviri, 2003, 167)

Sviri führt im Folgenden aus, dass sich erst ab dem späten 4./10. Jahrhundert eine Form der Askese entwickelte, die dem, was man als Mystik bezeichnet, am nächsten kommt: der Sufismus (Saari, 1999, 32–42). In den mystischen Schriften blieb die Abkehr von der Welt (*al-zuhd fī l-dunyā*) von zentraler Bedeutung, jedoch in einer anderen Ausrichtung als in der nicht-mystischen Literatur. Anstatt sich auf strenge Weltverleugnung und rigorose Selbstkasteiung zu fokussieren, formulierten die Sufis ein Konzept, das als „Leiter des spirituellen Aufstiegs“ verstanden werden kann. Dieses Konzept beinhaltete verschiedene Stufen und Stationen (*manāzil* und *maqāmāt*), die den spirituellen Weg zu Gott markierten. Ziel war es, die Nähe zu Gott (*qurb*) bereits im diesseitigen Leben zu erlangen, anstatt sie allein als jenseitige Belohnung zu betrachten. Diese spirituelle Entwicklung wurde durch eine Kombination aus asketischen Übungen (*riyāḍāt*) und intensiver Selbstbeobachtung (*muḥāsaba* und *murāqaba*) ermöglicht, die eine kontinuierliche Überprüfung und Anpassung des inneren Zustands sicherstellte (Sviri, 2003, 173).

Die Entwicklung der Mystik im Islam führte zunächst zu einer Erweiterung der Askese mit einer psychologischen Erkenntnissuche. In der sufischen Literatur richtet sich das asketische Programm nicht primär gegen die „Welt“ (*al-dunyā*), sondern gegen das eigene Selbst, genauer gesagt gegen das „niedere Selbst“ oder „triebbestimmte Selbst“ (*al-nafs*): „In the Islamic mystical tradition, therefore, *al-zuhd fī l-dunyā* refers, above and beyond any other aspect of it, to a psychological effort to cut off any attachment to worldly matters – such as possessions, self-regard, social status – that please the *nafs*“ (Sviri, 2003, 176f.).

Das Wort *nafs* hatte bei einem Asketen der ersten Stunde wie Ibn al-Mubārak nicht die Bedeutung von animalischer Seele, sondern meinte nur *das Selbst*, was im Übrigen auch die ursprüngliche Bedeutung von *nafs* ist. Die Vorstellung des *nafs* als „triebbestimmte“ oder „animalische“ Seele ist auf den Einfluss der aristotelischen Seelenlehre zurückzuführen, die über die Umwege der neo-

⁷ „It clearly portrays the insistence of some early *zuhhād* that to cultivate an attitude of inward renunciation toward the world is better than to practice acts of denial of it“ (Sviri, 2003, 172).

platonischen Philosophie Eingang in das spirituelle Denken der Sufis fand. Aristoteles unterschied in seiner Seelenlehre zwischen verschiedenen Ebenen der Seele, wobei die „animalische Seele“ für grundlegende Triebe und Bedürfnisse verantwortlich war. Diese philosophische Konzeption wurde später von den Neoplatonikern aufgenommen und weiterentwickelt, bevor sie schließlich ihren Weg in die islamische Mystik fand. Die Sufis übernahmen diese Differenzierung und entwickelten sie weiter, um das innere Ringen des Menschen mit seinen niederen Trieben und Begierden zu beschreiben. Dadurch erhielt der Begriff *nafs* in der sufischen Literatur eine tiefere psychologische Bedeutung, die über die einfache Entsagung hinausging und die Reinigung und Transformation des Selbst in den Vordergrund rückte. Dies wiederum erforderte eine eigenständige Erkenntnislehre, die dem Sufi auf seinem Weg zur höchsten Erkenntnis die nötigen Erkenntnismittel zur Hand gab, die in philosophischen oder theologischen Konzeptionen des Wissenserwerbs keine Berücksichtigung fanden (Ghandour, 2018, 153–168).

Auf eine Formel heruntergebrochen, kann man daher sagen, dass *taṣawwuf* eine Form des asketischen Lebens bezeichnet, deren erstes und oberstes Ziel immersive Erkenntnis ist und die daher auch auf einer eigenständigen Erkenntnislehre basiert. Die sufische Erkenntnislehre leugnet zwar nicht die Gültigkeit der Erkenntnisse, die die Theologen und Philosophen für sich behaupten, jedoch ist ihr Wissen für die Sufis allzu profan. In seinem autobiographischen Werk *al-Munqidh min aḍ-Ḍalāl* (Der Erretter aus dem Irrtum) behauptet al-Ghazālī (gest. 505/1111), die höchste Stufe der Erkenntnis in allen diesen Bereichen erklommen zu haben, und präsentiert den Weg der Sufis als den besten und sichersten von allen, wenn er etwa schreibt:

Es schien mir klar, daß man zu ihren spezifischen Eigenschaften nicht durch Studium, sondern nur durch Schmecken, (seelisches) Erleben und Verwandlung der Eigenschaften gelangen kann. Und was für ein Unterschied, ob man die Definition der Gesundheit und der Satttheit, ihre Ursachen und Bedingungen kennt, oder ob man selbst gesund und satt ist! Und was für ein Unterschied, ob man die Definition der Trunkenheit kennt, welche ein Ausdruck eines Zustandes ist, der entsteht, wenn Dämpfe vom Magen hinaufsteigen und das Denkvermögen beherrschen, oder ob man selbst betrunken ist und von der Definition keine Ahnung hat! Es besteht auch ein Unterschied zwischen einem Betrunkenen, der über Trunkenheit (von vornherein) nichts weiß, und einem solchen, der zwar (an sich) darüber Bescheid weiß, im Zustand der Trunkenheit aber nichts von seiner Kenntnis hat. Der Nüchterne kennt die Bestimmung und die Ursache der Trunkenheit, ohne selbst betrunken zu sein. Der Arzt, wenn er selbst krank ist, kennt die Definition der Gesundheit, ihre Ursachen und Heilmittel, obwohl er seiner Gesundheit beraubt ist. So ist es auch ein Unterschied, ob du das Wesen der Askese, ihre Bedingungen und Ursachen theoretisch kennst oder ob du (selbst) ein Asket bist und dein Erlebniszustand die Entsagung der Welt ist. (Al-Ghazālī, 2017, 41–42)

Die Tragweite dieses Lobpreises für den Weg des Sufis als dem Königsweg ist nicht zu unterschätzen, wenn er aus der Feder eines al-Ghazālī kommt, der Jurist, Philosoph und Sufi in einer Person war und als solcher bis heute höchste Anerkennung genießt. Da die Lehre der Sufis die größte Pluralitätsoffenheit und Toleranz aufweist, kann die Zusage al-Ghazālīs als Triumph des mystischen Ansatzes gelesen werden. Es darf aber nicht vergessen werden, dass al-Ghazālīs Ruhm vor allem auf seine Widerlegungsschriften gegen verschiedene innerislamische Gruppierungen zurückzuführen ist. Am prominentesten ist seine Widerlegungsschrift *Tahāfut al-Falāsifa* (Die Inkohärenz der Philosophen) gegenüber der Philosophie Ibn Sīnās (gest. 428/1037), in welcher er den Hut des Richters aufsetzt und Ibn Sina in drei Anklagepunkten des Unglaubens bezichtigt (Griffel, 2009, 97–110). Aus der Feder eines Rechtsgelehrten vom Kaliber eines al-Ghazālī kommt dieses Verdikt

einem Todesurteil gleich und erlaubt es der politischen Führung, Menschen zu verfolgen, die dieser Lehre anhängen oder sie verbreiten. Um das Paradox einmal auf den Punkt zu bringen: Der Weg, den al-Ghazālī für die Sufis ebnete und der ihnen große Legitimität unter den Muslimen verlieh, ist ein sehr exklusiver Weg, wofür er viele Menschen marginalisierte und potentiell in Lebensgefahr brachte.

2.3 Pluralismus versus Exklusivismus: Ist Neoplatonismus notwendig für die sufische Weltoffenheit?

Wie anders klingt vor diesem Hintergrund der Ausspruch Rumis: „Die Lampen sind verschieden, aber das Licht ist dasselbe.“ Das Licht ist ein sehr zentrales Motiv im *taṣawwuf* und steht sinnbildlich für Wissen oder Wahrheit (al-Suhrawardī, 2011; Nasr, 1993, 52–82). In diesem Sinne besagt dieser Vers, dass die Religionen zwar verschieden sind, aber die Wahrheit ist in allen dieselbe. Darf man sich also vorstellen, dass wir Rumi im Tempel des Zoroastriers antreffen könnten, wo er in der Form des Feuers die alles transzendierende Liebe anbetet?

Diesen Vers zitiert daher auch der Religionsphilosoph und wohl berühmteste Verfechter pluralistischer Theologie John Hick sehr gerne, wenn er wehmütig anmerkt, wie schön es wäre, wenn alle Muslime so dächten wie Rumi:

It is to be hoped that the Muslim world will eventually find its own Qur’anic way of combining modern knowledge with its faith in the Transcendent and its commitment to a morality of human community. And we may further hope that this development will also include an increased recognition of the ecumenical point of view that has already been so powerfully expressed within the Sufi strand of Islam. (Hick, 2004, 378)

Man kann Hick zunächst mit Verweis auf Koranverse wie 5:44–46 sehr wohl beipflichten, wenn es dort heißt: „Und Wir ließen Jesus, den Sohn der Maria, in ihre Fußstapfen treten, indem Wir die Thora bestätigten, die vor ihm war, und Wir gaben ihm das Evangelium, in dem Führung und Licht war.“ Mit diesen Versen wird die Wahrheit der Abrahamitischen Religionen bestätigt und der Islam als nur eine Lampe unter vielen dargestellt, die dasselbe Licht enthalten. Dieser Gedanke wird jedoch von Muhammad Legenhausen, amerikanischer Philosoph und schiitischer Gelehrter, in seinem Buch „Islam and Religious Pluralism“ scharf zurückgewiesen. Er hält dazu fest, dass die Schlussfolgerung, zu der der Koran gelangt, nicht bedeuten könne, dass es keinen Unterschied macht, welcher Religion wir folgen, weil alle diese Religionen göttliches Licht haben. Es mache sehr wohl einen Unterschied, welcher Religion man folgt, und es dürfe nicht Sache der eigenen Willkür sein, welche Lampe ich bevorzuge. Er argumentiert vielmehr, dass die verschiedenen Lampen in chronologischer Reihe aufeinander folgen, und mit Verweis auf Ibn al-‘Arabī verstehe es sich, dass diejenige Lampe zu bevorzugen sei, die unserem Zeitalter am nächsten ist (Legenhausen, 1999).

Legenhausen betont, dass sich die große Mehrheit der Sufis dem Islam als Religion zuschreibt und man sie schwerlich in den Tempeln der Zoroastrier beten sehen würde. Dieses Argument wird unterstützt mit dem Verweis, dass Sufis wie Ibn al-‘Arabī die Pflicht jedes Muslims bekräftigen, den Vorschriften des islamischen Rechts Folge zu leisten. Die Pluralitätsfreundlichkeit der Sufis dürfe daher nicht als Verwässerung des islamischen Credo, „Es gibt keine Gottheit außer Gott, und Muhammad ist sein Gesandter“, verstanden werden. Die Sufis hätten lediglich versucht, die Tatsache, dass es Unterschiede in den Religionen gibt, die göttlich verordnet wurden, mit der Unterscheidung

zwischen dem Äußeren (*ẓāhir*) und dem Inneren (*bāṭin*) Gehalt der Religionen zu erklären. Legenhausens Argument, dass wir das Denken der Sufis nur durch die Brille ihrer eigenen religiösen Verortung lesen sollten, überzeugt in vielerlei Hinsicht. Legenhausen antwortet damit auch Seyyed Hossein Nasr, nach dem die *Philosophia Perennis* eine Vorbedingung für die Entwicklung der pluralitätsoffenen Haltung ist (Legenhausen, 1999, 123). Nach Legenhausen hingegen ist die Pluralitätsoffenheit der Sufis nicht als unabhängiges Phänomen zu betrachten, sondern als ein Ausdruck der koranischen Lehre, vermittelt durch die mystische Betrachtung. Die Toleranz der Sufis gründet sich demnach auf der ursprünglichen Lehre des Propheten, die sie nicht neu erfinden, sondern durch ihre Spiritualität neu beleben und intensivieren.

Lange vor Legenhausen jedoch äußerte Abū al-A'lā al-Mawdūdī (gest. 1979), ein bedeutender Reformdenker und einflussreicher Theoretiker des politischen Islam, eine ganz andere Einschätzung der sufischen Offenheit (Nasr, 1996; Iqtidar, 2020, 595–617). Für ihn war die weitreichende Toleranz der Sufis keine bloße Reflexion der prophetischen Lehre, sondern eine gefährliche Abweichung, die das Potenzial hatte, die Reinheit des Glaubens zu verwässern (Shah, 2020, 226–251). Al-Mawdūdī kritisierte diese Tendenz als eine Öffnung, die es ermöglichte, fremde religiöse und kulturelle Einflüsse in die islamische Gemeinschaft zu integrieren. Die Auswirkungen dieser Haltung erkannte er besonders deutlich in den synkretistischen Ansätzen des Mogulreichs unter Kaiser Akbar (gest. 1605), der versucht hatte, verschiedene religiöse Traditionen in einer neuen Synthese zu vereinen (Nasr, 1996, 122–123). In al-Mawdūdīs Augen führte diese Form der Toleranz zu einer Erosion des *taḥḥīd* und untergrub die festen Prinzipien der Scharia, wodurch die authentische islamische Identität geschwächt wurde. Ferner war diese tolerante Haltung der Sufis für ihn nicht nur eine theologische, sondern auch eine politische Bedrohung. Er sah in der Akzeptanz synkretistischer Ideen eine Schwächung der muslimischen Gemeinschaft, die ihre religiöse und politische Einheit untergraben könnte. Der Sufismus, der ursprünglich auf eine innere Läuterung und die Stärkung der Gottesfurcht abzielte, hatte sich seiner Meinung nach zu einer Bewegung entwickelt, die zunehmend bereit war, nicht-islamische Bräuche und Überzeugungen zu integrieren. Dies führte, so al-Mawdūdī, zu einer Vermischung von islamischen und nicht-islamischen Praktiken und einer Verwischung der klaren religiösen Grenzen, die der Islam nach seinem Verständnis setzt (Shah, 2020, 231–233).

Eine ähnliche, aber weiterführende Position vertrat Ibn Taymiyya (gest. 728/1328), dessen Kritik an spekulativer Metaphysik und nicht-orthodoxen Sufi-Praktiken als intellektuelles Fundament für spätere Reformbewegungen wie die von al-Mawdūdī diente. Ibn Taymiyya befürwortete eine Form des Sufismus, die er als „korrekten“ Sufismus bezeichnete. Dieser „korrekte“ Sufismus basiert auf den frommen Lehren und Praktiken der „authentischen Sufis der ersten islamischen Jahrhunderte“, wie eben eines Ibn al-Mubārak, und grenzt sich von jeglicher Form von spekulativer Metaphysik ab. Für Ibn Taymiyya bestand der „wahre Sufismus“ in der Nachahmung der frühen Asketen, die ein einfaches und gottgefälliges Leben führten, sich auf die innerliche Läuterung und Gottesfurcht konzentrierten und strikt den Regeln der Scharia folgten. Im Gegensatz dazu betrachtete Ibn Taymiyya die späteren Entwicklungen des Sufismus, die sich vermehrt auf metaphysische Spekulationen und esoterische Lehren stützten, als problematisch. Insbesondere lehnte er Ibn al-ʿArabī's *waḥdat al-wujūd* ab, da er darin eine pantheistische Weltanschauung fand, die die klare Trennung zwischen Schöpfer und Schöpfung zu untergraben schien (Knysh, 1999, 87–112).

Das Kernelement der Kritik Ibn Taymiyyas und al-Mawdūdīs kann also auf die Parole heruntergebrochen werden: zurück zu den ursprünglichen Quellen des Islam, bevor die Religion mit fremdem Gedankengut und Bräuchen verwässert wurde. Diese „Verwässerung“ entdecken sie insbesondere in der pluralitätsoffenen Haltung der Sufis, die sie als Gefahr für den „wahren Islam“ ansehen und daher ablehnen. Dabei erkannten sie zwar die moralischen und spirituellen Bestrebungen der Sufis an, wie die Selbstläuterung und die Förderung der Gottesfurcht, wollten diese jedoch von ihrem kosmologischen Rahmen lösen und allein als spirituelle Praxis beibehalten. Dadurch scheint Legenhausens Argument, dass der Sufismus lediglich der mystische Ausdruck der koranischen Toleranz ist, geschwächt.

Somit kann festgehalten werden, dass der Sufismus ohne die Einflüsse des Neoplatonismus, insbesondere durch zentrale Figuren wie Ibn al-‘Arabī, eine rein asketische und moralische Tradition geblieben wäre – oder besser: Der Sufismus hätte sich nie entwickelt. Dass Sufis ihre pluralitätsoffene Weltanschauung in erster Linie vom Koran und den Aussprüchen des Propheten her begründen, darf uns nicht weiter verwundern, da sie schließlich Muslime sind. Aber dass diese Sichtweise nicht etwas offensichtlich Gegebenes ist und auf der Hand liegt, sobald man den Koran studiert, wird ersichtlich aus der Tatsache, dass wir das schwerlich von einem Theologen vorgetragen hören. Wir finden keinen Theologen, der euphorisch die Wahrheit einer anderen Religion anerkennt oder gar diese als Teil der eigenen Wahrheit begreift. Das führt zu der Beobachtung, dass Sufis ihre eigene Weltanschauung, die in neoplatonischen Denkmustern verwurzelt und mit ihnen verwoben ist, im Nachhinein durch den Koran begründet haben, in der Annahme, dass hier wie dort die gleiche Wahrheit ausgesprochen ist. Sufi-Meister, wie Ibn al-‘Arabī, nahmen daher die Lehren Platons und Plotins oft als komplementär zu den spirituellen Wahrheiten des Islam an. Die Einbindung des Neoplatonismus brachte die Vorstellung einer komplexen metaphysischen Struktur und die Idee der Emanation als eine Erklärung für die Beziehung zwischen Gott und der Schöpfung mit sich. Vor diesem Einfluss bedeutet Askese lediglich die moralische Läuterung und das Nachahmen der prophetischen Lebensweise (Knysh, 1999, 52–54, 181–200). Oder viel pointierter ausgedrückt:

There is no aspect of Sufi philosophy that is not influenced by neoplatonism. According to Sufi philosophy, Absolute being is also Absolute beauty, and since beauty tends toward manifestation Absolute being developed the phenomenal world. (...) The mystic elements within neoplatonism, woven together with ancient Anatolian beliefs (e.g. the sacredness of natural events such as the sun which is incorporated in sufism in the belief of God’s resemblance to the sun), prepared the way for liberal interpretations of Islamic principles in sufi philosophy. (Godelek, 1998, 58, 60)

3 Kernelemente des Neoplatonismus und Panpsychismus

3.1 Kernelemente des Neoplatonismus

Diese Emanationslehre, also die Lehre vom Ausfluss der Welt aus dem Einen anfänglichen Sein, stellte in der vormodernen Welt die wissenschaftliche Erklärung für die Entstehung der Welt, indem sie der Frage nachging, wie die Vielheit in der Welt zu erklären ist, wenn alles auf einen einzigen Ursprung zurückzuführen sein muss. Das ist die altgriechische Lehre von der *arché*. Aristoteles lehrte, dass aus eins nur eins folgen kann. Dieses logische Prinzip machte es schwierig für

muslimische Denker, die Schöpfungslehre auch in der Sprache der Logik plausibel zu machen. Die Emanationslehre bot nicht nur eine alternative bzw. wissenschaftliche Erklärung für die Schöpfung des Universums, sondern bot ferner einen fruchtbaren Boden für die Ausarbeitung einer ausgefeilten Theodizee und im Praktischen den Rahmen für die Ausarbeitung einer ethischen Theorie.

Die Emanationstheorie, inspiriert durch die Neoplatoniker wie Plotin (gest. 270), postuliert, dass die gesamte Schöpfung aus dem „Einen“ (Gott) entspringt. In diesem Prozess entstehen verschiedene Stufen der Existenz, wie der universelle Intellekt, die universelle Seele und die materielle Welt. Diese Ebenen sind eng miteinander verbunden und gehen stufenweise voneinander hervor, bis sie die sublunare Welt des Menschen erreichen. Durch diese Emanation bleibt das Göttliche sowohl transzendent als auch immanent in der Schöpfung – eine Vorstellung, die die ontologische Einheit und die gleichzeitige Vielheit der Welt betont (Fakhry, 2002, 77–88).

Diese Theorie spielte eine zentrale Rolle in der Kosmologie und Metaphysik des Sufismus. Sie bot eine Erklärung für die Entstehung der Welt und die Beziehung zwischen Gott und seiner Schöpfung. Das Konzept der *ḥayḍ* (Emanation) findet in der islamischen Mystik breite Anwendung, insbesondere in den Lehren von Ibn al-‘Arabī und den Ikhwān al-Ṣafā’ (den „Brüdern der Reinheit“) (Ebstein, 2022, 299–331). Die Integration der Emanationstheorie in die islamische Philosophie und Theologie lässt sich historisch auf die Übersetzungen der griechischen und neoplatonischen Werke zurückführen, die im 9. und 10. Jahrhundert in der Blütezeit der islamischen Gelehrsamkeit ins Arabische übertragen wurden. Eines der einflussreichsten Werke war die *Theologia Aristotelis*, eine arabische Bearbeitung der Lehren Plotins, die den muslimischen Philosophen als „Aristoteles’ Theologie“ bekannt wurde (Adamson, 2021). Obwohl die islamischen Denker darin nicht die exakten Lehren des Aristoteles fanden, sondern eine neoplatonische Interpretation, erkannten sie darin keine Häresie, sondern eine Philosophie, die sich mit ihrer eigenen religiösen Weltsicht vereinbaren ließ.

Ibn al-‘Arabī’s Lehre vom Pluralismus beruhte in der ontologischen Grundierung des Pluralitätsgedankens auf dem Konzept des *wahdat al-wujūd*. Er verstand die göttliche Wirklichkeit (*al-ḥaqq*) als unendlich und sich ständig in vielfältigen Formen manifestierend. Diese göttliche Emanation bedeutet, dass jede religiöse Überzeugung eine spezifische Manifestation des Göttlichen darstellt, abhängig von der jeweiligen Kapazität der Gläubigen, diese göttliche Offenbarung zu empfangen. Für Ibn al-‘Arabī ist die Vielfalt der religiösen Überzeugungen daher ontologisch begründet: Sie entsteht aus der unendlichen Natur des Göttlichen und dessen Fähigkeit, sich in unzähligen Formen zu zeigen. Diese ontologische Grundlage ermöglichte es ihm, alle Glaubensformen als gültige und authentische Ausdrucksformen der göttlichen Wahrheit zu akzeptieren, da sie alle Manifestationen derselben unendlichen göttlichen Realität sind (Reçber, 2008, 145–157). Ibn al-‘Arabī erklärt, dass jeder Mensch Gott entsprechend seiner eigenen Konstitution und Neigung wahrnimmt, was ihn dazu bringt, seine eigene „geschaffene Gottheit“ zu verehren – das göttliche Attribut, das sich ihm in seiner spezifischen Form zeigt. Diese Relativierung der äußeren Formen spiegelt die Auffassung wider, dass alle Wege letztlich zur selben göttlichen Einheit führen.

Gleichzeitig, um theologische Einwände gegen diese Kosmologie vorwegzunehmen und abzuwehren, integrierte er die Idee der göttlichen Emanation in eine duale Kosmologie, die einerseits eine hierarchische Ordnung beschreibt, wie sie aus der neoplatonischen Philosophie

bekannt ist, und andererseits die direkte und unmittelbare Beziehung zwischen Gott und jedem einzelnen Wesen betont. Ibn al-‘Arabī fügte in seiner Lehre den göttlichen Befehl „Sei!“ (*amr*) ein, der die erste Emanation auslöst und somit den Übergang von der Transzendenz zur Immanenz Gottes in der Schöpfung erklärt. Dies erlaubte ihm, den Prozess der Schöpfung sowohl als eine kontinuierliche Emanation als auch als eine direkte göttliche Handlung zu deuten (Ebstein, 2022, 303–304).

Nach Knysh war der Neoplatonismus nicht nur eine Bereicherung, sondern eine fundamentale Grundlage für die Entwicklung eines „philosophischen“ Sufismus, der über die reine Praxis hinausgeht und komplexe Konzepte wie die *wahdat al-wujūd* (Einheit des Seins) und die Theophanie (*tajalli*) formulierte. Der Neoplatonismus gab dem Sufismus also den intellektuellen Unterbau und die metaphysischen Werkzeuge, um eine tiefergehende spirituelle Kosmologie zu entwickeln. Doch angesichts der Entwicklungen in der modernen Philosophie und den Wissenschaften gelten diese Modelle heute als überholt und oft nicht mehr zeitgemäß. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, einen neuen kosmologischen Rahmen für den Sufismus zu entwickeln, um die spirituellen und metaphysischen Ansätze dieser Tradition in den modernen Diskurs einzubringen. Ein solcher neuer Rahmen müsste die aktuellen Erkenntnisse in den Bereichen Kosmologie, Physik und Philosophie einbeziehen, um eine zeitgemäße Erklärung der Beziehung zwischen Gott und der Welt zu bieten – so wie es der Neoplatonismus zu seiner Zeit getan hat.

3.2 Der Panpsychismus

Der Panpsychismus, der die Präsenz von Bewusstsein als eine universelle Eigenschaft aller Materie begreift, bietet eine alternative kosmologische Grundlage für den Sufismus, insbesondere wenn der traditionelle Neoplatonismus nicht mehr als zeitgemäß empfunden wird (Brüntrup et al., 2020). Im Zentrum des Panpsychismus steht die Annahme, dass jede Entität, sei sie belebt oder unbelebt, ein gewisses Maß an subjektiver Erfahrung oder „innerem Leben“ besitzt. Diese Vorstellung entspringt einer grundsätzlichen Kritik an der naiven materialistischen Weltanschauung, die den wissenschaftlich-philosophischen Diskurs heute dominiert, und rückt das Bewusstsein in den Mittelpunkt der kosmologischen Struktur.

Der naive Materialismus ist die Auffassung, dass alles, was existiert, vollständig durch physikalische Prozesse erklärt werden kann, und dass mentale Zustände letztlich nichts anderes als physische Gehirnzustände sind. Diese Sichtweise reduziert das Bewusstsein auf physikalisch-chemische Prozesse und betrachtet diese als hinreichend, um alle Aspekte der Realität zu erklären. Thomas Nagel kritisiert diesen Ansatz scharf, da er der Ansicht ist, dass der naive Materialismus wesentliche Aspekte wie Bewusstsein, subjektive Erfahrung und Werte nicht ausreichend erklären kann. Nagel argumentiert, dass das Bewusstsein eine grundlegende Dimension der Realität darstellt, die nicht einfach durch physikalische Erklärungen erfasst werden kann, und dass der naive Materialismus dadurch an seiner eigenen Unvollständigkeit scheitert (Nagel, 2012; Goff, 2020; Strawson, 2006, 3–31; Treurniet, 2017, 124).

Am prägnantesten wird diese Kritik in dem berühmten Artikel von Thomas Nagel „What Is It Like to Be a Bat?“ präsentiert, wo er reduktionistische Theorien des Bewusstseins zurückweist, indem er die subjektive Natur der Erfahrung betont. Er argumentiert dort, dass materialistische Erklärungen

das subjektive Erleben, das er als das „Wie es ist, etwas zu sein“ beschreibt, nicht ausreichend darstellen können. Nagel illustriert dies am Beispiel einer Fledermaus und macht deutlich, dass jede Lebensform über eigene Erfahrungen verfügt, die von außen nicht vollständig nachvollzogen werden können. Diese subjektive Perspektive ist seiner Ansicht nach untrennbar mit dem Bewusstsein verbunden, und materialistische Ansätze vernachlässigen dieses zentrale Element, wenn sie versuchen, mentale Zustände rein als physische Prozesse zu beschreiben. Nagel stellt fest, dass selbst ein vollständiges Verständnis der neurophysiologischen Prozesse von Fledermäusen uns nicht in die Lage versetzen würde, ihre subjektiven Erfahrungen nachzuvollziehen. Unsere Vorstellungskraft und unser begriffliches Denken sind auf die menschliche Perspektive beschränkt, wodurch wir die Erfahrungen anderer Spezies nicht wirklich erfassen können. Er folgert daraus, dass jede physikalistische Theorie, die das Bewusstsein vollständig erklären möchte, sich mit dieser subjektiven Dimension auseinandersetzen muss – eine Herausforderung, der die aktuellen Theorien nicht gewachsen sind (Nagel, 1974, 435–450).

Der Panpsychismus geht entsprechend von der Grundannahme aus, dass Bewusstsein keine isolierte Eigenschaft des menschlichen Geistes ist, sondern eine fundamentale Eigenschaft der Realität selbst. In diesem Sinne argumentiert Philip Goff, dass das Bewusstsein die Grundlage für die Existenz und Funktionsweise von Logik und Rationalität bildet (Goff, 2020, 107–122). Er kritisiert die materialistische Sichtweise, die versucht, Logik und Bewusstsein rein physikalisch zu erklären, und zeigt auf, dass dieser Ansatz Probleme hat, die Beziehung zwischen physischen Prozessen und der bewussten Erfahrung von rationalem Denken zu klären. Stattdessen vertritt Goff die Auffassung, dass die objektiven Gesetze der Logik aus einem universellen Bewusstsein (*universal consciousness*) hervorgehen, das die Grundlage der Realität darstellt. Dieses universelle Bewusstsein ist für Goff nicht nur ein passiver Hintergrund, sondern eine aktive Quelle, die sowohl physische Objekte als auch abstrakte Strukturen wie die Logik formt. Goff verwendet die Analogie eines „bewussten Feldes“ (*conscious field*), um zu verdeutlichen, wie logische Strukturen innerhalb dieses Feldes entstehen und dynamisch mit physischen Prozessen interagieren. Dieses bewusste Feld ist kein statisches Gebilde, sondern ein dynamischer Raum, in dem sowohl physische als auch abstrakte Entitäten miteinander verflochten sind. Die Vorstellung dieses „bewussten Feldes“ hilft zu erklären, wie die objektiven Prinzipien der Logik als inhärente Eigenschaften des Bewusstseins selbst betrachtet werden können, anstatt sie als isolierte, abstrakte Konstrukte zu verstehen, die unabhängig von der physischen Welt existieren. In diesem Rahmen sieht Goff den Panpsychismus als eine kohärente Lösung für das „harte Problem des Bewusstseins“ (*hard problem of consciousness*), indem er die Existenz objektiver Logik auf ein universelles Bewusstsein zurückführt.

Der Begriff des *harten Problems des Bewusstseins* wurde von dem Philosophen David Chalmers geprägt und beschreibt die Frage, wie und warum physikalische Prozesse im Gehirn subjektive Erfahrungen hervorrufen (Chalmers, 1996). Während sogenannte *einfache Probleme des Bewusstseins* (*easy problems of consciousness*) die Erklärung kognitiver Funktionen betreffen, wie Wahrnehmung, Gedächtnis und Verhalten, bezieht sich das harte Problem darauf, wie aus diesen rein physischen Prozessen das *Erleben* (die Qualia) entsteht. Es geht dabei um die Frage, wie es möglich ist, dass physikalische Zustände zu einem Bewusstsein führen, das die Welt auf eine subjektive und qualitative Weise erlebt. Chalmers argumentiert, dass das harte Problem nicht allein durch neurobiologische und physikalische Erklärungen gelöst werden kann, sondern eine grundlegend andere Erklärung erfordert (Chalmers, 1995, 200–219). David Chalmers bietet als mögliche Lösung für das *harte Problem des Bewusstseins* die Theorie des *Dualen Aspekts der Information* oder

Panpsychismus an. Er schlägt vor, dass Bewusstsein eine grundlegende Eigenschaft der Realität ist, ähnlich wie Raum, Zeit oder Masse. In seiner Theorie des *Naturalistischen Dualismus* argumentiert Chalmers, dass neben physischen Eigenschaften auch phänomenale Eigenschaften (die subjektiven Erlebnisse) eine fundamentale Rolle spielen. Diese phänomenalen Eigenschaften können nicht vollständig durch physikalische Prozesse erklärt werden, sondern existieren als eigenständige Aspekte der Realität. Chalmers argumentiert, dass jede Form von Information – sei es in neuronalen Netzen oder in einfacheren Systemen – mit einer gewissen Form von Bewusstsein verbunden ist. Dieses Modell wird oft als *Panpsychismus* interpretiert, wobei einfache Formen von Bewusstsein in allen grundlegenden Informationseinheiten der Natur existieren könnten (Chalmers, 2017, 179–214).

Anknüpfend an diese und ähnliche Überlegungen reflektiert William Treurniet über die tragenden Pfeiler eines kosmologischen Systems, das auf den Panpsychismus aufbaut, und präsentiert das Bewusstsein als eine grundlegende universelle Energie, die die gesamte Existenz durchdringt und formt (Treurniet, 2017, 1–6). Diese Theorie unterscheidet sich grundlegend von der materialistischen Weltsicht, indem sie materielle Objekte nicht als unabhängig existierende Entitäten begreift, sondern als „hologrammartige Repräsentationen“ innerhalb eines „bewussten Raums“ (*consciousness space*) darstellt. Hologramme dienen dabei als zentrale Metapher, um die Struktur der physischen Realität zu erklären. Ähnlich wie ein Hologramm dreidimensionale Informationen in einer zweidimensionalen Fläche speichert, existieren physische Objekte in dieser Theorie als energetische Muster, die im „bewussten Raum“ verteilt sind. Diese Muster werden erst durch die Wahrnehmung bewusster Wesen konkretisiert, wodurch die Illusion einer physischen Realität entsteht (Treurniet, 2017, 1–3).

Ein zentrales Konzept dieser Theorie sind die sogenannten „ätherischen Repräsentationen“ (*etheric representations*). Diese energetischen Muster bestimmen die Eigenschaften physischer Objekte, wie ihre Form, elektrische Ladung oder Farbe, und existieren in einem nicht-physischen „ätherischen Raum“. Treurniet vergleicht diese Repräsentationen mit den Wellenfunktionen der Quantenmechanik, die mögliche Zustände eines Objekts beschreiben, die erst durch die Beobachtung in einen bestimmten Zustand „kollabieren“. Die ätherischen Repräsentationen enthalten alle notwendigen Informationen über physische Objekte, die jedoch erst durch die Interaktion mit dem bewussten Raum wahrgenommen und damit als „physisch“ erfahren werden. Der „bewusste Raum“ (*consciousness space*) wird in dieser Kosmologie als ein dynamischer, allumfassender Raum beschrieben, der sowohl physische als auch abstrakte Entitäten enthält. In diesem Raum existieren alle energetischen Muster und ätherischen Repräsentationen, die durch die bewusste Wahrnehmung aktiviert und geformt werden. Der bewusste Raum ist somit nicht nur ein passiver Hintergrund, sondern eine aktive Quelle, in der durch die Wechselwirkung zwischen energetischen Mustern und der Wahrnehmung physische Realität entsteht (Treurniet, 2017, 5). Diese Theorie betrachtet materielle Objekte daher als Illusionen, die aus der Interaktion zwischen den energetischen Mustern im bewussten Raum und den Wahrnehmungsprozessen bewusster Wesen hervorgehen.

Kurz: Die Theorie der panpsychistischen Kosmologie besagt, dass alles im Universum von Bewusstsein durchdrungen ist. Dinge, die wir als „physische Objekte“ wahrnehmen, sind laut dieser Theorie eigentlich energetische Muster, die in einem „bewussten Raum“ existieren. Unsere Wahrnehmung verwandelt diese Muster in konkrete Dinge, die wir sehen und fühlen. Das bedeutet,

dass die physische Welt, wie wir sie kennen, nur durch unser Bewusstsein entsteht und eine Art Illusion ist, die aus diesen energetischen Informationen geformt wird (Kam, 2024, 336–351). In der kosmologischen Theorie des Panpsychismus, die Bewusstsein als universelle Energie versteht, die alles durchdringt, sehen wir also Ansätze, die über eine rein materialistische Sichtweise hinausgehen. Diese Perspektive lässt sich gut auf theologische Modelle übertragen, wie Benedikt Paul Göcke in seinem Artikel *Panpsychism and Christian Panentheism* zeigt (Göcke, 2020, 89–106).

Göcke untersucht dort die Verbindung zwischen Panpsychismus und Panentheismus im christlichen Kontext und stellt die Frage, wie der Panpsychismus als metaphysisches Konzept in eine panentheistische Theologie integriert werden kann. Göcke argumentiert, dass der Panpsychismus, der Bewusstsein als grundlegende Eigenschaft aller Dinge betrachtet, eine sinnvolle Ergänzung zum Panentheismus darstellt, der die Allgegenwart Gottes in der Schöpfung betont (Göcke, 2020, 89–92). Diese Kombination ermöglicht es, Gottes Präsenz in der Welt nicht nur metaphorisch, sondern als reale, bewusste Präsenz zu verstehen. Dabei stützt Göcke seine Argumentation auf klassische Philosophen wie Karl Christian Friedrich Krause und Arthur Schopenhauer, die bereits Ansätze zu einer solchen Verbindung von universellem Bewusstsein und göttlicher Präsenz entwickelten (Göcke, 2020, 92–98). Indem Göcke diese Konzepte miteinander verknüpft, versucht er, eine kohärente metaphysische Grundlage zu schaffen, die Gottes Immanenz in der Welt und die dynamische Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung auf neue Weise verständlich macht. Göcke schlägt vor, dass ein panpsychistischer Panentheismus die klassische Vorstellung von Gottes Immanenz erweitern kann, indem er die Schöpfung als eine lebendige Manifestation des göttlichen Bewusstseins begreift. Diese Sichtweise ermöglicht es, das göttliche Wesen nicht nur als transzendente Realität zu verstehen, sondern auch als eine Kraft, die in allen Aspekten der Schöpfung gegenwärtig ist. Göcke argumentiert, dass diese Interpretation eine tiefere spirituelle Verbundenheit zwischen Gott und der Welt vermittelt und eine theologische Grundlage für die Idee bietet, dass die Schöpfung in gewisser Weise eine Spiegelung des göttlichen Bewusstseins ist (Göcke, 2020, 103–106).

4 Fazit: Panpsychismus als Grundlage für eine neue Kosmologie des Sufismus?

Schon aus diesen kurzen und stichprobenartigen Erläuterungen wird die Ähnlichkeit der Denkmuster in neoplatonischem Sufismus und panpsychistischer Kosmologie sehr deutlich. Einer der zentralen Gedanken ist die Idee der göttlichen Immanenz in beiden Systemen. Im Sufismus wird die göttliche Präsenz durch *waḥdat al-wujūd* beschrieben, die Idee also, dass Gott in allen Dingen gegenwärtig ist. Im Panpsychismus scheint dieser Gedanke im Konzept des „universellen Bewusstseins“ ausgedrückt zu sein. Das erlaubt die Ausformulierung der Idee, dass das göttliche Bewusstsein als die universelle Quelle verstanden werden muss, die sich in jeder Facette der Schöpfung manifestiert, in der Sprache moderner Wissenschaft und Philosophie. Diese Wendung bewahrt die Idee einer transzendenten göttlichen Präsenz, die gleichzeitig immanent in der Welt ist, ohne auf die traditionelle Vorstellung einer stufenweisen Emanation angewiesen zu sein.

Ibn al-‘Arabī, der berühmte Mystiker und Denker des Sufismus, betrachtete die Schöpfung als eine fortschreitende Emanation aus der göttlichen Einheit. In seiner Kosmologie war alles Existierende eine Manifestation des göttlichen Seins. Die Schöpfung wird in Ibn al-‘Arabīs Lehre oft als eine ständige Ausströmung (*fayḍ*) des göttlichen Lichts beschrieben, die von höheren zu niedrigeren

Stufen des Seins übergeht. Diese Vorstellung ähnelt der panpsychistischen Idee, dass Bewusstsein als ein universelles Prinzip in allen Dingen präsent ist und das Fundament der gesamten Realität bildet. Sowohl Ibn al-‘Arabī als auch die modernen Panpsychisten wie Treurniet und Göcke erkennen eine tiefe Verbindung zwischen der göttlichen Einheit und der Schöpfung an, in der alles Sein letztlich von einer fundamentalen Quelle abhängt. Im Panpsychismus wird jedoch keine solche stufenweise Emanation benötigt, um die göttliche Präsenz in der Welt zu erklären. Stattdessen geht eine panpsychistische Kosmologie von einer allgegenwärtigen Präsenz des göttlichen Bewusstseins aus, das in unterschiedlicher Intensität und Qualität in den verschiedenen Aspekten der Schöpfung zum Ausdruck kommt: Jede Facette der Schöpfung ist eine spezifische Manifestation des göttlichen Bewusstseins. Diese Idee einer universellen göttlichen Durchdringung könnte dem Sufismus eine neue Basis geben, um die Einheit von Gott und der Schöpfung auf eine Weise zu betonen, die sowohl die göttliche Transzendenz als auch die Immanenz wahr, ohne eine hierarchische Kaskade durchlaufen zu müssen.

Eine weitere sehr interessante Schnittstelle ist in der Idee der „holografischen Repräsentation“ angedacht, wonach die physische Welt in einem „universellen Bewusstseinsraum“ existiert. Diese Vorstellung, dass materielle Objekte im „bewussten Raum“ (*consciousness space*) entstehen und existieren, erinnert an Ibn al-‘Arabī’s Konzept des *‘ālam al-mithāl* (Welt der Imagination), in dem die göttlichen Attribute und das Wissen des Absoluten in symbolischer Form erscheinen. In diesem Sinne beschreibt Göcke Gott als ein „universelles Bewusstsein“, das sowohl transzendent als auch immanent in der Welt präsent ist. Diese Sichtweise steht Ibn al-‘Arabī’s Vorstellung von der Allgegenwart des Göttlichen nahe, das in jeder Facette der Schöpfung präsent ist.

Ein wesentlicher Unterschied liegt jedoch in der Art und Weise, wie die individuelle und universelle Dimension des Bewusstseins betrachtet wird. Treurniet und Göcke stellen das Bewusstsein als eine grundlegende Energie dar, die die gesamte Realität durchdringt und in den Wahrnehmungen als „etherische Repräsentationen“ konkretisiert werden. Ibn al-‘Arabī’s *waḥdat al-wujūd* beschreibt eine Kosmologie, in der alle Phänomene im Universum Ausdruck einer einzigen göttlichen Wirklichkeit sind. Für Ibn al-‘Arabī ist *al-ḥaqq* (die göttliche Wahrheit) das fundamentale Prinzip, aus dem alles hervorgeht und das sich in unzähligen Formen manifestiert. Die Vielfalt der Welt ist nicht nur eine Ausdehnung oder Energie, sondern jede Manifestation in der Schöpfung ist eine *Reflexion der göttlichen Attribute* und Namen. Jede Erscheinung ist somit eine Facette des einen göttlichen Wesens, und die Vielfalt ist wesentlich für die Erkenntnis Gottes, weil sie die göttliche Wahrheit in unterschiedlichen Aspekten und Offenbarungen sichtbar macht. Diese Offenbarungen sind kein „Abstraktum“, sondern tief in der spirituellen und poetischen Sprache von Ibn al-‘Arabī verankert.

Ferner: Während Göcke seine Erklärung auf eine metaphysische Theorie des „universellen Bewusstseins“ stützt, das sowohl rationale als auch ontologische Aspekte umfasst, betont Ibn al-‘Arabī die Rolle der göttlichen Namen und Attribute in einem mehr auf Erfahrung und intuitives Wissen (*ma‘rifa*) ausgerichteten Kontext. Für Ibn al-‘Arabī ist die Erkenntnis der Alleinheit eng mit der individuellen spirituellen Reise und dem inneren Erkenntnisweg verbunden. Bei Göcke hingegen wird die göttliche Präsenz stärker als konzeptuelle Grundlage der physischen und logischen Ordnung der Welt beschrieben, was ihn dazu führt, über „Bewusstsein“ als metaphysische Struktur zu sprechen, die universelle Rationalität ermöglicht.

Durch die Integration moderner panpsychistischer Konzepte in eine sufische Kosmologie eröffnet sich demnach die Möglichkeit, klassische islamische Vorstellungen in einen zeitgenössischen

philosophischen Rahmen zu stellen und zugleich die spirituelle Tiefe der sufischen Lehre zu bewahren. Eine solche Neuinterpretation könnte nicht nur die metaphysische Einheit des Seins betonen, sondern auch eine umfassendere Sicht auf die Beziehung zwischen göttlicher Präsenz, Bewusstsein und der physischen Welt bieten. Die historische Fähigkeit des Sufismus, Ideen aus unterschiedlichen Quellen zu assimilieren, ohne seinen wesentlichen islamischen Charakter zu verlieren, wird als Beweis für seine esoterische und intellektuelle Souveränität angesehen. Dies zeigt sich darin, dass die Sufi-Doktrin ihre Grundlagen in der koranischen Offenbarung und den prophetischen Lehren bewahrte, während sie gleichzeitig von der philosophischen Sprache des Neoplatonismus profitierte, um komplexe metaphysische Wahrheiten auszudrücken. Die Ähnlichkeiten zwischen Neoplatonismus und Panpsychismus sind unverkennbar, was darauf hinweist, dass beide Systeme auf der Idee einer zugrunde liegenden Einheit und einer allgegenwärtigen geistigen Wirklichkeit aufbauen, die die Vielheit der Welt als verschiedene Manifestationen einer ursprünglichen Quelle oder eines universellen Bewusstseins versteht – ein Potenzial, das eigentlich nur darauf wartet, von einem Sufi-Gelehrten systematisch weitergedacht zu werden.

Literaturverzeichnis

- Adamson, Peter (2021). *The theology of Aristotle*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/theology-aristotle/>
- Alani, Daro (2019). Herz- und Vernunfterkennntnis in der islamischen Mystik. In Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour & Mohammed Abdel Rahem (Hg.), *Rationalität in der Islamischen Theologie* (463–487). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110588576-022>
- Al-Ghazālī (1967). *al-Munqidh min al-Dalāl*. Herausgegeben und kommentiert von J. Saliba & K. Iyad. Dar al-Andalus.
- Al-Ghazālī (2017). *Der Erretter aus dem Irrtum*. Herausgegeben und übersetzt von A. Samad Elschazli. Felix Meiner.
- Al-Suhrawardī (2011). *Philosophie der Erleuchtung. Hikmat al-Isbrāq*. Übersetzt von N. Sinai. Verlag der Weltreligionen.
- Amirpur, Katajun & Weiße, Wolfram (Hg.). (2015). *Religionen, Dialog, Gesellschaft*. Herder.
- Ansari, Abdul Haq (1999). Ibn ‘Arabī: The doctrine of Wahdat al-Wujūd. *Islamic Studies*, 38(2), 149–192.
- Berger, Peter (2012). Further thoughts on religion and modernity. *Society*, 49, 313–316.
- Brüntrup, Godehard, Göcke, Benedikt Paul & Jaskolla, Ludwig (Hg.). (2020). *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind*. mentis.
- Chalmers, David (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200–219.
- Chalmers, David (1996). *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press.

- Chalmers, David (2017). *The combination problem for panpsychism*. In G. Brüntrup & L. Jaskolla (Hg.), *Panpsychism. Contemporary Perspectives* (179–214). Oxford University Press.
- Chittick, William (1983). *The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press.
- Damasio, Antonio (1994). *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. G. P. Putnam's Sons.
- Dieterici, Fr. (1877). Die Theologie des Aristoteles. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 31(1), 117–126.
- Ebstein, Michael (2022). *Emanation (Fayḍ) in classical Islamic mysticism*. In C. Lange & A. Knysh (Hg.), *Sufi Cosmology* (299–331). Brill.
- Fakhry, Majid (2002). *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*. Oneworld.
- Gallagher, Shaun (2005). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford University Press.
- Ghandour, Ali (2018). *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-ʿArabī*. Editio Gryphus.
- Goff, Philip (2020). Universal Consciousness as the Ground of Logic. In Godehard Brüntrup, Benedikt Paul Göcke & Ludwig Jaskolla (Hg.), *Panentheism and Panpsychism. Philosophy of Religion Meets Philosophy of Mind* (107–122). Mentis.
- Godelek, Kamuran (1998). The Neoplatonist roots of Sufi philosophy. *Comparative Philosophy*, 5, 57–60.
- Göcke, Benedikt Paul (2020). *Panpsychism and Christian panentheism*. In G. Brüntrup, B. P. Göcke & L. Jaskolla (Hg.), *Panentheism and Panpsychism* (89–106). Mentis.
- Griffel, Frank (2009). *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp.
- Hick, John (2004). *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. Yale University Press.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. (2000). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer.
- Iqtidar, Humeira (2020). Theorizing Popular Sovereignty in the Colony: Abul Aʿla Maududi's „Theodemocracy“. *The Review of Politics*, 82(4), 595–617. <https://doi.org/10.1017/S0034670520000595>
- Kam, Hureyre (2024). The Matrix. A modern-day metaphor for spiritual truth? *Journal of Muslims in Europe*, 13(3), 336–351. <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10105>
- Kam, Hureyre & Kurnaz, Serdar (2022). *Märtyrertum und Dschihad im Spannungsverhältnis zwischen Recht und Askese*. In P. Bruns, T. Kremer, & A. Weckwerth (Hg.), *Sterben & Töten für Gott? Das Martyrium in Spätantike und frühem Mittelalter* (463–487). Aschendorff Verlag.
- Küçük, Raşit (1988). Abdullah b. Mübarek. *Islam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-mubarek>

- Knysh, Alexander (1999). *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. State University of New York Press.
- Legenhausen, Muhammad (1999). *Islam and Religious Pluralism*. Al-Hoda.
- Morewedge, Parviz (1971). The Logic of Emanationism and Şūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I. *Journal of the American Oriental Society*, 91(4), 467–476. <https://doi.org/10.2307/600461>
- Nasr, Seyyed Hossein (1993). *Three Muslim Sages. Avicenna, Al-Ghazali, and Ibn Rushd*. Harvard University Press.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435–450.
- Nagel, Thomas (2012). *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford University Press.
- Pollack, Detlef (2011). Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie. *Geschichte und Gesellschaft*, 37(4), 482–522.
- Reçber, Mehmet Said (2008). Ibn al-‘Arabī, Hick and religious pluralism. *Asian and African Area Studies*, 7(2), 145–157.
- Saari, Che Zarrina (1999). An analytical study of rise and development of Sufism. *Journal of Usuluddin*, 21, 21–42.
- Safi, Omid (2006). *The Politics of Knowledge in Premodern Islam. Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. University of North Carolina Press.
- Schimmel, Annemarie (1995). *Mystische Dimensionen des Islam*. Suhrkamp.
- Shah, Muhammad Maroof (2020). A critical appreciation of Syed Moududi’s reading of Sufism. *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, 10(2), 226–251.
- Strawson, Galen (2006). Realistic monism. Why physicalism entails panpsychism. *Journal of Consciousness Studies*, 13(10–11), 3–31.
- Sviri, Sara (2003). *Zuhd in Islamic mysticism*. In C. Lange & A. Knysh (Hg.), *Sufi Cosmology* (165–188). Brill.
- Treurniet, William (2017). *A cosmology based on panpsychism*. *WISE Journal*, 6(3), 1–6.
- Varela, Francisco, Thompson, Evan & Rosch, Eleanor (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.
- Weiß, Wolfram (Hg.). (2002). *Wahrheit und Dialog. Theologische Grundlagen und Impulse gegenwärtiger Religionspädagogik*. Waxmann.
- Yaldiz, Yunus (2016). *The Afterlife in Mind. Piety and Renunciatory Practice in the 2nd/8th and Early 3rd/9th Century Books of Renunciation (Kutub al-Zuhd)*. [Unveröffentlichte Dissertation, Berlin]. <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/339998>