ISLAMISCHE ETHIK

HERAUSGEGEBEN VON HANS BAUER †

IV

AL-ĠAZZĀLĪ'S BUCH VOM GOTTVERTRAUEN

DAS 35. BUCH DES IḤYĀʾ ʿULŪM AD-DĪN

ÜBERSETZT UND MIT EINLEITUNG
UND ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

HANS WEHR

1940
MAX NIEMEYER VERLAG · HALLE/SAALE

Der Bibliothek der D. M. G. überreicht
vom Verfasser.

ISLAMISCHE ETHIK

NACH DEN ORIGINALQUELLEN
ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT

HERAUSGEGEBEN VON

HANS BAUER †

HEFT IV

AL-ĠAZZĀLĪ'S BUCH VOM GOTTVERTRAUEN

1940
MAX NIEMEYER VERLAG · HALLE/SAALE

AL-ĠAZZĀLĪ'S BUCH VOM GOTTVERTRAUEN

DAS 35. BUCH DES IḤYĀ' 'ULŪM AD-DĪN

ÜBERSETZT UND MIT EINLEITUNG
UND ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

HANS WEHR

1940
MAX NIEMEYER VERLAG · HALLE/SAALE

[Ġazzālī, Muḥammad Ibn Muḥammad]+

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde auf Anregung H. Bauer's begonnen, der die von ihm einst mit der Übersetzung des 12., 14. und 37. Buches des Iḥyā' eröffnete Reihe „Islamische Ethik" um das eine oder andere Buch fortgesetzt zu sehen wünschte. Sie wurde jedoch im wesentlichen erst nach Bauer's im Jahre 1937 erfolgtem Tode abgefaßt. — Von den 6 Büchern des 4. Teiles, in denen al-Ġazzālī die *maqāmāt* (Stationen) des sufischen Heilsweges behandelt, wurde das fünfte *(tauḥīd wa-tawakkul)* zur Übersetzung und Kommentierung ausgewählt. Maßgebend war dabei in erster Linie die Wichtigkeit des behandelten Problems in der islamischen Religionsgeschichte, dem hier eine umfangreiche und in gewissem Sinn eine Entwicklung abschließende Behandlung zuteil wird. Für eine Anzahl Verbesserungen spreche ich Herrn Geheimrat Brockelmann und Herrn Professor R. Hartmann meinen Dank aus.

EINLEITUNG

Das *tawakkul*-Problem ist der Frühzeit des Islam noch unbekannt. Wohl ermahnen eine Anzahl Koranstellen zum Gottvertrauen *(tawakkul)*, ohne daß jedoch diesem Wort ein anderer Sinn als der auch uns geläufige innewohnt. Das Vertrauen auf Gott, wie es im Koran (z. B. 3, 153 f.; 5, 26; 8, 51; 12, 67; 14, 14 f.; 39, 39; 65, 3; insgesamt an über 40 Stellen) vorgeschrieben und gelobt wird, ist eine naheliegende Konsequenz des Glaubens überhaupt und daher wohl keiner der theistischen Religionen ganz fremd. — Wie nun der *tawakkul*-Gedanke in der im 2. Jhdt. der Hidschra entstehenden Weltfluchtbewegung eine Übersteigerung erfährt und in den Vordergrund tritt, hat zuerst GOLDZIHER in einem grundlegenden Aufsatz *(WZKM* XIII, 35—56) gezeigt. Das Gottvertrauen wurde in einer bis zur Selbstaufgabe und Willensentäußerung gesteigerten Form zu einem umstrittenen Hauptpunkt der Lehre der islamischen Mystiker.

Bevor unter dem steigenden Einfluß hellenistischer Ideen im 3. Jhdt. der Begriff der *maʿrifa* (γνῶσις) und eine mystisch-ekstatische Frömmigkeit sich entwickelt hatten, ehe der Sufismus zur Doktrin geworden den *tawakkul* zu einem der *maqāmāt*, der Stationen des Heilsweges machte, hatten die Asketen des 2. Jhdts., die Vorläufer der Sufis, den *tawakkul*-Gedanken zum bestimmenden Faktor ihrer Lebensführung erhoben. *Tawakkul* bezeichnet nach den überwiegend kompromißlosen Lehren des 2. und 3. Jhdts. eine Einstellung, die im Vertrauen auf die Güte und Weisheit Gottes und im Gefühl unbedingter Abhängigkeit von seiner unabänderlichen Fügung auf jede persönliche Initiative verzichtet. Die Gewißheit, daß der Mensch durch sein Handeln nicht in der Lage ist, seinem Lebensunterhalt etwas hinzuzufügen, daß er doch nur das erhält, was ihm von Gott zugedacht ist, führt den Sufi konsequent zu einer ruhigen Gelassenheit, zur Aufgabe jedes eigenen Sichregens *(tark al-ḥaraka)*, alles Planens und Handelns und zum Verzicht auf die *asbāb*, auf die dem Menschen verfügbaren Mittel und Möglichkeiten zur Erlangung der lebensnotwendigen Dinge, sogar zur Unterlassung jedes Mittels, das zu

einem Mittel führt (z. B. Betteln). Vermeidung des Aufsparens von Vorräten *(tark al-iddiḫār)* infolge Einschränkung der Zukunftshoffnung *(qaṣr al-amal)*, Gleichgültigkeit gegen Vorgänge und Leiden des äußeren Daseins und daher Unterlassung der Anwendung von Heilmitteln *(tark at-tadāwī)* bei Krankheit, Freiheit von allen weltlichen Banden, Verzicht auf ein im Voraus bekanntes regelmäßiges Einkommen *(maʿlūm)* — das sind die oft genug beschriebenen und in der sufischen Literatur durch zahlreiche Anekdoten illustrierten äußeren Folgen dieser Lehre. *Mutawakkilūn* wurde zum Terminus technicus für eine Klasse von Leuten, die ihr Leben darnach gestalteten. Mit Sicherheit darf für diese Lehre christlicher Einfluß angenommen werden[1]), wie denn überhaupt die von Sündenbewußtsein und Furcht vor dem göttlichen Zorn erfüllte Frömmigkeit der frühen Sufis dem Vorbild der christlich-orientalischen Asketen viel verdankt. Zahlreich sind die von berühmten Sufis herrührenden Definitionen des *tawakkul*, die sich in der Literatur allenthalben finden. Größere Zusammenstellungen von solchen Definitionen finden sich z. B. im *k. al-luma*ʿ von as-Sarrāǧ (ed. NICHOLSON) 51—53, im *Qūt al-qulūb* von Abū Ṭālib al-Makkī *(šarḥ maqām at-tawakkul)*, in der *Risāla* von al-Qušairī *(bāb at-tawakkul)*,

---

[1]) Vgl. z. B. WENSINCK, *Isaac of Niniveh. Mystical Treatises.* Amsterdam 1923. S. 67. — Das bei den Sufis so beliebte Herumwandern in der Wüste ohne Mitnahme von Nahrung war bereits im vormohammedanischen christlich-orientalischen Mönchtum Brauch (Ibrāhīm al-Ḫawwāṣ, der dafür besonders bekannt war, pflegte nur Nadel, Faden, Lederbehälter und Schere mitzunehmen). Vgl. *WZKM* XIII, 36 f. Mehrere wichtige Parallelen zur Praxis des *tawakkul* bei den christlichen Asketen weist ASÍN nach *(La espiritualidad de Algazel* II. 436 ff.). — Die Bezeichnung der oben skizzierten Haltung als „quietistisch", die man öfters in der Literatur findet, erscheint als nur teilweise angemessen. Die quietistische Bewegung (im 17. und 18. Jhdt. bes. in Spanien und Frankreich), die an die Namen de Molinos, Frau von Guyon, Fenelon u. a. geknüpft ist, erstrebt einen Zustand innerer Ruhe und Weltentrücktheit, Abtötung der Seelenaffekte, um durch Kontemplation die Seele Gott zu erschließen. Auf die praktische Lebenshaltung erstreckt sich dieser Zustand wohl nicht, da nur die seelische, nicht die körperliche Passivität gefordert wird, vgl. H. HEPPE, *Geschichte der quietistischen Mystik,* Berlin 1875. Weder die Gesinnung noch die Konsequenz des *tawakkul* findet also im Quietismus ein Gegenstück.

im *k. at-taʿarruf li-maḏhab ahl at-taṣawwuf* (Kap. 44) von Kalābāḏī (übers. von ARBERRY). Murtaḍā az-Zabīdī stellt in seinem Kommentar zum Iḥyāʾ, *Itḥāf as-sāda* Bd. 9, S. 471—473 die in der *Risāla* und im *Qūt* enthaltenen Definitionen zusammen im Anschluß an Ġazzālī's kurze Sammlung von Sufiaussprüchen über *tawakkul*. Wenn Ḏū'n-Nūn (st. 245) das Gottvertrauen[2]) definiert als „Lossagung von den (anderen) Herren und Schlußmachen mit den Mitteln", weiter als „das Hineinstürzen der Seele in die Knechtschaft *(ʿubūdīya)* und ihr Herausbringen aus der Selbstherrlichkeit *(rubūbīya)*" oder als „Unterlassung der Initiative und Sichentkleiden von Macht und Kraft", wenn Abū Saʿīd al-Ḫarrāz (st. 277) *tawakkul* bezeichnet als „Aufgeregtheit ohne Ruhe und Ruhe ohne Aufgeregtheit"[3]), — so ist der gemeinsame Sinn solcher Definitionen, daß der Sufi jede auf ein irdisches Ziel gerichtete Bestrebung und Betätigung zu unterlassen habe.

Die Befolgung einer solchen Lehre mußte von weitgehender Bedeutung für die praktische Lebensführung werden, da sie sich in erster Linie auf die Versorgung mit Nahrung auswirkte. Die Frage, ob es sich mit dem Gottvertrauen vertrage, einen Beruf auszuüben und dem Erwerb nachzugehen, mußte bei konsequenter Befolgung der Lehre verneint werden. Dem standen als gewichtige Gegenzeugen Koran und Sunna gegenüber. Gegen die Erwerbstätigkeit sprach, daß die Ausübung eines Berufs die Annahme vorauszusetzen schien, der Mensch könne durch seine Tätigkeit, durch Anwenden von Mitteln mehr gewinnen, als Gott ihm ohnedies zugedacht habe; der Mensch, der auf seine eigene Tätigkeit baute, schien damit etwas anderem als Gott Wirksamkeit beizumessen. Die Schwierigkeit des Problems wird durch einen Ausspruch des Sahl b. ʿAbdallāh at-Tustarī

---

[2]) Viele solcher Ansprüche zeigen sehr deutlich, daß die gewöhnliche Wiedergabe von *tawakkul* durch „Gottvertrauen" eigentlich dem ganzen Begriffsbereich dieses Wortes bei den Sufis nicht gerecht wird. Die Bedeutung „Ergebenheit, Hingabe" wohnt dem Begriff durchaus inne. Die dafür vorhandenen stärkeren Termini *taslīm* und *tafwīḍ* bezeichnen nach Daqqāq höhere Stufen des *tawakkul* (s. u. S. XII).

[3]) Eine in ihrer scheinbaren Paradoxie besonders charakteristische Definition; „Aufgeregtheit ohne Ruhe" bezieht sich (auch nach Ġazzālī's Interpretation 470/1) auf das Zufluchtnehmen des Menschen zu Gott, „Ruhe ohne Aufgeregtheit" auf das gelassene Vertrauen des Herzens auf Gottes Macht und Fürsorge.

(st. 273 oder 283) beleuchtet[4]): „Wer sich gegen die Erwerbstätigkeit wendet, der wendet sich gegen die Sunna. Wer sich gegen die Unterlassung der Erwerbstätigkeit wendet, der wendet sich gegen die Einheitsidee *(tauḥīd)*". Die Frage, ob man sich für die Erwerbstätigkeit entscheiden dürfe, wird bereits sehr früh diskutiert. Während Šaqīq al-Balḫī aus Ḫorāsān (st. 194) die Meinung vertritt, der Mensch sei unfähig, seinem Lebensunterhalt etwas hinzuzufügen und habe jede Bemühung in dieser Richtung einzustellen[5]), zeigen z. B. zwei sehr wichtige Äußerungen des ʿAbdallāh b. al-Mubārak (st. 181), die im *k. al-lumaʿ* (S. 196, 2 ff.) angeführt werden, daß es bereits im 2. Jhdt. nicht an Stimmen fehlte, die Erwerb und *tawakkul* für vereinbar hielten; sie lauten: „Nichts Gutes ist an einem, der nicht die Niedrigkeit des Erwerbs kostet" und „Deine Erwerbstätigkeit hindert dich nicht an der Hingabe an Gott *(tafwīḍ)* und am Gottvertrauen, wenn du nicht beide bei deinem Erwerb verloren gehen läßt". Zu den frühen Gegnern des Aufgebens der Arbeit und der Mittel zum Erwerb zählt vor allem al-Muḥāsibī (st. 243), der sich u. a. dagegen wendet, daß man das Gottvertrauen zum Vorwand für Trägheit benutze; es erfordere nur, daß man nicht nach mehr strebe, als man zum Leben brauche.[6])

Die Schwierigkeit, daß die Sunna zur extremen Praxis des *tawakkul* in greifbarem Widerspruch stand, daß Mohammed keineswegs die Forderungen des sufischen *tawakkul (tark al-iktisāb, tark at-tadāwī* usw.) erfüllt hatte, während ihm doch das Prädikat eines vollkommnen *mutawakkil* nicht gut abgesprochen werden konnte, wurde in der Weise gelöst, daß man sagte, der Pro-

---

[4]) So *Qūt* II 6, 19 und Murtaḍā IX 486 unten. In etwas abweichenden Formen bei Qušairī 101, 17 f. (nach K. 1284), (vgl. R. HARTMANN, *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums*, S. 32) sowie *k. al-lumaʿ* S. 195, 11 ff.

[5]) Vgl. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1922, 228 f. — Der wichtige Passus ist nach d. *Qūt* auf S. 228 wiedergegeben. Daß übrigens die ebenda zitierte Stelle von Muhāsibī nicht gedeutet werden darf, als ob sich M. damit gegen den *Kasb* wende, wie Massignon meint (229), geht aus M. Smith, *An early mystic of Baghdad* S. 184 hervor.

[6]) MARGARET SMITH. *An early mystic of Baghdad.* London 1935. S. 184. Die Darstellung beruht fast ganz auf leider noch unpublizierten Handschriften.

phet habe zwar den Zustand *(ḥāl)* des *tawakkul* in vollem Maße besessen, jedoch habe er um die Schwachheit der zur Befolgung seines Vorbildes verpflichteten Menschheit gewußt und nur aus Erbarmen mit dieser den Erwerb, die Anwendung von Heilmitteln, überhaupt die Anwendung der *asbāb* zur Sunna gemacht Der Ausspruch „Der *tawakkul* ist der Zustand *(ḥāl)* des Propheten, der Erwerb aber seine Sunna" geht nach Isnawī, *Ḥayāt al-qulūb* (S. 137, 12 v. u. ff.) bereits auf Sahl b. ʿAbdallāh at-Tustarī zurück.[7]) Damit wird für die Entscheidung, ob *kasb* oder *tawakkul* das Richtige sei, der Grad der Schwachheit oder Stärke des Einzelnen zum ausschließlichen Kriterium erhoben. Ibn Sālim (der Jüngere, st. um 360) antwortet auf die Frage, ob man sich dem Erwerb oder dem *tawakkul* widmen solle[8]), „Der *tawakkul* ist der Zustand des Propheten und der Erwerb seine Sunna. Der Prophet hat den Erwerb nur darum für sie zur Sunna gemacht, weil er um ihre Schwachheit wußte, sodaß sie, wenn sie schon von der Stufe des *tawakkul* fallen, nicht auch noch von der des Unterhaltsuchens *(ṭalab al-maʿāš)* fallen, die seine Sunna ist; sonst müßten sie verderben". Durch eine solche Argumentation war die Möglichkeit gewonnen, das Recht zur Erwerbstätigkeit in gewissem Umfang einzuräumen und den höchsten Grad des *tawakkul* einem auserwählten Kreis von fortgeschrittenen Sufis vorzubehalten, die im Besitz des *yaqīn*, der durch mystische Erleuchtung erworbenen Gewißheit sind. Für diese letzteren gilt die Erwerbstätigkeit ebenso als verpönt wie für die Schwachen *(ḍuʿafāʾ)* ihre Unterlassung. Aufgabe der letzteren ist es vielmehr, als Werkzeuge Gottes aus dem Ertrag ihrer Tätigkeit die ersteren mit Nahrung zu versorgen. Die Belehrung, die as-Sarrāǧ über diesen Gegenstand bietet[9]), hat folgenden Inhalt:

Der Verfasser wendet sich gegen die, welche meinen, nur aus eigenem Erwerb dürfte man seine Nahrung beziehen und die die Unterlassung der Erwerbstätigkeit mißbilligen. Der Erwerb sei allerdings erlaubt für die, welche den *ḥāl at-tawakkul* nicht er-

---

[7]) Schon GOLDZIHER verweist *WZKM* XIII, 43 auf den gleichfalls hierher gehörigen Ausspruch des Sahl: „Der Erwerb ist nur insofern für die Leute des *tawakkul* richtig, als er der Befolgung der Sunna dienen soll".

[8]) *k. al-lumaʿ* S. 195 unten f.

[9]) *K. al-lumaʿ* im 2. Teil des 136. Kapitels, S. 414, 12 bis 415.

reichen können. Die Menschen seien ebenso wie der Prophet geheißen, *tawakkul* zu üben und auf den von Gott verbürgten Unterhalt zu vertrauen und innerlich ruhig und gelassen zu bleiben, wenn einmal der Unterhalt ausbleibe, bis er ihnen von Gott zugeführt werde. Wer freilich dazu zu schwach sei, für den habe der Prophet den erlaubten Erwerb zur Sunna gemacht. Bei diesem bestehen folgende Bedingungen: Der Mensch soll sich nicht durch seinen Erwerb sicher fühlen und meinen, daß er seinen Unterhalt seiner Erwerbstätigkeit verdanke, er soll nicht bei seinem Erwerb auf Beute ausgehen. Vielmehr soll er die Intention hegen, den Muslims dadurch zu helfen; er soll sich nicht vom Pflichtgebet abhalten lassen, sich der Wissenschaft befleißigen, damit er nichts Verbotenes genieße. Seinen nicht dem Erwerb obliegenden bedürftigen Brüdern soll er Nahrung, die er erübrigt, zukommen lassen. Wer diese Bedingungen nicht erfüllt, für den ist zu befürchten, daß er fehlt, indem er am Erwerb Gefallen findet und ihm anhangt. — Andere wieder wenden sich gegen die Erwerbstätigen, sitzen untätig da und warten dabei voll Ungeduld und Sorge darauf, daß ihnen jemand etwas bringe, und meinen, sich im Zustand des *tawakkul* zu befinden. Doch sie irren; denn wenn man untätig ist, muß man die Stärke der Gewißheit und der Geduld *(quwwat al-yaqīn wa'ṣ-ṣabr)* besitzen. Wessen Gewißheit aber schwach ist und wen Naturanlage und Gier überwältigen, der soll sich der Suche nach dem Unterhalt widmen. Denn diese ist erlaubt. Nur bei einem starken Glauben ist ihre Unterlassung besser und vollkommener.[10])

Um mehrere Grade der Vollkommenheit zu unterscheiden, wird von späteren Sufis bei der Definition des *tawakkul*-Begriffes die auch sonst beliebte Dreiteilung vorgenommen: Sarrāǧ unterscheidet S. 51—53 drei *ṭabaqāt: tawakkul al-mu'minīn, tawakkul ahl al-ḫuṣūṣ* und *tawakkul ḫuṣūṣ, al-ḫuṣūṣ,* die er zuweilen etwas künstlich durch Definitionen sufischer Autoritäten belegt. — Nach ad-Daqqāq (st. 406 oder 412) besteht es in 3 Stufen: *tawakkul,* dann *taslīm* (Hingebung), dann *tafwīḍ* (gänzliche Selbstentäußerung). Der *mutawakkil* findet Ruhe in Gottes Versprechung[11]), wer auf der Stufe des *taslīm* steht, begnügt sich

---

[10]) Ähnliche Gedanken auch im *k. al-luma'* S. 196, 17—197, 1.

[11]) Gemeint ist die Versprechung des lebensnotwendigen Unterhaltes durch Gott (Murtaḍā IX 471 verweist auf Koran 11, 8), den Gott dem *mutawakkil* zuführt, ohne daß er sich darum bemüht. Die

damit, daß Gott (um seine Lage) weiß; wer auf der Stufe des *tafwīḍ* steht, ist zufrieden mit seinem Entscheid". In den *Manāzil as-sā'irīn* von al-Harawī (st. 481) findet sich folgende Dreiteilung[12]) „Die erste Stufe ist das Gottvertrauen bei gleichzeitigem Aufsuchen (des Lebensunterhaltes) und Inanspruchnahme des Mittels mit der Intention, die Seele zu beschäftigen, den Menschen zu nützen und das Verlangen zu unterlassen. Die zweite ist das Gottvertrauen mit Aufgabe des Suchens und Abwendung des Blickes vom Mittel in dem Bestreben, das Gottvertrauen zu verbessern. Die dritte ist das Gottvertrauen mit höherer Erkenntnis des Gottvertrauens *(ma'rifat at-tawakkul)*, welche zum Freisein vom Makel des Gottvertrauens hinzieht, d. h. daß wir wissen, daß Gottes Herrschaft über die Dinge eine ausschließliche ist, bei der er keinen Mitregenten hat, dem er die Teilhaberschaft anvertrauen könnte. Denn zur Notwendigkeit der Knechtschaft *('ubūdīya)* gehört es, daß wir wissen, daß Gott allein der Herrscher der Dinge ist." Der Gedanke, daß das Gottvertrauen ein „Makel" sei, solange man sich seiner bewußt ist und es selbst wieder zum Gegenstand des Vertrauens macht, der m. E. zweifellos hier ausgesprochen ist, kommt auch sonst vor. Die Sentenz „Das Gottvertrauen besteht im Fliehen vor dem Gottvertrauen" (Murtaḍā IX, 471, 5 v. u. mit entsprechender Interpretation) besagt das Gleiche. In der unten S. 10 f. angeführten Anekdote macht al-Ḥallāǧ dem al-Ḫawwāṣ zum Vorwurf, daß er sich bewußt auf die Pflege der Tugend des *tawakkul* konzentriere. Nur Ausschaltung jeder bewußten Bestrebung in dieser Richtung führt zum *fanā' fī 't-tauḥīd*. (Vgl. Massignon, *Passion* 58 f.) In den *Maḥāsin al-maǧālis* des in Spanien lebenden Ibn al-'Arīf[13]) (st. 536), einem späten, nicht für die breite Masse der Sufis, sondern nur für solche, die die unio mystica erreicht haben, geschriebenen Werk wird in ähnlicher Weise dargelegt, wie das gewöhnliche Gottvertrauen nur eine Art Ersatz für die Mittel sei. Der wahre

---

2. Stufe schließt eine solche Erwartung und Reflexion überhaupt aus, während die 3. völlige Passivität und Gleichgültigkeit in Bezug auf den Ausfall der göttlichen Entscheidung voraussetzt. — Zitiert von Qušairī 101 (nach K. 1284).

[12]) Zitiert von GOLDZIHER *WZKM* XIII 55, n. 2 sowie mit Abweichungen von Isnawī 140.

[13]) M. ASÍN PALACIOS. *Ibn al-'Arīf. Maḥāsin al-majālis.* Texte arabe, trad. et comm. (Coll. de textes inédits rel. à la mystique mus. t. II). Paris 1933. S. 79.

tawakkul bestehe darin, daß man das Herz von dem Makel des *tawakkul* reinige[14]), und daß man sich garnicht die Mühe nehme, die Mittel überhaupt in Betracht zu ziehen. Wenn es nur ein Ersatz sei, so sei seine Absicht unlauter.

Nach dieser Abschweifung zurück zum Thema. Wir sahen, wie innerhalb des Sufismus seit verhältnismäßig früher Zeit die Tendenz besteht, die kompromißlose Verpönung der *asbāb* zu mildern und den praktischen Erfordernissen des Gemeinschaftslebens Rechnung zu tragen. Daß die großen späteren Vertreter der sufischen Systematik Abū Ṭālib al-Makkī und al-Qušairī dieser Linie folgen, ist vorauszusetzen, da diese gelockerte Auffassung längst Gemeingut weitester sufischer Kreise geworden war. Al-Qušairī illustriert durchweg den strengen *tawakkul*-Begriff[15]) in seiner *Risāla* (verfaßt 475) durch ein reiches Material von Anekdoten und Aussprüchen sufischer Autoritäten, fügt jedoch unvermittelt (S. 99, 21 ff.) die Bemerkung ein, das Gottvertrauen, das seinen Sitz im Herzen *(qalb)* habe, stehe nicht im Widerspruch zum Sichregen, das ja nur äußerlich geschehe, wenn der Mensch sich darüber klar sei, daß die Bestimmung von Gott komme. Daran schließt sich als Beleg die Tradition, nach der ein Mann zum Propheten sagt: „Ich lasse meine Kamelin frei herumlaufen und vertraue auf Gott". Der Prophet entgegnet ihm: „Binde sie an und vertrau auf Gott!"[16])

Ein umfangreiches Kapitel widmet Abu Ṭālib al-Makkī (st. 386) in seinem *Qut al-qulūb* dem *tawakkul* (II 2—38; nach K. 1310). Dieses Werk nun ist bekanntlich al-Ġazzālī's Hauptquelle für das Sufitum bei Abfassung des Iḥyā' gewesen. Ihm ist nicht nur der weitaus größte Teil der von Ġazzālī verwendeten Sufiaussprüche und Anekdoten entnommen, sondern auch manche Gedankenfolgen, vor allem in dem Abschnitt über die praktische Betätigung des Gottvertrauens. Das *tawakkul*-Kapitel des Abū Ṭālib besteht aus einer Einleitung, die die Belege enthält, und 13 Abschnitten, die kurz folgendes enthalten:

---

[14]) *'an 'illat at-tawakkul* (79, 10) heißt natürlich nicht „... de la cause qui produit la confiance" (Asín S. 35). — Der hier dargelegte Gedanke wird auch von Ġazzālī (Übers. S. 44 u., f.) geäußert.

[15]) S. 98—105; zitiert nach K. 1284. Vgl. R. HARTMANN, *Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums* S. 25—32.

[16]) *Tirmiḏī* II 84.

1. Die Mittel sind nicht primär wirksam. Gott als alleiniger Wirker gibt und enthält vor, wie er will. Nur ihm darf daher Vertrauen, Dank und Lob gelten, nicht den Mitteln, die dem Werkzeug in der Hand des Handwerkers und dem Diener eines Königs, der einen Befehl ausführt, verglichen werden (10—15).
2. Erwerb und Beschäftigung mit dem Lebensunterhalt schaden nicht bei rechtem Gottvertrauen. Wenn der Mensch beim Erwerb die Dinge benützt, denen Gott sekundär ursächliche Wirkung gegeben hat, die er zu „Schlüsseln seines Unterhalts" *(mafātīḥ rizqihī)* gemacht hat, wenn er der Sunna folgt und keiner Schwelgerei sich hingibt, so ist dies besser, als wenn er den Erwerb meidet, ohne die hierfür erforderliche Vollkommenheit des Gottvertrauens zu besitzen, sodaß er ängstlich auf die Unterstützung von Menschen hofft und infolge irdischer Sorgen nicht die innere Ruhe für die Versenkung in Gott findet. Nur wer im Besitze des *yaqīn* ist, soll die Erwerbstätigkeit meiden. — Der Familienvater aber darf nur dann aufhören, für seine Familienmitglieder auf Erwerb auszugehen, wenn diese seinen *ḥāl* auch zu dem ihren machen. Für die Frage, ob es besser sei, mit oder ohne *maʿlūm* zu leben, ist im Einzelfall entscheidend, ob die innere Ruhe und Freiheit von irdischer Begier vorhanden ist. Denn in diesem Fall ist der Besitz eines *maʿlūm* kein Makel. Jede Gier zu unterdrücken trotz Fehlens eines *maʿlūm* ist freilich ein höherer Grad (15—19).
3. Das Aufsparen schadet bei rechtem Gottvertrauen nicht, wenn die Absicht religiöser nicht irdischer Art ist. Das Gottvertrauen kann trotz Hoffnung auf Fortdauer des Lebens[17]) unberührt bleiben, wenn die Hoffnung nicht dem Lebensgenuß, sondern einem Leben im Dienste Gottes oder des Glaubenskrieges gilt. Für die erhoffte Frist — nach Abū Ṭālib 40 Tage — darf man auch sparen. Dies ist sogar vorzuziehen, wenn dadurch die innere Ruhe herbeigeführt wird, vor allem beim Familienvater (19—21).
4. Die Anwendung von Heilmitteln ist für die Starken besser zu unterlassen. Dabei kann der Vorsatz, Geduld und Zufriedenheit mit Gottes Ratschluß zu üben oder der Gedanke, daß Gott die Krankheit verhängt habe, um vor Sünden zu bewahren, maßgebend sein. a) Bezweckt der Mensch die Heilung, um ein geistliches Leben führen zu können, so bleibt der *tawakkul* unberührt. b) Bezweckt er aber die Heilung um der Annehmlichkeit des Wohlbefindens willen, so schließt ihn dies vom *tawakkul* im selben Maße aus, wie seine Weltentsagung mangelhaft ist.

---

[17]) Der Gegensatz ist die Einschränkung der Zukunftshoffnung *(qaṣr al-amal)*, die den Sufi zur Unterlassung des Sammelns von Vorräten führt.

c) Wünscht er wieder zu Kräften zu kommen, um sündigen zu können, so schließt dies den *tawakkul* ganz aus. — Vergleich mit der Erwerbstätigkeit, die ganz analog diesen drei Fällen je nach der Intention, mit der man das Brot, gleichsam als Arznei, dem Körper zuführt, gut, nur erlaubt oder Sünde ist. Die Unterlassung der medizinischen Behandlung ist wie die des Erwerbs nur für den vollkommenen Sufi angemessen (21—27).

5. Den Auserlesenen *(ḫuṣūṣ)* gilt es als gleichgültig, ob man seine Nahrung durch eigenen Erwerb, von anderen oder ohne gewöhnliche Vermittlung von der göttlichen Macht direkt erhält (27—28).
6. Vergleich des Gottvertrauens mit der Weltentsagung. Die durch sie verursachte Einbuße an Irdischem bedeutet einen Gewinn im Jenseits (28).
7. Das Geheimhalten von Krankheit ist besser, wenn man die medizinische Behandlung unterläßt, es sei denn, daß der Betreffende entweder ein als Vorbild dienender, in der Gnosis gefestigter Mann ist, der mit der Bestimmung Gottes zufrieden ist, oder daß er über die Krankheit als über einen Gnadenerweis Gottes redet. Sonst ist das Reden über Krankheit ein Mangel und kommt der Klage gleich. Klagen erleichtert und schafft Ruhe der Seele. Es ist dann besser, in der Medizin Ruhe zu finden, die ja erlaubt ist, als in den Mitmenschen, indem man sich beklagt (28—29).
8. Die Unterlassung der Erwerbstätigkeit kann vorzuziehen sein, wenn der Betreffende weiß, daß Gott für seinen Unterhalt bürgt und die Beschäftigung mit dem Jenseits ihm zur Aufgabe gemacht hat und andere für ihn arbeiten läßt. Die Gewißheit, daß der ihm zugedachte Unterhalt unveränderlich festliegt, bewirkt, daß es gleichgültig ist, ob er arbeitet oder nicht. Wenn Gott ihn so mit seinem Dienst beschäftigt, daß er mit der menschlichen Gemeinschaft keine Beziehung mehr haben kann, führt er ihm auf irgend eine Weise seinen Unterhalt zu. Dem *mutawakkil* aber, der selbst arbeitet, führt Gott den Unterhalt durch dessen eigene Hand zu. Gleichgültig ist es, ob er den Unterhalt dem *mutawakkil* zuführt oder diesen zum Unterhalt hinführt (29—31).
9. Wer ein Haus besitzt, soll es beim Fortgehen abschließen. Das Anwenden einer Vorsichtsmaßregel schadet nicht, wenn man nicht dieser, sondern Gott dabei vertraut. Wenn er es verläßt, soll er alles, was ein Dieb etwa entwenden könnte, im Voraus diesem zum Almosen machen. Wird er bestohlen, so dient dies in siebenfacher Beziehung seinem Heil: 1. Sein Gottvertrauen findet sich mit Gottes Fügung ab; der göttliche Willensentscheid bedeutet für ihn nur einen Verlust an irdischem Gut, dessen weiterer Besitz ihm vielleicht gefährlich geworden wäre. 2. Dadurch, daß

Gott ihm einen geliebten Besitz nimmt, soll seine Aufrichtigkeit oder seine Unaufrichtigkeit ans Licht kommen. Wenn er Gott dankt und gelassen bleibt, erhält er die Belohnung für Dank und Zufriedenheit. 3. Ist seine Seele aufgeregt und bekümmert, so bekämpft er sie mit Geduld, Schweigen, Lobpreis Gottes und Unterdrückung des Klagens. Dann erhält er die Belohnung der Geduld. 4. Ist ihm dies alles nicht möglich und enthüllt sich so die Nichtigkeit seines Anspruches, dann übt er Demut. 5. Da er die Intention gefaßt hat, auf etwa entwendeten Besitz „für Gott" *(fī sabīl allāh)* verzichten zu wollen, werden ihm für jeden abhanden gekommenen Dirham 700 angerechnet. Ebenso auch, wenn nichts gestohlen wurde. 6. Wenn er den Besitz für den Fall des Diebstahls schon zuvor bei sich dem Dieb als Almosen gewährt hat, so begeht dieser keine Sünde, wenn er es nimmt. Er erhält daher noch einen zweiten Lohn wegen seiner freundlichen Gesinnung gegenüber seinem Mitmenschen. 7. Seine Fähigkeit, in Bezug auf den entschwundenen Besitz Weltentsagung zu üben, wird erwiesen (31—34).

10. Wenn der Mensch in Bezug auf die Mittel auf Gott vertraut, so bewirkt dies nicht, daß diese ihm verbleiben, gegeben oder bewahrt werden. Nichts wird dadurch wegen des irdischen Wohls oder Wunsches eines Menschen geändert. Gottvertrauen und Weltentsagung sind eng verbunden. — Wenn etwas abhanden gekommen ist und der Mensch Geduld, Dankbarkeit oder Zufriedenheit übt, so ist sein Gottvertrauen ein aufrichtiges. Ist er aber aufgeregt, so ist er unaufrichtig und muß gegen seine Seele ankämpfen. Wenn ihm sein Besitz jedoch erhalten bleibt, kann er seinen Zustand nicht erkennen, und nur vom irdischen Standpunkt betrachtet ist ihm damit eine Gnade erwiesen worden. — Ebenso führt auch das Gottvertrauen bei Unterlassung der medizinischen Behandlung nicht etwa die Gesundheit herbei, sondern eher eine Verschlimmerung (35).
11. Über die Weisheit und unübertreffliche Vollkommenheit der Art, wie Gott die Welt regiert (35—36).
12. Das Gottvertrauen darf nicht in der Absicht geübt werden, von Gott dadurch Erfüllung der irdischen Wünsche zu erlangen, sonst wird es zur Sünde. Vielmehr bedeutet es Geduld und Zufriedenheit mit allem, was kommen mag. Manche Menschen vertrauen aus einer umfassenderen, manche aus einer beschränkteren Einsicht, je nach dem Grad der mystischen Erkenntnisfähigkeit. Dem entsprechen verschiedene Rangstufen auch im Jenseits. Über die verschiedenen Motive und Gesinnungen, aus denen das Gottvertrauen hervorgeht (36—37).
13. Das Bitten beeinträchtigt das Gottvertrauen nicht, wenn man dabei alles in Gottes Hand legt. Nur muß man erkennen, wie Gott

der Bitte entspricht. Verweigern kann ein Entsprechen sein, da der Mensch nicht weiß, was für ihn gut ist. Wenn er um irdische Dinge bittet, geht er des Gottvertrauens in dem Maße verlustig, wie seine Weltentsagung unvollkommen ist. Vermeidung des Bittens ist höher zu bewerten. — Mit dem Gottvertrauen ist es vereinbar, wenn der Mensch besorgt auf seinen Unterhalt wartet, nicht aber bei unbescheidenen, gewohnheitsmäßigen oder ungeduldigen Ansprüchen (37—38).

Die Darstellung Abū Ṭālib's stellt die konkreten Fragen der sufischen Ethik durchaus in den Vordergrund. Sie behandelt die in der Praxis sich ergebenden Probleme, die wohl Gegenstand allgemeiner Erörterungen in Sufikreisen waren, um eine praktische Richtlinie zu geben. Der persönlichen Initiative ist nach Abū Ṭālib's Lehre immerhin ein weiter Spielraum gelassen. Ausschlaggebend für den Umfang des erlaubten Handelns ist, ob im Einzelfall die innere Ruhe und Gelassenheit gewährleistet ist, jene Freiheit von irdischen Existenzsorgen, die erforderlich ist, um sich den höheren Aufgaben ungehemmt widmen zu können.

Nach dieser Einführung in das Problem wenden wir uns nunmehr der Darstellung al-Ġazzālī's[18]) zu, „der in der mystischen Vertiefung des Tawakkul-Begriffes weiter vordrang als irgend einer der Vorgänger".[19]) Die sechs Bücher, die er im *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn* den sufischen *maqāmāt* widmet (31. *tauba* 32. *ṣabr* und *šukr* 33. *ḫauf* und *raǧā'* 34. *faqr und zuhd* 35. *tauḥīd* und *tawakkul* 36. *maḥabba, šauq, uns, riḍā)*[20]), sind dem Stoff entsprechend für eine Würdigung der engen Beziehung des Verfassers zur Mystik von wesentlicher Bedeutung. Seine große Bedeutung in der Geschichte islamischer Religiosität beruht ja darauf, daß er die im Formalismus und in Theologendisputen erstarrende orthodoxe Buchstabengläubigkeit mit der lebendigen Kraft sufischer Erlebnisfähigkeit durchdrungen und belebt hat

---

[18]) Zur Schreibung des Namens vgl. BROCKELMANN *GAL* Suppl. I 744. Die dort beigebrachten Nachweise lassen die Schreibung mit zz zum mindesten als ebenso annehmbar erscheinen wie die mit z, wenn nicht als richtiger.

[19]) GOLDZIHER *WZKM* XIII 55.

[20]) Das 36. Buch wurde von H. H. DINGEMANS im Rahmen einer Leidener Dissertation *(Alghazali's Boek der Liefde,* Leiden 1938) in den wesentlichen Partien übersetzt.

[21]) Größere Partien des Buches sind von OBERMANN *(Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs,* Wien u. Leipzig

Zunächst eine kurze Analyse des Gedankenganges unseres Buches.[21]) Das Gottvertrauen umfaßt drei Hauptstücke. Die wissensmäßige Grundlage ist der *tauḥīd*, die Erkenntnis und das Bewußtsein, daß es nur einen Urheber gibt. Daraus erwächst zunächst der Zustand oder die gefühlsmäßige Haltung, die man als Gottvertrauen bezeichnet, und aus dieser geht die entsprechende Handlungsweise hervor. Danach gliedert sich die Darstellung in drei Teile. Vom *tauḥīd* werden 4 Stufen unterschieden, von denen die höchste, das mystisch-ekstatische Aufgehen im Erlebnis der Einheit nicht notwendig erreicht werden muß; denn als Grundlage des *tawakkul* genügt bereits die 3. Stufe. Diese besteht in dem überzeugten Bewußtsein, daß alle Phänomene ihren Ursprung in Gott als dem einzigen und letzten wirkenden Prinzip haben. Während die naive Betrachtung allenthalben primäre Ursachen sieht und z. B. das Aufgehen und Sprossen der Saat auf den Regen oder die Fahrt des Schiffes auf den Wind zurückführt, muß man erkennen, daß überall nur sekundäre Motive vorliegen, die ihrerseits auf Gott als letzten Urheber zurückgehen. Auch die Willensfreiheit des Menschen ist nur scheinbar autonom. Vielmehr ist der Wille von der Überlegung abhängig, die die Nützlichkeit oder Schädlichkeit der betreffenden Handlung prüft und den Willen auslöst. Die Handlung kommt also trotz der Willensfreiheit unter höherer Gewalt zustande.

Aus diesem Bewußtsein der alleinigen Ursächlichkeit Gottes und aus der Erkenntnis, daß er alle Eigenschaften, die zum Schutze des Menschen erforderlich sind, in höchstem Maße besitzt, erwächst das Gefühl des Vertrauens. Es werden drei Stufen des Gottvertrauens unterschieden und mit Beispielen aus dem täglichen Leben belegt. Im gewöhnlichen Fall vertraut der Mensch auf Gott wie der Klient beim Prozeß auf seinen Anwalt, wenn er weiß, daß dieser die nötige geistige Überlegenheit, Tatkraft, Beredsamkeit und Anteilnahme besitzt, um seine Sache wirksam zu vertreten. Eine höhere Stufe ist es, wenn das Verhältnis wie das des Kindes zur Mutter ist, d. h. das Vertrauen ist

---

1921) analysiert worden. Ein kurzer Abriß von ASÍN in *Mélanges de la Faculté Orientale* (Beyrouth) VII, 84—86. Derselbe hat im 2. Teil seines Buches *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid 1935 einen Teil des *Iḥyā'* (auch das *k. at-tauḥīd wa 't-tawakkul)* in einer Übersetzung bzw. freien Umschreibung wiedergegeben, die an Mißverständnissen sehr reich ist. Das Urteil von DINGEMANS l. c. S. 10 muß in vollem Umfang bestätigt werden.

instinktiv und völlig unbewußt, nicht aus Vernunftgründen erwachsen wie im vorigen Fall. Die höchste und seltenste Stufe liegt vor, wenn der Mensch in völliger Selbstaufgabe „wie der Tote in der Hand des Leichenwäschers“ ist, d. h. in gänzlicher Sorglosigkeit um seine Nahrung und seine äußere Existenz lebt, in der Überzeugung, daß er alles Nötige von Gott erhält, ohne darum zu bitten. Bei den beiden ersten Stufen ist die von den Sufis geforderte Unterlassung jeglicher Initiative keineswegs Vorbedingung, aber auch nicht jedes eigene Tun ist erlaubt, sondern nur, was im Plane des Anwalts bzw. Gottes liegt und dessen Wirken nützlich ergänzt.

Dieser Gedanke wird in dem weit über die Hälfte einnehmenden nun folgenden Teil über die praktische Betätigung des Gottvertrauens auf die einzelnen Lebensfälle angewendet. Die 4 Arten des Handels: Gewinnung von Nützlichem, Bewahrung von Nützlichem, Abwehr von Schädlichem und Beseitigung bereits eingetretener Übelstände werden auf ihre Erlaubtheit im Einzelfall geprüft. Die vom Menschen zur Gewinnung von Nützlichem, insbesondere zur Erlangung des Unterhaltes anwendbaren Mittel sind einzuteilen in solche von absolut sicherer Wirkung, von wahrscheinlicher und von nur vermutlicher, eventueller Wirksamkeit. Während die ersteren ohne weiteres in Anspruch genommen werden sollen, ist die Anwendung der zweiten Gruppe nur erlaubt, die der dritten verboten. Bei Beanspruchung der mit dem Gottvertrauen zu vereinbarenden Mittel ist jedoch Voraussetzung, daß man nicht ihnen in sich Wirkung beimißt und Vertrauen schenkt, sondern allein dem, der sie wirksam macht. Für die Beurteilung der Zulässigkeit beim Bewahren von Nützlichem (Aufsparen) ist entscheidend der Zeitraum, auf den sich die Zukunftshoffnung erstreckt, die Art des aufgesparten Besitzes und der Grad der inneren Schwachheit (da das Freisein von hemmender Beängstigung gewährleistet sein muß). Die gleiche Einteilung der Mittel in 3 Kategorien wie oben mit entsprechender Beurteilung ihrer Zulässigkeit gilt bei der Abwehr von Schädlichem, insbesondere Diebstahl und bei der Beseitigung von Ungemach, vor allem bei der medizinischen Behandlung von Krankheit, deren Unterlassung durch 6 Motive gerechtfertigt wird. Das Mitteilen der Krankheit ist bei gewissen Intentionen erlaubt.

Die Schwierigkeit des *tawakkul*-Problems wird von Ġazzālī in Anlehnung an den oben (S. X) zitierten Ausspruch des Sahl at-Tustarī eingangs formuliert (S. 1). Eine Begriffs-

bestimmung muß der Idee der alleinigen Ursächlichkeit Gottes, der Vernunft und der Offenbarung Rechnung tragen (S. 2 oben). Für die Lösung dieses Problems durch Ġazzālī ist die im 1. Teil, S. 12 ff. und 28 ff. enthaltene Erörterung über die Kausalität in der Natur und die Willensfreiheit von entscheidender Bedeutung[22]): Die Aufeinanderfolge von Vorgängen darf nicht so gedeutet werden, als ob eines aus dem anderen entstände und irgend etwas außer Gott in sich kausale Wirkung haben könnte. Da auch die Willensfreiheit des Menschen als nur bedingt bestehend nachgewiesen wird, so kann von irgend einer primären Ursächlichkeit im irdischen Geschehen keine Rede mehr sein. Wenn diese Tatsache im Bewußtsein des Menschen lebendig ist, wenn er weiß, daß die Mittel nicht an sich wirksam sind, sondern nur dadurch, daß Gott sie wirksam macht, so kann es nicht als ein Verstoß gegen den *tauḥīd* gelten, wenn er sich ihrer bedient. Es ist vielmehr gerade ein Zeichen des vollkommenen Vertrauens, wenn der Mensch im Rahmen des von Gott Gewollten und von ihm Erwarteten handelt, „wenn er dem Brauche Gottes entgegenkommt", wie am Beispiel vom Prozeßanwalt (S. 46—48) sehr anschaulich gezeigt wird. Voraussetzung für die Zulässigkeit des Handelns ist, daß der Mensch nicht der von ihm ergriffenen Maßnahme an sich Wirkung beimißt, und daß er dabei nicht von irdischen Motiven wie Ungenügsamkeit, Rivalitätssucht, Sorge für die Zukunft usw. geleitet wird. Die wesentliche Bedeutung dieser Lösung des *tawakkul*-Problems beruht auf ihrer vertieften philosophischen und psychologischen Begründung. Daß Selbstbetätigung und Gottvertrauen einander nicht ausschließen, wenn die Handlung in dem Bewußtsein geschieht, daß die Bestimmung von Gott kommt, war bereits lange vor Ġazzālī Anschauung weitester sufischer Kreise geworden. Mit bewußter Anwendung der Methode der kritischen Philosophie wird diese These von Ġazzālī unterbaut und begründet.

Ġazzālī wendet sich in seinem Hauptwerk an die große Masse der Muslims, denen die Buchstabengelehrsamkeit der orthodoxen Theologie ebensowenig wie die ekstatische Individualfrömmigkeit der Sufis zu bieten hatte, um die dem Einzelnen mitgegebenen innerlichen religiösen Kräfte zu wecken und zu einer

[22]) Von OBERMANN ist dieser wichtige Passus S. 205—215 ausfürlich analysiert. Vgl. auch M. UMARUDDIN, *An Exposition of al-Ghazzali's Views on the Problem of the Freedom of the Will.* Muslim University Journal III, No. 1, 1936, S. 31—51.

neuen im Herzen wohnenden Religiosität zu formen. Seine religiöse Ethik wurzelt durchaus im Sufismus. Die Erlebnisfähigkeit der Mystiker soll dem Fassungsvermögen der *ḍuʿafāʾ*, der Durchschnittsmuslims, nahegebracht werden. Die Tendenz des Werkes ist eine vorwiegend praktische; die Behandlung von Problemen der reinen Mystik, die nur den Gnostiker angehen, ist bewußt vermieden (die Gegenüberstellung der Termini *ʿilm al-muʿāmalāt und ʿilm al-mukāšafāt* zieht sich durch das ganze Werk hin). — Das Bestreben, das persönliche Erleben im Sinne der Sufis als Grundlage einer erneuerten Religiosität darzustellen, kommt im *k. at-tauḥīd waʾt-tawakkul* deutlich zum Ausdruck. Der kritiklos übernommene Glaube an den Wortsinn des Bekenntnisses der Einheit Gottes ist zwar höher zu bewerten als das bloße Zungenbekenntnis. Jedoch ist er leicht zu gefährden und bedarf daher zum Schutze und zur Stützung der theologischen Beweisführung. Ganz anders der durch inneres Erschauen und Erleben gewonnene Glaube, der durch objektive Gründe nicht berührt werden kann (S. 7/8 und 9). Der höchste Grad mystischen Schauens allerdings darf nicht mitgeteilt werden. Daß es ein Wissen gebe, das nicht in Büchern niedergelegt und profaniert werden dürfe, sondern allein den *ʿārifūn* vorbehalten sei, wird von Ġazzālī immer wieder betont (S. 9 u., 11, 14, 38 u.).[23]) Solche esoterischen Anklänge in einem nichtesoterischen Werk zeigen mehr noch als die äußerliche Übernahme der sufischen Terminologie und der sufischen Belege, wie sehr Ġazzālī sich innerlich dem Sufismus verbunden fühlte. Seine Stellung zu den sufischen Autoritäten ist eine zwiespältige. So sehr er ihnen vorwirft, daß ihre Aussprüche zu subjektiv nur ihren individuellen Zustand wiedergeben und daher nicht eine allgemeine Gültigkeit für die übrigen Menschen beanspruchen können (vgl. S. 40), so erkennt er doch diese Ansprüche insofern als maßgebend an, als er sie seinem System einfügt und sie zu rechtfertigen bemüht ist.[34]) Obgleich er der Auffassung, nach der *tawakkul* eine gänzliche Unterlassung jeder Initiative bedeutet, auf das heftigste

---

[23]) Vgl dazu die ausführlicheren Bemerkungen bei DINGEMANS l. c. S. 14—15.

[24]) Der Abschnitt, welcher eine lose Zusammenstellung der Aussprüche von 6 Sufis über das Gottvertrauen enthält (469—471), dem Ġazzālī selbst nach der Schlußbemerkung keine besondere Wichtigkeit beimißt, ist in der Übersetzung nicht berücksichtigt worden.

entgegentritt, da sie mit der Offenbarung nicht in Einklang zu bringen ist (S. 49), so räumt er doch andererseits einem jeder Eigenbetätigung entsagenden, freilich immer nur kurzfristigen Gemütszustand den höchsten Platz in seinem System ein (S. 45 bis 47). Die Lebensweise der älteren Asketen, die, ohne Nahrung mitzunehmen, in die Wüste gingen in der Gewißheit, daß Gott ihnen etwas zukommen lassen werde, läßt er bedingt gelten (S. 51), ebenso die Unterlassung der Erwerbstätigkeit (S. 53). Stets ist jedoch in diesen Fällen, die nicht etwa als befolgenswert hingestellt werden, an eine geringe Zahl auserwählter Asketen gedacht. Denn ausschlaggebend für das geistliche Leben ist immer die Veranlagung des Einzelnen (S. 79). Wenn jemand sich so auf seine Beschäftigung mit Gott zu konzentrieren vermag, daß Umwelt und Nahrungssorgen seine innere Ruhe nicht beeinträchtigen können, so ist die asketische Lebensweise vorzuziehen, andernfalls ist sie zu meiden (S. 51, 53, 58). Dieser Gedanke, den wir bereits bei Sarrāǧ und Abū Ṭālib kennenlernten, war seit langem schon Gemeinbesitz der Sufis Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Allegorie von den Bettlern am Königsschloß (S. 74—76), aus deren Schlußbemerkung sich ergibt, wie sich nach Ġazzālī's pessimistischer Schätzung das zahlenmäßige Verhältnis der einzelnen Gruppen ausnimmt, in die er die Menschen nach ihrem Verhalten zu den *asbāb* einteilt. — Anklänge an Abū Ṭālib's *Qūt al-qulūb* finden sich vor allem in dem Kapitel über die praktische Betätigung des Gottvertrauens.[25]) Sie betreffen jedoch in keinem Fall wesent-

[25]) Man vergleiche *Qūt* 12 M.—14 M., wo vom Zurückgehen der Werke auf Gott trotz anderes besagenden sprachlichen Ausdrucks die Rede ist, mit S. 34—36 dieser Übersetzung. Der ganze Passus S. 37 ist fast wörtlich der Anfang des 11. Abschnittes (35 u.) des *Qūt*. Sachliche Übereinstimmungen in II B der Übers.: 66 u., f. = Q. 18, 5 v. u. ff., 79 = Q. 10 (Verhalten des Familienvaters); 87 = Q. 32, 5 ff. (Vorsatz des Hausbesitzers beim Fortgehen); 87 = Q. 33, 8 ff. (Verhinderung einer Versündigung des Diebes durch Freigabe des Besitzes); 88 = Q. 33, 5 ff. (700 Dirhams werden für jeden gestohlenen Dirham auf Grund der Intention angerechnet); 88 = 33, 4 v. u. ff. (worauf man *fī sabīl allāh* verzichtet hat, soll nicht wieder angenommen werden); 103 = 28, 15 f. (der gefestigte Gnostiker darf seine Krankheit mitteilen, da seine Geduld anderen zum Vorbild dient); 104 = 28, 17 ff. (bei Unterlassung d. mediz. Behandlung ist Klageführung unerlaubt. Es ist besser, Beruhigung im Heilmittel als bei den Mitmenschen zu finden).

liche Punkte. Irgendein Ansatz zu einer rationellen, philosophischen Betrachtung des Problems fehlt ja im *Qūt* vollständig. Auch der systematischen anschaulichen Darstellungsweise Ġazzālī's mit ihren lebendigen Vergleichen und klaren Definitionen ist die des Abū Ṭālib weit unterlegen.

Nun noch einige Bemerkungen zur nachfolgenden Übersetzung: Die benutzten Textfassungen (durch M, R, K und B bezeichnet) sind: 1. die von Murtaḍā im *Itḥāf as-sāda* kommentierte, 2. die ebenda am Rand stehende Version, 3. der Kairiner Druck von 1282, 4. die Berliner Handschrift WE 98ᵈ (Ahlwardt 1698).[26]) Die Seitenangaben beziehen sich auf M und R.

Bei der nicht unerheblichen Schwierigkeit vieler Gedankengänge des Textes hätte eine wörtliche Übersetzung zum großen Teil unverständlich bleiben müssen. Auf eine glatt lesbare, auch ohne störende Erklärungen im Text verständliche Sprache wurde daher Wert gelegt. Die Übersetzung ist jedoch im allgemeinen nicht freier gehalten, als zur Erzielung eines guten deutschen Ausdrucks nötig war. In der Wiedergabe der Eulogien bin ich

---

[26]) Die Handschrift enthält das 34. Buch des *Iḥyā'* ohne Anfang und das 35. Buch ganz (Bl. 38 b — 79 a). Am Schluß noch zwei Bruchstücke über Eschatologisches (Bl. 81 a — 94 a), die jedenfalls nicht, wie AHLWARDT vermutet, dem 40. Buch entstammen. Auch AHLWARDT's Angabe, daß Bl. 79 a das 36. Buch beginnt, ist irrig. Nur der Titel des folgenden ist wie üblich am Schluß des 35. Buches genannt. Die Hs. ist in kräftigem, deutlichem Nesḫī geschrieben von ʿAbd ar-Raḥmān b. Yūsuf b. Aḥmad as-Sarmīnī, beendet am 20. Muḥ. 751/1349 (nach Bl. 79 a). — In den textkritischen Noten sind alle diejenigen Abweichungen der 4 Textfassungen angeführt, die den Sinn irgendwie berühren. Über die gedruckten Fassungen vgl. H. BAUER, *Die Dogmatik al-Ghazālī's* 5—7 und R. HARTMANN, *Der Islam* IX, 263 f. Die Handschrift wurde an allen den Stellen herangezogen, wo einzelne oder alle drei Drucke unbefriedigende oder abweichende Lesarten bieten. Von den fast 30 Lesarten, die B allein gegen RMK aufweist, sind etwa 5 als schlechter zu bewerten, 7 jedoch als zweifellos besser. Nur vereinzelt geht B mit K gegen RM, mit MK gegen R, mit RM gegen K zusammen, rund 30mal jedoch mit M gegen RK (wovon 4 Lesarten schlechter, 7 zweifellos richtig sind). An den zahlreichen Stellen, wo M Fehler und Auslassungen aufweist, geht M, wie zu erwarten, mit R und K zusammen. — Bemerkt sei noch, daß die neueren Kairiner Drucke, vor allem der mir unzugängliche v. J. 1334, vereinzelt besser als der von 1282 zu sein scheinen, wenigstens konnten in K. 1316 einige Verbesserungen gegenüber K. 1282 notiert werden.

mangels eines besseren Einfalls BAUER gefolgt.[27]) Die Wiedergabe der sufischen Terminologie bedeutet ein besonderes Dilemma. Will man auf eine Übersetzung der Termini nicht überhaupt verzichten, was in einem auch für Nichtarabisten gedachten Buch schwer zu rechtfertigen wäre, so muß man sich meist mit Ausdrücken begnügen, die nicht entfernt die Vorstellungen und Assoziationen hervorrufen können, die der Sufi damit verband oder die Ġazzālī's Definitionen gerecht werden.[28]) Es ist wohl überflüssig zu betonen, daß keine der verwendeten Übersetzungen etwas anderes als ein Notbehelf sein soll. Bei erstmaligem Vorkommen ist der arabische Terminus stets in Klammern beigefügt worden. — Daß einige geringe Kürzungen vorgenommen worden sind[29]), die jedoch außer einigen zum Thema in keiner Beziehung stehenden Abschweifungen nur eine Anzahl der mit allzu großer Freigebigkeit eingestreuten Belege aus der Tradition und Asketenlegende betreffen, wird wohl gerechtfertigt erscheinen. Bei den Anekdoten und Aussprüchen aus der sufischen Überlieferung, die zumeist dem *Qūt* entnommen sind, konnte von Stellennachweisen abgesehen werden. Diese waren allen Sufis geläufig und sind, z. T. mit Abweichungen des Wortlautes allenthalben in der Literatur anzutreffen.

---

[27]) Vgl. H. BAUER. *Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit.* Halle 1916. Vorwort, VIII.

[28]) Dies gilt besonders für *tauḥīd,* das nach S. 7 das Aussprechen der *šahāda,* den Glauben an die Einheit Gottes, das auf mystischem Erleben beruhende Bewußtsein, daß alles Seiende auf einen Urheber zurückgeht und das ekstatische Aufgehen oder „Entwerden" in der Einheit umschließt. Da die 3. Stufe nach S. 11 die Grundlage des Gottvertrauens darstellt, ist *tauḥīd,* wo irgend angängig, durch „Einheitsbewußtsein" wiedergegeben, sonst allgemeiner durch „Einheitsgedanke". Im Titel *(tauḥīd wa-tawakkul)* konnte auf diesen Ausdruck verzichtet werden, da *tauḥīd* bei Ġazzālī nicht als selbständiger *maqām* bezeichnet ist, sondern lediglich die bewußtseinsmäßige Grundlage des *tawakkul,* also untergeordneter nicht beigeordneter Begriff ist. Der Gedanke, daß das Gottvertrauen aus dem *tauḥīd* hervorgeht, ist übrigens schon alt (so bei Šaqīq al-Balḫī nach der von NICHOLSON, *The Mystics of Islam,* S. 42 f. mitgeteilten Formulierung und bei Muḥāsibī, vgl. MARGARET SMITH, *The Forerunner of al-Ghazālī JRAS* 1936, 72 f.).

[29]) Kürzungen sind stets im Text kenntlich gemacht. Vgl. Anm. 319.

INHALT

EINLEITUNG

[385] Im Namen Gottes, des Gnädigen, des Barmherzigen. Gelobt sei Gott, der die Welt der Körper und der Geister leitet, der an Gewalt und Macht nicht seinesgleichen hat, der den Himmel ohne Stützpfeiler emporhält[1]) und dort den Unterhalt der Menschen bestimmt[2]); der die Augen der Geistesmänner *(ḏawī 'l-qulūb wa 'l-albāb)* abwendet von der Betrachtung der vermittelnden Ursachen und der ihren Sinn abwendet vom Berücksichtigen alles dessen, was außer ihm ist und vom Verlaß auf einen anderen Lenker als ihn, sodaß sie niemandem dienen als ihm in der Erkenntnis, daß er der Eine, der Einzige, der Ewige und der Gott ist und in der Feststellung, daß alle Arten Geschöpfe nur Diener Gottes wie sie selbst sind, die man nicht um Unterhalt angehen kann[3]), und daß es kein Stäubchen gibt, dessen Erschaffung nicht auf Gott zurückgeht und kein Tier auf Erden, dessen Unterhalt nicht Gott obliegt.[4]) Nachdem sie nun die Sicherheit gewonnen, daß er für den Unterhalt seiner Diener Bürgschaft und Gewähr leistet, setzen sie ihr Vertrauen auf ihn und sprechen: „Gott bietet uns Genüge; welch ein trefflicher Beschützer ist er!"[5]) Heil über Muḥammed, den Vernichter[6]) alles Eitlen, den Führer zum rechten Weg sowie über seine Familie Heil und reichen Segen!

Das Gottvertrauen ist eine der Stationen *(manāzil)* des religiösen Lebens und eine von den Rangstufen *(maqāmāt)* der Überzeugten *(al-mūqinīn)*, ja, einer der höchsten Grade derer, die Gott nahe gestellt sind *(al-muqarrabīn)*. Es ist jedoch schon an sich schwer zu verstehen und dazu in der Praxis schwer durchzuführen. Und zwar ist es insofern schwer verständlich, als es einerseits eine Verletzung des Einheitsbewußtseins *(tauḥīd)* ist, sein Augenmerk auf die „Mittel" zu richten und auf sie zu bauen, als es andererseits aber einen Verstoß gegen die Sunna und eine Verfehlung gegen das göttliche Gesetz bedeutet, sich gänzlich von ihnen fern zu halten.[7]) Auf die sekundären Ursachen (oder Mittel) zu bauen, ohne wirkliche Ursachen zu sehen[8]), ist Umnebelung[9]) des Verstandes und ein Untertauchen in der Flut der

Torheit. Die Begriffsbestimmung des Gottvertrauens, dergestalt, daß darin die Forderung des Einheitsbewußtseins, der Vernunft[10]) und des göttlichen Gesetzes nicht in Widerspruch zueinander gerät, ist außerordentlich dunkel und schwierig und bei ihrer schweren Faßbarkeit vermögen nur die scharfsichtigen Gelehrten hier Klarheit zu schaffen, die infolge der Gnade Gottes des Allerhöchsten mit den Lichtstrahlen der Wahrheit übergossen sind[11]), sodaß sie sehen und sich vergewissern und sodann kund tun, [386] was sie geschaut haben, nachdem man sie aufgefordert hat, zu reden. Wir beginnen nun mit der Behandlung des hohen Wertes des Gottvertrauens als Einleitung und lassen dann als ersten Teil des Buches das „Einheitsbewußtsein" folgen. Im zweiten Teil stellen wir das Gottvertrauen als Zustand *(ḥāl)* und seine praktische Betätigung dar.

DER HOHE WERT DES GOTTVERTRAUENS

a) Koranstellen:

Gott der Allerhöchste sagt: „Auf Gott setzt euer Vertrauen, wenn ihr gläubig seid".[12]) Ferner sagt der Mächtige und Erhabene: „Die Vertrauensvollen mögen ihr Vertrauen auf Gott setzen".[13]) Der Allerhöchste spricht: „Wer auf Gott vertraut, dem bietet er Genüge".[14]) Ein anderer Ausspruch des Allerhöchsten lautet: „Wahrlich, Gott liebt die Gottvertrauenden!" [15]) Wie herrlich muß eine Rangstufe sein, deren Inhaber gekennzeichnet ist durch die Liebe Gottes des Allerhöchsten zu ihm und dem verbürgt ist, daß Gott allein ihm genügt. Wer in Gott allein völlig Genüge findet, wen er liebt und hütet, der hat „gewaltigen Gewinn" errungen.[15a]) Denn der von Gott Geliebte hat nicht die Qual des Fernseins[16]) zu erdulden, noch wird ihm das Schauen verwehrt. Ihn schützt er in dieser Welt vor jeglicher Beängstigung und ihn bewahrt er vor dem Bösen, wenn er seine Sache Gott anheimstellt. So sagt der Allerhöchste[17]): „Ist Gott nicht genügend für seinen Diener?" Wer aber anderswo Genüge sucht als bei ihm, der gibt das Gottvertrauen auf und erklärt damit diese Koranstelle für lügenhaft. Denn diese hat die Form einer rhetorischen Frage. (Ähnlich sagt ja der Allerhöchste auch: „Ist [nicht] ein langer Zeitraum über den Menschen dahingegangen da niemand seiner gedachte?")[18])

Ein anderer Ausspruch des Allerhöchsten lautet: „Wer auf Gott vertraut, [wisse]: Gott ist mächtig und weise“.[19]) „Mächtig“ besagt dabei, daß keiner zu schanden wird, der bei ihm Schutz sucht und daß niemand verloren geht, der zu ihm seine Zuflucht nimmt [387] und sich in seine Obhut begibt, während „weise“ bedeutet, daß er jeden, der sich seiner Führung anvertraut, wohl zu führen vermag. — Der Allerhöchste sagt: „Die ihr außer Gott anbetet, sind Diener wie ihr“.[20]) Er tut damit kund, daß alles, was außer Gott dem Allerhöchsten existiert, ihm unterstellt und denselben Bedürfnissen unterworfen ist, wie ihr. Wie kann man also sein Vertrauen darein setzen?

Ferner sagt der Allerhöchste: „Die ihr außer Gott anbetet, sind nicht imstande, euch irgendwelche Nahrung zu geben. Darum sucht eure Nahrung bei Gott und dient ihm!“ [21]) Auch dies ist ein Ausspruch des Mächtigen und Erhabenen: „Gott gehören die Schätze des Himmels und der Erde, aber die Heuchler wollen's nicht verstehen“.[22]) Endlich lautet ein Ausspruch des Allerhöchsten: „[Dann setzte er sich auf seinen Thron], um das All zu regieren. Niemand kann Fürsprache einlegen, es sei denn, nachdem er es erlaubt hat“.[23]) Alles, was im Koran über den Einheitsgedanken *(tauḥīd)* vorkommt, stellt eine Mahnung dar, den Blick abzuwenden von allen anderen und zum Vertrauen auf den Einen, Allgewaltigen.

b) Traditionen:

Wie Ibn Masʿūd berichtet, sprach der Hochgebenedeite: „Ich erblickte die Volksscharen beim Festmarkt und sah, wie meine Gemeinde Berg und Tal erfüllte. Ich hatte mein Wohlgefallen an ihrer großen Zahl und ihrer guten Haltung. Da fragte mich jemand: „Bist du zufrieden?“ „Ja“, erwiderte ich, „bei diesen befinden sich siebzigtausend, die ohne Abrechnung ins Paradies kommen werden!“ „Und wer sind diese, du Gottgesandter?“ fragte jemand. „Die sich nicht kauterisieren lassen[24]), die sich nicht des Vogelorakels bedienen, die an sich keinen Zauber ausführen lassen und die auf ihren Herrn vertrauen“, lautete die Antwort. Da erhob sich ʿUkkāša [b. Miḥṣan el-Asadī][25]) und sagte: „Du Gottgesandter, bitte Gott, er möge mich zu einem von ihnen machen!“ Der hochgebenedeite Gottgesandte sprach: „O mein Gott, mach ihn zu einem von ihnen!“ Da erhob sich ein anderer und sagte: „Du Gottgesandter, bitte Gott, er möge mich zu

einem von ihnen machen!“ Der Hochgebenedeite aber entgegnete: „ʿUkkāša ist dir damit zuvorgekommen!ʿ“

[388] Der Hochgebenedeite tat den Ausspruch[26]): „Würdet ihr auf Gott vertrauen, wie es sich gebührt, so würde er euch mit Nahrung versorgen, wie er die Vögel versorgt[27]), die frühmorgens hungrig sich aufmachen und abends gesättigt wiederkommen“.

Ferner sagte der Hochgebenedeite: „Wer sich ausschließlich Gott dem Mächtigen und Erhabenen widmet, dem liefert Gott der Allerhöchste jeglichen Lebensunterhalt[28]) und läßt ihm Nahrung zukommen, von wo er nicht damit rechnet.[29]) Wer sich dagegen ausschließlich der Welt widmet, den überläßt ihr Gott“.

Ein Ausspruch des Hochgebenedeiten lautet: „Wer Freude daran hat[30]) der reichste Mensch zu sein, der möge sich mehr auf das verlassen, was in Gottes Macht steht, als auf seinen Besitz“.

Vom hochgebenedeiten Gottgesandten wird berichtet, daß er, wenn seine Familie in eine Notlage geriet, sprach: „Wohlan, verlegt euch aufs Beten!“ indem er hinzufügte: „Das hat mich mein Herr geheißen“. Denn der Mächtige und Erhabene sagt: „Halte deine Familie zum Gebet an und sei du selbst darin ausdauernd!“ [31])

[389] Der Hochgebenedeite sagte: „Wer Zaubermittel anwendet und sich brennen läßt, der hat sein Vertrauen nicht auf Gott gesetzt“.

Es wird erzählt[32]): Als Abraham mit der Wurfmaschine ins Feuer geschleudert wurde, fragte ihn Gabriel: „Hast du etwas nötig?“ Er erwiderte: „Dich jedenfalls nicht!“ entsprechend dem göttlichen Wort: „Mir bietet Gott Genüge; welch ein trefflicher Beschützer ist er!“ Das sagte er nämlich, als er gepackt wurde, um hinabgeschleudert zu werden.[33])

Gott der Allerhöchste offenbarte dem gebenedeiten David: „O David, jedem Menschen, der nur bei mir, nicht auch bei meinen Geschöpfen Zuflucht sucht, und dem dann Himmel und Erde Fallen stellen, verschaffe ich einen Ausweg“.[34])

c) Sonstige Überlieferungen:

Saʿīd b. Ǧubair[35]) erzählt: „Einst stach mich ein Skorpion. Da beschwor mich meine Mutter, doch einen Zauberer beizu-

ziehen. Ich streckte jedoch dem Zauberer die Hand hin, welche nicht gestochen war".[36])

[Ibrāhīm b. Aḥmed] el-Ḫawwāṣ [st. 291] rezitierte das Gotteswort: „Vertrau auf den Lebendigen, der nicht stirbt" bis zum Ende des Verses.[37]) Dann sagte er: „Auf diesen Vers hin darf der Mensch seine Zuflucht zu keinem anderen nehmen als zu Gott dem Allerhöchsten".

Ein Gelehrter vernahm im Traum das Wort: „Wer seine Zuversicht auf Gott den Allerhöchsten setzt, sichert seinen Lebensunterhalt".

Ein anderer Gelehrter sagte: „Der Lebensunterhalt, der dir verbürgt ist, soll dich nicht von der dir zur Pflicht gemachten Betätigung ablenken, sonst gehst du des Jenseits verlustig. Du erlangst ohnedies in dieser Welt nichts, als was Gott dir zugedacht hat".

Yaḥyā b. Muʿāḏ [ar-Rāzī, st. 258] sagte: „Daß der Mensch seine Nahrung findet, ohne sie suchen zu müssen, beweist, daß die Nahrung angewiesen wurde, den Menschen aufzusuchen".

Ibrāhīm b. Adham [st. 161] erzählte: „Ich fragte einmal einen Mönch: ‚Woher nimmmst du eigentlich deine Nahrung?' Da erwiderte er: ‚Das weiß ich nicht; aber frag doch meinen Herrn, woher er mir sie gibt!'"

Harim b. Ḥayyān [st. 46] sagte zu Uwais [b. ʿĀmir] al-Qaranī[38]): [390] „Wohin befiehlst du mir zu gehen?" Da wies er nach Syrien hin. Harim versetzte: „Wie steht es dort mit dem Lebensunterhalt?" Da erwiderte Uwais: „Weh über diese Gemüter! Der Zweifel hat sie durchsetzt; da hilft kein Predigen!"

Jemand tat folgenden Ausspruch: „Wenn ich mich mit Gott allein als Beschützer begnügte, fand ich Zugang zu jeglichem Glück".[39])

TEIL I

Das Wesen des Einheitsbewußtseins, das die Grundlage für das Gottvertrauen bildet

Das Gottvertrauen ist eines von den Hauptstücken des Glaubens. Alle Hauptstücke des Glaubens sind einzuteilen in Wissen, Zustand und Betätigung. Ebenso läßt sich auch das Gottvertrauen einteilen in ein Wissen, das die Wurzel ist und eine Betätigung, die die Frucht darstellt und einen inneren Zustand, den man mit Gottvertrauen eigentlich meint.

Beginnen wir also mit dem Wissen, der Wurzel. Wissen heißt soviel wie Glaube in der Grundbedeutung. Denn der Glaube ist ein Fürwahrhalten und jedes innere Fürwahrhalten ist Wissen. Gewinnt dieses an Stärke, so wird es Gewißheit genannt. Es gibt jedoch eine größere Anzahl von Arten der Gewißheit, von denen wir hier nur brauchen, was uns als Grundlage für das Gottvertrauen dienen kann; und zwar ist dies der Glaube an die Einheit *(tauḥīd)*, den man zum Ausdruck bringt, wenn man sagt: „Es gibt keinen Gott außer Gott allein; er hat keinen Teilhaber", ferner der Glaube an die Macht, den man zum Ausdruck bringt, wenn man sagt: „Sein ist die Herrschergewalt" [40]) und endlich der Glaube an die Freigebigkeit und Weisheit, worauf die Worte hinweisen: „Ihm gebührt Lob". Wer demnach sagt: „Es gibt keinen Gott außer Gott allein, er hat keinen Teilhaber; sein ist die Herrschergewalt; ihm gebührt Lob und er ist jeder Sache mächtig", der besitzt vollkommen den Glauben[41]), der die Grundlage für das Gottvertrauen bildet, d. h. der Sinn dieser Worte muß zu einer seinem Innern anhaftenden und es beherrschenden Eigenschaft werden. Der Glaube an die Einheit ist dabei aber die Hauptsache; über ihn ist sehr vieles zu sagen. Er gehört zum Gebiet der Wissenschaft der Erleuchtung *(ʿilm al-mukāšafa)*. Manches von den Wissenschaften der Erleuchtung steht jedoch auch mit der praktischen Betätigung im Zusammenhang, wobei der Zustand *(aḥwāl)* die vermittelnde Rolle spielt.[42]) Ohne deren

Berücksichtigung ist die praktische Wissenschaft *(ʿilm al-muʿāmala)* nicht vollkommen.[43]) Wir wollen daher auf den Einheitsgedanken *(tauḥīd)* nur insoweit er zur Praxis in Beziehung steht, eingehen; sonst würde die Erörterung ins Uferlose führen.

Wir sagen also: Es gibt vier Stufen des Einheitsgedankens, und zwar ist er einzuteilen in den Kern, den Inhalt des Kerns, die innere Schale und die äußere Schale. Um das Gesagte einem einfachen Verstand nahezubringen, wollen wir eine Nuß als Gleichnis wählen, die ja auch eine obere Schale besitzt; denn die Nuß hat zwei Schalen. Ferner hat sie einen Kern und dieser wiederum einen Inhalt und zwar das Öl, das also das Innere des Kerns bildet. Die erste Stufe des Einheitsgedankens besteht darin, daß man lediglich mit der Zunge die Worte spricht: „Es gibt keinen Gott außer Gott", während man innerlich davon unberührt bleibt oder sie gar ablehnt. Das ist das Einheitsbekenntnis der Heuchler. Die zweite Stufe besteht darin, daß man auch innerlich an den Wortsinn glaubt, [391] wie es beim Durchschnittsmuslim der Fall ist. Das ist also der Glaube der einfachen Leute. Wer auf der dritten Stufe steht, vermag das durch die innere Erleuchtung mit dem Lichte der Wahrheit zu erschauen. Dies ist die Rangstufe derer, die Gott nahegestellt sind *(al-muqarrabīn)*. Zwar sieht man dabei eine Vielzahl von Dingen, aber trotz ihrer Vielzahl sieht man sie aus dem Einen, Allgewaltigen hervorgehend. Auf der vierten Stufe endlich erblickt man im gesamten Sein nur eine Einheit. Dies ist die Betrachtungsart, die den *Ṣiddiqūn*[44]) zu eigen ist. Die Sufis nennen dies „das Dahinschwinden in der Einheit" *(al-fanāʾ fī ʾt-tauḥīd)*. Denn sofern man nichts als eine Einheit sieht, nimmt man auch sich selbst nicht mehr wahr. Und wenn man in gänzlichem Versunkensein in der Einheit sich selbst nicht mehr wahrnimmt, so entschwindet man dabei sich selbst, insofern man der Fähigkeit, sich selbst und die übrige Schöpfung wahrzunehmen, entrückt wird. — Wer auf der ersten Stufe steht, ist bloß mit der Zunge Einheitsbekenner *(muwaḥḥid)*; dies schützt den Betreffenden auf dieser Welt vor Schwert und Speer. Der zweite ist Einheitsbekenner in dem Sinn, daß er innerlich an den Inhalt seiner Worte glaubt und nicht das leugnet, woran sein Herz gebunden ist.[45]) Der letztere bildet dann eine Schlinge an seinem Herzen, sodaß es sich allerdings nicht auftun kann und gehemmt ist. Dennoch bewahrt er[46]) den Betreffenden vor Bestrafung im Jenseits, wenn er so stirbt und die Schlinge nicht durch Sünden ge-

lockert ist. Nun gibt es gewisse Kunstmittel, mit denen die Lockerung und Lösung dieser Schlinge angestrebt wird, welche als Ketzerei bezeichnet werden. Ferner gibt es andere Kunstgriffe, um den listigen Versuch der Lösung und Lockerung zurückzuweisen und die Schlinge um das Herz vielmehr straff anzuziehen. Diese werden als *Kalām* (Scholastik) bezeichnet, und wer sich darauf versteht, heißt ein *Mutakallim* (Scholastiker). Dieser steht also zum Irrlehrer in Opposition und seine Aufgabe besteht in der Abwehr des Irrlehrers, damit er nicht diese Schlinge vom Herzen des einfachen Mannes losknüpfe. Der Scholastiker ist insofern als Einheitsbekenner zu bezeichnen, als er durch seine Scholastik den Wortsinn des Einheitsbekenntnisses für den einfachen Mann schützt, damit die Schlinge, die dieser bildet, sich nicht löse.

Wer auf der dritten Stufe steht, ist Einheitsbekenner in dem Sinn, daß er nur einen Wirker erlebt hat, wenn ihm die reine Wahrheit offenbart ist und daß er in Wirklichkeit nur einen Wirker anerkennt (ist ihm doch die reine Wahrheit offenbart) — nicht[47]) in dem Sinn, daß er sein Inneres gezwungen hätte, sich an das Verständnis des Wortlautes der Wahrheit zu binden. Denn auf dieser letzteren Stufe stehen die einfachen Leute und die Scholastiker. (Denn es besteht zwischen dem einfachen Mann und dem Scholastiker kein Unterschied im Glauben, sondern lediglich in der Kunst, scholastische Spekulationen anzustellen, wodurch die Kniffe des Irrlehrers zur Aufknüpfung der besagten Schlinge hintertrieben werden.)

Wer endlich auf der vierten Stufe steht, der ist in dem Sinn Einheitsbekenner, daß er einzig und allein den Einen vor Augen hat; denn er sieht das Ganze nicht insofern es vielgestaltig, sondern insofern es eines ist. Dies ist der allerhöchste Grad des Einheitsgedankens.

Die erste Stufe verhält sich wie die äußere Schale der Nuß, die zweite wie die innere Schale, die dritte wie der Kern und die vierte wie das Öl, das man aus dem Kern gewinnt. [392] Die äußere Schale der Nuß ist wertlos; ißt man sie, so schmeckt sie vielmehr bitter; inwendig sieht sie häßlich aus; benutzt man sie als Brennmaterial, so löscht sie das Feuer aus und macht viel Qualm; läßt man sie herumliegen, so nimmt sie nur Platz weg. Sie taugt also zu nichts anderem, als daß man sie eine Zeitlang zum Schutze um die Nuß beläßt und sie dann wegwirft. So ist auch das Einheitsbekenntnis mit der bloßen Zunge ohne inneren

Glauben nutzlos, schädlich und verwerflich, äußerlich und innerlich. Jedoch ist es eine Zeitlang nützlich zur Bewahrung der unteren Schale bis zum Tode; unter dieser ist hierbei Seele und Leib zu verstehen. Das Einheitsbekenntnis *(tauḥīd)* des Heuchlers schützt seinen Leib vor dem Schwerte der Glaubenskämpfer; denn ihnen ist nicht geheißen, das Innere des Menschen zu durchforschen. Das Schwert trifft ja nur die Körpersubstanz, also die Hülle. Diese wird beim Tode von ihm getrennt, sodaß sein Einheitsbekenntnis sich nach seinem Hinscheiden als nutzlos erweist.

Der Nutzen der inneren Schale ist im Vergleich zur oberen offenbar. Denn sie schützt den Kern und bewahrt ihn bei längerem Lagern vor der Verderbnis, und löst man sie los, so kann man sie noch als Brennmaterial verwerten. Dennoch ist sie im Vergleich zum Kern von geringerem Wert. Genau so ist der Glaube allein ohne Erleuchtung[48]) wertvoll im Vergleich zum bloßen Aussprechen mit der Zunge, aber von minderem Wert im Vergleich zur inneren Erleuchtung und Anschauung, die sich einstellt, wenn die Brust des Menschen sich weit auftut und das Licht der Wahrheit darin aufleuchtet. Denn dieses Auftun ist gemeint, wenn der Allerhöchste sagt: „Wen Gott führen will, dessen Brust öffnet er dem Islam“ [49]) und wenn der Mächtige und Erhabene ferner sagt: „Wessen Brust Gott dem Islam eröffnet hat, sodaß er im Lichte weilt, das von seinem Herrn kommt . . .“ [50])

Wie der Kern an sich wertvoll ist im Vergleich zur Schale und das Wesentliche[51]) an der Nuß darstellt, jedoch nicht frei ist, von der Beimischung eines Preßrückstandes im Gegensatz zu dem aus ihm gewonnenen Öl, so verhält es sich auch mit dem verstandesmäßigen[52]) Einheitsglauben. Ihn zu gewinnen, ist für die Beschreiter des geistlichen Pfades eine hohe Aufgabe. Aber ihm haftet der Makel an, daß man dabei noch das Andere[53]) beachtet und dessen Vielheit berücksichtigt im Gegensatz zu dem, der nur ein Einziges, nämlich Gott sieht.

Du könntest nun sagen: Wie ist es denkbar, nur ein Einziges zu sehen, während man doch den Himmel, die Erde und die übrigen sinnlich erfaßbaren Objekte wahrnimmt, die doch eine Vielheit darstellen? Wie kann denn das Viele Eines sein?

So wisse denn: Das ist eben das Endziel der Erleuchtungswissenschaften, und deren tiefste Wahrheiten lassen sich in keinem Buch aufzeichnen. Die mit mystischer Erkenntnis Begabten *(al-ʿārifūn)* sagen: „Die Geheimnisse der Gottesherrlichkeit *(rubū-*

bīja) mitzuteilen, ist Unglaube".[54]) [393] Überdies hat dies ja nichts mit der praktischen Wissenschaft zu tun. Immerhin ist es möglich, etwas anzuführen, was die äußerste Befremdung beseitigt: Ein Ding kann nach der einen Betrachtungsweise eine Vielheit darstellen, nach der anderen aber eine Einheit. So ist der Mensch eine Vielheit, wenn man berücksichtigt, daß er aus Geist, Körper, Extremitäten, Adern, Knochen und Eingeweiden besteht. Dagegen ist er nach anderer Betrachtungsweise nur eine Einheit. Denn man sagt ja, er sei ein Mensch. Er ist also in Bezug auf das Menschsein eine Einheit. Wie manchem kommt, wenn er einen Menschen sieht, gar nicht die Vielheit seiner Eingeweide, Adern und Extremitäten und die Einteilung in Geist, Rumpf und Gliedmaßen in den Sinn. Der Unterschied ist der, daß man im Zustand der Versenkung und Abblendung sich ganz in das Eine versenkt, ohne eine Zergliederung vorzunehmen, sich also sozusagen eben in der „Vereinigung" befindet, während man, wenn man die Vielheit berücksichtigt, in der „Trennung" sich befindet.[55]) Ebenso bestehen für alles Existierende, für Schöpfer und Erschaffenes viele verschiedenartige Betrachtungsmöglichkeiten. Ein Ding kann demnach in einer Hinsicht eine Einheit sein, in anderer Hinsicht aber eine Vielheit, wobei wieder Unterschiede im Grade der Vielheit bestehen.

Obgleich das Beispiel vom Menschen nicht zweckentsprechend ist[56]), so zeigt es doch, wie überhaupt auf Grund der Anschauung *(mušāhada)* die Vielheit zur Einheit werden kann. Man wird aus der vorangehenden Erörterung immerhin den Gewinn ziehen, daß man eine religiöse Stufe, die man selbst nicht erreicht hat, nicht mehr in Abrede stellt und wenigstens an ihr Vorhandensein fest glaubt. So wird dem Betreffenden, wofern er nur an diese Art des Einheitsbewußtseins glaubt, auch ein Anteil davon zufallen, auch wenn das, woran er glaubt, ihm nicht als Attribut zukommt. Ebenso empfängt man ja, wenn man an die Prophetie glaubt, ohne selber Prophet zu sein, [394] je nach der Stärke des Glaubens einen Anteil davon.[57])

Diese letztere Anschauung *(mušāhada)*, bei der nur die Einheit, nur Gott *(al-ḥaqq)* sich zeigt, ist bald von Dauer, bald tritt sie blitzartig auf. Das letztere ist am häufigsten der Fall, während eine längere Dauer äußerst selten ist.

Das meinte auch al-Ḥusain [b. Manṣūr] al-Ḥallāǧ [st. 309], als er sah, daß al-Ḫawwāṣ dauernd auf Wanderschaft war; er sagte: „Was machst du?" Der erwiderte: „Ich wandere dauernd

umher, um mein Gottvertrauen in Ordnung zu bringen!“ Denn er war ein gottvertrauender Mann. Da sagte al-Ḥusain: „Du hast deine Lebenszeit hinschwinden lassen mit der Pflege deines Innern. Wo bleibt dabei das Dahinschwinden in der Einheit *(al-fanā' fī 't-tauḥīd)*?“ Al-Ḫawwāṣ wollte sich gewissermaßen in der dritten Stufe des Einheitsbewußtseins festigen; er aber verlangte von ihm die vierte.

Damit sind die beim Einheitsgedanken möglichen Rangstufen seiner Bekenner zusammenfassend behandelt.

[400] Solltest du hier einwenden: Es ist hierfür eine weitere Erläuterung nötig, damit man versteht, wieso sich das Gottvertrauen darauf aufbaue, so erwidere ich: Den vierten Grad des Einheitsgedankens darf man nicht eingehender behandeln; auch bildet er nicht die Grundlage für das Gottvertrauen. Der gottvertrauende Zustand geht vielmehr aus dem dritten Grad des Einheitsgedankens hervor. Beim ersten — d. h. der Heuchelei — liegt die Sache klar. Den zweiten — d. h. den Glauben — findet man bei den Durchschnittsmuslims. Wie er durch die Scholastik zu stärken ist und die gegen ihn gerichteten Scheingründe der Irrlehrer zurückzuweisen sind, wird in der Wissenschaft vom Kalām erörtert. In dem Buch „Der rechte Mittelweg im Glauben“ [58]) haben wir alles, was daran von Wichtigkeit ist, niedergelegt. Der dritte Grad ist es, der die Grundlage für das Gottvertrauen bildet; denn der gottvertrauende innere Zustand geht nicht aus dem rein glaubensmäßigen Verhältnis zum Einheitsgedanken hervor. Wir wollen ihn demnach hier behandeln, aber nur, soweit das Gottvertrauen mit ihm verknüpft ist, ohne auf Einzelheiten einzugehen. Denn dies würde über den Rahmen eines Buches wie des vorliegenden hinausgehen:

Es läuft darauf hinaus, daß dir die Erkenntnis aufgeht, daß es keinen Urheber gibt als Gott den Allerhöchsten und daß alles Existierende, Schöpfung und Unterhalt, Geben und Verweigern, Leben und Tod, Reichtum und Armut sowie alles andere, was man mit einem Namen benennen kann, einzig und allein von Gott dem Mächtigen und Erhabenen hervorgebracht ist, ohne daß er dabei einen Genossen gehabt hätte. Sobald dir diese Erkenntnis aufgeht, richtest du dein Augenmerk auf nichts anderes mehr, sondern ihm nur gilt deine Furcht, deine Bitte, deine Zuversicht und dein Vertrauen. Denn er ist der einzige und alleinige Wirker, und alle außer ihm sind in seinen Dienst gestellt und ohnmächtig, auch nur ein Atom im himmlischen und irdischen Reich

in Bewegung zu versetzen. Und sind dir erst die Pforten der Erleuchtung aufgetan, so erkennst du dies mit vollkommenerer Klarheit, als es beim sinnesmäßigen Sehen der Fall ist. Indes hält der Satan dich auf einer tieferen Stufe[59]) fest, damit du dieses Innewerden der Einheit nicht erreichest; und zwar sucht[60]) er da durch[61]) zwei Mittel dem Makel der Verfehlung gegen die Einzigkeitsidee *(širk)* Zugang zu deinem Innern zu verschaffen. Diese bestehen darin, daß du erstens die Willensfreiheit der Lebewesen[62]) und zweitens die unorganische Materie in Betracht ziehst. Das letztere ist der Fall, wenn du z. B. das Aufgehen der Saat, ihr Sprossen und Wachsen auf den Regen und das Regnen auf die Wolke zurückführst, wenn du die Zusammenballung der Wolke auf die Kälte oder die ruhige [401] Fahrt des Schiffes auf den Wind zurückführst. All das ist eine Verfehlung gegen den Einheitsgedanken und Unkenntnis des wirklichen Sachverhaltes. Darauf bezieht sich auch das Gotteswort: „Wenn sie im Schiff fahren, rufen sie Gott an in lauterer Religion. Doch wenn er sie ans Festland rettet, siehe, so treiben sie Götzendienst!“ [63]) Dies wurde in dem Sinn ausgelegt, daß sie sagen: „Hätte nicht der Wind günstig geweht, so wären wir nicht unversehrt davongekommen“. Wer den tatsächlichen Lauf der Welt kennt, der weiß, daß der Wind Luft ist, und daß Luft sich nicht von selbst bewegen kann, solange sie nicht einer in Bewegung versetzt. Das gleiche gilt wieder für diesen Beweger und so weiter, bis man zum ersten Beweger kommt, der seinerseits keinen Beweger hat und sich auch nicht in sich selbst bewegt, [d. i. Gott] der Mächtige und Erhabene. Wenn der Mensch seine Rettung dem Winde zuschreibt, so ist das ebenso, wie wenn ein Mann, der festgenommen ist, damit ihm der Kopf abgeschlagen werde, und der König schreibt einen Erlaß, worin ihm verziehen und die Freiheit wiedergegeben wird, — wie wenn dieser Mann nun anfinge, die Tinte, das Papier und die Feder zu preisen, womit der Erlaß geschrieben ist und spräche: „Wäre nicht die Feder, so wäre ich nicht freigekommen,“ und meinte, er habe seine Rettung der Feder, nicht dem, der sie führte, zu verdanken. Das wäre doch höchste Torheit. Wer da weiß, daß die Feder an sich machtlos ist, und daß sie nur ein Werkzeug in der Hand des Schreibers ist, der kümmert sich nicht um sie und dankt allein dem Schreiber. Vielmehr überwältigt ihn wohl die Freude über die Rettung und die Dankbarkeit gegenüber dem König und dem Schreiber so, daß ihm die Feder, die Tinte und das Schreibzeug gar nicht in

den Sinn kommen. — Sonne, Mond, Sterne, Regen, Wolken, Erde und jegliches Lebewesen und unorganische Ding sind in der Hand der göttlichen Macht genau so zum Dienst gezwungen wie die Feder in der Hand des Schreibers. Das ist jedoch nur ein für dich gedachtes Gleichnis, weil du glaubst, der König, der den Erlaß aufzeichnet, sei der Schreiber des Erlasses. In Wirklichkeit ist Gott der Gepriesene und Allerhöchste der Schreiber. Denn der Allerhöchste sagt: „Nicht du hast geworfen, als du warfst, sondern Gott".[64]) Sobald dir die Erkenntnis aufgeht, daß alles im Himmel und auf Erden in dieser Weise Gott unterworfen ist, weicht der Satan enttäuscht von dir und verzweifelt an der Möglichkeit, deinen Glauben an die göttliche Einzigkeit mit dieser Art Abgötterei zu durchsetzen. Aber vielleicht[65]) naht sich dir der Satan mit der zweiten Gefahrenquelle, der Erwägung der Willensfreiheit, die den Lebewesen bei den freiwilligen Handlungen gegeben ist und sagt: „Wie kannst du meinen, alles komme von Gott, während dieser Mensch dir deine Nahrung aus seinem freien Willen heraus gibt? Wenn er will, gibt er sie dir; wenn er will, enthält er sie dir vor. Und jener, der dir mit seinem Schwert den Kopf abschlagen kann, da er Macht über dich hat, könnte ihn dir ganz nach seinem Belieben abschlagen oder dich laufen lassen! Wie solltest du ihn da nicht fürchten und ihn bitten, da du doch ganz in seine Hand gegeben bist?" [66]) Und du siehst dies ein und zweifelst nicht daran. „Es ist wohl verständlich", fährt er fort, „wenn du nicht die Feder für einen Urheber hältst[67]); aber wie kannst du den mit der Feder Schreibenden übersehen, der sie doch als Werkzeug gebraucht?" Hier geraten die Füße der meisten ins Straucheln, nicht aber die lauteren Diener Gottes, über die der Satan keine Gewalt hat. Diese sehen mit dem Lichte der Einsicht, daß der Schreiber nur ein gefügiges Werkzeug ist, ebenso wie jeder Einfältige sieht, daß die Feder nur ein Werkzeug ist. Sie wissen, daß die Einfältigen dabei in denselben Irrtum verfallen wie z. B. die Ameise; wenn die Spitze der Feder das Papier schwärzt, während ihr Blick nicht bis zur Hand und den Fingern reicht, geschweige denn bis zum Besitzer der Hand, so meint sie irrigerweise, es sei die Feder, [402] die das Weiße schwarz macht. Denn ihr Blick vermag nicht weiter als bis zur Federspitze zu dringen, da ihr Auge[68]) zu klein ist. Ebenso vermag auch der, dessen Brust nicht durch das göttliche Licht dem Islam erschlossen worden ist, nicht, den Gewaltigen des Himmels und der Erde wahrzunehmen und zu sehen, daß er hinter allem in

Allmacht waltet. So macht er auf halbem Wege bei dem Schreiber Halt. Doch das ist reine Torheit. Für die mit innerem Erleben und höherem Schauen Begabten läßt Gott der Allerhöchste vielmehr jedes Atom im Himmel und auf Erden seine Macht verkünden, von der alle Dinge reden, sodaß sie hören, wie sie Gott dem Allerhöchsten Lob und Preis spenden und ihre eigene Ohnmacht bezeugen mit beredter Sprache, indem sie ohne Buchstaben und Laut sprechen, unhörbar für „die zum Hören Unfähigen".[69]) Damit ist nicht das äußerliche, an Laute gebundene Hören gemeint; denn daran hat auch der Esel Anteil. Wertlos ist aber, was der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat. Vielmehr ist damit ein Hören gemeint, mit dem man eine Sprache ohne Buchstaben und Laut, nicht arabisch noch fremdländisch, versteht.

Du könntest sagen: Das ist ein für den Verstand unfaßbares Wunder. Schildere mir die Beschaffenheit ihrer Rede und wie und was sie reden, wie sie lobpreisen und ihre Ohnmacht bezeugen können!

So wisse: Jedes Atom im Himmel und auf Erden führt mit den Geistigen geheime Zwiesprache. Dies hat keine Grenzen und kein Ende. Denn was sie sagen, entstammt dem endlosen Meere der göttlichen Rede. „Wäre das Meer Tinte für die Worte meines Herrn, so würde das Meer erschöpft sein, ehe denn die Worte meines Herrn erschöpft wären." [70]) Sie reden miteinander von den Geheimnissen der Welt des Körperlichen und des Übersinnlichen.[71]) Etwas Geheimes bekannt zu geben ist jedoch schändlich. Nein – · „die Herzen der Edeln sind Gräber von Geheimnissen". Hat man je gesehen, daß ein geheimer Vertrauter eines Königs, der in seine geheimsten Angelegenheiten eingeweiht ist, vor einem großen Publikum ausplaudert, was er weiß? Dürften wir jegliches Geheimnis kund tun, so hätte der Hochgebenedeite nicht gesagt: „Wenn ihr wüßtet, was ich weiß, so würdet ihr wenig lachen und viel weinen". Diesen Ausspruch pflegte er vor ihnen zu tun, sodaß sie weinen und nicht lachen sollten. Dann hätte er auch nicht verboten, das Geheimnis der Prädestination zu enthüllen und hätte nicht gesagt: „Ist von den Sternen die Rede, so schweigt! Ist von der Prädestination die Rede, so schweigt! Ist von meinen Gefährten die Rede, so schweigt!" Auch hätte er sich dann nicht bloß den Ḥuḏaifa zur Mitteilung eines Geheimnisses ausersehen.[72]) Ein doppeltes Hindernis besteht demnach für die Mitteilung dessen, was die Atome der Welt des Körperlichen und des Übersinnlichen den mit höherem Schauen

Begabten innerlich anvertrauen: Erstens geht es überhaupt nicht an, Geheimes auszuplaudern und zweitens läßt sich der Inhalt ihrer Rede nicht genau bestimmen und abgrenzen. Dennoch wollen wir von ihrer geheimen Zwiesprache in Anknüpfung an unser Beispiel von der Bewegung der Feder einiges mitteilen[73]), wodurch es im allgemeinen verständlich werden mag, wieso sich das Gottvertrauen darauf gründet.[74]) Dabei setzen wir das, was sie sagen, in Buchstaben und Laute um, obgleich es in Wirklichkeit gar nicht in Buchstaben und Lauten besteht. Doch erfordert dies die Notwendigkeit, verständlich zu sein.

Sagen wir also: Jemand, der die Dinge unter göttlicher Erleuchtung betrachtet und sah, wie die Oberfläche des Papiers von Tinte schwarz wurde, sprach zu diesem: „Wie kommt es, daß deine Oberfläche erst [403] leuchtend weiß war und nun schwarz wird? Warum hast du denn deine Oberfläche schwarz gemacht und was ist der Grund dafür?“ Da sagte das Papier: „Wenn du das sagst, tust du mir unrecht; denn ich habe meine Oberfläche nicht selbst schwarz gemacht. Du mußt vielmehr die Tinte fragen! Denn sie war im Tintenfaß, ihrem Aufenthaltsort enthalten; da verließ sie ihr Heim und ließ sich in widerrechtlicher und bösartiger Weise auf meiner Oberfläche nieder“. Da sagte er: „Du hast recht!“ Nun befragte er die Tinte darüber. Die aber erwiderte: „Du tust mir unrecht! Ich war friedlich und ruhig im Tintenfaß, entschlossen, dieses nicht zu verlassen. Da überfiel mich die Feder in ihrer bösen Gier, entfernte mich gewaltsam aus meinem Heim, zertrennte mich und verteilte mich, wie du siehst, auf einer weißen Fläche. Ihr hat also die Frage zu gelten, nicht mir!“ „Du hast recht!“ versetzte er und fragte darauf die Feder, weshalb sie die Tinte so widerrechtlich und boshaft von ihrer Heimstätte entfernt habe. Sie aber entgegnete: „Frag die Hand und die Finger! Denn ich war ein am Flußufer wachsendes, unter dem Grün der Bäume vergnügt lebendes Schilfrohr. Da führte die Hand ein Messer an mich heran, entfernte[75]) von mir die Schale, riß meine Kleider von mir, entwurzelte mich und zerteilte mich in einzelne Rohrstücke. Darauf schnitt sie mich zurecht, spaltete mich am oberen Ende und tauchte mich dann in die schwarze, bittere Tinte, worauf sie sich nun meiner bedient und mich auf meiner äußersten Spitze einhergleiten läßt. Du hast mich durch deine tadelnde Frage auf das schwerste verletzt.[76]) Laß mich also in Ruhe und frage meinen Vergewaltiger!“ „Du hast recht“, sagte er und fragte sodann die Hand, warum

sie die Feder so widerrechtlich und boshaft in ihren Dienst gegestellt habe. Da sagte die Hand: „Ich bin ja nur Fleisch, Knochen und Blut. Hast du etwa schon Fleisch gesehen, das Unrecht tut oder einen Körper, der sich von selbst regt? Ich bin doch nur ein dienstbares Reittier, von einem Reiter geritten, welcher Kraft[77]) und Gewalt heißt. Sie ist es, die mir den Anstoß gibt und mich auf der ganzen Erde umhertreibt. Erdschollen, Bäume und Steine weichen bekanntlich nicht von ihrer Stelle und bewegen sich nicht von selbst, da kein solch starker, bezwingender Reiter auf ihnen sitzt. Die Hände der Toten gleichen mir, wie du wohl weißt, in ihrem stofflichen Bestand aus Fleisch, Knochen und Blut; und doch haben sie mit der Feder nichts zu schaffen. Auch ich selbst im eigentlichen Sinn habe mit der Feder nichts zu schaffen. Befrage nur die Kraft über mich. Denn ich bin nur ein Reittier, in Bewegung gesetzt von meinem Reiter“. „Du hast recht“, versetzte er. Alsdann befragte er die Kraft, wieso sie die Hand zur Arbeit heranziehe und sie fortwährend in ihren Dienst stelle und herumstoße. Sie aber erwiderte: „Laß dein Tadeln und deine Vorwürfe gegen mich! Wie mancher Tadler ist selbst tadelnswert und wie mancher Getadelte ist schuldlos! Wie kannst du mich nur so verkennen und meinen, ich täte der Hand Gewalt an, wenn sie mir als Reittier dient. Dies letztere war schon der Fall, ehe sie noch in Bewegung versetzt wurde. Ich setzte sie dabei nicht in Bewegung und machte sie mir nicht dienstbar; vielmehr schlief ich ganz ruhig, sodaß man meinte, ich sei tot oder nicht vorhanden. Denn ich war selbst regungslos und setzte auch nichts in Bewegung, bis an mich ein Auftraggeber herantrat, der mich aufstörte und gewaltsam zu dem antrieb, was du von mir siehst. Ich war nur imstande, ihm zu willen zu sein, aber ohnmächtig, mich ihm zu widersetzen. Und dieser Auftraggeber heißt der Wille. Ich kenne ihn nur nach dem Namen und an seinem wilden Ungestüm, wenn er mich aus tiefstem Schlaf aufschreckt und mich gewaltsam zu Dingen antreibt, die ich nicht nötig hätte, [404] wenn er mich in Ruhe ließe“.[78]) „Du hast recht“, sagte er und fragte dann den Willen: „Wie kannst du dich gegen diese ruhige friedliche Kraft so erdreisten, daß du sie aussendest, um andere in Bewegung zu versetzen und sie so gewaltsam dazu antreibst, daß sie keine Zuflucht davor findet?“ Da sprach der Wille: „Sei nicht so voreilig gegen mich! Denn vielleicht habe ich eine Entschuldigung vorzubringen, während du tadelst. Ich habe mich ja nicht selbst wachgerufen, son-

dern ich wurde wachgerufen; ich habe mich nicht ausgelöst, sondern wurde ausgelöst durch zwingenden Spruch und entscheidenden Befehl. Ehe er mich erreichte, war ich reglos. Doch zu mir kam vom Bereich des Geistes *(qalb)* der Bote der Erkenntnis mit der Sprache der Vernunft mit dem Auftrag, die Kraft auszulösen. Das tat ich denn notgedrungen. Denn ich bin hilflos und der Gewalt der Erkenntnis und der Vernunft unterworfen. Ich weiß nicht, um welcher Missetat willen ich ihr verhaftet, in ihren Dienst gestellt und ihr zu gehorchen gezwungen bin. Doch weiß ich, daß ich friedfertig und ruhig war, solange nicht dieser bezwingende Gast, dieser gerechte oder ungerechte Richter zu mir kam; ich bin ihm fest verhaftet und zum Gehorsam gezwungen. Ja, sobald er seine Entscheidung trifft, bin ich außerstande, ihm zuwider zu handeln. Fürwahr, solange er noch mit sich selbst uneins ist und betreffs seiner Entscheidung schwankt, bin ich in Ruhe, doch stets in banger Erwartung seiner Entscheidung. Sobald aber seine Entscheidung getroffen ist, werde ich durch Naturanlage und Zwang in Bewegung gesetzt und unter das Joch des Gehorsams gegen ihn gezwungen und setzte die Kraft in Regung, daß sie seinem Gebot entspricht. Frag nur die Erkenntnis, wie es sich mit mir verhält und laß deine Vorwürfe gegen mich. Denn ich wende das Dichterwort auf mich an:

„Reise ich von Leuten fort,
Die mich wohl bestimmen können,
Daß ich bleib' an ihrem Ort[79]),
So sind sie es, die sich trennen."

„Du hast recht", versetzte er und trat an die Erkenntnis, die Vernunft und den Geist heran, indem er von ihnen Rechenschaft forderte und ihnen Vorwürfe machte, weil sie den Willen wachgerufen und sich dienstbar gemacht, daß er die Kraft in Regung setze. Da sprach die Vernunft: „Ich bin eine Fackel und habe mich nicht selbst angezündet, sondern wurde angezündet". Der Geist sprach: „Ich bin eine Tafel und habe mich nicht selbst geglättet, sondern wurde geglättet". Die Erkenntnis sprach: „Ich bin eine Zeichnung[80]), eingegraben auf der leeren Tafel des Geistes beim Schein der Fackel der Vernunft und habe mich nicht selbst aufgezeichnet. War doch diese Tafel ehedem völlig frei von mir! Frag doch die Feder! Denn nur mit ihrer Hilfe kann eine Linie entstehen". Da verlor der Fragesteller die Fassung, da

keine Antwort[81]) ihn befriedigte und er rief aus: „Nun habe ich mich so lange auf diesem Weg abgemüht und habe so viele Stationen passiert[82]), und jeder, von dem ich über die Sache Bescheid zu haben begehrte, verwies mich auf jemand anders. Dennoch ließ ich mich die vielen Zurückweisungen durchaus nicht verdrießen, da ich stets eine befriedigende Auskunft und eine einleuchtende Entschuldigung bei der Zurückweisung der Frage zu hören bekam. Aber wenn du behauptest, eine Linie oder Zeichnung zu sein und von einer Feder gezeichnet zu sein, so ist mir das unverständlich. Denn ich kenne nur Federn aus Rohr, Tafeln von Eisen oder Holz, Linien aus Tinte und Fackeln von Feuer. Ich höre[83]) auf dieser Station von Tafel, Fackel, Linie und Feder und sehe von all dem nichts. ‚Ich höre es klappern und sehe kein Mehl'".[84]) Da sprach zu ihm die Erkenntnis: „Wenn du mit dem Gesagten die Wahrheit sprichst, so ist dein Kapital gering[85]), deine Wegzehrung wenig und dein Reittier schwach und mager.[86]) Dabei droht das Verderben auf dem Weg, auf den du dich begeben hast, in mannigfacher Form. Das Richtige wäre daher für dich, daß du dich zurückziehst und dein Tun aufgibst. ‚Du hast damit nichts zu schaffen[87]), drum geh von dannen.' ‚Jeder ist zu dem geeignet, wozu er geschaffen worden ist'.[88]) Wünschest du jedoch den Weg bis zum Ziel durchzuführen, so „leihe [405] aufmerksam dein Ohr" [89]) und wisse, daß es auf diesem deinem Wege drei verschiedene Welten gibt: Die erstere von ihnen ist die Welt des Körperlichen und Wahrnehmbaren *(ʿālam al-mulk wa ʾš-šahāda)*. Zu ihr gehört das Papier, die Tinte, die Feder und die Hand. Diese Stationen hast du ja bereits mit Leichtigkeit passiert. Die zweite ist die übersinnliche Welt *(ʿālam al-malakūt)*; diese liegt hinter mir. Wenn du mich hinter dir hast, gelangst du zu ihren Stationen. In ihr[90]) gibt es ausgedehnte Wüsten[91]), hochragende Berge und verschlingende Meere und ich weiß nicht, wie du dort unversehrt bleiben solltest. Die dritte ist die Welt des Unsichtbaren *(ʿālam al-ǧabarūt)*. Sie liegt zwischen der körperlichen und der übersinnlichen Welt. Du hast bereits drei Stationen von ihr durchlaufen, denn ihren Anfang bildet die Station der Kraft, des Willens und der Erkenntnis. Sie bildet deshalb die Mitte zwischen der körperlichen und der übersinnlichen Welt, weil die körperliche Welt leichter als sie zu durchlaufen, die übersinnliche dagegen schwieriger als sie zu beschreiten ist. Die Welt des Unsichtbaren in ihrer Lage zwischen der körperlichen und übersinnlichen Welt ähnelt dem Schiff, das der Bewegung nach zwischen

dem Land und dem Wasser steht.[92]) Denn es wogt und schwankt nicht so stark wie das Wasser, aber es ist auch nicht so völlig ruhig und reglos wie das Land. Jeder, der auf dem Lande einherschreitet, schreitet in der körperlichen und sichtbaren Welt. Vermag er nun darüber hinaus auf dem Schiff zu fahren, so schreitet er gewissermaßen in der unsichtbaren Welt. Ist er aber schließlich so weit, daß er ohne Schiff auf dem Wasser einhergehen kann, so schreitet er unerschüttert in der übersinnlichen Welt. Wenn du nicht auf dem Wasser gehen kannst, so weiche von hinnen. Du hast das Land durchmessen und das Schiff hinter dir gelassen[93]), und nunmehr hast du nur das reine Wasser vor dir. Die übersinnliche Welt beginnt mit dem Schauen der Feder, womit die Erkenntnis auf der Tafel des Geistes niedergeschrieben wird und mit dem Entstehen der Gewißheit *(yaqīn)*, durch die man auf dem Wasser zu wandeln vermag. Hast du nicht gehört, daß der hochgebenedeite Prophet über Jesus — er sei gebenedeit — sagte, als man ihm erzählte, dieser sei auf dem Wasser gewandelt: „Hätte er größere Gewißheit besessen, so wäre er auf der Luft einhergewandelt"? Da sprach der Beschreiter des Weges, der all die Fragen stellte: „Ich bin durch deine Schilderung von der Gefahr des Weges in meinem Vorhaben schwankend geworden und verspüre bange Furcht im Herzen. Ich weiß nicht, ob ich die weiten Wüsten, die du beschrieben hast, durchwandern kann oder nicht. Gibt es dafür ein Kennzeichen?" [406] „Jawohl", war die Antwort, „tu deinen Blick auf und konzentriere dein Auge völlig auf mich. Wird dir dann das Schreibrohr, mit dem ich auf der Tafel des Geistes niedergeschrieben werde[94]), sichtbar, so scheint es, daß du für diesen Weg geeignet bist. Denn wer die unsichtbare Welt durchmessen hat und an der ersten Tür der übersinnlichen Welt anklopft, empfängt eine auf die Feder bezügliche Erleuchtung. Bekanntlich empfing ja auch der hochgebenedeite Prophet zu allererst eine Erleuchtung, die sich auf die Feder bezog, als ihm offenbart wurde: „Lies! Denn dein Herr ist der edelste, der den Gebrauch der Feder lehrte, den Menschen lehrte, was er nicht wußte".[95]) Da sagte der Beschreiter des Weges: „Ich habe meinen Blick geöffnet und scharf konzentriert; aber bei Gott! ich sehe weder Rohr noch Holz. Dabei kenne ich doch nur solche Federn!" Da sprach die Erkenntnis: „Du bist auf falscher Fährte. Hast du noch nicht gehört, daß das Hausgerät dem Hausherrn gleicht? Weißt du nicht, daß die Wesenheit Gottes des Allerhöchsten nicht den sonstigen Wesen-

heiten gleicht? Ebenso gleicht auch nicht seine Hand den menschlichen Händen und seine Feder den gewöhnlichen Federn und seine Sprache der sonstigen Sprache noch auch seine Schrift den sonstigen Schriftzügen. All dies sind göttliche Dinge[96]), die der übersinnlichen Welt angehören. Gott der Allerhöchste ist nach seinem Wesen kein Körper, auch befindet er sich an keinem Ort im Gegensatz zu allem andern; seine Hand besteht nicht aus Fleisch noch aus Knochen und Blut im Gegensatz zu den übrigen Händen, noch besteht seine Feder aus Rohr, noch seine Tafel aus Holz, noch seine Sprache aus Laut und Buchstabe, noch seine Schrift aus Schriftzeichen und Linie, noch auch seine Tinte aus Vitriol und Galläpfeln. Wenn du das nicht ebenso siehst, dann kann ich in dir nur einen Zwitter sehen zwischen männlicher Fernhaltung anthropomorpher Vorstellungen von Gott und weiblicher Angleichung[97]), der zwischen diesem und jenem schwankt, keiner der beiden Parteien zugehörig. Wie kannst du das Wesen und die Attribute des Allerhöchsten von den Körpern und ihren Attributen trennen und seine Sprache von Buchstaben- und Lautgebilden[98]) und beginnst bei seiner Schrift, seiner Hand, seiner Feder und seiner Tafel Halt zu machen? Wenn du unter dem Ausspruch des Hochgebenedeiten: „Gott erschuf Adam nach seinem Ebenbild", das äußere mit dem Blick erfaßbare Bild verstehst, dann sei doch absoluter Anthropomorphist *(mušabbih)* wie man zu sagen pflegt: „Sei ein reiner Jude, sonst spiele nicht mit der Tora![99]) Verstehst du aber darunter das innere Bild, das man nur mit höherem Schauen, nicht aber mit den Blicken wahrnehmen kann, dann mach dich von anthropomorphen Vorstellungen auch gänzlich frei und sei in dem Glauben, daß Gott über solches heilig erhaben sei, ganz Mann [408] und durchlauf den Weg! Denn du bist im heiligen Tale Ṭuwan.[100]) Merke auf in deinem Inneren, was dir offenbart wird! Vielleicht findest du bei dem Feuer eine rechte Führung[101]) und vielleicht werden dir aus den Vorhängen des göttlichen Thrones die gleichen Worte zugerufen wie dem Moses: „Wahrlich, ich bin dein oberster Herr!"[102]) Als nun der Beschreiter des Weges von der Erkenntnis dies vernahm, da befürchtete er, der Sache nicht gewachsen und ein Zwitter zu sein zwischen „Fernhaltung" und „Angleichung". Da wurde sein Herz feurig entflammt durch seinen heftigen Zorn über sich selbst, als er sah, wie er geradezu versagte. Nun war sein Öl in der Leuchte seines Herzens nahe daran aufzuleuchten, auch ohne mit Feuer in Berührung zu kommen. Als nun voll-

ends die Erkenntnis mit ihrem Ungestüm hineinblies, entzündete sich sein Öl und es ward ein doppelt starkes Licht.[103]) Da sprach zu ihm die Erkenntnis: „Jetzt nütze die Gelegenheit aus und tu deinen Blick auf! Vielleicht findest du bei diesem Feuer eine rechte Führung“. Er tat seinen Blick auf[104]), und da ward ihm die göttliche Feder sichtbar; und siehe — sie war genau so entfernt von allen menschlichen Vorstellungen wie die Erkenntnis sie beschrieben hatte. Sie war nicht von Holz noch von Rohr; auch hatte sie keine Spitze und kein Ende, während sie fortgesetzt im Geiste aller Menschen mannigfache Erkenntnisse niederschrieb und sozusagen im Geiste jedes einzelnen eine Spitze hatte, obgleich sie gar keine besaß. Da wurde er darüber von Verwunderung ergriffen und sprach: „Welch ein trefflicher Gefährte ist die Erkenntnis! Möge Gott der Allerhöchste es ihr an meiner Statt lohnen! Denn jetzt offenbart sich mir die Wahrheit dessen, was sie über die Eigenschaften der göttlichen Feder ausgesagt hat. Nun sehe ich wahrhaftig, daß sie nicht wie gewöhnliche Federn ist“. Damit verabschiedete er sich von der Erkenntnis, dankte ihr und sprach: „Ich habe mich nun lange bei dir aufgehalten und mit dir disputiert. Ich bin entschlossen, zur Feder höchstselbst mich aufzumachen und sie über ihre Sache zu befragen“. So machte er sich denn zu ihr auf und sagte zu ihr: „Wie kommt es, o Feder[105]), daß du fortgesetzt in den Geistern Erkenntnisse niederschreibst, wodurch der Wille ausgelöst wird, um die Kraft in Regung zu setzen und sie zu den von ihr zu bewirkenden Vorgängen hinzulenken?“ Sie entgegnete: „Du hast wohl vergessen, was du in der Welt des Körperlichen und Sichtbaren gesehen hast und was du von der Feder als Antwort gehört hast, als du sie fragtest und sie dich darauf auf die Hand verwies?“ „Ich habe es nicht vergessen“, versetzte er. „Nun, meine Antwort lautet wie die ihre“, sagte sie. Er fragte: „Wie ist das möglich, da du ihr doch nicht gleichst?“ Sprach die Feder: „Hast du nicht gehört, daß Gott der Allerhöchste den Adam nach seinem Ebenbilde geschaffen hat?“ „Jawohl“ war die Antwort. „So frage die über mich, welche den Beinamen ‚die Rechte des Königs‘ trägt! Denn ich werde von ihr festgehalten, und sie ist es, die mich [409] hin und her bewegt, während ich zum Dienen gezwungen bin. Es besteht also kein Unterschied zwischen der göttlichen und der menschlichen Feder, insofern sie beide Werkzeuge sind. Der Unterschied besteht lediglich in der äußeren Gestalt“. Da sagte er: „Wer ist denn die Rechte des Königs?“ Die Feder

erwiderte darauf: „Hast du nicht den Ausspruch Gottes des Allerhöchsten gehört: ‚Und die Himmel sind gefaltet in seiner Rechten'?" [106]) „Doch" versetzte er. Sie aber fuhr fort: „Und die Federn sind gleichfalls in seiner Rechten festgehalten. Sie ist es, die sie hin und her bewegt". Da begab sich der Beschreiter des Weges von ihr fort zu der Rechten, bis er sie erblickte. Er sah, wie sie noch viel wunderbarer war als die Feder; doch kann man nichts von all dem schildern und auseinandersetzen, sondern noch so viele Bände können auch nicht einen geringen Bruchteil von ihrer Beschreibung enthalten. Im allgemeinen ist zu sagen, daß die göttliche Rechte, die göttliche Hand und der göttliche Finger ganz anders sind als die entsprechenden menschlichen Glieder. Er sah nun, wie die Feder im Griff der göttlichen Rechten bewegt wurde; da wurde ihm offenbar, daß die Feder wirklich nichts dafür konnte. Nun befragte er die Rechte, wie es sich mit ihr verhalte und wieso sie die Feder in Bewegung setze. Die aber erwiderte: „Ich gebe dir dasselbe zur Antwort wie das, was du von der Rechten gehört hast, die du in der sichtbaren Welt sahst, d. h. ich verweise dich an die Kraft, da die Hand an sich machtlos ist. Denn was sie in Bewegung setzt, ist ja zweifellos die Kraft". Da begab er sich in den Bereich der Kraft und erblickte dort derartige Wunder, daß ihn dabei alles Vorangegangene verächtlich dünkte und befragte sie über die Bewegung der Rechten. Sie aber sprach: „Ich bin nur ein Attribut. Frage daher den, der über die Kraft verfügt *(al-qādir)*. Denn die Verantwortung[107]) liegt bei den Trägern der Attribute, nicht bei den Attributen". Da war er nahe daran, voll Kühnheit zur Frage anzuheben. Doch es verschlug ihm die Sprache, denn hinter dem Vorhang der Umhüllung der göttlichen Majestät hervor scholl der Ruf: „Er wird nicht gefragt nach dem, was er tut, aber sie werden gefragt!" [108]) Da überkam ihn die Ehrfurcht vor der Majestät Gottes, und er sank ohnmächtig zu Boden, eine Zeitlang erbebend in dieser Ohnmacht. Als er wieder zu sich kam, rief er aus: „Gepriesen seist du! Wie gewaltig bist du! Dir wende ich mich reuevoll zu, auf dich setze ich mein Vertrauen und glaube, daß du der König, der Gewaltige, der Einzige, der Bezwingende bist. Daher fürchte ich keinen als dich, bitte keinen außer dir und suche nur in deiner Verzeihung Zuflucht vor deiner Strafe und in deinem Wohlgefallen Schutz vor deinem Zorn. Es kommt mir nur zu, dich zu bitten und zu dir nur demütig zu beten und vor dir unterwürfig zu flehen. So sage ich denn: ‚Öffne mir meine Brust, damit ich

dich erkenne und löse mir das Zungenband[109]), auf daß ich dich lobpreise'." Da erscholl hinter dem Vorhang hervor der Ruf: „Hüte dich, daß du zu lobpreisen begehrst und den Herrn der Propheten übertriffst. Kehre dich vielmehr ihm zu! Was er dir gebracht hat, das nimm! Was er dir untersagt hat, dem entsage.[110]) Was er gesprochen, sprich auch du! Denn er [410] hat in diesem göttlichen Bereich nichts weiter gesagt als: „Preis sei dir! Ich vermag nicht, dich zu loben, wie du dich selbst lobst!" Da sprach er: „Mein Gott, wenn die Zunge sich nicht erkühnen darf, dich zu loben, kann dann der Geist dich zu erkennen begehren?" Da erscholl der Ruf: „Hüte dich, über die Nacken der ‚Wahrhaftigen' *(aṣṣiddīqīn)* hinauszusteigen! Drum halte dich an den größten ‚Wahrhaftigen' [d. i. Abū Bekr] und eifre ihm nach! Denn die Gefährten des Herrn der Propheten sind wie die Sterne; welchem von ihnen ihr auch nachfolgt, ihr werdet recht geführt. Hast du nicht seinen Ausspruch gehört: ‚Das Unvermögen, zu seiner Erkenntnis zu gelangen, ist der Erkenntnis gleichzusetzen?' Es genügt daher für dich, wenn dir von uns höchstselbst das Wissen zuteil wird, daß dir unsere höchsteigene Gegenwart vorenthalten bleiben muß und daß du unfähig bist, unsere Schönheit und Herrlichkeit zu schauen". Da kehrte der Beschreiter des Pfades um, und er entschuldigte sich für seine Fragen und Vorwürfe und sagte zur Rechten, zur Feder, zur Erkenntnis, zum Willen, zur Kraft und zu allen folgenden: „Nehmt meine Entschuldigung entgegen! Denn ich war ein Fremdling und Neuling[111]) in diesem Land und jeder, der eintritt, ist verwirrt. Meine Mißbilligung euch gegenüber geschah nur aus Unvermögen und Torheit. Aber jetzt hat sich eure Entschuldigung für mich als richtig erwiesen, und es ist mir offenbar geworden, daß er, der ohnegleichen ist in der körperlichen und übersinnlichen Welt, in Macht und Gewalt, der Einzige, Allgewaltige ist. Ihr aber seid nur in Dienst gestellt unter seinem kraftvollen Zwang, hin und her bewegt durch seine Macht. Er ist der Erste und der Letzte, der Offenbare und Verborgene". — Als er dies in der sichtbaren Welt aussprach, erklärte man diese Äußerung für befremdlich und sagte zu ihm: „Wie kann er der Erste und der Letzte sein, während dies doch zwei entgegengesetzte Attribute sind und wie kann er zugleich der Offenbare und der Verborgene sein? Der Erste ist doch nicht letzter und der Offenbare nicht verborgen!" Er entgegnete: „Er ist der Erste im Hinblick auf das Existierende, denn aus ihm ist der Reihe nach eines nach

dem anderen hervorgegangen. Er ist ferner der Letzte, mit Rücksicht auf den Weg derer, die zu ihm gehen; denn diese steigen von Station zu Station immer weiter empor, bis schließlich die Ankunft in jenem Bereich göttlicher Gegenwart stattfindet und dies dann das Ende der Reise bildet. Er ist demnach letzter in Bezug auf die Anschauung, aber erster in Bezug auf die Existenz. Er ist verborgen für diejenigen, welche an der sichtbaren Welt festhalten und ihn mit den fünf Sinnen zu begreifen suchen; offenbar ist er für den, der ihn im Schein der in seinem Innern entzündeten Fackel mit dem innerlichen, in die Welt des Übersinnlichen eindringenden Tiefblick sucht".

[411] So verhält es sich also mit dem Einheitsbewußtsein bei denen, die den Pfad der Einheit im Wirken beschreiten, d. h. denen durch Erleuchtung klar geworden ist, daß der Wirkende nur ein einziger ist.

[417] Sagst du nun: „Dieses Einheitsbewußtsein ist letzten Endes auf den Glauben an die Welt des Übersinnlichen aufgebaut. Wer das nun nicht versteht oder leugnet, wie soll man mit dem verfahren?", so erwidere ich: „Für den Leugner gibt es kein Heilmittel als daß man ihm sage: ‚Wenn du [418] die Welt des Übersinnlichen ablehnst, so ist das ebenso, wie wenn die Sumaniten[112]) die Welt des Unsichtbaren ablehnen. Diese beschränken das Wissen auf die fünf Sinne und leugnen die Kraft, den Willen und die Erkenntnis, weil diese nicht mit den fünf Sinnen wahrnehmbar sind und halten sich nur an die Niederung des Wahrnehmbaren'." Sagt er darauf: „Ich bekenne mich zu ihnen! Denn auch ich werde durch die fünf Sinne nur auf die wahrnehmbare Welt hingeführt und kenne nichts anderes", so entgegnet man: „Wenn du ablehnst, was wir über die fünf Sinne hinaus wahrnehmen, so ist das ebenso, wie wenn die Sophisten die fünf Sinne selbst ablehnen. Denn diese sagten: ‚Auf das, was wir sehen, verlassen wir uns nicht; denn vielleicht sehen wir es in einem Traumzustand'." Sagt er daraufhin: „Ich bekenne mich zu ihnen; denn auch ich zweifle am sinnlich Wahrnehmbaren", so muß man feststellen, daß der Betreffende eine verdorbene geistige Konstitution hat und unmöglich zu heilen ist, sodaß man ihn aufgeben muß.[113]) Denn nicht jeden Kranken vermögen die Ärzte zu heilen.

So verhält es sich also mit dem Leugner. Wer jedoch nicht leugnet, sondern nur nicht versteht, mit dem sollen die Beschreiter des geistlichen Pfades folgendermaßen verfahren: Sie mögen

ihm in das Auge blicken, das zur Anschauung der Welt des Übersinnlichen dient. Finden sie, daß dieses an sich in Ordnung, aber durch dunkle Flüssigkeit getrübt ist, die beseitigt und geklärt werden kann, so mögen sie an deren Klärung arbeiten, ebenso wie der Augenarzt mit den sichtbaren Augen verfährt. Ist sein Sehvermögen dann in Stand gesetzt, so möge man ihn auf den Weg führen, damit er ihn beschreite, wie es der hochgebenedeite Gottgesandte mit den Bevorzugten von seinen Gefährten tat. Ist er aber unheilbar, sodaß er den erwähnten Pfad der Einheitsidee nicht beschreiten kann und nicht zu hören vermag wie jedes Teilchen der Welt des Körperlichen und des Übersinnlichen das Bekenntnis der Einheit ausspricht, so sollen sie es mit Buchstaben und Lauten tun und die Höhe der Einheitsidee dem niedrigen Niveau seines Verständnisses anpassen. Denn auch in der Welt der Wahrnehmung gibt es eine Einheitsidee; jedermann weiß ja, daß durch zwei Herren ein Haus und durch zwei Fürsten ein Land ruiniert wird. So sagt man denn zu ihm seinem Verstande entsprechend: „Der Gott der Welt ist ein einziger und der Leiter ist ein einziger. Denn wenn es in ihnen[114]) Götter außer Gott gäbe, so gingen sie zu Grunde". Das ist dem angepaßt, was er in der Welt der Wahrnehmung sieht; durch[115]) diese zu seinem Verstandesmaß [419] passende Methode wird dann das Einheitsbewußtsein sich in seinem Innern festwurzeln. Gott hat den Propheten auferlegt, zu den Menschen entsprechend dem Maß ihres Verständnisses zu reden. Deshalb sandte er auch den Koran in der Sprache der Araber herab. entsprechend dem bei ihnen herrschenden Sprachgebrauch.[116])

Wenn du fragst: „Taugt denn eine solche rein glaubensmäßige Einstellung zum Einheitsgedanken zur Stütze und Grundlage für das Gottvertrauen?", so ist dies zu bejahen. Denn wenn der Glaube stark ist, so vermag er ebenso gut wie die Erleuchtung den „Zustand" *(aḥwāl)* hervorzurufen. Nur ist er in der Regel schwach und wird meist von Schwankungen und Erschütterungen befallen. Deshalb braucht sein Besitzer einen Theologen *(mutakallim)*, der ihn durch seine Scholastik *(kalām)* schützt oder er muß selber die Scholastik erlernen, um dadurch den von seinem Lehrer, seinen Eltern oder seinen Landsleuten zunächst kritiklos übernommenen Glauben zu schützen. Wer dagegen den Weg selbst sieht und beschreitet, für den braucht man nichts derartiges zu befürchten. Würde diesem vielmehr die volle Wahrheit erschlossen, so würde seine Gewißheit darob doch nicht stärker

werden, sondern er würde lediglich mit größerer Deutlichkeit sehen; ähnlich wie jemand, der zur Zeit der ersten Morgenröte einen Menschen sieht, bei Sonnenaufgang nicht größere Gewißheit erlangt, daß es ein Mensch ist, sondern lediglich mit größerer Deutlichkeit die Einzelheiten seiner Gestalt zu unterscheiden vermag. Die Besitzer der Erleuchtung und die des Glaubens verhalten sich nicht anders zueinander als die Zauberer des Pharao im Verhältnis zu den Genossen des Sāmirī.[117]) Denn nachdem die Zauberer des Pharao das äußerste, was man durch Zauberei erzielen kann, genau kannten, weil sie lange Zeit dergleichen gesehen und erprobt hatten, sahen sie nun von Moses — er sei gebenedeit — Dinge, die über die Grenzen der Zauberei weit hinausgingen und es kam ihnen die Erleuchtung über den wirklichen Sachverhalt.[118]) Daher kümmerten sie sich nicht darum, daß der Pharao sagte: „Ich werde euch ganz gewiß Hände und Füße an entgegengesetzten Seiten abhacken lassen!“ [119]) Sondern sie sprachen: „Wir geben dir nicht den Vorzug vor den deutlichen Beweisen, die wir erhalten haben, und vor dem, der uns erschaffen. Drum bestimme, was du magst, du hast ja doch nur über dieses irdische Leben zu bestimmen!“ [120]) Denn Beweis und Erleuchtung lassen keine Umwandlung zu. Als die Genossen des Sāmirī dagegen — deren Glaube ja nur auf dem Anblick der äußeren Erscheinung der Schlange beruhte — das Kalb des Sāmirī erblickten [420] und dessen Blöken vernahmen, da wandelten sie sich und hörten auf seine Worte: „Dies ist euer Gott und Moses' Gott!“ [121]) und vergaßen, daß das Kalb nicht zu ihnen zu reden und ihnen nicht zu schaden noch zu nützen vermochte. Jeder, der auf den Anblick einer Schlange hin glaubt, verfällt unabwendbar in Unglauben, wenn er ein Kalb erblickt, weil beide zur Welt der Wahrnehmung gehören und in dieser mannigfache Zwiespältigkeit und Gegensätzlichkeit existiert. Die Welt des Übersinnlichen dagegen gehört zum unmittelbaren Bereich Gottes des Allerhöchsten, und deshalb findet man in ihr überhaupt keine Zwiespältigkeit und Gegensätzlichkeit.

Solltest du hier einwenden: „Was du vom Einheitsgedanken erörtert hast, ist evident, soweit[122]) feststeht, daß die vermittelnden Ursachen unter Zwang stehen. Das ist alles klar, aber nicht bei den Tätigkeiten des Menschen. Denn er setzt sich in Tätigkeit, wenn er will und bleibt untätig, wenn er will. Wie kann er demnach unter Zwang stehen?“, so wisse: Die Annahme, er wollte dementsprechend, wenn er zu wollen wünscht und wollte

nicht, wenn er nicht zu wollen wünscht, wäre verfänglich und falsch.[123]) Sondern wisse[124]), daß er nur tun kann, was er will unter der Bedingung, daß der Wille zum Wollen in ihm vorhanden oder nicht vorhanden ist.[125]) Der Wille ist also nicht ihm anheimgegeben. Denn wäre dies der Fall, so brauchte dieser Wille wiederum einen anderen Willen, und so würde sich das bis ins Unendliche fortsetzen. Da nun der Wille nicht in seine Macht gegeben ist, so ist der Ablauf folgender:

Sowie der Wille in Existenz tritt, der die Kraft zu ihrer Verrichtung hinlenkt, so macht sich die Kraft notgedrungen auf und hat keine Möglichkeit, sich zu widersetzen. So ist an die Kraft notwendig die Bewegung gebunden und die Kraft setzt sich mit Notwendigkeit in Regung, wenn der Wille ausgelöst wird, und der Wille entsteht mit Notwendigkeit im Geist. Dies alles sind Notwendigkeiten, die miteinander in wohlgeordneter Verknüpfung stehen, und dem Menschen ist es nicht gegeben, zu verhindern, daß der Wille in Erscheinung tritt, noch daß daraufhin die Kraft sich zu ihrer Verrichtung aufmacht noch daß die Bewegung eintritt, nachdem der Wille die Kraft wachgerufen hat. So ist er in allem gezwungen.

Du könntest hier einwenden: „Dies ist ja dann reiner Zwang *(ğabr)*. Der Zwang steht aber in Widerspruch zur freien Willensbestimmung und diese verwirfst du doch nicht. Wie sollte er also zugleich unter Zwang stehen und nach freiem Willen handeln?“ Darauf erwidere ich: Wenn dir die Wahrheit enthüllt würde, so wüßtest du, daß er selbst in der freien Willensbestimmung dem Zwang unterliegt; er ist also bei der Willensentscheidung unter Zwang. Doch wie soll das jemand verstehen, der nicht versteht, was freier Wille ist? Geben wir also in der Sprache der Scholastiker eine kurze Erläuterung des freien Willens, die unseren Darlegungen[126]) angepaßt ist, als beiläufigen Zusatz.[127]) Denn mit diesem Buche haben wir nur die praktische Wissenschaft im Auge. So sage ich denn:

Der Ausdruck „Handeln“ kann beim Menschen unter drei verschiedenen Gesichtspunkten gebraucht werden. Denn man sagt: Der Mensch schreibt mit den Fingern[128]), atmet mit der Lunge und der Kehle und er durchbricht mit seinem Körper die Wasserfläche, wenn er darauf tritt. Es werden also das Durchbrechen des Wassers, das Atmen und das Schreiben auf ihn bezogen. Diese drei Handlungen sind eins, insofern sie unter Zwang und Gewalt zustandekommen. Aber sie unterscheiden sich

darüber hinaus in gewissen Punkten. Ich werde sie dir durch drei Bezeichnungen klar machen: Wenn der Mensch das Wasser beim Sturz auf seine Oberfläche durchbricht, so ist dies als mechanische Handlung zu bezeichnen[129]); [421] wenn er atmet, ist dies eine willensmäßige Handlung, wenn er schreibt, eine freiwillige Handlung zu nennen. Offenkundig ist der Zwang bei der mechanischen Handlung; denn so oft der Mensch auf die Wasserfläche tritt oder vom Dach in die Luft hinein weiterschreitet, wird die Luft[130]) unvermeidlich durchschnitten. So ist also die Durchschneidung nach dem Weiterschreiten notwendig. Beim Atmen verhält es sich ebenso. Denn die Bewegung der Kehle verhält sich zum Willen, zu atmen genau so, wie das Durchbrochenwerden des Wassers zum Gewicht des Körpers. Sooft das Gewicht vorhanden ist, erfolgt daraufhin das Durchbrochenwerden, und das Gewicht ist nicht ihm anheimgestellt. Ebenso ist ihm auch der Wille nicht anheimgegeben. Wenn man daher[131]) auf das Auge des Menschen mit einer Nadel losgeht, so schließt er zwangsläufig die Lider, und selbst wenn er sie offen lassen wollte, wäre er dazu nicht imstande, obgleich das Schließen der Augenlider, auch wenn es aus Zwang geschieht, doch eine willensmäßige Handlung ist. Sondern wenn das Bild der Nadel vor seinem Auge sichtbar erscheint, so entsteht notwendig der Wille, die Augen zu schließen und durch ihn entsteht die Bewegung. Selbst wenn er dies unterlassen wollte, wäre er dazu nicht imstande, obgleich es eine auf der Kraft und dem Willen beruhende Handlung ist. Diese schließt sich an die mechanische Handlung insofern an, als auch sie eine zwangsläufige ist. Die dritte Aktionsart, d. h. die freiwillige, ist Gegenstand des Mißverständnisses, z. B. das Schreiben und das Sprechen. Sie ist es, von der man sagt: „Wenn er will, tut er es und wenn er will, tut er es nicht", und „Bald will er, bald will er nicht". So meint man denn infolgedessen, die Sache stehe bei ihm. Dies beruht auf Unkenntnis des Sinnes der „freien Willensbestimmung". Daher wollen wir diesen klarstellen:

Der Wille folgt auf die Erkenntnis, die das Urteil fällt, daß die Sache dem Betreffenden zuträglich ist. Alle Dinge werden nämlich eingeteilt in solche, worüber die äußerliche oder innerliche Anschauung des Menschen ohne Schwanken und Zaudern urteilt, daß sie ihm zuträglich sind, ferner in solche, bei denen die Vernunft wohl ins Schwanken geraten kann. Ein Fall, den man ohne zu schwanken entscheidet, ist es, wenn einem beispielsweise

jemand mit einer Nadel auf das Auge und mit einem Schwert auf den Körper losgeht. Dann kann in der Erkenntnis des Betreffenden kein Schwanken darüber bestehen, daß dessen Abwehr für ihn gut und zuträglich ist. Mit Sicherheit wird dann durch die Erkenntnis der Wille wachgerufen und durch den Willen die Kraft. So kommt die Bewegung der Augenlider zur Abwehr der Nadel und die Bewegung der Hand zur Abwehr des Schwertes zustande, jedoch ohne Überlegung und Denken. Es geschieht durch den Willen. Dinge aber, bei denen Urteilskraft und Vernunft Halt machen müssen, sodaß er nicht weiß, ob sie zuträglich sind oder nicht, bedürfen der Überlegung und des Denkens, bis es sich klar herausstellt, ob es das Bessere ist, die Handlung auszuführen oder zu unterlassen. Sobald durch Denken und Überlegen die Erkenntnis zustande kommt, daß eines von beiden besser ist, schließt sich diese Aktionsart an diejenige an, die ohne Überlegung und Denken entschieden wird. Es wird also an dieser Stelle ebenso der Wille wachgerufen, wie zur Abwehr des Schwertes und des Speeres. Da nun der Wille wachgerufen wird, um das zu tun, was der Vernunft als vorteilhaft erscheint, wird dieser Wille *iḫtiyār* (freier Wille) genannt, was von *ḫair* (gut, vorteilhaft) abgeleitet ist, d. h. es ist ein Erwecktwerden zu dem, was der Vernunft als vorteilhaft erscheint. Es handelt sich dabei um denselben Willen, doch gibt es dabei kein Warten auf das, worauf dieser Wille wartet, nämlich bis sich klar ergibt, daß die Handlung für den Betreffenden vorteilhaft ist. Nur daß die Vorteilhaftigkeit bei der Abwehr des Schwertes ohne Überlegung, vielmehr automatisch klar wird, während dies der Überlegung bedarf.

Die freie Willensbestimmung bedeutet demnach eine besondere Art des Willens. Diese wird durch die Anweisung der Vernunft überall da hervorgerufen, wo sie etwas nicht ohne weiteres zu erfassen vermag. Infolgedessen heißt es, die Vernunft brauche sie, um das Bessere von zwei guten Dingen und das Schlimmere von zwei Übeln zu unterscheiden. Undenkbar ist es, daß der Wille anders als durch das Urteil der sinnlichen Wahrnehmung und der Vorstellung oder durch ein entscheidendes Urteil der Vernunft hervorgerufen werde. Wenn deshalb der Mensch sich [422] z. B. selbst den Hals durchschneiden wollte, so wäre ihm dies unmöglich, nicht weil ihm die Kraft in der Hand oder das Messer fehlte, sondern weil der Wille, der die Kraft hervorruft und entsendet, mangelt. Und zwar fehlt der Wille, weil er durch

das Urteil der Vernunft[132]) oder des Gefühls, daß die Handlung zuträglich sei, wachgerufen wird und die eigene Tötung ihm nicht zuträglich ist. Daher ist es ihm trotz der Stärke seiner Glieder unmöglich, sich selbst zu töten, es sei denn, wenn er in peinvoller Qual lebt, die nicht zu ertragen ist. Denn in diesem Fall zaudert die Vernunft betreffs des Urteils und zögert, weil sie schwankt, welches das größere Übel sei.[133]) Wenn dann nach der Überlegung bei ihr die Meinung überwiegt, daß das Unterlassen der Tötung das kleinere Übel sei, so ist es ihm unmöglich, sich selbst zu töten, und wenn sie urteilt, die Tötung sei das kleinere Übel, und ihr Urteil bildet eine unbeugsame und unabwendbare Entscheidung, so wird der Wille und die Kraft wachgerufen und er vernichtet sich selbst wie einer, dem man mit einem Schwert auf der Ferse ist, um ihn zu töten. Denn er stürzt sich beispielsweise vom Dach herab, obgleich dies die Vernichtung bedeutet und kümmert sich nicht darum, und es ist ihm unmöglich, sich nicht herabzustürzen. Ist man dagegen hinter ihm her, um ihn nur leicht zu schlagen und gelangt er dann an den Rand des Daches, so urteilt seine Vernunft, daß das Schlagen leichter erträglich sei als das Herabstürzen. Da sind seine Glieder gehemmt, sodaß es ihm nicht möglich ist, sich herabzustürzen und es fehlt absolut jeder Antrieb dazu. Denn der Antrieb des Willens ist dem Urteil der Vernunft und des Gefühls untergeordnet, während die Kraft dem Antrieb des Willens und die Bewegung der Kraft untergeordnet ist. Das alles wird in ihm zwangsläufig bewirkt[134]), ohne daß er es weiß. Der Mensch ist nur Substrat und Vollzugsort dieser Dinge, doch ist er keinesfalls Urheber all dessen. Daß der Mensch unter höherem Zwang steht, bedeutet also, daß dies alles zwar in ihm sich vollzieht, aber von einem anderen, nicht von ihm herrührt; daß er im Besitz der Willensfreiheit ist, bedeutet, daß er Substrat ist für einen Willen, der in ihm unter höherer Gewalt entsteht auf das Urteil der Vernunft hin, daß die Handlung gut[135]) und zuträglich ist. Auch dieses Urteil kommt unter höherer Gewalt zustande. Er steht also bei der Willensentscheidung unter höherer Gewalt. Das Tun des Feuers bei der Verbrennung beispielsweise beruht rein auf höherem Zwang; das Tun Gottes des Allerhöchsten beruht auf reiner Willensfreiheit. Das Tun des Menschen aber steht auf einer zwischen beiden befindlichen Stufe, es beruht eben auf höherem Zwang trotz der Willensfreiheit. Die Rechtgläubigen[136]) suchten hierfür eine dritte Bezeichnung, da dies eine dritte Art ist. Sie folgten dabei dem

Buche Gottes des Allerhöchsten und nannten sie *kasb* (Aneignung). Dieser steht weder zum höheren Zwang noch zur Willensfreiheit im Gegensatz, sondern er vereinigt beide für den, der ihn begreift. [423] Das Tun Gottes des Allerhöchsten ist nur unter der Bedingung als freie Willensbestimmung zu bezeichnen, daß man darunter nicht einen nach Schwanken und Zaudern zustandegekommenen Willensentschluß versteht. Denn das wäre bei ihm absurd. Alle in den Sprachen vorkommenden Ausdrücke können für Gott den Allerhöchsten nur in einer Art übertragener, bildlicher Redeweise gebraucht werden. Aber dessen Erörterung gehört nicht zu der hier behandelten Wissenschaft; doch ließe sich darüber sehr viel sagen.

Du könntest einwenden: „Behauptest du nun eigentlich, daß die Erkenntnis den Willen erzeugt, und daß der Wille die Kraft und die Kraft die Bewegung erzeugt und daß jedes Nachfolgende aus dem Voraufgegangenen entsteht? Wenn du dies behauptest, so stellst du damit fest, daß etwas nicht aus der Macht Gottes des Allerhöchsten entstanden ist; wenn du das aber verneinst, was bedeutet es dann, daß eines davon immer auf das andere aufgebaut ist?“ — Wisse, daß es reine Unwissenheit ist, zu sagen, das eine davon entstehe aus dem anderen, gleichviel ob man es als Erzeugtwerden oder anders ausdrückt. Vielmehr ist dies alles dem Prinzip zuzuweisen, das man als die „urewige Macht“ bezeichnet. Dies ist der Urgrund, über den die breite Masse der Menschen freilich nicht unterrichtet ist, sondern nur die, „welche in der Wissenschaft verwurzelt sind“.[137]) Denn diese kennen seinen tiefsten Sinn, während die breite Masse lediglich seinen Wortsinn kennt unter einer gewissen Gleichsetzung der göttlichen Kraft mit der unseren. Doch das ist weit von der Wahrheit entfernt. Darüber ist sehr viel zu sagen.

Die von Gott gewirkten Vorgänge sind in ihrer Entstehung miteinander verknüpft wie das Bedingte mit der Bedingung. So geht aus der „urewigen Macht“ ein Wille nur da hervor, wo eine Erkenntnis voraufgeht und eine Erkenntnis nur, wo Leben vorhanden ist und Leben nur da, wo das Substrat für das Leben gegeben ist. Wie man nicht sagen darf, das Leben entstehe aus dem Körper, der ja nur die Bedingung für das Leben bildet, ebenso ist dies auch bei den übrigen Stufen der Reihenfolge der Fall. Aber die eine Bedingung ist vielleicht[138]) für die Masse klar ersichtlich, während die andere nur den Auserlesenen, die durch

das Licht der Wahrheit erleuchtet sind, offenbar ist. In der Tat spielt sich die Aufeinanderfolge der Vorgänge nur nach rechtmäßiger und notwendiger Fügung ab. Ebenso verhält es sich mit sämtlichen Werken Gottes des Allerhöchsten. Wäre das nicht so, dann wäre ja die Anordnung der Aufeinanderfolge der Dinge sinnlose Spielerei, ähnlich dem Treiben der Irrsinnigen. Gott ist gewaltig hoch erhaben über das Gerede der Toren. Dem gilt der Ausspruch des Allerhöchsten[139]): „Wir haben den Himmel und die Erde und was zwischen ihnen ist, nicht in eitlem Spiel erschaffen, nur in rechtmäßiger Ordnung haben wir sie erschaffen".[140]) Alles was zwischen Himmel und Erde ist, tritt ins Dasein nach notwendiger Ordnung und unumstößlicher Gebühr, wobei undenkbar ist, daß es anders ins Dasein getreten wäre und in anderer als der tatsächlich bestehenden Reihenfolge. Nur deshalb kann sich etwas verzögern, weil es auf das Eintreffen seiner Existenzbedingung wartet. Daß das Bedingte vor der Bedingung eintreten könnte, ist absurd, und das Absurde kann nicht das Attribut der Bewirkbarkeit [424] tragen. So kann die Erkenntnis nur darum dem Spermatropfen noch nicht inne wohnen, weil die Bedingung des Lebens fehlt und nachdem das Leben da ist[141]), muß der Wille ihm nur darum noch fernbleiben, weil die Bedingung der Erkenntnis fehlt. Dies alles geht seinen notwendigen und wohlgeregelten Gang. Nirgends waltet hier ein spielerischer Zufall, sondern das alles geschieht unter weiser Leitung Es ist schwierig, dies verständlich zu machen. Aber wir wollen für die Abhängigkeit des zu Bewirkenden vom Vorhandensein der Bedingung trotz der Existenz der bewirkenden Macht ein Gleichnis anwenden, das die Wahrheit dem Prinzip nach auch einer schwächeren Auffassungsgabe nahebringen wird und zwar folgendermaßen:

Man denke sich einen Menschen, der im Zustand ritueller Unreinheit ist[142]) und bis an den Hals im Wasser untergetaucht ist. Die Unreinheit weicht dann noch nicht von seinen Gliedern, obgleich Wasser die Unreinheit entfernt und dieses mit ihm in Berührung kommt. Nun denke man sich die ewige Macht gegenwärtig und in so enger Beziehung mit den gewirkten Dingen, wie das Wasser die Glieder berührt. Dennoch kommt durch sie das zu Bewirkende nicht zustande, ebenso wie auch durch das Wasser nicht die Entfernung der Unreinheit zustandekommt; da die Bedingung noch nicht eingetreten ist, nämlich die Waschung des Gesichtes. Legt der im Wasser Stehende sein Gesicht auf das

Wasser, so wirkt dieses auch auf die übrigen Körperteile und die Unreinheit weicht von dannen. Ein Tor könnte vielleicht meinen, die Unreinheit sei infolge ihrer Entfernung vom Gesicht von den Händen gewichen, weil dies unmittelbar darauf sich ereignete, indem er sagt: „Das Wasser war auch vorhin in Berührung mit den Gliedern und entfernte die Unreinheit nicht. Das Wasser ist doch nicht anders geworden als es war. Wie sollte also daraus etwas zustandekommen, was vorher nicht zustande kam? Nein — die Entfernung der Unreinheit von den Händen trat beim Waschen des Gesichtes ein! Also hat das Waschen des Gesichtes die Unreinheit von der Hand entfernt". Das ist Torheit, ähnlich der Ansicht, die Bewegung entstehe durch die Kraft, die Kraft durch den Willen und der Wille durch die Erkenntnis. All das ist falsch. Wenn die Unreinheit sich vom Gesicht entfernt, so entfernt sich die Unreinheit von der Hand vielmehr durch das sie[143]) benetzende Wasser, nicht durch die Waschung des Gesichtes. Weder das Wasser noch die Hand verändern sich und nichts ereignet sich an ihnen, sondern es ereignet sich das Eintreten der Bedingung und daraufhin zeigt sich die Wirkung der Ursache. Ebenso muß auch verstanden werden das Hervorgehen des Bewirkten aus der ewigen wirkenden Macht, trotzdem die wirkende Macht urewig ist, das Bewirkte dagegen zeitlich entsteht.

Doch dies berührt einen anderen Bereich von den Bereichen der Mystik. Lassen wir also all das beiseite! Denn unser Ziel ist es, auf den Pfad der Einheitsidee im Wirken hinzuweisen. Denn der Wirker ist in Wahrheit ein einziger. Er ist es, dem Fürchten, Bitten, Vertrauen und Verlaß zu gelten haben. Wir können von den Meeren der Einheitsidee nur ein Tröpfchen aus dem Meere der dritten von ihren Rangstufen behandeln, denn dieses völlig auszuschöpfen wäre, selbst wenn man so lange wie Noah lebte, unmöglich, wie die Ausschöpfung des Meerwassers, wenn man ihm Tropfen entnimmt. Und doch wird dies alles zusammengefaßt in dem Wort: „Es gibt keinen Gott außer Gott!" Wie gering ist doch die Mühe, die es macht, für die Zunge, wie leicht ist es doch für den Geist *(qalb)*, an seinen Wortsinn zu glauben und wie selten findet sich dabei sein wahrer Gehalt selbst bei denjenigen, „welche in der Wissenschaft verwurzelt sind"[144]); wie sollte das aber erst für die anderen gelten?

Nun könntest du noch den Einwand erheben: Wie ist die Vereinigung zwischen Einheitsgedanken und göttlichem Gesetz möglich, wenn doch der erstere besagt, es gebe keinen Wirker

außer Gott dem Allerhöchsten, während der Sinn des göttlichen Gesetzes ist, daß der Mensch die Werke selbst wirkt. Wenn der Mensch Täter ist, wie kann dann Gott Täter sein und wenn Gott der Allerhöchste Täter ist, wie kann dann der Mensch Täter sein? Ein Ding, in dessen Schaffung sich zwei Täter teilen, ist doch unfaßbar".

[425] Darauf entgegne ich: Allerdings ist das unfaßbar, wenn „Täter" nur eine Bedeutung hat. Hat es aber zwei Bedeutungen, wobei die Bezeichnung eine zusammenfassende und mehrdeutige ist, so besteht kein Widerspruch, wie man sagen kann: „Der Fürst hat den und den getötet", und andererseits sagen kann: „Der Henker hat ihn getötet", wobei aber der Fürst in einem ganz anderen Sinn „tötet" als der Henker. Ebenso ist auch der Mensch in einem ganz anderen Sinn Wirker als Gott der Allerhöchste. „Gott ist Wirker" bedeutet, daß er der Hervorbringende und Existenzverleihende ist. „Der Mensch ist Wirker" bedeutet, daß er das Substrat ist, in dem er die Kraft erschaffen, nachdem er in ihm den Willen erschaffen, nachdem er in ihm die Erkenntnis erschaffen hat. Die Kraft ist an den Willen geknüpft und die Bewegung an die Kraft wie die Bedingung an das Bedingte. Und an die Kraft Gottes des Allerhöchsten ist die Verknüpfung des Verursachten mit der Ursache und die des Hervorgebrachten mit dem Hervorbringenden geknüpft. Überall wo etwas an eine Kraft geknüpft ist, wird das Substrat der Kraft dessen Wirker genannt, sei diese Verknüpfung beschaffen wie sie wolle. So wird sowohl der Henker als auch der Fürst ein Tötender genannt, weil das Töten an die Kraft beider geknüpft ist (jedoch auf zwei verschiedene Arten). Deshalb wird es als ein Werk von ihnen beiden bezeichnet. Ebenso verhält es sich mit der Verknüpfung der bewirkten Vorgänge mit den beiden wirkenden Kräften. Und weil dies völlig miteinander übereinstimmt und im Einklang steht, schreibt Gott der Allerhöchste im Koran die Werke einmal den Engeln, einmal den Menschen und ein andermal wieder sich selbst zu. So sagt der Allerhöchste über den Tod: „Sprich! Der Engel des Todes wird euch zu sich nehmen".[145]) Ferner sagt der Mächtige und Erhabene: „Gott nimmt die Seelen zu sich zur Zeit ihres Todes"[146]) und weiter: „Bedenkt ihr denn auch — was ihr säet..."[147]) weist also die Handlung uns zu. Ferner spricht der Allerhöchste aber: „Wir haben das Wasser in Strömen herabgegossen, dann haben wir die Erde gespalten".[148]) Ein Wort des Mächtigen und Erhabenen lautet: „Wir sandten

unseren Geist zu ihr (d. h. Maria); der nahm vor ihr die Gestalt eines wohlgestalten Mannes an“ [149]); weiter: „Wir hauchten von unserem Geiste in sie“ [150]) (während der Hauchende Gabriel war — Heil über ihn!). Ferner sagt Gott der Allerhöchste[151]): „So bekämpft sie! Gott wird sie durch eure Hände bestrafen“.[152]) Damit weist er ihnen das Töten, sich selbst das Bestrafen zu. Die Bestrafung besteht aber eben im Töten. Ganz deutlich sagt er es mit den Worten: „Nicht ihr habt sie getötet, sondern Gott hat sie getötet“ und ferner: „Nicht du hast geworfen, als du warfst, sondern Gott“.[153]) Das ist dem äußeren Anschein nach eine Verbindung von Verneinung und Bejahung. Aber die wirkliche Bedeutung ist diese: Wenn du in dem Sinn wirfst wie der Mensch wirft, so wirfst du nicht in dem Sinn wie der Herr wirft. Denn dies [426] sind zwei verschiedene Bedeutungen. Gott der Allerhöchste sagt: „. . . der im Gebrauch der Feder unterwies, den Menschen lehrte, was er nicht wußte“.[154]) Ferner: „Der Barmherzige hat den Koran gelehrt“ [155]) und „er lehrte ihn [den Menschen] die Kunst der Erklärung“ [156]) und ferner: „Wahrlich uns [also Gott] obliegt seine Erklärung“.[157]) Ein anderer Ausspruch heißt: „Bedenkt ihr auch — euer Samen erschafft ihr ihn oder sind wir es, die ihn erschaffen?“ [158]) Ferner sagt der hochgebenedeite Gottgesandte über den Engel der Mutterleiber, daß dieser in den Mutterleib eintritt, den Tropfen in die Hand nimmt und dann zu einem Körper formt. Drauf sagt er: „O Herr! Männlich oder weiblich? Ebenmäßig oder krumm?“ Da sagt Gott der Allerhöchste, was er wünscht, und der Engel erschafft (nach anderer Lesart „der Engel formt“). Alsdann haucht er ihm[159]) den Lebensodem zu einem glücklichen oder unglücklichen Leben ein.[160]) [Es folgt eine Abschweifung über diesen Engel nebst einigen weiteren Beispielen zum uneigentlichen Gebrauch des Verbums.] [428] Das Nomen agentis *(ism al-fāʿil)* hat der Präger der Sprache für den Hervorbringer der Handlung *(muḫtariʿ)* geschaffen. Er glaubte jedoch, der Mensch bringe sie aus eigenem Vermögen hervor. So nannte er ihn infolge seiner Betätigung *fāʿil* (Wirker, Täter), und meinte, das sei Ausdruck des wirklichen Sachverhalts und bildete sich ein, die Zurückbeziehung auf Gott den Allerhöchsten sei nicht wörtlich zu verstehen, ebenso wie die Zurückbeziehung der Tötung auf den Fürsten; denn diese sei nicht wörtlich zu nehmen angesichts der Tatsache, daß die Tötung eigentlich auf den Henker zurückgehe. Als nun denen, die dafür taugten, die Wahrheit erschlossen wurde, da erkannten

sie, daß die Sache umgekehrt ist und sprachen: „Du hast ja, o Sprachgelehrter, für den ‚Hervorbringer‘ ‚Bewirker‘ gesetzt! Es gibt aber keinen Wirker außer Gott. Diese Bezeichnung kommt also ihm in Wirklichkeit, anderen aber nur im uneigentlichen Sinn zu“; das heißt, sie wurde von dem Sinn, für den sie der Sprachgelehrte geprägt hatte, übertragen [auf den wirklichen Sinn]. Als ein Beduine — sei es bewußt oder aufs Geratewohl — den wirklichen Sachverhalt aussprach, pflichtete ihm der hochgebenedeite Gottgesandte bei und sprach: „Der wahrste Vers, den ein Dichter je sprach, ist das Wort des Lebīd: ‚Ist nicht alles außer Gott nichtig‘?“ [161]), [429] d. h. alles, was nicht durch sich selbst Bestand hat, sondern dessen Bestand durch ein anderes gegeben ist, das ist für sich selbst betrachtet[162]), nichtig. Seine Realität und Wirklichkeit beruht ja in einem anderen, nicht in ihm selbst. Es gibt also keine eigentliche Realität außer dem Lebendigen, ewig Dauernden, neben dem nichts Gleiches existiert. Denn er besteht durch sich selbst, und alles, was außer ihm ist, besteht durch seine Macht. So bildet er die Realität, und was außer ihm ist, ist nichtig. Deshalb sagte Sahl: „O, du Armer, er war und du warst nicht; er wird sein und du wirst nicht sein. Nachdem du heute erst geworden bist, fängst du an, zu sagen: ‚Ich, Ich‘. Sei jetzt so, wie vor deiner Existenz![163]) Denn auch er ist heute, wie er war“.

Du könntest sagen: „So ist es also nun klar, daß alles Zwang ist. Was soll also der Sinn der Belohnung und Bestrafung, des Zornes und des Wohlgefallens sein, und wie kann er zürnen über sein eigenes Wirken?“ Wisse: Wir haben auf den Sinn all dessen bereits im „Buche des Dankes“ hingewiesen und wollen es daher nicht weitläufig wiederholen. Nur soviel glaubten wir, vom Einheitsbewußtsein, das den Zustand des Gottvertrauens herbeiführt, kurz berühren zu sollen. Dieser ist nur dann vollkommen, wenn der Glaube an die Barmherzigkeit und Weisheit vorhanden ist. Denn das Einheitsbewußtsein führt den Blick auf den Verursacher der Ursachen herbei und der Glaube an die Barmherzigkeit und deren umfassende Größe führt das Vertrauen auf den Verursacher der Ursachen herbei. Der gottvertrauende Zustand ist, wie noch dargelegt werden wird, nur vollkommen, wenn das Vertrauen auf den Beschützer und die ruhige Sicherheit im Innern, daß der Bürge es gut meint, vorhanden ist. Auch dieser Glaube stellt ein bedeutendes Hauptstück des Glaubens dar. Die Darstellung des Weges, den die Erleuchteten in ihm durchschreiten, wäre zu weit-

läufig. Wir wollen nur darlegen, worauf er hinausläuft, auf daß der Sucher der Station des Gottvertrauens entschieden und ohne jeden Zweifel daran glaube. Er muß mit unverbrüchlicher, dem Zweifel enthobener Gewißheit glauben: Wenn Gott [430] der Mächtige und Erhabene alle Menschen mit der Vernunft des Vernünftigsten von ihnen und dem Wissen des Wissensreichsten von ihnen geschaffen und ihnen so viel Wissen, wie sie nur zu tragen vermögen, erschaffen hätte und Weisheit, deren Beschreibung endlos wäre, über sie ausgegossen hätte, wenn er dann jeden[164]) im selben Maße wie ihre Gesamtzahl mit Wissen, Weisheit und Vernunft überhäuft und ihnen alsdann den Ausgang der Dinge enthüllt, sie in die Geheimnisse der übersinnlichen Welt eingeweiht, ihnen die Feinheiten der Gnade und die Verborgenheiten der Strafen kundgetan hätte, sodaß sie dadurch das Gute und das Böse, Nutzen und Schaden genau kennten, wenn er ihnen dann befehlen würde, die Körper- und Geisteswelt mit den ihnen verliehenen Gaben des Wissens und der Weisheit zu regieren — dann würde die Regierung, die sie allesamt ausüben, trotzdem sie sich dabei gegenseitig begünstigen und unterstützen könnten, es dennoch nicht mit sich bringen, daß der Art, wie Gott der Gepriesene die Menschen im Diesseits und Jenseits regiert, auch nur die geringste Kleinigkeit hinzuzufügen oder abzustreichen wäre, noch daß davon auch nur ein Stäubchen erhöht oder erniedrigt würde, noch daß Krankheit, Makel, Schaden, Armut oder Mißgeschick von dem davon Heimgesuchten entfernt würden, noch auch, daß Gesundheit, äußere Vollkommenheit, Reichtum oder Nutzen von dem damit Begünstigten weichen müßten. Nein — wenn sie in all dem, was Gott der Allerhöchste im Himmel und auf Erden geschaffen, den Blick weit umherschweifen lassen, so sehen sie darin keinen Zwiespalt und keine Lücken. Alles, was Gott der Allerhöchste unter die Menschen verteilt hat, wie Nahrung und Tod, Freude und Trauer, Ohnmacht und Macht, Glaube und Unglaube, Gehorsam und Sünde ist reine Gerechtigkeit ohne unrechtmäßige Gewalt; es tritt vielmehr ein in notwendiger, rechtmäßiger Aufeinanderfolge, je nachdem, was nötig ist und wie es nötig ist und in dem Maße, das nötig ist. Unmöglich kann es Schöneres, Vollständigeres und Vollkommeneres als das Bestehende geben. Wäre dies aber doch möglich und hätte er es nur zurückbehalten, obgleich es in seiner Macht steht, und nicht zu tun geruht[165]), so wäre dies Geiz, der mit der Freigebigkeit unvereinbar ist und Unrecht, das der göttlichen Gerechtigkeit ent-

gegengesetzt ist. Besäße er dagegen nicht die Macht dazu, so wäre dies Ohnmacht, unvereinbar mit der Göttlichkeit.

[431] Vielmehr ist alle Armut und alles Mißgeschick im Erdenleben ein Minus für diese Welt, aber ein Plus fürs Jenseits. Weiter bedeutet jeder Verlust im Jenseits für den einen Menschen eine Annehmlichkeit für den anderen. Denn gäbe es keine Nacht, so wäre der Wert des Tages unbekannt und gäbe es keine Krankheit, so würden die Gesunden nicht die Gesundheit als angenehm empfinden; wäre nicht das Höllenfeuer, so würden die Paradiesbewohner nicht den Wert des Wohllebens[166]) kennen. Ebenso wie es kein Unrecht ist, den Lebensgeist der Menschen um den Preis des Lebensgeistes der Tiere zu retten[167]) und den Menschen die Machtbefugnis zu verleihen, diese zu schlachten, wie es vielmehr geradezu Gerechtigkeit ist, das Vollkommene dem Minderwertigen voranzustellen, so ist es auch geradezu Gerechtigkeit, den Paradiesbewohnern die Gnadenerweise, die sie empfangen durch Auferlegung schwerer Strafe für die Höllenbewohner in ihrer ganzen Größe hervortreten zu lassen und die Ungläubigen für die Gläubigen zu opfern.[167]) Solange nicht das Minderwertige erschaffen ist, wird das Vollkommene nicht erkannt, und wären nicht die Tiere erschaffen, so würde nicht der Adel des Menschen so klar hervortreten. Denn Vollkommenheit und Minderwertigkeit treten relativ in Erscheinung. So ist die Erschaffung gleichzeitig des Vollkommenen und des Minderwertigen Erfordernis der Güte und Weisheit. Ebenso wie die Amputierung der Hand zur Erhaltung des Lebens, wenn sie vom Krebs befallen ist, Gerechtigkeit ist, weil dies die Opferung von etwas Minderwertigem für etwas Vollkommenes darstellt, so verhält es sich auch mit der Unterschiedlichkeit, die zwischen den Menschen hinsichtlich ihres Lohnes im Diesseits und im Jenseits besteht. All das ist gerecht und ordnungsgemäß, kein frevelhaftes Spiel. [433] Doch dies bildet nun wieder ein Meer von gewaltiger Tiefe mit weiten Küsten, wogenden Wellen, das hinsichtlich seiner weiten Ausdehnung dem Meere der Einheitsidee nahesteht; Scharen von Unzulänglichen versinken in ihm, denn sie wissen nicht, daß es so schwer erfaßbar und nur für die Wissenden verständlich ist. Hinter diesem Meere liegt das Geheimnis der Prädestination, bei welchem die meisten die Fassung verlieren, während es den Erleuchteten verboten ist, deren Geheimnis kundzutun. Es läuft darauf hinaus, daß Gutes und Böses verhängt ist, und was Gott verhängt, das muß unbedingt eintreten, nachdem der Wille

voraufgegangen ist. Denn es gibt keinen, der sein Urteil zurückweisen oder der seine Entscheidung und seinen Befehl verzögern könnte. Sondern alles, Kleines und Großes, ist aufgezeichnet und sein Eintreffen ist in ganz bestimmtem Umfang zu erwarten. Was dich betroffen hat, sollte dich nicht verfehlen, und was dich verfehlt hat, sollte dich nicht treffen. Wir wollen uns auf diese Andeutungen aus dem Gebiet der Erleuchtungswissenschaften beschränken, die die Grundlagen für die Station [434] des Gottvertrauens bilden und zur praktischen Wissenschaft zurückkehren, so Gott will.[168])

[460] TEIL II

Das Gottvertrauen als Zustand und seine praktische Anwendung

A. DAS GOTTVERTRAUEN ALS ZUSTAND

Wir erwähnten, daß die Station des Gottvertrauens eingeteilt wird in Wissen, Zustand und Betätigung. Das Wissen haben wir bereits behandelt. Der innere Zustand aber ist es, den man mit Gottvertrauen eigentlich meint. Das Wissen bildet seine Wurzel und die Betätigung seine Frucht. Die tiefer Eindringenden haben viel über die Definition des Gottvertrauens gesagt; doch ihre Äußerungen widersprechen einander. Ein jeder redet von seinem eignen Standpunkte und teilt nur dessen Definition mit, wie es die Sufis gewöhnlich tun. Es wäre nutzlos, darüber weitläufig zu berichten. Wir wollen lieber Klarheit schaffen und sagen:

Tawakkul (Vertrauen) ist hergeleitet von *wakāla* (Schutzverhältnis, Beschützerstellung). Man sagt: „Er hat die Führung seiner Angelegenheit dem X. anvertraut *(wakala)*", d. h. er hat ihm Vollmacht darüber gegeben und verläßt sich darin ganz auf ihn. Der mit der Führung Betraute[169]) heißt dabei *wakīl* (Beschützer, Bevollmächtigter) und der ihm die Vollmacht übergibt heißt *muttakil ʿalaihī* oder *mutawakkil ʿalaihī* (der seinen Schutz in seine Hand legt, auf ihn vertraut), insofern er zu ihm ruhiges Zutrauen hat, sich auf ihn verläßt und ihn dabei keiner Verfehlung verdächtigt, noch an eine Unfähigkeit und ein Versagen von seiner Seite glaubt. *Tawakkul* bedeutet also: Sich innerlich ausschließlich auf den Beschützer *(wakīl)* verlassen.

Um den Begriff des *wakīl* zu verdeutlichen, wollen wir uns den Prozeß als Gleichnis wählen[170]) und sagen: Wenn gegen jemanden mit Lug und Trug falsche Anklage erhoben worden ist und dieser zur Prozeßführung jemanden zu seinem Anwalt *(wakīl)* bestellt, der diesen Trug aufdeckt, so ist er nur dann

von innerem Vertrauen und ruhiger Zuversicht zu seinem Anwalt erfüllt, wenn er glaubt, daß dieser vier Dinge besitzt: Höchste Überlegenheit, höchste Energie, höchste Beredsamkeit und höchste Anteilnahme. Vermöge der Überlegenheit erkennt er, wo Trug waltet, sodaß ihm keine noch so dunklen Schliche verborgen bleiben. [461] Energie und Stärke braucht er, um es wagen zu können, offen die Wahrheit zu sagen, sodaß er nicht hinter dem Berge hält und sich nicht fürchtet, geniert und feige ist. Denn vielleicht durchschaut er einen Betrug seines Prozeßgegners, doch halten ihn Furcht, Feigheit, Scham oder ein sonstiger Hinderungsgrund, der innerlich hemmt, davon ab, es frei auszusprechen. Die Beredsamkeit ist gleichfalls eine Art Stärke, jedoch eine der Zunge innewohnende, um alles, wozu der Geist sich erkühnt und Anweisung gibt, klar auszudrücken. Nicht jeder, der weiß, wo Lug und Trug waltet, vermag das Lügengewebe mit gewandter Zunge zu entwirren.[171]) Höchste Anteilnahme aber bildet für ihn einen Antrieb, alle Bemühungen, deren er fähig ist, für den Betreffenden aufzuwenden. Denn all seine Stärke bringt nichts zuwege, wenn die Besorgtheit um den Betreffenden fehlt, wenn dessen Sache ihn nicht interessiert und er sich nicht um ihn kümmert, ob er über seinen Gegner den Sieg davonträgt oder nicht, ob er durch ihn seines Rechtes verlustig geht oder nicht. Hegt er am Vorhandensein dieser vier Dinge oder eines[172]) von ihnen Zweifel oder hält er es für möglich, daß sein Gegner in diesen vier Punkten vollkommener sei als er[173]), so kann er sich nicht voll innerer Ruhe auf seinen Anwalt verlassen, sondern bleibt innerlich beunruhigt und ganz dadurch beansprucht, selbst auf geschickte Führung seiner Sache zu sinnen, um dem Versagen seines Anwaltes und dem Angriff seines Gegners, wovor er auf der Hut sein muß, entgegenzuarbeiten. Der Stärkegrad des Gefühls des Vertrauens und der Ruhe, von dem er beseelt ist, ist ganz entsprechend der Festigkeit seines Glaubens an diese Eigenschaften des Anwalts verschieden hoch. Nun können Glaube und Meinung in weitgehendem Maße verschieden stark und schwach sein. Also bestehen auch fraglos bei den Trägern des Vertrauens je nach der Stärke des Gefühls der Ruhe und Zuversicht, das sie beseelt, in weitestem Maße Unterschiede, bis die Gewißheit den Abschluß bildet, die keine Schwäche mehr kennt, wie wenn etwa der Anwalt der Vater des Klienten wäre, der sich bemüht, für ihn alles nur Denkbare zu tun. Denn dann wird ihm die Gewißheit über das Vorhandensein höchster Anteil-

nahme und Besorgtheit, sodaß eine von den vier Eigenschaften absolut sicher wird. Ebenso ist das Zustandekommen absoluter Sicherheit über die übrigen Eigenschaften zu denken; und zwar kann sie beruhen auf langer Dauer seiner Praxis und Erfahrung, sowie auf der Tatsache, daß er in dem Rufe steht, der gewandteste, unwiderstehlichste Redner zu sein und am besten befähigt, die Wahrheit zu verfechten, ja, die Wahrheit als falsch und das Falsche als Wahrheit darzustellen. Wenn du in diesem Gleichnis den Begriff des Vertrauens verstehst, so kannst du ihn ganz analog auf das Vertrauen auf Gott den Allerhöchsten anwenden. Steht es bei dir durch Erleuchtung oder entschiedenen Glauben einmal innerlich fest, daß es keinen Wirker als Gott gibt, wie oben dargelegt, und glaubst du zugleich, daß er in vollem Maße Wissen und Macht zum Schutze der Menschen besitzt, ferner in vollem Maße Wohlwollen, Sorge und Barmherzigkeit hegt, gegenüber der Gesamtheit der Menschen wie dem einzelnen[174]), so faßt dein Geist ganz gewiß zu ihm allein Vertrauen und erhofft von gar keinem anderen etwas noch auch von sich selbst und seiner eigenen Macht und Kraft. Denn „es gibt keine Macht und Kraft als bei Gott", wie im obigen Abschnitt über das Einheitsbewußtsein bei der Behandlung der Tätigkeit und des Betätigungsvermögens *(al-ḥaraka wa-ʾl-qudra)*[175]) dargelegt wurde. Denn *ḥaul* und *ḥaraka* einerseits[176]) und *quwwa* und *qudra* andererseits sind identisch. [462] Wenn du diese Einstellung bei dir nicht zu finden vermagst, so ist die Ursache davon eines von zwei Dingen: Entweder ist die Gewißheit über eine von diesen vier Eigenschaften nicht fest genug oder aber der Geist ist zu schwach und nicht intakt, weil die Feigheit ihn beherrscht und durch Wahnideen beunruhigt, die ihn überwältigen. Denn der Geist kann, indem er einer Wahnidee nachgeht und nachgibt, in Unruhe versetzt werden, ohne daß die Gewißheit beeinträchtigt ist. Wenn jemand Honig genießt und dieser vor ihm ähnlich wie Kot aussieht, so empfindet er vielleicht einen natürlichen Widerwillen und der Genuß des Honigs wird ihm unmöglich. Würde man einem Menschen von Vernunft auferlegen, mit einem Leichnam in einem Grab oder Bett oder Gemach zusammen zu übernachten, so empfände er dagegen einen natürlichen Widerwillen, obgleich er die feste Gewißheit hat, daß er tot und gegenwärtig leblos ist und daß Gott in seinem Brauche konsequent genug ist, ihn jetzt nicht aufzuwecken und wieder zu beleben, obgleich er die Macht dazu hat, ebenso wie er so konsequent verfährt, das Schreibrohr in sei-

ner Hand nicht in eine Schlange und die Katze nicht in einen Löwen zu verwandeln, obwohl er dazu die Macht besitzt. Obgleich nun diese Gewißheit frei von Zweifel ist, so widerstrebt es doch seiner Natur, mit einem Leichnam in einem Bett zusammenzuliegen oder mit ihm in einem Gemach die Nacht zuzubringen; doch empfindet er keinen Widerwillen gegen sonstige leblose Dinge. Dies ist eben eine gewisse Schwachheit[177]), von welcher der Mensch nur selten[178]) gänzlich frei ist, sei sie auch noch so gering. Sie kann sich aber zuweilen verstärken, sodaß sie zu einem Leiden wird, bis zu einem Grad, daß der Betreffende sich fürchtet, allein in einem Zimmer zu übernachten, trotzdem die Tür abgeschlossen und fest ist.

Demnach ist also das Gottvertrauen nur vollkommen, wenn Stärke des Geistes *(qalb)* und Stärke der Gewißheit gleichzeitig vorhanden sind, denn durch beide kommt erst die innere Ruhe und Gelassenheit zustande. Innere Ruhe und Gewißheit sind also zwei verschiedene Dinge. Wie oft ist die Gewißheit nicht von Gemütsruhe begleitet! So sagte der Allerhöchste zu Abraham: „Glaubst du nicht?“ Er sprach: „O ja, aber damit mein Geist Ruhe hat, so bitte ich darum, daß er die Wiederbelebung der Toten selbst zu schauen bekommt, damit er Festigkeit gewinnt in seinem Wahn“. Denn die Seele geht dem Wahne nach und gibt sich ihm ruhig hin, während sie in der Gewißheit zunächst[179]) keine Ruhe findet, bis sie im Jenseits die Stufe der Seelenruhe erlangt. Dies ist jedoch keineswegs im Anfang der Fall. Wie mancher innerlich Ruhige besitzt keine Gewißheit, wie dies für alle die übrigen[180]) Religionsanhänger und Sektierer gilt. So findet der Jude in seinem Judentum die innere Ruhe, und desgleichen der Christ, obwohl sie keineswegs absolute Gewißheit besitzen. Sie folgen nur „einer Meinung und vagen Neigung“. Und doch ist von ihrem Herrn die rechte Leitung zu ihnen gekommen[181]), welche [463] die Ursache der Gewißheit ist; jedoch wenden sie sich von ihr ab.

Feigheit und Mut sind demnach Instinkte, und die Gewißheit kann mit ihnen zusammen nichts ausrichten. Sie bilden eines der Motive, welche dem Zustand des Gottvertrauens sich widersetzen, ebenso wie ungenügende Gewißheit über das Vorhandensein der vier genannten Eigenschaften eines der Motive sein kann. Erst wenn die besagten Ursachen[182]) gleichzeitig vorhanden sind, kommt das Vertrauen auf Gott den Allerhöchsten zustande. Es heißt: In der Tora steht geschrieben: „Verflucht sei, wessen Ver-

trauen einem Menschen gilt, wie er selbst einer ist".[183]) Und der Hochgebenedeite sprach: „Wer auf seine Sklaven stolz ist[184]), den erniedrigt Gott der Allerhöchste".

Wenn dir nun der Sinn des Gottvertrauens klar geworden ist, und du den inneren Zustand, den man als Gottvertrauen bezeichnet, kennst, so wisse, daß dieser, je nach seiner Festigkeit und Schwäche drei Stufen hat:

Die erste Stufe haben wir oben bereits charakterisiert. Sie besteht darin, daß man in Bezug auf Gott den Allerhöchsten und das Vertrauen auf seine Bürgschaft und Sorge die gleiche Haltung besitzt, wie wenn man auf einen Anwalt vertraut.

Die zweite Stufe, eine Verstärkung der vorigen, besteht darin, daß man zu Gott dem Allerhöchsten im selben Verhältnis steht wie das Kind zu seiner Mutter. Denn es kennt niemand anders als sie, nimmt zu niemandem als zu ihr seine Zuflucht[185]) und baut nur auf sie. Wenn es sie erblickt, so klammert es sich in jedem Fall an ihren Rock[186]) und läßt nicht von ihr, und wenn ihm in ihrer Abwesenheit irgend etwas zustößt, so ist das erste, was ihm über die Lippen[187]) kommt, der Ausruf „Mutter!"; das erste, was ihm einfällt, ist seine Mutter. Denn sie ist seine Zuflucht. So vertraut es denn auf ihre Einsatzbereitschaft, ihren Schutz und ihr Erbarmen in einer Weise[188]), die ein gewisses Verstehen vermöge einer ihm bereits eigenen Urteilskraft deutlich verrät. Nach anderer Auffassung ist dies Naturinstinkt, da das Kind, wenn man von ihm verlangen würde, es solle diese Eigenschaften einzeln nennen, nicht imstande wäre, dies mündlich verständlich zu machen, noch auch überhaupt, in seinem Geist sich das im einzelnen zu vergegenwärtigen, sondern all das liegt jenseits des Verstandes. Wessen Sinn, Blick und Verlaß auf Gott den Erhabenen und Mächtigen gerichtet ist, der ist ihm ebenso ergeben wie das Kind seiner Mutter, sodaß er wirklich auf Gott „vertraut". Denn das Kind „vertraut" auf seine Mutter.

[464] Der Unterschied zwischen diesem und ersterem besteht darin, daß dieser in dem Sinn ein Gottvertrauender ist, daß er in seinem Gottvertrauen diesem[189]) ganz „entrückt" wird *(faniya)*, d. h. sein Geist ist nicht auf das Gottvertrauen als solches und dessen Wesen gerichtet, sondern allein auf den, dem das Gottvertrauen gilt und in seinem Geist ist für nichts anderes Raum als für diesen. Der erstere dagegen ist ein Gottvertrauender durch bewußte Bemühung und Aneignung. Er wird seinem Gottvertrauen nicht „entrückt", d. h. er widmet ihm Aufmerksamkeit

und ist sich seiner bewußt. Das ist aber eine Tätigkeit, welche von der alleinigen Blickrichtung auf den, dem das Vertrauen gilt, ablenkt. Diese Stufe meinte Sahl [at-Tustarī, st. 273 oder 283], als er über das Gottvertrauen befragt wurde, worin sein niedrigster Grad bestehe. Er sagte: „Im Aufgeben der Wünsche". Der andere fragte weiter:[190]) „Und der mittlere?" „Im Aufgeben des freien Willens" war die Antwort. Das ist ein Hinweis auf die zweite Stufe. Nun wurde er nach seinem höchsten Grad gefragt. Er nannte ihn nicht, sondern sagte: „Den versteht nur, wer seinen mittleren erreicht hat'.

Die dritte Stufe, d. h. die höchste, besteht darin, daß der Mensch vor Gott dem Allerhöchsten in seinem Tun und Lassen wie der Tote in den Händen des Leichenwäschers ist, nur mit dem Unterschied, daß er sich selber als tot wahrnimmt, bewegt von der „ewigen Macht", wie die Hand des Leichenwäschers den Toten bewegt. Dieser besitzt die feste Gewißheit, daß er nur Vollzugsort der Betätigung, des Betätigungsvermögens, des Willens, der Erkenntnis und der sonstigen Attribute ist, und daß alles[191]) sich unter höherem Zwang vollzieht. So ist er weit davon entfernt, sich Gedanken über das ihm Bevorstehende zu machen. Er unterscheidet sich von dem kleinen Kind; denn dieses sucht bei seiner Mutter Zuflucht, schreit, hängt sich an ihren Rock und läuft ihr nach. Vielmehr ist dieser mit einem Kind zu vergleichen, welches weiß, daß die Mutter es sucht, auch wenn es nicht nach ihr schreit, daß die Mutter es trägt, auch wenn es sich nicht an ihren Rock hängt und daß die Mutter von sich aus gibt und es trinken läßt, auch wenn es sie nicht um Milch bittet. Diese Station im Gottvertrauen hat die Folge, daß man ihn nicht mehr anfleht und bittet, im Vertrauen auf seinen Edelmut, seine Fürsorge und darauf. daß er von selbst gibt und zwar Besseres, als man sich erbittet. Wie manche Wohltat hat er zuerst verliehen, vor allem Bitten und Flehen und ohne daß sie verdient war. Die zweite Station erfordert dagegen nicht, daß man es aufgibt ihn anzuflehen und zu bitten. Sie erfordert nur, daß man es unterläßt, jemand anders zu bitten. Sagst du nun: „Ist es denn denkbar, daß es diese Arten des Zustandes auch wirklich gibt?", so wisse, daß dies nicht unmöglich, jedoch äußerst selten ist. Die zweite und dritte Station sind die seltensten von ihnen; die erste liegt schon eher im Bereich des Möglichen. Ja, selbst wenn die dritte und zweite einmal auftritt, so ist doch ihre längere Dauer noch ungewöhnlicher als ihr Auftreten. Die dritte Stufe gar ist

ihrer Zeitdauer nach fast ganz mit der Angstblässe zu vergleichen. Denn wenn der Geist zur Betätigung eigener Kraft und Stärke und zu den Mitteln zum Dasein hinneigt, so ist dies Naturveranlagung, wenn er sich aber davon zurückhält, so ist dies Akzidens, gleich wie die Ausbreitung des Blutes in alle Gliedmaßen Naturgeschehen, seine Stauung aber Akzidens ist. [465] Angst bedeutet, daß das Blut von der äußeren Haut weg sich ins Innere staut, sodaß die Röte von der äußeren Haut verschwindet, welche hinter der dünnen Hautdecke durchschimmerte. Denn die Haut ist ja eine dünne Decke, hinter der die Röte des Blutes durchschimmert. Wenn dieses zurückgehalten wird, so ist das Erbleichen die notwendige Folge. Das ist jedoch nicht von Dauer. Ebenso ist auch die gänzliche Abwendung des Geistes von der Rücksichtnahme auf eigne Kraft und Stärke und die sonstigen äußeren Mittel nicht von Dauer. Die zweite Station aber gleicht der Blässe des Fieberkranken; denn sie[193]) kann wohl ein bis zwei Tage anhalten. Die erste gleicht der Blässe eines an längerer Krankheit Leidenden. Es ist also nicht ungewöhnlich, daß sie andauert, aber auch nicht, daß sie aufhört.

Sagst du nun: „Bleibt es denn bei diesen Arten des inneren Zustandes dem Menschen gegeben, eine Initiative zu ergreifen und den Mitteln zum Dasein nachzugehen?“, so wisse, daß die dritte Station die eigne Initiative für die Dauer des inneren Zustandes absolut ausschließt. Vielmehr ist ihr Träger wie ein Betäubter. Die zweite Station schließt jede Initiative aus, soweit sie nicht darin besteht, daß man durch demütiges Bitten seine Zufluch zu Gott dem Allerhöchsten nimmt, wie das Kind eine gewisse eigne Initiative zeigt, wenn es sich nur an seine Mutter anklammert. Die erste Station schließt eigne Initiative und Willensfreiheit im Prinzip nicht aus, wohl aber manche Formen selbständigen Handelns, wie es auch beim Prozeß für den gilt, der sein Vertrauen auf seinen Anwalt setzt. Denn dieser unterläßt es, in anderer Richtung etwas zu unternehmen als der Anwalt. Jedoch unterläßt er es nicht, das zu unternehmen, wozu sein Anwalt ihm Anweisung gegeben hat oder wie er es aus dessen Gewohnheit und Brauch weiß, ohne ausgesprochene Anweisung von ihm. Ein Beispiel für den ersteren Fall wäre dies: Der Anwalt sagt etwa zu ihm: „Ich rede nur, wenn du dabei bist“; daraufhin ergreift der Betreffende ganz bestimmt die nötige Initiative, um vor Gericht zu erscheinen. Diese Form eignen Handelns steht nicht im Widerspruch zu seinem Vertrauen auf ihn, denn es bedeutet ja

nicht, daß er beim Argumentieren seine Zuflucht zu seiner eignen Macht und Stärke oder zu der Macht eines anderen nimmt. Vielmehr ist es gerade ein Zeichen seines vollkommenen Vertrauens auf ihn, daß er tut, was dieser ihm vorschreibt. Denn wäre er nicht voll Vertrauen auf ihn und verließe er sich nicht auf ihn in dem, was er sagt, so würde er nicht auf sein Wort hin erscheinen. Ein Beispiel für den zweiten Fall — er weiß aus der Gewohnheit und dem beständigen Brauch des Anwalts, was er tun muß — ist folgendes: Der Betreffende weiß aus der Gewohnheit des Anwalts, daß dieser die Verhandlung gegen den Gegner nur führt, wenn ihm das Prozeßdokument vorliegt. Dann ist es nur vollkommenes Vertrauen — wenn er überhaupt auf ihn vertraut — daß er sich auf seinen gewohnten Brauch verläßt und sich nach ihm richtet, d. h. daß er das Prozeßdokument zu ihm mitnimmt, wenn er den Prozeß führt. Selbständig handeln muß er also unbedingt, sowohl indem er zur Verhandlung erscheint als auch beim Mitbringen des Prozeßdokumentes. Würde er aber etwas davon unterlassen, so bedeutete das eine Unzulänglichkeit seines Vertrauens. Wie sollte es also eine Unzulänglichkeit desselben sein, wenn er es tut? Nachdem er allerding der Anweisung des Anwalts zufolge erschienen ist und dessen gewöhnlichem Brauch entsprechend das Prozeßdokument mitgebracht hat und nun dasitzt, während er zusieht, wie dieser die Verhandlung führt, kann er die zweite und die dritte Station erreichen, indem er einfach da ist, bis er wie im Zustand der Betäubung verharrt, ohne seine eigene Macht und Kraft in Anspruch zu nehmen, da er diese nicht mehr besitzt. Wenn er seine eigne Macht und Kraft in Anspruch nahm, indem er zur Verhandlung erschien und das Prozeßdokument mitbrachte, so geschah dies auf Anweisung des Anwalts und dessen Brauch zufolge. Damit ist es jetzt zu Ende. Nichts ist geblieben als eine innere Ruhe, das Vertrauen zum Anwalt und die Erwartung der Dinge, die da kommen sollen.

Wenn du dieses Gleichnis wohl betrachtest, so weichen alle Schwierigkeiten betreffs des Gottvertrauens von dir und du verstehst, daß die Unterlassung jeglicher Initiative und Tätigkeit keineswegs Vorbedingung des Gottvertrauens ist, daß[193]) aber auch beim Gottvertrauen nicht jede beliebige Initiative und Tätigkeit erlaubt ist. Vielmehr besteht hier eine Scheidung. Darüber wird ausführlich in dem Kapitel über die praktische Betätigung zu handeln sein. Wenn der Vertrauensvolle also [466] beim Erscheinen und dem Mitbringen der Prozeßakten seine eigene Kraft

und Stärke in Anspruch nimmt, so widerspricht dies nicht dem Vertrauen. Denn er weiß, daß ohne den Anwalt sein Erscheinen und das Mitbringen der Akten unnütz und bloßer Müheaufwand[194]) ohne Erfolg sein würde. Demnach wird das also nicht zum fördernden Faktor, insofern es sich um seine eigene Macht und Stärke handelt, sondern insofern der Anwalt ihm Vertrauen auf seine Prozeßführung eingeflößt hat[195]) und ihn wissen ließ, was er tun solle durch eigne Anweisung bzw. durch seinen Brauch. Also gibt es keine Macht und Stärke als beim Anwalt; nur daß dieses Wort auf den Prozeßanwalt angewendet keinen vollkommenen Sinn hat, weil dieser ja seine Macht und Stärke nicht selbst erschafft, sondern nur nutzbar macht; sie würden freilich nichts nützen, wenn er das nicht täte. Wohl aber hat dieses Wort Gültigkeit für den wirklichen Anwalt, d. h. für Gott den Allerhöchsten. Denn er ist der Schöpfer der Macht und Kraft, wie bei der Behandlung des Einheitsbewußtseins dargelegt worden ist, und machte sie auch nutzbar. Denn er machte sie zur Vorbedingung für alles, was er nach ihnen an Zweckdienlichem schaffen würde.[196]) Es gibt also fürwahr keine Macht und Kraft als bei Gott.

[Hier folgt eine weitläufige Abschweifung über den genannten Spruch, seinen Wert und die dafür versprochene Belohnung, die zum Thema des Buches keine Beziehung hat. Der Abschnitt schließt dann mit den Worten:]

[468] Der Zustand des Gottvertrauens besteht also letzten Endes darin, daß man sich von der eignen Macht und Kraft losmacht und auf den Einen, Wahren vertraut. Das wird klarer werden, wenn wir im einzelnen die praktische Übung des Gottvertrauens besprechen, so Gott will.

[Der folgende Abschnitt „Aussprüche von Sufischeichs über das Gottvertrauen“ bietet eine lose Zusammenstellung der Äußerungen von 7 Sufis. Vgl. Einleitung S. XXII n. 24.]

[473] B. WIE DIE GOTTVERTRAUENDEN HANDELN

Das Wissen verleiht den inneren Zustand und aus diesem geht das H a n d e l n hervor. Nun denken manche, der Sinn des Gottvertrauens sei der, daß man die körperliche Erwerbstätigkeit und die geistige Initiative aufgeben und wie ein weggeworfener

Tuchfetzen auf die Erde fallen müsse, wie das Fleisch auf dem Hackklotz. Doch nur Narren können so denken. Denn dies ist im Offenbarungsgesetz verboten, und dabei lobt das Offenbarungsgesetz die Gottvertrauenden. Wie sollte man eine religiöse Station erreichen durch Dinge, die die Religion verbietet? Schaffen wir also hier Klarheit und sagen:

Es ist klar, daß das Gottvertrauen auf die Betätigung des Menschen und sein auf der Erkenntnis beruhendes Streben nach bestimmten Zielen einwirkt. Diese Bestrebungen des Menschen, denen er sich vermöge seiner Willensfreiheit widmet, können entweder dem Zwecke dienen, etwas Nützliches, das ihm fehlt, zu gewinnen (z. B. die Erwerbstätigkeit), oder etwas Nützliches zu bewahren, das er bereits besitzt (z. B. das Aufsparen), oder etwas Schadenbringendes, das ihn noch nicht betroffen hat[197]), abzuwehren (z. B. die Abwehr des Wüterichs, des Diebes und der Löwen), oder aber etwas Schadenbringendes, das ihn bereits befallen hat, zu beseitigen (z. B. die medizinische Behandlung der Krankheit). Das Ziel aller menschlichen Tätigkeit ist stets auf diese vier Kategorien beschränkt, d. h. auf die Gewinnung oder Bewahrung von Nützlichem oder auf die Abwehr oder Beseitigung von Schädlichem. Stellen wir also bei jeder einzelnen von ihnen die Bedingungen des Gottvertrauens sowie dessen verschiedene Stufen dar in Verbindung mit Belegstellen aus der Offenbarung.

[474] 1. Abschnitt:

Die Gewinnung von Nützlichem.

Die Mittel, mit denen das Nützliche gewonnen wird, sind in drei Stufen einzuteilen, und zwar in

1. absolut sichere,
2. wahrscheinliche (worauf man vertrauen kann),
3. nur vermutliche (worauf man nicht völlig ruhig vertrauen kann).

1. Hierher gehören Mittel, an die durch Bestimmung und Willen Gottes die Folgeerscheinung mit Stetigkeit ohne Abweichung gebunden ist. Wenn dir z. B. Speise und Trank vorgesetzt ist, während du hungrig bist und des Essens bedarfst, du jedoch

die Hand nicht darnach ausstreckst und sagst: „Ich bin ja ein Gottvertrauender. Bedingung des Gottvertrauens ist aber das Aufgeben der Bemühung. Das Ausstrecken der Hand nach der Speise ist Bemühung und Tätigkeit, desgleichen ihr Zerkauen mit den Zähnen und Hinunterschlucken durch Aufdrücken des oberen Kinnbackens auf den unteren“ — dann ist das reine Narrheit und keineswegs Gottvertrauen. Denn wenn du erwartest, daß Gott in dir eine Sättigung ohne Brot erschaffe, oder in dem Brot eine Selbstbewegung zu dir hin hervorrufe, oder daß er einen Engel in Dienst stelle, um es dir vorzukauen und in deinen Magen zu befördern, so kennst du nicht den Brauch Gottes des Allerhöchsten. Ebenso verhält es sich, wenn du die Erde nicht besäst und wünschst, daß Gott Pflanzen ohne Saatkorn erschaffe oder daß deine Frau Kinder gebiert ohne Beiwohnung wie Maria, die Gebenedeite. All dies ist Narrheit. Es gibt dafür zahlreiche Beispiele, deren Aufzählung nicht möglich ist. — Das Gottvertrauen besteht also auf dieser Stufe nicht im Handeln, sondern im inneren Zustand und Wissen. Das letztere besteht darin, daß du weißt, daß Gott die Speise, die Hand, die Zähne und die Bewegungskraft geschaffen hat und daß er es ist, der dir zu essen und zu trinken gibt. Der Zustand besteht darin, daß du dich voll innerer Ruhe auf das Wirken Gottes des Allerhöchsten verläßt, nicht auf die Hand und die Speise. Denn wie kannst du dich auf die normale Gesundheit deiner Hand verlassen? Vielleicht verdorrt sie im Augenblick und wird von der Lähmung betroffen. Und wie kannst du auf deine Kraft vertrauen? Vielleicht betrifft dich im nächsten Augenblick etwas, was dir den Verstand raubt und deine Bewegungskraft zunichte macht. Und wie kannst du dich auf das Bereitstehen der Speise verlassen? Vielleicht verleiht Gott der Allerhöchste jemandem Gewalt, sie dir zu entreißen, oder er schickt eine Schlange, die dich von deinem Platz aufschreckt und von deiner Speise trennt. Wenn dergleichen möglich ist und kein Heilmittel dagegen existiert außer durch die Gnade Gottes des Allerhöchsten, „so möge er darob sich freuen“ [198]) und auf ihn möge er sich verlassen. Und wenn der Betreffende dieses Wissen und diesen inneren Zustand besitzt, dann mag er getrost die Hand ausstrecken. Denn er ist ein Gottvertrauender.

2. Mittel, deren Wirkung nicht gewiß ist; jedoch tritt die Folgeerscheinung in der Regel nicht ohne sie ein. Die Möglichkeit ihres Eintretens ohne sie ist unwahrscheinlich. Wenn z. B.

jemand die Großstädte und Karawanen hinter sich läßt und in nur selten von Menschen betretenen Wüsten reist, ohne Reisekost mitzunehmen, so ist dies nicht Bedingung beim Gottvertrauen; sondern die Mitnahme von Reisekost in die Wüsten ist überlieferter Brauch der Alten. Das Gottvertrauen wird dadurch nicht zunichte, vorausgesetzt, daß man sich dabei auf die Gnade Gottes des Allerhöchsten, nicht auf die Reisekost verläßt, wie oben dargelegt. Aber jedenfalls ist es erlaubt, dies zu tun[199]), [475] und es gehört zur obersten der Stationen des Gottvertrauens. Deshalb pflegte es auch al-Ḫawwāṣ zu tun.

Sagst du nun: „Das ist ein verderbliches Tun, und man stürzt sich damit in den Untergang!“ so wisse, daß dies unter zwei Bedingungen nicht verboten ist: 1. daß der Betreffende sich trainiert und im Selbstkampf soweit gebracht hat, daß er es ungefähr eine Woche lang ohne Essen aushalten kann, und zwar ohne dadurch im Innern bedrückt und gestört zu werden und ohne in der Anrufung Gottes des Allerhöchsten nachlassen zu müssen, und 2. daß er imstande ist, sich von Gras und was sich sonst an gemeinen Dingen findet, zu ernähren. Sind diese beiden Bedingungen[200]) erfüllt, so wird ihm wohl meistenteils in der Wüste allwöchentlich einmal ein menschliches Wesen begegnen oder er wird zu einem Beduinenlager[201]) oder Dorf gelangen oder zu einer Stelle, wo Gras wächst, mit dem er sein Dasein fristen kann[202]), sodaß er am Leben bleibt im Kampfe gegen sich selbst; und der Kampf ist Grundpfeiler des Gottvertrauens. Auf diese Möglichkeit[203]) vertraute auch al-Ḫawwāṣ und gottvertrauende Männer wie er. Beweis dafür ist, daß al-Ḫawwāṣ stets Nadel und Schere, ein Seil und einen Wasserbehälter bei sich zu haben und zu sagen pflegte: „Das ist kein Verstoß gegen das Gottvertrauen“. Der Grund dafür ist der, daß er wußte, daß es in Wüsten kein Wasser auf der Oberfläche der Erde gibt; und Gott der Allerhöchste pflegt es nicht so zu halten, daß das Wasser aus dem Brunnen ohne Eimer und Seil emporsteigt und das Vorkommen von Seil und Eimer in Wüsten ist nicht die Regel, wie das Vorkommen von Gras. Wasser braucht er für seine Waschung[204]) täglich mehrmals und gegen seinen Durst einmal am Tag oder alle zwei Tage. Denn der Reisende kann es bei der Erhitzung, die die Gehbewegung verursacht, ohne Wasser nicht aushalten, wenn er es auch ohne Nahrung aushalten kann. Desgleichen hat er nur ein Kleid, welches vielleicht zerreißen kann, sodaß seine Blöße aufgedeckt wird, und Schere und Nadel sind

in Wüsten in der Regel zur Zeit jedes Gebetes nicht zur Hand, und beim Nähen[205]) kann nichts diese beiden Dinge ersetzen, was in Wüsten vorhanden ist. Alles, was diesen vier Dingen gleichbedeutend ist, gehört zur zweiten Stufe, weil es [476] sich um Wahrscheinliches, nicht um absolut Sicheres handelt. Denn es ist möglich, daß das Kleid nicht zerreißt oder daß ihm ein Mensch ein Kleid schenkt oder daß er bei dem Brunnen einen findet, der ihm zu trinken gibt; unmöglich ist es dagegen, daß die Speise sich in zerkautem Zustand von selbst in den Mund hineinbewegt. Zwischen den beiden Stufen besteht also ein Unterschied[206]); aber im zweiten gilt das gleiche wie im ersten Fall. Daher[207]) sagen wir weiter: Wenn jemand sich in eine Gebirgsschlucht zurückzöge, wo weder Wasser noch Gras ist und die kein Mensch je betritt, und sich auf Gott vertrauend dort niedersetzte, so sündigte er damit und eilte in sein Verderben. So wird berichtet, daß ein Asket die Großstädte verließ und sich am Fuße eines Berges sieben Tage aufhielt und sprach: „Ich bitte niemanden um etwas, bis mir mein Herr meine Nahrung bringt". So saß er sieben Tage da und wäre fast gestorben, da er keine Nahrung erhielt. Da sprach er: „O Herr, wenn du mich am Leben erhalten willst, so bring mir meine Nahrung, die du mir zugeteilt hast. Sonst nimm mich zu dir!" Da offenbarte ihm Gott der Allerhöchste:[208]) „Bei meinem Ruhm, ich gebe dir keine Nahrung, bis du wieder in die Großstädte gehst und dich unter Menschen niederläßt". Das tat er denn auch, und nun brachte ihm der zu essen, jener zu trinken. So aß und trank er denn; doch ergriff ihn innerlich die Angst darüber. Da offenbarte ihm Gott der Allerhöchste: „Du willst meine Weisheit mit deiner Weltflucht zunichte machen. Weißt du nicht, daß ich den Menschen lieber durch Menschenhand ernähre, als durch die Hand meiner Allmacht?" Demnach ist es der göttlichen Weisheit zuwiderlaufend und Unkenntnis des Brauches Gottes des Allerhöchsten, allen Mitteln zum Dasein aus dem Wege zu gehen. Wenn man dagegen dem Brauche Gottes des Allerhöchsten entgegenkommend handelt und dabei auf Gott den Erhabenen und Mächtigen sich verläßt — nicht auf die Mittel —, so steht dies in keinem Widerspruch zum Gottvertrauen, wie wir zuvor am Beispiel des Anwalts beim Prozeß gezeigt haben. Die Mittel zum Dasein werden jedoch eingeteilt in offenbare und verborgene. „Gottvertrauen" bedeutet nun, daß man sich mit den verborgenen begnüge ohne die ersteren, in ruhigem Verlaß auf den Verursacher des Mittels, nicht auf das Mittel selbst.

Wirfst du nun ein: „Was sagst du dazu, wenn einer ohne Erwerbstätigkeit im Lande herumsitzt. Ist das verboten, erlaubt oder empfohlen?“, so wisse, daß dies nicht verboten ist; denn wenn ein Wüstenreisender sich nicht ins Verderben stürzt, wie oben festgestellt, wie sollte dann einer, der ruhig im Land sitzt, sich ins Verderben stürzen[209]), sodaß sein Tun verboten wäre? Es ist nicht ausgeschlossen, daß er Nahrung erhält, von wo er nicht damit rechnet.[210]) Ihr Kommen kann sich jedoch verzögern, aber er kann sich gedulden, bis sie ihm zufällt. Wenn er aber die Tür des Hauses hinter sich verschließt, sodaß niemand zu ihm hereinkommen kann, so ist dieses sein Handeln verboten. Öffnet er dagegen die Tür des Hauses, verharrt aber untätig, ohne sich mit frommen Übungen zu beschäftigen, so ist es für ihn besser, sich dem Erwerb zu widmen und unter die Leute zu gehen. Jedoch verboten ist sein Tun nicht, bis[211]) er dem Hungertode nahe ist; dann muß er unter die Leute gehen, betteln und an Erwerb denken. Wenn er aber innerlich mit Gott beschäftigt ist, ohne [477] den Menschen Aufmerksamkeit zu schenken und ohne sein Augenmerk darauf zu richten, wer durch die Tür tritt, um ihm seine Nahrung zu bringen, sondern sein Augenmerk nur der Gnade Gottes des Allerhöchsten und seiner Beschäftigung mit ihm gilt, so ist dies besser. Das ist eine von den Stationen des Gottvertrauens; sie besteht darin, daß man mit Gott beschäftigt ist und sich nicht um seine Nahrung kümmert. Denn die Nahrung kommt unbedingt zu ihm. Hier gilt das Wort eines Gelehrten: „Wenn der Mensch vor seiner Nahrung flöhe, so würde sie ihn aufsuchen, ebenso wie ihn der Tod, wenn er vor ihm fliehen wollte, doch erreichen würde, und wenn er Gott bitten würde, ihm keine Nahrung zu geben, so würde er ihm nicht willfahren, der Betreffende würde sich damit versündigen und Gott würde zu ihm sagen: „O du Tor, wie sollte ich dich erschaffen und nicht ernähren?“ Deshalb sagt auch Ibn ʿAbbās[212]): „Die Menschen sind in allen Dingen verschiedener Meinung, nur nicht in Bezug auf Nahrung und Tod. Denn sie stimmen darin überein, daß niemand Nahrung und Tod sendet als Gott der Allerhöchste“. Der Hochgebenedeite sagte: „„Wenn ihr auf Gott vertrauen würdet, wie es sich gebührt, so würde er euch ernähren, wie er die Vögel ernährt[213]), die morgens hungrig sich aufmachen und abends gesättigt sind und durch euer Gebet würden die Berge zunichte“.[214]) Jesus, der Gebenedeite, sprach: „Seht die Vögel, sie säen nicht, sie ernten nicht und speichern nicht auf,

und Gott gibt ihnen Nahrung Tag für Tag.[215]) Wendet ihr hier ein: Wir haben aber auch größere Bäuche, so seht euch das Vieh an, wie Gott ihm diese Schöpfung als Nahrung zugewiesen hat". Abū Jaʿqūb as-Sūsī sagt: „Den Gottvertrauenden wird ihre Nahrung durch Menschenhand zuteil, ohne daß sie Mühe aufwenden, und die anderen sind beschäftigt und geplagt". Jemand tat den Ausspruch: „Alle Menschen stehen im Unterhaltsverhältnis zu Gott dem Allerhöchsten, jedoch bekommen manche zu essen durch Demütigung wie die Bettler, manche durch Mühe und Ausharren wie die Kaufleute, manche durch Berufstätigkeit[216]) [478] wie die Handwerker und manche in erhabener Würde wie die Sufis; sie erleben den Erhabenen, und empfangen ihren Lebensunterhalt aus seiner Hand und sehen das Vermittelnde nicht."

3. Das Sichabgeben mit Mitteln, von denen man vermutet, daß sie zu den Folgewirkungen führen ohne klares Vertrauen, z. B. wenn jemand beim Erwerb in seinen einzelnen Arten die raffiniertesten Methoden anwendet. Das fällt völlig außerhalb aller Stufen des Gottvertrauens. Doch so treiben es die Menschen[217]), d. h. alle, die einer an sich erlaubten Form des Gelderwerbs unter Anwendung raffinierter Kniffe nachgehen. Annahme von zweifelhaftem Gut oder Erwerb auf zweifelhaftem Weg ist höchste Weltsucht und Vertrauen auf die Mittel. Es ist klar, daß dies das Gottvertrauen zunichte macht. [479] Solche Mittel stehen zur Gewinnung von Nützlichem im gleichen Verhältnis wie Zauberspruch, Vogelflugorakel und Kauterisierung zur Abwehr von Schädlichem. Denn der hochgebenedeite Prophet hat von den Gottvertrauenden ausgesagt, daß sie diese letzteren Dinge meiden[218]), nicht aber, daß sie keinen Erwerb treiben, keine Großstädte bewohnen und von niemandem etwas annehmen. Vielmehr hat er von ihnen gesagt, daß sie diese Mittel in Anspruch nehmen. Dergleichen Mittel, auf die man sich betreffs ihrer Folgewirkungen verlassen kann, gibt es sehr viele, sodaß ihre Aufzählung unmöglich ist. Sahl sagte vom Gottvertrauen, es bestehe in der Aufgabe vorbedachten Handelns. Er sagte ferner, Gott habe die Menschen erschaffen, ohne sie von seiner Anschauung abzuschließen; die Abschließung entstehe nur durch ihr vorbedachtes Handeln. Vielleicht meinte er damit die Erfindung ausgefallener Mittel durch Grübeln. Denn für diese ist vorbedachtes Handeln erforderlich, nicht aber für die naheliegenden Mittel.

[480] Es ergibt sich also, daß die Mittel eingeteilt werden in solche, deren Anwendung mit dem Gottvertrauen unvereinbar ist und in solche, die damit zu vereinbaren sind, und daß die zu vereinbarenden[219]) wieder einzuteilen sind in solche von absolut sicherer und von wahrscheinlicher Wirksamkeit und daß die sicher wirksamen mit dem Gottvertrauen vereinbar sind, wenn Zustand und Wissen vorhanden sind, d. h. das Vertrauen auf den Verursacher der Mittel. Das Gottvertrauen besteht dabei also im inneren Zustand und Wissen, kann sich aber nicht auf das Handeln erstrecken.[220]) Bei den Mitteln von wahrscheinlicher Wirksamkeit kann sich das Gottvertrauen aber im inneren Zustand, im Wissen und im Handeln zugleich äußern. Die Gottvertrauenden stehen nach der Art, wie sie die Mittel gebrauchen, auf drei verschiedenen Rangstufen:

Die erste ist die des al-Ḫawwāṣ und seinesgleichen. Sie besteht darin, daß einer in Wüsten umherzieht, ohne Proviant mitzunehmen, im Vertrauen auf die Güte Gottes, daß er ihm Stärke geben werde, es eine Woche oder länger auszuhalten oder ihm zu Gras oder Speise verhelfe, oder aber ihm Festigkeit verleihe in der Zufriedenheit mit dem Tode, wenn ihm nichts von all dem beschieden sein sollte. Denn wer Proviant mitnimmt, kann ihn verlieren oder sein Kamel kann sich verirren, sodaß er Hungers stirbt. Das ist also bei Mitnahme von Proviant ebenso gut möglich wie ohne diesen.[221])

Die zweite Rangstufe besteht darin, daß man in seinem Haus oder einer Moschee sitzt, immerhin jedoch in Dörfern oder Städten. Diese Stufe ist unvollkommener als die erste, aber der Betreffende ist gleichwohl ein Gottvertrauender, weil er sich nicht um Erwerb und offenbare Mittel kümmert und sich auf Gott den Allerhöchsten verläßt, daß dieser seine Sache führen wird mit Hilfe der verborgenen Mittel. Jedoch setzt er sich durch seinen Aufenthalt in Städten der Möglichkeit aus, Nahrungsmittel zu erhalten; denn dies ist ein Mittel zum Gewinn. Indessen bleibt die Tatsache seines Gottvertrauens dadurch unberührt, wenn sein Blick nur auf den gerichtet ist, der die Bewohner der Siedlung ihm dienstbar macht, um ihm seine Nahrung zukommen zu lassen, nicht aber auf die Bewohner der Siedlung selbst. Denn es wäre denkbar, daß sie ihn alle vernachlässigten und im Stich ließen, wenn nicht Gott der Allerhöchste in seiner Güte ihnen Kenntnis gäbe und sie anspornte.

Die dritte Rangstufe besteht darin, daß man unter die Leute geht und sich dem Erwerb widmet in der Weise, wie wir es im dritten und vierten Kapitel des Buches „Grundsätze des Erwerbslebens“ behandelt haben. Auch diese Tätigkeit schließt den Betreffenden nicht vom Gottvertrauen in seinen verschiedenen Stationen aus, vorausgesetzt, daß seine innerliche Zuversicht nicht seinem Auskommen, seiner Stärke[222])), seinem Ruhm und seinem Kapital gilt, denn vielleicht[223]) vernichtet Gott der Allerhöchste dies alles in einem Augenblick, sondern sein Blick ist auf den gerichtet, der wirklich die Erhaltung aller dieser Güter und die Verleihung der Mittel dazu gewährleisten kann, ja, er betrachtet seinen Erwerb, sein Kapital und sein Auskommen im Vergleich zur Macht Gottes des Allerhöchsten ebenso wie die Feder in der Hand des Königs, der einen Erlaß niederschreibt, sodaß sein Blick nicht auf die Feder gerichtet ist, sondern auf den Sinn des Königs, was[224]) diesen bewegt, wozu er geneigt ist, was er bestimmt. [481] Wenn nun weiterhin ein solcher Erwerbstätiger für seine Familie verdient oder um den Verdienst an die Armen zu verteilen, so ist er rein körperlich gesehen erwerbstätig, innerlich aber weit davon entfernt. Die innere Haltung des letzteren ist also höherstehend als die des untätig in seinem Haus Sitzenden. Daß die Erwerbstätigkeit nicht im Widerspruch zum Gottvertrauen steht, wenn dabei gewisse Bedingungen beobachtet werden und wenn sie mit der rechten inneren Einstellung und entsprechendem Wissen verbunden ist, wie oben erläutert, wird durch die Tatsache bewiesen, daß der gottselige „Wahrhaftige“.[225]), nachdem man ihm als Kalifen gehuldigt hatte, ein Kleiderbündel[226]) unter die Arme[227]) und die Elle in die Hand nahm, und auf den Markt ging, um feilzubieten, bis er damit das Mißfallen der Gläubigen erregte: „Wie kannst du“[228]), sprachen sie, „so etwas tun, wo du doch in das Amt der Prophetennachfolge eingesetzt bist?“ Er erwiderte: „Haltet mich nicht von der Unterhaltung meiner Familie ab! Denn wenn ich sie verkommen ließe, so würde ich auch alles, was außer ihr ist, verkommen lassen“. Daraufhin bestimmten sie, ihm den für einen muslimischen Haushalt erforderlichen Unterhalt zu stiften. Nachdem alle ihr Einverständnis damit bezeugt hatten, sah er, daß es nun geziemender sei, ihnen beizustehen, ihre Herzen zum Guten zu wenden und die Zeit gänzlich dem Wohl der Gläubigen zu widmen. Absurd wäre es zu sagen, dem Abū Bekr komme nicht der Rang des Gottvertrauens zu. Denn wer wäre dieses Ranges würdiger als

er? Daß er ein Gottvertrauender war, bewies er nicht etwa durch Unterlassung der Erwerbstätigkeit, sondern indem er seine eigene Kraft und sein Auskommen nicht achtete und wußte, daß Gott es ist, der den Erwerb ermöglicht und die Mittel zum Dasein lenkt, und indem er beim Erwerb gewisse Dinge beobachtete, z. B. daß man sich mit soviel, wie man nötig hat, begnügen muß, ohne nach Vielem zu streben, ohne gegenseitige Rivalität, ohne etwas zurückzulegen und ohne daß einem sein eigener Dirham lieber ist als der des Nächsten. Denn wenn jemand auf den Markt geht, und sein Dirham ist ihm lieber als der seines Nächsten, so ist er von irdischer Gier erfüllt. Das Gottvertrauen ist aber nur in Verbindung mit der Weltentsagung vollkommen. Die Weltentsagung kann freilich auch ohne Gottvertrauen vollkommen sein. Denn das Gottvertrauen ist eine höhere Station als die Weltentsagung.

[482] Abū Ǧaʿfar al-Ḥaddād[229]), der Meister des Ǧunaid [st. 298] — Gottes Barmherzigkeit über beide — der ein gottvertrauender Mann war, sagte: „Ich habe das Gottvertrauen 20 Jahre lang heimlich geübt und habe dabei den Markt nicht verlassen. Täglich hatte ich einen Dinar Verdienst. Davon behielt ich auch nicht einen Dānaq bis zur Nacht und ließ auch nicht einen Qīrāṭ davon, mit dem ich ins Bad hätte gehen können, Gegenstand meiner inneren Ruhe sein; sondern gab noch vor Einbruch der Nacht alles aus". Al-Ǧunaid pflegte nicht in seiner Gegenwart über das Gottvertrauen zu sprechen und sagte: „Ich schäme mich, in seiner Gegenwart über den Rang, den er innehat, zu sprechen".

Wisse, daß es weit vom Gottvertrauen entfernt ist, in Sufiklöstern mit gewährleistetem Lebensunterhalt zu sitzen. Ist der Lebensunterhalt nicht gewährleistet und steht keine fromme Stiftung zur Verfügung, befehlen[230]) die Betreffenden aber dem Diener, unter die Leute zu gehen, um etwas zu betteln, so ist dennoch das Gottvertrauen [in der Praxis] nur schwach entwickelt. Aber als Zustand und Wissen ist es durchaus vorhanden, wie beim Erwerbstätigen. Wenn sie aber nicht betteln, sondern sich mit dem begnügen, was ihnen gebracht wird, so deutet dies auf eine erheblichere Stärke ihres Gottvertrauens. Werden die Leute jedoch dadurch berühmt, so wird ihr Kloster zum „Markt" und sie könnten ebenso gut auf einen wirklichen Markt gehen. Wer auf den Markt geht, ist aber nur unter zahlreichen Bedingungen ein Gottvertrauender, wie oben dargelegt.

Fragst du nun: „Was ist eigentlich vorzuziehen? Daß man daheim sitzen bleibt oder daß man unter die Leute geht und auf Erwerb ausgeht?“, so wisse: Wenn jemand durch Unterlassung der Erwerbstätigkeit Muße gewinnt für geistliche Versenkung, Anrufung, Lauterkeit und Verbringung der Zeit mit frommen Übungen, während die Erwerbstätigkeit ihn darin stört, und wenn er bei all dem nicht ängstlich auf Leute hofft, in der Erwartung, daß jemand zu ihm kommt, um ihm etwas zu bringen, sondern innerlich stark ist in geduldigem Vertrauen auf Gott den Allerhöchsten, dann ist es für ihn besser, so dazusitzen. Fühlt er sich dagegen im Haus von Unruhe ergriffen und hofft er ängstlich auf Menschen, so ist für ihn die Erwerbstätigkeit geeigneter. Denn dieses ängstliche Hoffen auf Menschen ist ein innerliches Betteln und dessen Unterlassung ist wichtiger als die Unterlassung der Erwerbstätigkeit. [484] Die Gottvertrauenden pflegen nichts anzunehmen, worauf sie innerlich hoffen. Aḥmed b. Ḥanbal[231]) forderte den Abū Bekr al-Marwazī auf, einem Armen noch etwas zu dem vereinbarten Lohn zuzulegen. Doch der wies es zurück. Nachdem er sich nun zum Gehen gewandt hatte, sagte Aḥmed zu dem anderen: „Hole ihn ein und gib es ihm! Jetzt nimmt er es!“ Gesagt, getan, jetzt nahm er es wirklich an. Nun fragte er den Aḥmed, wie das komme. Dieser erwiderte: „Er hatte darauf gehofft, darum wies er es zurück. Als er sich nun entfernte, verlor sich sein Begehren und er gab die Hoffnung auf; drum nahm er es an“.

Wenn al-Ḫawwāṣ [st. 291] von jemandem erwartete, daß er ihm etwas geben werde oder befürchtete, sich daran zu gewöhnen, so nahm er nichts davon an.

Als man al-Ḫawwāṣ nach dem Merkwürdigsten fragte, was er auf seinen Reisen gesehen habe, entgegnete er: „Ich habe al-Ḫaḍir[232]) gesehen; er war mit meiner Begleitung einverstanden, aber ich trennte mich von ihm aus Furcht[233]), ich würde mich auf ihn verlassen, sodaß durch ihn mein Gottvertrauen einen Schaden erlitte“. —

Wenn der Erwerbstätige also die Regeln des Erwerbslebens und die Bedingungen für seine rechte Intention beobachtet, wie dies im Buch über das Erwerbsleben oben dargelegt ist, wenn er nicht auf Masseneinnahmen ausgeht und nicht auf sein Kapital und sein Auskommen baut, so ist er ein Gottvertrauender.

Fragst du: „Woran kann man erkennen, daß er sich nicht auf sein Kapital und sein Auskommen verläßt?“ So entgegne

ich: „Daran, daß er, wenn ihm sein [485] Kapital gestohlen oder sein Handel vom Verlust betroffen wird oder einer seiner Unternehmungen ein Hindernis in den Weg tritt, sich damit abfindet, daß sein Gleichmut nicht zunichte wird und seine Gemütsruhe erhalten bleibt, daß er vielmehr vorher und nachher eine gleich ruhige Haltung besitzt. Denn wer seinen Gleichmut nicht von einem Gegenstand abhängig macht, der wird nicht durch dessen Verlust erschüttert. Wer andererseits durch den Verlust einer Sache erschüttert wird, der hat seinen Gleichmut von ihr abhängig gemacht.

Bišr [st. 227] stellte Spindeln her. Aber er ließ diese[234]) im Stich, weil al-B-ʿādī[235]) ihm einen Brief schrieb, in dem es hieß: „Ich habe gehört, daß du mit Hilfe von Spindeln deine Nahrung suchst. Wie, wenn Gott dir dein Gehör und dein Augenlicht nimmt, wer sorgt dann für den Unterhalt?“ Das nahm er sich zu Herzen und legte das Werkzeug zur Spindelherstellung aus der Hand und ließ die Spindeln im Stich. Nach anderer Auffassung tat er dies, als sie unter seinem Namen rühmlichst bekannt geworden waren und er um ihretwillen aufgesucht wurde. Andere wieder sagen, er tat es, nachdem seine Familie gestorben war. Ebenso besaß auch Sufyān [aṯ-Ṯaurī, st. 161] 50 Dinare, mit denen er einen Handel betrieb. Als aber seine Familie gestorben war, verteilte er das Geld.

Du könntest sagen: „Wie ist es denkbar, daß einer Kapital besitzt und nicht darauf baut, wenn er doch weiß, daß man ohne Kapital nichts verdienen kann?“ Darauf erwidere ich: Indem er sich klar macht, daß es Viele gibt, die Gott der Allerhöchste ohne Kapital ernährt und daß es auch Viele gibt, die viel Kapital besitzen, denen es aber gestohlen wird oder verloren geht; und indem er sich mit dem Gedanken vertraut macht, daß Gott nur das mit ihm tut, was in seinem Interesse liegt. Wenn er ihm also sein Kapital ruiniert, so muß ihm dies von Vorteil sein. Vielleicht würde es, wenn Gott ihn in Ruhe ließe, für ihn die Ursache zum Verlust seines geistlichen Heils sein und Gott erweist ihm damit eine Gnade. Im schlimmsten Fall kann er dabei den Hungertod sterben. Er muß aber die Überzeugung haben, daß der Hungertod für ihn einen Vorzug im Jenseits bedeutet, da Gott ihm diesen ohne eine Verschuldung seinerseits beschieden hat. Wenn der Betreffende dies alles glaubt, so wird es ihm ganz gleichgültig, ob das Kapital existiert oder nicht. In der Tradition heißt es darum: „Der Mensch sinnt des Nachts über ein Geschäft

nach, das zur Tat geworden ihm sein Seelenheil kosten würde. Doch Gott der Allerhöchste blickt von seinem Thron herab zu ihm nieder und hält ihn davon ab. Da wird er niedergeschlagen und traurig und verdächtigt[236]) seinen Nachbar und seinen Vetter: ‚Wer ist mir zuvorgekommen, wer hat mir das zugefügt?‘ Dabei ist es doch nur eine von Gott erwiesene Barmherzigkeit“. [486] In diesem Sinne sagte auch der gottselige ʿUmar: „Ich kümmere mich nicht darum, ob ich reich bin oder arm. Denn ich weiß nicht, was von beiden für mich besser ist“.

Wer nicht vollkommene Gewißheit in diesen Dingen besitzt, bei dem ist das Gottvertrauen undenkbar. Deshalb sagte Abū Sulaimān ad-Dārānī [st. 215] zu Aḥmed b. Abī'l-Ḥawārī [st. 230]: „Von jeder religiösen Station habe ich einen Anteil, nur nicht von diesem gesegneten Gottvertrauen. Denn ich habe auch nicht einen Hauch davon verspürt“. Das sagte[237]) er, obwohl er sich darin so hoch auszeichnete. Er leugnet damit nicht, daß es zu den möglichen Stationen gehört, sondern er stellt fest, daß er sie nicht erreicht habe. Vielleicht meint er die Erreichung der äußersten Stufe.

Solange nicht der Glaube vollkommen ist, daß es keinen Urheber und Ernährer außer Gott gibt und daß alles, was er für den Menschen bestimmt, sei es Armut oder Reichtum, Tod oder Leben, besser für ihn ist, als was der Mensch sich selber wünscht, ist der Zustand des Gottvertrauens nicht vollkommen. Das Gottvertrauen ist also aufgebaut auf der Stärke des Glaubens an diese Dinge, wie oben dargelegt. Desgleichen bauen sich auch die übrigen religiösen Stationen in Wort und Tat auf ihrer glaubensmäßigen Grundlage auf. Zusammengefaßt ist das Gottvertrauen eine zu verstehende Station, doch erfordert es Stärke des Innern und der Gewißheit. Darum sagt Sahl: „Wer sich gegen die Erwerbstätigkeit wendet, der wendet sich gegen die Sunna. Wer sich gegen die Unterlassung der Erwerbstätigkeit wendet, der wendet sich gegen die Einheitsidee“.

[487] Fragst du nun: „Gibt es ein Heilmittel, das zur Abwendung des Innern vom Vertrauen auf die offenbaren Mittel verhilft und zu der rechten Meinung über Gott den Allerhöchsten, daß er die verborgenen Mittel spendet?“, so erwidere ich: Jawohl! Es besteht in der Erkenntnis, daß die schlechte Meinung Eingebung des Teufels, die gute aber Eingebung Gottes des Allerhöchsten ist. Gott spricht: „Der Teufel droht euch mit Armut und heißt euch schändlich handeln, Gott aber verspricht

euch Vergebung seinerseits und Gnade".[238]) Denn der Mensch ist von Natur aus nur zu gern geneigt, den Einschüchterungen des Teufels Gehör zu leihen. Daher das Wort: „Wer zu ängstlich besorgt ist, gibt sich der falschen Meinung hin".[239]) Kommt dann noch Feigheit und innere Schwachheit hinzu und sieht der Betreffende, wie die Leute sich auf die offenbaren Mittel verlassen[240]) und dazu antreiben, so gewinnt die böse Meinung die Oberhand und das Gottvertrauen wird gänzlich zunichte.

Von einem Frommen wird erzählt, er sei dauernder Gast in einer Moschee gewesen, ohne gesicherten Unterhalt zu haben. Da sagte der Imām zu ihm: „Wenn du verdienen würdest, so wäre das besser für dich". Aber er gab ihm keine Antwort, bis er es dreimal wiederholt hatte. Beim vierten Mal entgegnete er: „In der Nähe der Moschee wohnt ein Jude, der sich verbürgt hat, mir täglich zwei Brote zu bringen". Der Imām sagte darauf: „Wenn er das wirklich einhält, so ist es besser für dich, in der Moschee zu verweilen". Der aber versetzte: „O du! wenn du nicht Imām wärest, der zwischen Gott und den Menschen steht, trotz eines so mangelhaften Einheitsbewußtseins, so wäre es besser für dich! Denn du wertest das Versprechen eines Juden höher als Gottes Bürgschaft für Nahrung!"

Ein Imām einer Moschee[241]) fragte einen Beter: „Wovon ernährst du dich eigentlich?" Der aber entgegnete: „O Herr, gedulde dich, bis ich das Gebet wiederhole, das ich hinter dir gebetet habe, dann antworte ich dir".[242])

Die rechte Meinung, daß der Lebensunterhalt von der göttlichen Güte durch verborgene Mittel herkommt, wird dadurch gefördert, daß man sich Geschichten anhört, in denen davon die Rede ist, wie wundersam Gott der Allerhöchste es fügt, damit die Nahrung den erreicht, für den sie bestimmt ist [488] und wie wunderbar andererseits Gottes Gewalt das Vermögen der Kaufleute und Reichen vernichtet und sie Hungers sterben läßt

So erzählt man von Ḥuḏaifa al-Marʿašī, der bei Ibrāhīm b. Edhem in Dienst stand: Man fragte ihn einmal: „Was ist das Denkwürdigste, was du von ihm erlebt hast?" Er entgegnete: „Wir befanden uns einmal auf dem Wege nach Mekka tagelang, ohne Nahrung finden zu können. Wir kamen nach Kufa hinein und suchten in einer verfallenen Moschee Unterkunft. Da sah Ibrāhīm mich an und sagte: „Ḥuḏaifa, ich sehe dir an, daß du Hunger hast!" Ich erwiderte: „Das trifft zu". Darauf sagte er: „Ich brauche Schreibzeug und Papier". Ich brachte es ihm, und

nun schrieb er: „Im Namen Gottes, des Gnädigen, des Barmherzigen! Du bist das Ziel jeglichen Strebens und dir gilt alles Sinnen und Denken!“ Weiter schrieb er ein Gedicht:

„Ich bete zu dir, sage Dank und heiße, Herr, dich groß,
Ich leide Hunger, dulde Not und bin gar nackt und bloß.
Dies sind sechs Dinge, stetig treu erfüllt ich ihrer drei,
Die andre Hälfte, Herr, nun dir anheimgegeben sei.
Lobpreis ich etwas außer dir, faßt mich der Flamme Glut;
Drum rette deinen Knecht, o Herr, vor Höllenfeuers Wut!“

Dann übergab er mir den Zettel und sagte: „Geh hinaus, richte deinen Sinn ausschließlich auf Gott den Allerhöchsten und übergib den Zettel dem ersten besten, der dir begegnet“. So ging ich denn hinaus, und der erste, der mir begegnete, war ein Mann auf einem Maultier. Dem reichte ich den Zettel, und er nahm ihn. Nachdem er ihn gelesen hatte, weinte er und sagte: „Was hat es mit dem Schreiber dieses Zettels für eine Bewandtnis?“ Ich sprach: „Er befindet sich in der und der Moschee“. Da übergab er mir einen Beutel mit 600 Dinaren. Dann traf ich einen anderen Mann, den befragte ich über den Maultierreiter, und er teilte mir mit, daß er ein Christ sei. Dann kam ich wieder zu Ibrāhīm und erzählte ihm die Begebenheit. Er sagte: „Wir wollen den Beutel nicht anrühren, denn er wird alsbald kommen.“ Als eine Stunde vergangen war, trat der Christ ein, neigte sich über Ibrāhīm's Haupt zum Kusse und wurde Muslim.

Abū Jaʿqūb al-Aqṭaʿ aus Basra[243]) erzählt: „Ich hungerte einmal im heiligen Gebiet von Mekka 10 Tage lang. Da empfand ich ein Gefühl der Schwäche. Meine Seele gab mir ein, hinauszugehen. [489] So ging ich denn zur Flußniederung, um vielleicht etwas zu finden, was meine Schwäche[244]) lindern könne. Ich sah eine weggeworfene Rübe liegen und nahm sie auf. Doch empfand ich innerlich darüber ein Gefühl der Bekümmerung, und es war, als sagte jemand zu mir: ‚10 Tage hast du gehungert und zuguterletzt soll eine verfaulte Rübe dein Glück sein‘. So warf ich sie wieder weg und ging in die heilige Moschee. Dort setzte ich mich nieder und siehe, ein Fremdländer setzte[245]) sich vor mir hin und legte einen Behälter aus Rohrgeflecht hin mit den Worten: ‚Der gehört dir‘. ‚Wieso hast du mich gerade dafür ausersehen?‘ fragte ich. Er entgegnete: ‚Wisse, daß wir seit 10 Tagen auf dem Meer gewesen sind und das Schiff nahezu

untergegangen wäre. Da gelobte ich, daß ich, wenn Gott der Allerhöchste mich retten würde, diesen dem ersten besten von den Anwohnern des Heiligtums, auf den mein Blick fallen würde, als Almosen spenden wollte, und du bist der erste, den ich getroffen habe'. Ich sagte: ‚Öffne ihn doch!' Er tat es, und siehe, darin befand sich ägyptisches Weißbrot, geschälte Mandeln und zusammengeklumpte Zuckerdatteln. Da nahm ich eine Handvoll von dem und von dem und sagte: ‚Nimm den Rest wieder für deine Gefährten[246]) mit als Geschenk von mir an euch. Ich habe ihn angenommen'.[247]) Dann sprach ich bei mir selbst: ‚Deine Nahrung reist seit 10 Tagen zu dir und du suchst sie im Flußtal'."

Mimšād al-Dīnawarī [st. 299] erzählte: „Ich hatte eine Geldschuld und mein Geist war deswegen[248]) beunruhigt. Da war mir im Traum, als sagte jemand zu mir: ‚Du Geizhals! Wir haben für diesen Schuldbetrag aufzukommen. Nimm nur! Du brauchst nur zu nehmen, das Geben obliegt uns'. Von da an rechnete ich mit keinem Viktualienhändler, Fleischer usw. mehr ab."

Von Bunān b. Moḥammed [al-Ḥammāl, st. 316] wird berichtet, er habe erzählt: „Ich war auf dem Wege nach Mekka, von Ägypten kommend und hatte Reisekost bei mir. Da kam eine Frau zu mir, die sagte: ‚O Bunān, du bist ein Lastträger, der du die Reisekost auf dem Rücken mitschleppst und dir einbildest, Gott würde dich nicht ernähren'. Da warf ich meinen Reisevorrat weg, und nun kamen drei[249]) Tage über mich, an denen ich nichts aß. Da fand ich einen Fußreif auf dem Wege. Ich sprach bei mir selbst: Ich will ihn bei mir tragen, bis sein Besitzer kommt. Vielleicht gibt er mir etwas dafür, dann will ich ihn ihm zurückgeben. Doch siehe, da war wieder jene Frau bei mir. Die sprach zu mir: ‚Du bist ein Kaufmann, der du sagst: 'Möglicherweise kommt sein Besitzer; da kann ich von ihm etwas bekommen'. Sodann warf sie mir ein paar Drachmen zu und sagte: ‚Die magst du ausgeben'. Damit begnügte ich mich bis in die Nähe von Mekka". [490] Weiter wird erzählt: Bunān benötigte ein Mädchen zu seiner Bedienung. Er offenbarte dies seinen Gefährten. Diese sammelten ihm den Kaufpreis dafür und sagten: „Da ist das Geld! Wenn die Schar [der Händler] kommt[250]), so wollen wir etwas Passendes kaufen. Als diese nun kamen, einigten sie sich auf eine und sagten: „Diese wird für ihn taugen", und sprachen zu ihrem Besitzer: „Wieviel kostet diese?" Der antwortete:

„Sie ist nicht feil“.[251]) Da stritten sie mit ihm; er aber erklärte: „Sie ist für Bunān al-Ḥammāl bestimmt; eine Frau aus Samarkand sendet sie ihm als Geschenk“. So brachte man sie zu ihm und berichtete ihm die Begebenheit.

Man erzählt: In alter Zeit war einmal ein Mann auf einer Reise, der hatte einen Brotlaib bei sich. Er sagte: „Wenn ich ihn esse, so muß ich verhungern“. Da bestellte Gott der Erhabene und Mächtige zu seinem Schutz einen Engel und sprach: „Wenn er ihn aufißt, so gib ihm weiter Nahrung, wenn er ihn aber nicht ißt, so gib ihm nichts anderes!“ Aber er hob den Brotlaib immer auf, bis daß er starb, ohne ihn gegessen zu haben. Er hatte den Brotlaib immer noch bei sich.

Abū Saʿīd al-Ḫarrāz [st. 277] erzählt: „Ich ging einmal in die Wüste ohne Reisekost. Ein heftiger Hunger überkam mich. Da erblickte ich den Stationsort von ferne und freute mich, angekommen zu sein. Sodann aber dachte ich bei mir, daß ich damit meine Zuversicht und mein Vertrauen auf etwas anderes als Gott setzte und tat den Schwur, den Stationsort nicht zu betreten, es sei denn, daß ich hingetragen würde. Dann grub ich mir im Sand eine Grube und verbarg darin meinen Körper bis an die Brust. Um Mitternacht hörte ich eine laute Stimme rufen: ‚Ihr Leute vom Ort! Gott der Allerhöchste hat einen Schützling, der sich hier im Sand eingeschlossen hat. Eilt zu ihm!‘ Da kam eine Schar Leute, die holten mich heraus und trugen mich ins Dorf.“

Es wird überliefert, daß ein Mann ständig als ungebetener Gast zum gottseligen ʿUmar kam. Da sagte jemand zu ihm: „He du, nimmst du deine Zuflucht zu ʿUmar oder zu Gott dem Allerhöchsten? Geh! Lerne den Koran! Denn dieser wird dir ʿUmars Tür ersetzen“. Da ging der Mann hin und blieb fern, bis ʿUmar ihn vermißte. Doch siehe da, er hatte sich von der Gemeinschaft der Menschen zurückgezogen und widmete sich dem Dienste Gottes. ʿUmar kam zu ihm und sprach zu ihm: „Ich habe Sehnsucht nach dir. Was hat dich mir abspenstig gemacht?“ Er entgegnete: „Ich habe den Koran gelesen, der ersetzt mir ʿUmar und sein Haus“. Sagte ʿUmar: „Gott sei dir gnädig! Was hast du darin gefunden?“ Er entgegnete: „Ich habe die Stelle gefunden: ‚Im Himmel ist euere Nahrung und was euch verheißen wird‘.[252]) Da sagte ich: ‚So ist meine Nahrung im Himmel und ich suche sie auf Erden‘.“ Da weinte ʿUmar und sagte: „Du hast recht!“ Von da an besuchte ihn ʿUmar ab und zu[253]) und leistete ihm Gesellschaft.

[491] Abū Ḥamza al-Ḫurāsānī [st. 290] erzählt: „Ich machte mich eines Jahres auf die Pilgerfahrt. Während ich des Weges daherging, fiel ich in einen Brunnen. Da drängte es mich[254]), um Hilfe zu rufen. Doch ich sprach: ‚Nein, bei Gott, ich werde nicht um Hilfe rufen!‘ Ich hatte diesen Gedanken noch nicht beendet, da kamen oben am Brunnen zwei Männer vorbei. Der eine von ihnen sagte zum anderen: ‚Komm![255]) Wir wollen diesen Brunnen oben verschließen, damit keiner hineinfällt!‘ Da brachten sie Rohrstöcke und eine geflochtene Matte und verschlossen die Öffnung des Brunnens. Da trug ich mich mit dem Gedanken, zu rufen. Aber ich sagte bei mir selbst: ‚Der, den ich rufen könnte, ist näher bei mir, als diese beiden‘ und schwieg. Als darauf eine Stunde vergangen war, siehe, da kam etwas gegangen, deckte die Öffnung des Brunnens auf, und ließ seinen Fuß herab. Und mit einem brummenden Ton, den es von sich gab, wollte es gleichsam sagen: ‚Halt dich fest an mir!‘ Das erkannte ich und tat es. So zog es mich heraus. Und siehe da, es war ein Löwe. Er trollte weiter. Eine überirdische Stimme aber rief mir zu: ‚O Abū Ḥamza, ist es nicht so schöner, daß wir dich aus dem Verderben mit Hilfe des Verderbens errettet haben?‘ Ich machte mich wieder auf den Weg, während ich sprach:

‚Die Scham verbot mir, kundzutun des Innersten geheime Gier.
Doch du verstandest mich von selbst; nichts braucht ich zu entdecken dir.
Gar gütig zeigtest du dich mir. Mein Gegenwärt'ges ward durch dich
Dem, das abwesend kundgemacht, und Güte häuft auf Güte sich.
Du bist in der ʿAbwesenheit' für meinen Blick sichtbar geworden.
Als wolltest du mir künden so, daß du bei mir bist allerorten.
Wenn ich dich schaue, muß in Scheu und Ehrfurcht mir das Herz erbeben.
Du aber weißt dem Bangen mich durch sanfte Güte zu entheben.
Dem Liebenden verleihst du Leben, der seinen Tod im Lieben findet.
Wie wunderbar sich doch allhier das Leben mit dem Tod verbindet‘.“

Derartige Vorfälle gibt es ja viele. Wenn der Glaube stark ist und dazu die Fähigkeit, [492] eine Woche lang ohne innere Bedrängnis hungern zu können, hinzukommt, und wenn die Über-

zeugung stark ist, daß, wenn Gott ihm seine Nahrung nicht innerhalb einer Woche zuführt, der Tod für ihn nach Gottes Meinung zuträglicher ist und er sie ihm nur deshalb vorenthält — dann ist das Gottvertrauen durch solche geistliche Einstellung und Gottesanschauung vollkommen. Andernfalls ist es keineswegs vollkommen.

Das Gottvertrauen des Familienvaters.

Bei einem, der Familie hat, gelten andere Regeln als beim Alleinstehenden. Denn das Gottvertrauen des Alleinstehenden ist nur in Ordnung, wenn zwei Dinge vorhanden sind: Erstens die Fähigkeit, eine Woche ohne ängstliches Hoffen und ohne innerliche Bedrängnis zu hungern, und zweitens gewisse Hauptstücke des Glaubens, die wir bereits erörterten. Dazu[256]) gehört, daß er innerlich mit dem Tod sich abfindet, wenn er seine Nahrung nicht erhält, in der Erkenntnis, daß das ihm verliehene Geschenk[257]) der Tod und der Hunger ist und daß dieses, obgleich ein Minus fürs Erdenleben, doch ein Plus fürs Jenseits darstellt, sodaß er der Überzeugung ist, das ihm zuträglichere der beiden Geschenke sei ihm zugeführt worden, d. h. das Geschenk des Jenseits, und daß dieses eben in der Krankheit bestehe, an der er in völliger Zuversicht stirbt, und daß es ihm so beschieden sei. Dies gehört also zum vollkommenen Gottvertrauen des Alleinstehenden.

Dagegen ist es nicht erlaubt, die Familienmitglieder mit der Duldung des Hungers zu belasten. Es ist unmöglich, daß bei ihnen der Glaube an die Einzigkeitsidee und die Überzeugung, daß der Hungertod — wenn der seltene Fall eintritt — ein wünschenswertes Geschenk sei, Wurzel fasse.[258]) Ebenso verhält es sich bei den übrigen Hauptstücken des Glaubens. Infolgedessen ist ihm im Hinblick auf sie nur das Gottvertrauen des Erwerbstätigen möglich, d. h. die dritte Stufe, die ja auch der gottselige Abū Bekr, der „Wahrhaftige", innehatte, als er auf Erwerb ausging. Aber in die Wüste zu gehen, die Familie zu verlassen oder aufzuhören, sich um sie zu kümmern, um für sie das Gottvertrauen zu üben, ist verboten und kann zu ihrem Verderben führen, und er wird um ihretwillen bestraft. Vielmehr darf keine Trennung zwischen ihm und seiner Familie bestehen. Denn nur wenn ihm die Familie zur Seite steht bei einer zeitweiligen Ertragung des Hungers und bei der Betrachtung des Hungertodes als Ge-

schenk und Gewinn[259]), dann darf er das Gottvertrauen für sie üben. Auch seine Seele [*nafs;* d. i. „sein niederes Ich“] ist einer bei ihm weilenden Familie zu vergleichen: nur wenn sie ihm bei zeitweiligem Ertragen des Hungers ihre Mitwirkung gewährt, darf er sie dem Verderben weihen. Ist ihm das aber nicht möglich und wird er dadurch innerlich beunruhigt und wird sein gottesdienstliches Verhalten dadurch gestört, so ist ihm das Gottvertrauen [in seiner höheren Stufe] nicht erlaubt. Daher berichtet man, Abū Turāb an-Naḫšabī [st. 245] habe gesehen, wie ein Mönch seine Hand nach einer Melonenschale ausstreckte, um sie nach dreitägigem Hungern zu essen. Da sagte er zu ihm: „Der Mönchsberuf taugt nicht für dich! Widme dich dem Geschäftsleben!“[260]), d. h. Sei kein Mönch, wenn du kein Gottvertrauen besitzest! Und nur der besitzt das rechte Gottvertrauen, der es länger als drei Tage ohne Speise aushält. Abū ʿAlī ar-Rūḏbārī [st. 322] sagte: „Wenn der in freiwilliger Armut Lebende nach [493] 5 Tagen äußert, er habe Hunger, so laßt ihn sich dem Geschäftsleben widmen und haltet ihn zur Arbeit und zum Erwerb an!“ Der Leib des Menschen ist also seiner Familie zu vergleichen, sein Gottvertrauen ist für seinen Leib etwas Schädliches, ebenso wie sein Gottvertrauen für seine Familie. Allerdings besteht dabei der Unterschied, daß er sich die Duldung des Hungers selbst auferlegen kann, während er dies bei seiner Familie nicht darf.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich klar, daß das Gottvertrauen nicht darin besteht, daß man sich von den Mitteln zum Dasein fernhält, sondern daß man darauf baut, den Hunger eine Zeitlang aushalten zu können und mit dem Tod zufrieden ist, wenn die Nahrung hin und wieder ausbleibt. Der bloße Aufenthalt in besiedelter Gegend und in Städten oder auch in Wüsten, wo es hie und da Gras und dergleichen gibt, — dies alles sind Mittel zur Erhaltung des Lebens; jedoch unter gewissen Unannehmlichkeiten. Denn nur mit Geduld kann man es dabei auf die Dauer aushalten. Die Übung des Gottvertrauens in Städten ist den Mitteln stärker angenähert als in Wüstengegenden. Sie liegen aber hier wie da vor. Nur neigen die Menschen mehr zu Mitteln, welche offenbarer[261]) sind und betrachten jene anderen nicht als Mittel zum Dasein. Die Schuld daran trägt die Schwachheit ihres Glaubens, ihre heftige Gier, ihre geringe Geduld gegenüber den Unannehmlichkeiten dieser Welt um des Jenseits willen, die Unterjochung ihres Geistes durch die zum Pessimismus stimmende Feigheit und ihre zu weit gespannte Da-

seinshoffnung. Wer das Reich des Himmels und der Erde betrachtet, dem geht mit voller Klarheit auf, daß Gott der Allerhöchste die Welt der Körper und der Geister derart leitet, daß dem Menschen seine Nahrung überhaupt nicht entgehen kann, auch wenn er sich gar keine Sorgen darum macht. Denn auch dem entgeht seine Nahrung nicht, der gar nicht fähig ist, sich Sorgen darum zu machen: Sieh nur das Embryon im Mutterleibe, wenn es noch außerstande ist, sich um etwas zu sorgen, wie Gott seinen Nabel mit der Mutter verbindet, sodaß der Überschuß von der Nahrung der Mutter durch den Nabel zu ihm gelangen kann! Dies wird nicht etwa durch das Embryon bewerkstelligt. So führt er ihm also seine Nahrung zu, noch ehe er ihm eine selbständige Existenz verleiht.[262]) Wenn dann die Trennung sich vollzogen hat, so bewirkt er, daß die Mutter vom Gefühl der Liebe und zärtlicher Neigung beherrscht wird, damit sie sich für das Kind einsetze, mag sie wollen oder nicht, unter einem von Gott ausgeübten Zwang durch das Feuer der Liebe, das er in ihrem Herzen entzündet. Wenn das Kind dann noch keinen Zahn zum Zerkauen der Speise besitzt, so gibt er ihm Milch zur Nahrung, die ja nicht gekaut zu werden braucht. Weil es infolge der Zartheit seiner Konstitution noch keine feste Nahrung verträgt, so gibt er ihm reichlich die bekömmliche Milch in der Mutterbrust, sobald es sich lostrennt, entsprechend seinem Bedürfnis. Wird etwa dies durch das Kind oder die Mutter bewerkstelligt? Ist es dann soweit, daß ihm feste Speise bekommt, so läßt er ihm Zähne zum Kauen wachsen, die die Speise zerschneiden und zermahlen Wenn es nun größer und selbständig wird[263]), so gibt er ihm die Mittel an die Hand, um zu lernen und eine aufs Jenseits gerichtete Lebensweise zu führen. Reiner Unsinn also ist es, nach Erreichung der Volljährigkeit feige zu sein, [494] weil die Mittel zur Lebenshaltung mit dem Volljährigwerden nicht weniger werden, sondern zunehmen. Denn zuvor konnte er nichts verdienen, jetzt aber kann er es. Seine Fähigkeit ist also gesteigert. Ja noch mehr: Zuvor war es nur e i n Mensch, der sich seiner erbarmte, und zwar die Mutter oder der Vater, und dessen Erbarmen war über die Maßen groß; so gab er ihm täglich ein- oder zweimal zu essen und zu trinken. Und zwar gab er ihm zu essen, weil Gott der Allerhöchste sein Herz mit Liebe und Erbarmen erfüllte. Ganz ebenso erfüllt nun Gott der Allerhöchste die Herzen der Muslims, ja, aller Landesbewohner mit Erbarmen, Liebe, Sympathie und Mitleid, sodaß jeder einzelne von ihnen, wenn er

einen Bedürftigen bemerkt, innerlich schmerzlich berührt und von Mitgefühl für ihn ergriffen wird und bei ihm der Antrieb ausgelöst wird, seine Not zu beseitigen. Früher war es nur einer, der sich seiner erbarmte, jetzt aber sind es tausend und mehr; nur erbarmten sie sich früher seiner nicht, weil sie ihn in der Obhut von Mutter und Vater sahen, also als Gegenstand ganz spezieller Fürsorge. Sie sahen ihn also nicht in dürftiger Lage. Hätten sie ihn aber als Waise gesehen, so hätte Gott bewirkt, daß einer von den Muslims oder mehrere von Mitleid angetrieben worden wären, sodaß sie sich seiner angenommen hätten. Noch hat man es bisher nicht erlebt, wenigstens in Zeiten des Wohlstandes, daß ein Waisenkind an Hunger starb, obgleich es sich noch keine Sorgen machen kann und keinen eigenen Versorger besitzt. Gott der Allerhöchste nimmt sich seiner an durch das Erbarmen, das er in den Herzen der Menschen erschafft. Weshalb sollte es daher nötig sein, daß der Mensch sich um seine Nahrung Gedanken macht, nachdem er volljährig ist, während er es in der Kindheit nicht getan hat, da es doch nur einer war, der sich seiner erbarmte, während es jetzt tausend sind? Freilich, das Erbarmen einer Mutter ist stärker und höher zu bewerten, aber dafür ist sie allein. Mag das Erbarmen bei den einzelnen Menschen auch nicht sehr stark sein, so geht doch aus seiner Summe etwas Zweckdienliches hervor. Wie manchem Waisenkind läßt es Gott besser gehen, als einem, das noch Vater und Mutter hat! Der geringe Grad des Erbarmens bei den Einzelnen wird also wettgemacht durch die große Anzahl der davon Ergriffenen und durch Verzicht auf Luxus und Beschränkung auf das Maß des Notwendigen. Der Dichter sagt so schön:

„Alles was da kommen wird, schreibt des Schicksals Feder vor,
Ob du handelst oder nicht, bleibt sich gleich, o armer Tor!
Welch ein Irrwahn, wenn du dich abmühst um der Nahrung Fülle!
Selbst das Kind im Mutterleib wird ernährt in zarter Hülle“.

Du könntest einwenden: Die Menschen nehmen sich des Waisenkindes an, weil sie sehen, daß es bei seiner Jugend noch nichts vermag. Aber dieser ist doch erwachsen und wohl imstande zu verdienen. Daher werden sie sich nicht um ihn kümmern und sagen: „Er ist nichts andres als wir, also mag er sich für sich selbst bemühen“.

Darauf entgegne ich: Wenn dieser zum Erwerb Befähigte dem Müßiggang fröhnt, [495] so haben sie recht. Er muß dann verdienen und für ihn wäre das Gottvertrauen sinnlos. Denn das Gottvertrauen ist eine von den religiösen Stationen, die dazu verhilft, sich ganz für Gott den Allerhöchsten freizumachen. Was hat also der Müßiggänger mit dem Gottvertrauen zu schaffen? Beschäftigt er sich aber mit Gott, hält er sich dauernd in einer Moschee oder in einer Zelle auf, um der Wissenschaft und religiösen Übungen obzuliegen, so tadeln ihn die Leute durchaus nicht, wenn er nicht verdient und legen ihm dies nicht zur Last, vielmehr bewirkt seine Beschäftigung mit Gott, daß in den Herzen der Menschen die Liebe zu ihm wohnt, sodaß sie ihm mehr als genug bringen.[264]) Er darf nur nicht die Tür zuschließen und von den Menschen weg ins Gebirge fliehen. Hat man es doch bisher noch nicht erlebt, daß ein Gelehrter oder Gottesdiener, der seine Zeit ganz Gott dem Allerhöchsten widmete, soweit es sich um einen Stadtbewohner handelt, Hungers gestorben wäre, und man wird es auch nie erleben. Sondern wenn er eine ganze Schar Menschen mit seinem Wort ernähren wollte, so könnte er es. Denn wer Gott dem Mächtigen und Erhabenen angehört, dem gehört auch er an und wenn sich jemand mit Gott beschäftigt, so senkt Gott das Gefühl der Liebe zu ihm in die Herzen der Menschen und macht ihm diese untertan, ebenso wie er das Herz der Mutter ihrem Kinde untertan macht. Gott der Allerhöchste leitet die Welt des Sinnlichen und des Übersinnlichen in einer Weise, die allen ihren Bewohnern Genüge tut; und wer da sieht, wie er dies tut, vertraut auf den Leiter, widmet sich ihm und glaubt und blickt nur auf den Lenker der Mittel, nicht auf die Mittel selbst. Allerdings besteht seine Leistung nicht darin, daß der sich ihm Widmende nun für die Dauer notwendig Süßigkeit, fettes Geflügel, feine[265]) Kleider und kostbare Pferde erhält, obgleich auch dies gelegentlich vorkommen mag, sondern darin, daß jeder, der sich dem Dienste Gottes des Allerhöchsten widmet, wöchentlich unbedingt einen Laib Gerstenbrot oder Kräuter zu essen bekommt. In der Regel bekommt er aber mehr, ja mehr, als er zum Auskommen braucht. Es besteht also kein anderer Grund, das Gottvertrauen nicht zu üben, als der Wunsch, dauernd im Luxus zu leben, feine Kleider anzuziehen und köstliche Speisen zu genießen. Aber derartiges verträgt sich nicht mit dem Pfad des Jenseits. Es läßt sich wohl nicht ohne ein ruheloses Sorgen und Trachten erringen, zumeist aber auch nicht trotz dieses Sor-

gens und Trachtens. Nur selten wird es einem zuteil und unter diesen seltenen Fällen zuweilen auch ohne Sorgen und Trachten. Nun ist bei Leuten, deren mystischer Tiefblick geöffnet ist, dieses unruhige Sorgen nur schwach vorhanden, und daher finden sie nicht darin ihre Beruhigung, sondern in dem, der die Welt der Körper und Geister so leitet, daß keinem seiner Diener seine Nahrung entgeht, auch wenn er nichts dazu tut, außer in ganz seltenen Fällen, wie sie auch vorkommen können, wenn einer sich noch so ruhelos abmüht.

Wenn dies alles klar geworden ist und wenn man innerlich stark und mutig ist, so ist das Ergebnis, was der gottselige al-Ḥasan al-Baṣrī [st. 110] meinte, als er sagte: „Ich wünschte, die Leute von Basra gehörten zu meiner Familie und ein Körnchen kostete einen Dinar". Wuhaib b. al-Ward [st. 153] sagte: „Wenn der Himmel Kupfer und die Erde Blei wäre und ich würde mich um meine Nahrung sorgen, so würde ich mich für einen Ketzer halten".

[496] Wenn du das alles verstanden hast, so verstehst du, daß das Gottvertrauen eine an sich begreifbare Station ist und daß jeder zu ihr gelangen kann, der sich selbst bezwingt und du erkennst, daß, wer das Gottvertrauen im Prinzip ablehnt und seine Möglichkeit verneint, dies nur aus Unwissenheit tut. Hüte dich, daß du nicht beides bei dir vermissen mußt: Sowohl das erfahrungsmäßige Kennenlernen der Station wie auch den verstandesmäßigen Glauben an sie.[266]) Du mußt dich also mit Geringem und Wenigem[267]) bescheiden und mit der zuerteilten Speise zufrieden sein. Denn sie kommt unbedingt zu dir, auch wenn du vor ihr fliehst. In diesem Fall obliegt es Gott, dir deine Nahrung nachzusenden durch jemanden, mit dem du gar nicht rechnest. Wenn du dich der Frömmigkeit und dem Gottvertrauen widmest, so merkst du durch Erfahrung, wie sich das Gotteswort bestätigt: „Wer Gott fürchtet, dem schafft er einen Ausweg und spendet ihm Nahrung, von wo er nicht darauf rechnet"[268]) usw. Nur leistet er keine Gewähr dafür, daß er ihn mit Geflügelfleisch und leckeren Speisen ernährt; nur für die Nahrung bürgt er, die er zur Fortdauer seines Lebens braucht. Und diese gewährleistete Menge wird jedem gespendet, der sich dem Bürgen widmet und sich ruhig auf seine Bürgschaft verläßt. Denn die verborgenen Mittel zum Unterhalt, über welche die göttliche Leitung verfügt, sind bedeutender als es den Menschen scheinen will. Ja, unzählbar und unbegreiflich sind die Wege und Möglichkeiten der Ver-

sorgung mit Nahrung; und zwar deshalb, weil letztere auf der Erde sichtbar erscheint, ihre Ursache aber im Himmel ist. Gott der Allerhöchste sagt ja: „Im Himmel ist eure Nahrung und was euch versprochen wird“ [269]) und die Geheimnisse des Himmels entziehen sich der Erkenntnis.

[497] Darauf bezieht sich folgende Geschichte: Eine Anzahl Leute kamen zu Ǧunaid. Er fragte: „Was sucht ihr?“ Sie antworteten: „Wir suchen nach der Nahrung“. Er entgegnete: „Wenn ihr wißt, an welchem Ort sie ist, so sucht nur darnach!“ Da sagten sie: „Wir wollen Gott darum bitten“.[270]) Er versetzte: „Wenn ihr wißt, daß er euch vergißt, so erinnert ihn daran!“ Sie sagten: „So wollen wir in unsere Behausung gehen, auf Gott vertrauen und sehen, was geschehen wird“. Er aber sprach: „Gottvertrauen auf Probe kommt dem Zweifel gleich“. Da fragten sie: „Was sollen wir dann unternehmen?“ „Gar nichts!“ antwortete er.

Al-Ḫarrāz berichtet: „Ich war einmal in der Wüste. Heftiger Hunger überkam mich. Da drängte es mich, Gott den Allerhöchsten um Speise zu bitten. Doch ich sagte: ‚Das tut kein Gottvertrauender‘. Darauf verlangte es mich, Gott um Geduld zu bitten. Als ich dies im Sinne hegte, vernahm ich, wie mir ein unsichtbarer Rufer zurief:

‚Und der behauptet, uns gar nah zu stehen!
Wie kann's dem, der uns aufsucht, schlecht ergehen?
Wenn Not ihn packt, verlegt er sich aufs Flehen,
Als könnten wir ihn und er uns nicht sehen‘.“

Du verstehst nun, daß einer, dessen niederes Ich gebrochen ist, dessen Herz stark und dessen Inneres durch Feigheit ungeschwächt ist und der einen starken Glauben an das göttliche Walten besitzt voll Vertrauen auf Gott den Erhabenen und Mächtigen für immer die innere Ruhe bewahrt. Denn im schlimmsten Fall kann er sterben; und der Tod kommt sowieso unvermeidlich zu ihm, ebenso wie zu einem, der die innere Ruhe nicht besitzt.

Das ganze Gottvertrauen besteht also einerseits in Genügsamkeit und andererseits in der Erfüllung dessen, wofür Bürgschaft geleistet ist. Der für die Nahrung aller, die mit diesen von ihm geleiteten Mitteln zufrieden sind, Bürgschaft übernommen hat, ist zuverlässig. Drum sei genügsam [498] und erprobe, ob du nicht die Zuverlässigkeit dieser Versprechung tatsächlich an

dir erfahren kannst durch[271]) all die Nahrung, die du auf wunderbare Weise und völlig unvorhergesehen erhältst. Setz deine Erwartung bei deinem Gottvertrauen nicht auf die Mittel, sondern auf deren Verursacher, wie du sie auch nicht auf die Feder des Schreibers, sondern auf dessen Geist setzest. Denn dieser ist der Ursprungsort für die Bewegung der Feder, und es gibt nur einen ursprünglichen Beweger. Darum muß man nur auf ihn den Blick richten.

Dies ist Bedingung beim Gottvertrauen und gilt für den, der die Wüste aufsucht, ohne Essen mitzunehmen, ebenso wie für einen, der sich als Unbekannter in Städten aufhält. Wenn einer aber gar durch Frömmigkeit und Wissen einen gewissen Ruf genießt, und sich für einen Tag und eine Nacht mit einmaliger Nahrung begnügt, gleichviel wie sie sei, auch wenn es keine Leckereien sind, ferner mit grober Kleidung, wie sie sich für Glaubensmänner ziemt, so kommt dies dauernd zu ihm aus allen nur möglichen Quellen[272]), ja noch viel mehr. Wenn ein solcher kein Gottvertrauen haben und sich um seine Nahrung Sorgen machen wollte, so wäre dies höchst kleinmütig und falsch. Denn die Tatsache, daß er aus einem klaren Grunde, der ihm Nahrung herbeizieht, berühmt ist, ist von stärkerer Wirkung, als wenn ein Unbekannter sich in die Städte begibt und Erwerb treibt. So ist also bei Glaubensmännern die Sorge um Nahrung etwas Verwerfliches, noch mehr aber bei Gelehrten, weil Genügsamkeit für sie Bedingung ist; zu einem genügsamen Gelehrten kommt seine Nahrung von selbst, ja — Nahrung für eine ganze bei ihm befindliche Schar. Anders, wenn er von den Leuten nichts annehmen und von seinem eigenen Erwerb leben will. Das wäre bei ihm ein Gesichtspunkt, der nur einem praktischen Gelehrten angemessen ist, der die Wissenschaft nur oberflächlich in Verbindung mit praktischer Tätigkeit betreibt, aber nicht in die Tiefe eindringt. Denn die Erwerbstätigkeit hindert am tiefinnerlichen Nachdenken. Daher ist es besser, wenn er sich dem geistlichen Pfad widmet und dabei von Leuten annimmt, die durch das, was sie ihm geben, sich Gott zu nahen suchen. Denn damit macht er sich ganz für Gott den Mächtigen und Erhabenen frei und zugleich verhilft er dem Geber zur Erlangung des Lohnes.

Wer sich den gottgewollten üblichen Lauf der Dinge ansieht, der weiß, daß die materiellen Gaben von der Höhe der dem Menschen innewohnenden Mittel unabhängig sind. Daher fragte einst ein Perserkönig einen Weisen, weshalb oft ein Dummkopf

wohlhabend und ein Kluger unbemittelt sei. Die Antwort lautete: „Der Schöpfer will dadurch [499] auf sich selbst hinweisen! Wenn nämlich jeder Kluge wohlhabend und jeder Dummkopf unbemittelt wäre, so entstünde die Meinung, die Klugheit ernähre ihren Mann. Da die Menschen aber sehen, daß es sich anders verhält, so erkannten sie, daß es keinen Ernährer gibt als ihn und daß man den offensichtlichen Mitteln kein Vertrauen schenken kann".[273])

Die verschiedenartige Haltung, welche die Gottvertrauenden gegenüber den Mitteln einnehmen, an einem Gleichnis erläutert.

Die Menschen sind in ihrem Verhältnis zu Gott dem Allerhöchsten mit einer Schar von Bettlern zu vergleichen, die auf einem Platz an der Pforte des Königsschlosses stehen, indem sie Nahrung nötig haben. Da sendet der König eine Menge Diener mit vielen Brotlaiben zu ihnen heraus und gibt ihnen Anweisung, den einen je zwei, den anderen je einen Brotlaib zu geben und Sorge zu tragen, daß sie keinen von ihnen übersehen. Er befiehlt einem Ausrufer, ihnen folgendes zu verkünden: „Verhaltet euch ruhig und packt meine Diener nicht an, wenn sie zu euch herauskommen, sondern ein jeder soll still auf seinem Platz verharren. Denn die Diener haben keine Handlungsfreiheit und sind angewiesen, euch eure Nahrung zukommen zu lassen. Wer die Diener anpackt, ihnen Schaden zufügt und sich zwei Brotlaibe nimmt, dem werde ich, wenn das Tor des Vorplatzes wieder geöffnet und er fortgegangen ist, einen Diener folgen lassen, der über ihn gesetzt ist, bis ich selbst zu seiner Bestrafung schreite zu einem bei mir festgesetzten Zeitpunkt, den ich aber geheimhalte. Wer den Dienern keinen Schaden zufügt und sich mit einem Brotlaib, den er aus der Hand des Dieners erhält, ruhig begnügt, den werde ich an dem für die Bestrafung des anderen genannten Termin mit einem prächtigen Ehrenkleid auszeichnen. Wer an seinem Platz stehen bleibt, aber zwei Brotlaibe erhält, den trifft keine Strafe, noch bekommt er ein Ehrenkleid. Wem meine Diener aber versehentlich nichts zukommen ließen, sodaß er die Nacht hungrig zubringt, jedoch ohne den Dienern zu grollen und ohne zu sagen: „Ach, hätte er mir doch auch einen Laib ge-

bracht!", den werde ich morgen zum Wezir machen und ihm Vollmacht über mein Reich geben".

Die Bettler teilen sich nun in vier Gruppen: Bei den einen gewinnt der Bauch die Herrschaft. So kümmern sie sich nicht um die angedrohte Bestrafung und sagen: „Von heute bis morgen wollen wir sorglos sein! Wir sind jetzt hungrig". Sie stürmen auf die Diener los und nehmen ihnen gewaltsam zwei Brotlaibe weg. Daraufhin ereilt sie die Strafe zum genannten Termin. Nun bereuen sie, doch nützt ihnen die Reue nichts mehr. Ein anderer Teil unterläßt es, die Diener anzupacken aus Furcht vor der Strafe. Sie bekommen aber zwei Brote, weil der Hunger übermächtig ist. Sie bleiben also von der Bestrafung unberührt und erlangen auch kein Ehrenkleid. Ein anderer Teil sagt: „Wir setzen uns in Sichtweite von den Dienern, sodaß sie uns nicht verfehlen werden. Aber wenn sie uns nur einen Laib geben, so wollen wir nehmen und uns damit begnügen. Vielleicht erlangen wir das Ehrenkleid". Und sie erlangen es in der Tat. Ein vierter Teil endlich verbirgt sich in den Ecken des Platzes und ist so dem Gesichtsbereich der Diener entzogen. Sie sagen: „Wenn sie uns nachkommen und uns geben, so begnügen wir uns mit einem Laib. Verfehlen sie uns, so müssen wir heute nacht heftigen Hunger erdulden. Vielleicht vermögen wir [500] den Groll zu unterdrücken, sodaß wir den Rang des Weziramtes und den Grad der Zugehörigkeit zur königlichen Umgebung erlangen". Das nützt ihnen aber nichts, wenn die Diener ihnen in jede Ecke nachgehen und einem jeden einen Laib geben. So geht es tagelang, bis es einmal ausnahmsweise geschieht, daß drei in einer Ecke verborgen bleiben, ohne daß die Blicke der Diener auf sie fallen und daß irgend etwas diese von langem Suchen ablenkt. So bringen sie die Nacht in heftigem Hunger zu. Da sagen zwei von ihnen: „Hätten wir uns doch den Dienern gezeigt und unsere Nahrung bekommen! Wir können es nicht aushalten!" Der dritte schweigt bis zum Morgen und erlangt so den Grad der Zugehörigkeit zur königlichen Umgebung und das Weziramt.

Genau so verhält es sich mit den Menschen: Der Platz ist das Erdenleben, das Tor des Platzes ist der Tod, der unbekannte Termin ist der Tag der Auferstehung, das Versprechen des Weziramtes ist die Verheißung des Märtyrerranges für den Gottvertrauenden, wenn er hungernd aber zufrieden stirbt, und zwar, ohne daß dabei ein Aufschub bis zum Termin der Auferstehung erfolgt. Denn die Märtyrer „sind leben-

dig bei ihrem Herrn wohl versorgt".[274]) Der die Diener anpackt, ist derjenige, der in der Benutzung der Mittel nicht das gebotene Maß hält.[275]) Die Diener aber, welche unter höherem Zwang stehen, sind die Mittel. Die sichtbar auf dem Platz[276]) im Blickfeld der Diener sitzen, sind diejenigen, welche sich in Städten, Mönchshospizen und Moscheen mit innerer Ruhe aufhalten. Die sich in den Ecken verbergen, sind diejenigen, welche voller Gottvertrauen in Wüsten reisen und denen doch die Mittel folgen und die Nahrung nachkommt, außer in ganz seltenen Fällen. Stirbt einer von ihnen hungernd, aber zufrieden, so kommt ihm der Rang des Märtyrertums und der nahen Stellung zu Gott dem Allerhöchsten zu.

In diese vier Gruppen teilen sich die Menschen; und zwar klammern sich vielleicht von je hundert neunzig an die Mittel. Von den restlichen zehn halten sich sieben in Städten auf, indem sie durch ihre bloße Gegenwart und Bekanntheit sich bewußt des Mittels bedienen. In Wüsten reisen drei; doch sind zwei von ihnen voller Groll, und nur einer erlangt den Rang eines nahen Vertrauten. — So war es vielleicht in vergangenen Zeitaltern. Aber jetzt kommt noch nicht einer, der sich von den Mitteln lossagt, auf zehntausend.

2. Abschnitt:

Wie sich im Aufsparen eine positive Einstellung zu den Mitteln äußert.[277])

Wenn jemand durch Erbschaft, Erwerbstätigkeit oder Betteln oder eine sonstige Ursache eine Geldsumme erhält, so kann er sich hinsichtlich des Aufsparens auf dreifach verschiedene Art verhalten:

Erstens kann er davon so viel, wie er augenblicklich braucht, nehmen, um zu essen, wenn er hungrig ist, sich zu kleiden, wenn er nackt ist und sich eine bescheidene Wohnung zu kaufen, wenn er sie nötig hat, und den Rest sofort verteilen, und nur soviel davon nehmen und aufsparen, wie Leute, die dessen würdig und bedürftig sind, erhalten sollen. Er spart es also nur in dieser Absicht auf.[278]) Dieser erfüllt[279]) im eigentlichen Sinn die Forderung des Gottvertrauens. Das ist die höchste Stufe.

[501] Der zweite Fall, der diesem entgegengesetzt ist und den Betreffenden vom Gottvertrauen ausschließt, besteht darin, daß er auf ein Jahr und mehr spart. Ein solcher gehört überhaupt nicht zu den Gottvertrauenden. Ein Ausspruch lautet: „Von allen Lebewesen sparen nur drei auf: Die Maus, die Ameise und der Sohn Adams".

Der dritte Fall besteht darin, daß er für 40 Tage und weniger spart. Ob dies nun zur Folge hat, daß er der gepriesenen und den Gottvertrauenden verheißenen hohen Stellung im Jenseits verlustig geht, darüber herrscht Meinungsverschiedenheit. Sahl at-Tustarī war der Ansicht, dies sei nicht mit dem Gottvertrauen zu vereinbaren. Al-Ḫawwāṣ dagegen meint, bei 40 Tagen sei es mit dem Gottvertrauen zu vereinbaren, aber nicht bei mehr als 40. Abū Ṭālib al-Makkī sagt, auch bei mehr als 40 Tagen sei es mit dem Gottvertrauen zu vereinbaren.[280]) Das ist eine Meinungsverschiedenheit, die sinnlos ist, wenn man das Sparen grundsätzlich als erlaubt gelten läßt. Wohl kann auch jemand die Ansicht vertreten, das Sparen stehe grundsätzlich im Widerspruch zum Gottvertrauen. Aber unbegreiflich ist, wie man dann eine zahlenmäßige Abgrenzung vornehmen kann. Jede Belohnung, die für die Erreichung eines bestimmten Ranges verheißen ist, verteilt sich auf jenen Rang; dieser hat nun aber eine Anfangs- und Endstufe. Die die Höchststufe erreicht haben, heißen „Überwinder"[281]), die auf der Anfangsstufe stehen, heißen „Gefährten der Rechten". Weiter nehmen diese letzteren wieder verschiedene Grade ein und ebenso die ersteren; die obersten Grade der „Gefährten der Rechten" berühren sich mit den untersten Graden „der Überwinder". Es ist daher sinnlos, in einem solchen Fall eine zahlenmäßige Abgrenzung vorzunehmen.

Vielmehr verhält es sich so: Das Gottvertrauen bei Unterlassung des Aufsparens ist nur vollkommen bei Einschränkung der Diesseitshoffnung. Gänzlicher Verzicht auf jede Hoffnung auf längere Lebensdauer ist kaum vorauszusetzen, sei es auch nur für einen kurzen Augenblick. Denn dies ist praktisch so gut wie unmöglich. Die Menschen unterscheiden sich hinsichtlich der Länge und Kürze der Zeitspanne, auf die sich ihre Hoffnung erstreckt. Im geringsten Fall erstreckt sich die Hoffnung auf einen Tag und eine Nacht oder gar noch kürzere Zeit, im äußersten auf die als normal angesehene menschliche Lebensdauer. Dazwischen gibt es ungezählte Abstufungen. Wessen Diesseitshoffnung sich auf nicht mehr als einen Monat

erstreckt. ist dem Ziel näher als einer, [502] der auf ein Jahr hofft. [Kurze Abschweifung.] Wenn also jemand auf längere Frist als ein Jahr spart, so tut er dies nur aus innerer Schwäche und weil er auf die auf der Hand liegenden Mittel baut. Er kann also nicht die Station des Gottvertrauens für sich in Anspruch nehmen und vertraut nicht darauf, daß die Leitung des wahren Beschützers die verborgenen Mittel umfaßt. Denn die Einkünfte schaffenden Mittel, nämlich Ernten und Almosensteuern, kehren Jahr um Jahr in der Regel wieder. Wer für weniger als ein Jahr spart, dem kommt eine der Einschränkung seiner Hoffnung gemäße Stufe zu; wessen Hoffnung sich auf zwei Monate erstreckt, der steht auf einer anderen Stufe, als wer nur auf einen Monat hofft und wieder auf einer andern, als wer auf drei Monate hofft; er steht dem Range nach zwischen beiden. Nur Einschränkung der Hoffnung kann am Aufsparen hindern. Das Beste ist es, überhaupt nicht aufzusparen. Wenn das Innere aber zu schwach dazu ist, so steht man umso höher, je weniger man aufspart. Über den Armen, mit dessen Waschung der hochgebenedeite Prophet ʿAlī und Usāma beauftragt hatte, wird berichtet: Sie wuschen ihn und hüllten ihn[282]) in sein Obergewand. Als er ihn begraben hatte, sprach er zu seinen Gefährten: „Wenn er am Tage der Auferstehung auferweckt werden wird, so wird sein Antlitz sein wie der Mond in der Vollmondnacht. Hätte er nicht eine schlechte Eigenschaft, so würde sein Antlitz bei der Auferweckung sein wie die strahlende Sonne“. Wir sprachen: „Und was ist das, o Gottgesandter?“ Er entgegnete: „Er fastete viel, erhob sich nachts oft zum Gebet und rief Gott den Allerhöchsten häufig an; jedoch, wenn der Winter kam, so sparte er [503] ein Sommerkleid für den Sommer auf, und wenn der Sommer kam, so sparte er ein Winterkleid für den Winter auf“. Ferner sagte der Hochgebenedeite „Zum Geringsten, was euch gegeben wurde, gehört die Gewißheit und die Entschlossenheit zur Geduld usw.“

Das alles betrifft nicht Gegenstände, die man dauernd braucht, wie eine Wasserkanne oder ein Messer. Dergleichen aufzuheben, vermag nicht, der Rangstufe Abbruch zu tun. Ein Winterkleid dagegen braucht man nicht im Sommer. Das Gesagte gilt nur für einen, der durch Unterlassung des Aufsparens nicht innerlich beunruhigt wird und der nicht seine bange Erwartung auf die Hände der Menschen richtet, sondern sich ausschließlich dem wahren Beschützer zuwendet. Wenn der Betreffende aber dadurch im Innern eine Beunruhigung verspürt, die seinen Geist

vom Dienste Gottes, von der Anrufung und Meditation ablenkt, so ist es besser für ihn zu sparen. Ja, wenn er ein Grundstück in seinem Besitz behält, das soviel einbringt, wie er zum Auskommen benötigt, und er dies braucht, um innerlich frei zu sein, so ist das für ihn besser, weil das Ziel sein muß, den Geist so in Ordnung zu bringen, daß er sich ausschließlich der Anrufung Gottes widmen kann. Manch einer wird durch das Vorhandensein eines Vermögens abgelenkt, mancher andere wieder gerade durch das Nichtvorhandensein eines solchen. Zu meiden ist alles, was von Gott dem Erhabenen und Mächtigen ablenkt. Die irdischen Dinge an sich selbst brauchen nicht gemieden zu werden, weder ihr Vorhandensein noch ihr Mangel. Deshalb wurde der hochgebenedeite Gottgesandte zu sämtlichen Menschen entsandt, unter denen ja auch Kaufleute, Berufstätige, Gewerbetreibende und Handwerker einbegriffen sind. Er befahl dem Kaufmann nicht, seinen Handel und dem Gewerbetreibenden nicht, sein Gewerbe aufzugeben und umgekehrt befahl er nicht dem auf diesen Gebieten nicht Tätigen, sich damit zu befassen. Vielmehr rief er sie alle zu Gott dem Allerhöchsten hin und geleitete sie zu der Einsicht, daß ihr Gewinn und ihr Heil in der Abwendung ihres Geistes vom Irdischen zu Gott dem Allerhöchsten bestehe. Die Basis für das geistliche Leben ist die innerliche Veranlagung. Wer daher innerlich schwach ist, der handelt richtig, wenn er soviel aufspart wie er braucht. Ebenso handelt, wer innerlich stark ist, richtig, wenn er das Sparen unterläßt.

Dies alles gilt für den Alleinstehenden. Wer Familie hat, der steht durchaus noch auf dem Boden des Gottvertrauens, wenn er für seine Familie die Nahrung eines Jahres aufspart, um dadurch ihrer Schwachheit zu begegnen und sie innerlich zu beruhigen. Aber wenn er mehr als dieses Quantum aufspart, so kann von Gottvertrauen keine Rede mehr sein, weil die Mittel von Jahr zu Jahr sich erneuern. Spart er mehr auf, so kann die Ursache nur innere Schwachheit sein und diese steht im Widerspruch zur Stärke des Gottvertrauens. Ein Gottvertrauender ist ein Bekenner der Einheitsidee von innerer Stärke und ruhigem Vertrauen auf die Güte Gottes des Allerhöchsten, der sich auf die göttliche Leitung verläßt, nicht aber auf das Vorhandensein der auf der Hand liegenden Mittel. [Es folgen einige Belege aus der Tradition mit Erläuterungen.]

[505] Daß das Aufsparen nicht notwendig das Gottvertrauen zunichte macht, wenn nur das betreffende Objekt das Ge-

müt unberührt läßt, dafür legt die folgende von Bišr [st. 227] überlieferte Anekdote Zeugnis ab. Al-Ḥusain al-Maġāzilī, der zu seinen Gefährten gehörte, sagte: „Ich war eines Vormittags bei ihm; da kam zu ihm ein Mann in gesetztem Alter, gebräunt, mit spärlichem Backenbart. Bišr erhob sich vor ihm — vor keinem andern habe ich ihn je aufstehen sehen — und übergab mir eine Handvoll Dirhams und sagte: „Kaufe uns zu essen, vom besten, das du kaufen kannst!“ So etwas hatte er zu mir noch nie gesagt. Ich brachte also zu essen, legte es hin, und nun aß er mit ihm. Mit keinem andern habe ich ihn je essen sehen. Wir aßen, bis wir genug hatten. Eine ganze Menge von dem Essen blieb aber noch übrig. Da nahm es der Mann an sich, raffte es in sein Gewand zusammen, nahm es mit und ging von dannen. Darüber wunderte ich mich und fand es von ihm ungehörig. Da sprach Bišr zu mir: „Du mißbilligst vielleicht sein Tun?“ „Jawohl“, sagte ich, er hat den Rest des Essens ohne Erlaubnis mitgenommen“. Da sprach er: „Das war unser Bruder Fatḥ al-Mauṣilī [st. 220]. Er hat uns heute von Mosul aus besucht; er wollte uns nur lehren, daß das Aufsparen nicht schadet, wenn das Gottvertrauen in Ordnung ist“.

[506] 3. Abschnitt:

Über die Anwendung von Mitteln gegen zu befürchtende Schädigung.

Von einer Schädigung, vor der man Furcht hat, kann betroffen werden 1. das Leben, 2. der materielle Besitz. Es ist nun nicht Bedingung des Gottvertrauens, alle Mittel zur Abwehr geradezu zu meiden. Für das Leben wäre z. B. gefährlich das Schlafen in einer von Raubtieren bewohnten Gegend oder im Strombett des Wadi oder unter einer zum Einsturz neigenden Mauer oder einem brüchigen Dach. Dies alles ist verboten und wer das tut, setzt sich nutzlos dem Verderben aus. Allerdings werden diese Abwehrmittel eingeteilt in sichere, wahrscheinliche und bloß vermutete. Lediglich Meidung der letzteren ist Bedingung des Gottvertrauens. Ihre schadenabwendende Wirkung ist z. B. die der Kauterisierung und des Zauberspruchs. Denn Kauterisierung und Zauberspruch werden zuweilen als Vorbeugungs-

mittel zur Abwehr drohenden Unglücks verwendet, zuweilen aber auch nach dem Hereinbrechen des Unglücks, um ihm ein Ende zu bereiten. Der hochgebenedeite Gottgesandte hat von den Gottvertrauenden gesagt, daß sie Kauterisierung, Zauberspruch und Vogelorakel meiden[283]), aber nicht, daß sie keinen Rock anziehen, wenn sie an einen kalten[284]) Ort gehen; den Rock zieht man ja zur Abwehr[285]) drohender Kälte an. Das gleiche gilt für alle ähnlichen Mittel. Wenn man allerdings z. B. beim Aufbruch zu einer Reise im Winter den Genuß von Knoblauch zu Hilfe nimmt, um die innere Erwärmungskraft anzuregen, so ist dies vielleicht schon als ein zu weitgehendes Vertrauen auf Mittel zu betrachten und steht damit der Kauterisierung nicht allzu fern, im Gegensatz zum Anziehen eines Rockes. Die Unterlassung von Abwehrmaßnahmen, auch solcher von sicherer Wirksamkeit, kann am Platze sein, wenn[286]) die Schädigung von einem Mitmenschen ausgeht. Denn wenn ihm beides möglich ist: entweder sich in Geduld zu fassen oder sich zu wehren und sich Genugtuung zu verschaffen, dann erfordert es das Gottvertrauen, daß er geduldig erträgt. Gott der Allerhöchste spricht: „... darum nimm ihn zum Beschützer und ertrage mit Geduld, was sie sagen!“ [287]) Ferner: „Wir wollen geduldig ertragen, womit ihr uns quält, und auf Gott mögen die Vertrauensvollen ihr Vertrauen setzen“.[288]) „Laß ihre Quälerei unbeachtet und vertrau auf [507] Gott!“ [289]) „Ertrage daher mit Geduld, wie es die standhaften Sendboten taten“.[290]) „Wie schön wird der Lohn der sich Abmühenden sein, welche geduldig sind und auf ihren Herrn vertrauen“.[291]) Das gilt von der von Menschen ausgehenden Schädigung. Aber sich gegenüber der von Schlangen, Raubtieren und Skorpionen drohenden Schädigung geduldig zu verhalten, sich nicht gegen sie zu wehren, ist durchaus kein Zeichen von Gottvertrauen. Denn es ist nutzlos. Jegliche Bestrebung wird ja nicht gewollt oder unterlassen um ihrer selbst willen, sondern im Dienste der Religion. Die Mittel sind hier in gleicher Weise abgestuft wie beim Erwerb und der Gewinnung von Nützlichem. Wir wollen uns daher nicht lange mit Wiederholung aufhalten.

Ebenso verhält es sich mit den Mitteln zur Verteidigung materiellen Besitzes. Das Gottvertrauen erleidet also keine Einbuße, wenn man beim Fortgehen die Tür des Hauses abschließt und wenn man dem Kamel die Füße fesselt. Denn dies sind Mittel, die, wie man nach dem von Gott gewollten üblichen Lauf der Dinge weiß, von sicherer oder wahrscheinlicher Wirksamkeit sind.

Daher sprach auch der Hochgebenedeite zu einem Beduinen, als er sein Kamel frei umherlaufen ließ und sagte: „Ich vertraue auf Gott“: „Feßle es und vertrau auf Gott!“ Der Allerhöchste spricht: „Seid auf eurer Hut!“ [292]) Er sagt, wo vom Gebet in furchterregender Lage die Rede ist: „. . . und sie sollen ihre Waffen ergreifen“.[293]) Der Gepriesene sagt: „Bereitet gegen sie soviel ihr nur könnt an Streitmacht und an Reitertrupps vor!“ [294]) Der Allerhöchste sprach zu Moses, dem Gebenedeiten: „So mache dich mit meinen Knechten bei Nacht auf!“ [295]) Den Schutz der Nacht zu benutzen bedeutet, sich vor den Augen der Feinde zu verbergen und ist eine Art Zuhilfenahme von Mitteln. Der hochgebenedeite Prophet verbarg sich in der Höhle, um sich den Augen seiner Feinde zu entziehen und sich gegen Schädigung zu schützen. [508] Beim Gebet zu den Waffen zu greifen[296]) ist kein sicheres Abwehrmittel, wie die Tötung einer Schlange oder eines Skorpions, die ja als sicher zu gelten hat, sondern ein wahrscheinliches Mittel. Wir stellten bereits fest, daß Wahrscheinliches und Sicheres hier auf gleicher Stufe stehen und nur die Anwendung vermutlich wirksamer Mittel mit dem Gottvertrauen nicht in Einklang zu bringen ist.

Du sagst vielleicht: Man erzählt doch, daß manche sich nicht rührten, wenn ein Löwe ihnen die Tatze auf die Schulter legte. Darauf entgegne ich: Man hat sogar von anderen berichtet, daß sie auf einem Löwen ritten und ihn in der Gewalt hatten.[297]) Aber durch diesen hohen Stand darf man sich nicht irreführen lassen. Denn, mag er auch an sich wirklich vorkommen, so taugt er doch nicht dazu, von anderen erlernt und nachgeahmt zu werden. Sondern es ist dies als ein hoher Grad von Wundertätigkeit aufzufassen, nicht aber als Bedingung für das Gottvertrauen. Es gibt dabei gewisse Geheimnisse, die keiner kennt, der sie nicht erreicht hat.

Du könntest weiter fragen: Gibt es ein Anzeichen, an dem ich merken kann, daß ich so weit bin? Ich antworte darauf: Wer so weit ist, der braucht kein Anzeichen mehr zu suchen. Indessen ist es eines von den Zeichen, die dem voraufgehen, daß du einen Hund zu bändigen vermagst, den du in dir selbst[298]) mit herum trägst und der „der Zorn“ genannt wird und fortgesetzt dich und andere beißt. Wenn dieser Hund so in deiner Gewalt ist, daß er, wenn er erregt und gereizt ist, nur auf deinen Wink hin sich beruhigt und dir untertan ist, dann wird vielleicht deine Stufe auch eine so hohe, daß dir der Löwe, der König der Raubtiere, unter-

tan ist. Der Hund in deinem eigenen Hause sollte dir doch eher untertan sein, als der in der Wüste, und weiter sollte dir der Hund in deinem Innern eher untertan werden als der Hund in deinem Hause. Wenn dir der Hund im Innern nicht untertan ist, so begehre nicht, daß sich der in der Außenwelt von dir unterwerfen lasse.

Du könntest ferner sagen: Wenn der Gottvertrauende demnach auf der Hut vor dem Feind zur Waffe greift, wenn er auf der Hut vor dem Räuber die Tür verschließt und sein Kamel fesselt, um sein Entlaufen zu verhüten, in welcher Hinsicht soll er dann ein Gottvertrauender sein? Darauf sage ich: Er ist ein Gottvertrauender durch Wissen und inneren Zustand. 1. Das Wissen: Er weiß, daß, wenn der Räuber ferngehalten wird, dies nicht etwa geschieht, weil seine Maßnahme des Abschließens der Tür genügende Gewähr böte, sondern nur weil Gott der Allerhöchste ihn fernhält. So manche Tür ist verschlossen und nützt doch nichts, so manches Kamel ist gefesselt und geht ein oder entkommt doch. Manch einer, der zu seiner Waffe greift, wird doch getötet oder besiegt. Also vertraue keineswegs auf diese Mittel, sondern auf den Verursacher der Mittel, wie wir es an dem Beispiel des Anwalts beim Prozeß gezeigt haben. Denn wenn der Klient erscheint und das Prozeßdokument vorweist, so vertraut er nicht auf sich selbst und sein Dokument, sondern auf den Schutz und die Stärke des Anwalts. 2. Der innere Zustand: Er ist mit allem, was Gott der Allerhöchste über sein Haus und ihn selbst verhängt, zufrieden und spricht: „O, mein Gott! Wenn du einen andern ermächtigst, zu nehmen, was im Haus ist, so sei es dir anheimgegeben. Ich bin zufrieden mit deiner Anordnung. Denn ich weiß nicht, ob deine Gabe ein Geschenk ist, [509] sodaß du es nicht zurückverlangen wirst oder nur ein mir leihweise anvertrautes Gut, das du wiederhaben willst. Auch weiß ich nicht, ob es ein Geschenk für mich sein soll oder ob schon von Ewigkeit her dein Wille dahin geht, daß es ein Geschenk für einen anderen sein soll. Welches auch dein Ratschluß sein mag, ich bin damit zufrieden. Ich schließe die Tür nicht ab, um mich gegen deinen Ratschluß zu schützen und aus Groll über ihn, sondern um der von dir verhängten gewohnten Verknüpfung von Ursache und Wirkung Rechnung zu tragen. Nur dir kann das Vertrauen gelten, o Verursacher der Mittel!“ Ist ihm diese Einstellung und das oben dargelegte Wissen zu eigen, dann steht er durchaus auf dem Boden des Gottvertrauens, wenn er das Kamel fesselt, zur

Waffe greift und die Tür abschließt. Kehrt er nun heim und findet sein Eigentum noch im Hause vor, so muß er dies als neuen Gnadenerweis von Gott dem Allerhöchsten betrachten. Findet er aber sein Eigentum nicht mehr vor, sondern muß er feststellen, daß es gestohlen ist, so soll er sein Inneres prüfen. Findet er, daß sein Inneres damit zufrieden oder gar froh darüber ist, in dem Bewußtsein, daß Gott ihm das nur weggenommen hat, um ihn dafür im Jenseits reicher zu bedenken, dann besitzt er das rechte Gottvertrauen und seine Aufrichtigkeit wird ihm offenbar. Wenn sein Geist aber dadurch von Schmerz ergriffen wird, obgleich er die Stärke aufbringt, sich geduldig zu zeigen, so wird ihm klar, daß er nicht ehrlich ist, wenn er das Gottvertrauen für sich in Anspruch nimmt. Denn das Gottvertrauen ist eine auf die Weltentsagung folgende Station. Die letztere ist aber nur bei einem Menschen wirklich vorhanden, der keinem entschwundenen irdischen Besitz nachtrauert und auch über Hinzukommendes sich nicht freut, sondern sich gerade umgekehrt verhält. Wie kann also ein solcher wirkliches Gottvertrauen besitzen? Wohl kann er allenfalls den Rang der Geduld besitzen, wenn er sich nichts merken läßt, seinen Verdruß nicht äußert und sich nicht zu sehr aufs Suchen und Nachforschen verlegt. Ist er aber zu all dem nicht in der Lage, sodaß er innerlich Schmerz empfindet, seinen Verdruß mündlich zum Ausdruck bringt und körperlich sich in weitgehendem Maße der Suche nach seinem gestohlenen Gut widmet, dann trägt der Diebstahl zur Erhöhung seiner Schuld bei, insofern, als dadurch seine Unfähigkeit, irgendeine Station zu erreichen, und die Unehrlichkeit aller Ansprüche, die er darauf erhebt, ihm klar wird. Daraufhin muß er dahin streben, daß er seiner eigenen Seele nicht mehr traue, wenn sie Ansprüche erhebt, und ihrem Truge nicht erliege. Denn sie ist trügerisch, verleitet zum Bösen, aber erhebt den Anspruch, daß ihr das Gute eigen sei.

Wenn du sagst: Wie sollte ein Gottvertrauender materiellen Besitz haben, sodaß er ihm weggenommen werden könnte? So erwidere ich: Der Gottvertrauende hat doch einige Gegenstände im Haus wie eine Schüssel, aus der er ißt, einen Krug, aus dem er trinkt, ein Gefäß, in dem er die rituelle Waschung vornimmt, einen Sack zur Aufbewahrung seiner Mundvorräte, einen Stock zur Abwehr seines Feindes und dergleichen mehr an lebensnotwendigem Hausgerät. Zuweilen bekommt er auch Geld in die Hand, das er behält, um einen Bedürftigen zu finden, dem er es dann zuwendet. Wenn er es in dieser Absicht aufspart, so steht

dies mit seinem Gottvertrauen sehr wohl im Einklang. Das Gottvertrauen erfordert nicht, daß er sich des Kruges, aus dem er trinkt und des Sackes, in dem er seine Mundvorräte hat, entledige. Dies hat nur für Eßbares und für jeden über das Maß der Notwendigkeit hinausgehenden Besitz zu gelten. Denn Gott der Allerhöchste pflegt den Armen, die sich dem Gottvertrauen weihen, ihr Brot[299]) selbst in den Winkeln der Moscheen zukommen zu lassen, nicht aber wöchentlich Krüge und andere Gerätschaften zu verteilen, und das Gottvertrauen erfordert nicht, daß man sich den Gepflogenheiten der göttlichen Vorsehung gegenüber indifferent verhalte. Deshalb pflegte al-Ḫawwāṣ [st. 291] [510] auf der Reise Seil und Wasserbehälter, Schere und Nadel mitzunehmen, aber keinen Reiseproviant. Denn[300]) nach Gottes Gepflogenheit pflegt zwischen beidem ein Unterschied zu bestehen.

Du könntest dann weiter einwenden: Wie ist es aber denkbar, daß einer nicht traurig und betrübt wird, wenn ihm solch lebensnotwendiges Eigentum genommen wird, das er dringend braucht? Wenn er es nicht zu haben wünschte, so würde er es nicht hinter Tür und Riegel verwahren. Hat er das aber getan, weil er es braucht, wie sollte er da nicht innerlich leiden und trauern, da ihm entwendet wurde, was er zu besitzen wünschte? Darauf entgegne ich: Er bewahrte es ja nur auf, weil es seinem Glaubensleben förderlich sein sollte; denn er dachte, der Besitz des betreffenden Objektes müsse wohl seinem Heil dienen. Wäre das nicht der Fall, so würde Gott der Allerhöchste ihn ja nicht damit beschenkt haben. Diese Folgerung zieht er also aus der Tatsache, daß Gott es ihm gewährt hat und auf Grund der rechten Einstellung Gott gegenüber [d. h. weil er glaubt, daß Gott immer sein Bestes will]. Dazu kommt, daß er glaubte, der Besitz des Gegenstandes bedeute eine äußerliche Förderung für sein Glaubensleben. Letzteres wußte er aber nicht bestimmt, denn es ist möglich[301]), daß sein Heil vielmehr darin liegt, daß er durch den Verlust des betreffenden Gegenstandes heimgesucht wird, sodaß er sich umso mehr abmühen muß, um auch so ans Ziel zu kommen und für die größere Mühe und Plage auch sein Lohn im Jenseits umso größer ausfällt. Wenn Gott der Allerhöchste ihm den Gegenstand nun nimmt, indem er einem Räuber Macht verleiht, ändert sich seine Meinung, weil er in allen Fällen sich auf Gott verläßt und die rechte Einstellung ihm gegenüber besitzt. Also spricht er: „Wenn Gott der Erhabene und Mächtige

nicht wüßte, daß bis jetzt im Vorhandensein dieses Gegenstandes mein Heil lag, nun aber in seinem Verlust, so würde er ihn mir nicht nehmen". Auf Grund einer solchen Denkweise kann man sich wohl vorstellen, daß die Trauer sich seiner nicht bemächtigt, denn dadurch wird er davor bewahrt, sich über die Mittel als solche zu freuen, sondern nur insofern freut er sich, als der Verursacher der Mittel ihm diese in fürsorglicher Güte gewährt. Er gleicht einem Kranken, der von einem gütigen Arzt behandelt wird und mit allem zufrieden ist, was dieser tut. Wenn er ihm Speise vorsetzt, freut er sich und sagt: „Wüßte er nicht, daß sie mir zuträglich ist und daß ich sie schon vertragen kann, so würde er sie mir nicht vorsetzen". Wenn er sie ihm dann aber wieder entzieht, so freut er sich auch und sagt: „Wäre die Speise nicht schädlich und todbringend für mich, so würde er sie mir nicht nehmen". Jeder, der nicht von der Güte Gottes des Allerhöchsten die gleiche Überzeugung hat, wie der Kranke von einem fürsorglichen, auf die Heilkunde sich verstehenden Vater, der kann kein richtiges Gottvertrauen[302]) üben. Wer Gott den Allerhöchsten und sein Wirken kennt und weiß, wie er stets auf das Wohl seiner Diener bedacht ist, dessen Freude gilt nicht den Mitteln. Denn er weiß ja nicht, welches von diesen für ihn gut ist. Der gottselige ʿUmar tat den Ausspruch: „Mich kümmert nicht, ob ich reich oder arm bin, denn ich weiß nicht, was für mich besser ist". Ebenso darf sich der Gottvertrauende nicht darum kümmern, ob sein Eigentum gestohlen wird oder nicht. Denn er weiß nicht, was für ihn auf Erden oder im Jenseits besser ist. Wie mancher Besitz auf Erden verursacht den Verderb des Menschen. Wie mancher Reiche, der wegen seines Reichtums von Unglück heimgesucht wird, sagt: „Wäre ich doch arm!"

Das Verhalten der Gottvertrauenden, wenn ihnen ihr Eigentum gestohlen wird.

Der Gottvertrauende hat gewisse Verhaltungsmaßregeln zu befolgen hinsichtlich seines Eigentums im Haus, wenn er dieses verläßt:

1. Er soll die Tür abschließen; aber nicht zu weit gehen in der Anwendung von Schutzmitteln, z. B. nicht die Nachbarn bitten, aufzupassen, wenn er schon abgeschlossen hat oder eine größere Zahl von Schlössern verwenden. Mālik b. Dīnār [st. 131]

pflegte seine Tür gar nicht abzuschließen, sondern mit einem Strick zuzubinden und zu sagen: „Wenn die Hunde nicht wären, würde ich sie auch nicht zubinden“.

[511] 2. Er soll kein Eigentum im Haus lassen, nach dem die Diebe gierig sind[303]), sodaß er die Ursache ihres Verbrechens würde und die Tatsache, daß er es behält, an der Erregung ihrer Gier schuld wäre. Als daher Muġīra[304]) den Mālik b. Dīnār mit einem Wassergefäß beschenkte, sagte er: „Nimm es wieder! Ich brauche es nicht“. „Weshalb?“ fragte dieser. „Der böse Feind wird mir einflüstern, daß es ein Räuber gestohlen habe“. Er wollte also gewissermaßen verhüten, daß ein Dieb sich vergehe und daß durch die Einflüsterung des Satans, es sei gestohlen worden, sein Inneres beunruhigt werde. Darum sagte Abū Sulaimān ad-Dārānī [st. 215]: „Das ist ein Zeichen der inneren Schwachheit der Sufis. Dieser hat dem Irdischen entsagt, was kann es ihm denn ausmachen, wenn ihm dieses weggenommen wird?“

3. Was die Dinge angeht, die er notwendig im Hause lassen muß, so soll er beim Fortgehen den Vorsatz fassen, zufrieden sein zu wollen mit allem, was Gott darüber verhängt, wenn er sie etwa einem Dieb zufallen läßt, und soll sagen: „Was der Dieb nimmt, soll ihm rechtmäßig gehören oder es sei für Gott den Allerhöchsten dahingegeben. Wenn er arm ist, so sei es ein Almosen für ihn“. Macht er das letztere nicht zur Bedingung, so ist es besser. So hat er zwei Intentionen, je nachdem der Dieb arm oder reich ist: Entweder, daß sein Besitz den Dieb davon abhalte, sich weiter zu vergehen; denn vielleicht hat er daran genug, sodaß er von da an vom Stehlen abläßt. Auch bedeutet sein Vergehen dann nicht mehr einen Genuß verbotenen Gutes, nachdem der Eigentümer es ihm freigegeben hat. Oder aber er hat die Intention, zu verhindern, daß der Dieb einen anderen Muslim schädige, sodaß sein eigener Besitz als Lösegeld für den Besitz eines anderen Muslims dient. Wenn er aber den Besitz des Nächsten mit seinem eigenen Besitz zu bewahren oder von dem Dieb die Sündenschuld zu nehmen oder sie ihm zu verringern gedenkt, so meint er es gut mit den Muslims und kommt dem Prophetenwort nach: „Hilf deinem Bruder, mag er Unrecht tun oder leiden“. Die Hilfe für den Unrechttuenden besteht darin, daß man ihn am Unrechttun hindert; wenn man ihm vorher verzeiht, so macht man damit das Unrecht zunichte und verhindert es. Es bedarf keiner Frage, daß eine solche Intention dem Betreffenden in keiner Weise schadet, da darin keine Ermächtigung

des Diebes zur Tat noch auch eine Änderung des von Ewigkeit her bestehenden göttlichen Ratschlusses liegen kann, sondern seine Intention durch Weltentsagung verwirklicht wird. Wenn ihm sein Besitztum genommen wird, so werden ihm für jeden Dirham siebenhundert zuteil, weil er eine solche Intention und Bestrebung hatte. Wenn es ihm aber nicht genommen wird, so bekommt er dennoch den Lohn gleichfalls. [Kurze Abschweifung.]

4. Findet er, daß sein Besitztum gestohlen worden ist, so soll er nicht trauern, sondern froh sein, wenn es ihm möglich ist und sagen: „Wäre es nicht heilbringend für mich, so hätte Gott der Allerhöchste es mir nicht geraubt". Weiter soll er, wenn er nicht zuvor um Gottes willen darauf Verzicht geleistet hat, im Nachforschen und in der Verdächtigung seiner Mitmenschen nicht zu weit gehen. Hatte er aber bereits um Gottes willen Verzicht geleistet, so soll er gar nicht darnach forschen. Denn er hat es dann als einen Schatz für sich selbst ins Jenseits voraufgesandt. Wird es ihm zurückgegeben, so ist es besser, wenn er es nicht annimmt, nachdem er bereits um Gottes willen darauf verzichtet hat. Wenn er es aber annimmt, so ist es, rein äußerlich juristisch gesehen, sein Eigentum, da das Besitzverhältnis bloß durch jene Intentionen nicht gestört werden kann. Jedoch ist dies bei Gottvertrauenden verpönt.

Es wird berichtet, daß dem Ibn ʿUmar[305]) seine Kamelstute gestohlen wurde. Er suchte sie, bis er müde wurde. Sodann sprach er: „Ich verzichte um Gottes willen". Darauf ging er in die Moschee [513] und bete dort zwei Rakʿas. Da kam zu ihm ein Mann, der sagte: „O Abū ʿAbdarraḥmān, deine Kamelin ist an dem und dem Ort!" Da zog er seine Schuhe an und stand auf.[306]) Darauf sagte er: „Ich bitte Gott um Verzeihung" und setzte sich wieder. Man fragte ihn: „Willst du nicht gehen und sie holen?" Doch er sagte: „Ich hatte bereits um Gottes willen darauf verzichtet".

Einer der Sufischeichs erzählte: Ich sah einen meiner Genossen nach seinem Tode im Schlaf, und fragte ihn: „Was hat Gott mit dir gemacht?" Er sprach: „Er hat mir verziehen und hat mich ins Paradies geführt und mir meine Aufenthaltsorte darin gezeigt. So habe ich sie gesehen". Dabei war er niedergeschlagen und traurig. Ich sagte: „Du bist ins Paradies gekommen und hast Verzeihung erlangt und bist dabei doch traurig?" Da seufzte er schwer. Darauf sagte er: „Ja, ich werde immer traurig sein bis zum Tag der Auferstehung". „Und

warum?“ fragte ich. Er entgegnete: „Als ich meine Aufenthaltsorte im Paradies sah, erblickte ich hoch oben Stationen, wie ich dergleichen noch nie gesehen hatte. Ich freute mich darüber; doch als ich sie zu betreten im Begriff war, rief jemand von oben herab: ‚Laßt ihn nicht hinein! Denn diese sind nicht für ihn, sondern nur für die, welche den Weg zu gutem Ende geführt haben‘. ‚Und worin besteht dies?‘ fragte ich. Da wurde mir die Antwort: ‚Du hast oft auf eine Sache um Gottes willen Verzicht geleistet und sie dann wieder zurückgenommen. Hättest du den Weg vollendet, so hätten wir auch dich zum guten Ende geführt!‘“

Von einem Frommen in Mekka wird erzählt, er habe neben einem Mann, der seinen Geldbeutel bei sich hatte, geschlafen. Da wachte der Mann auf und vermißte seinen Beutel. Nun verdächtigte er ihn der Tat. Er sagte: „Wieviel war in deinem Beutel?“ Der andere nannte ihm den Betrag. Da brachte er das Geld zur Kaʿba und wog ihm von seinem Eigenen die Summe ab. Hinterher verrieten dem Manne seine Freunde, daß sie ihm den Beutel weggenommen hatten, um ihn zu verulken. Da kam er und seine Freunde und brachten das Gold zurück. Doch er verweigerte die Annahme und sagte: „Nimm es als rechtmäßig erlaubtes Gut an. Ich pflege nicht, Besitztum, dessen ich mich um Gottes willen entäußert habe, wieder zurückzunehmen“, und nahm es nicht an. Sie aber drangen in ihn. Da rief er einen seiner Söhne, band das Geld in Börsen und schickte es den Armen, bis nichts davon übrig blieb. — Von solcher Charakterart waren die Altvorderen. Ebenso pflegte jemand, der einen Brotlaib mitgenommen, um ihn einem bestimmten Armen zu geben, wenn er diesen nicht finden konnte, ungern den Brotlaib wieder mit nach Hause zu nehmen, nachdem er ihn fortgetragen hatte, und ihn einem anderen Armen zu geben; und ebenso bei Dirhams, Dinaren und sonstigen Almosen.

5. Er soll — das ist die niedrigste Stufe — den Dieb, der ihm durch die Entwendung Unrecht zugefügt, nicht verwünschen. Wenn er das tut, so ist sein Gottvertrauen nichtig, und es beweist dies sein Mißfallen und seine Betrübnis über den Verlust und auch seine Weltentsagung wird nichtig. Geht er darin zu weit, so wird auch der Lohn hinfällig, den er im Jenseits für den Verlust, der ihn betroffen, erhalten würde.

[514] In der Tradition heißt es: Wer einen, der ihm Böses zugefügt, verwünscht, der gleicht sich dem Täter an.

Es wird berichtet, daß dem Rabīʿ b. Ḫuṯaim[307]) ein Pferd im Werte von 20 000 Dirham gestohlen wurde. Er war gerade im Begriff zu beten. Aber er unterbrach sein Gebet nicht und rührte sich auch nachher nicht, um darnach zu suchen. Da kamen zu ihm Leute, die ihn trösten wollten. Er aber sagte: „Ich habe ihn ja gesehen, wie er es losband". Man fragte ihn: „Und was hielt dich ab, ihn fortzujagen?" Er antwortete: „Ich war gerade mit etwas beschäftigt, woran mir mehr lag" (nämlich mit dem Gebet). Da begannen sie den Dieb zu verwünschen. Er aber sprach: „Tut das nicht! Sondern sagt Gutes! Denn ich habe es ihm als Almosen bewilligt".

Jemand, dem etwas gestohlen worden war, wurde gefragt: „Verwünschest du nicht den, der dir das zugefügt hat?" Er sagte: „Ich möchte nicht dem Satan eine Hilfe wider ihn sein". Man sagte zu ihm: „Wie, wenn es dir nun zurückgebracht würde?" Er erwiderte: „Ich würde es nicht nehmen und nicht darnach schauen; denn ich habe es ihm bereits als erlaubten Besitz zuerkannt".

Zu einem anderen sagte man: „Erflehe doch von Gott Strafe für den, der dir Böses zugefügt hat!" Er aber entgegnete: „Mir hat niemand Böses zugefügt", und fuhr fort: „Nur sich selbst hat er Böses zugefügt. Ist es nicht genug für den Ärmsten, daß er sich das angetan hat, sodaß ich ihn noch elender machen sollte?"

Jemand schimpfte bei einem der Altvorderen heftig auf al-Ḥaǧǧāǧ[308]) wegen seiner Freveltaten. Der aber sagte zu ihm: „Schimpf nicht so sehr! Denn Gott der Allerhöchste heischt für al-Ḥaǧǧāǧ gerechte Entgeltung von jedem, der seine Ehre verletzt, wie er auch von ihm für alle, denen er Vermögen und Leben nahm, Entgeltung fordert".

In der Tradition heißt es: „Dem Menschen wird etwas Böses zugefügt. Darauf ergeht er sich so lange in Beschimpfungen und Beleidigungen dessen, der ihm das angetan, bis das Maß seiner Schuld dem des Übeltäters nicht mehr nachsteht. Ja — schließlich hat der Übeltäter sogar noch ein Plus von ihm einzufordern, sodaß für ihn an dem Geschädigten noch Vergeltung geübt wird.

6. Er soll wegen des Diebes und seines Vergehens und weil dieser sich dadurch der göttlichen Strafe ausgesetzt hat, Kummer empfinden und Gott dafür danken, daß er ihn zum Opfer, nicht zum Täter eines Unrechts gemacht hat und daß er dadurch nur

seinem irdischen Besitz, nicht aber seinem Seelenheil Schaden habe widerfahren lassen.

Jemand klagte einem Gelehrten, daß er überfallen und ihm sein Geld abgenommen worden sei. Da sagte dieser: „Wenn du nicht mehr Kummer darüber empfindest, daß unter den Muslims jemand dies als erlaubt betrachtet, als über dein Geld, so bist du den Muslims nicht freundlich gesinnt".

Dem ʿAlī b. al-Fuḍail[309]) wurden Dinare gestohlen, während er um die Kaʿba lief. Sein Vater sah ihn, wie er weinte und traurig war. Er fragte ihn: „Weinst du etwa über die Dinare?"[310]) Er entgegnete: „Nein, bei Gott! Sondern über den Unglücklichen.[311]) Er[312]) wird am Tage der Auferstehung gefragt werden und nichts, was für ihn spricht, vorbringen können".

Jemand wurde aufgefordert: „Verwünsche doch den, der dir Böses zugefügt hat!" Da sagte dieser: „Ich bin so von der Trauer über ihn in Anspruch genommen, daß ich ihn nicht verwünschen kann".

Von solcher Charakterart waren die Altvorderen, [515] Gott habe sie selig allesamt.

4. Abschnitt:

Über die Beseitigung von Ungemach (z. B. die medizinische Behandlung der Krankheit[313]) u. ä.).

Die Mittel zur Beseitigung der Krankheit werden gleichfalls eingeteilt in 1. Entschiedenes, z. B. das Wasser, welches das Ungemach des Durstes und das Brot, welches das Ungemach des Hungers beseitigt, 2. Wahrscheinliches, wie Aderlaß und Schröpfen, das Trinken eines Abführmittels und die sonstigen Unterarten der medizinischen Behandlung, d. h. die Behandlung der Kälte durch Hitze und der Hitze durch Kälte; dies sind die auf der Hand liegenden Mittel in der Medizin, und 3. Vermutetes, wie Kauterisierung und Zauberspruch.

Die Nichtanwendung der entschieden wirksamen Mittel wird durch das Gottvertrauen nicht erfordert; ja, es ist sogar verboten, sie nicht anzuwenden, wenn der Tod zu befüchten ist. Da-

gegen ist es Bedingung des Gottvertrauens, die Mittel von bloß vermuteter Wirkung nicht anzuwenden. Denn dies hat der hochgebenedeite Prophet von den Gottvertrauenden ausgesagt.[314]) Am höchsten ist noch die Kauterisierung zu bewerten; ihr folgt der Zauberspruch, und den letzten Grad bildet das Vogelorakel. Darauf sich zu verlassen ist eine allzu weitgehende Inbetrachtziehung der Mittel. Die Anwendung der zur mittleren Stufe gehörigen Mittel, d. h. der wahrscheinlichen, wie die bei den Ärzten übliche Behandlung mit den auf der Hand liegenden Mitteln, steht nicht im Widerspruch zum Gottvertrauen (im Gegensatz zu den Mitteln von vermuteter Wirkung). Ihre Nichtanwendung ist nicht verboten (im Gegensatz zu den Mitteln von entschiedener Wirkung), ja sie ist sogar in gewissen Fällen und bei gewissen Personen löblicher als ihre Anwendung. Diese Mittel liegen also auf einer Stufe zwischen den beiden anderen.

Daß die Anwendung von Heilmitteln nicht im Widerspruch zum Gottvertrauen steht, wird durch die Tatsache bewiesen, daß der hochgebenedeite Prophet entsprechend gehandelt, gesprochen und Anweisung gegeben hat. [Es folgen nun eine Reihe von Belegen aus der Tradition und der Prophetenlegende zum Beweis der Unbedenklichkeit der medizinischen Behandlung von Krankheiten.]

[519] Es ist ganz klar, daß der Verursacher der Mittel nach seiner Gepflogenheit an die Mittel ihre Wirkung knüpft, um seine Weisheit zu offenbaren. Arzneien sind aber auch nur Mittel, die wie alle sonstigen Mittel im Dienst der göttlichen Macht stehen. Ebenso wie das Brot ein Heilmittel gegen den Durst ist, so[315]) ist auch Oxymel ein Heilmittel gegen Gelbsucht und Skamonium ein Abführmittel, wobei nur ein zweifacher Unterschied besteht: 1. Die Behandlung des Hungers und des Durstes durch Wasser und Brot ist völlig evident und von jedermann zu begreifen, während die Behandlung der Gelbsucht durch Oxymel nur manchem Auserlesenen begreiflich ist. Wer das aber durch Erfahrung erfaßt hat, für den besteht kein Unterschied zwischen den beiden Fällen. 2. Wenn eine Arznei abführt, oder wenn Skamonium die Gelbsucht lindert, so geschieht dies unter anderen Bedingungen im Körperinneren. Einzelne Motive in der körperlichen Konstitution sind zuweilen schwierig in all ihren Voraussetzungen zu erkennen; manchmal entzieht sich eine Voraussetzung der Erkenntnis, so daß die Arznei in ihrer abführenden Wirkung versagt. Ganz im Gegensatz dazu sind zur Stillung des

Durstes außer Wasser keine zahlreichen Voraussetzungen erforderlich. Es mögen wohl Krankheitsfälle vorkommen, die ein stetes Anhalten des Durstes trotz reichlichen Wassertrinkens mit sich bringen. Aber das ist selten. Lediglich in diesen beiden Punkten besteht ein Unterschied zwischen den Mitteln. Die Wirkung folgt mit völliger Sicherheit auf das Mittel, sobald die erforderlichen Voraussetzungen gegeben sind, [520] und dies alles unter der Leitung und nach der unwiderstehlichen Anordnung des Verursachers der Mittel kraft seiner Weisheit und vollkommenen Macht. Es schadet demnach dem Gottvertrauenden nichts, wenn er sich ihrer bedient[316]), wofern sein Blick nur auf den Verursacher der Mittel gerichtet ist, nicht aber auf den Arzt und die Arznei. Von Moses dem Gebenedeiten wird erzählt, er habe gefragt: „O Herr, von wem kommt Krankheit und Heilmittel?“ Da sprach der Allerhöchste: „Von mir.“ Er fragte weiter: „Und was tun die Ärzte?“ Er sagte: „Sie essen ihr täglich Brot und spenden den Menschen Zuversicht, bis ihnen von mir Genesung oder Tod zuteil wird.“ Das Gottvertrauen unter Heranziehung von Heilmitteln ist also ein in Wissen und innerem Zustand bestehendes Gottvertrauen, wie dies über die Arten schadenabwehrender und Nutzen herbeiziehender Handlungen oben gesagt wurde. Die ausgesprochene Nichtanwendung von Heilmitteln ist dagegen keineswegs Bedingung beim Gottvertrauen.

Du könntest einwenden: Das Kauterisieren ist doch auch ein Mittel von augenscheinlichem Nutzen. Darauf sage ich: Das trifft nicht zu. Denn augenscheinliche Mittel sind solche wie Aderlaß, Schröpfen, Trinken eines Abführmittels und Einflößen kühlender Getränke bei innerer Hitze. Wäre das Kauterisieren ein Mittel von gleich augenscheinlicher Wirkung, so wäre es nicht in vielen Ländern unbekannt. In den meisten Ländern ist es ja kaum üblich. Nur bei manchen Türken und Beduinen ist es gebräuchlich. Es gehört zu den Mitteln von nur vermuteter Wirksamkeit, wie die Zaubersprüche. Es ist jedoch insofern von anderer Art als diese, als es eine bereits jetzt erfolgende Verbrennung mit Feuer darstellt, obwohl keine Notwendigkeit zu einer solchen besteht. Denn es gibt keinen Schmerz, der durch Kauterisieren behandelt wird, gegen den es nicht ein Heilmittel gäbe, das dieses unnötig macht und bei dem keine Verbrennung zu erfolgen braucht. Die Verbrennung mit Feuer ist eine Verwundung, die den Organismus schädigt und deren weiteres Umsichgreifen zu befürchten ist, die dabei aber durchaus entbehrlich ist, im Gegen-

satz zum Aderlaß und Schöpfen. Denn daß diese weiter um sich greifen, kommt nicht in Frage; auch können sie durch nichts anderes ersetzt werden. Daher verbot der hochgebenedeite Prophet das Kauterisieren, die Zaubersprüche dagegen nicht. Beides ist aber mit dem Gottvertrauen nicht zu vereinbaren. [Es folgen einige diesbezügliche Anekdoten.]

[521] Nichtanwendung von Heilmitteln ist in manchen Fällen löblich und beweist Stärke des Gottvertrauens. Sie widerspricht nicht der Handlungsweise des Gottgesandten.

Der Altvorderen, die Heilmittel anwandten, sind unzählige. Aber andererseits vermied es auch eine Menge der Größten, Heilmittel zu gebrauchen. Man könnte vielleicht meinen, dies sei eine Unvollkommenheit. Denn wenn es Vollkommenheit wäre, so würde der hochgebenedeite Gottgesandte es gleichfalls gemieden haben, da niemand im Gottvertrauen vollkommener ist als er. — Vom gottseligen Abū Bekr wird berichtet, man habe zu ihm gesagt: „Sollen wir dir nicht einen Arzt rufen?“ Er entgegnete: „Der Arzt hat mich bereits angeschaut und gesagt: „Ich tue, was ich will!“

Zu Abū'd-Dardā'[317]) sagte man, als er krank war: „Worüber hast du zu klagen?“ „Über meine Sünden“, war die Antwort. „Wonach verlangt es dich?“ fragte man weiter. Er erwiderte: „Nach der Verzeihung meines Herrn.“ Sie fragten: „Sollen wir dir nicht einen Arzt rufen?“ Er sagte darauf: „Der Arzt hat ja meine Leiden befohlen.“

Als Abū Ḏarr[318]) an einer Entzündung der Augen litt, wurde er gefragt: „Willst du sie nicht behandeln?“ Er sagte aber: „Ich habe anderes zu tun, als an die Augen zu denken.“ Er wurde weiter gefragt: „Willst du nicht Gott den Allerhöchsten bitten, daß er dich gesund macht?“ Er entgegnete: „Ich bitte ihn um etwas, was für mich wichtiger ist als die Augen.“ [Es folgen noch drei weitere Belege.]

[522] Die Handlungsweise des hochgebenedeiten Propheten läßt sich also mit der dieser Asketen nicht klar vereinbaren, wenn wir nicht die Gründe, welche an der Anwendung von Heilmitteln hindern können, einzeln festlegen. Wir sagen also: Die Nichtanwendung von Heilmitteln kann verschiedene Ursachen haben.

1. Der Kranke kann ein Erleuchteter sein. Ihm ist die Erleuchtung zuteil geworden, daß seine Frist abgelaufen ist und die Anwendung von Heilmitteln ihm nichts mehr nützt. Dieses Wissen kann zuweilen beruhen auf einer der Wahrheit gemäßen Traumvision, zuweilen auf Voraussicht und Vermutung und zuweilen auch auf wahrhaftiger göttlicher Erleuchtung.[319])

2. Der Kranke kann so völlig mit seinem geistlichen Zustand und der Furcht vor seinem Ende und vor Gottes prüfendem Blick beschäftigt sein, daß ihn dies den Schmerz der Krankheit vergessen macht, so daß in seinem Geist im Gedanken an seinen geistlichen Zustand kein Raum ist für die Heranziehung von Heilmitteln. Darauf weist der Ausspruch des Abū Ḏarr hin: „Ich habe anderes zu tun, als an die Augen zu denken"; und der des Abū' d-Dardā': „Ich klage nur über meine Sünden". Der Schmerz, den sein Geist aus Furcht vor seinen Sünden empfand, war also größer als der Schmerz, den sein Körper durch die Krankheit litt. Ein solcher ist einem Menschen zu vergleichen, der durch den Tod eines lieben Freundes betroffen wird oder einem von Furcht Gepackten, der vor einen König geschleppt wird, um hingerichtet zu werden. Wenn man ihn fragt, ob er nichts essen wolle, da er doch Hunger habe, so antwortet er: „Ich habe andres im Kopf als den Schmerz, den der Hunger verursacht." Damit stellt er keineswegs die Tatsache in Abrede, daß Essen[320]) gegen den Hunger nützt, noch verurteilt er damit die, welche essen.

[523] 3. Das Leiden kann chronischer Art und die dagegen verordnete Medizin von nur vermutlichem Nutzen sein, also mit Kauterisierung und Zauberspruch auf gleicher Stufe stehen, so daß der Gottvertrauende sie meidet... Das kann nun absolut der Fall sein, oder es kann nach der Meinung des Kranken so sein, weil dieser in der Heilkunst zu wenig bewandert ist und zu wenig Erfahrung darin hat, so daß er nicht von der Nützlichkeit des Heilmittels überzeugt sein kann. Zweifellos glaubt der erfahrene Arzt viel fester an die Heilmittel als andere Menschen. Das Vertrauen auf sie und die Meinung, die man von ihnen hegt, richten sich nach der Kraft der Überzeugung, und diese hängt von der praktischen Erfahrung ab. Die meisten von den Frommen und Asketen, die keine Heilmittel anwenden, handeln so auf Grund dieser Tatsache. Denn nach ihrer Meinung ist das Heilmittel nur einer vagen Vermutung zufolge wirksam und entbehrt einer positiven Grundlage. Diese Auffassung trifft bei manchen Heilmitteln auch nach der Meinung von Männern, die sich auf

die ärztliche Kunst verstehen, durchaus zu, bei manchen anderen aber trifft sie nicht zu. Dessen ungeachtet betrachtet zuweilen ein medizinischer Laie die Heilmittel allesamt unter gleichem Aspekt und hält daher deren Gebrauch überhaupt, ebenso wie Kauterisieren und Zauberspruch, für eine zu weitgehende Heranziehung der Mittel, so daß er ihn aus Gottvertrauen meidet.

4. Der Mensch kann mit der Nichtanwendung von Heilmitteln den Zweck verfolgen, eine längere Dauer der Krankheit herbeizuführen, um die Belohnung dafür durch geduldiges Ertragen der göttlichen Heimsuchung zu erlangen oder um sich in der Fähigkeit des Erduldens zu erproben. Über die für Krankheit ausgesetzte Belohnung gibt es zahlreiche Überlieferungen ... — [524] Da nun Krankheit und Heimsuchung so gewaltig hoch bewertet werden, so lieben manche die Krankheit und greifen nach ihr als einer Beute, um die Belohnung für geduldiges Ertragen derselben zu erlangen. Manch einer von ihnen, der ein Leiden hat, verheimlicht dieses und nennt es dem Arzt nicht; er erträgt das Leiden und ist mit dem Ratschluß Gottes des Allerhöchsten zufrieden und weiß, daß sein Geist viel zu sehr von Gott eingenommen ist, als daß die Krankheit diesen von Gott abzulenken vermöchte. Die Krankheit hemmt ja lediglich seine Glieder. Solche Leute wissen aber, daß z. B. ihr Gebet, wenn sie es im Sitzen, aber mit geduldiger Ertragung der göttlichen Schickung verrichten, wertvoller ist, als wenn sie es stehend in voller Gesundheit verrichten würden. —

[525] 5. Der betreffende Mensch kann früher Sünden begangen haben, um derentwillen er sich nun fürchtet, ohne imstande zu sein, dafür Sühne zu leisten. So sieht er denn [526] die Krankheit, wenn sie von längerer Dauer ist, als eine Sühne an und unterläßt daher die Anwendung von Heilmitteln in der Befürchtung, das Ende der Krankheit zu beschleunigen.

[527] 6. Der Mensch kann bei sich die Anfänge einer durch langwährende Gesundheit hervorgerufenen Übermütigkeit und Gottlosigkeit wahrnehmen. Er unterläßt infolgedessen die Anwendung von Heilmitteln in der Befürchtung, es könne rasch das Ende seiner Krankheit eintreten, so daß ihn wieder die frühere Nachlässigkeit, Übermütigkeit und Gottlosigkeit überkomme oder die Hoffnung auf ein langes irdisches Dasein wiederkehre, die einen erneuten Aufschub in der Wiedergutmachung vergangener Sünden und weitere Zurückstellung der guten Werke mit sich bringen würde. Denn körperliche Gesundheit bedeutet Stärke aller

Fähigkeiten; und dadurch wird die Leidenschaft hervorgerufen, die Begierden werden erregt, und diese verleiten zu den Sünden. Zum mindesten verleiten sie zum Genuß der erlaubten Freuden, und das ist eine Zeitvergeudung und eine Vernachlässigung des ungeheuren Gewinnes, der einem zufällt, indem man gegen die eigene Natur ankämpft und sich der frommen Werke befleißigt. Wenn Gott einem Menschen wohl will, so läßt er ihn durch Krankheiten und Unglücksfälle zur Besinnung kommen. Daher das Wort: „Der Gläubige bleibt nicht verschont von Krankheit, Dürftigkeit oder Niedrigkeit.“ [321]) Man hat auch folgendes Wort Gottes des Allerhöchsten überliefert: „Die Armut ist mein Gefängnis und die Krankheit meine Fessel, darin ich gefangen halte, wen ich von meinen Geschöpfen liebe.“ Wenn die Krankheit also eine Gefangenschaft ist, die an der Gottlosigkeit und am Sündigen hindert, welches größere Gut kann es dann geben? Und warum soll dann einer, der solches für sich fürchtet, sich mit der Behandlung der Krankheit abgeben? Die wahre Gesundheit besteht in der Unterlassung der Sünden ... — [530] Weil also die Vorteile der Krankheit so vielfältig sind, meinen viele, jedes Hilfsmittel, durch das diese entschwinden, meiden zu sollen, da sie darin nur ein Plus für sich sehen, nicht etwa, als ob sie die Anwendung von Heilmitteln an sich als eine Unvollkommenheit betrachten. Denn wie sollte diese eine Unvollkommenheit sein, da der Hochgebenedeite es ebenso hielt?

Widerlegung der Meinung, die Nichtanwendung von Heilmitteln sei in jedem Fall besser.

Wenn jemand sagt, der hochgebenedeite Prophet habe nur darum Heilmittel angewendet, um damit für andere weniger Vollkommene einen Brauch zur Befolgung zu schaffen; denn das sei nur die Einstellung der Schwachen, der Stufengrad der Starken erfordere Gottvertrauen unter Vermeidung von Medizin, so antwortet man: „Dann muß es wohl auch Bedingung des Gottvertrauens sein, Schröpfen und Aderlaß zu unterlassen, wenn das Blut heftig in Wallung gerät.“ Und wenn dieses bejaht wird: „Dann muß es auch nötig sein, daß man sich vom Skorpion oder von der Viper stechen läßt, ohne daß man sie von sich abwehrt. Denn das Blut peinigt innerlich, der Skorpion äußerlich. Welcher Unterschied soll dazwischen bestehen?“ Wenn darauf der

andere sagt, auch dies sei Bedingung des Gottvertrauens, so fährt man fort: „Dann darf man auch nicht die Peinigung des Durstes mit Wasser und die des Hungers mit Brot stillen, noch der Pein, die die Kälte verursacht vermittels einer Jacke Einhalt tun.“ Dies kann aber unmöglich jemand bejahen. Zwischen diesen Stufen besteht kein Unterschied: Denn in all diesen Fällen handelt es sich um Mittel, die der Verursacher der Mittel, der Gepriesene und Allerhöchste eines ums andere angeordnet hat und deren Anwendung völlig im Rahmen des gewohnten Laufes seiner Vorsehung liegt.

Daß deren Nichtanwendung keineswegs durch das Gottvertrauen bedingt wird, beweist folgende in der Erzählung von der Epidemie von ʿUmar und den Genossen des Propheten überlieferte Tradition: Als sie nämlich nach Syrien zogen und bis vor al-Ǧābiya gelangt waren, erreichte sie die Kunde, daß in diesem Ort ein allgemeines Sterben um sich greife und eine gewaltige Pestepidemie herrsche. Da teilten sich die Leute in zwei Parteien. Die einen sagten: „Wir wollen nicht zu der Pest hinein, so daß wir uns selbst ins Verderben stürzen.“ Eine andere Gruppe sagte: „Wir wollen doch hinein, wollen auf Gott vertrauen und nicht vor dem göttlichen Ratschluß fliehen und dem Tod entrinnen, so daß wir wie die sein werden, von denen Gott der Allerhöchste sagt: „Hast du nicht die beachtet, welche ihre Wohnsitze verließen, an die Tausende, auf der Hut vor dem Tode“? [322]) Da wandten sie sich an ʿUmar und fragten ihn nach seiner Meinung. Er sprach: „Wir wollen umkehren und nicht zu der Pest hinein.“ Die entgegengesetzter Meinung waren, entgegneten ihm: „So sollen wir vor dem göttlichen Ratschluß fliehen?“ ʿUmar erwiderte: „Wir fliehen vor dem Ratschluß Gottes zum Ratschluß Gottes.“ Sodann erläuterte er ihnen das an einem Gleichnis und sprach: „Wenn einer von euch eine Schafherde besitzt und diese in ein Wadi hinabgerät, das zwei Abzweigungen besitzt, eine fruchtbare und eine dürre, meint ihr nicht, daß es dann ebenso durch göttlichen Ratschluß geschieht, wenn sie auf dem fruchtbaren Teil weidet, wie wenn sie auf dem dürren weidet?“ Dem stimmten sie bei. Dann suchte er den ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAuf, um ihn nach seiner Meinung zu befragen, dieser war jedoch abwesend. Am nächsten Morgen kam ʿAbd ar-Raḥmān. Da befragte ihn ʿUmar darüber. Er sagte: „Darüber, o Beherrscher der Gläubigen, weiß ich etwas, was ich vom hochgebenedeiten Gottgesandten selbst gehört habe.“ „Gott ist übergroß“, sagte ʿUmar. „Ich habe gehört“,

fuhr ʿAbd ar-Raḥmān fort, „wie der hochgebenedeite Gottgesandte sagte: [531] ‚Wenn ihr hört, daß in einer Gegend die Pest herrscht, so geht nicht hin, und wenn sie in einer Gegend auftritt, während ihr dort seid, so geht nicht fort, ihr zu entfliehen!'" Darüber freute sich der gottselige ʿUmar und pries Gott den Allerhöchsten, da er seiner Meinung beistimmte und zog von al-Ǧābiya weg. Wie könnten alle Genossen des Propheten in der Nichtbeobachtung des Gottvertrauens eins sein, das doch eine der höchsten Stationen darstellt, wenn dergleichen durch das Gottvertrauen bedingt würde?

Hier könntest du fragen: Warum hat der Prophet verboten, eine von der Pest heimgesuchte Ortschaft zu verlassen, wenn die Ursache der Pest, wie die Medizin weiß, die Luft ist? Die selbstverständlichste aller Arten der Inanspruchnahme von Heilmitteln ist doch die, daß man Unheilbringendes flieht, und das ist in diesem Fall die Luft. Weshalb hat er es also nicht erlaubt?

So wisse denn: Ein Widerspruch zu dem genannten Ausspruch des Propheten liegt in der Tatsache, daß es grundsätzlich nicht verboten ist, vor Unheilbringendem zu fliehen, n i c h t vor. Aderlaß und Schröpfen bilden ja solch eine Flucht vor Unheilbringendem, und Nichtbeobachtung des Gottvertrauens im strengsten Sinn ist bei dergleichen erlaubt. Aber das beweist gar nichts für den vorliegenden Fall. Sondern [532] der entscheidende Punkt, um den es geht, ist dieser (das Wissen ist allein bei Gott dem Allerhöchsten!): Die Luft ist nicht unheilbringend, insofern sie das Äußere des Körpers trifft, sondern insofern sie längere Zeit hindurch eingeatmet wird. Denn wenn sie von Fäulnis erfüllt ist und in Lunge, Herz und ins Innere der Eingeweide gelangt, so wirkt sie auf diese ein infolge längerer Einatmung. Die Pest wird also erst nach längerer Einwirkung im Innern äußerlich sichtbar. Das Verlassen der betreffenden Ortschaft befreit infolgedessen in der Regel nicht von dem Krankheitsstoff, der sich bereits festgesetzt hat. Immerhin kann man die Vermutung hegen, daß man davon frei werde. Also gehört dies zur Gattung der Mittel von nur vermuteter Wirksamkeit wie Zaubersprüche und Vogelorakel und anderes. Allein unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, stände das Verlassen der Ortschaft zum Gottvertrauen im Widerspruch, wäre aber nicht direkt verboten. Jedoch wird es in der Tat zum Gegenstand des Verbots, weil noch etwas anderes hinzukommt, nämlich: Wenn es dem Gesunden erlaubt wäre, davonzugehen, so würde niemand in dem Ort bleiben, als die

Kranken, welche die Seuche ans Lager fesselt. So würden sie in tiefstes Leid gestürzt, sie würden niemanden haben, der für sie Sorge trüge und keiner bliebe in dem Ort, der ihnen Wasser zu trinken und etwas zu essen gäbe, während sie außerstande sind, diese beiden Dinge selbst zu besorgen. So ist das Verlassen des von der Pest heimgesuchten Ortes ein Handeln, durch das sie tatsächlich dem Verderben ausgeliefert werden. Dabei wäre ihre Rettung wahrscheinlich, ebenso wie die Rettung der Gesunden, die entflohen sind, auch nur wahrscheinlich ist. Würden diese aber dableiben, so würde ihr Bleiben keineswegs entschieden ihren Tod herbeiführen, wie auch ihr Fortgang nicht entschieden die Rettung für sie bedeutet, wohl aber die entschiedene Tötung der zurückgebliebenen Kranken. Die Muslimen sind einem Gebäude zu vergleichen, bei dem ein Teil den anderen festhält. Die Gläubigen sind wie ein einziger Körper; wenn ein Glied von ihm Schmerz empfindet, so leisten alle übrigen Glieder gemeinsam Beistand. — Das ist unserer Meinung nach der entscheidende Punkt bei der Begründung des Verbots.

[533] Das Gegenteil davon gilt für solche, die noch nicht an die Ortschaft herangekommen sind. Denn auf deren Inneres hat die Luft nicht eingewirkt, auch bedürfen die Bewohner der Ortschaft ihrer nicht. Wenn es allerdings in der betreffenden Ortschaft nur noch von der Pest Befallene gibt und diese Menschen brauchen, die für sie sorgen und wenn nun Leute zu ihnen herankommen, dann ist es vielleicht in diesem Falle geradezu wünschenswert, daß sie in den Ort hineingehen zwecks Hilfeleistung. Keineswegs ist dies verboten, weil es die Betreffenden nur einer vermutlichen Gefahr aussetzt, aber dabei die Hoffnung besteht, eine Gefahr von den anderen Muslimen abzuwenden. Infolgedessen wird die Flucht vor der Pest in einigen Traditionen mit der Flucht vor einem Kriegsheer verglichen, weil dadurch die anderen Muslimen in tiefstes Leid gestürzt und dem Verderben ausgeliefert werden. — Dies sind sehr schwer greifbare Dinge; wer ihnen keine Beachtung schenkt und nur auf den Wortsinn der Traditionen und Prophetenworte sieht, für den steht das meiste, was er hört, in gegenseitigem Widerspruch. Die Frommen und Asketen verfallen in dergleichen Dingen häufig dem Irrtum. Auf diese Tatsache gründet sich der hohe Rang und Wert der Wissenschaft.

[534] Du könntest noch einwenden: Das Unterlassen der Anwendung von Heilmitteln ist, wie du dargelegt hast, vortrefflicher. Warum hat dann der hochgebenedeite Prophet sie nicht

unterlassen, um dieser Vortrefflichkeit teilhaftig zu werden? Darauf erwidern wir: Sie ist vortrefflicher für einen, der viele Sünden auf dem Gewissen hat, um diese zu sühnen, oder der für sich fürchtet, die Gesundheit könne ihn zu Gottlosigkeit führen und die Begierden könnten überhandnehmen oder der eine stete Mahnung an den Tod braucht, weil sonst der Leichtsinn die Oberhand gewinnt, oder der die Belohnung der Geduldigen zu erlangen nötig hat, weil er die Stationen der Zufriedenen und der Gottvertrauenden nicht zu erreichen vermag oder der zu kurzsichtig ist, um die treffliche Nützlichkeit, die Gott der Allerhöchste in die Heilmittel gelegt hat, zu erkennen, so daß für ihn deren Wirksamkeit nur eine vermutete ist wie die der Zaubersprüche oder endlich für einen, den seine Beschäftigung mit seinem geistlichen Zustand an der Anwendung von Heilmitteln hindert und den umgekehrt die Anwendung von Heilmitteln von seinem geistlichen Zustand ablenkt, weil er unfähig ist, beides zu vereinen. Nur diesen Inhaltes können also die bei Nichtanwendung von Heilmitteln denkbaren Hinderungsgründe sein. All dies kann bei manchen Menschen Vollkommenheit sein, aber Unvollkommenheit wäre es bei der hohen Stufe, auf welcher der hochgebenedeite Prophet steht. Vielmehr ist seine Station über all diese Stationen erhaben, weil sein geistlicher Zustand eine vom Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Mittel unabhängige stets gleichmäßige Gottesschau bedingte. Denn sein Blick war in allen Lagen ausschließlich auf den Verursacher der Mittel gerichtet. Und wer auf dieser hohen Rangstufe steht, dem können die Mittel nicht schaden. So ist der Wunsch nach materiellem Besitz eine Unvollkommenheit; aber auch der Wunsch, gar keinen Besitz zu haben aus Abneigung gegen ihn wäre, obgleich er normalerweise eine Vollkommenheit darstellt, bei einem Menschen, für den Haben oder Nichthaben gleichbedeutend sind, ebenfalls eine Unvollkommenheit. Wenn einem Steine und Gold gleichviel gelten, so ist das vollkommener, als wenn er vor dem Golde flieht und vor den Steinen nicht. Dem Hochgebenedeiten galten Lehm und Gold gleichviel. Er setzte sich nicht in den Besitz von Gold, um so die Menschen die Station der Askese zu lehren — denn dies bedeutet für sie äußerste Stärke — nicht weil er etwa für sich hätte fürchten müssen, wenn er solches besessen hätte. Er stand ja auf einer viel zu hohen Stufe, als daß irdische Werte ihn berücken konnten. Die Schätze der Erde wurden ihm dargeboten, und er weigerte sich, sie anzunehmen. So ist für ihn in-

folge einer solchen Anschauung Gottes auch die Handhabung oder Meidung der Mittel völlig gleichgültig; [535] die Anwendung von Heilmitteln mied er indessen nicht, um dem gewohnten Lauf der göttlichen Vorsehung zu entsprechen und um den Mitgliedern seiner Gemeinde zu erlauben, was sie nötig haben, soweit es dem geistlichen Heil nicht schädlich ist, was z. B. vom Ansammeln[324]) von Reichtümern ganz und gar nicht gilt. Denn dies ist außerordentlich schädlich. Die Anwendung eines Heilmittels schadet ja nur, wofern man dieses an sich selbst als nützlich ansieht, ohne an seinen Schöpfer zu denken. Das ist darum verboten, weil der Betreffende durch dieses Heilmittel Gesundheit erstrebt, um dann mit ihrer Hilfe wieder sündigen zu können; dies ist also untersagt. In der Regel geht aber das Streben des Gläubigen nicht in dieser Richtung. Wohl keiner der Gläubigen betrachtet das Heilmittel an sich selbst als nützlich, sondern nur insofern, als Gott der Allerhöchste es zu einer Ursache des Nutzens gemacht hat, ebenso, wie keiner die Meinung vertritt, das Wasser habe durststillende und das Brot sättigende Wirkung aus sich selbst heraus. Mit dem Gebrauch von Heilmitteln verhält es sich hinsichtlich des Zweckes, den man dabei im Auge hat, wie mit dem Erwerbsleben. Denn es ist grundverschieden zu beurteilen, ob einer Geld verdient, um es zu frommem oder zu sündigem Tun zu benützen oder um erlaubte Annehmlichkeiten zu genießen.

Es ist also nunmehr nach der obigen Aufzählung der verschiedenen inneren Gründe klar geworden, daß in manchen Fällen die Nichtanwendung von Heilmitteln besser ist, in anderen Fällen hinwiederum ihre Anwendung, und daß dies nach Verhältnissen, Personen und Intentionen differiert und daß hier weder Tun noch Unterlassen grundsätzlich durch das Gottvertrauen erfordert werden, ausgenommen die Unterlassung nur der Vermutung nach wirksamer Dinge, wie Kauterisierung und Zaubersprüche; denn dergleichen bedeutet eine zu weitgehende Initiative, wie sie für Gottvertrauende nicht passend ist.

[536] Wie sich die Gottvertrauenden in Bezug auf das Kundtun oder Verheimlichen der Krankheit verhalten.

Das Verheimlichen der Krankheit und das Verbergen von Armut und sonstigen Heimsuchungen gehört zu den Schätzen der Frömmigkeit. Es bildet eine der höchsten Stationen, weil die Zufriedenheit mit dem Entscheid Gottes und das geduldige Ertragen seiner Heimsuchung eine enge Beziehung zwischen dem Menschen und Gott, dem Erhabenen und Mächtigen darstellt. Ihre Geheimhaltung ist also makelloser.[325]) Trotzdem schadet es nichts, sie kundzutun, wennn dabei Intention und Zweck recht sind. Der Zweck des Kundtuns kann ein dreifach verschiedener sein.

1. Der Betreffende kann beabsichtigen, sich ärztlich behandeln zu lassen. Er muß also dem Arzt die Krankheit darlegen; doch soll er das nicht in der Art einer Klage, sondern in der Art eines Berichtes über die in ihm sich offenbarende Macht Gottes des Allerhöchsten tun. So pflegte Bišr [st. 227] dem Mediziner ʿAbd ar-Raḥmān seine Schmerzen zu beschreiben, und auch Aḥmed b. Ḥanbal pflegte Krankheiten, an denen er litt, mitzuteilen und zu sagen: „Ich beschreibe nur die Macht Gottes des Allerhöchsten in mir."

2. Er kann sie auch anderen als dem Arzt beschreiben; der Betreffende ist ein Mann, der für viele ein Vorbild geistlicher Vollkommenheit ist und der in der mystischen Erkenntnis gefestigt ist. Er bezweckt daher mit seiner Äußerung, daß man von ihm die rechte Geduld in der Krankheit lernen möge, oder besser die rechte Dankbarkeit, indem er kundtut, daß er die Krankheit als Wohltat ansieht, so daß er für sie dankbar ist und sich darüber unterhält wie über Wohltaten. Al-Ḥasan al-Baṣrī [st. 110] sagte: „Wenn der Kranke Gott den Allerhöchsten preist und ihm dankt, und dann seine Schmerzen nennt, so ist das kein Klage."

3. Er kann dadurch zum Ausdruck bringen, daß er selbst schwach ist und Gottes des Allerhöchsten bedarf; und dies ist besonders gut und richtig bei einem, dem Stärke und Tapferkeit wohl anstehen und dem man allgemein alles andere als Schwachheit nachsagt. So[326]) wird berichtet, daß der gottselige ʿAlī, als er krank war, gefragt wurde: „Wie geht es dir?" Er erwiderte: „Schlecht!" Da sahen sie sich gegenseitig an, als ob sie diese Äußerung mißbilligten und meinten, das sei eine Klage.[327]) Da

fuhr er fort: „Ich zwinge mich zum Starksein in Gott.“ Er wollte damit seine Schwachheit und Bedürftigkeit zum Ausdruck bringen, trotz der Seelenstärke und langgewohnten Zähigkeit, die man an ihm kannte. Mit diesem Eingeständnis entsprach er der Verhaltungsregel, die ihm der hochgebenedeite Prophet gab, als ʿAlī krank war. Der Gebenedeite hörte ihn da sagen: „Mein Gott! Gib, daß ich die Heimsuchung geduldig ertrage!“ Da sagte er zu ihm: „Du hast Gott um das Unglück gebeten, nun bitte ihn um Gesundheit!“ [328])

Diese Intentionen machen also die Mitteilung der Krankheit erlaubt.[329]) Und zwar muß eine solche Vorbedingung darum erfüllt sein, weil sonst die Mitteilung der Krankheit einer Klage gleichkommt, und sich über Gott den Allerhöchsten zu beklagen, ist verboten, wie ich bereits in Bezug auf das Verbot des Bettelns für die Armen (abgesehen vom äußersten Notfall) dargelegt habe. Das Kundtun wird dadurch zur Klage, daß es mit Groll und offener Mißbilligung des Wirkens Gottes des Allerhöchsten verbunden ist.

[537] Ist es aber nicht mit Groll und den genannten Tendenzen verbunden, so kann es nicht als verboten bezeichnet werden, jedoch darf hier gelten, daß es besser ist[330]), von der Krankheit gar nichts zu sagen, weil jede Äußerung vielleicht den Eindruck einer Klage hervorrufen könnte und weil man sich dabei vielleicht brüstet und die Krankheit schlimmer schildert, als sie wirklich ist. Wer die Anwendung von Heilmitteln aus Gottvertrauen unterläßt, für den besteht kein Grund, anderen Mitteilung zu machen; denn es ist immerhin besser, wenn man zu dem Heilmittel ruhiges Vertrauen hegt, als wenn man im Ausplaudern Beruhigung findet. Jemand sagte: „Wer mitteilsam ist, kennt die Geduld nicht.“ [Einige weitere Beispiele.]

Manche Frommen hassen den Krankenbesuch aus Furcht, sie könnten klagen und zu viel Aufhebens von ihrem Leiden machen. Manch einer schloß seine Tür ab, wenn er erkrankte, so daß keiner zu ihm hinein konnte, bis er nach erfolgter Genesung wieder ausgehen konnte. So machten es Fuḍail, Wuhaib und Bišr. Fuḍail pflegte zu sagen: „Ich wünschte, ich könnte krank werden, ohne daß Besucher kämen“ und ferner: „Ich hasse die Krankheit nur wegen der Besucher.“

ANMERKUNGEN:

[1]) Vgl. Sure 13, 2.

[2]) Vgl. Sure 41, 9 und 51, 22.

[3]) Vgl. Sure 7, 193 und 29, 16.

[4]) Vgl. Sure 11, 8.

[5]) Sure 3, 167.

[6]) R und M: *qāṭiʿ*, K und B: *qāmiʿ*.

[7]) Die im Kommentar erwähnte Lesart *tabāʿud* statt *taṯāqul* findet sich nur in B.

[8]) Arabisch beide Male *„asbāb"*, das als bekannter sufischer Terminus im folgenden durchweg die der naiven Betrachtung als primäre Ursachen erscheinenden Mittel und Möglichkeiten bezeichnet, die dem Menschen zu Gebote stehen. Zu beachten ist, daß *sabab* (stets durch „Mittel" wiedergegeben!) sowohl etwas Konkretes bezeichnen kann, z. B. Wasser (als „Mittel" zum Löschen des Durstes) wie auch eine Handlung, z. B. die medizinische Behandlung von Krankheiten. Den eingangs vorkommenden und öfter wiederkehrenden Ausdruck *musabbib al-asbāb* gebe ich der Gleichheit der Wurzeln entsprechend durch „Verursacher der Ursachen" wieder, obgleich er sinngemäß als „Verursacher der Mittel, der sekundären Ursachen" zu verstehen ist.

[9]) K: *taġyīr* statt *taġbīr (t. fī waǧh al-ʿaql* wörtl.: „der Vernunft Staub ins Gesicht werfen").

[10]) K bietet statt *ʿaql* die Lesart *naql* („Tradition").

[11]) *iktaḥala* heißt eigentlich „sich mit *kuḥl* (der bekannten Augensalbe) bestreichen".

[12]) Sure 5, 26.

[13]) Sure 12, 67. 14, 15. 39, 39.

[14]) Sure 65, 3.

[15]) Sure 3, 153.

[15a]) Vgl. Sure 4, 17. 5, 119. 9, 73. 90. 101. 112 usw.

[16]) Von der Vereinigung mit Gott (M).

[17]) Sure 39, 37. Das Verbum *kafā* allerdings hier nicht wie oben in der Bedeutung „schützen", obwohl dies Koranzitat offenbar als Beleg des Voraufgegangenen dienen soll.

[18]) Sure 76, 1.

[19]) Sure 8, 51.

[20]) Sure 7, 193.

[21]) Sure 29, 16.

[22]) Sure 63, 7.

[23]) Sure 10, 3.

[24]) Der Brauch des Kauterisierens oder Brennens mit dem Glüheisen diente der Heilung von Krankheiten. Um dieses Ausspruchs willen wird die ganze Tradition wiedergegeben.

[25]) Oder auch ʿUkāša; *Iṣāba* Bd. II, S. 494, *Usd al-ġāba* Bd. IV, S. 2.

[26]) Vgl. Luk. 12, 24.

[27]) R, K und B: *yarzuqu*, M: *turzaqu*.

[28]) Der Kommentator erklärt *muʾna* durch *mašaqqa* „Plage". Dann wäre *kafāhū* zu übersetzen: „den schützt er vor ..." Die Bedeutung „Proviant" dürfte vielleicht nach dem Zusammenhang vorzuziehen sein.

[29]) Sure 65, 2.

[30]) Hier folgt bei M: *ʿinda ʾllāh*, das zu streichen ist.

[31]) Sure 20, 132.

[32]) Siehe Ṯaʿlabī, *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ (al ʿArāʾis)*, Kairo 1295, S. 61.

[33]) In R und K folgt hier noch: Drum offenbarte Gott d. A.: „... und Abraham, der [seine Verpflichtung] erfüllte" (Sure 53, 38).

[34]) Die beiden letzten Belege gehören streng genommen nicht in diesen Abschnitt, der den *aḫbār*, den kanonischen Traditionen gewidmet sein soll.

[35]) Einer der *tābiʿūn;* wurde 95 von Ḥaǧǧāǧ getötet.

[36]) Weil er dem Zauber entgehen, aber auch der Beschwörung seiner Mutter nicht zuwiderhandeln wollte (M).

[37]) Sure 25, 60.

[38]) Yemenitischer Asket aus der Zeit Muhammeds, der in der Schlacht von Siffīn i. J. 31 fiel.

[39]) In R und K folgt noch: „wir bitten Gott um das rechte Verhalten".

[40]) Sure 35, 14. 39, 8

[41]) M: *tamma lahū aṣlu ʾl-īmān; aṣlu* ist hier mit B, R und K zu streichen.

[42]) Weil aus den *aḥwāl* einerseits die Werke hervorgehen und sie andrerseits der mystischen Sphäre angehören.

[43]) *ʿilm al-muʿāmalāt* ist die Lehre von der religiösen Betätigung, die keine Beziehung zur Mystik hat. Der Unterschied zwischen der „Wissenschaft der Erleuchtung" *(ʿilm al-mukāšafāt)* und der „praktischen Wissenschaft" *(ʿilm al-muʿāmalāt)* wird im 1. Buch (M. I, 161 ff.) ausführlich erörtert. Die Gegenüberstellung beider kommt im Iḥyāʾ sehr häufig vor. Da das Werk ein ausgesprochen nicht-esoterisches sein soll, wird die Behandlung des *ʿilm al-mukāšafāt* gern als nicht zum Thema gehörig bezeichnet. Vgl. Bauer, Die Dogmatik al-Ghazālī's S. 36.

[44]) Bezeichnung für weit vorgeschrittene Mystiker. Vgl. Dingemans l. c. 80 n. 1.

[45]) Es liegt hier ein deutsch nicht wiederzugebendes Wortspiel mit der Wurzel *ʿqd* vor, von der sowohl *iʿtaqada* „glauben" als auch *inʿaqada* „gebunden sein" hergeleitet ist.

[46]) *mafhūm* d. h. der Inhalt, der Sinn der Worte des Glaubensbekenntnisses.

[47]) Statt *illā* ist mit B *lā* zu lesen.

[48]) M: *min ġairi kašfiʿl-ḥaqq.* B, R und K: *min ġairi kašfin.*

[49]) Sure 6, 125.

[50]) Sure 39, 23.

[51]) Wörtlich: „das Erstrebte, Gesuchte". R. und K bieten statt *wa-kaʾannahū ʾl-maqṣūd: wa-kulluhū ʾl-maqṣūd.*

[52]) Lies auch in K *ʿaql* statt *fiʿl.*

[53]) d. h. „das Nichtgöttliche".

[54]) Der Ausspruch geht nach M. auf Sahl at-Tustarī oder auf Abū Yazīd al-Bisṭāmī zurück. Eine Rechtfertigung des Spruches findet sich in Ġazzālī's *al-imlāʾ ʿalā muškil al-iḥyāʾ* (so nach Fihrist I 438, Murtaḍā schreibt S. 392, 9 v. u. *muškilāt).* Ġazzālī hat den Spruch aus dem *Qūt al-qulūb* II, 90, 19 f.

[55]) Für die Gegenüberstellung von *ǧamʿ* und *tafriqa* bzw. *farq* im mystischen Sinne sei auf R. Hartmann, Al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums, S. 92 ff. verwiesen.

[56]) B und M: *wa-miṯālu ʾl-insāni wa ʾin kāna lā yuṭābiqu ʾl-ġaraḍ.* R und K: *wa-miṯāluhū ʾl-insān. Waʾ in...* Die erstere Lesart ist wohl vorzuziehen.

[57]) *minhū.* Man würde eher *minhā,* d. h. von der Prophetie *(nubuwwa)* erwarten. (So in der Tat in B.)

[58]) Übersetzt von Asín: El justo medio en la creencia, Madrid 1929.

[59]) B: *fī maqāmain* „auf 2 Stufen".

[60]) Das sinnwidrige *yanbaġī* bei M ist in *yabtaġī* (B, R und K) umzuändern.

[61]) R und K: *bi,* M: *li.*

[62]) B, R und K: *ilāʾ ḫtiyāriʾ l-ḥayawānāt,* M hat nur *ilāʾ l-ḥayawānāt.*

[63]) Sure 29, 65.

[64]) Sure 8, 17.

[65]) *rubbamā* fehlt bei B, R und K.

[66]) *amruka bi-yadihī.* Die Stelle wird von Asín, S. 361, wiedergegeben: „te da una orden con su mano"!! *(amaraka...)*

[67]) *in kunta lā tarā ʾl-qalama annahū musaḫḫir,* genauer: „für einen der in Dienst stellt, als Werkzeug gebraucht". Ich folge hier der von M gebotenen Lesart. B, R und K: *liʾannahū musaḫḫar.* (So wiederzugeben: „... wenn du nicht die Feder siehst, denn sie ist ein Werkzeug".) Es ist möglich, daß diese durch B gestützte Lesart die ursprüngliche ist.

[68]) *ḥadaqa* eigentlich „Pupille".

[69]) Sure 26, 212.

[70]) Sure 18, 109.

[71]) Eine Untersuchung des Vorkommens und der Bedeutung der Termini *mulk, ǧabarūt* und *malakūt* (wiedergegeben durch „Welt des Körperlichen, des Unsichtbaren, des Übersinnlichen"), die im folgenden häufiger gebraucht sind, stellt die Arbeit von Wensinck dar: On the relation between Ghazālī's cosmology and his mysticism (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, Deel 75, Serie A, Nr. 6.

[72]) Vgl. *Usd al-ġāba* I 391 und *Iṣāba* I 318, wo die Anekdote, auf die hier angespielt wird, erwähnt ist.

[73]) Ich folge hier der Lesart von B, R und K. M hat: *walākinnā fī 'l-miṯāli 'llaḏī kunnā fīhī wa-hya ḥarakatu 'l-qalami wa-munāǧātuhū naḏkuru qadran yasīran...*

[74]) Für *intihā'* bei M ist *ibtinā'* zu lesen.

[75]) Bei diesem und den bis *'alā qimmati ra'sī* folgenden Verben bietet M durchweg die Maskulinform, als ob das Messer *(sikkīn)* Subjekt sei. Aus dem Sinn ergibt sich, daß offenbar die Hand *(yad)* Subjekt ist. In der Tat haben B, R und K die Femininform. Ich folge dem Texte B und K, der mit unbedeutenden Ausnahmen (z. B. *mazzaqat 'annī ṯiyābī,* M: ...*'alaiya ṯiyābī)* mit M übereinstimmt, während R einige Male abweicht.

[76]) Wörtlich: „du hast Salz auf meine Wunde gestreut".

[77]) *qudra,* eigentlich also „Macht, Vermögen". Gemeint ist hier und im folgenden das Betätigungsvermögen, die Fähigkeit der motorischen Direktion der Körperteile. Im Interesse der Prägnanz des Ausdrucks übersetze ich es durch „Kraft".

[78]) K und B: *lau ḫallānī wa-ra'yī, R und M: ...warā'ī* (?).

[79]) B und M: *an lā ufāriqahum* statt *tufāriqahum.* Man wird dann entsprechend auch am Anfang des Verses *matā taraḥḥaltu* zu lesen haben. (So in B. vokalisiert.)

[80]) M: *ka-naqšin,* R und K: *ta-naqšun.* B: nur *anā naqšun.*

[81]) B und M: *ǧawābuhū.* Sinngemäßer dürfte mit R und K *ǧawābun* zu lesen sein.

[82]) B, R und K: *wa-kaṯurat manāzilī,* M: ...*munāzalatī.*

[83]) ...*lā asma'* ist wohl in *la-asma'* zu verbessern (mit B).

[84]) Bekanntes Sprichwort (M). Gemeint ist natürlich das Klappern der Mühle.

[85]) Vgl. Sure 12, 88.

[86]) *hazīlun* fehlt bei B, R und K.

[87]) Wörtlich: „dies ist nicht dein Nest..." Nach M. ein (wenig abgeändertes) Sprichwort.

[88]) Ein Spruch aus der Tradition.

[89]) Vgl. Sure 50, 36. — Der folgende Passus (bis S. 36 Z. 9) ist übersetzt bei Wensinck in der oben genannten Arbeit, S. 12 f. Die ganze Parabel ist nacherzählt von M. Umaruddim, Muslim University Journal III. No. 1. 1936, S. 17—21 (Paginierung des Sonderdrucks).

[90]) M und R: *wa-fīhī* (auf *ʿālam* bezüglich), B und K: *fīhā* (auf *manāzil).*

[91]) K: *al-mahāmihu wa'l-fīh, wa* ist mit B, R und M zu streichen.

[92]) Wensinck übersetzt: „... which is moving between the beach and the water".

[93]) *wa-ḫallafta 's-safīna,* Wensinck übersetzt: „... and demolished the ship".

[94]) K und R: *uktatabu,* M: *inkatabtu* (obwohl die VII. Form ziemlich ungebräuchlich ist). B hat *yuktabu* (mit der geschrieben wird).

[95]) Sure 96, 3—5.

[96]) K statt *umūrun ilāhīyatun* das sinnlose *umūru 'l-hai 'ati.*

[97]) Die Termini *tanzīh* und *tašbīh.* Das erstere gibt Bauer (Die Dogmatik al-Ghazālī's, S. 9) durch den christlich-scholastischen Terminus „remotio" wieder.

[98]) M: *mabānī* statt *maʿānī* (B, R und K).

[99]) *fa-kun... muqaddisan faḥlan:* Durch *faḥlan* soll die oben zum Ausdruck gekommene Auffassung des *tanzīh* als männlich und des *tašbīh* als weiblich wieder aufgenommen werden.

[100]) Vgl. Sure 20, 12; 79, 16.

[101]) Gemeint ist das Feuer im Dornbusch, durch das Gott sich dem Moses offenbart. Der Angeredete wird also im Vorangegangenen und Folgenden mit Moses verglichen.

[102]) Sure 20, 12.

[103]) *nūran ʿalā nūrihī;* B, R und K: *ʿalā nūrin.*

[104]) M gegen B, R und K: *infataḥa.*

[105]) *aiyuhā 'l-qalam* fehlt bei M.

[106]) Sure 39, 67.

[107]) B und M: *ʿuhda,* R und K (weniger gut): *ʿumda.*

[108]) Sure 31, 23. Da zu vokalisieren ist: *wa-hum yusʾalūna,* so ist Asín's Übersetzung *y tú te atreves a pedírselas* unhaltbar.

[109]) Wörtlich: „... einen Knoten von meiner Zunge".

[110]) Ähnlich Sure 59, 7.

[111]) *ḥadīṯa 'l-ʿahdi bi 'd-duḫūl.*

[112]) Von sanskr. *śramana* „Asket", Pali *samana.* Vgl. Kremer, Kulturgeschichte Bd. 2, 466 n. 2.

[113]) R und K fügen noch hinzu *ayyāman qalā 'il* „einige Tage", was in den Sinn des Ganzen weniger gut hineinpaßt.

[114]) d. h. im Himmel und auf Erden. Dieser Dual ist auch Subjekt des Hauptsatzes; Sure 21, 22.

[115]) Lies mit B, R und K: *bi,* M hat falsch *fa.*

[116]) Wörtlich: „Gemäß ihrer Gewohnheit beim Gespräch".

[117]) Der Name Sāmirī (eigentlich „der Samaritaner") kommt im Koran 3mal vor (20, 87. 90. 96). Vgl. dazu EdI IV 145/6.

[118]) d. h. sie erkannten, daß es sich um göttliche Wundertaten handelte.

[119]) Sure 7, 121; 20, 74; 26, 49.

[120]) Sure 20, 75.

[121]) Sure 20, 90.

[122]) B, R und K: *mahmā;* M: *mimmā.*

[123]) Frei wiedergegeben. Text: *la-kāna hāḏā mazallata l-qadami wa mauqiʿa ʾl-ġalaṭ.*

[124]) B und M: *walākin ʿalimta.* R und K bieten *ʿlm,* was mit ergänztem Alif *i ʿlam* zu lesen sein dürfte.

[125]) Ich folge hier der (auch von Obermann S. 214, Anm. 2 zitierten) Lesart von K: *annahū yafʿalu mā yašāʾu iḏā šāʾa an yašāʾa am lam yašaʾ.* B, M und R bieten Textfassungen, die jedenfalls keinen ganz so glatten Sinn ergeben.

[126]) M: *bimā naḏkuru,* R und K: *bimā ḏukira,* B: *yuḏkaru.*

[127]) *Mutaṭaffilan,* eigentlich „was dazu kommt, ohne dazu zu gehören" (wie ein *„ṭufailī").*

[128]) M: Singular.

[129]) M: *yusammā,* R und K: *nusammī,* B: *summiya.*

[130]) *al-hawāʾ* fehlt bei M und B.

[131]) M: *kaḏālika* statt *liḏālika.*

[132]) K falsch *ti ʿl* statt *ʿaql* (richtig in K 1316).

[133]) Genau: „Zwischen dem Übel von zwei Übeln".

[134]) M: *waʾl-kull yaṣdiru minhū* (in B fehlt *minhū),* R und K: *waʾl-kull muqaddar.*

[135]) R und K bieten nach *ḫairan* noch *maḥḍan.* In B fehlt *wamuwāfiqan.*

[136]) Eigentlich die Aschʿariten.

[137]) Sure 3, 5; 4, 160.

[138]) R und K: *rubbamā,* M und B: *mimmā.*

[139]) In R und K geht noch ein anderer Koranspruch voraus.

[140]) Sure 44, 38 f. Der erste Teil fast wörtlich auch Sure 21, 16.

[141]) Für *baʿdaʾl-ʿilm* wird wohl *baʿdaʾl-ḥayāt* zu lesen sein.

[142]) *muḥdiṯ,* also mit der leichteren Art von Unreinheit behaftet. Vgl. EdI. II, 198.

[143]) M: *lahū* (auf *ḥadaṯ* bezüglich), B, R und K: *lahā.*

[144]) Sure 3, 5; 4, 160.

[145]) Sure 32, 11.

[146]) Sure 39, 43.

[147]) Sure 56, 63.

[148]) Sure 20, 25 f. R und K bieten noch die Fortsetzung „... und dann auf ihr Körner und Trauben sprießen lassen".

[149]) Sure 19, 17.

[150]) Sure 21, 91. Ebenso Sure 66, 12; jedoch heißt es hier nicht *fīhā*, sondern *fīhī* (auf *farǧ* bezüglich).

[151]) In B, R und K ist an dieser Stelle ein weiteres Koranzitat eingeschoben: „‚Doch wenn sie es dir rezitieren, so folge seiner Rezitation!' (75, 18.) Zur Erklärung wurde bemerkt, das bedeute: ‚Wenn Gabriel es dir vorrezitiert hat'."

[152]) Sure 9, 14.

[153]) Sure 8, 17.

[154]) Sure 96, 4.

[155]) Sure 55, 1.

[156]) Sure 55, 3. So muß der Autor *bayān* hier aufgefaßt haben, wie der nächste Vers bezeugt, der in (scheinbarem) Gegensatz dazu stehen soll. In Wirklichkkit bedeutet der Vers wohl: „er lehrte ihn die artikulierte Rede".

[157]) Sure 75, 19.

[158]) Sure 56, 58 f.

[159]) *fīhī* (R und K, auf *ǧasad* bezüglich), ist der Lesart von B und M, *fīhā* wohl vorzuziehen.

[160]) Es sei darauf hingewiesen, daß diese Anschauung offenbar der jüdischen Legende entstammt. Vgl. die teilweise wörtlich übereinstimmende Stelle Nidda 16 b, sowie Eisenstein, Ōṣar midrāšīm. New York 1928. S. 243 b.

[161]) Diwan des Lebīd ed. Brockelmann XLI, 9 (S. 28, 7). Die Fortsetzung lautet: „und hört (nicht) alles Angenehme unvermeidlich auf?"

[162]) K hat statt *bi-ʿtibāri nafsihī* fälschlich *bi-ʿtiyāri* ... K 1316 richtig.

[163]) Der Ausspruch ist in seinem Mittelteil schwer verständlich. Der beabsichtigte Sinn ist wohl dieser: Da Gottes Existenz eine ewig dauernde, die des Menschen eine nur vorübergehende ist, so soll dieser seinem Ich keinerlei Wichtigkeit beimessen, sondern sich seiner früheren Nichtexistenz entsprechend verhalten. Der Satzteil *kun al-ʾāna kamā lam takun* ist wohl als Verkürzung aufzufassen.

[164]) Die Formulierung des *Qūt al-qulūb*, aus dem der ganze Passus fast wörtlich übernommen ist (II, 35), ist hier wesentlich klarer, indem sie ein *kulla wāḥidin* hinzufügt. Die Wiedergabe bei Asín, S. 382 oben, bietet einen völlig falschen Sinn (aun cuando, después de esto, crease otros seres iguales a ellos en saber ...).

[165]) R und K: *wa-lam yatafaḍḍal bi-fiʿlihī*, B und M: *wa-lam yafʿal*.

[166]) *an-naʿmati;* natürlich steht auch der Lesung *an-niʿmati* „der göttlichen Gnade" nichts im Wege.

[167]) Wörtlich: „loszukaufen".

[168]) In R und K folgt noch ein Koranzitat (Sure 3, 167; vgl. S. 1).

[169]) M: *al-muwakkal;* B, R und K: *al-maukūl*.

[170]) Hier muß erwähnt werden, daß *wakīl* gleichzeitig den Bevollmächtigten im Prozeß, d. h. den Anwalt bezeichnet.

[171]) Wörtlich: „den Knoten des Truges zu lösen".

[172]) M falsch: *kulli wāḥidatin.*

[173]) Mit *minhū* ist hier wohl der Anwalt gemeint.

[174]) B, R und K schieben noch ein: „und daß es nach seiner höchsten Macht keine Macht mehr gibt und nach seinem höchsten Wissen kein Wissen und nach seiner höchsten Sorge um dich und seiner Barmherzigkeit mit dir keine Sorge und Barmherzigkeit".

[175]) So ist mit B, R und K auch in M statt *quwwa* zu lesen.

[176]) Die Gleichsetzung von *ḥaul* und *ḥaraka ist auffällig.* Der Kommentator will *ḥaul* hier in der Bedeutung „Veränderung, Wechsel" verstanden wissen, und dadurch wäre in der Tat die Gleichsetzung mit *ḥaraka* „Bewegung" verständlich gemacht. Jedoch schwebte in dem bekannten Spruch bei *ḥaul* diese Bedeutung wohl nicht vor.

[177]) In B und K geht noch vorher: *ǧubnun fī 'l-qalbi* „eine innerliche Feigheit".

[178]) Statt *qallamā yaḫlū* hat M: *fa-lā yaḫlū.*

[179]) *fī 'btidā'i amrihā* (R und K auf *nafs* bezogen) und ebenso *tabluġa* (statt *yabluġa).* B und M haben die Maskulinform (auf *yaqīn* bezogen!).

[180]) d. h. nicht muslimische.

[181]) Sure 53, 23.

[182]) Sinngemäß muß hier die Stärke des Geistes und Gewißheit betreffs der 4 Eigenschaften gemeint sein, nicht, was im vorigen Satz mit *asbāb* (Motive) bezeichnet ist.

[183]) Gemeint ist wohl Jeremias 17, 5: *ārūr hag-geber ašer yibṭaḥ bā'ādām.*

[184]) M: *i'tazza,* R und K: *ista'azza,* B: *iġtarra.*

[185]) *wa-lā yafza'u ilā aḥadin siwāhā* will Asín S. 388 wiedergeben: no teme más que a ella. — Der ganze Vergleich ist übrigens nicht neu, sondern wird bereits in einer von Qušairī 102, 11 (K. 1284) zitierten Sentenz angewendet.

[186]) *bi-ḏailihā.*

[187]) Wörtlich: „Zunge".

[188]) *ṯiqatan laisat ḫāliyatan min* (B und M haben falsch das Maskulin statt des Feminins).

[189]) *'an tawakkulihī* fehlt bei M.

[190]) R und K: *qīla* statt *qāla.*

[191]) Die Lesart von M, *wa-'in kāna yaḥduṯu ǧabran* „obgleich es sich unter Zwang vollzieht" erscheint unpassend. Es ist zu lesen: *wa-'anna kullan...* (R und K) oder *kullahū* (B).

[192]) Auf *maqām* bezüglich.

[193]) Nach M *(wa'in kāna kullu...* statt *wa'anna kulla...)* ist zu übersetzen „obgleich nicht jedes... erlaubt ist".

[194]) M hat statt *ta'aban: la'ban,* also „Spielerei".

[195]) M hat *ǧa'alahū mu'taddan* statt *mu'tamidan* (R und K). B: *muqayyadan.*

[196]) *sa-yaḫluquhū* (B, R und K) ist die richtige Lesung, M hat *sa-yulḥiquhū.*

[197]) *lam* fehlt bei M.

[198]) Vgl. Sure 10, 59. R und K bieten hier und bei der nächstfolgenden Verbalform die 2. Person, während B und M unvermittelt in die 3. Person übergehen.

[199]) Gemeint ist natürlich: Auf Wüstenwanderungen keine Reisekost mitzunehmen.

[200]) M: *amraini,* R und K: *šarṭaini,* B: *naẓaraini.*

[201]) R: *maḥalla,* B, M und K: *ḥilla.*

[202]) B und M: *yuzaǧǧī waqtahū bihī* (eigentlich: „womit er seine Zeit hinbringt"). R und K haben dagegen: *yaǧtazī bihī* („womit er sich genügen läßt").

[203]) Gemeint ist die eben erwähnte Auffindung von Eßbarem in der Wüste.

[204]) Die rituelle Waschung ist gemeint; B, R und K: *li-wuḍū'ihī,* M ohne Suffix.

[205]) B, R und K fügen hinzu: *wa-'l-qat'i* „und beim Schneiden".

[206]) R und K: *furqān,* B und M: *farq.*

[207]) B, R und K: *li-hāḏā;* M: *bi-hāḏā.*

[208]) R und K: *ǧalla ḏikruhū.*

[209]) R und K sinnwidrig mit Negation „*...lam yakun muhlikan nafsahū*".

[210]) Sure 65, 2.

[211]) B, K und M: *ilā an,* R: *illā an.*

[212]) Neffe Muḥammeds, als Überlieferer angefochten, st. 30.

[213]) M: *la-ruziqtum kamā turzaqu 'ṭ-ṭairu,* B, R und K: *la-razaqakum kamā yarzuqu 'ṭ-ṭaira.*

[214]) Vgl. Luk. 12, 24.

[215]) Matth. 6, 26. Zur Fortsetzung, die ein Mißverständnis der im Evangelium folgenden Worte: „Seid ihr denn nicht viel mehr denn sie?" darstellt, vgl. Goldziher WZKM 13, 46 oben.

[216]) B, R und K: *imtihān,* M: *imtiḥān* (Prüfung).

[217]) B, R und K fügen *kulluhum* „alle" hinzu.

[218]) Siehe den oben S. 3 angeführten von b. Mas'ūd überlieferten Ausspruch.

[219]) *allaḏī lā yaḫruǧu.* In R und K fehlt *lā.*

[220]) Weil man sonst, wie S. 50 oben ausgeführt, zu der unsinnigen Meinung käme, die betreffende Handlung unterlassen zu müssen. Wenn dagegen die Wirkung bzw. Notwendigkeit nur eine wahrscheinliche

ist, so darf die Handlung unterlassen werden, was durch den folgenden Satz besagt wird; vgl. S. 51 oben.

221) *maʿa taqdihī* — *maʿa* ist in M zu ergänzen.

222) Es ist wohl *quwwatihī*, nicht *qūtihī* zu vokalisieren.

223) M: *ḏālika ʿalā ʿaraḍin an*, B, R und K: *rubbamā*.

224) M: *bi-kam*, R und K: *bi-mā*, B: *bi-māḏā*.

225) *aṣ-Ṣiddīq*, der bekannte Beiname des Abū Bekr.

226) R und K: *al-aṯwāb*, M: *rizmata ʾl-aṯwāb*, B: *rizmata matāʿihī (waʾḏ-ḏirāʿ bi-yadihī* fehlt).

227) *taḥta ḥiḍnihī (ḥiḍn* ist wörtlich der Teil unter der Achselhöhle).

228) M hat beide Male die 3. Person.

229) Der Kommentator bemerkt, nach dem Zeugnis einiger Hss. handle es sich vielmehr um Abū Ḥafṣ ʿAmr b. Sālim (nach Qušairī: ʿOmar b. Maslama) an-Nīsābūrī (st. 264), der häufig al-Ḥaddād (neben al-Ḥaddādī) genannt wird, vgl. *Kašf al-maḥǧūb*, S. 123 f. Von den beiden Sufis, die den Namen Abū Ǧaʿfar al-Ḥaddād tragen, käme hier der ältere (al-Baġdādī) in Frage, da Ǧunaid 298 starb.

230) M: Singular.

231) Der Begründer des strengsten der orthodoxen maḏāhib, st. 241.

232) al-Ḫaḍir (z. T. vom Volk auch Ḫiḍr genannt) pflegt den Sufis unter verschiedenen Gestalten zu erscheinen und gilt ihnen als Beschützer. Im übrigen vgl. zu dieser starken Schwankungen unterworfenen Gestalt der islamischen Legende EdI II, 923—927.

233) M: *ḫašyatan*, B, R und K: *ḫīfatan*.

234) *-hā* (auf *maġāzil*), M hat *-hū*, B: *ḏālika* (neutrisch).

235) In unseren 3 gedruckten Textfassungen: al-B-ʿādī. In einigen Handschriften mit ġ oder q, wie der Kommentator mitteilt, dem weder die Herkunft der Nisbe noch der Mann, den sie bezeichnet, bekannt ist. Die Berl. Hs. bietet al-Baʿlawī. Die Anekdote wird im K. al-lumaʿ von Sarrāǧ, S. 195 von Isḥāq al-Maġazilī als Schreiber des Briefes erzählt.

236) R und K: *yataṭayyaru bi*. Besser mit M: *yuẓinnu bi*. B: *yataẓannanu*.

237) B, M und K 1316: *hāḏā kalāmuhū*, in R und K nur *hāḏā*.

238) Sure 2, 271.

239) Sprichwort; Lane I 1573 C.

240) B hat richtig: *muttakilīn;* sonst sinnlos: *mutakallimīn*.

241) So K. B, R und M determiniert: *īmāmu ʾl-masǧidi*.

242) Der Beter will sagen, daß er das Gebet als ungültig ansieht, da der Imām ein solcher Zweifler ist.

243) Der Schwiegervater des al-Ḥallāǧ, dessen Tochter dieser um 262 heiratete.

244) M statt *yuskinu duʿfī: yuskinu qalbī*.

[245]) M nur: *ǧalasa baina yadaiya.* R und K: *qad aqbala ḥattā ǧalasa;* ebenso B, das nach *aqbala* noch *fa-ǧā'a* einschiebt.

[246]) Nach B und M: „für deine Kinder" *(ṣibyānika* statt *aṣḥābika).*

[247]) d. h.: dein Gelübde ist damit erfüllt, daß ich davon genommen habe. „Ihn" bezieht sich natürlich auf den Behälter.

[248]) *bi-sababihā* fehlt bei M.

[249]) Nach M: „dreißig", was unwahrscheinlich ist.

[250]) B, R und K: *yaǧi'u 'n-nafīr;* M: *taǧi'u 'n-nafar.* In B folgt dann statt *fa-naštarī* weniger ansprechend *fa-yuštarā.*

[251]) M schiebt vorher noch ein: *hīya amānatun.*

[252]) Sure 51, 22.

[253]) M: *yunāwibuhū;* R und K: *ya'tīhī.* B bietet eine nicht lesbare unpunktierte Form.

[254]) B, R und K: *nāza'atnī nafsī. Fāza'atnī* bei M wohl fehlerhaft.

[255]) M fügt hinzu: *yā fulān.*

[256]) *Min ǧumlatihā* (auf *abwāb* bezogen) ist auch in M statt *min ǧumlatihī* zu lesen.

[257]) *rizq* ist bekanntlich doppeldeutig („Nahrung" und „Geschenk"). Deutsch ist das nicht nachzuahmen.

[258]) M hat *an yaqirra 'indahum;* B, R und K: *an yuqarrira...* (oder Passiv?).

[259]) B, R und K fügen ein: *fī 'l-āḫira* „im Jenseits".

[260]) Wörtlich: „Halte dich an den Markt!"

[261]) B, R und K: *aẓhar,* M (weniger passend): *afḍal.*

[262]) Dieser Satz steht nur bei M.

[263]) Statt *istaqalla* bei B und M die Variante *ištaǧala* „...und arbeitet".

[264]) Statt *fauqa kifāyatihī* bei M: *mu'ana kifāyatihī.*

[265]) R und K: *raqīqa,* B und M: *rafī'a.*

[266]) d. h.: Wenn du nicht in der Lage bist, das Gottvertrauen in der geschilderten Form an dir selbst durch persönliche Erfahrung kennen zu lernen, so glaube zum mindesten an seine Möglichkeit.

[267]) M hat statt *qalīl* die Lesart *yasīr.* Nach B wäre zu übersetzen: „Du mußt dich also mit wenig Nahrung bescheiden und mit dem T o d zufrieden sein *(maut* statt *qūt!).* Denn er kommt unbedingt zu dir..."

[268]) Sure 65, 2.

[269]) Sure 51. 22.

[270]) Nach M: „Bitte doch Gott darum!"

[271]) *bi-mā* ist statt *li-mā* auch in M zu lesen.

[272]) Wörtlich: „Von wo er damit rechnet und von wo er nicht damit rechnet". Vgl. die mehrfach zitierte Koranstelle Sure 65, 2.

[273]) Bei R und K folgt noch: Der Dichter sagt: „Wenn der Unterhalt dem Maße des Verstandes entsprechend zuteil würde, dann

würden die Tiere ob ihrer Torheit umkommen". (Bei M zum Kommentar gehörig, bei B fehlend.)

[274]) Sure 3, 163.

[275]) *al-mutaʿaddī fī ʾl-asbāb* ist mit B und M auch in R und K statt *al-muʿtadī* zu lesen.

[276]) *fī ẓāhiri ʾl-maidān;* R wohl versehentlich *fī ẓahri.*

[277]) M vielleicht richtig: *fī ʾt-taʿarruḍ li'l-asbāb bi'l-iddiḫār.* R und K: *fī ʾt-taʿarruḍ li-asbāb al-iddiḫār* (weniger klar). B: ... *li'l-asbāb al-iddiḫār.*

[278]) *ʿalā hāḏihi ʾn-nīya;* M hat *nisba.*

[279]) Nach B und M: *(hāḏā hūwa ʾl-wafā'* statt ... *wafī) „dies ist* Erfüllung ...".

[280]) Qūt 20, 8.

[281]) Eigentlich: „die ihn vor andern bis zum Ende durchlaufen haben" *(as-sābiqūna).*

[282]) Wohl auch in B und K der Dual statt des Singulars zu lesen (K 1316 richtig).

[283]) Vgl. die oben (S. 3) angeführte Tradition.

[284]) *bārid* fehlt bei M.

[285]) Statt *daf ʿan li* bei M nur *li.*

[286]) M hat *fa-iḏā* statt bloßem *iḏā.* Ein neuer Satz kann an dieser Stelle unmöglich beginnen (auch *fa-iḏan* gäbe durchaus keinen Sinn). *fa* ist zu streichen.

[287]) Sure 73, 9 f.

[288]) Sure 14, 15.

[289]) Sure 33, 47. Auch die Übersetzung „Unterlaß es, sie zu quälen!" ist sprachlich gerechtfertigt. Nach dem Zusammenhang muß der Autor die im Text gegebene Auffassung gemeint haben.

[290]) Sure 46, 34.

[291]) Sure 29, 58 f.

[292]) Sure 4, 73 und 103.

[293]) Sure 4, 103.

[294]) Sure 8, 62.

[295]) Sure 44, 22.

[296]) d. h.: Wenn es aber dennoch befohlen wird (Sure 4, 103), so muß es erst recht gestattet sein, ein sicheres Mittel anzuwenden (Tötung der Schlange usw.).

[297]) Löwenbändigungen sind ein beliebtes Thema der sufischen Legende, vgl. z. B. Goldziher, Muhammedanische Studien II, 293.

[298]) *fī ihābika,* wörtlich: „in deiner Haut".

[299]) M und K bieten statt *al-ḫubz* die falsche Lesart *al-ḫair.*

[300]) Statt des unlogischen *lakinna,* das alle 3 gedruckten Textfassungen bieten, ist mit B *li' anna* zu lesen.

[301]) Nach M: „denn es ist nicht möglich", was widersinnig ist. *lā* ist zu streichen.

[302]) Statt *tawakkul* bei M: *tark.*

[303]) R und K (statt *yaḥraṣu,* B und M) *yuḥarraḍu ʿalaihī ʾs-surrāq.*

[304]) Muġīra b. Ḥabīb, der Schwager des Mālik b. Dīnār (st. 131).

[305]) Sohn des Kalifen ʿUmar.

[306]) M hat statt *qāma* die Variante *aqāma* „er verharrte, blieb stehen".

[307]) Einer der *tābiʿūn.* Statt Ḫuṯaim wird auch Ḫaiṯam überliefert. Vgl. Flügel zu Fihrist 183, 32 und 225, 2.

[308]) al-Ḥaǧǧāǧ b. Jūsuf aṯ-Ṯaqafī, Statthalter der Umayyaden in Arabien, dessen Blutdurst und Freveltaten ein beliebtes Thema der arabischen Historiker bilden, st. 714 n. Chr.

[309]) Der Sohn des Fuḍail b. ʿIyāḍ, der 187 starb.

[310]) B und M: „über das irdische Gut" *(dunyā* statt *danānīr).*

[311]) *ʿalā ʾl-maskīn.* B abweichend: *ʿalā ʾl-muslimīn* (über die Muslims).

[312]) B und M: *innahū;* R und K: *an.*

[313]) M: *al-marḍā* „der Kranken".

[314]) In dem eingangs bereits angeführten Ḥadīṯ (S. 3).

[315]) Lies auch in M: *fa* statt *wa.*

[316]) M: *ištiġāluhū;* B, R und K richtig: *istiʿmāluhū.*

[317]) Prophetengenosse; das Todesjahr ist strittig. (Wahrscheinlich 32.)

[318]) Prophetengenosse; st. 32 oder 33.

[319]) Die folgenden 6 Fälle sind jeweils durch Anekdoten aus der Asketengeschichte und Tradition gestützt. Diese allzu weitschweifigen und zahlreichen Belege sind unübersetzt geblieben.

[320]) Nach B und M: „Brot".

[321]) Statt *ḏilla* hat K: *zalla* „Fehltritt".

[322]) Sure 2, 244.

[323]) Prophetengenosse vom Stamm Koraisch, st. 31. Vgl. Usd al-ġāba III, 313 ff.

[324]) R und K falsch: *idḫāl* statt *iddiḫār.*

[325]) Dieser ganze Passus fehlt bei M.

[326]) M statt *kamā* falsch: *lammā.*

[327]) Der letztere Satzteil fehlt bei M.

[328]) Der Prophet wendet sich in diesem Ausspruch gegen eine allzu stolze Art, die eigene Stärke zur Schau zu tragen und will zum Ausdruck bringen, daß man getrost seine Schwachheit eingestehen und Gott um Gesundheit bitten dürfe.

[329]) Nach R und K: „durch die Intentionen wird erlaubt" *(yuraḫḫaṣu fī,* unpersönlich).

[330]) M fügt *lanā* „für uns" hinzu.

ISLAMISCHE ETHIK

HERAUSGEGEBEN VON HANS BAUER †

IV

AL-ĠAZZĀLĪ'S BUCH VOM GOTTVERTRAUEN

DAS 35. BUCH DES IḤYĀ' 'ULŪM AD-DĪN

ÜBERSETZT UND MIT EINLEITUNG UND ANMERKUNGEN VERSEHEN

VON

HANS WEHR