

Die Gottesliebe in der islamischen Theologie.

Von

Ignaz Goldziher.

1. Die Forderung der Gottesliebe als des höchsten Strebezwecks religiösen Lebens wird von den Theologen des Islams gewöhnlich an Koran 2, 160; 3, 29; 5, 59 entwickelt. Der angesehene Šāfi'it Ibn Surejǧ (st. 306 h.) determiniert, mit Berufung auf 9, 24, die Erfüllung dieser Forderung mit dem für unerläßliche religiöse Pflichten gebräuchlichen Terminus *fard*¹⁾, der den höchsten Grad religiöser Verpflichtung bezeichnet.

Damit ist freilich nicht die Formulierung gemeint, die dieser Begriff im Šūfismus findet und die sich auch in der šūfischen Übung betätigt. Es wird dabei sicherlich nicht an eine psychologisch-ethische Beziehung gedacht. Vom Standpunkt des Ibn Surejǧ aus kommt die Gottesliebe als obligate gesetzliche Leistung in Betracht, die sich durch *ṭā'a*, Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, bekundet.

Vielmehr ist eben in zwei Kreisen der Vertreter islamischer Theologie scharfer Widerspruch gegen die šūfische Fassung der *mahabbat Allāh*, zumal gegen ihre Steigerung zum *'išk* hervorgetreten: erstlich im Kreise der formalistischen *fukahā*; dann in einer Gruppe der einseitigen *Kalām*-Anhänger.

2. Die Gesetzesleute standen in schroffem Gegensatz gegen die Tendenzen und Ideale des Šūfismus. Nach allem, was wir von ihrem ablehnenden Verhalten gegen letzteren wissen²⁾, können wir leicht folgern, daß die šūfische Art, Gott als innigen *ḥabīb*³⁾ zu empfinden und als solchem die Vereinigung (*wiṣāl*) mit ihm anzustreben, über den religiösen Horizont jener Leute geht und ihr Widerstreben hervorrief. Diese Ablehnung wird von Ġazālī wieder-

¹⁾ JRAS 1912, 557.

²⁾ *Vorlesungen über den Islam* 174. Man vergleiche nur die Hetze der *fukahā* gegen 'Omar b. al-Fāriḍ bei Ibn Ijās, *Ta'rīḥ Miṣr* II 119—121.

³⁾ In der türkischen Šūfik ist *dostum* oder *jārim* s. v. a. Gott. Vgl. JACOB, *Vorträge türk. Meddāh's* 78. Anm. M. HARTMANN in MSOS V/II 149 (Hüwädā Nr. 51, 6, 7).

holt in scharfer Polemik gegen die Vertreter derselben bekämpft, gegen »jene 'Ulamā, welche die Möglichkeit der Gottesliebe bestreiten und glauben, daß sie keinen anderen Sinn zulasse als das Ausharren in beständigem Gehorsam gegen Gott, während eigentliche Liebe nur zwischen Wesen gleicher Art möglich, anderenfalls eine absurde Voraussetzung sei«¹⁾. »Die Gottesliebe wird nur von denen abgelehnt, die in ihrer Beschränktheit auf der Stufe des Viehes stehen bleiben und die bloße Sinnenerkenntnis nicht überschreiten«²⁾. Indem Ġ. selbst alle Liebe in der Gottesliebe als ihrem einzigen wahren Ziel und Höhepunkt aufgehen läßt³⁾ und jede andere Richtung derselben als wesenslosen Schein auffaßt, stellt er dieser Überzeugung als Gegensatz gegenüber die der »Leute von schwacher Vernunft und schwachem Herzen, die für Wahrheit halten, daß es absurd sei, die Möglichkeit von Gottesliebe vorauszusetzen«⁴⁾.

Ġazālī denkt hier gewiß an den Kreis von Vertretern der Orthodoxie, die er gern als 'ulamā al-rusūm⁵⁾ verhöhnt, eine Bezeichnung, die er für an den Formen haftende Scheingelehrte⁶⁾ zu gebrauchen pflegt, vielleicht auch zuerst geprägt hat. Gegen sie ist auch das Urteil des Šihāb al-dīn al-Suhrawardī gerichtet. In seiner Abhandlung über den šūfischen Begriff der Gottesliebe unterscheidet er zwischen allgemeiner, d. h. etwa vulgärer (*al-maḥabba al-‘amma*) und besonderer Liebe (*al-m. al-chāṣṣa*). Erstere bekunde sich in der Befolgung der (göttlichen) Befehle und Verbote (also in

1) *Iḥjā* (Būlak 1289) IV 281, 13.

2) *ibid.* 284, 3.

3) ZDMG. LXIX 195, 34.

4) *Iḥjā* IV 288, 6.

5) S. die Streitschrift gegen die Bāṭinijja-Sekte 104. Sie werden von Ġazālī auch

mit der Partizipform als *mutarassimūna* bezeichnet; z. B. *Iḥjā* I 49, 18: *أئما الذى تسمعه من المترسّمين حديث يلقفونه بألسنتهم مرة ويردونّه بقلوبهم اخرى وما أقلّ اهل العلم والحكمة. IV 99, 7 v. u. وليس ذلك من العلم فى شيء. وما أكثر المتّسمين باسمهم والمتّرسّمين برسومهم.*

6) *rasm* Gegensatz zu *ḥaḳīka*, *Iḥjā* I, 126, 13: *كيف اندرس من الدين ان قد اندرس من هذا القطب (الأمر): II 238, 5 v. u.: ورسمه كما اندرس حقيقته وبالمعروف والنهى عن المنكر) عمله وعلمه وانماحق بالكليّة حقيقته ورسمه رأيت رسم الدين فيكم باقيا vgl. *Aḡānī* XX 105, 5 in einer Chāriḡiten-chuṭba: *وآثاره دارسة.**

der bloßen *tā'a*), letztere in den ṣūfischen Bestrebungen. »Ein Kreis der weltlichen *'ulamā* (طائفة من علماء الدنيا) mißbilligt das auf die besondere Liebe gerichtete Streben der jenseitigen Zielen zugewandten *'ulamā* (علماء الآخرة)¹⁾.

Wie dieser äußerste Flügel der starren Buchstabenorthodoxie dem Begriff der Gottesliebe gegenübersteht, wird uns vom Ḥanbaliten Ibn Ḳajjim al-Ġauzijja in seinem Werk über das Prädestinationsdogma in Form kontradiktorischer Verhandlung der Vertreter verschiedener Anschauungen über diesen dogmatischen Fragepunkt vorgeführt²⁾. Dabei werden auch andere Unterscheidungsfragen der islamischen Glaubenslehre berührt. Dem Anhänger des unbeugsamen Determinismus (*ġabrī*) wird im Laufe dieses Meinungs-austausches die Behauptung vorgeworfen, »daß Gott weder liebe noch geliebt werden könne, und daß die Herzen ihre Frömmigkeit nicht betätigen durch Liebe, Sehnsucht und Suchen (Gottes) und das Streben nach seinem Angesicht« *انه لا يُحِبُّ ولا يُحَبَّبُ فلا تتألهه القلوب* (3) *بالمحبة وانوّه والشوق والطلب وأرادة وجهه*.

Dies wäre der Standpunkt der extremen Orthodoxie.

3. Die Festlegung der *iġmā'*-Orthodoxie ist auf den meisten Gebieten das Ergebnis von Kompromissen zwischen den lange Zeit in erbittertem Kampfe stehenden Theologenparteien. So wie der Streit der *ahl al-ḥadīth* gegen die *ahl al-ra'j* seine Vermittlung im System des Šāfi'ī gefunden hat; wie der Kampf der Orthodoxie gegen die *Mu'tazila* durch die sieghafte, im *iġmā'* durchgedrungene Vermittlung des Aś'arī beigelegt wurde: so ist auch in der Frage der Gottesliebe eine vereinigende Brücke nach dem Ṣūfismus hin geschlagen worden. Diese Ausgleichung geschieht unter der Formel der Vereinigung der *ḥakīka* und der *šarī'a*, die sich bereits in früher Zeit von beiden Seiten aus vorbereitet⁴⁾, um vom 6. Jahrhundert an vorzüglich unter dem Einfluß der Gedanken des Ġazālī eine vorherrschende Stellung zu erringen.

Man könnte für diese Tatsache kein bezeichnenderes Beispiel anführen als das des soeben genannten Šams al-dīn ibn Ḳajjim

¹⁾ *'Awārif al-ma'ārif*. Kap. III (a/R. d. *Iḥjā* I 126, 13).

²⁾ *Šifā al-'alīl fī masā'il al-ḳadr wal-ḥikma wal-ta'līl* ed. Na'asānī (Kairo, maṭb. Ḥusejnijja 1323). Eine Inhaltsangabe des seinerzeit noch ungedruckten Werkes gibt A. DE VLIÉGER, *Kitāb al-Qadr* (Lausanner Dissertation, Leiden 1903) 118 ff.

³⁾ Ibn Ḳajjim al-Ġauzijja I, c. 139.

⁴⁾ Man sehe das bezeichnende Beispiel des Abū 'Alī al-Taḳaṣī (st. 328), der den Ṣūfismus in Nisābūr einführte, bei Subkī, *Tab. Šaf.* II 172—174.

al-Ġauzijja. Trotzdem er einer der Träger der durch seinen Lehrer Taḫī al-dīn ibn Tejmijja¹⁾ angebahnten ḥanbalitischen Renaissance im VII.—VIII. Jahrhundert d. H. ist, sehen wir ihn, wie dies in seiner Vita in den *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila* seines Schülers Ibn Reġeb reichlich bezeugt ist²⁾, ṣūfischer Forschung und Übung ergeben. Er beruft sich auf *a'immat al-taṣawwuf*³⁾ und ist selbst Verfasser ṣūfischer Werke⁴⁾. Es kann uns demnach nicht überraschen, daß dieser Ḥanbalit in der Darstellung des Begriffs der Gottesliebe den Gedankengang der Ṣūfis beschreitet. Dem ablehnenden Standpunkt des *ġabrī* stellt er das Bekenntnis des *sumū* als das des richtigen traditionsgetreuen Muslims entgegen. Danach komme das Einheitsbekenntnis im Zusammenwirken zweier Faktoren zum Ausdruck: im Bekenntnis der Gottesmacht (*al-ilāhijja*)⁵⁾ und in der Unterwürfigkeit des Menschen unter dieselbe (*al-'ubūdiyya*)⁶⁾. Ersteres würde aufgehoben werden durch die Ablehnung davon, daß Gott Gegenstand der Liebe, daß diese sowie das Streben nach der Begegnung mit Gott die Sehnsucht der Herzen sei. Andererseits würde auch letztere (Unterwürfigkeit) aufgehoben durch die Ablehnung davon,

1) Dieser selbst spricht mit Sympathie von den *ṣūfiyyat ahl al-'ilm* (wie Ġunejd, Ma'rūf al-Karchī, Sulejmān al-Dārānī und viele andere, die er mit Namen nennt); seine Gegnerschaft bezieht er nur auf die *ṣūfiyyat al-malāhida*, wie Ibn al-'Arabī und seinesgleichen. (*Ma'imnū'at al-rasā'il al-kubrā* [Kairo 1323] I 273; II 95 ff.; *al-Furḳān bejna aulijā al-Rahmān wa-aulijā al-Šejtān* [Kairo o. J.] 56.) Ibid. 96 über höhlenbewohnende Asketen (vgl. zu *Islam* VIII 204) und *riġāl al-ġayb*, wo die topographischen Angaben über solche Höhlen in Syrien und Persien bemerkenswert sind.

2) Vorgedruckt der Kairoer Ausgabe des *I'lām al-muwakka'īn* (nicht *al-muwaffakīn*, wie BROCKELMANN II 106 Nr. 6 und in meinem Artikel Ahmed b. Ḥanbal in der *Ensyklop. d. Islam* I 200b 5, wo auch das unrichtige *A'lām* zu verbessern ist) *'an rabb al-'ālamīn*. Dasselbe ist parallel mit desselben Verfassers eschatologischem Buch *Ḥādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*, durch Farāġallāh Zekī al-Kurdī 1329 (Kairo) in 3 Bänden, 4^o, herausgegeben. Von seinem Verhältnis zum Ṣūfismus sagt Ibn Reġeb (5 ult.):
 وحصل له جانب عظيم من الاذواق والمواجيد
 الصكيحة وتسلط بسبب ذلك على الكلام في علوم اهل المعارف والدخول
 في غوامضهم.

3) *Ḥādī al-arwāḥ* II 136.

4) Ibn Reġeb zählt deren mehrere auf; der bei BROCKELMANN I. c. Nr. 30 registrierte Kommentar zu den *Manāsil al-sā'irīn* hat den vollen Titel: مدارج السالكين

بين منازل أياك نعبد وأياك نستعين.

5) Sonst gewöhnlich: *al-rubūbijja*.

6) Ṣūfische termini; vgl. *Vorlesungen über den Islam* 173, R. HARTMANN, *Al-Kuschairis Darstellung des Ṣūfismus*, Index s. vv. Der Verf. benutzt diese termini häufig, z. B. noch *I'lām al-m.* II 240, III 68, 7.

daß der Mensch selbsttätig, dienend und (Gott) liebend sei und durch die Annahme, daß alle (auf die Gottesliebe) bezüglichen Ausdrücke des Korans in uneigentlichem Sinne zu verstehen seien. »So ginge denn das Einheitsbekenntnis verloren zwischen dem (Glauben an) *ġabr* und der Ablehnung der Gottesliebe, ganz abgesehen davon, daß die Attribute, die der (*Ġabrit*) ihm beilegt, den Herzen befremdlich sind und eine Scheidewand bilden zwischen diesen und der Liebe zu Gott (er meint die Auffassung Gottes als despotisch willkürliches Wesen«¹⁾.

Es wäre im Interesse einer gründlichen Belehrung über den Geist des hanbalitischen Systems wünschenswert, die theologische Richtung dieses Vorkämpfers der Schule in ihrem vollen Zusammenhange darzustellen. Derselbe hat im *fiqh* seinen hanbalitischen Sunna-eifer mit überraschend freisinnigen Grundsätzen zu verbinden gewußt, die für ein besonderes Kapitel der Gesetzeskunde der moderne ägyptische Jurist Maḥmūd Faṭḥī behandelt hat²⁾.

Man wird bei eingehender Prüfung der Gesichtspunkte dieses hanbalitischen Theologen seine Beeinflussung durch Ideen des Ġazālī nicht übersehen³⁾, auf den er sich, trotz der Geringschätzung, mit der ihn die Hanbaliten und besonders sein Lehrer Ibn Tejmijja behandeln⁴⁾, bei gegebener Gelegenheit in ganz sympathischer Weise

¹⁾ *Sifā al-ʿalīl* 139.

²⁾ *La doctrine musulmane de l'abus des droits* (Lyon-Paris 1913 = *Travaux du Séminaire Oriental d'Études juridiques et sociales* publiés sous la direction de EDOUARD LAMBERT, fasc. 1) 205—216. Der Verf. benutzt vom *Iʿlām* die Ausgabe Dihli 1314 in 2 Bänden.

³⁾ Da diese Frage vom Gegenstand gegenwärtiger Studie weit abliegt, beschränken wir uns beispielshalber auf die Erwähnung zweier Einzelheiten. In seiner Abhandlung über die berechtigten Typen der Analogieschlüsse im *fiqh* (*Iʿlām al-muwāḳkaʿin* I 158 ff.) befolgt Ibn K. al-Ġ. die im *Kisṭās* durchgeführte Methode des Ġazālī, nur solche zuzulassen, deren Vorbilder aus dem Koran nachweisbar sind: *فالصحيح هو الذى انزله مع كتابه*. — Der in verschiedenen Variationen von ihm oft wiederholte und angewandte Grundsatz *فى تغيير الفتاوى واختلافها بحسب* (z. B. *Iʿlām* III 27) erinnert an den des Ġazālī (*Iḥjā* IV 279, 6 v. u.) *وان ذلك يختلف باختلاف الاحوال*. Wir bemerken, daß dem Hanbaliten des XIII. Jhd.'s Chr. die in der Gesetzesauffassung des modernen Islams zur Geltung gelangenden Grundsätze (*Die Welt des Islams* V 135) bereits ganz geläufig sind.

⁴⁾ Vgl. ZA, XXII 321.

als Gewährsmann beruft¹⁾. Er rühmt ja auch den *fakīh al-naḥs*²⁾ und spricht im Gegensatz gegen das im Buchstabenkultus erstarrte Gesetz (*al-ġāmid*) vom »lebendigen *fiqh*, das ohne besondere Bitte um Einlaß Eingang in die Herzen findet«³⁾. Der Begriff der über die Oberfläche des Gesetzes hinaus zu erfassenden *asrār al-šar'*⁴⁾ ist ihm ebenso geläufig wie dem Ġazālī; freilich nicht in der Bedeutung, die die Mystik dem »inneren Sinn« des Gesetzes gibt, aber jedenfalls als die tiefere Absicht, die dem Gesetz innewohnt, »dessen Verständnis nur Leute mit weiter Vernunftbegabung ertragen, die in das Innere des Gesetzes und seiner Absichten blicken können; hingegen mag er sich nicht einlassen mit Leuten, deren Vernunft nicht mehr Fassungsraum hat als für das Nachbeten nach Menschen (*taḳlīd*), zu deren Gefolge sie durch Zufall gehören, und wegen deren Meinungen sie die Lehren aller übrigen Vertreter des Wissens verschmähen«⁵⁾.

Durch diese Überschreitung der Grenzen gegenwärtiger Studie sollte nur darauf vorbereitet werden, daß Ibn Ḳajjim al-Ġauzija auch hinsichtlich der Gottesliebe durch Ġazālī beeinflusst ist. Bereits der Argumentation, die sein *sunni* gegenüber dem *ġabrī* entwickelt, konnten wir anmerken, daß er ersteren die bloße *tā'a*-Forderung überschreiten und ihn der *šūfischen* Bestrebung annähern läßt. Viel eingehender spricht er sich darüber aus in einer seinem Buch über die Liebe⁶⁾ einverleibten Digression, in der jeder, der die Darstellung des Ġazālī im 6. Buche der vierten Abteilung des *Ihjā* kennt, dessen Ideengang und Terminologie wiederfinden wird.

Wenn er auch von der Auffassung ausgeht, daß Gottesliebe sich zunächst im Gehorsam gegen Gott kundgibt⁷⁾, begnügt er sich

¹⁾ *I'lām al-muwahḥa'in* III 466 Exzerpte aus einer Ġazālī-Schrift zur Bekräftigung seiner Gesinnung über *ta'wīl* und *kalām*.

²⁾ *ibid.* III 63,8 *وفقيه النفس يقول ما أردت ونصف الفقيه يقول ما قلت*. Vgl. die Streitschrift des Ġ. gegen die Bāṭinijja-Sekte 104 f.

³⁾ *I'lām* III 70, 7: *الفقه الحكي الذي يدخل على القلب بغير استئذان*.

⁴⁾ *ibid.* II 170; 240; III 51, 2 u. ö. Auch von Ibn Tejmijja, der das *taḳlīd* ebenso verschmäht, zitiert er II 149 einen von *asrār al-šar'* handelnden Passus.

⁵⁾ *ibid.* III 374: *وهذه المواضع وامثالها لا تحتملها إلا العقول الواسعة التي لها إشراف على أسرار الشريعة ومقاصدها وحكمها أما عقل لا يتسع لغير تقليد من اتفق له تقليده وترك جميع أهل العلم لقوله فليس الكلام معه*.

⁶⁾ *al-Ġawāb al-kāfī liman sa'ala 'an al-darwā al-šāfi'* (Kairo, maṭb. al-taḳaddum o. J.). Vgl. ZDMG. LXIX 196.

⁷⁾ Vgl. *Ihjā* IV 30, 13 v. u., 524 M.

mit dieser äußerlichen Forderung nicht, stattet vielmehr den Begriff der Gottesliebe mit innerlichen Momenten aus. Er definiert sie (in Übereinstimmung mit Ġazālī) ¹⁾ als Sehnsucht nach der Begegnung mit Gott (*liḳā Allāh*) ²⁾. Die in solchem Streben sich bekundende Seelenstimmung nennt er »das Leben der Herzen und die Nahrung des Geistes; außer ihr habe das Herz keinen Genuß, kein Wohlgefühl, keine Seligkeit und kein Leben. Ist sie vom Herzen abwesend, so ist sein Schmerz größer als der des Auges, dem das Licht fehlt, als der des Ohres, dem die Gehörkraft, als der der Nase, der der Geruchssinn, und der der Zunge, wenn ihr die Sprachfähigkeit mangelt. Der Schade des Herzens, das leer ist von der Liebe seines Hervorbringers und Schöpfers, ist größer als der des Körpers, der vom Geist verlassen ist. Dies kann nur der begreifen, der wirkliches Leben besitzt; der Tote fühlt den Schmerz der Verwesung nicht« ³⁾. Er stellt — *dīn* als Gehorsam und Unterwürfigkeit deutend — einen Unterschied fest zwischen dem äußerlichen (*al-dīn al-ṣāhir*) und dem innerlichen *dīn* (*al-d. al-bāṭin*). »Bei letzterem sei, gleichwie bei der gottesdienstlichen Leistung, Unterwürfigkeit und Liebe unerläßlich, während jenes nicht notwendig von Liebe begleitet ist, wenn sich auch dabei Gehorsam und Demut kundzugeben scheint« ⁴⁾. In fortgesetzter Darstellung des *dīn*-Begriffes kommt er noch zu einer anderen Differenzierung desselben. Es gebe einerseits *dīn sar'ī wa-amrī*, Gehorsam, der sich lediglich in Unterwürfigkeit unter Gesetz und Befehl kundgibt, andererseits *dīn hisābī ḡazā'ī*, wobei man die dereinstige Rechenschaft und Vergeltung vor Augen hat. Schließlich gelangt er zum Resultat, daß die Wurzel beider Arten der Religionsübung die Liebe sein müsse: *والمحبة أصل كل*

واحد من الدينين.

Indem Ibn K. al-Ġ. im letzten Resultat auf den ideellen Standpunkt des Ġazālī hinauskommt, kann er wieder als getreuer Anhänger des Ibn Tejmijja sich nicht versagen, die exzessive Art der

¹⁾ *Ġawāb* 141.

²⁾ Freilich faßt er im *Ḥādī al-arwāḥ* II 151 diese Begegnung in sinnlicher Weise als *معايضة البصر* auf; damit hat sich übrigens auch Ġazālī abgefunden.

³⁾ *Ġawāb* 168.

⁴⁾ *ibid.* 148, *وَالدِّينَ الْبَاطِنَ لَا يَدَّ فِيهِ مِنَ الْخُضُوعِ وَالْحُبِّ كَالْعِبَادَةِ* 10 *سِوَاءَ بِخِلَافِ الدِّينِ الظَّاهِرِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْحُبَّ وَإِنْ كَانَ فِيهِ انْقِيَادٌ وَذَلٌّ فِي الظَّاهِرِ*.

äußeren Bekundung der Gottesliebe, wie sie sich im Šūfī-Wesen darstellt, in andeutender Weise zu mißbilligen. In seiner sprunghaften Art, das Thema der Gottesliebe mit seiner Auseinandersetzung über sinnliche Liebe (dem eigentlichen Vorwurf des *Ġawāb al-kāfī*) zu verflechten, stellt er einmal einen Unterschied fest zwischen löblicher (*maḥabba maḥmūda*), für das diesseitige und das zukünftige Leben heilsamer und zwischen tadelnswerter Liebe (*m. madmūma*), die vom Menschen durch Unwissenheit und gegen sich selbst geübte Ungerechtigkeit verursacht wird. Dieselbe sei zusammengesetzt aus falschen Glaubensvorstellungen und verwerflicher Leidenschaft (اعتقاد فاسد وهوى مذموم). »Es vereinigen sich dabei verworrene, Wahrheit und Irrtum vermengende Vorstellungen; unwahre Begriffe hinsichtlich des Gegenstandes der Liebe und der Sehnsucht nach Vereinigung mit ihm werden vorgespiegelt und überwältigen das Heer der Vernunft und des rechten Glaubens.« Während die Kundgebungen der löblichen Liebe, Weinen, Traurigkeit, Freude, Beklemmung und Erleichterung die Seligkeit fördern, deren Wahrzeichen sie sind (*‘unwān al-sa‘āda*), sind die begleitenden Erscheinungen der verwerflichen Liebe Zeichen der Verdammnis (*‘unwān al-ṣakāwa*). »Über diesen Unterschied sollte der aus Liebe sich dem Tode Weihende (*ḡatīl al-maḥabba*) in richtiger Weise nachdenken, damit er erkenne, was ihm heilsam und was ihm schädlich ist«¹⁾.

Diese Klausel läßt keinen Zweifel daran, daß die ihr vorausgehende Darstellung eine Kritik der ausschweifenden Šūfī-Praxis²⁾ beabsichtigt und gegen schwärmerische Erscheinungen gerichtet ist, deren Schilderung in den Erzählungen über šūfische Gottesliebe in großer Anzahl wiederkehrt. Auch gegen Leute, die mit der Askese heuchlerischen Mißbrauch treiben, hat er strenge Worte. Er stellt sie Dieben gleich³⁾. Auch Ġazālī hatte manch strenges Urteil über falsche Šūfis (متصوفة) ausgesprochen⁴⁾.

4. Ein anderer Kreis, in dem die Ablehnung des Begriffes der Gottesliebe vorherrscht, ist der der rationalistischen *mutakallimūn*⁵⁾.

1) *Ġawāb* 145.

2) Gegen Šūfī-Unfug Ibn Tejmijja, *al-Furkān* usw. 98 ff.

3) *I‘lām al-muwaḳḳa‘īn* III 251, 15 ومنهم السراق بما يظهرون من الدين والفقر والجهل وهم في الباطن بخلافه.

4) Z. B. *Iḥjā* II 218, 6 v. u.; 229 ff.; 239, 14; 279, 15.

5) Man beachte die geringschätzende Art, in der Ġāhiz von den Šūfis spricht, *Hajawān* I 103, 6 v. u.

Es kann dabei freilich, so wie auch hinsichtlich des Verhältnisses der *fukahā* zu der şūfischen Religionsauffassung, nicht generalisiert werden. Nicht als ob die Vertreter des *kalām* der Zulassung des şūfischen Begriffs der *maḥabba* grundsätzlich widerstrebten. Die innere Geschichte des Islams kann ja genug der Beispiele für die freundliche Vereinigung von *kalām* und *taṣawwuf* aufweisen. Ein frühes Beispiel bietet der Şūfī Muḥammed b. Chafīf al-Şirāzī (st. 371), zu dessen Hörerkreis al-Bāḳillānī gehörte; er selbst bekennt sich als begeisterten Verehrer des Aś‘arī, dessen Belehrung persönlich zu genießen er eine Reise nach Baṣra unternimmt, die er, sowie seine Begegnung mit Aś‘arī in überschwänglicher Weise schildert¹⁾. Es genüge nur noch auf Abu-l-Ḳāsim al-Ḳuṣejrī (st. 465) hinzuweisen, diesen Vorkämpfer des Şūfitums, der zugleich unter die *mutakallimūn* zählt²⁾ und wegen seines Bekenntnisses zur aś‘arischen Lehre von seiten der Fanatiker Verfolgung zu erleiden hatte³⁾. Jedoch ist nicht zu übersehen, daß auch er den Begriff der *maḥabba* gegenüber şūfischen Übertreibungen mäßigte⁴⁾.

Im allgemeinen kann soviel angenommen werden, daß im Durchschnitt der Kalāmleute sich wenig Sinn für die innerlichen Triebfedern des religiösen Lebens bekundet. Wenn ihnen die Philosophen als oberflächlichen Dialektikern Unwissenheit in der Anwendung der Denkgesetze, Mangelhaftigkeit ihrer Vorbereitung zur Behandlung der philosophischen Probleme, dilettantenhafte Art in den Fragen der Metaphysik mitzureden vorwerfen⁵⁾, so werden sie von den Mystikern zumeist als Leute charakterisiert, die »das wahre Wesen und die Wirkungen der Seele verkennen«⁶⁾. Muḥjī al-dīn ibn al-

¹⁾ Subkī, *Tab. Şaf.* II 151; die Beschreibung des Zusammentreffens mit Aś‘arī ibid. 155—159.

²⁾ R. HARTMANN, *Al-Ḳuschairī's Darstellung des Şūfitums* 102, 170.

³⁾ ZDMG. LXII 9, 19.

⁴⁾ R. HARTMANN. a. a. O. 62 ff.

⁵⁾ S. einige Äußerungen der Philosophen im *Buch vom Wesen der Seele* 13—15; vgl. *Die Kultur der Gegenwart*, T. I, Abt. V (2. Aufl.) 307.

⁶⁾ *Ichwān al-ṣafā* (ed. Bombay) IV 154, 7 أن قوما من أهل الجدل ينكرون أمر النفس. Abū Bekr al-aṣamm leugnet die Existenz der Seele, weil eine solche sinnlich nicht wahrnehmbar ist: فذكر عن أبي بكر عبد الرحمان بن كيسان ابن حزم, *Milal* IV 74, 5. Vgl. P. ROUSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (*Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* VI Heft 6, Münster 1908) 34.

‘Arabī, der wohl auf manche Kalāmthese eingeht¹⁾, verspottet sie als dialektische Schwätzer, die ihr Denken auf die formale Behandlung von Ausdrücken richten, die von den Altvordern herrühren, und die kein Verständnis bekunden für den tieferen Sinn, den die Mystiker aus denselben herleiten. Von den zeitgenössischen Kalāmleuten sagt er, daß ihnen kein Vernünftiger irgend Wert beimißt. Sie machen sich lustig über die (er meint natürlich die im Sinne der Mystik erfaßte) Religion, verhöhnen die Diener Gottes und anerkennen nur Leute ihres Schlages. Auch weltlicher Zwecke und Ambition beschuldigt er sie. Jedoch Gott habe sie erniedrigt, so wie sie die Wissenschaft verwerfen; er habe sie gedrängt an die Höfe der Könige und unwissender Machthaber, von denen sie wieder alle Art von Demütigung sich gefallen lassen. Selbst die *fukahā* stellt er, trotz ihrer mangelhaften Frömmigkeit, höher als die Kalāmanhänger²⁾.

In der Tat sind in ihren Kreisen die Leute zu finden, die kein Verständnis bekunden für die şūfische Weltanschauung und insbesondere auch für den şūfischen Begriff der Gottesliebe. Ġazālī kennzeichnet ihren Standpunkt in dieser Frage: »Einige *mutakallimūn* verneinen (mit Bezug auf Gott) die Vertrautheit (*al-uns*), die Sehnsucht (*al-sauḳ*) und die Liebe (*al-ḥubb*). Sie meinen, daß die Zulassung dieser Begriffe auf Verähnlichung (Gottes mit den Menschen, *tašbīḥ*) deuten würde. Sie wissen nicht, daß die Schönheit der durch den inneren Sinn (*al-baṣā’ir*) erfaßten Dinge vollkommener ist als die

¹⁾ z. B. auf die mu‘tazilitische Anschauung vom Begriff des *ḥasan* und *kaḫīr* (*Futūḥāt mekkīje* [Kairo 1329] I 299 unten; über *ḥudūt al-ta‘alluḳ* ibid. IV 6, 10 u. a. m.).

²⁾ *Futūḥāt* I 325, 9 ff.: فان اصحاب اللقطة والكلام والجدل الذين استعملوا افكارهم في مواد الالفاظ التي صدرت عن الاوائل وغابوا عن الامر الذي اخذها عنها اولئك الرجال وأما امثال هؤلاء الذين عندنا اليوم لا قدر لهم عند كل عاقل يستنهضون بالدين ويستخفون بعباد الله ولا يعظم عندهم الا من هو معهم على مدرجتهم قد استولى على قلوبهم حب الدنيا وطلب الاجاه والرئاسة فانلهم الله كما انلوا العلم وحقروهم وصغروهم والجاههم الى ابواب الملوك والولاة من الجهال فانلهم الملوك والولاة الخ فالفقيه المغنى في دين الله مع قلته ورعه بكل وجه احسن حالا من هؤلاء الخ. Ein ähnlicher Angriff auch gegen die *fukahā* ibid. I 278—281, worauf ich anderswo zurückkomme.

durch den äußeren Gesichtssinn erfaßter Objekte (*al-muḥṣarāt*) und daß der Genuß ihrer Erkenntnis größere Herrschaft gewinnt über die mit Herzen ¹⁾ Begabten (als der, den sinnliche Eindrücke hervorbringen). Zu jenen *mutakallimūn* gehört Aḥmed b. Ġālib, genannt »Famulus (*ġulām*) des Chalīl« ²⁾, der es an Ġunejd, ‘Alī abul-Ḥasan al-Nūrī und der Gemeinde der Ṣūfīs mißbilligt, was sie von Liebe und Sehnsucht redeten. Andere verneinen sogar die Stufe der Ergebung (in den Willen Gottes, *riḍā*) und glauben, daß es an deren Stelle nur geduldiges Ertragen (*ṣabr*) gebe, daß aber *riḍā* nicht vorstellbar sei. Alles dies ist Gerede von unvollkommenen, beschränkten Leuten, die in der Erfassung der Situationen des religiösen Lebens nicht über die Schalen hinauskommen und der Meinung sind, daß nur jenen Schalen Wirklichkeit zukomme. Alles sinnlich Erkennbare und was vom Wege der Religion in die (oberflächliche) Vorstellung tritt, ist bloße Hülse; jenseits davon ist der gesuchte Kern. Wer von der (Kokos-) Nuß nur bis zur Schale gelangt, wird meinen, daß dieselbe durch und durch Holz sei, und wird die Gewinnung des Öls aus dieser Nuß als Absurdität betrachten. Eine Entschuldigung hat er wohl (für seinen Irrtum), aber wir können dieselbe nicht anerkennen« ³⁾.

Mit dieser Stellung der *mutakallimūn* zum allgemeinen Begriff der Gottesliebe hängt eine aus derselben folgende spezielle Anwendung ihrer Anschauung zusammen. Unter den als *kufr* zu verurteilenden Ketzereien erwähnt Aḥmed b. Ḥanbal ⁴⁾ neben der mu‘tazilitischen Leugnung der visio beatifica der Seligen (*ru‘jat Allāh*) die Ablehnung des Chalīl-Charakters des Ibrāhīm. Man könne von einem Menschen nicht sagen: er sei *chalīl Allāh*, »Freund Gottes«

¹⁾ Man weiß ja, was Ġaz. unter »Herzen« versteht; vgl. *Vorlesungen über den Islam* 179, dazu *Iḥjā* II 268, 12 v. u., IV 25, 3; *Kīmijā al-sa‘āda* (Sammelband des Muḥjī al-dīn Ṣabrī, Kairo 1328) 505; *ibid.* 521, 6 versteht er unter *Ḳalb* den unsterblichen Teil des Menschen.

²⁾ Wohl derselbe A. b. Ġ., von dem Ġāḥiz, *Ḥajawān* IV 39 ult. Mitteilungen über seine Erfahrungen mit einem Schlangenbeschwörer anführt. Dieser Ġulām Chalīl (st. 275 h.) stiftete den Chalifen zur Verfolgung der berühmtesten Ṣūfīs seiner Zeit an; er forderte die Todesstrafe für sie als *sanādika*. Nur durch die Dazwischenkunft eines einsichtigen Kādī entgingen sie der Hinrichtung (Huġwīrī, *Kaṣf al-maḥgūb* übers. v. REYNOLD A. NICHOLSON [*Gibb-Series*] 137 Anm. 190 f.). Zu den von Aḥmed b. Ġālib gegen die Ṣūfīs erhobenen Beschuldigungen gehörte auch ihr Bekenntnis zur Gottesliebe, worüber eingehend die Mitteilungen AMEDROZ’ aus dem *Ta’rīḥ des Dahabī* (JRAS 1912, 566 f.).

³⁾ *Iḥjā* IV 328, 19 ff.

⁴⁾ Bei Ibn Ḳajjim al-Ġauzijja, *Ḥādīḥ al-arwāḥ* II 146.

من زعم ان الله لا يرى في الآخرة فهو جهمي فقد كفر ورث علي الله
وعلي الرسول ومن زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً فقد كفر ورث علي
(¹). Die Verneinung der im gewöhnlichen Sinne gedachten
Chalīl-Eigenschaft des Abraham²) wird auch von Ibn Kutejba in
einer Reihe von mu'tazilitischen Kuriosa angeführt. Mit der aus-
drücklichen koranischen Bezeichnung Abrahams als *chalīl* Gottes
finden sie sich ab, indem sie das Wort mit Berufung auf einen Vers
des Zuhejr (17 v. 4 AHLWARDT) im Sinne des Bedürftigen
deuten. Als solchen habe Gott den Abraham angenommen³).

Besonders wird einer der islamischen Rationalisten als Bekämpfer
der Idee der Gottesfreundschaft Abrahams mit Namen genannt: der
als Vorläufer der Mu'tazila⁴) betrachtete Ġa'd b. Dirham. Der
širākische Statthalter Chālid b. 'Abdallāh al-Ķasrī habe ihn wegen
ketzerischer Lehren am 'Idfeste, gleichsam als religiöses Schlacht-
opfer, hingerichtet⁵). Freilich nimmt sich dieser dogmatische Eifer
des Chālid nicht wenig sonderlich aus neben dem, was wir von
seinen Ansichten und Äußerungen über religiöse Dinge sonst er-
fahren. Unter anderem habe er gesagt, daß sein Chalif ihm höher
stehe als Abraham und alle andern Propheten, selbst als Muham-
med⁶). Seine Strenge gegen Ġa'd kann vielleicht im Zusammen-
hang mit dem Verhalten omajjadischer Chalifen, deren treuer Ver-
treter Chālid war, gegen rationalistische Bestrebungen verstanden
werden⁷). Über die spezielle Veranlassung der Hinrichtung des
Ġa'd habe ich in mir zugänglichen älteren historischen Quellen
nichts gefunden. Hingegen darf man vielleicht voraussetzen, daß
Erzählungen späterer Autoren, wie z. B. die des Ibn Tejmijja, der
als Kalāmfeind von dieser Episode der Regierung des Ķasrī mit

¹) Mit Bezug auf Sure 4 v. 124 *وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا*.

²) Bei Ibn Sa'd II/2 24, 2 läßt man auch Muhammed beanspruchen, von Gott
gleich Abraham als *chalīl* erwählt worden zu sein. Seine Bezeichnung als *ḥabīb Allāh*
ist ganz gewöhnlich.

³) *Muḥtalif al-ḥadīṯ* (ed. Kairo) 83 unten.

⁴) Bei Ibn Ḥazm, *Milal* IV 202, 7 wird er als einer der *šujūḥ al-Mu't.* be-
zeichnet. — Vgl. Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* ad ann. 240 (ed. Būlāḳ VII 26), wo der Isnād
des mu'tazilitischen Inquisitors Ķādī Aḥmed b. abī Duwād über Bišr al-Marīsī, Ġaḥm
b. Šafawān und Ġa'd b. Dirham (die Bül. Ausgabe hat fälschlich *ادهم*) geführt wird.

⁵) Baġdādī, *Farḳ* 262, 3: *جعد بن درهم الذي ضحكى به خالد بن عبد الله القسري*.

⁶) *Aġānī* XIX 60. Vgl. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz* 206.

⁷) Vgl. *Vorlesungen über den Islam* 97.

sichtlichem Behagen spricht¹⁾, dabei auf ältere mir unbekanntere Berichte zurückgehen. Ich lasse hier folgen, was darüber 'Alī al-Ḳārī zu sagen weiß: »Die Ġahmijja verneinen die Wirklichkeit der Liebe von beiden Seiten (Gottesliebe sowohl als genit. subject. wie auch als genit. object. gefaßt)²⁾. Sie meinen nämlich, daß Liebe eine adäquate Beziehung (*munāsaba*) zwischen dem Liebenden und dem Gegenstand der Liebe voraussetzt. Zwischen dem Ewigen und dem Entstandenen könne aber keine Beziehung stattfinden, die Liebe hervorrufen könnte³⁾. Zu allererst hat diese heterodoxe Lehre im Islam Ġa'd b. Dirham aufgestellt im Anfang des zweiten Jahrhunderts. Dafür wurde er von Chālid b. 'Abdallāh al-Ḳasrī, dem Emīr des 'Irāk und des Ostens, in Wāsiṭ hingerichtet. Dieser sagte in seiner *chutba* am großen Schlachtfeste ('*īd al-adḥā*): »O Menschen, vollziehet das Schlachtopfer, möge es von Gott wohlgefällig aufgenommen werden! Ich selbst vollziehe diese Pflicht an Ġa'd b. Dirham, der meint, daß Allah den Ibrāhīm nicht als seinen *chalīl* betrachtet habe. Dann stieg er (vom *minbar*) herab und schlachtete den Ġa'd in Übereinstimmung mit den Fetwā's der zeitgenössischen Gesetzesgelehrten«⁴⁾ — wie es auch sonst vorkam, daß man die Hinrichtung gefährlicher Leute in Verbindung mit religiösen Gelegenheiten vollführte. Der andalusische Fürst 'Abdaraḥmān III. (912—61 Chr.), genannt al-Nāṣir abu-l-Muṭarrif, dessen als *fakīh* und Asket gerühmter Sohn 'Abdallāh bei Lebzeiten des Vaters nach der Herrschaft trachtete und gegen ihn und den zur Thronfolge bestimmten Bruder Mustanṣir eine Verschwörung anzettelte, wurde von seinem Vater eigenhändig zur '*īd al-adḥā*-Zeremonie hingerichtet; zur selben Zeit ereilte die Mitverschwörer dasselbe Schicksal⁵⁾. Die Anführer der Christen, die im Jahre 1182 gegen Medina zogen, um — wie ihnen dies von islamischen Geschichtschreibern zugemutet wird — den Leichnam des Propheten zu entführen, wurden nach ihrer Besiegung nach dem Opfertal Minā geführt und daselbst opferweise hingerichtet⁶⁾. Ibrāhīm b. Hilāl al-Ṣābī — selbst nicht Muslim — schmei-

¹⁾ *Tafsīr sūrat al-ichlās* (Kairo 1323) 45.

²⁾ Gott wird in einer Schwurform خليل ابراهيم genannt, Ibn Sa'd I/2 100, 7.

³⁾ Man wird dabei unwillkürlich an Aristoteles, *Ethica Nicomach.* VIII 9 denken, wonach zwischen Gott und den Menschen wegen ihres allzugroßen Abstandes (πολὸν δὲ χωρισθέντος) keine φίλα bestehen könne. Es ist nicht ausgeschlossen einen vermittelten Einfluß des aristotelischen Gedankens auf die kühnen muslimischen *Chalīl*-Leugner voraussetzen zu dürfen.

⁴⁾ 'Alī al-Ḳārī, *Kommentar zu al-Fikh al-akbar* (Kairo 1323) 104.

⁵⁾ Subkī, *Ṭab. Ṣāf.* II 230.

⁶⁾ *al-Ums-al-galīl* 281. Gemeint ist der verunglückte Zug des Raynald von Chan-

chelt in einem dem būjidischen Fürsten ‘Aḏud al-daula zum ‘*īd al-adhā* gewidmeten Glückwuschgedicht diesem Gönner: er sei zu erhaben, als daß zu seinem Festopfer bloß starke Kamele dienen sollen; es mögen mächtige Könige die Opfer dieses Festtages sein, und das Schwert des Fürsten möge dazu das *Allāhu akbar* (der an diesem Fest wiederholt ausgestoßene Ruf) rufen¹⁾.

5. Wenn von den Kalāmleuten schon der Begriff der Gottesliebe abgewiesen wird, so folgt daraus in selbstverständlicher Weise, daß sie die die Gottestrunkenheit veranschaulichenden Ṣūfī-Übungen und ekstatischen Zustände (*aḥwāl*) verurteilen. Wie ihresgleichen über beide in ihrem gegenseitigen Zusammenhang denkt, bekundet der Mu‘tazilit Zamachšarī in seinem *Kaššāf* zu Koranstellen, die ihm für solche Äußerungen als willkommene Gelegenheit dienen.

In Sure 5 v. 59 (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِبُّوْنَ الْعٰلَمِيْنَ) : »Die Liebe der Menschen zu Gott ist der Gehorsam gegen ihn und das Streben nach seinem Wohlgefallen und daß man nicht übe, was notwendig seinen Zorn und seine Strafe verursacht; die Liebe Gottes zu seinen Dienern (bekundet sich darin), daß er ihnen für ihren Gehorsam den schönsten Lohn angedeihen lasse, sie erhöhe, rühme und Wohlgefallen an ihnen finde. Hingegen ist Gott hoch erhaben darüber, was da glauben die törichtesten, der Wissenschaft feindlichsten, gegen das Gesetz gehässigsten und in ihrem Wandel bösesten der Menschen (wenn auch ihr Wandel nach der Ansicht von Toren und Ignoranten ihresgleichen Wert besitzt); ich meine die lügnerische, ihren Namen von der Schafwolle (*ṣūf*) herleitende Partei. Hoch erhaben ist Gott darüber, was sie religiös bekennen in bezug auf Gottesliebe und über die auf ihren Sitzen — die Gott verwüsten möge — und an ihren Tanzplätzen — die Gott verheeren möge — an bartlose, von ihnen Märtyrer (*ṣuḥadā*) genannte Jünglinge gerichteten Ghazelenlieder und über ihre Ekstasen — was ist dagegen der Ohnmachtszustand des Moses, als der Sinai zu Staub wurde? (Sure 7 v. 139). Sie beziehen die Gottesliebe auf sein Wesen, nicht auf seine Attribute und

tillon gegen die Ufer des Roten Meeres, wortüber RÖHRICHT, *Geschichte des Königreichs Jerusalem* 401. Ibn Ġubejr (*Travels* ed. WRIGHT-DE GOEJE 59) beschreibt als Augenzeuge den Triumphzug, den al-Malik al-‘Ādil mit dem nach Alexandrien gebrachten Teil der christlichen Gefangenen veranstalten läßt. Die arabischen Quellen für diese Begebenheit verzeichnet C. SCHIAPARELLI in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Ibn Ġubejr 354 Nr. 23.

¹⁾ Jākūt ed. MARGOLIOUTH I 352.

lehren, daß Gottesliebe von Liebesqualen begleitet sein müsse, sonst sei sie keine wirkliche Liebe«¹⁾.

Noch in deutlicherer, man darf sagen: brutaler Weise zu Sure 3 v. 29, indem er die als Äußerungen der Gottesliebe erscheinenden Ṣūfī-Zustände als dionysischen Taumel verhöhnt: »Wenn ihr Allāh liebet, so folget mir, dann wird euch Allāh lieben und euch eure Sünden vergeben.« — »Wer aber vorgibt — sagt hierbei Zamachšarī —, ihn zu lieben und der Sunna seines Gesandten zuwiderhandelt, ist ein Erzlügner (*kaddāb*); das Buch Gottes selbst strafe ihn Lügen. Wenn du nun jemand siehst, der von Gottesliebe redet und bei dem Gedanken daran in die Hände klatscht, jauchzt, ächzt und in Ohnmacht fällt²⁾, so kannst du nicht zweifeln, daß ein solcher nicht erkennt, was Allah, und nicht weiß, was die Liebe zu ihm ist. Sein Klatschen, seine Exaltation, sein Ächzen und seine Ohnmacht rühren daher, daß er in seiner schmutzigen Seele eine annehmliche, liebwerte Gestalt sich vorstellt, die er in seiner Torheit und Verderbtheit Allah nennt; diese Vorstellung ruft in ihm das Klatschen, Johlen, Ächzen und die Ohnmacht hervor³⁾, während die um ihn stehenden dummen Leute vor Rührung über seinen Zustand die Zipfel ihrer Ärmel mit Tränen füllen.«

¹⁾ Vgl. HARNACK, *Der »Eros« in der alten christlichen Literatur* (Sitzungsber. der K. Preuß. Akad. d. W. 1918, 89, 28 ff.).

²⁾ Vgl. eine solche Szene bei Ibn Gubajr ed. WRIGHT-DE GOEJE 224, 16 ff.

³⁾ وربما قد رأيت المنى قد ملأ أزار ذلك المحب عند صعقته.