

De
16
5016



BUCH
VON
MIR JAHIR AL-CHAZALI

IN DER BIBLIOTHEK DER UNIVERSITÄT SACHSEN-ANHALT

LEIPZIG

1911

VERLAG VON G. FISCHER

LEIPZIG

1911



De 5016

13135/1913

11

DIE
DOGMATIK AL-GHAZĀLĪ'S

NACH DEM II. BUCHE SEINES HAUPTWERKES

EINLADUNGSSCHRIFT

ZU EINER MIT GENEHMIGUNG DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN
FAKULTÄT DER VEREINIGTEN FRIEDRICHSUNIVERSITÄT HALLE-
WITTENBERG AM DIENSTAG, DEN 17. DEZEMBER 1912 UM
12 UHR MITTAGS IN DER AULA DER UNIVERSITÄT ZU HAL-
TENDEN ÖFFENTLICHEN VORLESUNG

AL-GHAZĀLĪ'S LEBEN

VON

DR. PHIL. HANS BAUER†

HALLE A. D. S.

BUCHDRUCKEREI DES WAISENHAUSES

1912

75





Inhalt.

	Seite
I. Zur Einführung	1
II. Der Text	5
Erster Abschnitt. Orthodoxe Bekenntnisformel	8
Zweiter Abschnitt. Über Abstufungen im Glauben und die allmähliche Einführung in denselben	16
Dritter Abschnitt. Das jerusalemitische Sendschreiben (ein dogmatisches Kompendium)	48
I. Hauptstück. Gottes Wesen und Einheit	48
II. „ Von den göttlichen Eigenschaften	56
III. „ Von den Werken Gottes	62
IV. „ Die positiven Offenbarungen	73



I. Zur Einführung.

Über die Bedeutung al-Ghazālī's und seines Hauptwerkes *إحياء علوم الدين* „Wiederbelebung der Religionswissenschaften“ brauchen wir kaum mehr ein Wort zu verlieren. Der oft zitierte Ausspruch:¹⁾ „Könnte es nach Muhammed noch einen Propheten geben, so wäre es sicher al-Ghazālī“ und der andere bei Ḥāǧǧī-Chalīfa (I, 80): „Würden alle Bücher des Islams verloren gehen und einzig das der *Ih̄jā* erhalten bleiben, so würde es die verlorenen entbehrlich machen“, diese beiden Aussprüche besagen alles. Ghazālī und sein Werk bedeuten in der Tat einen Markstein in der Entwicklung der Geschichte des Islams. Aber noch mehr, sie sind nicht eine vergangene, sondern eine auch heute noch lebendige Größe. Die zahlreichen Drucke seines Hauptwerkes sind gegenwärtig in aller Händen, selbst der umfangreiche Kommentar dazu, von dem weiter unten die Rede sein wird, liegt in einer doppelten Ausgabe vor. Die *Ih̄jā* ist eben nichts Geringeres als eine Art *Summa islamica*, ein Handbuch der geistigen und sittlichen Ideale des Islams. Um zu wissen, wovon der Islam innerlich lebt und worin seine geistige Stärke liegt, wird man sich vor allem an dieses Werk halten müssen, in welchem sämtliche Verhältnisse und Äußerungen des täglichen Lebens, auch die allerprofansten, in religiöse Beleuchtung gerückt sind.

Man hat das Werk Ghazālī's mit der etwa 170 Jahre jüngeren *Summa theologia* des Thomas von Aquin vergleichen wollen, aber der Vergleich ist wenig zutreffend. Während Thomas eine lange Entwicklungsreihe zu einem relativen Abschluß bringt und im Grunde mehr bestrebt ist, die vorausgegangene Arbeit zu systematisieren, als selbständige Gedanken zu bieten, hat Ghazālī von vornherein das Bewußtsein, ja das Selbstbewußtsein, etwas Neues zu leisten, wie das schon der stolze Titel seines Werkes

1) So z. B. auch bei Murtaḏā, *Ithāf al-sāda al-muttaqīn* I, 9 unten.

andeutet, wenn er auch bestrebt ist, äußerlich überall an die „frommen Alten“ (السلف الصالحون) anzuknüpfen. Ferner enthält die Summa des Aquinaten zum weitaus größten Teile Dogmatik, das Interesse Ghazālī's hingegen ist hauptsächlich den praktischen Fragen zugewendet, nur ein einziges der vierzig Bücher seines Werkes ist der Dogmatik gewidmet. Wie der Inhalt, so weist auch die Form hier und dort die weitgehendsten Verschiedenheiten auf. Während Thomas die strengste scholastische Methode verfolgt und, ohne nach rechts oder links zu blicken, nur seine Thesis, ihre Begründung und die Widerlegung der entgegenstehenden Einwände im Auge hat, so ist es Ghazālī's Bestreben, sich von der Methode des Kalām, den er im Grunde nur als notwendiges Übel gelten läßt, möglichst loszumachen. Er bedient sich daher einer freieren Darstellung und sucht nicht nur auf den Verstand, sondern vor allem auf das Gemüt zu wirken, hauptsächlich durch die Anführung erbaulicher Züge aus dem Leben der ersten muslimischen Generationen. Wenn er es auch liebt, sich beständig mit seinen Gegnern auseinanderzusetzen, indem er sie zuerst ausführlich zu Worte kommen läßt, um sie dann im einzelnen zu widerlegen, so erinnert dieses dialektische Spiel eher an einen platonischen Dialog als an eine scholastische Disputation. Vielfach antwortet er überhaupt nicht mit Gründen, sondern mit einem Vergleich aus dem Leben, der den Gegenstand in anschaulicher Weise illustriert, eine Kunst, in der Ghazālī eine wahre Meisterschaft besitzt. Selbst in der noch zu besprechenden الرسالة القدسية, die doch ein scholastisches Kompendium sein soll, finden sich zahlreiche Beispiele dieser Art. Noch ein Punkt sei erwähnt, der für Ghazālī charakteristisch ist und ihn in Gegensatz stellt nicht nur zur Scholastik, sondern zur theologischen Schriftstellerei überhaupt, seine Individualität. Während sonst in ähnlichen Werken der Verfasser völlig hinter seinen Gegenstand zurückzutreten pflegt, trägt Ghazālī's Stil vielfach eine persönliche Färbung, und nicht selten brechen individuelle Erlebnisse und Geständnisse mit elementarer Gewalt hindurch. Er erinnert in dieser Hinsicht an den größten Schriftsteller der lateinischen Kirche, den Kirchenvater Augustinus, wie ja auch sein منقذ من الضلال merkwürdige Parallelen zu den Confessiones des Bischofs von Hippo aufweist. Wäre ein

direkter oder indirekter Einfluß Augustins auf den Orient überhaupt denkbar, so hätte man sicherlich nicht unterlassen, hier einen solchen zu konstatieren. Was die Lehren und Bestrebungen Ghazālī's im einzelnen anlangt, so kann eine umfassende Würdigung derselben erst im Anschluß an die Bearbeitung seines Hauptwerkes erfolgen. So viel mag indessen schon hier gesagt werden, daß man in der von Ghazālī vertretenen Form des Islams keineswegs eine geradlinige Fortentwicklung der Religion Muhammeds oder gar eine Ausprägung des Arabertums finden darf. Wie Ghazālī selbst gleich den übrigen großen Geistern seiner Zeit und seines Kulturkreises wie Avicenna und Alberūni kein Araber, sondern ein Arier war, so ist auch seine Welt so unarabisch wie möglich, wenn er auch stets auf die frommen Alten und die Genossen des Propheten zurückweist. Es sind vor allem spätantike und christliche Ideen und Ideale, die er in der Form des Šūfismus in sein System und damit in den offiziellen Islam eingeführt hat. Ob nicht die so hartnäckige und vielen ganz unerklärliche ablehnende Haltung des Islams gegenüber dem Christentum zum Teil darin ihren Grund hat, daß der Islam bereits zu stark mit christlichen Elementen infiziert ist, die gleich einer Schutzimpfung ihn gegen weitere christliche Einflüsse unempfindlich machen?

Wenn wir mit dem zweiten Buche seines Hauptwerkes beginnen, so geschieht es deshalb, weil darin die dogmatischen Anschauungen Ghazālī's, wie er sie nach der großen Revolution seines Inneren und seiner Flucht aus Bagdad niedergelegt hat, enthalten sind. Das Buch trägt den Titel **تواعد العقائد** „Die Grundwahrheiten des Glaubens“ und zerfällt in vier Abschnitte.

Der erste Abschnitt bringt ein kurzes Glaubensbekenntnis, wie es den Kindern in der Schule eingeprägt werden soll.¹⁾ Es ist daher zu einem großen Teile in Reim-Prosa (سجع) abgefaßt, und der Text wird nicht selten mehr durch die vom Reim gebotenen Assoziationen als durch den Gedanken bestimmt. Es enthält wie ähnliche Formeln das Bekenntnis von Gottes Wesen, Eigenschaften, Werken und den Offenbarungen über die letzten Dinge. Als Säffit vertritt Ghazālī im wesentlichen die dogma-

1) Vgl. unten S. 16.

tischen Anschauungen von al-Aṣ'arī. Da jedoch das von den Ḥanafiten angenommene System des Māturīdī gleichfalls als orthodox gilt und die beiden Richtungen einander nicht verketzern dürfen¹⁾, so sind auch nicht alle Sätze der von Ghazālī abgefaßten Bekenntnisformel gleich verbindlich. Wir werden die allerdings unbedeutenden Abweichungen von Māturīdī an Ort und Stelle namhaft machen.

Im zweiten Abschnitt bietet Ghazālī eine Art religiöser Pädagogik und Didaktik. Von besonderem Interesse sind seine Ausführungen über den Wert bzw. Unwert der spekulativen Theologie (Kalām), in welchen der Bruch mit seinen früheren Anschauungen besonders greifbar zutage tritt, man vergleiche unten S. 27. Weiter behandelt er darin das Verhältnis des exoterischen zum esoterischen Wissen sowie das des Wortsinns zum figürlichen Sinn.

Der dritte Abschnitt enthält das jerusalemische Sendschreiben الرسالة القدسية, ein kurzes dogmatisches Kompendium, das Ghazālī anlässlich seines Aufenthaltes in Jerusalem für die Bewohner der heiligen Stadt verfaßt hat.²⁾ Da dieser Aufenthalt wohl einige Jahre nach seiner im Jahre 488 erfolgten Flucht aus Bagdad anzusetzen ist, so käme etwa das Jahr 490/1097 für die Abfassung des Kompendiums in Betracht. Über die Bestimmung und den Zweck desselben vergleiche man die Ausführungen des Verfassers unten auf S. 29 und 46.

Wie in der Bekenntnisformel des ersten Abschnittes, so zeigt sich Ghazālī auch hier als reiner Aṣ'arite. Sein Standpunkt tritt besonders hervor im Kapitel von den Werken Gottes, wo das unumschränkte Walten Allāhs, das sich selbst Gesetz ist, mit aller Schroffheit betont wird.

Im vierten Abschnitt behandelt der Verfasser die drei vielumstrittenen Fragen:

1) اذا أُطلق اهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية So Murtaḍā, *Ithāf* II, 6. والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة

2) Da Ghazālī ausdrücklich bemerkt, daß er dieses Kompendium in sein Werk aufgenommen hat, so muß es schon vor Abfassung desselben vorhanden gewesen sein. Damit wird die von Macdonald (*JAOS*, 20, 93³⁾ erwähnte Ansicht, daß Ghazālī die *Ihja* in Jerusalem geschrieben habe, zur Unmöglichkeit.

1. Wie Glaube und Islam sich unterscheiden.
2. Ob beim Glauben ein Mehr und Weniger möglich ist.
3. Ob und inwiefern beim Bekenntnis ein Vorbehalt (إستثناء) angebracht sei, d. h. ob man sagen dürfe: Ich bin ein Gläubiger, so Gott will.

Diese Fragen haben indessen wenig sachliche Bedeutung. Wie Ghazālī gegenüber der „überaus verworrenen und weitläufigen Erörterung“ (كلام شديد الاضطراب كثير التطويل) des Abū Ṭālib el-Mekkī¹⁾ lichtvoll ausführt, laufen sie im Grunde hauptsächlich darauf hinaus, ob man den Ausdruck „Glauben“ im engeren Sinne nimmt, d. h. als bloßes Fürwahrhalten, oder im weiteren, der zugleich die Betätigung durch die Werke umfaßt.

II. Der Text.

Was die Textgestalt unseres Werkes anlangt, so sind darüber Untersuchungen überhaupt noch nicht angestellt worden. In Betracht kommen zunächst die zahlreichen ägyptischen Drucke der letzten 50 Jahre. Nach verschiedenen Stichproben, die ich angestellt habe, scheint aber derselbe Text immer wieder unverändert abgedruckt worden zu sein und auf die Reproduktion einer einzigen Handschrift zurückzugehen. Daß man am Text keinerlei Korrekturen vorgenommen hat, ist wohl schon daraus zu entnehmen, daß verschiedene offenbar sinnwidrige Einschießel in allen Ausgaben stehengeblieben sind. Wir bezeichnen diese Ausgaben in folgendem als J.

Ein weiterer Textzeuge für uns ist Murtaḍā al-Zabīdī (Brockelmann II, 287), der bekannte Verfasser des *Tāğ al-‘arūs* und überhaupt der größte Gelehrte²⁾ seiner Zeit († 1205/1791). Nach dem eben genannten Kommentar zum *Ḳāmūs* schrieb er einen nicht viel weniger umfangreichen zu Ghazālī's großem

1) Gemeint ist dessen mystisches Werk *Qūt al-qulūb*, (ed. Kairo 1310) I, 136 ff., das für Ghazālī die Hauptfundgrube für die aus der Tradition beigebrachten Zeugnisse bildet. Auch an dieser Stelle hat Ghazālī seinen Vorgänger gründlich ausgebeutet, aber in der Behandlung des Problems zeigt er sich ihm gegenüber durchaus selbständig.

2) خاتمة المحققين وعمدة ذوى الفضائل من المدققين heißt es auf dem Titelblatt des *Ithāf*.

Werke unter dem Titel *اتحاف السادة المتقين*, der uns durch zwei Druckausgaben zugänglich gemacht ist, die eine von Fez in 13 Bänden, 1302/1304 (vgl. darüber Vollers ZDMG 47, 438), die andere aus Kairo 1311 ff. in 10 Bänden von durchschnittlich je 500 Seiten. Die letztere hat mir vorgelegen. Was den Kommentar selbst anlangt, so sind darin besonders wertvoll die Einleitungen und Exkurse zu den einzelnen Abschnitten, die freilich zum großen Teile nur aus Zitaten bestehen. Hier sowie auch in der Prüfung der angeführten Traditionen und der Beibringung von Parallelstellen aus anderen Werken und Schriftstellern bekundet er seine erstaunliche Belesenheit in der theologischen Literatur. Die Erklärung des Textes selber aber läßt manchmal zu wünschen übrig und beschränkt sich häufig nur auf eine wässerige Amplifikation des letzteren. Der Grundtext ist wie üblich durch Klammern vom Kommentar unterschieden.

Wie verhält sich nun dieser dem Murtaḍā vorliegende Grundtext (im folgenden als M bezeichnet) zu den ägyptischen Druckausgaben der Ihjā? Daß beide nicht völlig übereinstimmen, haben die Herausgeber des Kommentars wohl gemerkt; die Titelblätter der einzelnen Bände tragen nämlich den folgenden Vermerk: *حَيْثُ تَحَقَّقَ أَنَّ الشَّارِحَ لَمْ يَسْتَكْمِلْ جَمِيعَ الْأَحْيَاءِ فِي بَعْضِ مَوَاضِعَ مِنْ شَرْحِهِ فَتَتِمِّمُهَا لِلْفَائِدَةِ وَضَعْنَا الْأَحْيَاءَ الْمَذْكُورَةَ فِي هَذَا الشَّرْحِ*. Danach wäre also der dem Kommentar zugrunde liegende Text an manchen Stellen unvollständig; deshalb sei der vollständige Text (gemeint ist J) am Rande beigelegt worden. Was hat es nun mit der hier behaupteten Unvollständigkeit von M für eine Bewandnis? Eine allerdings nur auf das zweite Buch sich erstreckende Vergleichung ergibt folgendes Resultat:

An einzelnen Stellen, wo M unvollständig zu sein scheint, liegt offenbar ein handschriftliches Versehen, vielleicht des Schreibers von Murtaḍā vor, indem einfach die Klammern zum Grundtext vergessen wurden. So erscheint nun als Kommentar, was eigentlich in den Text gehört, so z. B. M II, 80, wo scheinbar 6 Worte im Texte M fehlen. An den sonstigen Stellen, wo J ein Mehr gegenüber M aufweist, handelt es sich fast immer um Verdeutlichungen, welche die knappe Ausdrucksweise des Autors

leichter verständlich machen sollen. Auch die Eulogien wie *رحمة الله عليه السلام*, auch *عز وجل* usw. sind bei J niemals vergessen, während sie bei M oft fehlen. Manchmal hat J bei Aufzählungen ein Glied oder eine Belegstelle mehr, auch mißverständliche Zusätze fehlen, wie schon bemerkt, bei J nicht ganz, z. B. M II, 58, 1.

Das alles weist darauf hin, daß das Mehr bei J größtenteils auf Erweiterungen von jüngerer Hand beruht, während M einen ursprünglicheren Text bietet. Dieses schon aus der Vergleichung der Druckausgaben zu gewinnende Ergebnis wird bestätigt durch die handschriftliche Überlieferung. Ich hatte allerdings nur einen, dafür aber um so schätzbareren Textzeugen zur Verfügung, die Berliner Handschrift Wetzstein 19 (Ahlwardt II, 306, Nr. 1680). Die betreffende Abschrift (im folgenden als B bezeichnet) stammt aus dem Jahre 582/1186, ist somit nur 75 Jahre nach dem Tode unseres Autors angefertigt. Sie enthält in der Urschrift manche Fehler, die aber durch eine sorgfältige Kollation fast alle verbessert sind. Eine Vergleichung dieser Handschrift mit den beiden oben genannten Texten ergibt nun, daß in den allermeisten Fällen B mit M gegen J übereinstimmt. An einigen wenigen Stellen, wo weder J noch M noch die von M gegebenen Varianten befriedigen, läßt sich der ursprüngliche Text mit Hilfe von B wiederherstellen.

Im allgemeinen sind aber die Abweichungen viel geringfügiger, als man bei einem so oft abgeschriebenen Texte vermuten sollte, und nur selten wird der Sinn durch sie wesentlich berührt. Man wird daher auch allerlei Unexaktheiten, die man von vornherein auf eine Unordnung im Texte zurückführen möchte, in Wirklichkeit dem Verfasser oder wenigstens der ersten Niederschrift der *Ihja* zur Last legen müssen.

Unter den gedruckten Ausgaben verdient M entschieden den Vorzug, weil er, wie bemerkt, einen ursprünglicheren Text bietet und öfters Varianten angibt. Ich lege daher im folgenden M zugrunde und beschränke mich darauf, die wichtigeren Abweichungen von J und B anzuführen.

Erster Abschnitt.

Darlegung des orthodoxen Glaubensbekenntnisses, wie es enthalten ist in den zwei Sätzen¹⁾, die einen der [fünf] Grundpfeiler des Islams bilden.

Wir sprechen im Vertrauen auf den göttlichen Beistand: Gelobet sei Gott, der Schöpfer und Wiedererwecker, der vollbringt, was er will, auf dem hehren Throne, einherfahrend mit Gewalt; der die Auserwählten führt die rechte Straße und den geraden Weg; der ihnen, nachdem sie zu seiner Einheit sich bekannt, damit lohnt, daß er ihren Glauben bewahrt vor den Finsternissen des Zweifels und der Anfechtung; der sie anleitet zur Nachfolge seines erwählten Propheten und zur Nachahmung von dessen erlauchten Genossen, sicher und unentwegt; der sich ihnen offenbart in seinem Wesen und seinen Werken mit seinen herrlichen Eigenschaften, die nur der erfaßt, der „aufmerksam sein Ohr leiht“ (Sure 50, 36); der ihnen kündigt, daß er in seinem Wesen Einer ist ohne Genossen, einzig ohnegleichen, allein ohne Gegner und Nebenbuhler. Er ist von Anfang an, ohne Vorgänger, von Ewigkeit her²⁾, ohne Beginn; er ist fortdauernd im Sein, keiner nach ihm, ewig²⁾ ohne Ende. Immer in sich bestehend ohne aufzuhören, war er und wird er immer begleitet sein mit den Eigenschaften der Hoheit. Bei ihm gibt's kein Zündergehen durch das Verstreichen der Zeit und Ablaufen der

1) Es ist kein Gott außer Gott, Muhammed ist der Gesandte Gottes.

2) **أَزَلِيّ** bezeichnet im theologischen Sprachgebrauch die Ewigkeit a parte ante, **أَبَدِيّ** die Ewigkeit a parte post. Die Vermutung arabischer Grammatiker, **أَزَلِيّ** sei aus der Verbindung **لَمْ يَزَلْ** durch „Erleichterung“ des **جَا** in Hamza (wie **يَثْرِبُ** aus **أَثْرِبِيّ**) entstanden, mag richtig sein. Doch könnte das Wort auch von der ersten Person aus (**لَمْ أَزَلْ**) gebildet sein.

Frist, sondern er ist der Erste und Letzte, der Offenbare und Verborgene.¹⁾

Remotio²⁾: Gott ist ferner kein wohlgestalteter³⁾ Körper, auch kein Atom mit bestimmter Ausdehnung. Er gleicht auch nicht einem Körper, so daß es bei ihm Begrenzung und Teilung gäbe. Er ist keine Substanz und nicht wohnen Substanzen ihm inne, auch nicht ein Akzidens und nicht wohnen Akzidentien ihm inne. Er gleicht keinem Wesen und kein Wesen gleicht ihm, kein Ding ist wie er und er nicht wie irgend ein Ding. Kein Maß schränkt ihn ein, nicht umfassen ihn Grenzen, die Dimensionen bestimmen ihn nicht, selbst Himmel und Erde umschließen ihn nicht. Er sitzt auf dem Thron, so wie er es verkündet, in dem Sinn, den er meint, d. h. ohne einen Ort zu berühren, in ihm zu ruhen und an ihn gebunden zu sein, ohne Inhärenz und Ortsveränderung. Nicht trägt ihn der Thron, sondern der Thron und seine Träger werden getragen durch seine sanfte Macht und gehalten durch seine Hand. Er ist erhaben über dem Thron und dem Himmel und allem bis zu den Grenzen des Bodens mit einem Darübersein, das ebensowenig für ihn eine Nähe beim Thron und Himmel bedeutet,⁴ wie es eine Entfernung von der Erde und dem Boden besagt⁴. Und er ist viele Stufen hoch über Thron und Himmel⁵ wie er hoch ist über Erde und Boden⁵ und dabei doch nahe jeglichem Wesen und „dem Menschen näher als seine Schlagader“ (Sure 80, 15). Und er hat auf alles acht, denn sein Nahesein gleicht nicht dem der Körper, wie sein Wesen nicht dem ihrigen gleicht; denn er wohnt nicht einem Ding inne noch irgend ein Ding ihm. Er ist erhaben darüber, daß ein Raum ihn umfasse, wie er erhaben darüber ist, daß eine Zeit ihn begrenze; er war vielmehr, bevor

1) وهو بكل شئ عليم fehlt bei MB.

2) تنزيه läßt sich, wie zahlreiche andere termini der islamischen Philosophie und Theologie, nur durch den entsprechenden Ausdruck der christlich-lateinischen Scholastik adäquat wiedergeben. „Removere“ bedeutet hier, das Wesen Gottes negativ bestimmen, indem man ihm alles, was keine reine Vollkommenheit (perfectio pura oder simplex, كمال محض), bedeutet, abspricht.

3) So wird مصور von Murtaḍā erklärt. Einige Sekten wie die Mughīriten, Rhāfīditen, Hišāmīten vertraten diese Ansicht.

4—4, 5—5 fehlt bei B.

er die Zeit und den Raum geschaffen, und jetzt ist er, wie er früher gewesen. Er ist verschieden von seiner Schöpfung durch seine Eigenschaften, weder besteht in seinem Wesen ein anderer noch in einem außer ihm sein Wesen. Erhaben ist er über Wechsel und Veränderung, für ihn gibt's kein Ereignis, kein Unfall stößt ihm zu, sondern er besitzt immerdar die Eigenschaften seiner Hoheit, unzulänglich dem Verfall, und für die Attribute seiner Vollkommenheit braucht er kein Wachstum an Vervollkommnung. Die Existenz seines Wesens ist erfassbar durch den Verstand. Er ist auch zu sehen mit Augen, als Gnade gewährt dem Frommen in der ewigen Heimat und als Vollendung der Paradiesesfreuden, im Schauen auf sein hehres Antlitz.

g

Macht. Gott der Allerhöchste ist lebendig, machtvoll, be- zwingend, überwältigend. Bei ihm gibt's keine Ohnmacht und Schwäche, „ihn umfängt nicht Schlummer noch Schlaf“ (Sure 2, 256) und nicht trifft ihn Verderben und Tod. Er beherrscht die Körper- und Geisterwelt, die Kraft und die Macht. Ihm kommt zu die Herrschaft und Überlegenheit, das Schaffen und Befehlen. Die Himmel sind gefaltet durch seine Rechte und die Kreaturen be- zwungen durch seine Hand. Er ist einzig im Schaffen und Her- vorbringen, die Schöpfung schuf er und ihre Werke, bestimmte ihren Unterhalt und Lebenslauf. Nicht entzieht sich seiner Macht, was er beschlossen, nicht geht wider sie der Lauf der Dinge. Unzählbares kann er beschließen gleichwie er Endloses erkennt.

Menschen!

Wissen. Er weiß alles Wißbare, erkennt, was geschieht, von den Enden der Erde bis zur Höhe der Himmel. „Seinem Wissen entgeht nicht das Gewicht eines Körnchens auf Erden und im Himmel,“¹⁾ er weiß sogar der schwarzen Ameise Tritt auf hartem Gestein in finsterner Nacht und bemerkt die Bewegung des Sonnenstäubchens inmitten der Luft. „Er kennt das Geheimnis, auch das verborgenste.“²⁾ Er nimmt wahr die Regungen des Innern, die Bewegungen des Gemütes und die geheimsten

weiss!

1) Sure 10, 62; 34, 3.

2) Sure 20, 6. Ob أخفى als Elativ oder als Kausativ zu fassen sei, lassen die Erklärer, auch Murtaḍā, unentschieden. Daß Ghazālī selbst es im ersteren Sinne genommen hat geht hervor aus einer Stelle in der رسالة الغزالي، رسالة الملكشاه في العقائد (ed. Kairo 1320) S. 63, wo er im gleichen Zusammen- hange schreibt: وما هو أخفى.

Gedanken, mit ewigem Wissen, das er immer gehabt vor aller Zeit, nicht so, daß ihm das Wissen erst neu zukäme durch Inhärenz und Übertragung.

Willen. Gott will das Bestehende und bestimmt die Ereignisse. Also alles, was in der Körper- und Geisterwelt sich ereignet, sei es wenig oder viel, klein oder groß, gut oder böse, Nutzen oder Schaden, Glaube oder Unglaube, Anerkennung oder Verwerfung, Glück oder Unglück, Wachstum oder Verminderung, Gehorsam oder Ungehorsam, alles geschieht lediglich nach seiner Entscheidung und Bestimmung, seiner Weisheit und seinem Willen. Was er will, geschieht, und was er nicht will, nicht. Ohne seinen Willen kein Augenaufschlag, keine Regung des Gemütes. Er ist der Erschaffer und Wiedererwecker, wirkend was er will. Keiner widersteht, wo er befohlen, niemand vereitelt, was er beschlossen. Nicht kann der Mensch der Sünde entgehen, außer durch Seine Gnade und Barmherzigkeit, und nicht hat er die Kraft, ihm zu gehorchen, außer nach seinem Wunsch und Willen. Und täten sich zusammen Menschen und Geister, Engel und Teufel, um ein Körnchen irgendwo zu bewegen oder aufzuhalten ohne seinen Wunsch und Willen, sie vermöchten es nicht. Sein Wille besteht in seinem Wesen wie seine übrigen Eigenschaften und kommt ihm von jeher zu. Von Ewigkeit her wollte er die Existenz der Dinge in der für sie bestimmten Zeit, und sie treten ins Dasein zu ihrer Zeit, wie er in seiner Ewigkeit es gewollt, weder früher noch später, sondern entsprechend seinem Wissen und Willen, ohne Vertauschung und Veränderung. Er leitet die Dinge nicht durch Überlegung und Berücksichtigung der Zeit; bei ihm stört also nicht eine Tätigkeit die andere.

Hören und Sehen. Gott der Allerhöchste ist hörend und sehend. Seinem Gehör entgeht nichts Hörbares, wenn es auch noch so verborgen, und seinem Blick nichts Sichtbares, wenn es auch noch so fein. Keine Entfernung beeinträchtigt sein Hören, kein Dunkel sein Sehen. Er sieht ohne Pupille und Augenlid, er hört ohne Gehörgang und Ohr, so wie er erkennt ohne Herz, ohne Gliedmaßen packt und ohne Werkzeug schafft. Denn nicht gleichen seine Eigenschaften denen der Geschöpfe, wie sein Wesen nicht dem ihrigen gleicht.¹⁾

1) Vgl. über diese und die folgende Eigenschaft unten S. 57f.

Rede. Gott der Erhabene redet auch, befehlend und verbietend, verheißend und drohend, mit anfanglosem ewigem Wort, das besteht in seiner Wesenheit, unähnlich der Rede der Geschöpfe. Es ist kein Laut, der entsteht durch Ausströmung der Luft oder Zusammenschlagen von Körpern, auch kein Buchstabe, der sich löst beim Aufeinanderlegen der Lippen und der Bewegung der Zunge. Koran, Thora, Evangelium und Psalter sind die Bücher, die er seinen Aposteln herabgesandt. Der Koran ist, wenn er auch mit der Zunge gelesen, auf Blättern geschrieben und im Herzen bewahrt wird, trotzdem ewig, bestehend in Gottes Wesen, ohne Trennung und Teilung zu erleiden durch seine Übertragung in die Herzen und auf die Blätter. Moses hörte Gottes Wort ohne Laut und Buchstaben, wie die Gerechten im Jenseits Gottes Wesen schauen ohne Substanz und Akzidens.

Insofern Gott die genannten Eigenschaften zukommen, ist er lebendig, wissend, mächtig, wollend, hörend, sehend, sprechend, durch das Leben, die Macht, das Wissen, den Willen, das Gehör, das Gesicht und durch das Wort, nicht durch sein bloßes Wesen.¹⁾

Werke. Nichts existiert außer Gott, das nicht hervorgegangen aus seinem Wirken und aus seiner Gerechtigkeit geflossen wäre auf die schönste, vollkommenste, vollendetste und angemessenste Art. Er ist weise in seinen Werken, gerecht in seinen Entscheidungen. Nicht wird seine Gerechtigkeit gemessen nach der der Menschen; denn beim Menschen ist Ungerechtigkeit möglich durch den Eingriff in das Eigentum eines anderen, nicht aber bei Gott dem Allerhöchsten, denn er findet kein Eigentum

1) Die Frage über die göttlichen Attribute wurde in der abendländischen Scholastik dahin beantwortet, daß das Wesen Gottes etwas absolut Einfaches und auf keine Weise, auch nicht durch verschiedene Eigenschaften, geteilt sei. Nur in der Art unserer begrifflichen Erkenntnis liege es begründet, daß wir ihm Eigenschaften beilegen müssen. Diese letzteren sind also in Wirklichkeit (realiter) mit dem göttlichen Wesen und unter sich identisch, in unserer Auffassungsweise (ratione) aber verschieden. Die islamische Theologie hingegen kennt nur die Alternative: Gibt es im Wesen Gottes Eigenschaften oder nicht? Daß man hier bei allem Aufgebot von Scharfsinn jene vermittelnde Formel nicht gefunden hat, hat nicht nur zu endlosen Disputationen und Verketzerungen, sondern sogar zum Blutvergießen geführt. (Vgl. M. Th. Houtsma, *De Strijd over het Dogma in den Islam tot op al-Ash'ari*. Leiden 1875, S. 123 ff. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 110 ff.)

eines anderen vor, in das er unberechtigterweise eingreifen könnte. Alles außer ihm, Menschen und Geister, Engel und Teufel, Himmel und Erde, Tiere und Pflanzen¹⁾, Substanz und Akzidens, Erkennbares und Wahrnehmbares ist geworden, hervorgerufen durch seine Macht aus dem ~~aus dem~~ Nichtsein. Denn in der Ewigkeit war er allein vorhanden und kein anderer mit ihm. Danach brachte er die Schöpfung hervor, um seine Macht zu offenbaren und das zu verwirklichen, was er längst vorher gewollt, das Wort, das von Ewigkeit her zu Recht bestand, nicht als ob für ihn eine Nötigung oder ein Bedürfnis vorhanden gewesen. Ein Erweis seiner Güte, nicht Notwendigkeit ist es, daß er schafft und hervorbringt und den Menschen Pflichten auferlegt.

Desgleichen ist es ein Erweis seiner Freigebigkeit, keine Notwendigkeit, daß er ihnen Gnade und Gutes spendet, ein reines Geschenk von seiner Seite, da er seine Diener mit allen möglichen Schmerzen hätte heimsuchen können und sie prüfen mit peinigenden Schlägen und Krankheiten. Und hätte er es getan, es wäre gerecht von ihm gewesen, nicht schlecht und ungerecht.²⁾

Und er belohnt seine gläubigen Diener für ihren Gehorsam gemäß seiner Freigebigkeit und Verheißung, nicht auf Grund von Verdienst und Schuldigkeit, da er keinem etwas zu leisten braucht und Ungerechtigkeit bei ihm undenkbar ist und niemand bei ihm einen Anspruch hat. Sein Recht, von den Menschen Gehorsam zu fordern, gründet sich auf die Verpflichtung durch die Zunge des Propheten, nicht auf bloße Vernunft.³⁾ Er hat vielmehr die Propheten gesandt und deren Glaubwürdigkeit durch offenkundige Wunder bezeugt; sie richteten dann aus sein Gebot und Verbot, seine Verheißung und Drohung, und damit waren die Menschen verpflichtet, ihrer Verkündigung Glauben zu schenken.

Sinn des zweiten Satzes, das Bekenntnis zum Gesandten und seiner Sendung:

1) وجماد „und Mineralien“ fehlt bei MB.

2) Diese Anschauung wird von der Maturiditen (= Hanafiten) abgelehnt. Vgl. W. Spitta, Zur Geschichte al-Aš'ari's S. 110f.

3) Anders die Hanbaliten. Siehe unten S. 67.

Plural!

Plural!

Gott hat gesandt den ungelehrten Propheten, den Kuraschiten Muhammed, den Hochgebenedeiten, mit seiner Sendung an die Gesamtheit der Araber und Nichtaraber, der Ginnen und Menschen. Und zwar hat er durch seine Verordnung die (früheren) Verordnungen abgeschafft, außer dem, was er eigens davon bestätigte. So zeichnete er ihn aus vor den übrigen Propheten und machte ihn zum Herrn der Menschen. Und er läßt das Einheitsbekenntnis „es ist kein Gott außer Gott“ erst dann als vollkommen gelten, wenn man damit verbindet das Bekenntnis zum Propheten: „Muhammed ist der Gesandte Gottes“. Er hat die Menschen verpflichtet, ihm zu glauben in allem, was er ihnen über diese und die andere Welt verkündet. Und der Glaube ist erst dann Gott wohlgefällig, wenn er sich auf das erstreckt, was der Prophet über die letzten Dinge mitteilt.¹⁾ Das erste ist die Frage des Munkir und Nakir. Das sind zwei schreckliche furchtbare Gestalten, die den Menschen sich aufsetzen heißen, wenn er im Grabe liegt, vollständig mit Leib und Seele. Sie fragen ihn über das Einheitsbekenntnis und die Sendung. „Wer ist dein Herr“, sprechen sie, „welches deine Religion und wer dein Prophet?“ Sie sind die Prüfer im Grabe und ihre Frage ist die erste Prüfung nach dem Tod. Ferner ist zu glauben an die Pein des Grabes, daß sie Wirklichkeit ist und Weisheit und Gerechtigkeit, sich erstreckend auf Leib und Seele, wie Gott will. Ferner ist zu glauben an die Wage mit den beiden Wagschalen und dem Zünglein und ihre gewaltige Größe, gleich den Wölbungen des Himmels und der Erde, worauf gewogen werden die Werke durch Gottes Macht. Und das Gewicht an jenem Tage werden sein Sonnenstäubchen und Senfkörnlein, um Gewähr zu leisten für vollkommene Gerechtigkeit. Es werden gelegt die Blätter der guten Werke in schöner Schrift auf die Wagschale des Lichtes und darin gewogen, da senkt sich nieder die Wage entsprechend ihrem Wert bei Gott, durch Gottes Gnade. Und es werden geworfen die Blätter der bösen Taten in häßlicher

1) Man beachte, daß die folgenden Einzelheiten der islamischen Eschatologie nur zum Teil im Koran begründet sind, der Hauptsache nach aber auf der Tradition und dem Consensus der Gemeinde beruhen. Wenn diese Punkte trotzdem ohne Einschränkung als Glaubensartikel hingestellt werden, so zeigt sich hierin besonders deutlich das katholische Prinzip des Islams.

Schrift auf die Schale der Finsternis, und die Wage schnell mit ihnen empor durch Gottes Gerechtigkeit. Ferner ist zu glauben, daß der Širāṭ Wirklichkeit ist. Er ist eine Brücke, gespannt über den Rücken der Hölle, schärfer als ein Schwert und feiner als ein Haar, darauf straucheln die Füße der Ungläubigen nach Gottes Anordnung, so daß sie hinabfahren in die Hölle; fest aber stehen darauf die Füße der Gläubigen durch Gottes Huld, so daß sie gelangen zur ewigen Wohnung. Ferner ist zu glauben an den Trinkborn, den Trinkborn Muhammeds, woraus die Gläubigen trinken vor ihrem Eintritt ins Paradies und nach Überschreiten der Brücke. Wer einen Schluck daraus nimmt, wird nimmer dürsten; die Reise eines Monats beträgt seine Breite; sein Wasser ist weißer als Milch, süßer als Honig, darum Krüge, deren Zahl wie die Sterne des Himmels, darin ergießen sich zwei Kanäle vom Kauthar. Weiter ist zu glauben an die Abrechnung und daß sie bei den Menschen verschieden gehandhabt wird. Bei den einen wird es sehr streng genommen, bei anderen leicht, und wieder andere gehen ohne Rechnung ins Paradies ein, das sind die Nahgestellten (Muḳarrabūn).¹⁾ Dann fragt Gott, wen er will von den Propheten nach der Übermittlung seiner Sendung und wen er will von den Ungläubigen, warum er den Gesandten verworfen. Und die Neuerer werden gefragt nach der Sunna und die Gläubigen nach ihren Werken. Ferner ist zu glauben an die Befreiung der Einheitsbekenner aus dem Feuer²⁾, nachdem sie hinlänglich gebüßt, so daß kein solcher in der Hölle²⁾ bleibt durch Gottes Gnade. Ferner an die Fürsprache der Propheten, dann der Gottesgelehrten, dann der Märtyrer, dann der übrigen Gläubigen, je nach ihrem Ansehen und Rang bei Gott. Und wer von den Gläubigen ohne Fürsprecher bleibt, der wird durch Gottes Gnade

1) Der erste von ihnen ist Abū Bekr. Nach einem Bericht der 'Ā'īša bliebe ihm allein die Rechenschaftsablegung erspart, nach andern Traditionszeugen sind es dagegen 70000 oder gar 70000 mal 70000. So nach Murtaḏā II, 40.

2) Nach Murtaḏā ist unter نار die ganze Hölle mit ihren sieben Stockwerken (طباق) zu verstehen, unter جهنم aber nur das oberste Stockwerk, das jenen vorbehalten ist, die den rechten Glauben bewahrt haben. Nachdem sie ihre Strafe abgebüßt, sterben sie für eine Weile, bis ihre Erlösung naht.

erlöst, so daß niemand in der Hölle bleibt, in dessen Herzen noch ein Körnchen Glaube sich findet.

Ferner ist zu glauben an den Vorrang der Genossen des Propheten, Gott habe sie selig, nach bestimmter Abstufung, und daß der Höchstgestellte nach dem Propheten Abu Bekr ist, dann kommt Omar, dann Othman, dann Ali, Gott habe sie alle selig! Und man muß wohl denken von allen Genossen und sie preisen, gleichwie Gott selbst und sein Prophet sie gepriesen haben.

Ky* 2

All das wird von den Alten überliefert und durch ihre Aussprüche bezeugt. Wer es unverbrüchlich festhält, der gehört zu den Leuten des rechten Glaubens und der Sunna und hat nichts gemein mit der Rotte der Irrlehrer und Neuerer. So wollen wir denn Gott bitten um rechte Überzeugung und Festigkeit im Glauben für uns und alle Gläubigen, er ist ja der Allbarmherzige. Der Segen Gottes sei über unserm Herrn Muhammed, seiner Familie und jedem Auserwählten!

Zweiter Abschnitt.

Über Abstufungen im Glauben und die allmähliche Einführung in denselben.

Mit dem oben von uns dargelegten Glaubensbekenntnis muß der Knabe in frühester Jugend bekannt gemacht werden. Zunächst hat er dasselbe sich einzuprägen, dann soll ihm, wenn er größer wird, dessen Sinn fort und fort, aber ganz allmählich erschlossen werden. Also zuerst Einprägung, dann Verständnis, schließlich die feste Überzeugung und der Glaube daran. Und zwar vollzieht sich das bei dem Knaben ohne eigentlichen Beweis. Es ist ein besonderer Gnadenerweis Gottes gegenüber dem Menschenherzen, daß er es in früher Jugend dem Glauben erschließt, ohne daß Argumente und Beweise nötig wären. Wie könnte man das leugnen, da doch der Glaube des gemeinen Mannes sich lediglich auf Unterweisung und die einfache Hinnahme des Dargebotenen gründet? Freilich ist ein solcher auf bloße Autorität hin zustande gekommener Glaube anfangs nicht frei von einer gewissen Schwäche, insofern er durch Gegen Gründe leicht zerstört werden kann. Er muß daher gekräftigt und tiefer ein-

gesenkt werden in die Seele des Knaben und des gemeinen Mannes, damit er festwurzele und nicht mehr erschüttert werde. Der Weg dazu besteht aber nicht darin, daß ihm die Kunst des Argumentierens und der spekulativen Erörterung (Kalām) beigebracht werde, er soll vielmehr sich beschäftigen mit der Lektüre des Korans und seiner Erklärung, ferner die Traditionen und deren Bedeutung studieren, und sich mit den religiösen Vorschriften abgeben, dann wird sein Glaube immer tiefer Wurzeln schlagen in dem Maße, wie sein Ohr getroffen wird von den Beweisen des Korans und er die Belege aus der Tradition kennen lernt und das Licht der religiösen Vorschriften auf ihn einströmt. Letzteres¹⁾ durch das Beispiel der Frommen, das er vor Augen hat, und den Verkehr mit ihnen, in deren äußerer Erscheinung²⁾ und Haltung die Hingebung an Gott, die Furcht vor ihm und die Unterwürfigkeit gegen ihn sich ausprägt. So gleicht die erste Unterweisung dem Ausstreuen des Samenkorns in die Brust, die weiteren eben genannten Mittel verhalten sich wie das Begießen und Aufziehen, bis schließlich das Samenkorn heranwächst, erstarkt und sich erhebt zu einem guten Baume, festgewurzelt im Boden und mit seinen Zweigen im Himmel. Dagegen muß man mit aller Sorgfalt darauf achten, daß er nichts von Argumentation und Kalām zu hören bekomme, das würde ihn mehr verwirren als fördern, mehr Schaden als Nutzen stiften. Durch Argumentation die Überzeugung stärken wollen ist ebenso, als wollte man einen Baum mit eisernem Hammer bearbeiten in der Hoffnung, daß er dadurch kräftiger werde und seine Teile fester zusammenhalten.³⁾ Aber eine solche Behandlung wird ihn eher zerschmettern und zum Absterben bringen, und das ist das Gewöhnliche, wie es der Augenschein lehrt und nicht erst bewiesen zu werden braucht. Vergleiche nur den Glauben der braven, gottesfürchtigen Leute aus dem Volke mit dem der spekulierenden und disputierenden Theologen, so wirst du finden, daß der Glaube

1) So nach B **بما**, MJ **وبما**.

2) **وسماعهم** bei J ist aus einer Dittographie des vorhergehenden **سماهم** entstanden, also zu tilgen. Es fehlt bei M und B.

3) Zu lesen ist wohl sicher: **بان تكثرت**, wie bei B am Rande steht. Das seltenere Wort wurde in J durch **تكثرت**, bei M durch **فان تكسير** ersetzt, die aber beide nicht befriedigen.

des einfachen Mannes fest dasteht wie ein gewaltiger Berg, den kein Ereignis und kein Orkan erschüttert; das Bekenntnis des Theologen hingegen, der seinen Glauben durch scholastische Einteilungen behütet, ist wie ein in der Luft hängender Faden, den der Wind bald nach dieser bald nach jener Richtung bläst.¹⁾ Etwas anderes ist es, daß man von ihnen einen Beweis für den Glauben höre und ohne Prüfung hinnehme²⁾ wie den Glauben selbst. Wenn man nämlich etwas auf bloße Autorität hin annimmt, so macht es nichts aus, ob man den Beweis lerne oder das Bewiesene. Also die Angabe eines Beweises und die eigentliche spekulative Beweisführung sind zwei ganz verschiedene Dinge.

Wenn dann der Knabe, der in diesem Glauben heranwächst, einen weltlichen Beruf ergreift, so braucht man ihm nichts weiter zu erschließen. Sein ewiges Heil ist gesichert durch das Festhalten am rechten Glauben; denn das religiöse Gesetz verpflichtet die ungebildeten Araber zu nichts weiterem als zum unentwegten Festhalten an dem Wortsinn dieses Glaubensbekenntnisses, zum Spekulieren und Forschen und zur Formulierung von regelrechten Beweisen sind sie also nicht verpflichtet. Wenn er hingegen den „Weg ins Jenseits“ beschreiten will und Gott ihm die Gnade schenkt, daß er fromme Werke übe, der Gottesfurcht anhänge, seine Leidenschaften beherrsche und sich auf Askese und Selbstüberwindung verlege, so werden etliche Kapitel von der Leitung ihm erschlossen. Sie enthüllen den tieferen Sinn jener Glaubensregel durch das göttliche Licht, das in sein Herz gegossen wird vermittels des geistlichen Kampfes gemäß den Verheißungen des Allerhöchsten, wenn er sagt: „Die für uns kämpfen, werden wir führen unsere Wege, und Gott ist mit denen, die Gutes tun.“ (Sure 29, 69.) Das ist der kostbare Edelstein, der das Endziel des Glaubens der Gerechten und der Vertrauten³⁾ Gottet bildet. Ein Hinweis darauf liegt in dem Geheimnis, das in der Brust des seligen Abū Bekr, des Gerechten, niedergelegt

1) J M تَفِيئة, B تَسْفِيئة.

2) تَلَقَّف eig. „hinunterschlucken“, das J und M bieten, ist dem تَلَفَّق bei B vorzuziehen.

3) Nach Murtaḍā (II 46) befinden sich die ersteren (الصَدِّيقُونَ) auf der vierten, die anderen (المُقَرَّبُونَ) auf der dritten Station (مَقَام) der Vereinigung (تَوْحِيد) mit Gott.

war, worin sein Vorrang vor den übrigen Menschen bestand. Die Enthüllung dieses Geheimnisses, oder vielmehr dieser Geheimnisse, hat verschiedene Grade, entsprechend den Graden des geistlichen Kampfes und den Graden der Reinigung und Läuterung des Innern von allem, was nicht Gott ist, und den Graden der Erleuchtung durch das Licht der Gewißheit. So unterscheiden sich ja auch die Menschen in bezug auf die Geheimnisse der Medizin, der Rechtslehre und der übrigen Wissenschaften, da sowohl die eigene Bemühung wie die natürliche Begabung und Fassungskraft verschieden sind. Die einzelnen Grade lassen weder hier noch dort eine genaue Abgrenzung zu.

Wenn du nun fragst: was ist also vom Studium der spekulativen Theologie (Kalām) zu halten? Ist es zu verwerfen wie die Astrologie oder ist es etwas Indifferentes oder ein löbliches Werk, so wisse, daß es hierin Einseitigkeiten und Übertreibungen in verschiedener Hinsicht gibt. Die einen erklären es für Neuerung und für schlechthin verboten. „Wenn der Mensch mit allen Sünden, ausgenommen den Götzendienst, vor Gott komme, so sei es besser für ihn als er komme mit Kalām.“ Andere behaupten, dieses Studium sei Pflicht, entweder für die Gesamtheit¹⁾ oder für die einzelnen, und es sei das beste Werk, welches Gott am meisten nahe bringe; denn der Kalām sei eine Rechtfertigung der monotheistischen Gotteslehre und eine Apologie der Religion Gottes. Zu den ersteren gehören Šāfi‘ī, Mālik, Aḥmed ibn Ḥanbal, Sufjān al-Thaurī [† 161]²⁾ und die alten Traditionisten samt und sonders. Abū ‘Abd al-A‘lā [geb. 170] erzählt: „Ich hörte den seligen Šāfi‘ī eines Tages sagen, nachdem er gerade einen Disput mit Ḥafṣ al-Fard³⁾ gehabt hatte, einem

1) Über *فرض كفاية* ist zu vergleichen die Ausführung in Buch I (M I 143 f.). Darnach ist die Gesellschaft solidarisch verpflichtet; dafür zu sorgen, daß jeder Beruf, der für das allgemeine Wohl notwendig ist, z. B. der ärztliche, auch wirklich vertreten sei. Indem aber der eine oder andere diesen Beruf ausübt, ist jener Forderung Genüge (*كفاية*) getan und der einzelne der Verpflichtung enthoben (*كفَى*).

2) Sufjān al-Thaurī wird von Ghazālī auch sonst (z. B. M I, 191) als Haupt eines fünften *madhab* neben den vier bekannten aufgeführt.

3) Früherer Schüler des Kādī Abū Jūsuf. Šāfi‘ī soll ihn nicht Fard, sondern nur Munfarid (d. h. Einspänner, Eigenbrötler) genannt haben.

muʿtazilitischen Kalām-Theologen: „Es ist besser für den Menschen, Gott finde ihn mit allen Sünden beladen, ausgenommen den Götzendienst, als daß er ihn finde mit Kalām-Wissenschaft.“ Ferner sagte er: „Ich habe von Ḥafṣ einen Kalām gehört, den ich nicht wiedergeben kann“.1) Ferner: „Ich habe von den Kalāmleuten Dinge vernommen, die ich nie gedacht hätte“. Ferner: „Daß der Mensch geprüft werde mit allem, was Gott verboten hat, außer dem Götzendienst, ist besser für ihn, als daß er Kalām-Spekulation treibe.“ Karābīsī [† 245] erzählt, daß dem Šāfiʿī eine theologische Streitfrage vorgelegt wurde, da sagte er ganz grimmig: „Frage darüber den Ḥafṣ?“2) und seine Kollegen, Gott möge sie zuschanden werden lassen!“ Als einmal Šāfiʿī krank war und Ḥafṣ al-Fard ihn besuchte und fragte: „Wer bin ich?“, da antwortete Šāfiʿī: „Ḥafṣ al-Fard, möge Gott dir so lange seinen Schutz entziehen, bis du dich bekehrst von deinem Wege!“ Ein anderer Ausspruch von ihm lautet: „Wenn die Leute wüßten, was im Kalām für nichtsnutzige Einfälle stecken, würden sie davor fliehen wie vor einem Löwen“. Ein weiterer: „Wenn ich einen sagen höre: der Name ist entweder identisch mit dem Benannten oder er ist nicht identisch, dann bin ich sicher, daß er zu den Kalāmleuten gehört und keine Religion besitzt.“ Nach Zaʿfarānī tat Šāfiʿī den Ausspruch: „Wenn's mir nach ginge, würden die Kalāmleute mit dem Palmzweig gezüchtigt und durch alle Stämme und Lager geführt und dabei würde ausgerufen: das ist die Strafe für Leute, die Schrift und Tradition beiseite lassen und sich auf Spekulation verlegen.“ Aḥmed ibn Ḥanbal sagte: „Aus einem Anhänger des Kalāms wird nie was Ordentliches; kaum hat einer zu spekulieren angefangen, so sitzt ein schleichendes Übel in seinem Herzen.“ Er ging in seiner Ablehnung gegen den Kalām so weit, daß er sogar von Ḥarīṭ al-Muḥāsibī [† 243], der doch ein frommer Asket war, nichts mehr wissen wollte, weil dieser ein Buch „Widerlegung der Irrlehrer“ geschrieben hatte. „Wehe dir“, sagte er zu ihm, „zuerst legst du ihre Ketzereien dar und dann

1) Nach Murtaḍā (II, 47) ist damit seine Behauptung gemeint, der Koran sei geschaffen.

2) So nach J. MB: سل عنه هذا يعني حفصا.

widerlegst du sie. Bist du nicht durch deine Schrift den Leuten Anlaß, daß sie die Ketzerei lesen, über jene Einwürfe nachdenken und schließlich zu Grübeleien und Sondermeinungen geführt werden?“ Ein weiterer Ausspruch von Ahmed lautet: „Die Kalām-Theologen sind Ketzer“. Der selige Mālik sagte: „Läßt nicht ein solcher, wenn zu ihm einer kommt, der ihm im Disputieren überlegen ist, jeden Tag seinen Glauben fahren¹⁾, um einen anderen anzunehmen?“ Er wollte damit sagen, daß die Meinungen der disputierenden Theologen sich widersprechen.²⁾ Ferner sagte er: „Das Zeugnis der Neuerer und der Vertreter von Sondermeinungen gilt nicht“; unter letzteren verstand er, wie einer seiner Schüler erklärt, die Kalāmleute, welcher Schule sie auch sonst angehören. Abū Jūsuf³⁾ sagte: „Wer die Wissenschaft durch den Kalām sucht, wird ein Ketzer“. Ḥasan al-Baṣrī [† 110] sagte: „Streitet nicht mit den Leuten der Sondermeinungen, verkehrt nicht mit ihnen und hört nicht von ihnen“. Das ist die allgemeine Anschauung der alten Traditionisten. Ihre scharfen Äußerungen hierüber lassen sich gar nicht alle aufzählen. Sie sagten: Die Genossen des Propheten, die doch die Sache besser verstanden und auch die Worte wirksamer zu setzen wußten als andere, haben nur deshalb sich des Kalāms enthalten, weil sie wußten, was daraus für Unheil erwächst. Deshalb sagte der Prophet: „Die Tüftler soll der Henker holen, die Tüftler soll der Henker holen, die Tüftler soll der Henker holen!“ Er meinte damit diejenigen, die sich in spitzfindige Untersuchungen vertiefen. Sie argumentierten auch so: Wenn der Kalām zur Religion gehörte, so hätte der Prophet es sich ganz besonders angelegen sein lassen, darüber Vorschriften zu geben, hätte seine Methoden dargelegt und den Kalām⁴⁾ und seine Vertreter belobt. Hat er sie doch über die Reinigung⁵⁾ unterwiesen und ihnen die Wissenschaft des Erbrechtes anempfohlen. Und er lobte seine Genossen und verbot ihnen, über die Prädestination

1) M J أيدع, B أيدع.

2) J تتفاوت, MB تتفاوت.

3) Der bekannte Kādī unter Hārūn al-Rašīd, † 182.

4) عليه و fehlt bei M B.

5) Nach der Befriedigung eines Bedürfnisses. Die Ausführungen Ghazālī's darüber stehen im 3. Buch. (M II, 342—348).

zu spekulieren, indem er sagte: „Laßt die Prädestination!“¹⁾ So hielten es denn auch die Genossen, Gott habe sie selig! Über die Meister hinauszugehen, ist aber Überhebung und Unrecht, sie sind aber die Meister und das Vorbild, und wir die Nachfolger und Schüler.

Die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht aber argumentieren folgendermaßen: Wenn der Kalām deswegen verpönt sein soll, weil darin Worte wie Substanz und Akzidens vorkommen, also fremdartige technische Ausdrücke, welche die Genossen nicht kannten, so ist die Antwort sehr naheliegend. Gibt es ja keine Wissenschaft, in der nicht zum Zwecke der Verständigung gewisse Termini neu geschaffen werden müßten; so ist es in der Traditionskunde, in der Schrifterklärung, in der Rechtswissenschaft der Fall. Und wenn den Alten ein Ausdruck unterkäme wie *naqd*, *kasr*, *tarkīb*, *ta'did*, *fasād al-waḍ'*²⁾, so würden sie auch diese nicht verstehen. Mit der Prägung eines neuen Ausdruckes zur Bezeichnung eines richtigen Begriffes ist es genau so wie mit der Verfertigung von Gefäßen ungewohnter Form zu einem erlaubten Zweck. Wenn man aber an dem Sinn der neuen Ausdrücke Anstoß nimmt, so entgegenen wir, daß wir darunter nichts anderes verstehen als die demonstrative Erkenntnis der zeitlichen Entstehung der Welt, der Einheit des Schöpfers und seiner Eigenschaften, wie es in der Offenbarung enthalten ist. Warum soll aber die Erkenntnis Gottes durch den Beweis verboten sein? Wenn schließlich der Kalām deswegen unerlaubt sein soll, weil er zu Gezänke und Schulfanatismus, Haß und Feindschaft führt, so sind diese Dinge allerdings verboten und man muß sich davor in acht nehmen. So ist es aber auch mit der Überhebung³⁾, der Unwahrhaftigkeit und dem Strebertum, wozu die Wissenschaft der Tradition, der Schrifterklärung und des Rechtes führt. Auch diese sind Sünde, und man muß sich davor hüten; aber deswegen ist nicht gleich die Wissenschaft verboten, weil er zu solchen Ausschreitungen führt. Wie kann

1) MB nur امسكوا.

2) J hat nach Aufzählung dieser Termini noch:

الى جميع الاسئلة التي تورد على القياس

3) J noch والعجب, fehlt bei MB.

auch die Anführung eines Beweises oder die Forderung und das Suchen eines solchen verpönt sein, da doch Gott der Allerhöchste selbst sagt: „Her mit eurem Beweise!“ (Sure 2, 105; 21, 24; 27, 65; 28, 75.) Ferner: „Wer umkommt, soll umkommen durch einen klaren Beweis und wer lebt, soll leben durch einen klaren Beweis!“ (Sure 8, 44.) [Folgen noch einige andere Belege aus dem Koran.]

Kurz und gut, der Koran ist von Anfang bis zu Ende eine Argumentation gegen die Ungläubigen, und der Hauptbeweis der Theologen für den Monotheismus ist der Ausspruch Gottes: „Wären im Himmel und auf Erden mehrere Götter außer Allāh, sie müßten zugrunde gehen“ (Sure 21, 22), und ¹für die göttliche Sendung des Propheten: „Wenn ihr im Zweifel seid über das, was ich meinem Diener geoffenbart, so bringt doch eine ähnliche Sure zustande“ (Sure 2, 21; 10, 39),¹ und für die Auferstehung: „Sprich! der wird sie wiedererwecken, der sie zum erstenmal geschaffen“ (Sure 36, 79). Und solche Beweise gibt es noch viel. In einem fort argumentierten die Propheten gegen die Leugner und bekämpften sie. Sagte ja Gott selbst: „Bekämpfe sie mit etwas Besserem!“ (Sure 16, 126). Auch die Genossen gebrauchten dieses Mittel, wenn es not tat; das war freilich zu ihrer Zeit wenig der Fall. Das erste Beispiel, die Irrlehrer durch Gegen Gründe wieder auf den rechten Weg zu bringen, gab ‘Alī, als er den Ibn ‘Abbās zu den Hāriğiten sandte. Der redete mit ihnen und sprach: „Was habt ihr gegen euren Imām?“ „Sie antworteten: „Er hat gekämpft, aber weder Gefangene noch Beute gemacht“. „Das ist im Kampf mit den Ungläubigen üblich“, entgegnete er, „oder meint ihr, wenn die selige ‘Ā’īsa in der Kamelsschlacht gefangen genommen und einem von euch zugefallen wäre, hättet ihr ihr gegenüber euch dasselbe erlaubt wie mit eurem Eigentum, da sie doch nach dem Koran²) eure Mutter ist?“ Sie antworteten: „Nein“. Und so kehrten auf seine Argumentierung hin zwei Tausend von ihnen zum Gehorsam zurück. Auch von Ḥasan al-Baṣrī wird berichtet, daß er mit einem Qadariten disputierte, so daß dieser von seinem Irrtum

1—1 fehlt in M B.

2) Sure 33, 6: „Seine (des Propheten) Frauen sind eure Mütter“.

abließ. Desgleichen von 'Alī. Ferner diskutierte 'Abdallāh ibn Mas'ūd [† 32] mit Jazīd ibn 'Amīra über den Glauben. 'Abdallāh meinte: „Wenn ich sage, ich bin ein Gläubiger, so sage ich damit, ich gehöre zu den Auserwählten.“¹⁾ Da antwortete Jazīd: „Nein, Genosse des Propheten, das ist ein Irrtum von dir. Ist der Glaube etwas anderes, als daß du glaubst an Gott, seine Engel, seine Bücher, seine Gesandten, die Auferstehung und die Wage und daß du betest, fastest und Almosen gibst? Nun haben wir aber auch Sünden. Erst wenn wir wüßten, daß diese uns vergeben sind, wüßten wir, daß wir zu den Auserwählten gehören. Deshalb sprechen wir: Wir sind Gläubige, aber nicht: Wir gehören zu den Auserwählten.“ Da sagte Ibn Mas'ūd: „Bei Gott, du hast recht, das war ein Irrtum von mir.“

Nun muß²⁾ freilich gesagt werden, daß sie sich nur wenig damit abgaben, nicht viel, auch geschah es nur kurz, nicht weitläufig, und nur wo es not tat, nicht so, daß sie in Schrift und Unterweisung diese Methode befolgt und sie zu einer besonderen Kunst ausgebildet hätten. Dem ist aber folgendes entgegenzuhalten: Wenn sie sich so wenig damit abgaben, so geschah es, weil sie nur geringe Veranlassung dazu hatten, da in jener Zeit die Irrlehrer noch nicht aufgetreten waren. Und was die Kürze anlangt, so handelt es sich eben darum, den Gegner zum Schweigen und zum Eingeständnis seines Unrechts zu bringen, ferner die Wahrheit herauszustellen und die Zweifel zu zerstreuen. Wenn nun der Gegner viele Einwürfe vorbringt und immer wieder insistiert, so währt es natürlich lange, ihn ad absurdum zu führen. Auch sie grenzten das Maß des Bedürfnisses nicht mit Wage und Elle ab, nachdem es einmal gegeben war. Und was den Punkt anlangt, daß sie es nicht unternahmen, den Gegenstand schulmäßig zu lehren und darüber zu schreiben, so taten sie das auch in der Rechtswissenschaft, Exegese und Traditionslehre nicht. Wenn es also erlaubt ist, das Recht schriftlich darzustellen und ungewöhnliche Fälle zu konstruieren, die nur selten vorkommen, entweder um sie bereitzuhalten für den Tag, wo sie wirklich eintreten, wenn das auch selten ist, oder um den

1) من اهل الجنة M.

2) J M فينبغي, B فيبقى.

Verstand zu schärfen — nun, auch wir arbeiten die Methode der Kontroverse aus in der Erwartung, daß das Bedürfnis danach sich einstellen werde, sei es, daß Zweifel sich erheben oder eine Irrlehre entsteht, oder wir tun es, um den Verstand zu schärfen oder um den Beweis in Vorrat zu haben, damit einer nicht in Verlegenheit komme, wenn er einmal unvorbereitet aus dem Stegreif antworten muß, so wie man ja auch die Waffen vor dem Kampfe für den Tag des Kampfes in Bereitschaft hält.

Das sind also die Gründe, die man für die beiden entgegengesetzten Ansichten vorbringen kann. Wenn du aber fragst: Für welche Ansicht entscheidest denn du dich?, so wisse, daß das Richtige folgendes ist: Es wäre ebenso verfehlt, den Kalām schlechthin zu verdammen, als ihn für jeden Fall gutzuheißen. Man muß vielmehr unterscheiden. Beachte also:

1. Eine Sache kann in sich selbst verboten sein, wie z. B. der Wein und das Verendete. Und wenn ich sage: in sich selbst verboten, so verstehe ich darunter, daß das Verbot seinen Grund in einer Eigenschaft hat, die dem betreffenden Ding wesentlich innewohnt, also in unserem Fall die Berauschung und das Verenden. Wenn wir daher über eine solche Sache gefragt werden, so sagen wir: sie ist schlechthin verboten. Außer Betracht bleibt dabei die Erlaubtheit des Verendeten im Notfall, ebenso wie ein Schluck Wein gestattet ist, wenn jemandem ein Bissen im Hals stecken bleibt und er kein anderes Mittel zur Hand hat, ihn hinunterzuspülen, als Wein.

2. Anderes ist nicht in sich selbst, sondern wegen eines anderen verboten, wie z. B. etwas zu verkaufen, solange ein anderer Muslim noch das Vorkaufsrecht hat und zur Zeit des Gebetsrufes, oder das Essen von Ton, weil es schädlich ist. Hier ist wiederum zu unterscheiden zwischen dem, was in jedem Fall, und dem, was nur im Übermaß genossen Schaden bringt. Das erstere ist schlechthin verboten, wie das Gift, das auch in geringer Quantität schädlich wirken kann. Das letztere ist schlechthin erlaubt, wie z. B. der Honig, der nur in großer Menge dem Erhitzten schadet, oder wie das Essen von Ton. Und wenn der Wein¹⁾ als schlechthin verboten bezeichnet wird, der Honig aber

1) على الطين bei J ist als sinnwidrig zu streichen. Es fehlt in M und B.

als schlechthin erlaubt, so geschieht das mit Hinsicht auf das Gewöhnliche. —

So oft man mit einer Sache zu tun hat, die entgegengesetzte Seiten darbietet, ist es, um keine Unklarheit aufkommen zu lassen, das ratsamste, daß man eine Einteilung vornehme. Damit wollen wir zum Kalām zurückkehren. Und zwar behaupten wir, daß in ihm sowohl Nutzen als auch Schaden liegt. Mit Hinsicht auf den Nutzen ist er da, wo er Nutzen bringt, erlaubt oder löblich oder sogar Pflicht, je nach den Umständen. Mit Hinsicht auf den Schaden dagegen ist er da, wo er Schaden stiftet, verboten. Der Schaden besteht aber darin, daß er Zweifel erregt, die Glaubenssätze erschüttert und die festeingewurzelte Überzeugung zerstört. Diese Folgen stellen sich gleich im Anfang ein, und ob infolge der Beweisführung der frühere Glaube wiederkehrt, ist zweifelhaft, die Menschen verhalten sich hierin verschieden. Das ist der eine Schaden, den der Kalām für den rechten Glauben im Gefolge hat. Der andere Schaden besteht darin, daß er die Irrgläubigen in ihrer Überzeugung bestärkt und sie in deren Herzen festigt, indem die Gründe, die für dieselbe sprechen, wieder aufgefrischt werden und sie nun um so hartnäckiger daran festhalten. Aber dieser Schaden ist nur eine Folge des Fanatismus, der durch die Polemik entfesselt wird. Beim gewöhnlichen Irrgläubigen macht man die Wahrnehmung, daß sein irriger Glaube durch gütige Behandlung in kürzester Zeit verschwindet. Ist er aber in einer Gegend aufgewachsen, wo Polemik und Fanatismus herrschen, so dürfen die Alten und die Modernen sich gegen ihn zusammentun, sie vermögen es nicht, die Irrlehre aus seinem Herzen zu reißen, sondern der leidenschaftliche Fanatismus und der Haß auf die Opponenten und die Gegenpartei nimmt sein Herz völlig in Beschlag und hindert ihn, die Wahrheit zu sehen. Ja, würde man ihn fragen: willst du, daß Gott der Herr dir den Schleier wegziehe und mit Evidenz zeige, daß dein Gegner recht hat, er ginge nicht darauf ein, aus Furcht, daß dieser darob triumphieren könne. Das ist der furchtbare Krebschaden, der verderbenbringend über Land und Leute sich ausbreitet, und schuld daran sind die Polemiker mit ihrem Fanatismus. So viel über den Schaden des Kalāms.

Was seinen Nutzen betrifft, so meint man, er liege darin, daß er die Wahrheit ans Licht bringt und die Dinge sehen läßt, wie sie sind. Aber leider versagt der Kalām in der Erfüllung dieser hehren Aufgabe; er stiftet vielleicht mehr Verwirrung und Irrtum, als er Aufklärung und Verständnis bringt. Wenn du eine solche Rede von einem Traditionisten oder Ḥašawī¹⁾ hören würdest, könntest du wohl meinen, die Leute bekämpfen eben das, was sie nicht verstehen. So vernimm denn das Folgende von einem Manne, der im Kalām beschlagen ist und nun einen Haß gegen ihn gefaßt hat, nachdem er ihn aufs gründlichste erprobt, in alle seine Tiefen eingedrungen und die höchste Stufe der Mutakallimūn erreicht, der darüber hinaus sich noch in andere Wissenschaften vertiefte, die mit dem Kalām sich berühren, und der die feste Überzeugung gewonnen hat, daß der Weg zur wahren Erkenntnis von dieser Seite versperrt ist. Wohl hat der Kalām wenigstens in einigen Fragen Licht und Aufklärung und Verständnis gebracht, aber das ist nicht viel und betrifft offenkundige Dinge, die du vielleicht schon verstehst, ehe du dich in die Kunst des Kalāms vertiefst. Sein Nutzen besteht vielmehr einzig und allein darin, das oben dargelegte Glaubensbekenntnis dem Volke zu erhalten und auf dem Weg der Kontroverse gegen die Scheingründe der Irrlehrer zu verteidigen.²⁾

1) Murtaḍā (II 58) läßt die Aussprache Ḥašawī und Ḥašwī zu und versteht darunter *من يتتبع ظواهر الاحاديث*, also solche, die die Traditionen im wörtlichsten Sinne nehmen. Die Herkunft der Bezeichnung, die immer einen verächtlichen Beigeschmack hat, ist auch nach dem Aufsatz von Houtsma in ZA 26, 196 noch unsicher. Für ihre Stellung vergleiche auch das Zitat aus Subkī bei Murtaḍā II 87 Mitte. Danach hätten die Griechen die Vernunft (*عقل*) allein als Quelle des Wissens gelten lassen, die Scholastiker (Mutakallimūn) aber neben der Vernunft auch die Autorität oder Tradition (*نقل*). Die letzteren scheiden sich in solche, bei denen die Vernunft überwiegt, das sind die Mu'taziliten, und in solche, bei denen die Autorität überwiegt, das ist die Ḥašawīja. Zwischen beiden stehen die Aš'ariten.

2) Im ersten Buch (M I, 185 f.) vergleicht Ghazālī die scholastischen Theologen mit der Schutztruppe an der Pilgerstraße. Diese Truppe hat nur die Aufgabe, Leben und Eigentum der Pilger vor den Angriffen der räuberischen Beduinen zu schützen; sobald diese ihre Angriffe einstellen, hat sie keine Existenzberechtigung mehr. Wie also zwischen der Schutztruppe und der Pilgerfahrt kein inneres notwendiges Verhältnis besteht, so auch nicht zwischen der Schultheologie und der wahren Religion und Gotteserkenntnis.

Denn der gemeine Mann ist kein starker Denker und läßt sich leicht durch den Einwurf eines Häretikers aus der Fassung bringen, wenn dieser auch nichtig ist. Eine Nichtigkeit läßt sich aber dadurch zurückweisen, daß man ihr eine andere entgegensetzt. Die gewöhnlichen Menschen haben einfach an die dargelegte Glaubensregel sich zu halten, nachdem sie geoffenbart ist, weil davon ihr Heil in diesem und in jenem Leben abhängt und die Alten darin übereinstimmen. Das Amt der Gottesgelehrten aber ist es, diesen Glauben dem Volk zu bewahren gegenüber dem Blendwerk der Irrlehrer, gleichwie es Aufgabe der Herrscher ist, Hab und Gut der Untertanen gegen ungerechte und gewalttätige Angriffe sicherzustellen.

Nachdem nun der Nutzen und Schaden des Kalāms klargelegt ist, muß derjenige, den es angeht, verfahren wie der tüchtige Arzt bei der Anwendung von gefährlichen Arzneien, indem er sie nur am rechten Orte gebraucht, das heißt wenn und insoweit das Bedürfnis es erfordert. Um ins einzelne zu gehen, so muß der gemeine Mann, der eine Kunst oder ein Handwerk betreibt, wenn er den rechten Glauben besitzt, einfach darin belassen werden, und er besitzt ihn, wenn er das von uns dargelegte Glaubensbekenntnis in sich aufgenommen hat. Solche Leute den Kalām zu lehren, wäre für sie reiner Schaden; denn er würde vielleicht nur Zweifel bei ihnen anregen und ihren Glauben erschüttern, Dinge, die hernach nicht mehr gutgemacht werden können. Was den gemeinen Mann angeht, der einer Irrlehre zugetan ist, so muß man ihn für die Wahrheit zu gewinnen suchen durch gütige Behandlung ohne Leidenschaftlichkeit und durch einen sanften Kalām, der innerlich überzeugt und auf das Herz Eindruck macht, der sich möglichst nahe an den Wortlaut der Beweise des Korans hält, untermischt mit Mahnung und Warnung. Das ist weit dienlicher als eine regelrechte Diskussion nach Art der Scholastiker, denn wenn der gemeine Mann eine solche hört, so hat er den Eindruck, es sei das eben eine besondere Kunst, die der Betreffende zu dem Zweck sich angeeignet hat, um den Leuten seine Ansicht aufzureden. Wenn er auch selbst ihm nicht zu erwidern vermag, so setzt er doch voraus, daß die mit dem Disputieren vertrauten Leute seiner Richtung wohl imstande wären, ihm hinauszugeben. Daher ist

die Diskussion mit ihm ebenso wie mit dem ersteren verboten. Dasselbe gilt für einen, der in Zweifel geraten ist. Dieser ist vielmehr zu beseitigen durch gütige Ermahnung und die nächstliegenden anerkannten Beweise, die sich fernhalten von tiefgehender Erörterung. Eine ins einzelne gehende Diskussion ist nur in einem Falle angebracht, dann nämlich, wenn ein Laie infolge einer Argumentation, die er gehört hat, zum Irrglauben verführt worden ist und nun dadurch, daß ihr mit einer ähnlichen Argumentation entgegengetreten wird, wieder zum rechten Glauben zurückgeführt werden könnte. Das ist der Fall bei solchen, die offenbar mit dialektischer Argumentation vertraut und dadurch für die gewöhnlichen Ermahnungen und Warnungen unzugänglich geworden sind. Bei ihnen ist es so weit gekommen, daß nurnmehr die Arznei der Argumentation Hilfe bringen kann; ihnen darf man sie daher auch eingeben.

In einem Land, wo die Irrlehre nur geringe Verbreitung hat und es keine verschiedenen Richtungen gibt, begnügt man sich mit der einfachen Darlegung des angeführten Glaubensbekenntnisses und läßt sich nicht auf Beweise ein, sondern man wartet damit, bis etwa Schwierigkeiten sich einstellen. Ist das der Fall, so gibt man an Beweisen so viel, wie notwendig ist. Wenn hingegen die Irrlehre weitverbreitet ist und man für die jungen Leute fürchten muß, daß sie sich davon verführen lassen, so kann es nichts schaden, wenn man ihnen so viel davon beibringt, wie wir im Buch „Jerusalemisches Sendschreiben“ niedergelegt haben, um auf diese Weise der Einwirkung der ketzerischen Argumentationen entgegenzuarbeiten, wenn diese an sie herantreten. Es ist das ein ganz kurzer Abriß, den wir eben wegen seiner Kürze diesem Buche einverleibt haben. Ist aber der Betreffende sehr intelligent und es führt ihn sein Scharfsinn auf einen Fragepunkt oder es erhebt sich in seiner Seele ein Zweifel, dann ist das gefürchtete Übel da und die Krankheit zum Ausbruch gekommen, dann darf man noch weiter mit ihm gehen und ihm so viel bieten, wie wir im Buch „Der Mittelweg im Glauben“ dargelegt haben.¹⁾ Es ist 50 Blätter stark und enthält nur solche Erörterungen, die sich auf die Grundwahrheiten des

1) Brockelmann I 421, Nr. 9; gedruckt Kairo, Ḳabbānī, ohne Jahr.

Glaubens beziehen, keine anderen scholastischen Untersuchungen. Wenn ihm das genügt, so läßt man es dabei bewenden, hilft¹⁾ es aber nicht, dann ist das Übel chronisch geworden und die Krankheit nimmt immer weiter überhand. Da muß ihn der Arzt mit möglichster Milde und Schonung behandeln und das weitere dem Allerhöchsten anheimstellen, sei es, daß ihm durch göttliche Eingebung die Wahrheit enthüllt werde, oder daß er im Zweifel verharre, solange es ihm vorherbestimmt ist. Vom Maße dessen also, was das genannte Buch und ähnliche²⁾ Werke enthalten, läßt sich Nutzen für ihn erhoffen; über dieses Maß hinaus gibt es zwei Möglichkeiten: Erstens die Spekulation über nichtdogmatische Dinge, so über die Spannungen³⁾, die Seinsweisen⁴⁾, die verschiedenen Wahrnehmungen und die Spekulation über das Sehen, ob es einen Gegensatz hat, der Hemmung oder Blindheit heißt, und ob diese éine ist in bezug auf alles, was der Blinde behindert ist zu sehen, oder ob für jedes einzelne sichtbare Ding, das er sonst sehen könnte, eine besondere Hemmung anzunehmen ist und was dergleichen extravagante Albernheiten mehr sind. Zweitens kann man diese Beweise in nichtdogmatischer Materie weiter ausführen und Fragen und Antworten daranknüpfen lassen. Aber auch das sind Spitzfindigkeiten, die denjenigen, dem das erwähnte Maß nicht genügt, nur noch mehr beirren und betören. Bei mancher Erörterung wird eben durch gar zu gründliches Verfahren⁵⁾ die Sache nur noch verworrener. Man könnte vielleicht einwenden: Die Spekulation über die Wahrnehmungen und die Spannungen ist insofern nützlich, als sie den Geist schärft, der Geist ist aber das Werkzeug der Religion wie das Schwert das Werkzeug für den heiligen Krieg; es kann somit nicht verwehrt sein, ihn zu schärfen. Aber das ist gerade so, als wollte man sagen: das Schachspiel schärft den Geist, also gehört es zur Religion. Das ist Geflunker, denn der Geist wird

1) J يقنعة, MB يشفه.

2) J وجنسة, M وحدة, B وحيسة.

3) اعتمادات; Horowitz will (ZDMG 57, 184) darin eine Übersetzung des stoischen *τόνος* sehen. Anders Horten ZDMG 63, 790. Gemeint ist sicher das, was wir als latente Kraft oder potentielle Energie bezeichnen.

4) Vgl. darüber Horten ZDMG 65, 539 ff.

5) J والتقدير, MB والتقير.

durch die übrigen Offenbarungswissenschaften geschärft, wobei kein Schaden zu befürchten ist.

Nun weißt du, inwieweit der Kalām zu verwerfen und inwieweit er etwas Löbliches ist und unter welchen Umständen das eine oder das andere der Fall ist, ferner welche Personen daraus Nutzen ziehen und welche nicht. Da könntest du folgendermaßen argumentieren: Du hast zugestanden, daß der Kalām zur Widerlegung der Irrlehren nötig ist; nun wohl, die Irrlehren sind erstanden, alles ist damit heimgesucht, das Bedürfnis macht sich geltend. Es muß also die Beschäftigung mit dieser Wissenschaft zur Pflicht der Allgemeinheit werden wie der Schutz des Eigentums und der übrigen Rechte, so also wie das Richteramt, die Verwaltung usw. Solange die Gelehrten sich nicht damit abgeben, diesen Gegenstand in Wort und Schrift zu behandeln und zu studieren, hat er keinen dauernden Bestand, wenn er aber ganz beiseite gelassen wird, so verschwindet er überhaupt. Der natürliche Verstand allein genügt aber nicht, um die Einwürfe der Irrlehrer zu lösen, sondern das muß eigens gelernt werden. Es muß also auch der Unterricht im Kalām und das Studium desselben zu einer Pflicht der Allgemeinheit werden im Unterschied gegen die Zeit der Genossen, Gott habe sie selig. Damals machte sich eben das Bedürfnis nicht geltend.

Wisse also, daß das Richtige folgendes ist: Es muß in jedem Bezirk einen geben, der sich mit dieser Wissenschaft abgibt und der fähig ist, die Angriffe der Irrlehren zurückzuweisen, die in dem betreffenden Bezirke herrschen. Und diese Fähigkeit wird auf dem Wege des Unterrichts fortgepflanzt. Es wäre aber verfehlt, dieselbe öffentlich zu lehren, wie etwa die Rechtswissenschaft oder die Schrifterklärung. Denn der Kalām ist gleichsam eine Arznei, die Rechtswissenschaft aber eine Speise. Von der Speise braucht man keinen Schaden zu befürchten, wohl aber von der Arznei; wir haben die verschiedenen Schädlichkeiten ja oben dargelegt. Der Meister des Kalāms muß also bei der Wahl eines Schülers auf drei Eigenschaften sehen:

1. Dieser muß sich einzig der Wissenschaft widmen und eine Leidenschaft dafür haben. Denn wer ein weltliches Geschäft betreibt, der hat keine Zeit, die Sache durchzudenken und sich der Zweifel zu entledigen, wenn sie ihm aufsteigen.

2. Er muß eine scharfe Auffassungsgabe und Beredsamkeit besitzen. Denn ein beschränkter Kopf wird zu keinem rechten Verständnis gelangen, der geistig Schwerfällige aber hat kein Glück im Disputieren. Bei ihm sind die Schäden des Kalāms zu befürchten, aber nichts von seinem Nutzen zu erhoffen.

3. Er muß sich durch lauterer Wandel, religiösen Sinn und Gottesfurcht auszeichnen und darf sich nicht von den Leidenschaften beherrschen lassen. Ein sittenloser Mensch wirft nämlich beim geringsten Bedenken die Religion weg. Denn auf diese Weise beseitigt er die Schranken, die ihm die Befriedigung seiner Lüste verwehren. Er gibt sich auch gar keine Mühe, den Zweifel loszuwerden. Dieser ist ihm vielmehr eine willkommene Gelegenheit, sich der Last der Verpflichtung zu entledigen, so daß ihm ein solches Wissen eher zum Verderben als zum Segen gereicht.

Wenn du die vorausgehenden Absätze verstanden hast, so leuchtet es dir ein, daß beim Kalām nur solche Beweise lobenswert sind, die denen des Korans gleichen, d. h. ansprechende Worte, die auf das Herz Eindruck machen und der Seele etwas bieten, die sich nicht in Distinktionen und Spitzfindigkeiten verlieren. Davon verstehen die meisten Menschen doch nichts, und wenn sie es verstehen, so sind sie überzeugt, daß es nur Taschenspielererei ist, eine Kunst, die der Betreffende gelernt hat, um anderen etwas vorzumachen; wenn er aber einen ebenbürtigen Gegner fände, so würde der es wohl mit ihm aufnehmen. Du begreifst nun auch, daß der selige Šāfi'ī und die Alten alle nur deswegen von der ausschließlichen Beschäftigung mit dem Kalām nichts wissen wollten, weil darin der Schaden liegt, auf den wir hingewiesen haben. Der von Ibn 'Abbās überlieferte Disput mit den Hāriğiten und der von 'Alī über die Prädestination war ein klarer und deutlicher Kalām und notwendig am Platze. In einem solchen Falle ist er immer lobenswert. Nun ist allerdings das Maß des Bedürfnisses je nach den Zeiten verschieden. Es ist daher nicht befremdlich, daß auch sein Geltungsbereich danach verschieden ist. Dieser erstreckt sich auf das für den Menschen verbindliche Glaubensbekenntnis und die Methode, es zu verteidigen und zu behüten. Was aber die Beseitigung der Zweifel anlangt, die Enthüllung der Wahrheit, die Erkenntnis des Wesens

der Dinge, wie sie sind, und das Verständnis der Geheimnisse, auf die der Wortsinn jenes Glaubensbekenntnisses hinweist, so gibt es keinen Schlüssel hierzu als den geistlichen Kampf und die Bezähmung der Leidenschaften, ferner die gänzliche Hingabe an Gott und daß man ihm anhangt mit einem Sinn, der rein ist von den Makeln des Schulgezänkes. Es ist das ein Gnadenerweis von Gott dem Allerhöchsten, der dem zuteil wird, der seinem Anhauch sich hingibt, entsprechend dem Gnadenmaße und dem Grade der Empfänglichkeit und Aufnahmefähigkeit des Subjektes und der Reinheit des Herzens.¹⁾ Das ist ein unergründliches, uferloses Meer.

Frage: Du könntest nun entgegnen: Diese Ausführung will wohl besagen, daß diese Wissenschaften eine äußere und eine innere Seite haben, ein Teil davon ist ohne weiteres klar, ein anderer hingegen ist verborgen und erschließt sich nur durch angestrengtestes geistiges Exerzitium und hingebendes Forschen, einen reinen Sinn und ein Herz, das frei ist von überflüssigen weltlichen Bestrebungen. Das scheint aber der Offenbarung zu widersprechen, denn diese kennt kein Äußeres und Inneres, Geheimes und Offenbares, sondern das Äußere und Innere, das Geheime und Offenbare sind darin ein und dasselbe.

Antwort: Wisse also, daß die Einteilung dieser Wissenschaften in esoterische und exoterische von keinem Tieferblickenden verworfen wird, sondern nur von beschränkten Köpfen, die in früher Jugend sich etwas angeeignet haben und darin verknöchert sind, ohne aufzusteigen zu einem höheren Ziel und zu den Graden der Gottesgelehrten und Heiligen. Das Gesagte wird klar durch Beweise aus der Offenbarung. Sagt doch der Prophet: „Der Koran enthält Äußeres und Inneres, ein Ziel und einen Aussichtspunkt.“²⁾ Und Ali sprach, indem er auf seine Brust deutete: „Hier sind Wissenschaften in Menge, wenn dafür sich Träger fänden.“ Der Prophet: „Wir Propheten sind geheißen, zu den Menschen ihrer Fassungskraft entsprechend zu reden.“

1) Das ist das letzte Wort des späteren Ghazālī. Die Praxis des Sūfismus ist der einzige Weg, uns Gott wirklich nahezubringen. Der Kalām ist (so M I, 186) demgegenüber eher ein Schleier, der uns das göttliche Wesen verhüllt.

2) von dem aus das Ziel erkannt werden kann, so LA X, 109, 8.

Ferner: „Niemals hat einer der Menge etwas erzählt, was nicht ihrem Verständnis angepaßt war, ohne daß es für sie zu einer Versuchung geworden wäre.“ Im Koran heißt es: „Diese Gleichnisse bringen wir den Menschen vor und es verstehen sie nur die Wissenden.“ (Sure 29, 42.) Der Prophet sagt weiter: „Mit der Wissenschaft ist es wie mit etwas Verborgenen, das nur die Gottesgelehrten kennen“ usw., wie wir im Buch der Wissenschaft es dargelegt haben.¹⁾ Ferner: „Wenn ihr wüßtet, was ich weiß, ihr würdet wenig lachen und viel weinen.“ Das war doch offenbar ein Geheimnis, das er deshalb nicht mitteilen durfte, weil es ihre Fassungskraft überstiegen hätte oder aus einem sonstigen Grunde. Und warum hat er es ihnen nicht mitgeteilt, da sie ihm doch ohne Zweifel geglaubt hätten, wenn er es getan hätte? In Hinblick auf das Gotteswort: „Gott ist es, der sieben Himmel geschaffen und von der Erde desgleichen, es steigt herab der Befehl zwischen ihnen“ (Surē 65, 12) sagte Ibn ‘Abbās: „wenn ich euch die Auslegung davon mitteilen würde, so würdet ihr mich steinigen“, und nach einer anderen Lesart „so würdet ihr sagen, er ist ein Ungläubiger“.²⁾ — Der Prophet sagte: „Nicht das viele Fasten und Beten ist es, worin Abū Bekr vor euch sich auszeichnet, sondern das Geheimnis, das seine Brust belastet.“ Es ist kein Zweifel, daß dieses Geheimnis auf die Grundlehren der Religion sich bezog und nur auf diese. Was aber zu diesen Grundlehren gehörte, dessen Wortsinn hat er niemandem vorenthalten.³⁾ Sahl al-Tustarī⁴⁾ sagt: „Der Wissende hat ein dreifaches Wissen, das äußere, das er den Leuten des Äußeren mitteilt, das innere, das er nur denen, die fähig sind, zu offenbaren vermag, und ein Wissen, das zwischen ihm und Gott dem Allerhöchsten besteht, das teilt er

1) M I, 165.

2) J bringt hier noch einen Ausspruch von Abū Huraira, der bei M und B fehlt.

3) Die nicht ausgesprochene Folgerung ist: Also kann es sich nur um einen tieferen Sinn handeln.

4) Der bekannte Sūfī, † 273. Von ihm wird besonders hervorgehoben, daß er das religiöse Gesetz und die Wahrheit zu vereinen verstand (جمع بين الشريعة والحقيقة). Vgl. R. A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjūb* (Leyden 1911), S. 139.

keinem mit.“ Ein Wissender¹⁾ sagt: „Das Geheimnis der Gottheit²⁾ mitzuteilen, ist Unglaube.“ Ein anderer: „Die Gottheit hat ein Geheimnis, wenn es preisgegeben wird, wird die Prophetie zunichte. Und die Prophetie hat ein Geheimnis, wenn es enthüllt wird, wird die Wissenschaft zunichte. Und die Gottesgelehrten haben ein Geheimnis, wenn sie es preisgeben, so werden die Gebote zunichte.“³⁾ Wenn dieser Autor nicht damit hat sagen wollen, daß die Prophetie bei den geistig Schwachen wegen ihrer beschränkten Auffassungsgabe ihren Wert verliert, so ist nicht richtig, was er behauptet. Das Richtige ist vielmehr, daß die beiden einander nicht aufheben, und der Vollkommene ist der, bei dem das Licht der Erkenntnis das Licht der Frömmigkeit nicht auslöscht; und die Stütze der Frömmigkeit ist die Prophetie.

Frage: Du könntest nun entgegnen: Die angeführten Schriftstellen und Traditionen lassen mannigfache Ausdeutungen zu. So sag uns doch klipp und klar, wie Wortsinn und innerer Sinn sich unterscheiden. Denn wenn das Innere zum Äußeren im Gegensatz steht, so liegt darin die Aufhebung der Offenbarung. Es kommt das auf den Satz hinaus, daß die Wahrheit und die Offenbarung einander widersprechen, und das ist Unglaube; denn die Offenbarung ist Ausdruck des Äußeren und die Wahrheit Ausdruck des Inneren. Wenn aber kein Widerspruch und Gegensatz besteht, sondern beide identisch sind, so fällt die obige Unterscheidung und die Offenbarung hat kein Geheimnis, das

1) Das Wort عارف ist ein sufischer Terminus und wäre eventuell mit Gnostiker wiederzugeben. Ob es überhaupt nicht eine Lehnübersetzung von γνωστικός ist? Vgl. Kashf S. 382. Gemeint ist hier der auch sonst von Ghazālī viel benutzte Abū Ṭālib al-Mekkī († 386), der Verfasser des sufischen Handbuches *qūt al-qulūb*, gedruckt in 2 Bänden, Kairo 1310. Die Stelle findet sich II, 90 Mitte. Dieses Zitat wurde dem Verfasser übel vermerkt, so daß er sich in der *Imlā* zu einer Rechtfertigung desselben genötigt sah, die Murtaḍā II, 67 anführt.

2) بربوبية, eigentlich das Wesen des رب im Gegensatz zum عبد. Vgl. Kashf S. 141.

3) Auch dieser Ausspruch steht in *qūt al-qulūb* a. a. O. In etwas anderer Fassung wird er als ein Lehrsatz der Sālimijja aufgeführt. Siehe Goldziher ZDMG 61, 77.

nicht mitgeteilt würde, sondern das Verborgene und Offenbare ist ein und dasselbe.

Antwort: Diese Frage rollt ein ungemein schweres Problem¹⁾ auf und führt zu den Wissenschaften der Erleuchtung, gehört also nicht zur Aufgabe der praktischen Wissenschaft²⁾, die den Gegenstand des vorliegenden Buches bildet. Denn die Glaubenssätze, die wir dargelegt haben, sind Akte des Herzens, und es ist unsere Pflicht, sie gläubig hinzunehmen, indem wir unser Herz an sie knüpfen.³⁾ Nicht als ob wir dahin kommen müßten, daß ihr inneres Wesen uns erschlossen werde, denn dazu sind nicht alle Menschen verpflichtet. Wenn jenes Bekenntnis nicht zu den Akten gehören würde, so hätten wir es nicht in diesem Buch niedergelegt, und wäre es nicht ein Akt des äußeren Herzens, sondern etwa des inneren, so hätten wir es nicht in der ersten Hälfte dieses Werkes gebracht.⁴⁾ Nur die eigentliche Intuition ist ein Attribut des inneren Herzens. Wenn aber meine Darlegung zu dem Bedenken Anlaß gibt, als ob der äußere Sinn dem inneren widerspreche, so muß ich kurz und klar reden, um dieses Bedenken zu lösen. Wer also behauptet, daß die Wahrheit der Offenbarung widerspricht oder der innere Sinn den äußeren aufhebt, der steht dem Unglauben näher als dem Glauben.⁵⁾ Was vielmehr die Geheimnisse betrifft, deren Erkenntnis den Muḥarrabūn im Unterschied von den meisten anderen ausschließlich vorbehalten ist und die sie nicht mitteilen dürfen, so lassen sich im ganzen fünf Fälle unterscheiden:

1) JM **خطبا**, B aber **قطبا**, also eigentlich: „setzt einen gewaltigen Pol in Bewegung“.

2) Den Unterschied zwischen beiden erörtert der Verfasser im ersten Buch seines Hauptwerkes, M I, 161 ff.

3) Worterklärung von **عقيدة**.

4) In Buch I (M I 63), wo Ghazālī den Plan seines Werkes darlegt, teilt er die praktische Wissenschaft ein in die äußere, die sich mit den „Werken der Glieder (**أعمال الجوارح**) beschäftigt (Buch 1—20), und die innere, die es mit den Akten des Herzens (**أعمال القلب**) zu tun hat (Buch 21—40).

5) Diese und die folgenden durchaus unmißverständlichen Ausführungen hätten niemals die Fabel aufkommen lassen sollen, daß Ghazālī eine der Orthodoxie widersprechende, sei es pantheistische oder rationalistische Geheimlehre vertreten habe. Eine Widerlegung dieser Fabel bietet Macdonald in JAOS XX, 125 ff.

1. Die Sache ist in sich so subtil, daß der Verstand der meisten unfähig ist, sie zu erfassen, und nur den Bevorzugten es vergönnt ist, sie zu begreifen. Diese aber dürfen sie den Unfähigen nicht mitteilen, damit es ihnen wegen ihrer beschränkten Auffassungsgabe nicht zur Versuchung werde. Hierher gehört die Tatsache, daß der Prophet sich nicht darauf eingelassen hat, über das Wesen des Geistes eine Erklärung abzugeben¹⁾; denn sein Wesen zu erfassen und sich vorzustellen sind die Verstandeskräfte unfähig. Du darfst aber nicht meinen, sein Wesen sei auch dem Propheten verborgen geblieben. Denn wer den Geist nicht erkennt, ist, als ob er sich selbst nicht erkannte²⁾, wie kann er da seinen Herrn erkennen? Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß es auch einigen Heiligen und Gottesgelehrten enthüllt worden sei, wenn sie auch keine Propheten waren. Aber sie befolgten dann die Regeln der Offenbarung und verschwiegen das, was er verschwiegen hatte.

Auch was die Eigenschaften Gottes anlangt, so gibt es darin Verborgenheiten, welche der Verstand der Menge zu schwach ist, zu fassen. Davon hat der Prophet nur das ihrem Verstand Einleuchtende mitgeteilt, wie Wissen, Macht usw., damit es die Menschen durch eine Art Analogie begreifen. Denn da sie selbst Eigenschaften besitzen, die Wissen und Kraft heißen, so können sie darnach die göttlichen sich vorstellen. Würde aber von Gott eine Eigenschaft mitgeteilt, wovon den Menschen bei sich keine Analogie zu Gebote stünde, so würden sie dieselbe nicht verstehen. *Sic puer vel impotens delectationem coitus non cognoscit nisi ex analogia delectationis cibi, quam novit.* Aber ein eigentliches Verstehen ist das nicht. Nun ist aber der Unterschied zwischen dem Wissen und der Macht Gottes und der des Menschen größer als der *inter delectationem coitus et cibi*. Überhaupt erkennt der Mensch nur sich selbst und seine eigenen Zustände, wie sie ihm augenblicklich gegenwärtig sind oder wie er sie früher einmal gehabt hat. Auf Grund der Vergleichung sagt er sich dann, daß es bei anderen ebenso ist. Dann urteilt

1) Vgl. Sure 17, 87f.

2) J hat zur Verdeutlichung hier eingeschoben *ومن لم يعرق نفسه*. Diese Worte fehlen bei M und B. — Zur Sache vgl. S. Landauer in ZDMG 29, 374.

er, daß zwischen beiden ein Unterschied der Erhabenheit und Vollkommenheit besteht. Der Mensch kann also von Gott nichts anderes aussagen, als was er von sich selbst aussagt, nämlich Wirken, Wissen, Macht und andere Eigenschaften, jedoch mit dem Urteil, daß sie bei Gott erhabener und vollkommener sind. Er bleibt also der Hauptsache nach bei seinen eigenen Eigenschaften stehen, ohne zu der Gott eigenen Hoheit vorzudringen. Deshalb sagt der Prophet: „Ich vermag nicht, dich zu loben, wie du dich selbst lobst.“ Damit meint er nicht: ich bin nicht imstande, auszudrücken, was ich erkannt habe, sondern es ist das Eingeständnis seiner Unfähigkeit, das Wesen der göttlichen Majestät zu begreifen. Deshalb sagt jemand¹⁾: „Niemand kennt Gott in Wahrheit, als Gott der Allerhöchste.“ Und der selige Abū Bekr, der Gerechte, sagt: „Gelobt sei Gott, der den Geschöpfen keinen anderen Weg gegeben hat, ihn zu erkennen, als vermittels der Unzulänglichkeit, ihn zu erkennen.“

Doch lassen wir diese Untersuchung und kehren wir zu unserem Gegenstand zurück. Wir sagten also, daß es erstens Objekte gibt, die zu erkennen der Verstand unfähig ist. Zu ihnen gehört der Geist und gewisse Eigenschaften Gottes. Darauf deutet vielleicht der Ausspruch des Propheten hin: „Gott hat siebzig Schleier von Licht; wenn er sie wegzöge, so würde die Hoheit seines Antlitzes jeden verbrennen, auf den sein Blick fällt.“

2. Bei der zweiten Klasse von Geheimnissen, welche die Propheten und Gerechten nicht mitteilen dürfen, handelt es sich um Dinge, die in sich begreiflich sind, also die Fassungskraft nicht übersteigen, aber ihre Mitteilung würde den meisten, die sie vernehmen, Schaden bringen, während sie den Propheten und Gerechten nicht schaden. Dahin gehört das Geheimnis der Prädestination, welches die Wissenden nicht verraten dürfen. Daß die Mitteilung gewisser Wahrheiten manchen Menschen schadet so wie das Sonnenlicht den Augen der Fledermäuse oder der Rosenduft dem Mistkäfer, darf nicht befremden. Man bedenke doch nur, daß nach unserer Auffassung Unglaube, Unzucht sowie die Sünde und das Übel überhaupt von Gott bestimmt

1) Wie Murtaḍā bemerkt, ist hier Abu-l-Qāsim al-Ġunaid gemeint († 297).

sind, sein Wille aber sich selbst Gesetz ist. Diese Sätze haben in der Tat schon manchen, die sie hörten, geschadet und sie zur Meinung verführt, solches sei Irreleitung, widerspreche der Weisheit und enthalte eine Billigung des Bösen und der Ungerechtigkeit. Auch Ibn al-Rāwendī¹⁾ und andere Unglückselige sind infolge davon in Häresie verfallen. So würde das Geheimnis der Prädestination, wenn es verraten würde, bei den meisten Menschen die Vorstellung einer Unvollkommenheit auf seiten Gottes wachrufen, da ihr Verstand zu beschränkt ist, um das, was diese falsche Vorstellung beseitigen könnte, zu begreifen.

Ein anderes Beispiel: Würde der Zeitpunkt der Auferstehung geoffenbart, daß sie etwa nach tausend Jahren oder früher oder später stattfinden werde, so wäre das gewiß zu verstehen, aber zum Wohl der Menschen und wegen des zu befürchtenden Schadens geschah das nicht. Denn es handelt sich entweder um einen langen Zeitraum und der Termin²⁾ ist noch weit entfernt; dann dächten die Menschen, die Strafe läßt noch lange auf sich warten und würden nur wenig sich zusammennehmen. Oder sie wäre nach Gottes Wissen nahe bevorstehend, dann entstünde durch die Mitteilung davon eine gewaltige Furcht, die Menschen ließen alle Arbeit liegen und die Welt würde zu einer Wüste werden. Das ist wohl ein zutreffendes Beispiel für diese zweite Klasse.

3. Eine Sache kann, wenn sie mitgeteilt würde, dem Verständnis klar sein, es braucht auch darin kein Schaden zu liegen, aber sie enthält eine uneigentliche Redeweise, eine Metapher und Anspielung, damit der Eindruck auf den Zuhörer nachhaltiger sei, wobei es im Interesse des letzteren liegt, daß er recht stark sei. Wenn z. B. jemand sagt: ich sah den und den der Sau Perlen umhängen, so meint er damit: der Betreffende hat sein Wissen und seine Weisheit an einen Unwürdigen verschwendet. Hier versteht jeder, der das hört, sogleich den Wortsinn. Ein Kundiger aber braucht nur hinzusehen und zu bemerken, daß der Betreffende gar keine Perlen bei sich hat und auch kein Schwein dort ist, so versteht er den eigentlichen

1) Vgl. über ihn die Nachrichten bei T. W. Arnold, Al-Muʿtazilah, S. 53.

2) MJ امر, B.

tieferen Sinn. Darin zeigt sich der Unterschied zwischen den einzelnen Menschen. In diese Klasse gehören auch die folgenden Verse:

„Zwei Männer, der eine ein Schneider, ein Weber der andere, stehen einander gegenüber im Sternbild der Jungfrau.¹⁾ Jener webt unaufhörlich den Riß eines Rückwärtsgehenden und es näht sein Genosse die Kleider des Vorwärtsgehenden.“

Hier wird eine astronomische Erscheinung ausgedrückt durch das Vorwärts- und Rückwärtsgehen zweier Handwerker. [Es folgen einige ähnliche Beispiele, die für den Gegenstand belanglos sind.]

Daß in solchen Fällen ein vom äußeren verschiedener innerer Sinn vorliegt, lehrt entweder die Vernunft oder die Offenbarung, die Vernunft, indem sie uns sagt, daß eine wörtliche Auslegung ganz unmöglich ist, wie z. B. im Ausspruch des Propheten: „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Barmherzigen“; denn wenn wir die Herzen der Gläubigen untersuchen, so finden wir darin keinen Finger. Daraus ergibt sich, daß es nur ein bildlicher Ausdruck für die Macht Gottes ist, die hier im Grunde gemeint ist. Und der Ausdruck „Finger“ wurde gewählt, weil das ein besonders drastisches Mittel ist, um einen Begriff von der Vollkommenheit seiner Macht zu geben. — Hierher gehört auch ein anderer uneigentlicher Ausdruck für die Macht Gottes, nämlich die Koranstelle: „Wenn wir ein Ding wünschen, so sprechen wir zu ihm nur: sei! so ist es“ (Sure 16, 42). Diesen Ausspruch wörtlich zu nehmen, ist deshalb ausgeschlossen, weil der Imperativ „sei!“ als Anrede an eine Sache, die noch nicht existiert, widersinnig wäre, denn was nicht existiert, versteht auch nicht eine Mitteilung, um sie befolgen zu können; wenn die Sache aber bereits existiert, so braucht sie nicht erst geschaffen zu werden. Weil jedoch dieser bildliche Ausdruck besonders eindrucksvoll ist, um die Allgewalt Gottes zur Anschauung zu bringen, so hat er ihn gewählt.

1) السماك الاعزل (Variante أوّل) ist Spica Virginis, السماك الرامح Areturus im Bootes. Über den genaueren Sinn und die Herkunft des Verses weiß auch Murtaḍā (II 75) nichts zu sagen.

Der andere Fall, daß nämlich der wirkliche Sinn in positiver Weise bestimmt ist, liegt dann vor, wenn eine wörtliche Interpretation möglich wäre, die Überlieferung aber eine andere verlangt, wie z. B. in der Erklärung des Gotteswortes: „Er schickte Wasser vom Himmel, da flossen die Täler, so weit sie waren.“¹⁾ Denn mit dem Wasser ist hier der Koran gemeint und mit den Tälern die Herzen, von denen die einen viel fassen, andere wenig und wieder andere gar nichts. Und der Gisch ist ein Bild des Unglaubens²⁾; denn wenn er auch nach etwas aussieht und aufschäumt auf der Oberfläche des Wassers, so hat er doch keinen Bestand; die göttliche Leitung aber, die dem Menschen zum Heile dient, ist von Dauer. — In dieser Art der Auslegung sind manche sehr weit gegangen, indem sie das über die letzten Dinge Geoffenbarte allegorisch erklärten, so die Wage, die Brücke usw. Das ist aber Irrlehre, da eine solche Erklärung keine Stütze in der Überlieferung hat und die wörtliche Interpretation keinen Widerspruch enthält. Jene Ausdrücke sind daher wörtlich zu verstehen.

4. Ein vierter Fall ist der, daß jemand etwas zunächst ganz allgemein erkennt, dann im einzelnen durch eigentliches Innenwerden, indem er es an sich selbst erlebt. Es besteht also ein Unterschied zwischen den beiden Erkenntnissen. Die erste verhält sich wie die Schale, die zweite wie der Kern, die erste wie das Äußere, die zweite wie das Innere. Wenn z. B. im Auge jemand eine Person sich spiegelt in der Dunkelheit oder aus weiter Entfernung, so erlangt er gewiß eine Art Erkenntnis; wenn er diese Person aber dann in der Nähe sieht oder nachdem die Dunkelheit geschwunden ist, so merkt er den Unterschied zwischen beiden. Die zweite Erkenntnis steht aber nicht im Gegensatz zur ersten, sondern ist deren Vervollkommnung. So verhält es sich auch mit dem Wissen und dem Glauben und Fürwahrhalten. Der Mensch glaubt an die Existenz der Liebe, der Krankheit, des Todes, bevor sie eintreten, aber sein eigentliches Wissen davon ist nach ihrem Eintreten vollkommener als

1) Sure 13, 18. Im weiteren Texte, auf den der Verfasser Bezug nimmt, heißt es: „Und der Wildbach ergoß sich mit reichlichem Gisch.“

2) J hat noch **النفاق**, („und der Heuchelei“), offenbar ein Einschub, der bei M und B fehlt.



zuvor. In bezug auf Leidenschaft, Liebe und andere Seelenzustände, ist für den Menschen ein dreifaches Verhältnis denkbar, wonach auch die Erkenntnis verschieden sich gestaltet: Erstens der bloße Glaube daran, bevor man sie hat; zweitens, wenn man sie hat; drittens, nachdem sie vorüber sind. Denn dein Bewußtsein vom Hunger, nachdem er gestillt ist, ist ein anderes, als das Bewußtsein davon, solange er noch da ist. So gibt es auch in der religiösen Erkenntnis Dinge, die vollkommenes Erlebnis werden, das ist dann gleichsam das Innere gegenüber dem vorhergehenden Zustand. So ist auch das Wissen des Kranken von der Gesundheit ein anderes als das des Gesunden.¹⁾

Was die erwähnten vier Abteilungen betrifft, so unterscheiden sich darin die einzelnen Menschen, aber nirgends hebt dabei das Innere das Äußere auf, sondern vervollständigt es wie der Kern die Schale. Punktum.

5. Es kann durch die gesprochene Sprache die „Sprache der Tatsachen“ ausgedrückt werden.²⁾ Ein beschränkter Kopf versteht da den Wortsinn und hält es für ein wirkliches Sprechen, wer aber der Sache auf den Grund sieht, der versteht, was eigentlich damit gemeint ist. So in den folgenden Sätzen: „Es sprach die Wand zum Pflocke: warum durchbohrst du mich? Er sprach: Frag’ den, der auf mich klopft und nicht in Ruhe mich läßt und schau nach dem Stein, der hinter mir.“ Hier ist durch die äußere Sprache die Sprache der Tatsachen ausgedrückt. So ist es auch in folgendem Gotteswort: „Dann sprach er zum Himmel und zur Erde: Kommt, gern oder ungerne. Sie antworteten: Wir kommen gern.“³⁾ Der Einfältige muß, um das zu begreifen, bei Himmel und Erde Leben und Verstand voraussetzen, damit sie die Anrede verstehen können, und diese selbst muß nach ihm aus Lauten und Buchstaben bestehen, damit

1) Weiter ausgeführt wird dieser Gedanke im *Munqid* (ed. Kairo 1309) S. 20.

2) Diese Abteilung unterscheidet sich nicht scharf von 3. Auch sonst zeigt sich hier ein Mangel an Präzision in der Einteilung. Der Schluß von 4 (والسلام) scheint fast darauf hinzuweisen, daß der Verfasser hier die Feder niedergelegt hat. Beim Weiterschreiben mag ihm dann das Vorhergegangene nicht mehr so klar gegenwärtig gewesen sein.

3) Sure 41, 10. J hat auch den Anfang dieses Verses, der bei M und B fehlt.

Himmel und Erde sie hören und ebenso antworten können, indem sie sprechen: „Wir kommen gern“. Aber der Einsichtige weiß, daß hier nur den Tatsachen eine Sprache verliehen wurde und der Sinn ist, daß sie mit absoluter Notwendigkeit gehorchen müssen. — Ähnlich im Gotteswort: „Es gibt nichts, was nicht sein Lob verkündet“ (Sure 17, 46). Auch hier muß der Einfältige, um die Lobesverkündigung zu begreifen, bei den leblosen Dingen Leben und Verstand und lautliches Sprechen voraussetzen, damit sie sagen können: Gelobet sei Gott. Der Verständige aber weiß, daß kein Sprechen mit der Zunge gemeint ist, sondern daß sie sein Dasein preisen, sein Wesen verherrlichen und seine, des Allerhöchsten, Einheit bezeugen gemäß dem Dichterwort: „In jeglichem Ding ist für ihn ein Vers, beweisend, daß er einzig ist.“¹⁾ So sagt man auch wohl: Dieses vollendete Kunstwerk bezeugt das ausgezeichnete Können und das vollkommene Verständnis des betreffenden Künstlers, nicht in dem Sinne, als ob es wirklich die Worte spräche: „Ich bezeuge“, sondern das Zeugnis liegt in seinem Wesen und seiner Beschaffenheit. Es gibt nämlich nichts, was nicht für sich einen Urheber brauchte, der es hervorbringt und seine Eigenschaften im Dasein erhält und seine verschiedenen Wandlungen es durchmachen läßt. So bezeugen die Dinge durch ihre Bedürftigkeit die Bedürfnislosigkeit ihres Urhebers. Die Einsichtigen verstehen ihr Zeugnis, nicht aber jene, die am Äußeren haften bleiben. Deshalb sagt Gott: „Aber ihr versteht nicht ihren Lobpreis“ (Sure 17, 46). Und zwar begreifen die beschränkten Köpfe gar nichts, aber auch die Muḡarrabūn und die gewiegten Gottesgelehrten verstehen es nicht nach seinem ganzen Wesen, denn in jedem Ding liegen mannigfache Zeugnisse für die Verherrlichung und den Lobpreis Gottes; jeder begreift sie nach dem Maß der empfangenen Gabe²⁾ und Einsicht. Die Aufzählung dieser Zeugnisse gehört aber nicht zur praktischen Wissenschaft. Auch in dieser Abteilung besteht der Unterschied zwischen denen, die am Äußeren haften bleiben und jenen, die tiefer eindringen. Auch tritt hierin die Verschiedenheit des Inneren vom Äußeren zutage. Es gibt

1) Der Vers ist von Abu-l-'Atāhija (ed. Beirut 1887, S. 70).

2) MB علة, ج علة.

in dieser Frage verschiedene Abstufungen, eine extreme und eine mittlere Richtung. Von den Extremen gehen manche in der Aufhebung des Wortsinnes¹⁾ so weit, daß sie denselben ganz oder größtenteils preisgeben, so beim Gotteswort: „Wir haben gesprochen zu ihren Händen und es bezeugen ihre Füße“ (Sure 36, 65), und beim anderen: „Sie fragten ihre Häute: Warum habt ihr wider uns gezeugt? Diese antworteten: Gott, der jedem Ding seine Sprache verliehen, hat uns sprechen geheißen“ (Sure 41, 20); desgleichen die Fragen von Munkir und Nakīr, die Lehre von der Wage, der Brücke und der Rechnung, ferner das Zwiegespräch der Verdammten mit den Seligen, wobei jene bitten: „Spendet uns Wasser oder was sonst Gott euch beschert hat!“ All das betrachten sie als Sprache der Tatsachen.

Andere hingegen fallen in das entgegengesetzte Extrem und lassen eine Interpretation überhaupt nicht gelten.²⁾ So Aḥmed ibn Ḥanbal, der nicht einmal die bildliche Auslegung der Stelle „sei! und es ist“ zuließ. Sie meinen, es handle sich dabei um einen wirklichen Anruf mit Lauten und Buchstaben, die von Gott jeden Augenblick hervorgebracht würden, entsprechend der Zahl der Vorgänge des Werdens. So habe ich einen seiner Anhänger sagen hören, daß er die figürliche Auslegung prinzipiell verwerfe, und nur bei den folgenden drei Aussprüchen des Propheten dulde: 1. „Der schwarze Stein ist die Rechte Gottes auf seiner Erde.“ 2. „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Barmherzigen.“ 3. „Ich finde die Seele des Barmherzigen auf der rechten Seite.“ Es sind die „Vertreter des Äußeren“³⁾, die eine Interpretation überhaupt nicht gelten lassen. Der selige Aḥmed ibn Ḥanbal aber, so muß man annehmen, hat wohl gewußt, daß das Sitzen auf dem Thron kein wirkliches Ruhen und das Herabsteigen keine Ortsveränderung ist, aber er war prinzipiell gegen die bildliche Auslegung, und zwar aus Sorge

1) البراميين fehlt bei MB.

2) غلوا في حسم الباب eigentlich „sie übertrieben im Abschneiden des Thores“. So wiederholt im folgenden.

3) Gemeint ist gewiß die auf Dā'ūd ibn 'Alī († 270) zurückgehende Schule der Zāhiriten (siehe Goldziher, Die Zāhiriten, Leipzig 1884). Ihr bedeutendster Vertreter, 'Alī ibn Ḥazm war 456, also kaum ein halbes Jahrhundert vor Abfassung der Ihjā, gestorben.

für das Seelenheil der Menschen. Wenn er diesen Ausweg überhaupt zuließe, so meinte er, würde der Riß immer weiter werden, die Sache würde das rechte Maß überschreiten und von der mittleren Linie, die ohnehin nicht genau zu bestimmen ist¹⁾, abweichen; daher sei dieses Verbot nicht unangebracht. Er hat dabei die Praxis der Alten für sich, denn diese pflegten zu sagen: Laßt es stehen, wie es ist! So antwortete Mālik, über das Sitzen auf dem Thron (Sure 20, 4 usw.) befragt: „Das Sitzen ist bekannt, das Wie ist unbekannt, der Glaube daran ist Pflicht und das Fragen danach Neuerung.“

Wieder andere schlugen einen Mittelweg ein und erklärten sich für das Prinzip der figürlichen Auslegung in allem, was die Eigenschaften Gottes betrifft, in der Eschatologie hingegen blieben sie beim Wortsinn und verwarfen die metaphorische Deutung. Das sind die Aš'ariten, über welche die Mu'taziliten insofern hinausgingen, als sie von den Eigenschaften Gottes seine Sichtbarkeit und daß er selbst höre und sehe, figürlich erklärten. Desgleichen faßten sie auch die Himmelfahrt (Muhammeds) bildlich und meinten, daß es keine körperliche gewesen sei. So machten sie es auch mit der Pein des Grabes, der Wage, der Brücke und anderem, was die Eschatologie anlangt. Wohl aber hielten sie fest an der Auferstehung der Leiber und daß es im Paradies Speisen gäbe und Wohlgerüche und Geschlechtsgenuß und die übrigen sinnlichen Ergötzungen und daß die Hölle einen fühlbaren brennenden Körper enthalte, der die Haut verbrennt und das Fett schmelzen macht. — Noch weiter als sie gingen die Philosophen.²⁾ Sie faßten alle die Eschatologie betreffenden Offenbarungen bildlich und führten sie zurück auf rein geistige Schmerzen und Freuden. Sie leugneten auch die Auferstehung des Leibes, nur die Seele bleibe bestehen und empfinde entweder Wonne oder Pein, aber beide seien unsinnlich. Das sind also die extremen Richtungen.

Die Linie aber, welche die richtige Mitte hält zwischen dieser gänzlichen Auflösung des Dogmas auf der einen und der

1) ما جاوز bei J ist als störend zu streichen, fehlt bei M B.

2) Gemeint sind die *ichwān al-ṣafā*, dann al-Farābī und Ibn Sīnā, wie im *Munqid* (S. 11f.) näher ausgeführt wird.

grogen Auffassung der Hanbaliten auf der anderen Seite, ist so fein und verschwommen, daß sie nur die Begnadeten erkennen, welche die Dinge im Lichte Gottes und nicht bloß durch Hören erfassen. Wenn ihnen dann die Geheimnisse der Dinge in ihrem wahren Wesen enthüllt werden, so schauen sie auf den Wortlaut der Offenbarung. Was davon mit dem übereinstimmt, was sie im Lichte der Gewißheit geschaut, das halten sie fest, und was damit im Widerspruch steht, das deuten sie um. Wer aber die Erkenntnis dieser Dinge aus der Offenbarung allein entnehmen will, der hat keinen festen Boden, worauf er fußen könnte. Für einen solchen, der auf die äußere Offenbarung allein sich beschränkt, ist der Standpunkt des seligen Ahmed ibn Hanbal der angemessenste. — Die richtige Mittellinie in dieser Frage aufzudecken, gehört in die Wissenschaft der Erleuchtung. Da die Erörterung darüber zu weit führen würde, so gehen wir nicht darauf ein. Unser Zweck war vielmehr, zu zeigen, inwieweit der äußere und innere Sinn übereinstimmen und auseinandergehen. Das ist in diesen fünf Abteilungen zur Genüge geschehen. Auch meinen wir, daß man sich bei den Durchschnittsmenschen auf den Text des von uns abgefaßten Glaubensbekenntnisses beschränken und ihnen auf der ersten Stufe nicht mehr zumuten solle. Ist jedoch wegen der Verbreitung der Irrlehre eine Beunruhigung zu befürchten, so geht man weiter und gibt auf der zweiten Stufe eine Glaubensregel mit kurzen klaren Beweisen, ohne tiefer einzudringen. Diese Beweise wollen wir im vorliegenden Buch darbieten, und zwar beschränken wir uns dabei auf die für die Leute von Jerusalem abgefaßte Schrift, die wir betitelt haben „Jerusalemisches Sendschreiben über die Grundlagen des Glaubens“. Sie bildet den dritten Abschnitt dieses Buches.

Dritter Abschnitt.

Klare Beweise für den Glauben, die wir dargelegt haben in Jerusalem.

Wir sprechen also: Im Namen des Barmherzigen und des Allerbarmers. Gelobet sei Gott, der ausgezeichnet hat die Gemeinde der Sunna durch das Licht der Gewißheit und bevorzugt

die Schar der Rechtgläubigen, indem er sie führte zu den Pfeilern der Religion und behütete vor dem Irrweg der Irrenden und der Verkehrtheit der Ketzer, der ihnen die Gnade verliehen, dem Herrn der Apostel nachzufolgen, und sie hingedrängt auf das Vorbild seiner erlauchten Genossen und es ihnen leicht gemacht, in den Spuren der biedereren Alten zu wandeln, so daß sie gegenüber den Forderungen der Vernunft Halt suchen am festen Strick¹⁾ und gegenüber dem Wandel und dem Glauben der Früheren am klaren Weg. So vereinigten sie die Ergebnisse des Denkens mit den Sätzen der überlieferten Offenbarung. Sie wußten wohl, daß das bloße Aussprechen des von ihnen festgehaltenen Glaubensbekenntnisses: „Es ist kein Gott außer Gott, Muhammed ist der Gesandte Gottes“ weder Wert noch Bedeutung hat, wenn nicht zugleich die Erkenntnis der Hauptpunkte vorhanden ist, um welche dieses Bekenntnis sich dreht. Und sie wußten, daß die beiden Sätze des Bekenntnisses in aller Kürze die Lehre von Gottes Wesen, Eigenschaften und Werken und der Wahrhaftigkeit des Propheten enthalten, ferner, daß das Gebäude des Glaubens auf diesen vier Pfeilern ruht, von denen jeder zehn Stützpunkte besitzt.

I. Vom Wesen Gottes in zehn Artikeln, und zwar vom Dasein Gottes, seiner Ewigkeit und Fortdauer, daß er keine Substanz, kein Körper und kein Akzidens ist, daß er nicht durch Dimensionen bestimmt und an keinen Ort gebunden ist, daß er sichtbar ist und einzig.

II. Von den Eigenschaften Gottes in zehn Artikeln. Nämlich daß Gott lebendig ist, wissend, mächtig, wollend, hörend, sehend, redend, daß er keinen zeitlichen Bestimmungen unterworfen ist und daß sein Wort, sein Wissen und sein Wille ewig sind.

III. Das Wirken Gottes in zehn Artikeln: Gott ist der Urheber der menschlichen Handlungen, diese sind vom Menschen angeeignet, aber von Gott gewollt. Die Schöpfung ist ein reiner Erweis seiner Güte. Er kann den Menschen Unmögliches auferlegen und den Unschuldigen bestrafen. Er braucht nicht das Beste anzustreben. Es gibt keine Verpflichtung außer durch

1) d. h. der Offenbarung, vgl. Sure 3, 98.

die Offenbarung. Die Sendung von Propheten ist möglich; das Prophetentum Muhammeds ist durch Wunder beglaubigt.

IV. Die positiven Offenbarungen in zehn Artikeln: Die Auferstehung, die Frage von Munkir und Nakir, die Wage, die Brücke, die Schöpfung von Himmel und Hölle. Die Bestimmungen über das Imāmat. Der Vorrang der Genossen entspricht ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Erfordernisse für das Imāmat.

I. Hauptstück.

Gottes Wesen und Einheit.

1. Die Erkenntnis von Gottes Dasein.

Das hellste Licht und den sichersten Weg für unsere Betrachtung finden wir im Koran. Denn was Gott selbst erklärt, ist nicht besser zu erklären. Gott spricht: „Machten wir nicht die Erde zum Lager und die Berge zu Zeltplöcken? Und schufen wir euch nicht in Paaren, Mann und Weib? Und machten wir euch nicht den Schlaf zur Erquickung und die Nacht zum Kleid und den Tag zum Lebenserwerb, und bauten über euch sieben Festen und machten eine strahlende Lampe? Und sandten aus den Wolken Regen in Strömen, um sprießen zu lassen Getreide und Kraut und üppige Gärten?“ (Sure 78, 6—16). Ferner: „In der Schöpfung von Himmel und Erde und der Scheidung von Nacht und Tag und den Schiffen, die das Meer befahren, den Menschen zu Nutz und Frommen, und im Wasser, das Gott herabgeschickt vom Himmel, zu beleben damit die Erde, nachdem sie erstorben, und wachsen zu lassen darinnen jegliches Tier, und in der Lenkung der Winde und der Wolken, die eingespannt sind zwischen Himmel und Erde, darin sind Zeichen für Leute, die verstehen“ (Sure 2, 159). Ferner: „Seht ihr nicht, wie Gott geschaffen die sieben Himmel übereinander, und den Mond darin gemacht zum Licht und die Sonne zur Lampe? Und Gott ließ euch sprießen aus der Erde wie Gras, dann wird er dahin zurück euch bringen und wiederum hervorgehen lassen“ (Sure 71, 14—17). „Und den Samen, den ihr ergießt, meint ihr, daß ihr ihn geschaffen, oder sind wir die Schöpfer?“ (Sure 56, 58 und 59).

Wer auch nur ein Fünkchen Verstand hat und ein wenig über diese Verse nachdenkt und die Wunder der Schöpfung

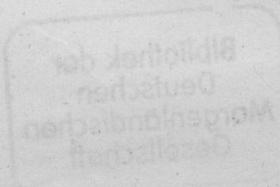
Gottes auf Erden und am Himmel betrachtet und die erstaunliche Bildung der Tiere und Pflanzen, dem ist es klar, daß diese wunderbare gesetzmäßige Ordnung einen Urheber und Werkmeister verlangt, der alles ordnet und regiert. Fühlt sich doch die Seele selbst naturgemäß von seinem Willen bezwungen und von seiner Leitung gelenkt. Deshalb sagt Gott: „Gibt's einen Zweifel an Gott, der Himmel und Erde geschaffen?“ (Sure 14, 11). Zu diesem Zweck sandte er die Propheten insgesamt¹⁾, die Menschen aufzurufen zum Bekenntnis an den einen Gott, daß sie sprechen: „Es gibt keinen Gott außer Gott.“ Sie wurden nicht geheiß, zu sprechen: „wir haben einen Gott und die Welt einen Gott.“ Denn das ist eine natürliche Mitgift der Vernunft, mit der sie geboren und aufgewachsen sind.²⁾ Deshalb sagt Gott: „Und wenn du sie fragst: wer hat Himmel und Erde geschaffen, so antworten sie: Gott.“ (Sure 31, 24). Ferner: „Wende dein Angesicht zur Religion, ein treuer Verehrer, der Anlage folgend, mit der Gott die Menschen geschaffen, nicht verkehrend Gottes Schöpfung, das ist die rechte Religion.“ (Sure 30, 29). So entheben uns denn die unverdorbene Menschennatur und die Zeugnisse des Korans eines regelrechten Beweises, aber zur Bekräftigung und um das Beispiel der spekulativen Theologen zu befolgen, sprechen wir, ausgehend von evidenten Vernunftwahrheiten:

Was zeitlich entstanden ist, verlangt notwendig für sein Entstehen eine Ursache, die es ins Dasein setzt. Nun ist aber die Welt zeitlich entstanden, folglich verlangt sie für ihr Entstehen eine Ursache. — Der Obersatz ist einleuchtend; denn jedes Entstandene ist an einen Zeitpunkt gebunden, den wir uns früher oder später denken können.³⁾ Wenn es also in diesem ganz bestimmten Zeitpunkt, nicht früher oder später, ins Dasein tritt, so erfordert das notwendig eine bestimmende Ursache. — Der

1) MB صلوات الله عليهم J, كلهم.

2) Gemeint ist: Daß überhaupt ein göttliches Wesen existiert, ist durch die Vernunft evident; die Propheten brauchten daher nur zu betonen, daß dieses Wesen ein einziges ist.

3) Die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung, die Thomas von Aquin vom philosophischen Standpunkt aus gelten läßt, zieht unser Autor also nicht in Betracht.



Untersatz aber, daß die Welt zeitlich entstanden ist, wird folgendermaßen bewiesen: Die Körper in der Welt müssen notwendig entweder in Ruhe oder in Bewegung sein. Diese beiden entstehen jedoch in der Zeit. Was aber ohne ein zeitlich Entstandenes nicht sein kann, ist selbst zeitlich entstanden. — Dieser Beweis enthält drei Voraussetzungen:

a) Ein Körper muß notwendig entweder in Ruhe oder in Bewegung sein. — Das ist ohne weiteres mit zwingender Notwendigkeit einleuchtend und bedarf nicht des Nachdenkens und der Überlegung; denn wer sich einen Körper denkt, der weder in Ruhe noch in Bewegung wäre, ist des Verstandes bar.¹⁾

b) Daß Bewegung und Ruhe zeitlich entstanden sind, wird bewiesen durch ihre Aufeinanderfolge, indem die eine nach der andern existiert. Diese Wahrnehmung ist bei allen Körpern zu machen und was den Fall betrifft, wo wir es nicht wahrnehmen, so gibt es keinen ruhenden Körper, ohne daß der Verstand urteilt, daß er sich in Bewegung setzen, und umgekehrt keinen in Bewegung befindlichen Körper, ohne daß der Verstand urteilt, daß er in Ruhe sein könne. Folglich ist der eintretende Zustand zeitlich entstanden, eben weil er eintritt, der früher vorhandene ist zeitlich entstanden, weil er nun nicht mehr ist. Denn wenn letzterer von Ewigkeit her bestünde, so könnte er unmöglich verschwinden, wie wir später darlegen und beweisen werden, wo wir die Endlosigkeit Gottes behandeln.

c) Ein Ding, das nicht ohne zeitlich gewordene Bestimmungen sein kann, ist selbst zeitlich entstanden; denn sonst ginge jedem zeitlich Entstehenden ein anderes zeitlich Entstehendes voraus, ohne daß wir zu einem ersten kommen. Wären aber diese in ihrer Totalität unendlich, so wäre auch das in Rede stehende zeitlich Entstandene nicht an die Reihe gekommen, ins Dasein zu treten. Eine unendliche Reihe kann eben unmöglich abgeschlossen sein. Gesetzt nämlich, die Umdrehungen der Himmelsphäre wären unendlich an Zahl, so müßte diese Zahl entweder gerade oder ungerade sein oder beides zugleich oder schließlich keines von beidem. Die beiden letzten Möglichkeiten fallen fort,

1) Eigentlich: Der reitet auf dem Rücken der Torheit und irrt ab vom Pfade der Vernunft.

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

denn es handelt sich um kontradiktorische Gegensätze, wobei in der Negation des einen die Affirmation des anderen gegeben ist und umgekehrt. Ferner kann die Zahl nicht ungerade sein, denn die ungerade wird durch Vermehrung um eins zu einer geraden; wie kann aber, was unendlich ist, einer Vermehrung bedürfen? Sie kann aber auch nicht gerade sein, sonst könnte man sie um eins vermehren und sie würde eine ungerade; wie kann sie aber vermehrt werden, wenn sie voraussetzungsgemäß unendlich ist?¹⁾ So ergibt sich denn daraus, daß die Welt nicht ohne zeitlich entstandene Bestimmungen sein kann, folglich ist sie selbst zeitlich entstanden. Steht aber dieses fest, so bedarf sie notwendig eines Urhebers.

2. Gott ist ewig, immer gewesen, seinem Dasein geht kein anderes Ding voraus, sondern er ist früher als jegliches Ding, sei es lebend oder tot.²⁾

Beweis: Wäre Gott in der Zeit entstanden und nicht ewig, so hätte er einen Urheber nötig, der ihm das Dasein gibt, dieser Urheber wieder einen anderen Urheber und so in infinitum; eine unendliche Reihe aber ist nicht zu verwirklichen. Also kommen wir zu einem ewigen und ersten Urheber, was zu beweisen war. Ihn nennen wir Schöpfer, Urheber, Hervorbringer der Welt.

3. Gott ist nicht nur ohne Anfang, sondern sein Dasein hat auch kein Ende, er ist „der Erste und Letzte, der Offenbare und Verborgene“ (Sure 57, 3). — Derjenige, dessen Ewigkeit erwiesen ist, kann unmöglich nicht sein. Denn das Aufhören seines Daseins müßte entweder von ihm selbst ausgehen oder von einem Widersacher, der ihn vernichtet. Wenn aber ein Ding, dem begrifflich die Existenz zukommt, von selbst aufhören könnte, so könnte auch ein Ding von selbst ins Dasein treten. Wie also das Eintreten der Existenz eine Ursache erfordert, so auch das Eintreten der Nichtexistenz. — Die zweite Annahme, daß Gott durch eine entgegengesetzte Ursache vernichtet werde, ist gleichfalls ausgeschlossen. Denn wenn diese letztere ewig

1) J bringt irrtümlicherweise noch einmal die Widerlegung der Möglichkeit, daß die Zahl weder gerade noch ungerade sein kann.

2) Der etwas befremdende Zusatz ist wohl nur dem Reim zu liebe gemacht.

wäre, so wäre es unbegreiflich, daß sie mit ihm zusammen existiere. Nun ist aber aus den beiden vorhergehenden Artikeln klar, daß Gott von Ewigkeit her existiert. Wie kann er aber von Ewigkeit her existieren und mit ihm zugleich sein Widersacher? — Wäre aber dieser Widersacher, der Gott vernichten könnte, zeitlich entstanden, so liegt darin ein Widersinn. Denn das zeitlich Gewordene ist nicht etwa eher im stande, das Ewige zu beseitigen, als das Ewige im stande ist, der Existenz des zeitlich Entstandenen vorzubeugen. Vielmehr ist das Vorbeugen leichter als das Beseitigen, und das Ewige ist an Kraft dem Entstandenen überlegen.

4. Gott ist keine räumliche Substanz, sondern hoch erhaben über jede Beziehung zum Raum.

Beweis: Jede räumliche Substanz ist an ihren Ort gebunden, in welchem sie ruht oder von welchem sie sich wegbewegt. Sie ist also entweder in Ruhe oder in Bewegung. Diese beiden sind aber zeitlich entstanden, und was an zeitliche Bestimmungen geknüpft ist, ist selbst zeitlich entstanden. Und wenn eine räumliche Substanz als ewig gedacht werden könnte, so wäre auch die Ewigkeit der die Welt ausmachenden einzelnen Substanzen denkbar. — Wenn aber jemand Gott Substanz nennt und darunter nichts Räumliches versteht, so begeht er einen Fehler in der Ausdrucksweise, nicht in bezug auf den Sinn.

5. Gott ist kein aus Substanzen zusammengesetzter Körper. Denn der Körper besteht aus Einzelsubstanzen, und da Gott, wie eben bewiesen, unmöglich eine räumlich bestimmte Substanz sein kann, so kann er auch kein Körper sein, denn der Körper ist an den Raum gebunden und aus Einzelsubstanzen zusammengesetzt.¹⁾ Ferner ist er undenkbar ohne Trennung und Zusammensetzung, Ruhe und Bewegung, Gestalt und Ausdehnung. Das sind aber Hinweise auf das zeitliche Entstehen. — Ferner: könnte man annehmen, daß der Urheber der Welt ein Körper sei, so dürfte man auch an die Göttlichkeit der Sonne, des Mondes

1) Man beachte die Wiederholung derselben Begründung in ein und demselben Satze. Solches kommt bei Ghazālī öfters vor. Ob hier eine Nachlässigkeit des Stiles oder eine beabsichtigte Überdeutlichkeit vorliegt, läßt sich nicht leicht entscheiden.

oder irgend eines anderen Körpers glauben. — Wenn aber jemand sich erkühnen würde, Gott einen Körper zu nennen, ohne damit die Zusammensetzung aus Einzelsubstanzen zu meinen, so wäre das eine falsche Bezeichnung, wenn er auch darin Recht hätte, daß er ihm den Begriff des Körperlichen abspricht.

6. Gott ist kein Accidens, das einem Körper anhaftet, oder ein sonstiges Inhärens in einem Substrat; denn das Accidens wohnt dem Körper inne und jeder Körper ist zeitlich entstanden und sein Urheber existiert vor ihm. Wie kann aber Gott einem Körper innewohnen, wenn er allein von Ewigkeit her besteht ohne Genossen und selbst die Körper und Accidentien hervorgebracht hat. — Ferner ist Gott wissend, mächtig, wollend, schaffend, wie im folgenden dargetan werden soll. Diese Eigenschaften können aber unmöglich den Accidentien beigelegt werden, sondern nur einem Wesen, das in sich selbst besteht und keines Anderen bedarf. Aus den bisherigen Artikeln ergibt sich bereits, daß Gott ein in sich selbst bestehendes Wesen ist, keine Einzelsubstanz, kein Körper und kein Accidens. Da aber die ganze Welt aus Substanzen und Accidentien und Körpern besteht, so ist er keinem Körper ähnlich und kein Ding ihm, sondern er ist der Lebendige, der Subsistierende, der nicht seines Gleichen hat. Wie könnte auch das Geschöpf seinem Schöpfer, das Bestimmte seinem Bestimmer, das Gebilde seinem Bildner gleichen? Nun sind aber alle Körper und Accidentien sein Werk, folglich ist eine Gleichheitlichkeit und Ähnlichkeit zwischen ihnen undenkbar.

7. Gott ist in seinem Wesen frei von der Bestimmung durch die Richtungen (Dimensionen). Diese Richtungen sind folgende: oben, unten, rechts, links, vorn, hinten. Sie sind von ihm hervorgebracht, indem er den Menschen geschaffen. Er hat ihm nämlich zwei Endpunkte gegeben, mit dem einen stützt er sich auf die Erde, er heißt Fuß, der andere ihm entgegengesetzte heißt Kopf. Danach bekam das, was dem Kopf zunächst liegt, den Namen „oben“ und was in der Richtung der Füße liegt, den Namen „unten“, so daß für eine Ameise, die an der Decke kriecht, die Richtungen „oben“ und „unten“ sich umkehren, indem für sie unten ist, was für uns oben. Ferner hat er den Menschen mit zwei Händen geschaffen, von denen

in der Regel die eine stärker ist als die andere. Die stärkere wurde als die rechte, die andere als die linke benannt. Danach heißt auch die Richtung, die der rechten Hand zunächst liegt, rechts und die andere links. Ferner schuf er ihm zwei Seiten, mit der einen sieht er und bewegt sich ihr entsprechend, sie erhielt die Bezeichnung „vorn“ und die entgegengesetzte die Bezeichnung „hinten“. So sind also die Richtungen mit dem Menschen entstanden, und wäre der Mensch nicht in dieser Gestalt, sondern etwa kugelförmig geschaffen worden, so bestünden die genannten Richtungen überhaupt nicht.

Wie konnte also Gott von Ewigkeit her durch eine Richtung bestimmt sein, wenn diese erst zeitlich entstanden ist? Oder wie sollten diese Richtungen erst später bei ihm eingetreten sein? ¹Etwa dadurch, daß er die Welt über sich geschaffen? Aber er ist ja erhaben darüber, daß es bei ihm ein Oben gebe, weil er erhaben darüber ist, einen Kopf zu haben; denn das Wort „oben“ drückt das aus, was in der Richtung des Kopfes liegt.¹ Oder dadurch, daß er die Welt unter sich geschaffen? Aber er ist erhaben darüber, daß es bei ihm ein Unten gebe, da er erhaben darüber ist, einen Fuß zu besitzen, denn das Wort „unten“ drückt das aus, was in der Richtung des Fußes liegt. All das schließt einen Widerspruch in sich, denn durch Richtungen bestimmt sein, heißt durch einen Raum bestimmt sein, wie es bei den Substanzen der Fall ist, oder durch die Substanzen bestimmt sein, wie es bei den Accidentien der Fall ist. Da aber Gott weder Substanz noch Accidens ist, so kann er auch nicht durch Richtungen bestimmt sein. Wenn man aber unter Richtungen etwas anderes versteht, so ist das eine fehlerhafte Ausdrucksweise, wenn auch der Sinn richtig sein mag.

Ferner: wenn Gott über der Welt wäre, so wäre er ihr gegenüber. Alles aber, was einem Körper gegenüber liegt, ist diesem entweder gleich oder größer oder kleiner als er. All das sind Bestimmungen, die notwendig ein Bestimmendes erfordern, wober er, der alleinige Schöpfer und Leiter, erhaben ist. Wenn wir beim Gebete unsere Hände zum Himmel erheben, so geschieht

¹—¹ fehlt bei B, vielleicht mit Recht, da der gleich folgende Beweis nur auf die zweite Alternative Bezug nimmt.

es, weil das die Richtung des Privatgebetes¹⁾ ist. Auch liegt darin ein Hinweis auf die Majestät und Erhabenheit des Angerufenen, indem durch die Richtung nach oben die Eigenschaft der Hoheit angedeutet wird, denn er herrscht und waltet über allem, was da existiert.

8. Gott sitzt auf seinem Thron in dem Sinn, in welchem er selbst es meint, der nämlich vereinbar ist mit seiner Hoheit und kein Werden und Vergehen ihm beilegt. Ein solches Sitzen ist gemeint, wenn er im Koran sagt: „Dann setzte er sich auf den Himmel, und der war Rauch“ (Sure 41, 10), nämlich im Sinne des Beherrschens so wie der Dichter sagt: „Bišr sitzt über dem Irāk ohne Schwert und Blutvergießen“.²⁾ — Die Rechtgläubigen sind genötigt, diese Stelle in derselben Weise bildlich zu erklären, wie die Irrlehrer es bei dem Gotteswort tun müssen: „Und er ist mit euch, wo immer ihr seid“ (Sure 57, 4). Das wird allgemein von der umfassenden Kenntnis Gottes verstanden wie der Ausspruch des Propheten: „Das Herz des Gläubigen ist zwischen zwei Fingern des Barmherzigen“ von seiner Kraft und Macht, und der andere Ausspruch: „Der schwarze Stein ist die Rechte Gottes auf seiner Erde“ von der ihm gebührenden Verehrung; denn die wörtliche Erklärung würde hier zu einem Widersinn führen. So verhält es sich auch mit dem Sitzen. Denn nähme man es im wörtlichen Sinne, so würde daraus folgen, daß der Sitzende ein den Thron berührender Körper ist, entweder ihm gleich oder größer oder kleiner als er. Das ist aber absurd und was zu einer Absurdität führt, ist selbst absurd.

9. Obwohl Gott weder Gestalt noch Ausdehnung besitzt und nicht durch die Richtungen bestimmt wird, so ist er doch im Jenseits mit leiblichen Augen zu sehen, denn er sagt selbst: „Ihre Gesichter werden alsdann strahlen, schauend auf ihren Herrn“ (Sure 80, 22). Im Diesseits ist er aber nicht zu sehen gemäß seinen eigenen Worten: „Nicht nehmen ihn wahr die Blicke, er aber nimmt wahr die Blicke“ (Sure 6, 103) und seiner Anrede an Moses: „Du wirst mich nicht sehen“ (Sure 7,

1) دعاء. Die Ka'ba dagegen ist die Richtung für das offizielle Gebet (صلاة).

2) Murtaḍā bemerkt, daß dieser Vers von ابن عباد dem Ba'it, von Ġauharī aber dem Aḥṭal zugeschrieben wird.

139). Ich möchte wissen, wie die Muʿtaziliten zur Kenntnis von Eigenschaften Gottes gekommen sind; von denen Moses nichts gewußt hat. Denn wie konnte dieser Gott bitten, sich ihm zu zeigen, wenn das unmöglich wäre? Die Unkenntnis wird wohl eher auf seiten der törichten und einfältigen Neuerer liegen als auf seiten der Propheten.

Was die zitierten Koranstellen anlangt, so führt die wörtliche Auffassung derselben zu keinem Widersinn. Denn das Sehen ist eine Art Erleuchtung und Wissen, nur vollkommener und deutlicher als das Wissen. Und wenn Gott Objekt des Wissens sein kann, obwohl er keine Beziehungen zu einem Orte hat, so kann er auch Objekt des Schauens sein ohne solche Beziehungen. Wie Gott die Menschen sehen kann, ohne sie vor sich zu haben, so ist es auch möglich, daß der Mensch Gott sieht, ohne ihn vor sich zu haben. Wie er ohne körperliche Qualität und Gestalt erkannt wird, so kann er auch ohne solche gesehen werden.

10. Gott ist einer, ohne Genossen, einzig, ohnegleichen. Er war ganz allein beim Schaffen und Hervorbringen. Es gibt keinen Ähnlichen, der ihm gliche und keinen Gegner, der ihm widerstrebte. Beweis dafür ist das Gotteswort: „Gäbe es darin mehrere Götter außer Gott, sie müßten zugrunde gehen“ (Sure 21, 22). Denn nehmen wir an, es wären zwei und es wollte der eine etwas unternehmen; wenn dann der zweite genötigt wäre, dem ersten beizustehen, so wäre er ein kraftloser Untertan, aber kein mächtiger Gott; hätte er aber so viel Kraft, dem ersten entgegenzutreten und Widerstand zu leisten, so wäre er der kraftvolle Herrscher, der erste aber schwach und beschränkt und kein mächtiger Gott.

II. Hauptstück.

Von den göttlichen Eigenschaften.

1. Der Urheber der Welt ist mächtig und wahr ist sein Wort, wenn er sagt: „Gott ist jedes Dinges mächtig.“ Denn die Welt ist ein wohlgeordnetes Kunstwerk. Wenn jemand ein Kleid aus Damast sähe, schön gewoben und gefügt und in entsprechender Weise besetzt, und dann meinte, es stamme von

einem Leblosen, der nichts vermag, oder einem Menschen ohne Kraft, der hat den Verstand verloren und ist ein Narr.

2. Er weiß um alles Existierende und umfaßt alles Geschaffene, „nicht entgeht seinem Wissen das Gewicht eines Körnleins weder auf Erden noch im Himmel“ (Sure 10, 62; 34, 3). Wahr ist sein Wort: „Und er weiß jegliches Ding“ (Sure 2, 27) und das andere: „Hat der kein Wissen, welcher geschaffen hat, und er ist der Feine, der Kundige“ (Sure 67, 14). So leitet er dich an, aus der Schöpfung auf sein Wissen zu schließen; denn du kannst nicht zweifeln, daß die feine Ausführung der Schöpfung und die herrliche Ordnung selbst im unscheinbarsten Wesen auf die Weisheit des Schöpfers hindeutet und seinen Ordnersinn. Was aber Gott selbst mitgeteilt, ist das höchste an Leitung und Lehre.

3. Gott ist lebendig. Diese Eigenschaft ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Wissen und der Macht. Denn könnte man sich einen Mächtigen, Wissenden, Handelnden und Leitenden vorstellen, ohne daß er lebendig wäre, so könnte man auch am Leben der Tiere zweifeln, die bald sich bewegen, bald in Ruhe sind, ja sogar am Leben der Handwerker und Künstler. Das alles führt zu einem Abgrund von Ungereimtheiten.

4. Gott will die Werke; alles, was existiert, hängt ab von seinem Willen und geht aus ihm hervor. Er ist der Schöpfer und Wiedererwecker, machend was er will. Hätte er doch überall das Gegenteil dessen tun können, was er wirklich getan hat. Wo aber kein Gegenteil möglich ist, da hätte er dasselbe Werk früher oder später vollbringen können; denn die Macht erstreckt sich in gleicher Weise auf die beiden Gegensätze und Zeiten. Es ist also ein Wille erforderlich, der sie zu einer der beiden Möglichkeiten bestimmt. Wenn aber das Wissen den Willen entbehrlich machen würde in der Bestimmung des Gewußten, so daß man sagen könnte, es existiert in der Zeit, die er vorausgewußt hat, so könnte das Wissen am Ende auch die Macht ersetzen, und man könnte sagen: das Ding existiert ohne Macht, da ihm das Wissen um seine Existenz vorausgegangen ist.

5. Gott ist hörend und sehend. Nicht entgehen seinem Blick die Regungen des Innern und die verborgensten Gedanken und Vorstellungen, und seinem Ohr entgeht nicht der schwarzen

Ameise Tritt in dunkler Nacht auf hartem Fels. Sind doch Gesicht und Gehör ohne Zweifel reine Vollkommenheiten¹⁾, wie sollte also das Geschöpf vollkommener sein als der Schöpfer, das Gebilde über dem Bildner stehen? Und wie wäre die Teilung eine gerechte, wenn das Unvollkommene ihm und das Vollkommene dem Menschen zugefallen wäre? — Wie könnte sonst auch der Beweis zu Recht bestehen, den Abraham gegenüber seinem Vater vorbrachte, als dieser in Unwissenheit den Götzen diente. Da sprach nämlich Abraham zu ihm: „Warum dienst du dem, der weder hört noch sieht und dir mit nichten helfen kann?“ (Sure 19, 43). Wenn das umgekehrt auf seinen Gott anwendbar gewesen wäre, so wäre sein Beweis völlig hinfällig und Gottes Wort: „Und diesen Beweis brachten wir dem Abraham gegen sein Volk“ (Sure 6, 83) wäre nicht wahr. Wie wir uns aber Gott handelnd denken ohne Gliedmaßen und wissend ohne Herz und Gehirn, so müssen wir ihn uns auch sehend denken ohne Augapfel und hörend ohne Ohr. Denn das Verhältnis ist das gleiche.

6. Gott redet mit wirklicher Rede und diese ist eine in seinem Wesen bestehende Eigenschaft. Sie besteht aber nicht aus Lauten und Buchstaben, sondern seine Rede gleicht keiner anderen Rede, wie seinem Sein kein anderes Sein. Die Rede ist in Wirklichkeit etwas Psychisches und die Zerteilung in Laute und Buchstaben erfolgt nur zum Zwecke der Mitteilung, wozu sonst auch Bewegungen und Gesten dienen.

Wie konnte das gewissen einfältigen Leuten entgehen, da es doch nicht den törichten Dichtern entgangen ist. So sagt einer von ihnen: „Die Rede hat im Herzen ihren Sitz, die Sprache ist nur auf das Herz ein Hinweis.“²⁾ Wem seine Vernunft es nicht verwehrt³⁾ und wen sein Verstand nicht hindert, zu sagen: „Meine Zunge ist entstanden, aber was in ihr durch

1) Das ist einer der wenigen Punkte, worin die philosophische Gotteslehre des Islams von der christlichen Scholastik abweicht. Nach der letzteren sind Sehen und Hören, weil an ein körperliches Organ gebunden, keine *perfectio simplex*, folglich Gott abzusprechen. Gott hört und sieht nicht formaliter, sondern eminenter. Vgl. oben S. 9 Anm. 2.

2) Der Vers soll nach Murtaḡā von Achṭal sein, aber nicht in seinem *Dīwān* stehen.

3) M *يعقله*, JB *يعقله*.

meine entstandene Kraft entsteht, ist ewig“, bei dem laß die Hoffnung, daß er vernünftig werde, fahren und behüte deine Zunge, mit ihm zu reden. Und wer nicht versteht, daß mit dem Ausdruck „ewig“ dasjenige gemeint ist, vor dem nichts ist, daß aber in *bismillāh* (im Namen Gottes) das b vor dem s ausgesprochen wird, folglich das s, weil es auf das b folgt, nicht ewig ist, um den kümmerge dich nicht weiter. Es ist ein Geheimnis Gottes, daß er manche Menschen vom Verständnis fernhält, und wen Gott irreleitet, der hat keinen Führer.¹⁾ — Wer es aber seltsam findet, daß Moses, der Gebenedeite, in diesem Leben Gott hat reden hören ohne Laut und Buchstaben, der darf auch nicht zugeben, daß er in der anderen Welt ein Wesen sehe ohne Körper und Farbe. Wenn er es aber begreiflich findet, daß etwas ohne Körper, Farbe, Ausdehnung und Größe sichtbar sei, während er bis jetzt nichts Derartiges gesehen hat, der übertrage das einfach auf den Gehörsinn. Und wenn er begreift, daß Gott mit einem Wissen alle Dinge umfaßt, so möge er sich die Rede als eine Eigenschaft denken, die, in sich eins, auf all das sich erstreckt, worauf die einzelnen Ausdrücke hinweisen. Und wenn er versteht, wie die sieben Himmel und Paradies und Hölle auf einem kleinen Blatte Platz finden und in der Größe eines Atomes im Herzen aufbewahrt werden, und wie all das im Auge sich abspiegelt so groß wie eine Linse, ohne daß Himmel und Erde, Paradies und Hölle selbst im Auge, im Herzen und auf dem Blatte sich befänden, dann soll er auch begreifen, daß Gottes Wort mit der Zunge gesprochen, im Herzen bewahrt und auf Blättern geschrieben wird, ohne selbst in diese Dinge aufgenommen zu werden. Wenn in einem Koranexemplar Gottes Wort selbst auf den Blättern stünde, so wäre auch Gottes Wesenheit in seinem geschriebenen Namen enthalten. Desgleichen wäre das höllische Feuer selbst dort, wo sein Name auf dem Blatte steht, ohne daß dieses verbrennt.

1) Die ultraorthodoxe Lehre, daß auch das Aussprechen des Korans ewig und ungeschaffen sei (siehe Goldziher, Vorlesungen S. 116, und ZDMG 62, 7), erfährt hier eine sehr kräftige Abweisung, sie ist nach unserem Verfasser überhaupt nicht ernst zu nehmen. Daß er hierbei die Ausdrücke *لفظ* und *مخلوق*, um die der Streit sich dreht, ganz vermeidet, ist gewiß kein Zufall, sondern begründete Vorsicht.

7. Das in Gottes Wesenheit subsistierende Wort ist ewig wie alle seine Eigenschaften, da Gott unmöglich ein Substrat für zeitlich Entstehendes und der Veränderung unterworfen sein kann. Vielmehr müssen den Eigenschaften dieselben Bestimmungen der Ewigkeit zukommen wie seinem Wesen. Ihn trifft kein Wechsel und keine Veränderung, die glorreichen Eigenschaften, durch die er von Ewigkeit ausgezeichnet ist, wird er auch in alle Ewigkeit beibehalten, frei von jeder Zustandsänderung. Denn was zeitliche Bestimmungen an sich trägt, kann nicht ohne sie sein, und was nicht ohne solche sein kann, ist selber zeitlich entstanden. Das Prädikat des Entstandenseins wird von den Körpern nur insofern ausgesagt, als sie der Veränderung und dem Wechsel in ihren Eigenschaften unterworfen sind. Wie kann aber ihr Schöpfer an dieser Veränderlichkeit teilhaben? Daraus ergibt sich, daß sein Wort ewig ist, subsistierend in seiner Wesenheit. Zeitlich entstanden sind nur die Laute, die es zum Ausdruck bringen. So können wir uns einen Vater denken, bei dem, bevor noch sein Sohn geboren ist, der Wunsch und Wille besteht, daß dieser studieren solle.¹⁾ Aber erst, wenn dann der Sohn wirklich geboren und zum Gebrauch der Vernunft gekommen ist und Gott in ihm die Erkenntnis schafft, daß im Herzen seines Vaters ein solcher Wunsch bestehe, erst dann wird für den Sohn dieser Wunsch Pflicht, der beim Vater so lange fortbestanden hatte, bis sein Sohn davon Kenntnis erhielt. Auf ähnliche Weise müssen wir die Forderung Gottes verstehen, die in den Worten zu Moses ausgedrückt liegt: „Zieh' deine Schuhe aus“ (Sure 20, 12). Diese Forderung bestand von Ewigkeit bei Gott, die Anrede an Moses aber bestand darin, daß in ihm die Kenntnis dieser Forderung geschaffen wurde und er dieses ewige Wort hörte.

8. Gottes Wissen ist ewig. Von Ewigkeit her erkannte er sein Wesen, seine Eigenschaften und die von ihm erschaffenen Dinge. Das Wissen entsteht bei ihm nicht erst mit dem Ent-

1) Ghazālī hat dieses Beispiel vielleicht in pietätvoller Erinnerung an seinen eigenen Vater gewählt, der den Mangel höherer Bildung schmerzlich vermifste und den sehnlichsten Wunsch hegte, daß sein Sohn einmal ein gelehrter Mann werden solle, bevor dieser noch geboren war. So wenigstens in der Biographie Ghazālīs bei Subkī, *ṭabaqāt al-Šāfi'īja* IV, 102 Mitte.

stehen der Dinge, sondern diese sind ihm gegenwärtig mit ewigem Wissen. Wenn z. B. uns die Erkenntnis geschaffen würde, daß Zaid (Caius) bei Sonnenaufgang kommen werde und dieses Wissen bliebe virtuell in uns bestehen, bis die Sonne wirklich aufgeht, so wäre die Ankunft des Zaid (Caius) bei Sonnenaufgang von uns mit diesem Wissen gewußt, ohne daß ein neues Wissen dazu gekommen wäre. So müssen wir uns das ewige Wissen Gottes vorstellen.

9. Sein Wille ist ewig und bezieht sich von Ewigkeit her auf die Hervorbringung der Geschöpfe in ihrer Zeit, wie sie ihnen zukommt gemäß dem vorausgehenden ewigen Wissen. Denn wäre der Wille in der Zeit entstanden, so wäre Gott das Subjekt von zeitlichen Ereignissen, und bestünde der Wille nicht in seinem Wesen, so könnte er nicht wollen mit ihm, wie du dich nicht bewegen kannst mit einer Bewegung, die nicht in dir ist. Jedenfalls hätte dann sein Hervortreten in der Zeit einen anderen Willen nötig, dieser wieder einen anderen und so in infinitum. Wenn aber ein Wille ohne einen Willen entstehen könnte, so könnte auch die Welt ohne einen solchen entstehen.

10. Gott ist wissend durch ein Wissen, lebend durch ein Leben, mächtig durch eine Macht, wollend durch einen Willen, redend durch ein Wort, hörend durch ein Hören und sehend durch ein Sehen. Diese Prädikate kommen ihm zu auf Grund der genannten ewigen Eigenschaften. Zu behaupten, er sei wissend ohne Wissen, wäre ebenso ungereimt wie zu behaupten, es sei einer reich ohne Vermögen, oder es gäbe ein Wissen ohne einen Wissenden oder einen Wissenden ohne ein Gewußtes. Denn das Wissen, das Gewußte und der Wissende bedingen sich gegenseitig wie das Töten, der Tötende und der Getötete. Wie man sich unmöglich einen Tötenden ohne Töten und Getöteten vorstellen kann oder einen Getöteten ohne einen Tötenden und ein Töten, so auch keinen Wissenden ohne Wissen und kein Wissen ohne Gewußtes und kein Gewußtes ohne einen Wissenden, sondern diese drei hängen im Verstand untrennbar zusammen. Wer eine Trennung des Wissenden vom Wissen für möglich hält, der muß auch seine Trennung vom Gewußten für möglich erklären und die Trennung des

Wissens vom Wissenden, denn das Verhältnis zwischen diesen Attributen ist überall das gleiche.¹

III. Hauptstück.

Von den Werken Gottes.

1. Alles, was in der Welt entsteht, ist Gottes Schöpfung und sein Werk, es gibt keinen Schöpfer und Hervorbringer außer ihm. Er schuf die Menschen, ihre Kräfte und ihre Bewegungen. Daher sind auch alle Handlungen seiner Diener von ihm geschaffen und gehen auf seine Macht zurück, wie er selbst sagt: „Gott ist der Schöpfer jeglichen Dinges“ (Sure 39, 63), ferner: „Gott hat euch geschaffen und das, was ihr tut“ (Sure 34, 97), ferner: „Ob ihr eure Rede verbergt oder sie offenbart, er weiß, was in der Brust ist. Sollte der kein Wissen haben, der der Schöpfer ist, und er ist der Feine, der Kundige“ (Sure 67, 13, 14). Er befiehlt seinen Dienern, auf ihre Worte²) und geheimsten Gedanken zu achten, weil er die Quellen ihrer Werke kennt, und er beweist sein Wissen aus seinem Schaffen. Wie sollte er auch nicht der Schöpfer der menschlichen Handlungen sein, da doch seine Macht vollkommen ist und durch nichts beschränkt? Die Handlungen gehen überdies auf eine Bewegung des menschlichen Körpers zurück. Nun aber gilt für alle Bewegungen dasselbe und sie hängen ihrer Natur nach ab von der göttlichen Macht. Warum sollte sich also diese nur auf einige der Bewegungen erstrecken, auf andere nicht, da sie doch alle sich gleich verhalten? Oder wie sollten die Tiere von selbst ihre Erfindungen machen, da doch von der Spinne, der Biene und anderen Tieren Werke von einer Feinheit ausgehen, die den mit Verständnis Begabten geradezu verblüffen? Wie vermöchten sie derartiges allein ohne den Herrn der Herren, da sie von den Einzelheiten dessen, was sie hervorbringen, gar kein Verständnis haben? Nein, nein, die Geschöpfe bedeuten nichts, der Herr des Himmels und der Erde herrscht unumschränkt in der Körper- und Geisterwelt.

2. Daß die Bewegungen des Menschen ausschließlich von Gott hervorgebracht sind, schließt nicht aus, daß sie dem Ver-

1) Vgl. dazu die Anmerkung oben S. 12.

2) *وافعالهم* bei J ist nach MB zu streichen.

mögen des Menschen entstammen auf dem Weg der Aneignung.¹⁾ Gott schuf eben zugleich das Vermögen und das Gewirkte, den Willen und das Gewollte. Das Vermögen ist ein Attribut des Menschen und eine Schöpfung Gottes, aber keine Aneignung von seiten des Menschen. Die Bewegung hingegen ist von Gott geschaffen, wird aber zugleich vom Menschen ausgesagt und von ihm angeeignet. Denn sie wurde geschaffen als das Resultat eines Vermögens, das ein Attribut von ihm ist. In der Bewegung liegt aber außerdem eine Beziehung zu einer anderen Eigenschaft, die (ebenfalls) Vermögen²⁾ genannt wird. Mit Rücksicht auf diese Beziehung heißt sie Aneignung. Wie sollte das auch reiner Zwang sein, da doch der Mensch notwendig den Unterschied erkennt zwischen der aus seinem Vermögen hervorgegangenen Bewegung und einem naturnotwendigen (unwillkürlichen) Impulse? Andererseits wie könnte jener Akt vom Menschen hervorgebracht sein, da dieser gar keine genaue Kenntnis von den einzelnen Elementen dieser angeeigneten Bewegung besitzt? Wenn also beide Extreme unhaltbar sind, so

1) Dieser auf Aš'arī zurückgehende Lösungsversuch ist wegen seiner Subtilität sprichwörtlich geworden: **أدق من كسب الأشعري**. Nach einem bei Murtaḍā (II 166, 3) angeführten Zitat gehört der *kasb* des Aš'arī zu den drei Absurditäten (**محالات**) des Kalāms. Die beiden anderen sind der Sprung (**الطفرة**) des Nazzām (vgl. dazu Sahrstānī, ed. Cureton 38, 39; Haarbrücker I 56) und die modi (**احوال**) des Abū Hāsim (siehe Horten ZDMG 63, 303 ff.). Der Widersinn soll darin liegen, daß dem Menschen ein Vermögen zugeschrieben wird, mit dem er nichts vermag. In Wirklichkeit verdient sein Versuch nicht die geringschätzige Beurteilung, die ihm zuteil geworden ist. Sein Bestreben, zwischen dem absoluten Determinismus (**الجبر المحض**), wonach der Mensch ein willenloser Automat ist, und dem absoluten Indeterminismus (dem **خلق الافعال** der Mu'taziliten) einen Mittelweg zu finden, der sowohl die Allursächlichkeit Gottes als auch die Selbsttätigkeit des Menschen wahrt, ist immerhin aller Ehre wert; wenn seine Lösung nicht besser ausgefallen ist als die vor und nach ihm versuchten, so ist sie wohl auch nicht schlechter. Der Ausdruck **كسب** ist mit Anlehnung an die zahlreichen Koranstellen gewählt, in denen er von den menschlichen Handlungen gebraucht wird (z. B. Sure 3, 23). Die Mātūrīditen, die ungefähr mit den Ḥanafiten zusammenfallen, verwenden dafür die Bezeichnung **اختيار**, welche die Selbsttätigkeit des Menschen mehr zu betonen scheint. Tatsächlich lehnen aber auch sie das **خلق الافعال** ab, so daß ein sachlicher Unterschied zwischen **كسب** und **اختيار** kaum besteht.

2) Gemeint ist eben das, was wir „freien Willen“ und die Mātūrīditen, wie bemerkt, *ichtijār* nennen.

bleibt für den Glauben nur der Mittelweg, d. h. die betreffende Handlung ist das Werk Gottes durch Verursachung und das Werk des Menschen durch eine andere Art der Abhängigkeit, die als Aneignung bezeichnet wird. Denn der Zusammenhang zwischen dem Vermögen und dem Gewirkten muß nicht notwendig der der Hervorbringung sein. So erstreckte sich die Macht Gottes von Ewigkeit her auf die Welt, ohne daß die Hervorbringung erfolgt wäre. Beim Schöpfungsakte selbst aber nimmt diese Beziehung eine andere Form an. Daraus ist klar, daß die Beziehung des Vermögens zu einem Ding nicht notwendig darin besteht, daß dieses Ding ins Dasein tritt.

3. Die Handlung des Menschen ist, wenn auch von diesem angeeignet, nichtsdestoweniger von Gott gewollt. Es gibt also in der Körper- und Geisterwelt keinen Augenaufschlag und keine Gemütsregung, ohne daß sie von Gott bestimmt und gewirkt, gewünscht und gewollt wäre. Von ihm stammt das Gute und das Böse, Nutzen und Schaden, Islam und Unglaube, Bekenntnis und Leugnung, Seligkeit und Verdammnis, Irregehen und rechter Wandel, Gehorsam und Ungehorsam, Götzendienst und rechter Glaube. Keiner durchkreuzt seinen Plan und vereitelt seine Entschliebung. „Er läßt irregehen, wen er will, und leitet recht, wen er will.“ „Er wird nicht gefragt nach dem, was er tut, sie aber werden gefragt“ (Sure 21, 23). Darauf deutet auch, um einen Autoritätsbeweis anzuführen, der der ganzen Gemeinde geläufige Satz hin: „Was Gott will, geschieht, und was er nicht will, nicht“, ferner das Gotteswort: „Wenn Gott wollte, so leitete er alle recht“ (Sure 13, 20), ferner: „Und wenn dein Herr wollte, so würde er die Menschen zu einem Volke machen“ (Sure 11, 120).

Diese Tatsache ergibt sich auch aus der Vernunft: Wenn Gott die Sünden und Missetaten verabscheute und nicht wollte, sondern dieselben lediglich nach dem Willen des Teufels — Gott verfluche ihn!¹⁾ — verliefen, obwohl dieser doch der Feind Gottes ist und was nach seinem Willen geschieht, mehr ist, als was nach Gottes Willen verläuft; wie kann es ein Muslim für möglich halten, daß der mächtige König der Glorie zu einem

1) لعنة الله fehlt bei B.

Range erniedrigt werde, den kein Ortsvorsteher sich gefallen ließe? Denn wenn es im Dorf mehr nach dem Willen seines Feindes als nach seinem eigenen ginge, so würde er einfach das Vorsteheramt niederlegen. Nun ist aber die Sünde bei den Menschen das Überwiegende, und das alles verläuft nach der Ansicht der Neuerer entgegen dem Willen Gottes. Das wäre doch der Gipfel der Ohnmacht und des Unvermögens. Nein, der Herr der Herren ist hoch erhaben über eine so frevelhafte Behauptung. — Wenn aber klar ist, daß die Handlungen der Menschen von Gott geschaffen sind, so ergibt sich, daß sie auch von ihm gewollt sind.

Wollte man aber einwenden: Wie kommt es denn, daß Gott verbietet, was er will, und befiehlt, was er nicht will? so antworten wir: Befehl und Wille sind zwei verschiedene Dinge, wie aus folgendem Beispiel klar wird: Nehmen wir an, ein Diener werde von seinem Herrn geschlagen und der Fürst stelle diesen deswegen zur Rede. Der Herr entschuldigt sich damit, daß der Diener widerspenstig gewesen. Der Fürst glaubt ihm nicht und verlangt, der Herr solle dem Diener vor seinen Augen etwas zu tun befehlen, damit sich ergebe, ob er wirklich seinem Befehl sich widersetze. Da befiehlt der Herr dem Diener, er solle vor den Augen des Fürsten ein Tier satteln. Er befiehlt also hier etwas, was er tatsächlich nicht befolgt haben will, und zwar deshalb, weil sonst der Fürst seine Rechtfertigung nicht für stichhaltig ansehen würde. Wollte er aber seinen Befehl wirklich befolgt haben, so würde er sein eigenes Verderben wünschen, was ausgeschlossen ist.

4. Gott hat die Menschen geschaffen und ihnen Verpflichtungen auferlegt aus reiner Güte, ohne dazu genötigt zu sein.¹⁾

Nach der Ansicht der Mu'taziliten war Gott dazu verpflichtet, weil das zum Besten der Menschen diene. Aber das ist widersinnig, denn er ist der Verpflichtende, der befiehlt und verbietet, wie kann er da einer Verpflichtung unterworfen oder der Nöti-

1) Für das Verständnis dieses Absatzes ist zu beachten, daß **وجوب** sowohl die physische und logische als auch die ethische Notwendigkeit (Verpflichtung) bezeichnet.

gung und einem Vorhalt ausgesetzt sein? Denn das Wort Notwendigkeit bedeutet ein doppeltes: Erstens einen Akt, mit dessen Unterlassung ein Schaden in der anderen Welt verbunden ist, wie man sagt: Es ist notwendig für den Menschen, Gott zu gehorchen, oder ein Schaden in dieser Welt, wie man sagt: Der Durstige muß notwendig trinken, damit er nicht stirbt. Zweitens kann darunter etwas verstanden werden, dessen Gegenteil auf etwas Unmögliches hinausläuft, so z. B. was von Gott vorausgewußt ist, muß notwendig eintreten. Denn wenn es nicht eintreten könnte, so würde das zu dem Widersinn führen, daß das göttliche Wissen Unwissenheit ist.

Wenn der Gegner meint, daß das Schaffen eine Notwendigkeit im ersteren Sinne bedeutet, so muß er annehmen, daß Gott sonst einen Schaden erleide. Meint er es aber im zweiten Sinne, so geben wir es zu. Denn nach dem Vorauswissen Gottes muß das Gewußte notwendig existieren. Ein dritter Sinn, in welchem der Ausdruck Notwendigkeit verstanden werden könnte, ist nicht denkbar. — Ihre Behauptung, das sei notwendig zum Besten der Geschöpfe, ist haltlos. Denn wenn Gott die Sorge für das Beste der Menschen unterlassen kann, ohne dabei einen Schaden zu erleiden, so hat das Wort notwendig in bezug auf ihn keinen Sinn. Ferner hätte das Beste der Menschen darin gelegen, daß er sie in der Seligkeit erschaffe, aber wenn er sie erschafft am Ort der Prüfungen und sie aussetzt den Sünden und preisgibt der Gefahr der Strafe und dem Schrecken der Rechenschaftsablegung, so liegt doch darin für einen, der gesunden Verstandes ist, keine Seligkeit.

5. Gott kann dem Menschen eine Verpflichtung auferlegen, die dieser nicht zu erfüllen vermag. Gegen die Mu'taziliten.¹⁾ — Wenn Gott das nicht könnte, so hätte die Bitte keinen Sinn, er möge uns keine solchen Verpflichtungen auferlegen. Man pflegt aber doch zu bitten: „O Herr, leg' uns nicht auf, was wir nicht tragen können!“ (Sure 2, 286). Ferner sagte Gott dem Propheten voraus, daß Abū Ğahl ihm nicht glauben würde²⁾, befahl aber trotzdem dem Propheten, daß er von ihm für alle seine Aussprüche Glauben verlange. Unter diesen Aussprüchen befand sich aber auch der, daß er ihm nicht glauben

1) Aber auch gegen die Maturīditen (Hanafiten).

2) Sure 111, worin seine Verdammung ausgesprochen ist.

werde. Wie konnte er ihm also glauben, daß er ihm nicht glaube? Ist das nicht eine Unmöglichkeit?¹⁾

6. Gott könnte seine Geschöpfe züchtigen ohne vorhergehende Verfehlung und ohne sie nachher zu entschädigen. Gegen die Mu'taziliten.²⁾ — Gott kann nämlich frei verfügen über sein Eigentum und es ist undenkbar, daß er sein Verfügungsrecht überschreite. Denn die Ungerechtigkeit besteht in der Verfügung über das Eigentum eines andern.³⁾ Solches ist aber bei Gott ausgeschlossen, da es für ihn kein fremdes Eigentum gibt, in das er ungerechterweise eingreifen könnte.

Die genannte Möglichkeit wird bewiesen durch ihre Tatsächlichkeit. Denn das Schlachten der Tiere bereitet diesen Schmerzen, und was sie von seiten der Menschen an Qualen aller Art erleiden, geschieht ohne vorausgegangene Verschuldung. Wenn man sagen wollte, Gott werde sie wieder auferwecken und ihnen die Schmerzen, die sie gelitten, vergelten⁴⁾, ja Gott sei dazu ver-

1) Die Māturīditen (= Ḥanafiten) nehmen, wie bemerkt, diese These nicht an und lassen daher auch die beiden von Ghazālī beigebrachten Argumente nicht gelten. Was die Bitte anlangt: „Leg' uns nicht auf, was wir nicht tragen können“, so sei dieselbe nicht von moralischen Verpflichtungen, sondern von anderen schweren Lasten zu verstehen. Auch das Beispiel des Abū Ġahl beweise nichts. Denn absolut gesprochen hätte dieser ganz wohl glauben können. Wenn Gott auch von Ewigkeit voraus gewußt hat, daß er nicht glauben werde, so ist dieses Wissen keineswegs die Ursache seines Unglaubens, sondern dieser bleibt nach wie vor von ihm gewollt (مختيار). — Das Problem ist ganz dasselbe wie das in der nachtridentinischen Scholastik zwischen den Molinisten und Thomisten verhandelte. Die Ḥanafiten nehmen hierbei genau den Standpunkt der Molinisten ein. Nach einer bei den letzteren üblichen Unterscheidung war es wohl für Abū Ġahl unmöglich, zu glauben, in sensu composito, aber er hätte glauben können in sensu diviso, so wie Caius, wenn er sitzt, unmöglich zugleich nicht sitzen kann, wenn auch das Sitzen selbst ein freiwilliges ist.

2) Und die Māturīditen. Nur behaupten die Mu'taziliten, Gott dürfe überhaupt nicht die Guten bestrafen und die Bösen belohnen, die Māturīditen hingegen meinen, eine solche Handlungsweise widerspreche seiner Weisheit und gehöre daher zu den تنزيهات, den Unvollkommenheiten, die man Gott absprechen müsse. Übrigens geben auch die Aš'ariten zu, daß ihre Ansicht rein spekulative Bedeutung besitze und daß nach der Offenbarung tatsächlich die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden.

3) J hat den Zusatz بغير إذنه.

4) Diese Ansicht wurde von verschiedenen Mu'taziliten, z. B. Nazzām, vertreten. Vgl. Goldziher, Vorlesungen S. 105.

pflichtet, so antworten wir: Wer annimmt, Gott müsse jede Ameise, die zertreten, und jede Wanze, die zerdrückt worden ist, wieder zum Leben erwecken, um sie für die gehabten Schmerzen zu entschädigen, der hat gegen sich die Offenbarung und die Vernunft. Denn daß Gott zu einer solchen Wiedererweckung und Vergeltung genötigt wäre, weil er sonst einen Schaden davon hätte, ist widersinnig. Soll aber etwas anderes darunter verstanden sein, so haben wir bereits oben ausgeführt, daß ein anderer Sinn von Notwendigkeit nicht denkbar ist.

7. Gott macht mit seinen Geschöpfen, was er will. Er braucht also keineswegs auf ihr Bestes bedacht zu sein, denn für ihn existiert, wie wir dargetan haben, kein Muß und eine Notwendigkeit ist ihm gegenüber nicht denkbar. „Er wird nicht gefragt nach dem, was er tut, sondern sie werden gefragt“ (Sure 21, 23). Was würde denn ein Muʿtazilit, nach dessen Ansicht Gott das Beste wählen muß, auf folgenden Fall¹⁾ antworten, wenn er ihm vorgelegt würde? Nehmen wir an, es entstehe im Jenseits ein Disput zwischen einem Kind und einem Erwachsenen, die beide als Muslime gestorben sind. Gott hat nämlich den Erwachsenen eine Reihe von Stufen über das Kind gesetzt, weil er, nachdem er herangewachsen, eifrig gewesen ist im Glauben und in guten Werken, so daß Gott nach der Auffassung des Muʿtaziliten zu einer solchen Rangerhöhung verpflichtet war. Wenn nun das Kind zu Gott spricht: „Warum hast du, o Herr, ihm einen höheren Platz angewiesen als mir?“ und Gott antwortet: „Er ist groß geworden und hat sich hervorgetan in guten Werken“, so wird das Kind entgegnen: „Mich hast du jung sterben lassen, du hättest mich aber länger leben lassen müssen, damit ich auch zum Vernunftgebrauch kommen und mich hätte hervortun können. Das ist ungerecht von dir, daß du ihm ein langes Leben geschenkt hast, mir aber nicht. Warum hast du ihm den Vorzug gegeben?“ Gott erwidert: „Ich wußte eben, daß du in Götzendienst oder Sünden verfallen wärest, wenn du länger gelebt hättest. Deshalb war der Tod im Kindesalter für dich das Beste.“ Während Gott nach den Muʿtaziliten in solcher

1) Dieser Kasus soll die Veranlassung gewesen sein, daß Ašʿarī sich von seinem Lehrer Ġubbāʿī trennte. Vgl. W. Spitta, Zur Geschichte al-Ašʿarī's, S. 41 ff. Ghazālī hat hier den Fall etwas modifiziert.

Weise sich rechtfertigt, schreien die Ungläubigen aus den Schlünden der Hölle: „Hast du denn nicht gewußt, o Herr, daß wir im späteren Leben in Götzendienst verfallen würden? Warum hast du uns denn nicht als Kinder sterben lassen? Wir wollten uns gern mit einem geringeren Platz begnügen als wie ihn das muslimische Kind bekommen hat.“ Gibt es darauf eine Antwort? Muß hier nicht einfach ganz entschieden gesagt werden: die göttlichen Ratschlüsse sind hoch erhaben darüber, daß sie mit der Wage der Muʿtaziliten gewogen werden könnten.

Wollte man aber einwenden: Wenn Gott das Beste für den Menschen anordnen könnte, sie aber dennoch der Strafe schuldig werden läßt, so ist das schlecht und seiner Weisheit unwürdig, dann antworten wir: Schlecht ist, was nicht dem Zwecke angemessen ist, so daß ein und dasselbe schlecht sein kann in bezug auf eine Person und gut in bezug auf eine andere, wenn es dem Zweck der einen angemessen ist und dem der anderen nicht. So wird die Tötung einer Person von deren Anverwandten als schlecht, von ihren Feinden hingegen als gut befunden. Wenn aber unter schlecht das verstanden wird, was nicht dem Zweck des Schöpfers angemessen ist, so ist das widersinnig, denn er verfolgt überhaupt keinen Zweck. Darum kann von „schlecht“ bei ihm ebensowenig die Rede sein wie von Ungerechtigkeit, insofern bei ihm der Eingriff in eine fremde Rechtssphäre undenkbar ist. Versteht man aber unter „schlecht“, was dem Zwecke eines anderen zuwider ist, warum behauptet ihr, daß solches bei Gott undenkbar sein soll? Ist das nicht vielmehr ein leerer Wunsch, während doch das Gegenteil bezeugt wird durch die von uns oben angenommene Interpellation der Verdammten. — Ferner versteht man unter einem Weisen einen solchen, der das Wesen der Dinge kennt und sie gemäß seinem Willen hervorzubringen vermag. Warum soll er aber dabei das Beste im Auge haben müssen? Der Weise bei uns sorgt nur für das Beste in bezug auf sich selbst, um sich Ansehen in dieser und Belohnung in der anderen Welt zu verschaffen oder um von sich einen Schaden abzuwenden. All das ist auf Gott nicht anwendbar.

8. Die Erkenntnis Gottes und der Gehorsam gegen ihn sind Pflicht für den Menschen nicht durch Vernunftgebot, son-

dern durch positive Bestimmung Gottes. Gegen die Muftaziliten.¹⁾ — Wenn die Vernunft den Gehorsam verlangt, so tut sie das entweder, ohne einen Nutzen im Auge zu haben, und das ist ausgeschlossen, denn die Vernunft verlangt nichts Zweckloses, oder sie verlangt ihn wegen eines Nutzens und Zweckes. Daß dieser Zweck sich auf Gott beziehe, ist ausgeschlossen, denn er ist erhaben über Zweck und Vorteil, sondern Glaube und Unglaube, Gehorsam und Ungehorsam sind für ihn indifferent. Aber auch auf den Menschen kann dieser Zweck nicht gehen, denn er hat in seinem gegenwärtigen Zustande keinen Vorteil davon, empfindet vielmehr das Gebot als Last und muß seinetwegen auf die Befriedigung seiner Begierden verzichten. Im anderen Leben kann dieser Zweck aber auch nicht liegen, denn dort gibt es nur Lohn oder Strafe. Woher weiß man aber, daß Gott die Erkenntnis²⁾ und den Gehorsam belohnt und nicht vielmehr beide bestraft, da doch Gehorsam und Ungehorsam für ihn indifferent sind, da er nach keiner Seite geneigt und von keiner bestimmt ist? Nur aus der Offenbarung wissen wir, daß eine solche Unterscheidung besteht. Diejenigen sind im Irrtum, die da meinen, hierin vom Geschöpf auf den Schöpfer schließen zu dürfen, weil das Geschöpf den Unterschied von Dank und Undank daran erkennt, daß das eine mit Befriedigung, Freudigkeit und Lust verbunden ist, das andere aber nicht.

Man könnte aber einwenden: Wenn wir also nur durch die Offenbarung verpflichtet sind, auf diese Dinge unser Augenmerk zu richten, andererseits aber die Offenbarung nicht feststeht, solange der für die Verpflichtung in Betracht kommende Mensch nicht davon Kenntnis nimmt, so könnte ja dieser zum Propheten sagen: „Die Vernunft verlangt nicht von mir, auf die Offenbarung mein Augenmerk zu richten. Solange ich aber das nicht tue, steht die Offenbarung für mich nicht fest; es fällt mir aber

1) Aber auch gegen die Hanafiten. Ghazālī vertritt hier mit den Aš'ariten denselben Standpunkt wie die Skotisten und Nominalisten (z. B. Occam) der Spätscholastik gegenüber den Thomisten. Nach den letzteren gibt es eine mit der bloßen Vernunft erkennbare *lex naturalis*, nach den ersteren nur eine *lex positiva*.

2) J falsch المعصية statt المعرفة (MB).

gar nicht ein, davon Kenntnis zu nehmen.“ Der Prophet könnte dagegen nichts erwidern.

Auf diesen Einwurf antworten wir: Das ist gradeso, als wenn zu einem, der irgendwo steht, gesagt würde: „Hinter dir ist ein reißendes Tier und gehst du nicht von dort weg, so wird es dich töten. Wende dich nur um und schau hin, so wirst du finden, daß ich die Wahrheit spreche.“ Wenn nun der Betreffende erwidert: „Um sicher zu sein, daß du die Wahrheit sagst, müßte ich zuerst mich umwenden, aber ich werde mich nicht umwenden und hinschauen, solange es nicht sicher ist, daß du die Wahrheit sagst“, so zeigt er damit, daß er nicht recht bei Sinnen ist und sich selbst dem Verderben in die Arme werfen will; der andere, der ihn zurechtweisen wollte, hat davon keinen Schaden. In ähnlicher Weise ruft der Prophet uns zu: „Hinter euch ist der Tod und bei ihm sind die wilden Tiere und das brennende Feuer; wenn ihr euch nicht davor in acht nehmt und meine Wahrhaftigkeit anerkennt, indem ihr auf meine Wunder schaut, so seid ihr verloren. Wer sich umwendet, der erkennt¹⁾, nimmt sich in acht und wird gerettet, wer sich nicht umwendet und auf seinem Trotz beharrt, der rennt in den Abgrund des Verderbens. Ich habe keinen Schaden davon, wenn alle Menschen zugrunde gehen, ich habe nur die deutliche Botschaft auszurichten.“ So belehrt uns denn die Offenbarung über das Vorhandensein der reißenden Tiere nach dem Tode, wir verstehen kraft unserer Vernunft den Inhalt seiner Worte, begreifen auch die Möglichkeit dessen, was er betreffs der Zukunft verkündet, und die Natur drängt uns, vor dem Übel auf der Hut zu sein.

Daß eine Sache Pflicht ist, will besagen, daß mit ihrer Unterlassung ein Übel verbunden ist, und daß die Offenbarung verpflichtet, will besagen, daß sie auf das drohende Übel aufmerksam macht. Die Vernunft allein führt nicht zu der Erkenntnis, daß die Befriedigung der Begierden ein solches Übel nach dem Tode zur Folge hat. Das also ist der Sinn von Offenbarung und Vernunft und ihrer Bedeutung für die Bestimmung dessen, was Pflicht ist. Wäre nicht die Furcht vor der Strafe im Falle der Unterlassung des Gebotenen, so bestünde keine Verpflichtung,

1) nämlich, daß ich die Wahrheit rede.

da Pflicht nichts anderes bedeutet als das, mit dessen Unterlassung ein Übel in der anderen Welt verknüpft ist.

9. Die Sendung der Propheten ist nicht vernunftwidrig. Gegen die Brahmanen, welche die Ansicht vertreten, die Sendung von Propheten habe keinen Sinn, da die Vernunft allein ausreiche. — Denn die Vernunft führt nicht zur Erkenntnis der für das Jenseits verdienstlichen Handlungen, so wie sie auch nicht zur Erkenntnis der heilsamen Arzneien führt. Daher können die Menschen die Propheten ebensowenig entbehren, wie sie die Ärzte entbehren können, nur daß die Zuverlässigkeit des Arztes durch Erprobung, die des Propheten aber durch Wunder erkannt wird.

10. Gott hat Muhammed, den Hochgebenedeieten, gesandt als das „Siegel der Propheten“ (Sure 33, 40), welcher die früher an die Juden, Christen und Sabier ergangenen Offenbarungen aufhebt. Er bestätigte ihn durch offensichtliche Wunder und außergewöhnliche Zeichen: Es spaltete sich der Mond, die Steine verkündigten sein Lob, er machte die Tiere reden und Wasser träufelte aus seinen Fingern. Eines von seinen offenkundigen Wundern, womit er die Araber insgesamt in die Schranken forderte, ist der hehre Koran. Denn trotz ihrer außerordentlichen Redefertigkeit vermochten sie es nicht, mit etwas Ähnlichem wie der Koran ihm entgegenzutreten, und legten es daher darauf an, ihn zu beschimpfen, zu verleumden und aus dem Weg zu räumen.¹⁾ Es liegt eben nicht in der Macht eines Menschen, die Gedrungenheit des Korans und seine schöne Sprache zu verbinden mit der Erzählung alter Geschichten — dabei war der Prophet ein gewöhnlicher Mann aus dem Volke, der sich nicht mit Büchern abgab — und Nachrichten über verborgene Dinge, die sich in der Zukunft als richtig erwiesen haben, so das Gotteswort: „Ihr werdet die heilige Moschee, so Gott will, in Sicherheit betreten mit geschorenem Haupt und gestutztem Haar“ (Sure 48, 27), und das andere: „Besiegt ist Rom, im nächstgelegenen Land, aber sie werden, nachdem sie besiegt, wieder die Oberhand gewinnen nach wenigen Jahren“ (Sure 30, 1).

¹⁾ واخراجة كما اخبر الله عز وجل عنهم

Die Beweiskraft der Wunder für die Glaubwürdigkeit der Gesandten liegt darin, daß alles, was die Kräfte des Menschen übersteigt, ein Werk Gottes ist. Beruft sich also der Prophet gleichzeitig auf seine Sendung, so bedeutet das ebensoviel, als wenn Gott sagt: Du hast die Wahrheit gesprochen. Es verhält sich damit so, wie wenn ein Mann vor dem König stünde und den Untertanen gegenüber behauptete, er sei der Gesandte des Königs an sie. Nehmen wir an, er spreche zum König: „Wenn ich die Wahrheit rede, so erhebe dich dreimal vom Thron und setze dich auf eine Weise nieder, wie du es sonst nicht gewohnt bist.“ Tut der König das wirklich, so ersehen daraus die Anwesenden mit Notwendigkeit, daß diese Handlungsweise ebensoviel bedeutet, als wenn er gesagt hätte: du sprichst die Wahrheit.

IV. Hauptstück.

Über die positiven Offenbarungen, und daß man dem Propheten glauben müsse in allem, was er verkündet.

1. Die Auferweckung der Toten. Das ist eine geoffenbarte Wahrheit und der Glaube daran Pflicht, denn es liegt darin kein Widerspruch gegen die Vernunft. Gemeint damit ist die Wiederbelebung nach der Vernichtung, die ebenso in der Macht Gottes liegt wie die anfängliche Schöpfung. Im Koran heißt es: „Er spricht: Wer belebt die Knochen, nachdem sie vermodert? Sprich: Der wird sie beleben, der sie zum ersten Male geschaffen“ (Sure 36, 78). Er beweist also die Wiederbelebung aus der anfänglichen Schöpfung. Ferner: „Eure Schöpfung und Wiedererweckung ist wie die einer einzigen Seele“ (Sure 31, 27). Die Wiederbelebung ist ein zweiter Anfang, also ist sie möglich wie der erste Anfang.

2. Die Frage von Munkir und Nakir. Sie ist verschiedentlich in der Tradition bezeugt, also muß man daran glauben, denn sie ist möglich, da nichts weiter dazu erforderlich ist als die Zurückrufung des Lebens in einen Teil des Körpers, der die Anrede verstehen kann, und das ist an sich möglich. Dem widerspricht auch nicht die offenkundige Tatsache, daß die Teile des Toten in Ruhe sind und wir die an ihn gerichtete Frage nicht hören. Denn auch der Schlafende ist äußerlich in Ruhe und empfindet innerlich Schmerz und Lust, deren Wirkungen er

nach dem Erwachen gewahr wird. Der Prophet hörte Gabriel sprechen und nahm ihn wahr, seine Umgebung aber hörte ihn nicht und sah ihn nicht und sie merkten nichts von dem, was er gewahr wurde außer dem, was er sie wissen lassen wollte. Wem nämlich kein Hören und Sehen geschaffen wurde, der merkte nichts davon.

3. Die Pein des Grabes. Sie ist geoffenbart. Gott spricht: „Das Feuer, sie werden ihm ausgesetzt früh und spät. Und am Tage, wo die Stunde ersteht, sollt ihr die Familie Pharaos bringen in die ärgste Pein“ (Sure 40, 49). Vom Propheten und den frommen Alten ist bekannt, daß sie um Bewahrung vor der Pein des Grabes gebeten haben. Sie ist möglich und der Glaube daran Pflicht. Kein Gegengrund gegen diesen Glauben ist der Umstand, daß die Teile eines Toten im Bauch von wilden Tieren und dem Kropf von Vögeln verstreut sein können. Denn was den Schmerz empfindet, das sind bei jedem fühlenden Wesen bestimmte Teile, denen Gott die Empfindung wiedergeben kann.

4. Die Wage. Sie ist Wirklichkeit. Gott spricht: „Wir stellen hin die gerechte Wage für den Tag der Auferstehung“ (Sure 21, 48), ferner: „Und wessen Wage schwer wird sein usw.“ (Sure 7, 7. 23, 104. 101, 5). Die Sache ist so zu denken, daß Gott in den Blättern der Werke ein Gewicht erschafft entsprechend dem Werte derselben vor Gott. So wird den Menschen der Wert ihrer Handlungen bekanntgegeben, damit ihnen die Gerechtigkeit im Strafen und die Güte im Verzeihen und im überreichen Belohnen offenbar werde.

5. Der Şirāṭ. Er ist eine Brücke, gespannt über den Rücken der Hölle, feiner als ein Haar und schärfer als ein Schwert. Gott spricht: „Führt sie zum Şirāṭ der Hölle und laßt sie stehen, daß sie gefragt werden“ (Sure 37, 23). Er ist möglich und der Glaube daran Pflicht. Derjenige, der den Vogel in der Luft kann fliegen lassen, kann auch machen, daß ein Mensch über den Şirāṭ geht.

6. Paradies und Hölle sind bereits geschaffen. Gott spricht: „Eilt zur Verzeihung von eurem Herrn und zu einem Paradies, so breit wie Himmel und Erde, bereitet für die Gottesfürchtigen“ (Sure 3, 127). Das Wort „bereitet“ ist ein Beweis dafür, daß sie bereits geschaffen sind. Und zwar ist diese An-

gabe in wörtlichem Sinne zu verstehen, da sie keinen Widerspruch enthält. Auch darf man nicht einwenden, es habe keinen Sinn, daß sie vor dem Tag der Vergeltung seien geschaffen worden, denn „Gott wird nicht gefragt nach dem, was er tut, sie aber werden gefragt“ (Sure 21, 23).

7. Der rechtmäßige Imām nach dem Gesandten Gottes ist Abū Bekr, dann kommt Omar, dann Othman, dann ‘Alī, Gott habe sie selig! Eine schriftliche Verfügung des Propheten betreffs des Imāms existierte überhaupt nicht. Wenn es eine solche gegeben hätte, so hätte sie eher zum Vorschein kommen müssen als die von ihm herrührende Einsetzung der einzelnen Walī und Emire für das Heer in den verschiedenen Ländern. Wenn das letztere nicht verborgen blieb, wie hätte das erstere verborgen bleiben können? Und war eine solche Verfügung bekannt, wie hat sie verschwinden können, daß sie nicht zu uns gekommen ist? Daher war auch Abū Bekr nur durch Wahl und Huldigung Imām. Eine schriftliche Verfügung zugunsten eines anderen annehmen, das hieße die Genossen insgesamt der Zuwiderhandlung gegen den Gottesgesandten beschuldigen und von der allgemeinen Lehre abweichen. Nur die Rāfiḏiten haben gewagt, derartiges auszusinnen. Die Leute der Sunna aber halten daran fest, daß alle Genossen in dieser Hinsicht rein dastehen und alles Lob verdienen, wie sie auch Gott der Allerschönste und sein Gesandter, der Hochgebenedeite, gelobt haben. Und was sich ereignete zwischen Mu‘āwija und ‘Alī, Gott habe sie selig, war im Grunde nur eine verschiedene Beurteilung der Sachlage, nicht ein Kampf um das Imāmat von seiten des Mu‘āwija. ‘Alī glaubte nämlich, die Auslieferung der Mörder Othmans würde bei der großen Anzahl ihrer Stämme und ihrer Verbindung mit dem Heere die Verwirrung der Sache des Imāmats in dessen Beginn zur Folge haben; er hielt daher eine Hinhaltung für das Angemessenere. Mu‘āwija hingegen meinte, die Hinhaltung dieser Sache würde bei der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens zu einer Erregung gegen die Imāme und zur Blutrache führen. Nun sind aber die hervorragendsten Gottesgelehrten der Meinung, jeder Muḡtahid¹⁾ sei im Rechte, während

1) Über **اجتهاد** und **مجتهد** vgl. Snouk Hurgronje in ZDMG 53, 140 ff.

andre behaupten, nur einer habe recht. Kein einziger Gelehrter von Ansehen hat aber dem 'Alī Unrecht gegeben.

8. Der Vorrang der Genossen entspricht ihrer Reihenfolge im Chalifat, denn der wirkliche Vorrang ist der Vorrang bei Gott, eine Sache, die nur dem Propheten Gottes bekannt ist. Eine Reihe von Koranversen und Traditionen enthalten ihr Lob. Die Feinheiten dieses Vorranges aber und der Reihenfolge darin verstehen nur jene, die Augenzeugen der Offenbarung und der damit verbundenen Begleitumstände¹⁾ gewesen sind. Hätten sie hiervon keine genaue Kenntnis gehabt, so hätten sie die Sache nicht in dieser Weise geordnet, denn sie waren Leute, die niemand in Sachen der Religion zu tadeln gewagt und die durch nichts vom Rechten sich abbringen ließen.

9. Die Bedingungen für das Imāmat sind außer dem Bekenntnis zum Islam und der Zurechnungsfähigkeit folgende fünf: Männliches Geschlecht, Frömmigkeit, Wissenschaft, Tüchtigkeit und Zugehörigkeit zum Stamme Kūraiš gemäß dem Ausspruch des Propheten: Die Imāme sollen aus Kūraiš sein.²⁾ Sind mehrere vorhanden, auf die jene Eigenschaften zutreffen, so ist derjenige der Imām, dem von der Mehrheit gehuldigt wird. Wer die Mehrheit gegen sich hat, ist im Unrecht, er muß zurückgewiesen werden und dem rechtmäßigen Herrscher sich unterwerfen.

10. Wenn es bei dem, der das Imāmat anstrebt, an der Frömmigkeit und dem Wissen fehlen sollte, andererseits aber bei seiner Zurückweisung der Ausbruch einer Revolution unvermeidlich wäre, so soll ihm unseres Erachtens das Imāmat übertragen werden. Denn es ist nur ein Doppeltes möglich. Entweder wir beschwören durch eine andere Wahl eine Revolution herauf; der Schaden aber, der daraus den Muslemīn erwächst, überwiegt den Vorteil, der ihnen durch das Fehlen der genannten

1) *ودقائق التفصيل* fehlt bei B.

2) Nur die Chāriğiten haben diesen Grundsatz nicht anerkannt. Als die geschichtliche Entwicklung über ihn hinweggegangen war, mußte natürlich auch die orthodoxe Theorie den Tatsachen Rechnung tragen und das Prinzip dahin interpretieren, daß, wenn kein Bewerber aus Kūraiš vorhanden sei, auch dem Angehörigen eines anderen Stammes, ja selbst einem Nichtaraber das Imāmat übertragen werden könne.

Erfordernisse entgeht, die nur im Interesse des besseren Wohles festgesetzt sind. Es darf daher das Wohl selbst nicht auf das Spiel gesetzt werden aus blindem Eifer für das Bessere, denn das hieße ein Schloß bauen und dabei eine Stadt zerstören. Oder wir müssen uns dafür entscheiden, daß das Land überhaupt ohne Imām bleibe und die Gesetze außer Kraft treten, was unmöglich ist. Übrigens sind nach unserer Ansicht auch die Entscheidungen unrechtmäßiger Herrscher in deren Ländern rechtsverbindlich, weil es nicht anders geht. Wie sollten wir uns da nicht für die Gültigkeit des Imāmats entscheiden für den Fall, daß ein dringendes Bedürfnis vorliegt?

Diese vier Hauptstücke also, welche die vierzig Artikel enthalten, sind die Grundwahrheiten des Glaubens. Wer sich an sie hält, stimmt überein mit den Leuten der Sunna und unterscheidet sich von der Rotte der Neuerer. Möge Gott der Allerschönste uns leiten durch seine Gnade, daß wir zur Wahrheit kommen und sie bewahren durch seine Güte und überreiche Freigebigkeit! Der Segen Gottes sei über unserm Herrn Muhammed, seiner Familie und jedem Auserwählten!

So schön grüß
Herr Doktor
Wie bist du geblieben
"Hans"

De 5016

①

ULB Halle 3/1
001 057 944



Nur für den Lesesaal



