

Digitales Brandenburg

hosted by **Universitätsbibliothek Potsdam**

Vorlesungen über den Islam

Goldziher, Ignác

Heidelberg, 1925

IV. Asketismus und Sufismus.

urn:nbn:de:kobv:517-vlib-7077

IV.

Asketismus und Sūfismus.

Die Ursprünge des Islams waren, im Zusammenhang mit dem Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit, vom Gedanken der Weltverneinung beherrscht.

Wir haben gesehen, daß es die Erscheinung des Weltunterganges, des Weltgerichtes war, was Muhammed zum Propheten erweckte. Dies züchtete eine Būßerstimmung in denen, die ihm folgten. Verachtung des Irdischen war die Losung.

Wenn aber auch Muhammed bis an sein Ende die jenseitige Glückseligkeit als das Ziel des gläubigen Lebens verkündete, so mußten nun bald mit der Wandlung der Verhältnisse in Medina und im Verlauf seiner kriegerischen Tätigkeit unwillkürlich die irdischen Gesichtspunkte sich sehr stark in den Kreis seiner Erwägungen mengen.

Die große Masse der Araber, die sich ihm anschloß, war eben zumeist durch die Aussicht auf die sich anbietenden greifbaren Vorteile anzuwerben und festzuhalten. Nicht alle waren *ḵurrā* (Betbrüder) und *bakkā'ūn* (Weiner, Būßer)¹, von denen die alte Geschichte des Islams erzählen kann. Die Ermahnung, die man Sure 62 v. 11 lesen kann („Und wenn sie einen Handel oder eine Unterhaltung sehen, so zerstreuen sie sich dahin und lassen dich stehen“) sowie die daran geknüpften Überlieferungserzählungen können etwaige Vorstellungen von dem Überwiegen des Andachtsbedürfnisses der jungen Gemeinde in Medina über ihre weltlichen Ziele nicht wenig herabstimmen.

Die zu erwartende Beute war gewiß ein hervorragender Antrieb in der Werbefähigkeit des Islams. Dies hat der

Prophet selbst eingesehen, wenn er den Eifer der Kämpfer durch die von Allah verheißenen *maghānim kathīra* (viel Erbeutungen) zu erhöhen sucht (48 v. 19). Und wenn man die alten Nachrichten über die *maghāzī* (Kriegszüge) des Propheten liest, wird man wahrhaft überrascht durch Mitteilungen über die großartigen Beuteverteilungen, die mit der Unverbrüchlichkeit eines Naturgesetzes der Erzählung der einzelnen frommen Kriege auf dem Fuße folgen.

Allerdings verleugnet der Prophet die höheren Ziele nicht, zu denen diese Beutezüge hinführen sollen; er predigt auch weiter gegen die Ausschließlichkeit der irdischen Zwecke, der *dunjā*: „bei Allah seien viele *maghānim*“ (4 v. 96). „Ihr strebet nach dem Tand dieser Welt; Allah aber will das Jenseitige“ (8 v. 68). Der asketische Ton der ersten mekkanischen Verkündigungen schleppt sich als lehrendes Element auch noch durch die medīnische Realistik. Aber die Wirklichkeit hatte den Geist der jungen islamischen Gemeinde in ganz andere Bahnen gelenkt, als in denen der Prophet am Beginn seiner Tätigkeit wandelte und seine Getreuen wandeln hieß.

Noch ehe er die Augen schloß, und besonders bald nach seinem Tode war also die Losung anders geworden. An Stelle der Weltverneinung trat der Plan der Welteroberung. Das Bekenntnis sollte die Gläubigen dahin führen, „daß sie gedeihliche Erfolge erzielen, daß sie dadurch die Araber beherrschen und sich die Nichtaraber (*adscham*) unterwerfen und dabei auch noch Könige im Paradiese werden“². Und diese Welteroberung war in der Wirklichkeit nicht eben nur auf das Ideale gerichtet. Die Schätze von Ktesiphon, Damaskus und Alexandria waren kein Anlaß zur Festigung bürgerlicher Neigung³. Den Eindruck großen Staunens muß es vielmehr hervorrufen, wenn wir bereits vom dritten Jahrzehnt des Islams die Aufzählung des großen Reichtums lesen, den die frommen Krieger und Beter ansammelten, großer Flächen von Grund und Boden, die sie ihr eigen nannten, bequemer Häuser, die sie in der Heimat und in den eroberten Ländern einrichteten, der Üppigkeit, mit der sie sich umgaben.

Darüber werden wir durch die Ausweise unterrichtet, die uns über den Besitzstand von Leuten zur Verfügung

stehen, die der größte Schmuck islamischer Frömmigkeit zierte⁴. Da können wir z. B. einen Einblick tun in die Hinterlassenschaft des Kurejschiten al-Zubejr b. al-⁵Awwām, eines so frommen Mannes, daß er zu den zehn Leuten gezählt wird, denen der Prophet schon während ihres Lebens die frohe Zusicherung geben konnte, daß sie vermöge ihrer Verdienste um den Islam sicher ins Paradies gelangen. Der Prophet nannte ihn seinen Apostel (*hawārī*). Dieser Zubejr hinterließ liegende Güter, die nach Abzug aller Verbindlichkeiten einen Reinerlös ergaben, dessen Endbetrag in den verschiedenen Berichten zwischen 35 200 000 und 52 Millionen Dirhem schwankt. Es wird ihm freilich große Wohltätigkeit nachgerühmt; aber er war doch ein Krösus, und nach Weltverachtung sieht die Bestandsliste nicht aus, die man von den liegenden Gütern aufstellen konnte, die er in verschiedenen Teilen der eben eroberten Länder sein eigen nannte; 11 Häuser in Medīna allein, außerdem in Bašra, Kūfa, Fustāt, Alexandrien⁵. Ein anderer der zehn Frommen, denen der Prophet das Paradies zusicherte, Ṭalḥa b. ⁶Ubejdallāh, besaß Grundstücke im Werte von rund 30 Millionen Dirhem. Als er starb, verfügte sein Schatzmeister noch überdies über 2 200 000 Dirhem an Bargeld. Sein Barvermögen wird nach einer anderen Berechnung in folgender Weise geschätzt: er hinterließ hundert Ledersäcke, deren jeder drei Kintāre Gold enthielt⁶. Eine schwere Ladung für das Paradies! Ungefähr um dieselbe Zeit (37/657) starb in Kūfa ein frommer Mann, namens Chabbāb, von Ursprung ein sehr armer Teufel, der in seiner Jugend in Mekka Handwerker war, nach arabischen Begriffen damals nicht eben eine ehrende Beschäftigung für freie Herren⁷. Er schloß sich dem Islam an und hatte deshalb von seinen heidnischen Mitbürgern große Qualen zu erleiden. Man peinigte ihn mit Glüheisen und verhängte noch andere Foltern über ihn; aber er blieb standhaft. Auch an den Kriegszügen des Propheten nahm er eifrigen Anteil. Als dieser glaubenseifrige Mann in Kūfa auf dem Sterbebette lag, konnte er auf eine Truhe hinweisen, in der er 40 000 — wohl Dirhem — angesammelt hatte, und der Furcht darüber Ausdruck geben, daß er durch diesen Reichtum den Lohn für seine Ausdauer im Glauben vor-

weg genommen habe⁸. Viel geringeren Beträgen galten die Gewissensbisse des Anšārers Sa'd b. Mas'ūd, der in seiner letzten Krankheit seinen Besuchern gegenüber seufzend den Wunsch äußerte: Wollte Gott, daß das, was in diesem Kasten liegt, sich in brennende Kohle verwandle! Nach seinem Tode fand man in der Truhe ein bis zwei Tausend, gewiß auch nur Dirhem⁹.

Günstige Gelegenheit zur Ansammlung solcher irdischen Güter boten die reichen Anteile, die den Kriegern aus der Kriegsbeute und auch im Frieden an Unterstützungsgeldern zu teil wurden. Nach einem unter Führung des 'Abdallāh b. Abī Sarḥ zur Zeit des Chalifen 'Othmān in Nordafrika geführten Feldzug erhielt jeder Reiter 3000 Mithkāle an Gold aus der Kriegsbeute. — Die Leute, die, wie 'Abdallāh b. Mas'ūd und Ḥākīm b. Ḥizām, sich weigerten, die ihnen von Abū Bekr und 'Omar angebotenen Unterstützungen anzunehmen, werden wohl zu den größten Seltenheiten gehört haben¹⁰; vielmehr beriefen sie sich gegenüber Versuchen der Obrigkeit, ihnen ihre Beuteanteile an Gold und Silber aus wirtschaftlichen Gründen einzuschränken, auf ihr göttlich verbrieftes Anrecht¹¹.

Der vorherrschende Gesichtspunkt, der den Eroberungsdrang der Araber bestimmte, war, wie dies Leone Caetani an mehreren Stellen seines Islamwerkes mit großer Schärfe hervortreten läßt, leibliche Not und Habgier¹², und dies ist aus den wirtschaftlichen Verhältnissen Arabiens zu begreifen, die zur Auswanderung aus dem herabgekommenen Lande und zur Besitznahme ergiebigerer Striche anstachelten. Der neue Glaube war willkommener Anlaß für diese durch Wirtschaftsnöte begünstigte Bewegung¹³. Womit allerdings nicht behauptet wird, daß in den Religionskriegen des alten Islams samt und sonders nur jene habsüchtigen Ziele vorwalteten. Immerhin standen neben den Kriegern, die *juḡātilāna 'alā ṭama' al-dunjā* „wegen irdischer Begierde in den Krieg zogen“, auch durch den Glauben angeeiferte Männer, die *juḡātilāna 'alā al-āchira* „des Jenseits wegen an den Kämpfen teilnahmen“¹⁴. Aber sicherlich war es nicht dieser zweite Einschlag, der der Stimmung der kämpfenden Massen ihr wahres Gepräge verlieh.

So hat die gute äußere Wendung der Islamsache schon in einem frühen Zeitabschnitt ihrer Geschichte den asketischen Gedanken, der in ihren allerersten Anfängen vorherrschte, in den Hintergrund gedrängt; es waren mitunter recht weltliche Rücksichten und irdische Wünsche, die bei einer eifrigen Teilnahme an der Ausbreitung der Religion Muhammeds befriedigt werden konnten. Bereits ein Menschenalter nach Muhammed konnte man sagen, daß in dieser Zeit jede fromme Tat doppelt angerechnet werden müsse, „weil nicht mehr das Jenseits unsere Sorge bildet, wie ehemals, sondern die *dunjā*, das diesseitige Wohl uns an sich zieht“¹⁵.

Das allmähliche Zurücktreten der asketischen Richtung wurde nicht aufgehalten, als mit dem Emporkommen der Omajjaden der theokratische Geist auch im Staatswesen den kürzeren zog, und es nicht eben die Heiligen waren, nach deren Sinn der öffentliche Geist eingestellt war. Nach einem Spruche des Propheten, der die Gesinnung der Frommen widerspiegelt, „wird es im Syrien keinen Kaiser und im Irāk keinen Chosroen mehr geben. Bei Gott, ihr werdet ihre Schätze auf dem Wege Gottes verwenden“. Die Verwendung der erbeuteten Schätze „auf dem Wege Gottes“ und zugunsten Armer und Bedürftiger gilt in darauf bezüglichen Hadīthen als Ausgleichung des materialistischen Zuges und Erfolges der Eroberungen¹⁶. Dies wäre jedoch nicht sehr nach dem Geschmack der Leute gewesen, die über die Verwendung der erworbenen Güter zu entscheiden hatten. Die Schätze, die durch die Eroberungen angesammelt und durch kluge innere Verwaltung stetig vermehrt wurden, sollten nicht da sein, um bloß „auf dem Wege Gottes“, d. h. für fromme Zwecke verwendet zu werden. Die Klassen, denen solche weltliche Güter in die Hände fielen, wollten darin ein Mittel haben, die Welt zu genießen. Man wollte nicht ausschließlich „Schätze für den Himmel sammeln“. Eine alte Überlieferung erzählt, daß Mu'āwija, der syrische Statthalter zur Zeit des Chalifen 'Othmān, der nachmalige Begründer der omajjadischen Chalifendynastie, mit dem frommen Abū Darr al-Ghifārī in Streit geriet über die Beziehung der Koransprüche 9 v. 34. 35: „Und denen, die das Gold und das Silber aufspeichern und es nicht

ausgeben in Allahs Wege, bringe die Botschaft schmerzhafter Strafe“; am Tage, wenn darüber geheizt wird im Feuer des Dschahannam und damit gebrandmarkt werden ihre Stirnen, Seiten und Rücken: das ist, was ihr aufgespeichert für euch; so schmecket denn, wofür ihr aufgespeichert habt“. Der weltlich gesinnte Staatsmann meinte, dies sei eine Warnung, die man nicht auf wirkliche Verhältnisse des Islamstaates beziehen könne, sondern die gegen habsüchtige Führer der anderen Bekenntnisse (von ihnen ist in den vorhergehenden Worten die Rede) gerichtet sei; der fromme Mann hingegen meinte: „die Warnung sei gegen sie und gegen uns gerichtet“. Dies entsprach nicht dem Sinn Mu‘āwijas, und er hielt die Auslegung des Abū Darr für gefährlich genug, um den Chalifen gegen sie anzurufen. Dieser ließ auch den Mann zu sich nach Medina entbieten und verwies ihn in ein kleines Örtchen in der Nähe, damit er durch seine weltfeindlichen Lehren die öffentliche Meinung nicht gegen den herrschenden Geist beeinflusse¹⁷. In der Tat betont die zur Geltung gelangte Deutung jener Sprüche, daß der Fluch des Propheten gegen die Güteranhäufung sein Gegengewicht erhält durch die Leistung der Gemeindesteuer (*zakāt*) nach den gesammelten Gütern.

Dies ist ein Spiegelbild der herrschenden Gesinnung, vor der auch die Erklärer der religiösen Lehren sich zu beugen hatten. Als weltfremd galten Leute, die das ursprüngliche Islam-Hochziel vertraten und wie Abū Darr, von dem der Prophet sagen konnte: „er wandelt einsam, er wird einsam sterben und gesondert auferweckt werden“¹⁸, im Namen des Propheten die Lehre verkündeten: „Wer Gold und Silber zusammenhält, für den sind sie gleich glühenden Kohlen, solange er sie nicht für fromme Zwecke verwendet“; der niemand als seinen Bruder anerkennen wollte, der bei sonstiger Islamtreue große Gebäude errichtete, Saatfelder oder Herden sein eigen nannte¹⁹. In der Tat begegnen wir nun in den Urkunden des religiösen Gedankens Zeichen der unverhohlenen Mißbilligung der über das Durchschnittsmaß der gesetzlichen Erfordernisse hinausgehenden Asketik, wie sie im ersten Jahrzehnt seines Auftretens sicherlich die bedingungslose Billigung des Propheten erfahren hätte. Nun stehen wir einem

völlig veränderten Geist gegenüber, und die Ḥadīth-Form muß auch dafür die beglaubigenden Belege liefern.

Das Streben nach überweltlichen Werten konnte natürlich aus der Weltanschauung des Islams nicht getilgt werden; aber es sollte seine Herrschaft mit dem Verständnis für die diesseitigen Bestrebungen teilen. Man stellte hierfür eine Belehrung des Propheten im Sinne des aristotelischen Mittelmaßes her: „Der beste unter euch ist nicht jener, der das Jenseits zugunsten der diesseitigen Welt vernachlässigt, noch auch wer das Umgekehrte tut; der beste unter euch ist, wer von beiden nimmt (*man aḥaḍa min ḥādīhi wa-ḥādīhi*)²⁰.

Die Beispiele überschwinglicher Askese werden in den traditionellen Quellen häufig in der Weise erzählt, daß die Mißbilligung des Propheten solchen Erzählungen auf dem Fuße folgt. Auch schon die koranische Mahnung (Sure 5 v. 89—90): „O ihr, die ihr glaubt, verbietet nicht die wohlschmeckenden Dinge (vgl. oben S. 55), die Allah euch erlaubt hat, und überschreitet nicht [die Grenze des Erlaubten]; fürwahr, Allah liebt die Überschreitenden nicht; — und esset von dem, was euch Gott als Nahrung dargeboten hat, als erlaubt und angenehm und fürchtet Allah, an den ihr glaubt!“ — eine Belehrung, die, wie andere Vergleichsstellen, gegen die jüdischen Sittengesetze gerichtet ist, wird von der traditionellen Auslegung auf einzelne persönlich namhaft gemachte Leute in der Umgebung des Propheten bezogen, die sich der Weltflucht ergeben. Sie sollen vom Büsserleben, von beabsichtigter Selbstverstümmelung abgemahnt werden²¹.

Ein bezeichnendes Zeugnis hierfür sind die Mahnungen, die der Prophet dem ‘Othmān b. Maẓ‘ūn, einem zum Büßertum geneigten Mann, erteilt, um ihm diese Lebensweise zu widerraten²². Daneben kann die Belehrung gestellt werden, die er der weltflüchtigen Richtung des ‘Abdallāh, des Sohnes des in der Jugendgeschichte des Islams berühmten Feldherrn ‘Amr b. al-‘Āṣī, entgegensetzt. Die Überlieferung zeichnet ihn im Gegensatz zu seinem Vater als einen der hervorragendsten religiösen Jünger des Propheten und der eifrigsten Erforscher seines Gesetzes²³. Man läßt sich ihn sich selbst, dem ‘Aṭā b. Jasār gegenüber, dem er nur die Fähigkeit des Sitten-

predigers zugesteht, als zuständigen Gesetzergründer kennzeichnen. Auch als Kündler von Offenbarungen über das dereinstige Schicksal der Ka'ba wird er beansprucht²⁴. Der Prophet hört von seiner Neigung, sich dauerndes Fasten aufzuerlegen und sich des Schlafes zu berauben, um die Nächte hindurch Koranhersagungen zu üben; und er ermahnt ihn ernstlich, diese asketischen Gewohnheiten auf ein vernünftiges Maß einzuschränken. „Dein Körper hat ein Recht an dich, und dein Weib hat ein Recht an dich, und dein Gast hat ein Recht an dich“²⁵. „Wer das Dauerfasten übt, hat [in Wirklichkeit] das Fasten nicht erfüllt“, d. h. es wird ihm nicht als religiös verdienstliches Werk angerechnet²⁶. Leuten gegenüber, die ihre bußfertige, entbehrungsreiche Lebensweise schildern, läßt die Überlieferung den Propheten die zurechtweisende Belehrung verkünden: „Was ist es mit den Leuten, die solches sprechen? Ich selbst bete und schlafe, faste und breche das Fasten nicht und schließe Ehen; wer meiner Sunna abgeneigt ist, gehört nicht zu mir“²⁷.

Man läßt den Propheten Worte des Tadels sprechen gegen Leute, die mit Vernachlässigung ihrer weltlichen Geschäfte sich ununterbrochen Andachtsübungen hingeben. Einmal pries man einen Reisegefährten dafür, daß er auf dem Reittier sitzend nichts anderes tat als Litaneien hersagen und, wenn abgesehen wurde, nichts anderes als Gebete verrichten. „Wer hat aber — fragte der Prophet — für das Futter seines Reittieres gesorgt, und wer hat ihm selbst das Essen zubereitet?“ „Wir alle besorgten seine Bedürfnisse.“ „Dann ist auch jeder von euch besser als er“²⁸. Es wird folgender Spruch des Propheten überliefert: „Wer einen Baum pflanzt und aufzieht, wird belohnt wie jemand, der die Nacht betend und den Tag fastend, oder wie jemand, der sein ganzes Leben im Krieg auf dem Wege Gottes zubringt“²⁹. Es zieht sich durch eine große Reihe von traditionellen Erzählungen über übertriebene Büssergelübde, körperliche Selbstqual und Kasteiung, als deren Muster ein gewisser Abū Isrā'il gilt³⁰, die unverkennbare Absicht, solche Bestrebungen als religiös wertlos oder wenigstens als minderwertig zu erklären. „Wäre der Mönch (*rāhib*) Dschurejdsch (Verkleinerung von Gregorius) ein wirklicher Gottesgelehrter gewesen, so hätte

er gewußt, daß die Erfüllung des Wunsches seiner Mutter mehr Wert habe, als daß er sich dem Gottesdienste gewidmet hat“³¹.

Besonders ist es die Ehelosigkeit, die dem strengsten Urteil des Propheten begegnet. Ein Ḥadīth läßt ihn einen Fluch aussprechen gegen Männer und Frauen, die den Stand der Ehe verschmähen (*al-mutabattilīn wa'l-mutabattilāt*) und auf Grund dieses Fluches wird grundsätzliche Ehelosigkeit von manchen Theologen geradezu zu den Hauptsünden (*kaḇā'ir*) gerechnet³². Einen 'Akkāf b. Wadā al-Hilālī, der sich zu ehelosem Leben entschloß, weist Muhammed mit folgenden Worten zurecht: „Du hast dich also entschlossen, zu den Brüdern des Satans zu gehören! Entweder willst du ein christlicher Mönch sein: dann schließe dich ihnen offen an; oder du gehörst zu den unsrigen: dann mußt du unsere Sunna befolgen. Unsere Sunna aber ist das eheliche Leben“³³. Solche Äußerungen werden ihm auch jenen gegenüber zugeschrieben, die sich ihrer Habe entäußern wollen, um sie zum Nachteil ihrer Angehörigen frommen Zwecken zuzuwenden³⁴.

Diesen an bestimmte Fälle angeknüpften Belehrungen des Propheten entsprechen auch die allgemeinen Lehrensätze, die man ihm zuschreibt. „Es gibt kein Mönchtum (*rahbānijja*) im Islam, das Mönchtum dieser Gemeinde ist der Religionskrieg“³⁵ — ein Satz, der besonders wegen des Gegensatzes bemerkenswert ist, in den das fromme beschauliche Leben der einsamen Klosterzelle zu dem tätigen Kriegerleben gesetzt ist, das wir soeben als die Ursache des Schwindens der weltflüchtigen Neigungen des Urislams erwähnt haben.

Bei der Betrachtung der gegen die *rabbānijja* gerichteten Prophetensprüche kann es nicht übersehen werden, daß sie gewöhnlich als unmittelbare Polemik gegen das Asketenleben im Christentum erscheinen. Gegenüber dem übermäßigen, das Maß der gesetzlichen Beschränkung überschreitenden Fasten läßt man den Propheten in vielen Lehrsprüchen Stellung nehmen: „Für jeden Bissen, den der Rechtgläubige in den Mund tut, erhält er göttliche Belohnung“, „Den Muslim, der seine körperliche Kraft pflegt, liebt Gott mehr als den Schwächling“³⁶, „Der mit dankbarer Gesinnung (gegen Gott) Genießende (vgl. 1. Ti-

moth. 4, 4) ist so viel wert wie der entsagende Faster“³⁷. Es sei keine Tugend, sich seiner Habe zu entledigen und dann selbst zum Bettler zu werden; Almosen gibt nur, wer Überfluß hat, und selbst dann solle er zunächst an seine Familienangehörigen denken³⁸. „Die Weltentsagung besteht nicht darin, daß man Erlaubtes (für sich selbst) als verboten betrachte, auch nicht im Verlorengehenlassen der (weltlichen) Güter, sondern darin, daß du nicht mehr Vertrauen dazu habest, was du in Händen hast, als dazu, was in Gottes Händen ist und daß du dich nach dem Lohne für das von dir ertragene Mißgeschick mehr sehnest als darnach, daß du davon völlig verschont bleibest“. Abū Idrīs al-Chaulānī, der diesen Spruch des Propheten im Namen des Abū Darr al-Ghifārī mitteilt, dessen Būßergesinnung wir vorhin kennen lernen konnten, setzt diesem Ḥadīth das Urteil hinzu: dieses Ḥadīth ist unter den Ḥadīthen wie das Feingold unter anderem Golde (*al-ibriz fi-l-dahab*)³⁹. In allen diesen Lehrsätzen scheint der Gedanke vorzuherrschen, daß das Maß der Entsagung von den Gütern dieser Welt durch das Gesetz festgestellt, und daß darüber hinaus keinerlei Kasteiung erwünscht ist. Im Anschluß an eine Abwandlung des Ḥadīth vom „dankbar Genießenden“ und dem „entsagenden Faster“ hat in der Theologie des Islams die Frage, ob Reichtum der Armut vorzuziehen sei oder umgekehrt, einen eifrig verhandelten Stoff gebildet. Der angesehene mekkanische Šāfi‘it Ibn Ḥadschar al-Hejtamī (st. 973/1565) hat ihr, mit einem Ergebnis zugunsten des dankbaren Reichtums und Zurückweisung der asketischen Einwände, eine Abhandlung gewidmet, die einer Monographie über den guzeratischen Wesir Aşaf-Chan einverleibt ist und worin er sich auf seine frühere Darstellung des Fragepunktes (im Kommentar zum *‘ubāb*) bezieht⁴⁰. Aus früherer Zeit wird die Merkwürdigkeit erwähnt, daß der Wüstenphilolog Abū Mālik b. Kirkira (frühabbassidische Zeit) die Behauptung des Gegenteils so weit übertrieben habe, daß er den reichen Pharao höher wertete als den armen Moses⁴¹.

Es ist nun für unsere Betrachtung nicht unwichtig, nochmals zu betonen, daß es kaum wahrscheinlich ist, daß Muhammed selbst irgendeinen jener Aussprüche, die wir hier als an seinen Namen geknüpft angeführt

haben, wirklich selbst getan hat. Er selbst hatte, bei aller Berücksichtigung der weltlichen Erfordernisse und bei aller Nachsicht, die er für sich selbst beanspruchte, wie dies aus manchen Stellen des Korans ersichtlich ist⁴², die höchste Achtung vor wirklichen Asketen, Bößern, Betbrüdern, Fastern — mit einer Ausnahme vielleicht: dem ehelosen Leben. Seinen Gedanken stehen sicher näher jene Sprüche, in denen das *zuhd*, die Enthaltbarkeit von allem Weltlichen, als hohe Tugend empfohlen wird, durch die man die Liebe Gottes erlangt⁴³. Um so wichtiger ist es aber, zu erfahren, wie sich die durch die äußeren Verhältnisse des Islams hervorgerufene antiasketische Lebensanschauung in Sprüchen und Urteilen ausdrückt, die man, nach einem im zweiten Abschnitt dargestellten Vorgang, an die Autorität des Propheten anlehnte.

Dieselbe Richtung gibt sich auch auf einem anderen Gebiete des traditionellen Schrifttums kund: in den Nachrichten über das Leben des Propheten und der „Genossen“.

Gerade aus den kleinen vertraulichen Zügen, die in der Tradition in den Charakterschilderungen der Vertreter der heiligen Interessen fast unbeabsichtigt mit unterlaufen, können wir die Herrschaft des antiasketischen Geistes am besten beobachten. Die Lebensbeschreibung des Propheten selbst ist voll von solchen Zügen.

Wir dürfen zwar die stetig zunehmende Sinnlichkeit Muhammeds im allgemeinen als beglaubigte Tatsache hinnehmen. Aber dennoch ist es eine einzigartige Erscheinung in der Religionsliteratur aller Zeiten und Völker, die uns der Islam in seiner Prophetengeschichte bietet. Nie ist ein Religionsstifter, unbeschadet des Musterbildes, das man von ihm ausgestaltet hat (S. 21), von seiner menschlichen, ja allzumenschlichen Seite so geschildert worden, wie die muslimische Tradition den Stifter ihrer Religion darstellt⁴⁴. Die breite Mitteilung solcher Züge wäre gewiß unterdrückt oder gemildert worden in einem Kreise, dem Asketismus als die vollkommenste Lebensart gilt. Mit ihnen hat man vielmehr einen Schlüssel geliefert zu seinen eigenen Worten: „Ich bin nur Fleisch wie ihr“ (Sure 18 v. 110). Nirgends die Spur, ihn menschlichen Lüsten und Leidenschaften zu entrücken, hingegen das offene Bestreben, ihn seinen Gläubigen in aller Zukunft menschlich nahe

zu bringen. Wie man den Gesandten Gottes gern in ganz kleinbürgerlichen Lebenslagen erscheinen läßt — indem man ihn wegen Vollziehung einer Zauberhandlung an einem Kind aufsucht, trifft man ihn dabei, wie er gerade eigenhändig seine verseuchten Kamele beschmiert⁴⁵ — so läßt man ihn auch frei das Bekenntnis aussprechen: „Von eurer Welt (*dunjā*) sind mir lieb geworden die Weiber und die Wohlgerüche“ — mit dem Zusatz: „und mein Augentrost ist im Gebet“. Und da bot sich gar oft die Gelegenheit, ihn mit Eigenschaften auszustatten, die der Neigung zur Askese völlig fremd und entgegengesetzt sind. H. Lammens hat eine Reihe von traditionellen Angaben gesammelt, aus denen ein gewisser Aufwand hervorgeht, den Muhammed in seiner Kleidung und Behausung machte⁴⁶. Die Tradition läßt sogar, aufrichtig genug, die Widersacher gegen ihn die Beschuldigung erheben, daß er sich nur mit Weibern abgebe, was ja mit dem Charakter eines Propheten nicht vereinbart werden könne⁴⁷. Dieser Auffassung ist auch die spätere Theologie treu geblieben. Der große Traditionsgelehrte Abū Hātim ibn Hibbān al-Bustī (st. 354/965) erklärte alle Hadīthe für unglaubwürdig, in denen von einem Hungern des Propheten die Rede ist⁴⁸. Und Zamachscharī findet, daß von ihm die Bezeichnung *al-fakīr* (Armer) völlig unstatthaft sei, denn er sei nie notleidend gewesen⁴⁹. Bereits in einem dem Omajja b. abi-l-Šalt zugeschriebenen Gedichte wird er als reich bezeichnet⁵⁰.

Dasselbe können wir auch an den intimen lebensgeschichtlichen Angaben erfahren, die uns von den frommen Genossen überliefert sind. Wir sind jetzt mehr als früher in der Lage, diese Seite der biographischen Überlieferung im Islam zu verfolgen, seitdem uns durch die Ausgabe des großen „Klassenbuches des Ibn Sa’d“ ein Quellenwerk zugänglich geworden ist, in dessen lebensgeschichtlichem Stoff die sonst vernachlässigten kleinen Züge des allerhäuslichsten Lebens der ältesten Führer des Islams berücksichtigt werden. Es ist bezeichnend, daß diese Lebensläufe in der Regel weitläufige Traditionsmitteilungen darüber bieten, wie sich diese heiligen Personen zu parfümieren pflegten, wie sie ihren Bart und ihre Haare färbten, wie sie sich in ihrer Klei-

zung zierten und schmückten⁵¹. Namentlich der Parfümierung, gegen die freilich die Betbrüder als geschworene Feinde der kosmetischen Künste eifern, wird stets eine hervorragende Rolle zugeteilt. Da erzählt z. B. 'Othmān b. 'Ubejdallāh als eine Erinnerung aus seiner Schulzeit, daß die Kinder die Wohlgerüche in der Nase hatten, wenn vor dem Schulhause vier namentlich aufgezählte Herren vorübergingen, zu denen z. B. auch Abū Hurejra, einer der gewichtigsten Meister der Tradition des Islams, gehörte⁵².

Mit Vorliebe wird auch von dem Aufwand berichtet, den als gottesfürchtig anerkannte Musterleute in ihrer Kleidung betätigten. Es ist nicht selten zu lesen, daß sie sich in Samtgewänder hüllten⁵³. Zur Rechtfertigung solcher Üppigkeit dient gewöhnlich ein vom Propheten überlieferter Lehrspruch: Wenn Gott einen Menschen mit Wohlstand begünstigt, so liebt er es, daß dessen Spuren an ihm sichtbar seien — übrigens eine Belehrung, die ganz auffallend an einen griechischen Sinnspruch anklingt: „Der Glückliche solle glänzend leben und die Gabe der Gottheit sichtbar werden lassen, denn darin erkenne diese seinen Dank“⁵⁴. Mit dieser Lehre tadelt der Prophet begüterte Leute, die in armseligem Aufzuge vor ihm erscheinen⁵⁵. Dies ist nicht die Art einer religiösen Überlieferung, die ihr Vorbild in der Verachtung aller Weltlichkeit fände.

Von den vielen Beispielen, die sich darböten, um den Geist und die Lebensrichtung jener Kreise, die diese Überlieferung pflegten, zu kennzeichnen, möchte ich nur eine kleine Einzelheit erwähnen, die in naiver Form die Tatsache beleuchtet, die wir eben zu besprechen haben.

Da ist die Gestalt des Muḥammed b. al-Ḥanafijja, des Sohnes des 'Alī, den eine Menge religiöser Eiferer als den Mahdī, den von Gott erkorenen Erlöser des Islams feierte, als den Träger des theokratischen Gedankens unter den als gottlos und gewalttätig verschrieenen ersten Omajjaden. Sein Vater, 'Alī, erhielt vom Propheten noch vor Geburt dieses Sohnes den Vorzug, ihm seinen eigenen Namen zu verleihen: wie der Prophet durfte er den Namen Muḥammed Abu-l-Ḳāsīm führen. Und an ihn

knüpfte sich der Glaube an die leibliche Fortdauer und dereinstige Wiederkunft der als Mahdī anerkannten gott-erkorenen Person, ein Glaube, den wir im folgenden Abschnitte näher kennen lernen werden. In diesem Sinne war er Gegenstand der gläubigen Hoffnungen der Frommen und der Lobpreisung anhänglicher Dichter. Nun lesen wir folgende Einzelheiten aus den lebensgeschichtlichen Überlieferungen über diese heilige Person. Abū Idrīs berichtet: Ich sah, daß Muḥammed ibn al-Ḥanafija sich verschiedener Färbemittel bediente. Er gestand mir, daß sein Vater 'Alī solche Schönheitsmittel nicht zu gebrauchen pflegte. Warum tust du es denn? . . . „Um den Frauen mit Erfolg den Hof zu machen“, war die Antwort⁵⁶. Man wird wohl solche Geständnisse in der Literatur der syrischen oder äthiopischen Heiligenlehre vergebens suchen. Freilich war dieser Mahdī, wenn wir seine Denkart auf geschichtliche Wahrheit prüfen, allem Anscheine nach in der Tat ein weltlich gesinnter, den irdischen Genüssen und Vorteilen nicht abgeneigter Mann⁵⁷. Jedoch der Überlieferung des Islams ist er Vergegenwärtiger heiliger Bestrebungen. Und man fühlte keinen Widerspruch zwischen diesem Charakter und dem dazu wenig stimmenden Bekenntnis, das man ihm, vielleicht nicht ohne humoristische Absicht, in den Mund legt. Diesem Beispiele ließen sich noch viele andere Lebensnachrichten aus der alten Zeit des Islams an die Seite setzen, zur scharfen Beleuchtung dessen, was wir soeben als Lehrsätze des Propheten kennen gelernt haben.

Jene Aussprüche und Lehren wären aber nicht hervorgetreten, wenn nicht zur Zeit ihrer Entstehung eine starke Unterströmung in der islamischen Gemeinde gewaltet hätte, die den Büssergeist des Islams auch späterhin pflegte und in ihm die wahre und echte Religionsbetätigung erkannte. Wir haben soeben erwähnt, daß es Betbrüder gab⁵⁸, denen auch die Zierlichkeit der äußeren Erscheinung als Bruch des islamischen Lebensideals galt; es ist fast natürlich, daß wir den Abū Isrā'il (oben S. 140) in der Reihe dieser Leute sehen. Von dem in der Gemeinde angesehenen 'Abdarrahmān b. al-Aswad, der nicht eben in Büsserkleidern auftrat, sagt er: Wenn ich den Mann sehe, glaube ich einen in einen persischen Land-

edelmann verwandelten Araber vor mir zu haben: so ist er gekleidet, so parfümiert er sich, so reitet er aus⁵⁹.

Besonders im 'Irāk⁶⁰ scheint diese Richtung bald nach der Eroberung und in der ersten Omajjadenzeit viel Vertreter gefunden zu haben. Man nennt sie gewöhnlich 'abbād (Einz. 'ābid), d. h. die sich dem andächtigen Dienst Gottes widmen, Leute wie jener Mi'ḍad b. Jezīd aus dem Stamme 'Idschl, der unter dem Chalifen 'Othmān den Kriegszug in Ādarbejdschān mitgekämpft hatte. Mit einer Zahl der Genossen zog er sich in den Friedhof zurück, um dort „Gott zu dienen“⁶¹. Ein vollkommenes Muster solcher Leute stellt in seiner Lebensführung und Anschauung al-Rabī' b. Chuthjam in Kūfa dar. Von den Dingen der Welt konnte nichts seine Teilnahme erregen, als etwa „wieviel Moscheen im Gebiete des Tejmstammes entstanden seien“. Seinem kleinen Töchterlein vergönnte er nicht die harmlosesten Kinderspiele — eine düstere Lebensanschauung schließt auch solche in das koranische Verbot des *mejsir*-Spieles (Sure 2 v. 216) ein⁶²; er selbst ist natürlich den aus Persien eingeführten Zerstreungen aus voller Seele abgeneigt. Die aus Kriegszügen ihm zukommenden Beuteanteile verschmäht er⁶³. Denn es muß besonders hervorgehoben werden, daß — wie uns auch die beiden Beispiele zeigen — die Askese dieser Leute sich nicht auf die Lossagung vom kriegerischen Geschäft erstreckt, das ja der Ausbreitung des Glaubens dient. Die asketischen Züge finden wir in dieser alten Epoche des Islams auch an Leuten, deren Teilnahme an den Kriegen im einzelnen erzählt wird. Selbst in dem Bilde, das man von dem sagenhaften Büsser Uwejs al-Ḳaranī, einem der alten Vorbilder der Weltentsagung, zeichnete, durfte der Zug nicht fehlen, daß er bei Šiffin in den Schlachtreihen 'Alī's mitkämpfte und dort seinen Tod fand. „Die Schwerter sind die Schlüssel zum Paradiese“ (*al-sujūf mafātiḥ al-dschanna*). Auch dem das Mönchtum ablehnenden Spruche Muhammeds ward ja der Zusatz hinzugefügt; die *rahbānijja* meiner Gemeinde ist der *dschi-hād* (Glaubenskrieg).

Je mehr sich das öffentliche Leben den weltlichen Gelüsten und Genüssen zuwandte, desto mehr Beweggründe fanden jene, die das Vorbild des Islams am über-

wundenen Zeitalter seines Ursprungs suchten, den Einspruch gegen die Verweltlichung durch die Ablehnung aller irdischen Neigungen an ihrer eigenen Person zu veranschaulichen. Auch die Lebensläufe der ältesten Islambekenner, also selbst der Kriegshelden, werden von den Vertretern dieser Richtung mit asketischen Zügen ausgestaltet, um die Vorbilder aller Rechtgläubigen die Weltlichkeit ablehnen und sie als Muster büßerischer Weltanschauung erscheinen zu lassen⁶⁴. Wir besitzen in der Tat Belege für die Annahme, daß der Zug zur Askese sich mit der Auflehnung gegen die Obrigkeit paart. Unter dem Chalifen 'Othmān wird die Untersuchung eingeleitet gegen einen Mann, der im Rufe stand, die Imame zu beschimpfen, und der an den öffentlichen Freitagszeremonien nicht teilnahm (wohl weil er gegen die anerkannte Regierung sich auflehnte); er lebte von Pflanzen und war unbeweibt⁶⁵. Und der Chalif Mu'āwija läßt denselben başrischen Būßer durch seinen Statthalter wegen seiner grundsätzlichen Ehelosigkeit (gegen die auch von religiösem Gesichtspunkt aus auf Sure 13 v. 38: „Die Propheten haben Weiber und Kinder“ verwiesen werden konnte) zur Rechenschaft ziehen⁶⁶. Vor den von ihnen im Herzen mißbilligten öffentlichen Zuständen haben sich manche hinter ein zurückgezogenes, weltentsagendes Leben verschanzt und den Wahlspruch *al-firār min al-dunjā*, d. i. „Weltflucht“, auf ihre Fahne geschrieben.

Dazu kommt noch ein sehr bedeutender äußerer Umstand. Wir haben soeben gesehen, daß manche der anti-asketischen Sprüche eine unverhohlenen polemische Spitze gegen die asketischen Richtungen im Christentum an der Stirne tragen. Dies ist darin begründet, daß es das christliche Asketenwesen ist, das zu Beginn des Islams das unmittelbar angeschaute Bild einer Betätigung der asketischen Weltanschauung bot, und daß die Leute, die innerhalb des Islams die innere Neigung zur Weltverneinung hegten, sich zuerst durch das Beispiel der Wandermönche und Būßer im Christentum anregen und beeinflussen ließen. Waren es ja bereits vor der Zeit des Muhammed die in den alten arabischen Gedichten erwähnten Būßer, die den Arabern die Anschauung der weltflüchtigen Lebensweise boten, und in vielen Stellen der

heidnisch-arabischen Dichtung dienen christliche Mönche und Nonnen, ihre Bräuche und ihre Kleidungsart zu Vergleichen völlig verschiedenartiger Dinge⁶⁷. Sie sind es, die dem Muhammed selbst im Koran (9 v. 113; 66 v. 5) für die frommen asketischen Mitglieder seiner Gemeinde die Benennung *sā'ihān*, *sā'ihāt*, d. h. Herumwandernde beiderlei Geschlechts, eingeben; es schwebten ihm dabei die Wandermönche vor, deren er wohl während seines vorprophetischen Verkehrs manche gesehen hatte⁶⁸. Eine Lesart des gegen die *rahbānijja* gerichteten Überlieferungs-spruches lautet geradezu: Es gibt kein Wandermönchtum (*lā sijāhata*) im Islam⁶⁹. Die beiden Worte sind völlig sinnverwandt⁷⁰.

Durch die Ausbreitung des Islams, namentlich in Syrien, Babylonien und Ägypten, bot sich den asketisch gerichteten Seelen dies Anschauungsgebiet noch in viel größerem Umfange dar, und die Erfahrung, die sie aus ihren christlichen Berührungen schöpfen konnten, wurde geradezu zur Schule des Asketismus für den Islam. Es treten nun solche Neigungen in gesteigertem Maße hervor und erobern für sich immer weitere Kreise. Auch ihren Lehrstoff ergänzen die Vertreter dieser Richtung aus dem Neuen Testament, dem sie Gleichnisse und Sinnsprüche entnehmen und zur Empfehlung ihrer Weltanschauung verwenden. Das älteste Schriftwerk dieser Gattung ist, wie D. S. Margoliouth nachgewiesen hat, voll von verhüllten Entlehnungen aus dem Neuen Testament⁷¹. Die Gläubigen vom gewöhnlichen Schlage mutet diese in Lehre und Leben immer mehr hervortretende Bußstimmung fremdartig an. Dies zeigt z. B. die Erzählung, daß einmal eine Dame eine Gesellschaft von jungen Leuten sah, die in ihrem Schritt große Bedächtigkeit und in ihrer Rede große Langsamkeit zeigten — wohl ein merkbarer Gegensatz zur Lebhaftigkeit des Arabers in Rede und Bewegung. Auf die Frage, wer die seltsamen Leute seien, sagte man ihr: es seien *nussāk*, d. h. Asketen. Sie konnte sich der Bemerkung nicht enthalten: „Fürwahr, 'Omar, den hörte man, wenn er sprach, und der eilte, wenn er ging, und tat weh, wenn er dreinschlug — das war der richtige fromme Mann (*nāsik*)“⁷². Sieht man Sure 31 v. 18 an, so wird man sich sagen, daß das Auf-

treten dieser jungen *nussāk* den Beifall Muhammeds gefunden hätte.

Es ist wohl leicht begreiflich, daß diese Leute ihr Bűßertum zunächst auf dem Gebiete der Ernährung betätigen. Daß sie viel fasten, ist so ziemlich selbstverständlich; gegen solche Leute werden ja die gegen übermäßiges Fasten ankämpfenden Überlieferungssprüche und Erzählungen⁷³ gerichtet sein. Daneben begegnen wir den Beispielen der Enthaltung von Fleischnahrung, eine Form der Selbstkasteiung, für die man Muster bereits aus der Genossenzeit anführt⁷⁴. Ein Zijād b. abī Zijād, der dem Stamme der Machzūm als Schützling angehörte, und als bűßerischer, weltentsagender Mensch geschildert wird, der immerfort andächtige Übungen hielt, sich in grob-wollene Kleider (*šuf*) hüllte und sich des Fleischgenusses enthielt, wird zur Zeit 'Omars II. nur das Musterbild einer ganzen Klasse gewesen sein⁷⁵. Gegen sie richtet sich wohl der dem Propheten zugeschriebene Spruch: „Wer vierzig Tage kein Fleisch genießt, dessen Charakter wird schlecht“⁷⁶.

Neben diesen negativen Zügen in der praktischen Lebensführung formen sich auch positive des Kultus und der Weltanschauung aus. Sie stehen an sich nicht im Widerspruch mit den Lehren des Korans, bilden vielmehr nur Übertreibungen einzelner Punkte der koranischen Religions- und Sittenlehre. Während sie aber im Koran als anderen gleichwertige Ringe in der Kette der islamischen Lehren gelten, werden sie in den Kreisen, denen der muhammedanische Asketismus seine Ausbildung verdankt, mit überragender Bedeutung ausgestattet: neben ihnen treten alle anderen Elemente des religiösen Lebens in den Hintergrund. In dieser einseitigen Übertreibung liegt der Keim des später hervorbrechenden Zwiespaltes zwischen solchen Bestrebungen und dem Lehrbegriff der islamischen Rechtgläubigkeit⁷⁷.

Vorzüglich sind es zwei Momente, die auf der ältesten Stufe des islamischen Asketismus als Gegenstände solcher Übertreibung hervortreten: ein liturgisches und ein ethisches Moment. Das liturgische stellt sich dar im Fachwort *dikr*, „Erwähnung“, das seine Stelle in der ganzen Entwicklungsfolge des islamischen Mystizismus behalten hat. Der offizielle Islam beschränkt den litur-

gischen Gottesdienst auf bestimmte Zeitpunkte des Tages und der Nacht. Diese Beschränkung und Abgrenzung wird durch die asketische Anschauung durchbrochen, indem sie die Mahnung des Koranwortes „Allahs häufig zu gedenken“ (33 v. 14) in den Mittelpunkt der Religionsübung stellt und die Andachtsübungen, denen sie den Namen *dikr* gibt, zur Hauptsache der praktischen Religion erhebt, woneben andere Übungen in ihrem Werte tief herabgedrückt werden und zur gleichgültigen Nebensache zusammenschrumpfen. Es sind dies die mystischen Litaneien, die noch heute das Rückgrat der Vereinigungen bilden, die die Erbschaft jener alten Asketen vertreten.

Die ethische Eigentümlichkeit, die im Asketentum jener alten Zeit scharf hervortritt, ist die Übertreibung des Gottvertrauens (*tawakkul*), das diese muslimischen Asketen bis zum äußersten Grade des untätigen Quietismus gesteigert haben. Es ist die völlige Gleichgültigkeit und die Ablehnung jeder Entschlossenheit in ihren persönlichen Angelegenheiten. Sie überlassen sich vollständig der Fürsorge Gottes und seinem Fatum. Sie seien in Gottes Hand wie die Leiche in der Hand des Leichenwäschers⁷⁸: völlig willen- und teilnahmslos. Sie nennen sich in diesem Sinne *mutawakkilān*, d. h. Gottvertrauende. Es wird aus ihren Kreisen eine Reihe von Grundsätzen überliefert, aus denen ersichtlich ist, daß sie es verschmähen, zur Erlangung der Bedürfnisse ihres Lebens selbst Hand anzulegen. Dies wäre eine Verletzung des Gottvertrauens. Sie kümmern sich nicht um die „Mittel“ (*asbāb*), sondern stellen ihre Bedürfnisse unmittelbar Gott anheim und nennen ihre vertrauende Untätigkeit gegenüber den Mühen der Handelstreibenden, der Demütigung der Handwerker und der Selbsterniedrigung der Bettler die erhabenste Art der Selbsterhaltung: „Sie erfahren den Hoherhabenen und erhalten ihre Nahrung unmittelbar aus seiner Hand, ohne daß sie die ‚Mittel‘ suchen“. Es wird als besondere Tugend dieser Leute erwähnt, daß sie den morgigen Tag nicht in der Reihe der Tage zählen⁷⁹; das Zukünftige und die Sorge um sein Bedürfnis ist aus ihrem Gedankenkreise völlig ausgeschlossen. Es wird ein (freilich sehr verdächtiges) Ḥadīth⁸⁰ angeführt: „Die Weisheit steigt vom Himmel herab, aber sie senkt sich in keines

Menschen Herz, der an den morgigen Tag denkt“. Der Gottvertrauende ist der „Sohn des Augenblicks“ (der Zeit, *ibn al-waqt*), „er schaut weder auf Vergangenes zurück, noch auf Zukünftiges voraus“⁸¹.

Es ist zu erwarten, daß vollständige ἀκτημοσύνη, Besitzlosigkeit, und die Verwerfung der weltlichen Güter zu den hervorragendsten Gesichtspunkten dieser Leute gehören. Wer zu ihnen gehört, ist ein *faqīr*, ein Armer. Ferner: wie sie Hunger und leibliche Entbehrung aller Art gleichgültig lassen, so sind sie es auch in allen anderen körperlichen Beziehungen; Leiden des Körpers dürfen ihnen nicht den Gedanken eingeben, sie durch ärztliche Hilfe lindern zu wollen. Auch das Urteil und die Meinung der Menschen kümmert ihresgleichen nicht: „Kein Mensch hat im Gottvertrauen Fuß gefaßt, dem nicht Lob und Tadel der Menschen völlig gleichgültig ist“, die ἀτυφία der Kyniker⁸². Mit diesem Quietismus ist eine völlige Gleichgültigkeit gegen die ihnen zuteil werdende Behandlung der Menschen verbunden: μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ (Matth. 5, 39).

Daß eine solche Lebensauffassung mit den gewöhnlichen Anschauungen des im I. Jahrhundert bereits auf die Stufe des Realismus fortentwickelten Islams nicht übereinstimmte, beweist eine zusammenhängende Reihe von Hadīth-Aussprüchen und Erzählungen, die man nur in ihrer Bedeutung als bewußte Polemik gegen die religiösen Folgen des überspannten Gottvertrauens verstehen kann. Wie könnte auch dieser Quietismus Billigung finden in einem religiösen Gemeinwesen, das eben auf der Höhe seines erobernden Laufes sich befand, das erst unlängst die Wüste verlassen hatte, um sich in den Städten alten Überflusses und Wohllebens behaglich einzurichten?⁸³

So stehen denn innerhalb des Islams um diese Zeit zwei widerstrebende Strömungen einander gegenüber. Sie kommen in einem Zwiegespräche zweier Frommen zum Ausdruck, Mālik b. Dīnār und Muhammed b. Wāsi⁴, die sich über die Frage des *summum bonum* unterhalten. Während jener die höchste Glückseligkeit darin findet, ein Grundstück zu besitzen, aus dem man von Menschen unabhängig seine Nahrung erwirbt, meint der andere: Glückselig, wer sein Frühessen findet, ohne zu wissen,

was er des Abends speisen werde, und wer sein Abendessen findet, ohne zu wissen, wovon er nächsten Morgen sich nähren werde⁸⁴. In den in die Höhe geschraubten Tönen quietistischer Lebensanschauung gibt sich die fromme, sich auf die asketischen Uranfänge des Islams besinnende Rückwirkung gegen eine überhandnehmende Weltlichkeit kund⁸⁵.

Wir haben bereits erwähnt, daß sie ihre Nahrung aus der Anschauung des christlichen Mönchtums schöpft, mit dessen Zielen die soeben angeführten Grundsätze fast wörtlich übereinstimmen. Sehr zu beachten ist die Tatsache, daß die in den asketischen Sprüchen viel benutzten Evangelienstellen Matth. 6, 25—34, Luk. 12, 22—30 von den Vögeln unter dem Himmel, die nicht säen und nicht ernten, nicht in den Scheunen sammeln, aber vom himmlischen Vater ernährt werden, — in fast wörtlicher Wiedergabe im Mittelpunkt jener *Tawakkul*-Lehren stehen⁸⁶. Die christliche Einsiedler- oder Mönchstracht nachahmend, kleiden sich diese weltentsagenden Büsser und Asketen des Islams gern in grobwollene Kleider (*šūf*)⁸⁷; dieser Brauch läßt sich mindestens bis in die Zeit des Chalifen ‘Abdalmalik (685—705) zurückverfolgen und wird die Veranlassung zu der Benennung Šūfī⁸⁸, die die Vertreter der asketischen Richtung zu einer Zeit führen werden, da ihr praktisches Büssertum einen höheren Entwicklungsgang nimmt und sich zu einer eigenartigen Philosophie gesellt, die auch auf die Religionsauffassung bestimmenden Einfluß übt. Wir meinen den Šūfismus.

* * *

Darin war das Eindringen der neuplatonischen Spekulation in den Bildungskreis des Islams von entscheidender Bedeutung. Diese philosophische Richtung, deren einschneidende Wirkungen auf die Entwicklung des Islams uns später noch einmal beschäftigen werden, bot einen theoretisch-theologischen Hintergrund für die praktisch-asketischen Richtungen, die wir soeben geschildert haben. Wer von der Verachtung alles Irdischen durchdrungen ist und seine Seele auf das allein Bleibende, Göttliche richtet, kann sich für dies überirdische, göttliche Leben und Verhalten durch die Ausstrahlungslehre

des Plotinus mit ihrem dynamischen Pantheismus stärken. Im ganzen Weltall fühlt er die Ausströmung der göttlichen Kraft. Die Dinge dieser Welt sind wie ein Spiegel, der das Göttliche im Bilde wiedergibt. Aber diese Spiegelbilder sind nur Schein und haben nur bedingte Wirklichkeit, insofern sie das einzig wirklich Seiende widerspiegeln. Der Mensch müsse demnach das Streben betätigen, durch innere Einkehr und durch Abstreifung der stofflichen Hüllen die ewige Schönheit und Güte des Göttlichen auf sich einwirken zu lassen und durch innerliche Erhebung zu ihm sich des Scheines seines persönlichen Daseins zu entledigen, die Versenkung seiner Persönlichkeit in das eine reale göttliche Sein zu erlangen.

„Im Ursprung waren meine Seele und die deinige nur eins; mein Erscheinen und das deinige, mein Verschwinden und das deinige; es wäre unwahr, von mein und dein zu reden: es hat zwischen uns aufgehört das Ich und Du“⁸⁹.

„Ich bin nicht Ich, Du bist nicht Du, auch bist Du nicht Ich. Ich bin zugleich Ich und Du, du bist zugleich Du und Ich. Im Verhältnis zu dir, o Schöne von Khoten, bin ich in Verwirrung darüber, ob Du Ich oder Ich Du seiest“⁹⁰.

Die Schranke der Persönlichkeit ist der Schleier, der das Göttliche vor dem Menschen verdeckt. Mit einiger Übertreibung läßt man sogar den Propheten, den ja die Sūfis als den Herold ihrer Anschauungen darstellen, sagen: „Dein Dasein ist eine Sünde, mit der eine andere Sünde nicht verglichen werden kann“⁹¹. Man versteht darunter die Betätigung seiner Existenz, die Lebensbejahung, als selbständiges Einzelwesen. Durch beschauliches Selbstversenken, durch andachtsinnige Übungen, durch büßerische Kasteiungen, die verzückte, gottestrunkene Zustände hervorrufen⁹², wird die Persönlichkeit, das Ich-Sein, die Zweiheit gegenüber dem Göttlichen aufgehoben (das indische *advaita*), die vollständige Gefühllosigkeit gegen körperliche Zustände erreicht, ein Dasein „ohne Sorge, ohne Gedanken an Nutzen und Schaden“ — wie es Dschelāl ed-dīn Rūmī, der größte islamische Dolmetsch dieser Weltanschauung, schildert:

„Mache dich rein von allen Attributen des Selbst,
Damit du dein glänzendes Wesen erschauest“⁹³.

Selbst Raum und Zeit hören auf, für sein Bewußtsein die Begriffsformen des Daseins zu sein:

„Mein Ort ist ortlos, meine Spur ist spurlos“⁹⁴.

Für den die Wahrheit der Himmel und der Erden umfassenden Sūfī gibt es kein oben und unten, kein vor und nach, nicht rechts und links, nicht heute und gestern⁹⁵.

„Wer nicht aus dem Palast des natürlichen Seins heraustritt — sagt Hāfīz —, kann nicht in das Dorf der Wahrheit gelangen“⁹⁶.

„In der Nähe Gottes stehen ist das Entfliehen aus den Banden des Seins“.

kurb-i-ḥakḳ ez kajd-i-hestī resten est (Dschelāl ed-dīn Rūmī).

Das Abstreifen aller Qualitäten (*ṣifāt*), die durch die Einwirkung der Eindrücke der Außenwelt auf das Einzelwesen hervorgerufen werden, das Erstreben völliger „Farblosigkeit“ (*birengī* ist der persische Ausdruck dafür), die Verneinung aller Wirkungen des Willens und des Gefühls, die innere Verfassung, die er im Gegensatz zu dem durch Affekte verschiedenartig beeinflussten Seelenzustand mit dem Worte *dscham* (Sammlung, das indische *samādhi*) bezeichnet⁹⁷, faßt der Sūfī unter dem Bilde der Trunkenheit auf. Er ist berauscht von dem betäubenden Trunk der Schönheit des Gotteslichtes, das in seine Seele strahlt, sie erfüllend seiner körperlichen Sinne beraubt.

Das Hochziel des Sūfīlebens: das Aufgehen des Menschen in die einzige Wirklichkeit des göttlichen Seins wird auch unter dem Bilde der Liebe, *maḥabba*, aufgefaßt. Der Sūfī ist *min ahl-al-maḥabba*⁹⁸. Von dieser Liebe ist der wegen seines Anspruches auf völliges Einssein mit der Gottheit von den Rechtgläubigen in Baghdād (309/921) hingerichtete Ḥallādsch ergriffen und von ihr redet er zu seinen Anhängern, bevor er sich dem Henker überliefert. Der berühmteste arabische Sūfīdichter ‘Omar b. al-Fārīd (st. in Kairo 632/1235), von dem Josef Freiherr v. Hammer-Purgstall ein mystisches Gedicht unter dem Titel „Das arabische Hohe Lied der Liebe“ in die deutsche Literatur eingeführt hat (Wien 1854), hat wegen des vorwiegenden Inhaltes seiner Gedichte von der Nachwelt den Beinamen *sultān al-‘āschikīn* (Fürst der Liebenden) erhalten⁹⁹.

Den berauschten Trunk selbst nennen die Sūfīs gern den Liebestrunke (*scharāb al-maḥabba*)¹⁰⁰.

„Liebe ist das Auslöschen des Willens und das Verbrennen aller körperlichen Eigenschaften und Begehrlichkeiten“¹⁰¹.

„Die Liebe ist gekommen und hat mich von allem übrigen frei gemacht; sie hat mich mit Gnade erhoben, nachdem sie mich zu Boden geschleudert hatte. Dank dem Herrn, daß er mich wie Zucker in dem Wasser seiner Vereinigung (*wišāl*) aufgelöst hat“.

„Ich ging zum Arzt und sagte ihm: ‚O du Einsichtiger, was verordnest du (als Arznei) für den Liebeskranken? Das Aufgeben der Qualität (*sifa*) und das Verlöschen meines Seins verordnest du‘. Das heißt: Tritt heraus aus allem, was ist“.

„Solange du nüchtern bist, wirst du den Genuß der Trunkenheit nicht erreichen; solange du deinen Körper nicht hingibst, wirst du den Dienst der Seele nicht erreichen; solange du in der Liebe zum Freunde nicht dich selbst vernichtest, wie das Wasser das Feuer, wirst du das Sein nicht erreichen“.

Durch diese Liebe wird er am Tage des Gerichts gerechtfertigt:

„Morgen, wenn Mann und Weib zur Gerichtsversammlung eingehen, werden die Gesichter gelb aus Furcht vor der Abrechnung. Ich trete vor dich, meine Liebe in der Hand haltend, und sage: Meine Abrechnung muß daraus gemacht werden“¹⁰².

Gottesliebe ist also die Formel für das zusammengefaßte Bestreben der Seele, den Schein der persönlichen Existenz in die Wahrheit des göttlichen, allumfassenden Seins aufgehen zu lassen: ein Gedanke, der in allen Sprachen der islamischen Kulturvölker Dichtungen erzeugt hat, die zu den Perlen der Weltliteratur gehören.

Diese Weltanschauung hat sich nun als theoretische Grundlage für Quietismus und *Dikr*-Kultus der praktischen Asketen geeignet. Durch Betrachtung und in *Dikr*-Übungen strebten sie die verzückten Zustände an, in denen ihre Gottestrunkenheit und Gottesliebe zur Darstellung gelangen; ein ganz anderer Weg als der, auf dem der strenggläubige Islam die auch im Koran und in den Überlieferungen empfohlene Gottesliebe anstrebt¹⁰³.

Der Šūfismus geht demnach in der Aufstellung des Ziels menschlicher Seelenvollkommenheit, in seiner Bestimmung des *summum bonum* um einen Schritt über das Ideal der Philosophen hinaus. Ibn Sabʿīn aus Murcia (st. 668/1269 in Mekka), Philosoph und Šūfī, dem die

„sizilianischen Fragen“ des Hohenstaufen Friedrich II. († 1250) zur Beantwortung vorgelegt waren, findet dafür die Formel: daß die alten Philosophen das Ähnlichwerden mit Gott als das höchste Ziel aufstellten, während der Šūfī das Aufgehen in Gott erreichen will durch die Fähigkeit, die göttlichen Gnaden auf sich einströmen zu lassen, die Sinneswahrnehmungen zu verwischen und die geistigen Eindrücke zu reinigen¹⁰⁴.

Es entspricht einer auch in anderen Kreisen erprobten religionsgeschichtlichen Erfahrung, daß die Šūfis, sofern sie darauf Wert legen, auf dem Boden des Islams zu stehen oder mindestens als auf ihm stehend anerkannt zu werden, ihre Weltanschauung in den Koran und in die geheiligten Überlieferungen hineindeuten und für ihre Ansichten Beweisstellen aus den geheiligten Texten anführen. Sie haben damit im Islam die Erbschaft des Philo angetreten und betätigen in ihrer Schriftauslegung die Überzeugung, daß jenseits des scheinbar gleichgültigen Wortsinnes der heiligen Texte tiefe philosophische Wahrheiten enthalten sind, die durch sinnbildliche Erklärung zu erkennen seien. Wenn z. B. im Koran (36 v. 12 ff.) das Gleichnis aufgestellt wird „von den Bewohnern der Stadt, da zu ihr die Gesandten kamen; da wir zwei zu ihnen gesandt hatten, und sie ziehen diese der Lüge; und da stärkten wir sie mit einem dritten. Und sie sprachen: Wir sind zu euch gesandt. Jene sprachen: Ihr seid nur Fleischliche gleich uns, und Gott hat nichts herabgesandt; ihr tut nichts als lügen. Sie aber sagten: Unser Herr weiß, daß wir fürwahr zu euch gesandt sind“ —, so kann mit diesem Gotteswort sicherlich nicht ein so gewöhnliches Tagesereignis gemeint sein, wie es der Wortlaut kündigt. Vielmehr ist die Stadt nichts anderes als der Körper; die drei Gesandten sind der Geist, das Herz und die Vernunft. Auf dieser Grundlage wird nun die ganze Erzählung, die Zurückweisung der beiden ersten, das Hinzutreten des dritten Boten und das Verhalten der Bewohner der Stadt und ihre Bestrafung in sinnbildlicher Weise ausgelegt.

So haben denn die Šūfī-Exegeten ihr eigenes allegorisches *ta'wil* (s. oben S. 104), eine geheimnisvolle Schriftauslegung, die eine große Literatur hervorgebracht hat¹⁰⁵,

und die sich durch alle šūfischen Werke hindurchzieht. Um für diesen Esoterismus in islamischer Beziehung eine rechtskräftige Anknüpfung an die Überlieferung zu gewinnen, entlehnten sie dem Ši'itismus (s. weiter Abschnitt V) die Lehre, daß Muhammed seinem Stellvertreter 'Alī den geheimen Sinn der Offenbarungen anvertraut habe; diese nur unter den Auserwählten fortgepflanzten Lehren bilden die Kabbala des Šūfismus. Der hier soeben erwähnte arabische Šūfidichter 'Omar b. al-Fāriḍ gibt dieser in Šūfikreisen feststehenden Gesinnung Ausdruck in den Worten:

„Und mit *ta'wīl* klärte 'Alī auf, was dunkel war, durch ein Wissen, das er (vom Propheten) als Vermächtnis (*wašijja*) erlangte“¹⁰⁶.

'Alī gilt ihnen als Ahnherr des islamischen Mystizismus, eine Anschauung, die vom rechtgläubigen Sunna-standpunkte aus entschieden zurückgewiesen werden mußte: der Prophet habe der großen Allgemeinheit seiner Gemeinde nichts vorenthalten, niemandem geheime Kenntnisse mitgeteilt¹⁰⁷.

Damit hängt aber auch noch die Erscheinung zusammen, daß der 'Alīkult in vielen šūfischen Kreisen in schwärmerischem Maße zutage tritt, zuweilen sogar die Gestaltung ihrer mystischen Lehren durchdringt, und daß die erdichtete Kette der Šūfītradition in mancher ihrer Verzweigungen, im Maße ihrer Entfernung von der Rechtgläubigkeit, durch die Linie der 'alidischen Imame geführt wird. Der Bektaschi-Orden, dessen 'Alī- und Imāmschwärmerei neuere, von Georg Jacob eingeleitete Untersuchungen immer klarer erwiesen haben, ist ein Beispiel für den im Šūfitum hervortretenden Zug zur 'Alīverehrung¹⁰⁸.

Die englischen Forscher, die in neuerer Zeit den Šūfismus, seinen Ursprung und seine Entwicklung zum Gegenstand eingehender Untersuchung machten, namentlich E. H. Whinfield († 14. IV. 1922), E. G. Browne, Reynold A. Nicholson, haben das neuplatonische Gepräge des Šūfismus in bestimmter Weise hervortreten lassen¹⁰⁹. Dabei wird die Anerkennung von Einflüssen nicht abgelehnt, die im Laufe seiner Entwicklung für

die Ausgestaltung dieses religionsphilosophischen Lehrgebäudes ebenso wesentliche Elemente lieferten. Sie können — wofür in neuerer Zeit Richard Hartmann in seiner trefflichen Studie ‚Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Šūfītums‘¹¹⁰ zahlreiche Belege beigetragen hat — bei einer Gesamtbetrachtung des geschichtlichen Šūfismus als bestimmende Kräfte nicht abgewiesen werden. Ich meine die indischen Einflüsse, die sich von der Zeit an geltend machen, da die Ausbreitung des Islams gegen Osten bis an die Grenzen Chinas die indischen Gedanken immer mehr in seinen Gesichtskreis bringt. Die indische Beeinflussung hat sich teils in literarischen Zeugnissen ausgeprägt, teils in der Aufnahme indischer Bestandteile in den Kreis der Glaubensvorstellungen betätigt.

Als man im zweiten Jahrhundert d. H. durch eine rührige Übersetzertätigkeit den Kreis des in arabischer Sprache niedergelegten Bildungsschatzes erweiterte, wurden auch besonders buddhistische Werke in die arabische Literatur übertragen: wir finden da eine arabische Bearbeitung des *Bilauhar wa-Budasif* (Barlaam und Joasaf), und auch ein *Buddha-Buch*¹¹¹. In den feinsinnigen Kreisen, die die Bekenner der verschiedensten religiösen Anschauungen zu freiem Gedankenaustausch vereinigen, fehlt auch der Bekenner der *Šumanijja*, d. i. der buddhistischen Weltanschauung nicht¹¹². Nur berühren möchte ich die Tatsache, daß die gegenüber dem gesetzlichen Islam hervortretende religiöse Anschauung, die man *zuhd* (Askese) nennt, und die nicht mit unserem Šūfismus einerlei ist, starke Spuren des Eindringens indischer Lebensideale zeigt. Einer der hervorragendsten dichterischen Vertreter dieser Zuhdkonzeption, Abu-l-‘Atāhija, stellt als Musterbild des hochgeachteten Menschen hin

den König im Gewande des Bettlers; er ist es, dessen Ehrfurcht groß ist unter den Menschen . . .

Dem Dichter hat hier doch wohl die Gestalt Buddhas vorgeschwebt¹¹³.

Und — um in eine spätere Zeit hineinzugreifen — möchten wir daran erinnern, was Alfred v. Kremer über die indischen Beeinflussungen der in den Grund-

sätzen der persönlichen Lebensführung und den philosophischen Gedichten des Abu-l-'Alā al-Ma'arrī sich ausprägenden religiösen und gesellschaftlichen Weltanschauung nachgewiesen hat¹¹⁴.

Wir besitzen Zeugnisse dafür, daß die indische Gedankenwelt nicht nur in theoretischer Weise in den Gesichtskreis der islamischen Geister trat, sondern daß bereits in der älteren 'Abbasidenzeit auch in Mesopotamien das sich praktisch darstellende indische Wandermönchtum ein unmittelbares Erfahrungsobjekt der Bekenner des Islams war, ganz so wie in der früheren Zeit die christlichen *sā'ihān* in Syrien (oben S. 149). Dschāḥiẓ (st. 255/866) rollt uns recht anschaulich das Bild von Wandermönchen auf, die weder dem Christentum noch dem Islam angehört haben konnten. Er nennt sie Zindīk-mönche (*ruhbān al-zanādīka*), eine unbestimmte Benennung, die man jedoch, wie z. B. unser Fall zeigt, nicht gerade auf Manichäer¹¹⁵ beschränken kann. Sein Berichterstatter erzählt ihm, daß solche Bettelmönche immer nur paarweise wandern; „wenn du einen von ihnen siehst, so wirst du bei aufmerksamerer Beobachtung immer seinen Genossen nebenbei finden“. Ihre Regel besteht darin, daß sie nicht zweimal an demselben Ort übernachten; sie verbinden ihr Wanderleben mit vier Eigenschaften: Heiligkeit, Reinheit, Wahrhaftigkeit und Armut. Ein im einzelnen erzählter Vorfall aus dem Bettlerleben dieser Mönche gipfelt darin, daß der eine von ihnen lieber selbst den Verdacht des Diebstahls auf sich lud und sich arge Mißhandlungen gefallen ließ, als daß er einen diebischen Vogel verraten hätte. Er wollte nicht Ursache der Tötung eines lebenden Wesens sein¹¹⁶. Waren diese Leute nicht selbst indische Sadhus oder Buddhamönche, so waren sie mindestens solche, die ihnen nachstrebten und ihre Lebensweise und -anschauung nachahmten.

Von solchen Seiten aus, durch solche Erfahrungen und Berührungen mußte zunächst auch der Šūfismus beeinflusst werden, der ja schon vermöge seiner ursprünglichen Richtung so viel Verwandtschaft mit den indischen Gedanken zeigt. Wir dürfen beispielsweise als Zeichen des Einflusses des Buddhismus betrachten, daß die asketische Literatur der Muhammedaner das Musterbild des

sein irdisches Reich von sich werfenden und der Weltentsagung sich ergebenden mächtigen Herrschers sehr reichlich pflegt¹¹⁷. Freilich ist sie in der Darstellung dieses Stoffes ungemein kleinlich und reicht nicht an die überwältigende Großartigkeit des Buddha-Typus heran. Ein mächtiger König erblickt einmal zwei graue Haare in seinem Bart; er rupft sie aus; immer wieder kommen sie zum Vorschein. Dies macht ihn nachdenklich: „Es sind dies zwei Boten, die mir Gott sendet, um mich zu ermahnen, die Welt zu verlassen und mich ihm zu ergeben. Ich gehorche ihnen denn auch.“ So verließ er plötzlich sein Reich, irrte in Wäldern und Wüsten umher und widmete sich dem Dienste Gottes bis an sein Lebensende¹¹⁸. Es gibt eine reiche Gruppe von asketischen Geschichten, die sich um diesen Gegenstand — Machtüberdruß — dreht.

Geradezu entscheidend muß es für unsere Frage sein, daß die Legende eines des hervorragendsten Patriarchen des Šūfismus das Gepräge des Buddhalebens trägt. Ich meine die Legende des Heiligen Ibrāhīm b. Edhem (st. um 160/2 = 776/8). Seine Flucht aus der Welt wird in verschiedenen Legenden verschieden begründet¹¹⁹; die gangbarsten Lesarten dienen jedoch dem einen, wenn auch als ungeschichtlich erwiesenen Motiv, daß Ibrāhīm, ein Fürstensohn aus Balch (nach einigen Nachrichten durch göttliche Stimme hierzu aufgerufen, nach anderen durch die Beobachtung der bedürfnislosen Lebensweise eines armen Mannes, dessen Tun er aus dem Fenster seines Palastes beobachtet), seinen Fürstenmantel von sich wirft, ihn mit dem Bettlerkleid vertauscht, seinen Palast verläßt, alle Beziehungen zur Welt, selbst Weib und Kind, aufgibt, in die Wüste zieht und dort ein herumirrendes Leben führt.

Unter den mannigfachen Begründungen der Weltflucht des Prinzen verdient eine noch besonders beachtet zu werden. Sie wird von Dschelāl ed-dīn Rūmī erzählt. Die Palastwache des Ibrāhīm b. Edhem hörte eines Nachts Geräusch vom Dache des Palastes. Als die Leute danach sahen, ertappten sie Männer, die vorgaben, ihre verlaufenen Kamele zu suchen. Man brachte die Eindringlinge vor den Prinzen, und als er sie fragte: „Wer hat je Kamele

auf einem Hausdach gesucht?“, antworteten sie: „Wir folgen nur deinem Beispiele, der du nach der Vereinigung mit Gott strebst, während du auf einem Throne sitztest. Wer hat je an solcher Stelle Gott nahe kommen können?“ Darauf soll er aus dem Palast geflohen sein, und niemand soll ihn hinfert persönlich gesehen haben¹²⁰.

Unter indischem Einfluß erhielten die šūfischen Begriffe manche Verschärfung. Der pantheistische Gedanke geht über die Fassung hinaus, die ihm innerhalb des Neuplatonismus zukommt. Besonders aber ist es die Idee der Absorption der Persönlichkeit, die sich auf der Höhe des Atman-Begriffes bewegt, wenn sie auch nicht restlos an ihn heranreicht¹²¹. Die Šūfis nennen den Zustand der Absorption *fanā* (Zugrundegehen)¹²², *maḥw* (Auslöschen) *istiḥlāk* (Vernichtung), ein fast unerklärbares Ziel, von dessen Wesen sie behaupten, daß es keine einheitliche Auslegung verträgt. Es gebe sich als Erkenntnis von innen heraus kund und entziehe sich der Erfassung durch die Vernunft. „Wenn das Zeitliche sich dem Ewigen zugesellt, bleibt jenem keine Existenz übrig. Du hörst und siehst nichts als Allah, wenn du zur Überzeugung gelangst, daß es außer Allah gar nichts Seiendes gibt; wenn du erkennst, daß du selbst Er bist, daß du mit Ihm ein und dasselbe bist; es gibt nichts Seiendes außer Ihm“. Die Vernichtung der Selbst-Existenz ist die Bedingung der Einkehr in Gott.

„Laß mich nicht-seiend werden, denn das Nicht-sein
Ruft mir mit Orgeltönen zu: ‚Zu Ihm kehren wir zurück‘“¹²³.

Das individuelle Sein geht völlig im All-Sein der Gottheit auf; weder Raum noch Zeit, auch nicht die Modalitäten der Existenz schränken die Grenzenlosigkeit ein; der Mensch erhebt sich zu völliger Wesensgleichheit mit dem Grunde alles Seins, dessen Begriff jenseits alles Erkennens liegt.

So wie man im Buddhismus zu der höchsten Stufe der Vernichtung der Individualität auf einem aus acht Teilen bestehenden Wege stufenweise sich erhebt, dem „edlem Pfad“, so hat auch der Šūfismus seine *tarīka*, seinen Weg mit mannigfachen Vollkommenheitsstufen und Stationen; diejenigen, die sich auf ihm befinden, sind die

Schreitenden (*al-sālikāna, ahl al-sulak*)¹²⁴. Obschon die Einzelheiten des Weges verschieden sind, so stimmen sie doch im Grundgedanken miteinander überein, so wie auch darin, daß in beiden, hier, im Šūfismus, der *murākaba*, dort dem *dhyānā*, d. h. der Versenkung¹²⁵, als vorbereitender Stufe der Vollkommenheit eine bedeutende Stelle zukommt, „wenn der Nachsinnende und der Gegenstand des Nachsinnens völlig zu eins werden“.

Dies ist das Ziel des šūfischen *tauhīd*, des Innewerdens der Einheit. Es ist grundverschieden vom gewöhnlichen islamisch-monotheistischen Gottesbekenntnis. Ein Šūfī geht so weit, zu sagen, daß es *schirk* (oben S. 41 f.) sei, zu behaupten: ich kenne Gott; denn in diesem Satze werde die Zweiheit zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand des Erkennens zugestanden. Ein anderer findet den Ausdruck *muşāhada* zur Bezeichnung der mystischen Beschaulichkeit als unpassend, weil die sprachliche Form dieses Wortes (als der III. Beugung des arab. Zeitwortes angehörend) ein außer sich befindliches, von ihm verschiedenes Ziel der Richtung des tätigen Gegenstandes voraussetzt¹²⁶. Auch dies ist indische Theosophie¹²⁷.

Im äußeren Leben wird der Šūfismus als Einrichtung durch die verschiedenen Šūfīgesellschaften, Orden gegenwärtig, deren Mitglieder die Welt- und Religionsanschauung des Šūfismus pflegen. Die Leute haben sich bereits seit ungefähr 150/770 immer mehr in eigenen Häusern, Klöstern zusammengetan, in denen sie, fern vom Geräusch der Welt, ihren inneren Zielen leben und die zu ihnen führenden Übungen in Gemeinschaft vollziehen. Auch in bezug auf die Entwicklung dieses Klosterlebens können indische Einflüsse nicht unbemerkt bleiben, sowie auch das Bettlerleben der Šūfīleute außerhalb der Klostersgemeinschaft ein Abbild der indischen Bettelmönche (*sadhu*) bietet. Für die Erklärung dieser praktischen Betätigung der Šūfī-Askese reicht die Berücksichtigung der neuplatonischen Einflüsse allein nicht mehr aus. Die Aufnahme der Adepten in die Šūfīgemeinschaft geschieht durch die Verleihung der *chirka*, d. h. des Gewandes¹²⁸, das die Armut und Weltflucht des Šūfī versinnbildlicht. In ihrer Weise hat die Šūfī-

legende die Entstehung der *chirka* auf den Propheten selbst zurückgeführt¹²⁹; jedoch ist es kaum verkennbar, daß dies Aufnahmewahrzeichen dem der Aufnahme in die Gemeinschaft der Bhikschus durch „Empfangen des Kleides und der Regeln“ gleicht¹³⁰. Auch manche Formen der religiösen *Dikr*-Übungen in den Šūfigemeinschaften, sowie die Mittel, die sie zur Herbeiführung der Selbstentäußerung und Verzückung anwenden (Disziplin des Atemholens)¹³¹, sind von A. v. Kremer auf ihre indischen Vorbilder untersucht und in ihrer Abhängigkeit von diesen nachgewiesen worden.

Von diesen Andachtsmitteln hat eines bald auch außerhalb der Šūfikreise Verbreitung gefunden, der Rosenkranz, dessen unzweifelhaft aus Indien stammender Gebrauch im Islam seit dem IX. Jahrhundert nachweisbar ist; und zwar zuerst im östlichen Islam, dem Heimatboden der indischen Beeinflussung der Šūfigesellschaften. Wie alles Neue (vgl. die *bid'a* im VI. Abschnitt), hat auch dieser fremde Brauch lange Zeit sich gegen die Bekämpfer aller religiösen Eindringlinge zu wehren. Noch im XV. Jahrhundert muß al-Sujūṭī eine Schutzschrift für den Gebrauch des seither sehr beliebten Rosenkranzes verfassen¹³².

So ist denn bei einer geschichtlichen Würdigung des Šūfismus stets der indische Einschlag in Betracht zu ziehen, der zur Ausformung dieses aus dem Neuplatonismus erwachsenen religiösen Systems beigetragen hat. Mit Recht hat Snouck Hurgronje in seinem Leidener Antrittsvortrag die Erscheinung, daß im ostindischen Islam die šūfischen Ideen den Kern und Grund selbst der volkstümlichen Religionsanschauungen bilden, unter seinen Beweisen für die indische Herkunft des Islams in jenen Ländern angeführt¹³³.

Wir haben in unserer vorhergehenden Schilderung der šūfischen Weltanschauung die innerhalb des Šūfismus zur Geltung kommenden gemeinsamen Gesichtspunkte hervortreten lassen, wie sie sich auf der Höhe seiner Entwicklung darstellen. Sie haben sich auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung herausgebildet, deren gründliche Darstellung wir dem bewährten Kenner der Geschichte des Šūfismus, Reynold A. Nicholson, verdanken¹³⁴. Ferner stellt der Šūfismus weder in seinen Theorien noch in seiner praktischen Betätigung ein einheitliches, ge-

schlossenes Lebensgebäude dar. Nicht einmal in der Abgrenzung der allgemeinen Ziele herrscht irgendwie genaue Übereinstimmung; zumal in den Einzelheiten seiner Gedankenwelt gibt es mannigfache Unterschiede. Schon in der Frühzeit des Šūfismus wird z. B. der Begriff des *fanā*, einer der grundlegenden Gedanken ihrer Bestrebung, in verschiedener Weise gedeutet¹³⁵. Neben der inneren Entwicklung verursachten auch die äußeren Einwirkungen und geschichtlichen Einflüsse, die in verschiedenen Kreisen der Šūfīwelt vorwiegend wirksam waren, mannigfache Abweichungen und Unterschiede in der theoretischen Ausformung des Systems¹³⁶.

Diese Vielseitigkeit gibt sich sogar in den Auffassungen vom Begriffe des Šūfismus kund. Nicholson hat in einer Übersicht des Entwicklungsganges des Š.¹³⁷ aus den literarischen Quellen bis zum V. Jahrhundert d. H. 78 verschiedene Bestimmungen des Begriffes der Šūfīgesinnung (*tašawwuf*) sammeln können. Damit scheint jedoch die Übersicht über die Bestimmung nicht erschöpft zu sein. Der Nīsābūrer Gelehrte Abū Manšūr ‘Abd al-Kāhir al-Baghdādī (st. 429/1037), den in seinen Schriften vorwiegend die innere dogmatische Verzweigung im Islam beschäftigte¹³⁸, hat aus den Schriften der Gewährsmänner des Šūfismus in alphabetischer Ordnung an 1000 Bestimmungen der Begriffe Šūfī und Tašawwuf gesammelt¹³⁹. Dieser Verschiedenheit des Grundbegriffes entsprechen natürlich auch Abweichungen in den Einzelheiten¹⁴⁰.

In den einzelnen Šūfīverzweigungen (Orden) sind, je nach den Lehren der Stifter, die sie als ihre Meister feiern, verschiedene voneinander abweichende Theorien hervorgetreten. Auch die asketischen Übungen und Bräuche, in denen sich die praktische Betätigung des Šūfīlebens darstellt, weisen vielfach formelle Unterschiede auf; die Gliederung der mannigfachen, über das ganze Gebiet des Islams verbreiteten Šūfībrüderschaften beruht auf nicht übereinstimmenden Regeln.

Einen Grundunterschied zeigt ihr Verhältnis zum gesetzlichen Islam. Die ersten Patriarchen der šūfischen Religionsanschauung hatten wohl der formalistischen Erfüllung der Gesetze des Islams, wie sie sagten, „dem Tun mit den Gliedmaßen“ die „Werke des Herzens“ vor-

gezogen, ohne jedoch jene als wertlos oder gar als überflüssig zu erklären. Sie erhalten aber ihren Wert und Sinn erst durch das mitwirkende Vorhandensein der letzteren. Nicht die Gliedmaßen (*al-dschawāriḥ*), sondern die Herzen (*al-ḫulūb*) seien als Organe des religiösen Lebens anzuerkennen. In diesem Sinne war im Šūfismus stets jene gesetzmäßige Richtung vertreten, die die Forderung stellt, mit dem formellen, gesetzlichen Islam in Einklang zu bleiben, jedoch die Entelechie des gesetzlichen Lebens in der Verinnerlichung der formellen Leistungen zu finden¹⁴¹. — Daneben stehen andere, die, ohne ihren relativen Wert zu leugnen, in den gesetzlichen Äußerlichkeiten sinnbildliche Gleichnisse und Allegorien sehen. Wieder andere sagen sich vom Formenwerk des Islams völlig los. Den Erkennenden binden die Fesseln des Gesetzes nicht. In der Tat wird nicht nur einzelnen Adepten, sondern ganzen Derwisch-Orden (man denke nur an die Bektaschiklöster¹⁴²) völlige Gewissenlosigkeit in betreff der gesetzlichen Vorschriften des Islams nachgesagt¹⁴³. Es fehlen auch solche nicht, die diese Ungebundenheit nicht nur auf die Ritualgesetze beziehen, sondern für den Šūfi auch alle Gesetze der gesellschaftlichen Sitte als aufgehoben betrachten, sich „jenseits von gut und böse“ fühlen. Sie haben darin ihre Vorbilder an den indischen Yogis¹⁴⁴ und christlichen Gnostikern¹⁴⁵, sowie sie ein Seitenstück auch in der abendländischen Mystik haben, wie z. B. in den Amalrikanern mit ihren liederlichen Lebensgrundsätzen, die sie ebenso wie die islamischen Šūfis aus ihrer pantheistischen Weltbetrachtung folgerten. Wie die Erscheinungswelt in den Augen dieser Šūfis keine Wirklichkeit besitzt, so setzen sie allen Attributen dieses unwahren Scheindaseins die schroffste Verneinung entgegen. Die Forderungen dieses wesenlosen Lebens sind ihnen völlig gleichgültig. Wie könnte es auch Gesetze geben für das Nichtseiende?

In bezug auf das Verhältnis zum Gesetz hat man die Šūfileute in zwei Gruppen teilen können: die nomistische („mit dem Gesetz“) und anomistische („ohne Gesetz“). Diese Zweiheit kann uns an einen Gegensatz erinnern, der bei Clemens Alexandrinus von den gnostischen Hermetikern des Altertums berichtet wird. Sie bekunden in

ihrem Verhältnis zum Gesetz zweierlei Anschauungen: die einen lehren ein dem Gesetz gegenüber freies, gleichgültiges Leben (ἀδιαφόρως ζῆν), die andern übertreiben die Enthaltbarkeit und verkünden einen entsagenden Lebenswandel (ἐγκράτειαν καταγγέλουσι)¹⁴⁶. Ähnliches gilt von der Verschiedenheit der Šūfisysteme.

Derwische nennt man jene, die an der Lebensrichtung der Šūfis teilhaben. Aber von den ernstesten Adepten der Gottesliebe und der ekstatischen Schwärmerei, die in einem entsagungsvollen, dem Nachsinnen gewidmeten Leben die Vervollkommnung ihrer Seele erstreben, sind die landstreichenden Derwische zu unterscheiden, die in einem ungebundenen, ausgelassenen Bettlerleben das Šūfitum als Vorwand ihres Müßigganges und der Betörung der Massen gebrauchen; oder jene arbeitsscheuen Klosterbrüder, die die äußeren Formen des Šūfilebens zur Erlangung eines kummerlosen Daseins und unabhängiger Versorgung mißbrauchen¹⁴⁷.

„So mit des frommen Derwisch Worten schmücken
Sich Niedrige, um Toren zu berücken.
Licht ist und Wärme des Gerechten Handeln,
Doch Frechheit ist und Trug des Schlechten Handeln,
Zum Betteln nur trägt er das Wollkleid“¹⁴⁸

Auch aus dem Munde solcher Leute hören wir ja die Redensarten von Gottesliebe, und auch sie geben vor, auf dem „Wege zu schreiten“. Aber ernste Šūfis werden sich mit ihnen kaum eins fühlen mögen.

„Der Derwisch, der die Mysterien der Welt spendet, verschenkt jeden Augenblick ein ganzes Reich ohne Entgelt. Nicht der ist Derwisch, der um Brot bittet; Derwisch ist, wer seine Seele preisgibt“¹⁴⁹.

Der richtige Derwisch ist nicht der fahrende Bettler und Schmarotzer. Jedoch auch dies Vagantentum bringt manches Stück ethischer Weltbetrachtung zur Erscheinung, das unsere religionsgeschichtliche Aufmerksamkeit erregen darf. Wir möchten hier von diesem Gesichtspunkte aus nur einen Kreis dieser freien Derwische erwähnen.

Da sind die sogenannten *malāmatijja*, wörtlich „Leute des Tadels“, eine Bezeichnung, die jedoch nicht nur fahrende Derwische beanspruchen, sondern auch zur Kennzeichnung ernsterer selbsthafter Šūfis, infolge der Eigentüm-

lichkeit ihrer Lebensführung, verwendet wird. Das Wesen dieser Leute, die man mit Recht mit den Kynikern verglichen hat, besteht in der bis ins Äußerste getriebenen Gleichgültigkeit gegen den äußeren Schein. Sie legen geradezu Wert darauf, durch ihr Betragen Ärgernis zu erregen und die Mißbilligung der Menschen auf sich zu beziehen¹⁵⁰. Sie begehen die schamlosesten Handlungen, nur um ihren Grundsatz „*spernere sperni*“ zu betätigen¹⁵¹; sie wollen als Übertreter des Gesetzes betrachtet werden, selbst in dem Falle, daß sie es in Wirklichkeit nicht sind; sie legen es darauf an, die Verachtung der Menschen zu erregen, nur um die Gleichgültigkeit gegen ihr Urteil zu betätigen. Sie übertreiben dabei eine allgemeine šūfische Regel, die Dschelāl ed-dīn Rūmī in folgenden Lehrspruch faßt:

„Verlasse deine Sekte und sei Gegenstand der Geringschätzung.
Wirf von dir weg Namen und Ruhm und suche die Mißgunst“¹⁵².

Sie sind auf dem ganzen Gebiete des Islams verbreitet; al-Kettānī, der eine Sonderschrift über die Heiligen von Fes verfaßt hat¹⁵³, hebt den Malāmatīcharakter vieler seiner Helden hervor. Das Musterbild des Malāmatī-Derwisches hat der mittelasiatische Islam in der Legende des Scheich Meschreb, „des weisen Narren und frommen Ketzers“, geschaffen¹⁵⁴. In diesen Leuten lebt ein charakteristisches, wie Richard Reitzenstein jüngst nachgewiesen hat, auf den Kynismus zurückgehendes Attribut des alten Mönchtums, in dessen Sinne „Schamlosigkeit (*ἀναίσχυρία*) religiöse Forderung ist“¹⁵⁵.

Der Šūfismus hat in der theologischen Literatur des Islams sehr früh tiefe Wurzel gefaßt, und in seinen volkstümlichen Äußerungen hat er auch weite Kreise der Islambekenner ergriffen. Er bewährte sich in seiner stillen Wirksamkeit als mächtige Bewegung, berufen, auf den Begriff und die Richtung der Frömmigkeit im Islam nachhaltigen Einfluß zu üben. Der Šūfismus ist ein Faktor geworden, der in der endgültigen Gestaltung der religiösen Gesichtspunkte und Gedanken des Islams zu hoher Geltung gekommen ist.

Betrachten wir jedoch vorerst seine Stellung zu den herrschenden, für ihren unveränderten Bestand kämpfenden Richtungen innerhalb des Islams.

Er erscheint zunächst im Verhältnis zu dem Formen- und Dogmenwerk des positiven Islams, wie ihn die Gesetztheologen und Mutakallimūn entwickelt hatten, als bedeutende geistige Befreiung, als Erweiterung des verengten religiösen Gesichtskreises. An Stelle des peinlichen, blinden Gehorsams tritt die Selbsterziehung durch Būßertum, an Stelle der Spitzfindigkeiten scholastischer Syllogismen tritt die mystische Versenkung in das Wesen der Seele und ihre Befreiung von den Schlacken der Weltlichkeit. Es tritt das Motiv der Gottesliebe als Triebfeder der Askese, der Selbstentäußerung und der Erkenntnis in den Vordergrund. Der Gottesdienst wird betrachtet als ein Kultus der Herzen und wird, mit klarem Bewußtsein des Gegensatzes, dem Kultus der Gliedmaßen gegenübergestellt; sowie auch die Buchwissenschaft der Theologen durch die Herzenswissenschaft, die Spekulation durch Intuition ersetzt wird. Das Gesetz (*šarīʿa*) ist auf dem „Wege“ des Šūfī eine erzieherische Ausgangsstufe; es führt auf den erst zu beschreitenden hohen Pfad (*ṭarīqa*), dessen Mühen durch die Erreichung der Wahrheit (*ḥaḳīqa*) belohnt werden, und dessen Endziel mit der Erlangung der Erkenntnis (*maʿrifa*) noch nicht einmal voll erreicht ist. Denn nun ist der Wanderer erst vorbereitet, die Gewißheit (*ʿilm al-jakīn*) zu erstreben. Jedoch erst durch Zusammenfassung der inneren Intuition auf das einzig wirkliche Seiende hin kann er sich zum unmittelbaren Innewerden der wirklichen Gewißheit (*ʿajn al-jakīn*) emporschwingen. Auf dieser Stufe hört die Abhängigkeit des Erkennenden von Überlieferung und Belehrung völlig auf. Während die Kenntnisse der vorangehenden Stufe (*ʿilm al-jakīn*) den Menschen durch die Propheten zugeführt werden, strahlen die göttlichen Erkenntnisse der höchsten Vollkommenheitsstufe ohne jede Vermittlung¹⁵⁶ in die Seele der Beschauenden ein. „Zwischen uns ist es vorbei mit dem Erzählen von der Prophetenschaft: Wenn du immerfort mit mir bist, wozu bedarf es noch der (göttlichen) Sendungen? (Kāsim al-anwār)¹⁵⁷. Und noch darüber gibt es eine allerhöchste Stufe, *ḥaḳk al-jakīn*, die Wahrheit der Gewißheit, die nicht mehr auf dem Wege der šūfischen Selbsterziehung liegt¹⁵⁸.

Im Grunde führt dieser Entwicklungsweg zur Erkenntnis der Gleichgültigkeit des Konfessionalismus gegenüber der heiligen Wahrheit, die zu erstreben ist.

Weder Christ bin ich noch Jude noch Muslim¹⁵⁹;
oder wie es in einem, in diesen Kreisen viel angeführten Spruch unbekannter Herkunft heißt:

„Unser Gottesdienst ist verschieden, aber Deine Schönheit ist nur Eine; und jeder deutet auf diese Schönheit hin“.

(*ibādatunā schattā wahusnuka wāhidun * wakullun ilā dāka-l-dschamāli juschiru*).

Die Verschiedenheit der Kirchen, der Glaubensformeln und religiösen Übungen verliert alle Bedeutung in der Seele dessen, der die Vereinigung mit der Gottheit sucht; alles ist ihm ja nur Hülle, die das Wesen verbirgt, die der Wahrheit erfassende abstreift, wenn er zum Erlebnis der einzig wahren Wirklichkeit vorgedrungen ist. So sehr sie auch vorschützen, den gesetzlichen Islam hochzuhalten, ist den meisten von ihnen dennoch das Streben gemeinsam, die scheidenden Grenzen der Bekenntnisse zu verwischen. Alle haben denselben bedingten Wert gegenüber dem zu erreichenden Hochziele und denselben Unwert, wenn sie nicht die Gottesliebe erzeugen. Nur dies kann der einheitliche Wertmesser in der Abschätzung der Religionen sein. Es werden Stimmen laut, daß in der Erkenntnis der Gotteseinheit ein einigendes Element für die Menschheit gegeben ist, während die Gesetze die Trennung hervorriefen¹⁶⁰.

Dschelāl ed dīn Rūmī läßt in einer Offenbarung Gottes an Moses den Satz aussprechen:

„Die Liebhaber der Riten sind eine Klasse, und die, deren Herzen und Seelen von Liebe glühen, bilden eine andere“¹⁶¹.

Und Ibn al-‘Arabi:

„Es gab eine Zeit, da ich es meinem Genossen verübelte, wenn seine Religion der meinigen nicht nahe war;
Jetzt aber nimmt mein Herz jegliche Form auf: es ist ein Weideplatz für Gazellen, ein Kloster für Mönche,
Ein Tempel für Götzenbilder und eine Ka‘ba für den Pilger,
die Tafeln der Thora und das heilige Buch des Korans.
Die Liebe allein ist meine Religion, und wohin ihre Reittiere sich immer wenden, so ist sie meine Religion und mein Glaube“¹⁶².

Und wieder Dschelāl ed-dīn:

„Wenn das Bild unseres Geliebten in dem Götzentempel ist, so ist es ein völliger Irrtum, um die Ka'ba zu kreisen; wenn die Ka'ba seinen Wohlgeruch entbehrt, so ist sie eine Synagoge. Und wenn wir in der Synagoge den Wohlgeruch der Vereinigung mit ihm fühlen, so ist sie unsere Ka'ba“¹⁶³.

Der Islam ist, wie wir sehen, aus dieser Belanglosigkeit der Bekenntnisse nicht ausgeschlossen. Dem Tilim-sānī, einem Schüler des Ibn al-'Arabī, wird das kühne Wort zugeschrieben: „Der Koran ist ganz und gar *schirk* (s. oben S. 42); Einheitsbekenntnis ist nur in unserer (d. h. der šūfischen) Rede“¹⁶⁴.

Innerhalb dieser Bekundungen der Gleichgültigkeit gegenüber den Bekenntnismerkmalen im Hinblick auf das einzige Ziel, zu dem die Religion führen solle, kommt neben der Neigung zur höchsten Duldsamkeit („die Wege zu Gott sind so viel wie die Zahl der Seelen der Menschen“¹⁶⁵), auch die Einsicht von dem störenden, den Fortschritt verlangsamenden Wesen der Bekenntnisse zu Wort. Sie seien nicht Quellen der Wahrheit; diese sei nicht durch den Streit der verschiedenen Bekenntnisse zu ergründen.

„Wirf den zweiundsiebzig Sekten nimmer ihr Gezänke vor;
Weil sie nicht die Wahrheit schauten, pochten sie ans Märchen-
tor“ (Hāfiz)¹⁶⁶.

Nicht vereinzelt ist der Ausdruck der Überzeugung, die der Freund des Philosophen Avicenna, der Mystiker Abū Sa'īd ibn abi-l-Chejr hören läßt:

„Solange Moschee und Medrese nicht ganz verwüstet sind, wird
der Kālander (Derwische) Werk nicht erfüllet sein;
Solange Glauben und Unglauben nicht völlig gleich sind, wird
kein einziger Mensch ein wahrer Muslim werden“¹⁶⁷.

In solchen Gedanken treffen die Šūfīs mit den islamischen Freigeistern zusammen, die auf Grund anderer Erwägungen zum gleichen Ergebnis gelangt sind und es konnten beispielsweise die Sinnsprüche eines 'Omar al-Chajjām von den Šūfīs leicht als ihrem Kreis angehörig übernommen werden¹⁶⁸.

Noch mehr denn das als Selbstzweck gefaßte Gesetz, das doch wenigstens als Mittel zur Askese einigen Wert behalten kann, befremdet den wahren Šūfī die Dogmatik des Kalām: die Forderung der auf Spekulation gegründeten

Erkenntnis Gottes. Sein Wissen ist nicht Gelehrsamkeit und wird nicht aus Büchern geholt und nicht durch Studium erreicht. Dschelāl ed-dīn stützt sich auf Muhammeds Wort (Sure 102), indem er die Lehre gibt:

„Erblicke in deinem Herzen die Kenntnis des Propheten
Ohne Buch, ohne Lehrer, ohne Unterweiser“¹⁶⁹.

Der gewöhnlichen theologischen Büchergelehrsamkeit stehen sie fremd gegenüber. Sie fühlen Befremden gegenüber den ‘Ulamā und den Ḥadīthforschern; diese verwirren bloß — so sagen sie — unsere Zeit¹⁷⁰.

Was gelten für die Erkenntnis der Wahrheit die von den Dogmatikern so unerläßlich geforderten Beweise, von deren Kenntnis manche von ihnen sogar den Glauben abhängig machen? „Wer auf Grund von Beweisen glaubt — sagt Ibn al-‘Arabī —, auf dessen Glaube ist kein Verlaß; denn sein Glaube gründet sich auf Spekulation und ist demnach den Einwürfen ausgesetzt. Anders der intuitive Glaube, der im Herzen sitzt, und dessen Widerlegung nicht möglich ist. Alles Wissen, das auf Auslegung und Spekulation beruht, ist nicht sicher, daß es durch Zweifel und Verwirrung erschüttert werde“¹⁷¹. „In der Versammlung der Liebenden gilt ein anderer Vorgang; und der Wein der Liebe macht einen anderen Rausch. Eine andere Sache ist die Wissenschaft, die in der Medrese erlangt wird, und eine andere Sache ist die Liebe“¹⁷². Die *ṭarīqa* führt nicht durch die „schwindligen Bergpfade der Dialektik“, durch die Engpässe der Syllogismen, und das *jaḥn* ist nicht mittels der scharfsinnigen Folgerungen der Mutakallimūn zu erreichen. Aus der Tiefe des Herzens wird die Erkenntnis geholt, und Selbstbetrachtung der Seele ist der Weg zu ihr. „Die Šūfis — sagt Kūschejrī — sind Leute der Gottesvereinigung (*al-wiṣāl*), nicht Leute der Beweisführung (*al-istidlāl*), wie die gewöhnlichen Theologen“¹⁷³. Schon früher hatte sich ein älterer Mystiker zu dem Ausspruch verstiegen: „Wenn die Wahrheit offenbar wird, zieht sich die Vernunft (*‘aql*) zurück. Diese ist das Mittel zur Festigung des Abhängigkeitsverhältnisses des Menschen zu Gott (*‘ubūdiyya*), aber nicht das Mittel für das Erfassen des wahren Wesens der Gottesherrschaft (*rubabijja*)“¹⁷⁴.

Es gibt Šūfis, die sich selbst bis zur Schmähung der Vernunft und der Vernunftkenntnisse emporwagen¹⁷⁵.

Dies ist nun die gerade Verneinung der Erkenntnislehre der Kalāmleute mit ihrer Vergöttlichung der Vernunft¹⁷⁶. Wie mußte auch die Tüftelei über das Maß der Willensfreiheit jenen zuwider sein, denen, im Unendlichen lebend, der einzelne Willensakt ein Tropfen im Weltmeere scheint, ein Sonnenstäubchen aus dem Glanze des absoluten Gotteswillens! Der Mann, der sich entsagungsvoll aller Entschlußkraft entäußert, kann doch von persönlichem Willen und Selbstentschließung nicht recht reden hören. Und wie öde mußte ihnen das Gezänke über die positiven Attribute des Wesens erscheinen, daß sie, wenn überhaupt, nur in Verneinungen begreifen können? Wir treffen deshalb die großen Mystiker zuweilen in theologischen Lagern, die — freilich aus andern Gesichtspunkten — den Kalām strenge ablehnen: ‘Abd al-Ḳādir al-Dschilānī und Abū Ismā‘il al-Herewī (Verfasser eines Leitfadens des Šūfismus, st. 481/1088) unter den Ḥanbaliten, Ruwejm und Ibn al-‘Arabī unter den diesen verwandten Zāhiriten¹⁷⁷.

Auch die Lebensideale werden für den Muslim in anderer Weise aufgestellt, als es der herrschenden Richtung angenehm war, und damit üben die Šūfis eine Wirkung auf das unter ihrem Einflusse stehende Volk. Man wendet sich von den kräftigen Gestalten der Glaubenskämpfer (die alten Märtyrer sind nur unter den Kämpfern zu finden) den fahlen Bildern der Einsiedler, Büsser und Klostermönche zu, und selbst die Idealgestalten früherer Zeiten müssen die Merkzeichen der neuen Helden annehmen; es wird ihnen gleichsam der Säbel abgeschnallt, und sie werden in die Šūfikutte gesteckt¹⁷⁸.

Man wird wohl erwarten, daß die theologische Zunft den Šūfis nicht eben günstig gestimmt ist. Zahlreich sind die spöttischen Bemerkungen, die ihre Anhänger gegen die grobe Wollkleidung (*šūf*) machen, deren Gebrauch die Šūfileute ihren Namen verdanken¹⁷⁹. Der Philolog al-Aṣma‘ī (st. 216/831) erzählt von einem zeitgenössischen Theologen, daß man in seiner Gegenwart von den Leuten sprach, die in rauhen Büsserkleidern einhergehen. „Ich habe bisher nicht gewußt — bemerkte der Theologe —, daß der Schmutz zur Religion gehört“¹⁸⁰. Dabei werden ihm tatsächliche Erfahrungen vorgeschwebt haben. Aus einer etwas späteren Zeit wird von Ibn Chatīf al-Schīrāzī,

einem aus vornehmen Geschlechte stammenden (*min aulād al-umarā*) Būber nach seinem eigenen Geständnis erzählt, daß er zur Herstellung seines Sūfikleides aus Kehrriehaufen (*mazābil*) Lappen sammelte, sie wusch und für den Gebrauch zurichtete¹⁸¹. Daß ihre Lehrsätze, ihr Überspannen des Begriffes der Gottesliebe und des Aufgehens in der Gotteswesenheit und vielleicht auch ihr religiöses Verhalten, ihre Gleichgültigkeit gegen die ausdrücklichen Gesetze des Islams, die sich häufig zur Ablehnung aller Bräuche steigert¹⁸², ihnen harte Angriffe von seiten der Vertreter der gewöhnlichen Theologie zuzogen, ist aus der Natur der Sache gut begreiflich¹⁸³. Sie gaben ehrlichen Anlaß, von den Schultheologen als Zindīke betrachtet zu werden, ein Name, der ein weiter Mantel ist, in den sie alle Arten von freidenkenden Leuten einhüllen, die nicht den ausgetretenen Weg der Schule beschreiten¹⁸⁴. Diese Sūfis redeten eine Sprache, die den gewöhnlichen Theologen ganz fremdartig anmuten mußte. Den Abū Sa'īd Charrāz zieh man des Unglaubens wegen folgenden Spruches, der in einem seiner Bücher zu lesen war: „Der Mensch, der zu Gott zurückkehrt, an ihm festhält (sich an ihn hängt), in der Nähe Gottes weilt, vergißt sich selbst und alles, was außer Gott ist; fragst du ihn, woher er komme und wohin er wolle, so kann er dir nichts anderes antworten als: «Allah»“¹⁸⁵. Wenn schon eine solche Äußerung bedenklich erschien, wie mußten erst die Reden über *fanā* und *bakā*, über Selbstvernichtung und Vereinigung mit der Gottheit, über Gottestrunkenheit, über Wertlosigkeit des Gesetzes u. a. m. die strenge Stirn der Theologen in Runzeln setzen! Und wie erst die Übungen der Sūfis, zu denen schon in alter Zeit der mystische Tanz gehört!¹⁸⁶ Als Ende des IX. Jahrhunderts in Baghdād der finstere Geist der Rechtgläubigkeit herrschend wurde, hat man manchen berühmten Sūfi in peinliches Ketzerverhör gezogen¹⁸⁷. Bezeichnend für den Geist der Zeit ist der Spruch eines der berühmtesten Sūfis der alten Schule, al-Dschunejd (st. 297/909): „Kein Mensch hat die Stufe der Wahrheit erreicht, solange ihn nicht tausend Freunde für einen Ketzer erklären“¹⁸⁸. Und zog gar der eine oder andere Sūfi die Folgerung der Vereinigung mit dem Göttlichen etwas zu scharf, so konnte er auch — wie al-Ḥal-

lādsch¹⁸⁹ und Schalmaghānī — Bekanntschaft mit dem Henker machen.

Wenn wir das Verhältnis des Šūfismus zum offiziellen Islam untersuchen, sind es besonders zwei Erscheinungen, die unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken. Beide bedeuten eine Vermittlung zwischen den hervortretenden Gegensätzen: die eine von šūfischer, die andere von rechtgläubiger Seite.

Die erstere zeigt uns, daß auch auf šūfischer Seite das Bedürfnis gefühlt wurde, den Gegensatz zum islamischen Gesetz, wenn auch nur äußerlich, auszugleichen, den Šūfismus nicht von vornherein als Ablehnung des Islams erscheinen zu lassen. Die im Šūfismus überwiegende antinomistische Richtung erregte nicht etwa nur in unentwegten Šūfīkreisen tiefes Mißbehagen. Ernste Vertreter auch der minder strengen Anschauung klagen über die Geringschätzung und tatsächliche Beseitigung des islamischen Gesetzes und erklären diese Verhältnisse als Verfall des Šūfismus¹⁹⁰. Die *tarīka* und *ḥakīka* (oben S. 169) haben das Gesetz, die *šarī'a*, zur Voraussetzung. Ohne diese ist der šūfische „Weg“ sinnlos; sie ist die Pforte, die zu jenem führt. „Tretet in die Häuser ein durch ihre Tore“ (Sure 2 v. 185).

Das wichtigste Zeugnis dieser inneršūfischen Gegenbewegung besitzen wir in einem „Sendschreiben (*risāla*)“, das der große Šūfischejch 'Abd al-Karīm b. Hawāzin al-Ḳuschejrī im Jahre 437/1045 an die Šūfīgenossenschaften in allen Ländern des Islams erließ. Man darf sich darunter nicht etwa einen Hirtenbrief vorstellen; dies „Sendschreiben“ ist ein umfangreiches Buch, das in seinem Kairoer Druck (v. J. 1304) nicht weniger als 244 enggedruckte Seiten einnimmt. Sein Inhalt ist eine Charakterisierung der berühmtesten Šūfī-Autoritäten, eine Auswahl ihrer Lehrsprüche sowie, daran anschließend, ein Abriß der wichtigsten Lehrstücke des Šūfismus. Durch das ganze Werk zieht die Absicht, den Einklang zwischen Gesetz und Šūfītum herzustellen und nachzuweisen, daß die wirklichen Meister dieser Lehre den Widerspruch gegen den gültigen Islam verpönten, und daß demnach der wahre Šūfī ein in herkömmlichem Sinne wahrer Muslim sein müsse. Zum Erweis dieser Forderung sammelte er die

sie bekräftigenden Sprüche der angesehensten älteren Lehrer des Šūfītums. Er kann sich z. B. auf Abū Sulejmān al-Dārānī (st. 215/830) berufen, demzufolge die feinen Lehren des Šūfismus nur dann angenommen werden dürfen, wenn sie durch zwei glaubwürdige Zeugen bekräftigt werden: durch Koran und Sunna; auf Du-'l-Nūn (st. 245/859) mit seiner Lehre: „Das Zeichen der Gottesliebe ist die Befolgung der Gebote und der Sunna des Propheten“; auf Sarī al-Sakaṭī (st. 257/871), der als Hauptfordernis des šūfischen Lebens aufstellt, daß das innerlich gepflegte Wissen des Eingeweihten in strengem Einklang stehen müsse mit dem äußeren Wortsinne des Korans und der Sunna und daß ihn die ihm verliehene Wunderkraft nicht hinreißen dürfe, die Scheidewände der göttlichen Gebote zu durchbrechen; auf Abū Jezīd al-Bistāmī (st. 261/874), der seine Anhänger ermahnt: „Lasset euch nicht durch Wunderübungen eines Šūfī beirren, es sei denn, daß er die Gebote und Verbote einhält, die religiösen Gesetze befolgt“; und zumal auf Dschunejd (st. 297/909), der einem Adepten gegenüber, der die Unterlassung werktätiger Leistungen mit der mystischen Vertiefung begründet und als Zeichen erlangter Gottesnähe darstellt, die Zurechtweisung erteilt, daß seine Auffassung eine Ungeheuerlichkeit und daß Unzucht nicht ärger sei als solche Rede. „Diese unsere Wissenschaft ist durch Koran und durch Sunna gebunden“¹⁹¹.

Die Nötigung zu einem solchen Werke beleuchtet erst recht den grellen Gegensatz, der sich im XI. Jahrhundert zwischen den beiden Strömungen herausentwickelt hatte. „Wisset — so redet Kuschejrī seine Genossen an —, daß die Wahrheitserkennenden unserer Genossenschaft zumeist verschwunden sind; nur ihre Spur ist unter uns übrig geblieben. Es ist in unserem ‚Weg‘ eine Lähmung eingetreten; man könnte selbst sagen, der ‚Weg‘ sei vollends verschwunden, denn wir haben keine Schejche, die uns als Muster dienen, und keinen Nachwuchs, der sich durch solche Muster könnte leiten lassen. Dahin ist die Entsagung, ihr Teppich ist zusammengerollt; dafür hat das weltliche Gelüste überhand genommen. Die Achtung vor dem Religionsgesetz hat die Herzen verlassen, ja sie betrachten die Geringschätzung der religiösen Vorschriften

als das festeste Bindemittel; sie weisen von sich die Unterscheidung zwischen Erlaubtem und Verbotenem, ... achten gering die Vollziehung der religiösen Pflichten, des Fastens, des Gebetes, sie traben auf der Rennbahn der Vernachlässigung Damit nicht genug, berufen sie sich auf die höchsten Wahrheiten und Zustände und geben vor, Freiheit von den Fesseln und Banden (des Gesetzes) erlangt zu haben durch die Wahrheiten der Vereinigung (mit Gott; vgl. oben S. 157). Ihnen seien die Wahrheiten der Wesenseinheit offenbar geworden; darum seien die Gesetze der Körperlichkeit für sie nicht bindend“.

Um diesen Zuständen zu steuern, hat nun Kūschejrī sein Buch geschrieben, das in der Šūfiwelt große Wirkung hervorrief und die fast abgebrochenen Brücken zwischen Rechtgläubigkeit und Šūfitum wieder herstellen half.

Die zweite Erscheinung, die wir zu erwähnen haben, ist eine der zumeist einschneidenden Tatsachen in der Geschichte der islamischen Religionswissenschaft. Sie tritt nicht lange nach Kūschejrīs Auftreten hervor und stellt die Kehrseite der Bestrebung dieses Mannes dar. Während dieser einen Gegenstoß der positiven Gesetzlichkeit gegen den Nihilismus der Mystiker unternimmt, haben wir nun vom Durchdringen des gesetzlichen Islams mit mystischen Gesichtspunkten zu sprechen. Sie ist an den Namen eines der größten Lehrer des Islams geknüpft, an den des Abū Hāmid Muḥammed al-Ghazālī (st. 505/1111), des Abuhamet oder Algazel der mittelalterlichen Scholastiker. Überaus mächtig griff dieser bedeutende Mann in das islamische Religionswesen ein, wie es sich bis zu seiner Zeit entwickelt hatte. Die islamische Religionsbetrachtung war überwuchert von der kasuistischen Juristerei ihres gesetzlichen und von den scholastischen Spitzfindigkeiten ihres dogmatischen Betriebes. Al-Ghazālī selbst war ein berühmter Lehrer und Schriftsteller in beiden Richtungen; er war ja eine der Zierden der eben begründeten Nizām-hochschule in Baghdād (s. oben S. 118). Seine gesetzwissenschaftlichen Schriften gehören zu den Grundwerken der schāfiʿitischen Schule. Im Jahre 1095 führte er die Wende seines inneren Lebens damit herbei, daß er auf alle wissenschaftlichen Erfolge und auf alle persönliche Ehre verzichtend, die ihm seine glänzende Lehrstellung einbrachten,

sich auf ein beschauliches Leben zurückzog und in einsamer Selbsteinkehr in abgeschiedenen Zellen der Moscheen von Damaskus und Jerusalem einen prüfenden Blick auf die herrschenden Strömungen des religiösen Geistes warf, von denen er durch seine Weltflucht sich soeben auch äußerlich losgesagt hatte. Systematische Werke, in denen er, im Gegensatz zu den breitgetretenen Wegen der selbstgenügsamen Theologen, die von ihm geforderte Methode im Aufbau der islamischen Wissenschaft in wohlgegliederter Form darlegt, sowie kleinere Abhandlungen, in denen er einzelne Gesichtspunkte seines religiösen Denkens in wirkungsvollem Ausdruck hervortreten läßt, waren die Ergebnisse seiner Lossagung von Richtungen, in denen er Gefahren für das religiöse Ziel im Forschen und Leben erkannte.

Namentlich sah er diese Gefahren in zwei Stücken des theologischen Getriebes verkörpert, nach seiner Überzeugung den Erzfeinden der innerlichen religiösen Betätigung: im Kleinkram der dogmatischen Dialektik und in den Spitzfindigkeiten der religiösen Kasuistik, die das Gebiet der Religionswissenschaft überfluteten und den öffentlichen religiösen Geist verheerten. So wie er, der ja selbst in den Pfaden der Philosophie gewandelt war und deren Einwirkung auf seine theologische Bildung niemals ganz verschleiern konnte¹⁹², während seiner Baghdāder Lehr-tätigkeit in einem in der Literatur der Philosophie des Mittelalters berühmten Werke, der *Destructio philosophorum*, der peripatetischen Philosophie des Avicenna erbarmungslos den Krieg erklärte und den Finger auf ihre Schwächen und Widersprüche legte, so weist er zur Zeit seines Fortschrittes zum Šūfītum auf die Haarspalterei der Kalām-Dogmatik als auf eine öde Geistesverschwendung hin, die auf die Reinheit und Unmittelbarkeit des religiösen Denkens und Fühlens keineswegs förderlich, vielmehr hinderlich und schädlich wirke, besonders wenn sie, nach der Forderung der Mutakallimūn, über die Grenzen ihrer Schulwände in die Köpfe des gewöhnlichen Volkes getragen wird, in denen sie nur Verwirrung stiften könne. „Höre dies — so kann er sagen — von jemand, der an sich selbst den Kalām erkundet und ihn dann verworfen hat, nachdem er darin bis zur höchsten Stufe vorgedrungen

und von da aus zur Vertiefung von Kenntnissen fortgeschritten war, die dem Fache des Kalām verwandt sind (er meint die Philosophie) und dabei Sicherheit darüber gewann, daß von dieser Seite der Weg zur Erlangung wahrer Erkenntnisse versperrt sei¹⁹³. In einem Buch über Glaubenslehre, in dem er seine scholastische Vergangenheit freilich nicht verhüllen kann, lehnt er es ab, sich auf die Spitzfindigkeiten der dogmatischen Schulparteien einzulassen, wie z. B., ob man vom Glauben als Mehr oder Weniger reden (S. 81), ob ein gewaltsamer Tod als Aufhebung des von Gott vorherbestimmten Lebenszieles (*adschal*) aufgefaßt werden könne, ob verbotene Genuße und Erwerbungen als Gaben Gottes betrachtet werden dürfen oder (mit den Mu'taziliten) von diesen ausgeschlossen werden müssen und dergleichen. Die Vergeudung der Zeit und derlei Wortklaubereien — sagt er — sei die Gewohnheit von Leuten, die das Wichtige vom Unnützen nicht zu unterscheiden und den Wert der ihnen noch vergönnten Lebenstage nicht zu schätzen wüßten. Die (über Religiöses) forschen, haben gewichtigere Dinge vor sich als solcherlei Wortgefechte. Freilich, für die äußerlichen Zwecke der Religion haben jene kein Gefühl, die mit ihrem *kalām* stolzieren und schwatzen (*al-mutaḥadliḳūna fi-l-kalām*), die die Ordnung des Wissens durch das Hören der Worte und nicht durch das innere Gefühl zu erreichen glauben¹⁹⁴.

Noch kräftiger geht er den Fikḥ-Leuten und ihrer juristischen Kasuistik an den Leib. Er kann sich auch da auf eigene Erfahrung berufen. Er hatte sich ja in die Abgeschiedenheit der Klausnerzelle aus der ruhmreichen Stellung eines Lehrers der Gesetzwissenschaft an der glänzendsten Hochschule des Islams geflüchtet, und er hatte ja selbst in der Literatur des Faches, gegen das er nun das Schwert führte, Ruhm und Ansehen erlangt. Nun läßt er diese Forschungen wohl als Sache des alltäglichen Lebens gelten, verwahrt sich jedoch aufs kräftigste dagegen, die gesetzliche Kasuistik mit den Angelegenheiten der Religion zu vermengen. Dies hatten die Meister des Šūfismus schon vor ihm vielfach ausgesprochen. Schon der Asket Bischr b. al-Ḥārith, der 'Barfüßer' (*al-ḥāfi*) geheißen wird (st. 227/840 zu Baghdād), sagt es, sofern dies Urteil ihm nicht erst vom späten Berichterstatter

(XIV. Jahrhundert) im Sinne des Ghazālī zugeschrieben worden ist, frei heraus, daß die Religion nichts zu tun habe mit der Kenntnis von Handel- und Ehescheidungsgesetzen, denen unwissende Toren den Vorzug gäben¹⁹⁵. Keiner seiner Vorgänger hat diese Dinge religiös so gering eingeschätzt wie Ghazālī. Es gäbe nichts Unheiligeres, nichts, was enger an den Forderungen der Weltlichkeit hafte, als dieses von ihren hochmütigen Vertretern als hochheilig ausgeschriene Studiengebiet. Auf die, seiner Darlegung von dem dem Göttlichen nahebringenden Wesen der Wissenschaft entgegenzustellende Beobachtung, daß man ja viele bedeutende Fiqh-Gelehrte kenne, deren Sitten den ethischen Forderungen keineswegs entsprächen, gibt er kurz die Antwort: „Wenn du die Rangstufen der Wissenschaften und ihr Verhältnis zum Schreiten auf dem Pfade zur Seligkeit kennst, so wirst du begreifen, daß die Wissenschaft jener *fuḳahā* für die Erreichung dieses Zweckes wenig Nutzen darbietet“¹⁹⁶. Indem er einmal den Satz ausspricht, daß die Wissenden mehr als die Unwissenden die Fähigkeit besitzen, die irdischen Regungen zu unterdrücken, eilt er die Nebenbemerkung daran zu knüpfen, daß er unter den ersten (*‘ālim*) beileibe nicht die Leute der Gelehrtenmäntel und der Faseleien (*arbāb al-ṭajālisa wa-aṣḥāb al-ḥaḍajān*) verstehe¹⁹⁷. Die Seligkeit werde nicht gefördert durch Untersuchungen über das kanonische Zivilrecht, über Kaufverträge und Erbschaftsverhandlungen und alle jene Spitzfindigkeiten, die man durch Jahrhunderte daran geknüpft hatte. Solche Grübeleien erweisen sich vielmehr in der religiösen Würde, mit denen man sie ausgerüstet hat, als Mittel zur sittlichen Verderbnis jener, die in ihnen die wichtigsten Elemente der Gottesgelehrsamkeit erblicken; sie dienen zur Förderung ihrer hohlen Eitelkeit und weltlichen Ehrsucht. Insbesondere sind es die kleinlichen Forschungen und Wortstreitigkeiten über die rituellen Unterschiede der *maḍāhib* (s. oben S. 57), die er als für den religiösen Geist verderbliche, eitle Beschäftigung mit scharfen Worten verurteilt¹⁹⁸. An Stelle der dialektischen und kasuistischen Religionsbehandlung der Dogmatiker und Ritualisten fordert Ghazālī die Pflege der Religion als inneres Selbsterlebnis. In der Erziehung zum intuitiven Leben der Seele, zum Bewußtsein von der Abhängigkeit

des Menschen findet er den Mittelpunkt des religiösen Lebens. In diesem solle die Gottesliebe als Haupttriebfeder wirksam sein. Wie er überhaupt die Erforschung der ethischen Gefühle mit großer Meisterschaft unternimmt, so hat er in seinem System eine tiefgreifende Einzeluntersuchung über dies Motiv und Ziel der Religion gegeben und den Weg aufgezeigt, auf dem man zu ihm hinstreben müsse.

Durch diese Lehren hat Ghazālī den Šūfismus aus seiner von der herrschenden Religionsauffassung abgeschiedenen Stellung hervorgeholt und ihn als regelrechten Bestandteil des islamischen Glaubenslebens eingesetzt. Durch Gedanken, die an die Mystik des Šūfismus anknüpfen, wollte er den verknöcherten Formalismus der herrschenden Theologie durchgeistigen. Dadurch fügt sich seine Tätigkeit in den Rahmen des gegenwärtigen Abschnittes. Ghazālī war ja selbst unter die Šūfīs gegangen und er pflegte die šūfische Lebensform. Was ihn von ihnen trennte, ist die Ablehnung ihrer pantheistischen Ziele und ihrer Geringschätzung des Gesetzes. Er verläßt den Boden des positiven Islams nicht; nur den Geist, in dem seine Lehre und sein Gesetz im Leben des Muslims wirksam sind, wollte er edler und inniger gestalten, in die Nähe der Ziele bringen, die er dem religiösen Leben stellte: „Womit man zu Allah hinstrebt, um in seine Nähe zu gelangen — so lehrt er —, ist das Herz, nicht der Körper; unter ‚Herz‘ verstehe ich nicht das mit den Sinnen erfaßbare Stück von Fleisch, sondern es ist etwas von den göttlichen Geheimnissen, was mit den Sinnen nicht erfaßt werden kann“¹⁹⁹. In diesem Geiste behandelt er die Übung des Gesetzes in dem großen systematischen Werke, dem er in der Überzeugung, daß es eine reformatorische Tat bedeutet und dem verdorrten Gebein der herrschenden islamischen Theologie neues Leben einzuflößen berufen ist, den stolzen Titel gab „Neubelebung der Wissenschaften der Religion“ (*ihjā ‘ulūm al-dīn*)²⁰⁰.

Nach Art mancher Reformatoren läßt er das Bewußtsein davon nicht aufkommen, Neues zu begründen; vielmehr sei auch er nur ein Wiederhersteller, der an die durch spätere Verderbnis verfälschte alte Lehre anknüpft. Sehnsüchtig hängt sein Blick an dem unmittelbaren

Glaubensleben der Frühzeit des Islams. Er stärkt seinen Widerspruch gewöhnlich durch Beispiele aus der alten Zeit der „Genossen“. Dadurch hatte er ja für seine Lehre die Fühlung mit der „Sunna“ aufrecht erhalten. Im religiösen Luftkreis der Genossen nährte sich die Religiosität nicht mit scholastischer Weisheit und juristischer Grübelei. Er möchte das Volk von der schädlichen Verschnörkelung des religiösen Geistes befreien und die versittlichende Wirkung des in seinen Zielen verkanteten Gesetzes herbeiführen.

Statt des stillen, machtlosen Widerspruches, den gottesinnige Šūfis im Verein mit ergebenen Schülern abseits vom breiten Pfade der Rechtgläubigkeit gegen den starren Formalismus und Dogmatismus gehegt hatten, vernahm man nun durch den Mund Ghazālīs die laute Verwahrung eines angesehenen Lehrers der Rechtgläubigkeit gegen die Verderbnis, die der Islam durch das Treiben seiner Kalām- und Fiqh-Meister erfahren hatte. Das Ansehen, das Ghazālī als rechtgläubiger Lehrer in allen Kreisen der Islambekenner genoß, förderte den Erfolg seiner Bestrebung. Nur vereinzelt hat sich von seiten der in ihrer hohen religiösen Würde ernstlich bedrohten Leute Widerspruch gegen die Tat des allenthalben hochgeehrten Lehrers kundgetan. In Spanien hat der *Ihǧā* auch den Scheiterhaufen gesehen, auf den ihn eine Gruppe von Fakīhen warf, die ihre Herabwürdigung nicht vermeiden konnten. Dies war nur vorübergehender und für die Dauer wirkungsloser Widerstand, der auch in Spanien selbst nicht allenthalben gebilligt wurde²⁰¹. Solche verzweifelte Selbstverteidigungsversuche konnten nicht verhindern, daß der Idschmāʿ der islamischen Rechtgläubigkeit bald nachher die Lehre Ghazālīs auf sein Banner schrieb. Seine Person wurde mit dem Strahlenkranz der Heiligkeit umgeben; die Anerkennung der Nachwelt verlieh ihm den, wie es scheint, seinem eigenen Bewußtsein²⁰² von seinem Beruf entsprechenden Titel eines „Wiederbelebbers der Religion“ (*muhǧī al-dīn*), eines Erneuerers (*mudschaddid*)²⁰³, den Allah gesandt habe, um dem Verfall des Islams an der Wende des V. auf das VI. Jahrhundert seines Bestandes zu steuern. Die „Wiederbelebung“ wurde als das vorzüglichste Buch in der Religionswissenschaft

des Islams anerkannt, das alle religiöse Wissenschaft in sich fasse und „fast wie ein Koran“ geachtet wird²⁰⁴. Der rechtgläubige Islam hält Ghazālī für den abschließenden Meister. Sein Name gilt als Losung im Kampfe gegen idschmā⁵feindliche Bestrebungen. Sein Werk ist einer der bedeutendsten Marksteine in der Geschichte der Ausgestaltung des Islams²⁰⁵.

Wenn wir nun mit den Muslimen Ghazālī als Erneuerer des Islams betrachten dürfen, so wollen wir hier neben der allgemeinen Religionsanschauung, die er verkündete, und durch die er die Gesichtspunkte des Šūfismus zu Faktoren des Religionslebens im Islam erhob, noch sein Verdienst besonders um éine Seite des religiösen Denkens hervorheben.

In vielen weisen Lehren der größten Meister des alten Islams wird mit unzweideutiger Entschiedenheit Widerspruch gegen die Verketzerungssucht erhoben. Sie betonen unverdrossen, daß man sich wohl hüten möge, jemand, der zu den *ahl al-ṣalāt* (Teilnehmern am islamischen Gottesdienst, diesem wesentlichsten Attribut des Muslims)²⁰⁶ oder *ahl al-ḵibla* gehört (sich in seinen Gebeten nach der *ḵibla* wendet, sich also zur Gemeinschaft bekennt), wegen abweichender Meinungen als Ungläubigen (*kāfir*) zu brandmarken²⁰⁷. Wir besitzen darüber sehr lehrreiche Mitteilungen bei Muḵaddasī (um 985)²⁰⁸, einem erdkundlichen Schriftsteller, den in seinem Studium der islamischen Welt die religiösen Einflüsse in hervorragender Weise beschäftigt haben.

Das Dogmentum des Islams kann nicht mit demselben Faktor des religiösen Wesens irgendeiner der christlichen Kirchen in Vergleich gestellt werden. Es sind nicht Konzilien und Synoden, die nach vorangehendem lebendigem Streit die Formeln festsetzen, die fortab als Inbegriff des rechten Glaubens zu gelten haben. Es gibt kein Kirchenamt, das den Maßstab der Rechtgläubigkeit darstellt; es gibt keine ausschließend berechnigte Auslegung der heiligen Texte, auf die der Lehrinhalt und die Lehrweise der Kirche aufgebaut wäre. Der Consensus, die höchste Macht in allen Fragen der religiösen Theorie und der religiösen Übung, ist eine dehnbare, in bestimmter Weise kaum faßbare Instanz, und dazu wird

auch sein Begriff in verschiedener Weise erklärt. Namentlich in dogmatischen Fragen ist es schwierig, einmütig festzustellen, was als Consensus unbestritten zu gelten habe. Was der einen Partei als Consensus gilt, ist der andern in dieser Eigenschaft lange nicht festgestellt.

Wollten wir selbst innerhalb der Rechtgläubigkeit des Islams verschiedene Autoritäten, die allesamt unter den maßgebenden Lehrern der Religion Muhammeds verehrt werden — wenn es nicht verknöcherte, unduldsame Parteimänner sind —, darüber befragen, was den Menschen zum ungläubigen Ketzler macht, und was wir unter einem Ketzler zu verstehen haben, so würden wir die widersprechendsten Antworten erhalten. Und selbst diese Antworten werden im Bewußtsein ihrer bloß theoretischen Geltung gegeben. Denn es wäre fürwahr recht grausam, im Leben und im Tode in eine dieser Begriffsbestimmungen mit eingeschlossen zu sein. „Ein wirklicher *kāfir* gilt als ausgestoßen; man darf mit ihm gar keine Gemeinschaft pflegen; man darf nicht mit ihm zusammen essen, eine mit ihm eingegangene Heirat ist ungültig; er muß gemieden und verachtet werden; man darf nicht mit ihm beten, wenn er als Vorbeter auftritt; sein Zeugnis wird bei Gericht nicht anerkannt; er kann nicht als Ehevormund angenommen werden; wenn er stirbt, wird das Totengebet über seiner Leiche nicht verrichtet. Wenn man seiner habhaft wird, muß man vorerst dreimal versuchen, ihn zu bekehren wie einen Abtrünnigen; gelingen diese Versuche nicht, so ist er des Todes“²⁰⁹.

Dies ist wohl sehr streng gesprochen. Aber in der Praxis dachten wohl nur sehr wenige, etwa eine verschwindende Minderheit hanbalitischer Fanatiker, an die wirkliche tätige Ausführung einer solchen Auffassung²¹⁰. Mit Bezug auf eine dogmatische Ketzerei, die Behauptung des *liberum arbitrium*, wonach der Mensch selbst, nicht Gott Urheber der Taten des Menschen sei, läßt man wohl Muhammed sagen, ihre Bekenner seien die Magier (Dualisten) des Islams, und es wird im Sinne dieser Anschauung ein äußerst ablehnendes und strenges Verhalten gegen sie vorgeschrieben. Die theologischen Bücher sparen auch nicht mit den Bezeichnungen *kāfir* und *fāsiq* (Missetäter) gegen Männer, die mit ihren dogmatischen

Meinungen vom breiten Weg der gemeinen Lehre abweichen. Aber zu Zeiten der alten Rechtgläubigkeit sieht man solche Leute gesellschaftlich völlig unbehelligt, ja sie wirken sogar als hochgeachtete Lehrer des Gesetzes und des Glaubens²¹¹. Sie werden ihrer Meinung wegen kaum beunruhigt, wenn man das höhnende Achselzucken der hohen Orthodoxie nicht als ernste Behelligung betrachten und vereinzelte Ausschreitungen ihrer Vertreter für die Beurteilung der allgemeinen Verhältnisse nicht zu hoch veranschlagen will.

Nur staatsfeindliche Lehren werden ernst genommen²¹², und wir werden innerhalb der schīitischen Sonderung Punkte beobachten, an denen sich Staatsrecht und Dogmatik berühren. Im Gebiet der Glaubenslehre ist die freie Entfaltung der Schulmeinung wenig eingeschränkt. Dies ist der Grund der beachtenswerten Erscheinung, daß innerhalb der dogmatischen Ausbildung des Islams häufig das Bewußtsein der Unverbindlichkeit und Unverantwortlichkeit recht grell zutage tritt; daß sich innerhalb der auseinandergehenden Meinungen nicht selten Seltsamkeiten hervorwagen, die man eher als launige Belächelung der ernst vorgebrachten Spitzfindigkeiten, als Bestrebung, die Übertreibung der dogmatischen Unterscheidungen ad absurdum zu führen, beurteilen darf denn als ernstgemeinte Stimmen innerhalb der zum äußersten getriebenen Schulstreitigkeiten.

Von einem ernsten Willen, auf die Urheber solcher Sondermeinungen das für den *kāfir* theoretisch geltende Vorgehen wirklich auch anzuwenden, ist nur selten, in besonders gefährlich scheinenden Fällen, die Rede.

Der duldsame Geist kennzeichnet aber nur die ältere Zeit, in der es wohl Meinungsverschiedenheit in Hülle und Fülle gab, aber der Kampf der streitenden Meinungen noch nicht zur Parteileidenschaft entfacht war. Erst im Gefolge der schulmäßig gepflegten Dogmatik tritt auf beiden Seiten, der rechtgläubigen und der rationalistischen, der böse Geist der Unduldsamkeit hervor²¹³.

In den Nachrichten über die letzten Stunden des Asch'arī wird unter anderem erzählt, er habe den Abū 'Alī al-Sarachsī, in dessen Baghdāder Haus er starb, an sein Sterbelager treten lassen und ihm mit schwindender

Kraft noch die folgende Erklärung zugeflüstert: „Ich lege Zeugnis ab, daß ich niemand von den *ahl al-ḵibla* als *kāfir* betrachte; denn alle richten ihren Sinn auf denselben Gegenstand der Anbetung; worin sie abweichen, ist nur ein Unterschied im Ausdruck“. Freilich soll nach einem anderen Bericht sein letztes Wort ein gegen die Mu'taziliten geschleuderter Fluch gewesen sein. Ich bin geneigt, dieser zweiten Nachricht den Vorzug der Glaubwürdigkeit zu geben. Der Geist jener dogmatisch bewegten Zeit war der Verketzerungssucht günstiger als der ausgleichenden Duldsamkeit. Nicht umsonst besagt ein altes Wort: „Der Gottesdienst der Mutakallimūn besteht in Ketzerriecherei“²¹⁴. Wir haben ja im dritten Abschnitt die Mu'taziliten an der Arbeit gesehen; und die dogmatische Literatur zeigt uns ein Bild, das solchen Meistern nicht untreu wurde. Da wird immerfort mit „Kāfir“ und „Ketzer“ umhergeworfen, sobald sich von ihren eigenen abweichende Meinungen hervorwagen.

Inmitten dieser haarspalterischen Kämpfe um Formeln und Begriffsbestimmungen atmet allein der Šūfismus einen duldsamen Geist. Wir haben gesehen, daß er sich bis zur Ablehnung des Bekenntniswesens versteigt. So weit ist allerdings Ghazālī mit ihm nicht gegangen. Aber unerschöpflich sind seine Schriften in der Herabsetzung aller dogmatischen Formulierung und Wortklauberei, die mit dem Anspruch alleinseligmachender Heiligtümer auftreten. Seine trockene Schulsprache versteigt sich zu den Höhen des beredsamen Schwunges, wenn er gegen solche Ansprüche zu Felde zieht. Und eine besondere Schrift, betitelt „Prüfstein des Unterschiedes zwischen Islam und Ketzerei“²¹⁵, hat er dem Gedanken der Duldsamkeit gewidmet. Darin ruft er in die Islamwelt die Lehre hinaus: daß die Übereinstimmung in den hauptsächlichsten Grundgedanken der Religion die Anerkennung als Gläubigen begründet, und daß die Abweichung in dogmatischen und ritualistischen Besonderheiten — und sei sie auch die Verwerfung des im sunnitischen Islam anerkannten Chalifates, also auch die schī'itische Spaltung — keinen Grund zur Verketzerung bieten dürfe. „Du mögest deiner Zunge Einhalt gebieten in bezug auf Leute, die sich nach der *ḵibla* wenden“.

Daß er diese alte Lehre in das Gedächtnis seiner Glaubensgenossen rief, daß er mit ihr Ernst machte und für seine Anhänger warb, ist sein größtes Verdienst in der Geschichte des Islams²¹⁶.

Er hat damit zwar, wie wir sehen konnten, keinen neuen Gedanken verkündet, sondern eine Rückkehr zu dem besseren Geist alter Zeiten gelehrt. Diesen hat er jedoch wieder wachgerufen, nachdem man ihm untreu geworden war, und ihn bereichert mit den Gesichtspunkten, die sein Šūfismus in ihm erzeugte. Von dem trennenden Theologengezänke und der selbstgefälligen Schulweisheit kehrt er sich ab und will die Seelen seiner Glaubensgenossen wenden zu der Innerlichkeit des Glaubens, der vereint, zu dem Kultus, dessen Altäre in den Herzen errichtet sind. Dies war die größte Wirkung des Šūfismus auf das Religionswesen des Islams.
