

Wenn es zutrifft, daß heute zwar viel über, aber zuwenig mit Gott geredet wird, dann sind wohl in der Tat im Sinne der eingangs genannten Stimmen Anstrengungen notwendig, um einen wesentlichen, von der Bibel gewiesenen Weg christlicher Lebensbewältigung und Weltverantwortung begehbarer zu machen und zu gehen⁴⁹ und so zugleich im Glauben an Gottes Handeln an der Schöpfung in Jesus Christus, im Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes und im Bekenntnis zur Kirche als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“⁵⁰ ein Zeugnis der Hoffnung zu geben.

⁴⁹ Müßte nicht etwa auch bei den Diskussionen über angemessene Wege der Sakramentenpastoral und der „Weitergabe“ des Glaubens das Vertrauen auf die zukunftsbestimmende Kraft des Gebetes deutlicher zum Ausdruck kommen? – Als Beispiel eines bewußten Einsatzes der „Waffe“ des Gebetes in der Politik kann G. La Pira gelten; vgl. A. Thome, *Giorgio La Pira. Ein Mystiker in der Politik*. In: *TThZ* 97 (1988) 313–324, bes. 322f.

⁵⁰ II. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Art. 1.

Nur Gott allein

Ein Wesenzug islamischer Mystik*

Richard Gramlich, Basel

Mystik ist vielfältig. So vielfältig wie die Seelen der von Gott ergriffenen Menschen. Gibt es denn eine Liebe, die einer anderen gleich wäre, eine Gottesfurcht, die sich in nichts von einer anderen unterscheiden würde, ein Gottvertrauen in einem Menschen, das nicht anders wäre als in allen anderen Gottvertrauenden? Mystik ist immer ganz persönlich und darum so vielgestaltig wie die Menschen, die man – um genauere Bezeichnungen verlegen, da die uns verfügbaren Begriffe für diese Geisteswelt notwendig ungenügend sind – als Mystiker zu bezeichnen pflegt. Das gilt für jede Mystik. Auch für die islamische.

* Der Beitrag des bekannten Islamologen, der an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br. dozierte, erscheint auch in: *Gottes Nähe. Festschrift für Josef Sudbrack zum 65. Geburtstag*, Hg. Paul Imhof, Würzburg 1990.

Dennoch wird man, wenn man sich dieser grundsätzlichen Vielgestaltigkeit bewußt bleibt, gewisse Formen islamischer Mystik ausmachen können, Strömungen, auf die sich jeweils viele einlassen, die bei aller Verschiedenheit der einzelnen, die vielen prägen. So darf man mit Recht, um ein paar Beispiele zu nennen, von Gehorsamsmystik, Liebemystik, Vereinigungsmystik sprechen. Man wird auch nach Wesenszügen islamischer Mystik fragen dürfen, die in allen Ausprägungen dieser Mystik zu finden sind und ohne die es islamische Mystik nicht geben kann. Um einen solchen Wesenszug geht es im folgenden: um das „Gott allein“. Der Mystiker ist mit allen seinen Fähigkeiten ganz auf Gott hin ausgerichtet, so daß er alles, was um ihn und in ihm und durch ihn geschieht als von Gott allein ausgehend und auf Gott zugehend sieht, denkt, will, erfährt. Das läßt sich in einigen beispielhaften Themenkreisen ausfalten.

Gott allein sehen

Das Auge sieht vieles. Das Herz des Mystikers sieht in allem den einen Gott. „Wer ein Herz hat, sieht mit dem Auge seines Kopfes kein Ding, ohne in ihm oder mit ihm oder vor ihm mit dem Auge seines Herzens Gott zu sehen.“¹ Schon Abū Bakr, der erste Kalif (gest. 13/634), soll gesagt haben: „Ich sehe nichts, ohne darin Gott zu sehen“, und ‘Alī b. Abī Tālib (ermordet 40/661) sagte: „Ich bete keinen Herrn an, den ich nicht sehe.“² Abu l-‘Abbās b. ‘Atā’ sieht darin ein Zeichen Gottes: „Es ist eines seiner Zeichen, daß du von allem, was ist, nichts siehst, ohne daß es dich mit der Wirklichkeit des Glaubens an den Einen ansprechen und auf ihn verweisen würde.“³ Denn „Gott hat Knechte, die sich mit ihm vereinigen und deren Augen für immer durch ihn erleuchtet sind. Sie leben durch ihn, und durch ihre Verbundenheit mit ihm schaut ihr Herz ständig mit reiner Gewißheit auf ihn.“⁴ Nach der koranischen Überlieferung hat Abraham, bevor er sich zu dem einen Gott als dem alleinigen Herrn bekannte, zuerst zum Mond, dann zur Sonne gesagt: Das ist mein Herr! Ibn ‘Atā’ deutet das so: „Abraham liebte seinen Herrn so sehr und war ihm so leidenschaftlich ergeben, daß er, als er Gottes Schöpfung

¹ Ammār al-Bidlīsī, *Bahğat at-fā’ ifā*. Text bei F. Meier, *Die Fawā’ih al-ğamāl wa-sawātiḥ al-ğalāl des Nağm ad-din al-Kubrā*. Wiesbaden 1957, 286.

² Firkāwī, Maḥmūd b. Ḥasan, *Šarḥ Manāzil as-sā’irīn*, ed. S. de Beaurecueil. Kairo 1953, 151, Nr. 300.

³ *Tafsīr Abi l-‘Abbās b. ‘Atā’*, in: P. Nwyia, *Trois œuvres inédites de Mystiques Musulmans*. Beirut 1973, zu Sure 40,13.

⁴ ‘Atā’īr, Farīd ud-dīn, *Taqkīrat ul-awliyā’*, ed. R. A. Nicholson. London-Leiden 1905, 2, 72.

und Werke sah, davon geistig abwesend und allein dem Schöpfer verbunden war. Dies, weil er von Sehnsucht ergriffen und von seinem Herrn so erfüllt war, daß es in ihm über seinen Herrn hinaus nichts gab, so daß er hätte sagen können: Das ist das Geschöpf meines Herrn. Darum sagte er: „Das ist mein Herr, der solche Wunder und Werke her vorbringt.“ Das ist der Standplatz der Vereinigung. Es ist in ihm über seinen Herrn hinaus nichts, so daß er anderes als ihn denken oder anderes als ihn sehen könnte.“⁵ Muḥammad al-Ğazzālī (gest. 505/1111) erklärt: „Wenn der Gottesfreund ... etwas Erschaffenes sieht, sei es lebendig oder leblos, klein oder groß, dann sieht er es nicht als solches. Er sieht es vielmehr nur, insofern Gott es durch seine Allmacht ins Dasein gebracht und durch seinen Willen seinem vorausgehenden anfanglosen Wissen entsprechend ausgewählt und dann seiner Allgewalt im Dasein unterstellt hat..., und so sieht er schließlich nichts anderes als ihn.“⁶

Wer Gott so in allem sieht, hört ihn auch aus allem, ist durch alles von ihm angesprochen. „Für die, denen ein Herz und mystisches Schauen eignen, läßt Gott alle Atome im Himmel und auf Erden seine Allmacht, von der alles redet, verkünden, so daß sie diese Gott heiligpreisen und loben hören.“⁷ In jedem Augenblick ruft Gott in seine Schöpfung hin ein: Bin ich nicht euer Herr? Und alles antwortet: Doch!⁸ Man muß nur hören können. Dann ist für den, der Ohren hat, die ganze Welt ein geistliches Konzert.⁹

An Gott allein denken

Dem Menschen wurde ein Herz gegeben, damit er Gottes gedenke. „Gott erschuf die Herzen als Wohnungen für das Gottgedenken“, lehrte ‘Abdallāh b. Ḥubayq (gest. 200/815–16).¹⁰ Der Mystiker lebt davon, daß er an Gott denkt. „Der Hunger ist die Speise der Asketen, das Gottgedenken die Speise der Mystiker.“¹¹ Doch der Gedanke an Gott *allein* verlangt, daß man an nichts anderes als ihn denkt, alles andere vergißt,

⁵ *Tafsīr Abī l-‘Abbās b. ‘Afā’* (s. Anm. 3), zu Sure 6,76–78.

⁶ Ğazzālī, Muḥammad, *Al-imlā’ ‘alīl 38a muškil al-Ihyā’*, am Rand von *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* (s. Anm. 7), 1, 154.

⁷ Ğazzālī, Muḥammad, *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*. Kairo 1358/1939, 4, 243.

⁸ Rūmī, Ḡalāl ud-dīn Muḥammad, *Maṭnawī-i ma’nawī*, ed. R. A. Nicholson. London-Leiden 1925–40, 1, 2110–2111.

⁹ Ǧullābī, Abu I-Ḥasan ‘Alī, *Kaṣf ul-mahgūb*, ed. V. Žukowsky. Leningrad 1926, Neudruck Teheran 1336, 529,7–8.

¹⁰ Sulamī, *Tabaqāt as-ṣūfiya*, ed. Ṣarība. Kairo 1372/1953, 144, 1–2.

¹¹ Ebd. 289,3. Nach ‘Abdallāh b. Muḥammad al-Ḥarrāz (gest. vor 310/922–3).

auch das Gedenken selber, denn „das Gottesgedenken ist nicht Gott“ (Abū Bakr al-Wāṣīṭī, gest. 320/932).¹² Die Vollendung des Gedenkens ist daher „die Absenz des Gedenkenden vom Gedenken während seines Gedenkens und sein Versinken im Gegenstand seines Gedenkens“ (Abū l-‘Abbās ad-Dīnawarī, gest. nach 340/951–52).¹³ Darum konnte Abū Bakr aš-Šiblī (gest. 334/946) auf die Frage, was das Wesen des Gottgedenkens sei, antworten: „Das Vergessen des Gedenkens.“¹⁴ „Wenn der, dessen man gedenkt, sich des Herzens bemächtigt und das Gedenken ausgelöscht wird, achtet der Gedenkende nicht mehr auf das Gedenken und nicht mehr auf das Herz.“¹⁵

So hört der Gedanke an Gott allmählich auf, eine Form menschlicher Selbsttätigkeit zu sein. Er wird erfahren, erlitten. „Der erste Standplatz ist der Standplatz, auf dem man weiß, was man tut, der zweite ist der, auf dem kein Tun mehr bleibt, indes man jedoch weiß, was mit einem geschieht, der dritte der, auf dem einem kein Tun mehr bleibt und man auch keine Kenntnis davon hat, was mit einem geschieht.“¹⁶ Das Gedenken wird übermächtig, unwiderstehlich, überwältigend wie ein gewaltiges Heer. „Die Heere des Gottgedenkens fallen über einen her wie ein Heuschreckenschwarm.“¹⁷ Der Mystiker „schaut die Heere des Gottgedenkens um sich und über sich hinbranden“.¹⁸

Schließlich macht der Mystiker die letzte, entscheidende Erfahrung: Nicht er denkt an Gott, sondern Gott denkt an ihn. Das allein ist das reine, von allem Schmutz des menschlichen Daseins gereinigte Gedenken. Ğullābī (gest. 465–69/1972–77) lässt Gott sprechen: „Wenn der Mensch meiner gedenkt, wird er von meinem Gedenken überwältigt. Sein Tun verschwindet aus seinem Gedenken, mein Gedenken wird zum Herrscher über sein Gedenken, die Beziehung zur Menschhaftigkeit wird aus seinem Gedenken ausgeschaltet. Dann ist sein Gedenken mein Gedenken.“¹⁹ Anṣārī kommentierte das Gotteswort *Und gedenke deines Herrn, wenn du vergißt* (Sure 18, 24): „Das heißt: Wenn du, was nicht er

¹² Abū Nu‘aym al-İsfahānī, *Hilyat al-awliyā’ wa-tabaqāt al-asfiyā’*. Kairo 1351–57 / 1932–38, 10, 349–350.

¹³ Sulamī (s. Anm. 10) 447, 4–7; Anṣārī, *Tabaqāt uṣ-ṣūfiyā*, ed. ‘Abd ul-Hayy-i Ḥabībī, Kabul 1340, 301; Abū Nu‘aym (s. Anm. 12) 10, 383, 6–8; Quṣayrī, *Risāla*, Übers. R. Gramlich, *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*. Wiesbaden 1989, Kap. 1, 79.

¹⁴ Sarrāg, Abū Naṣr, *Al-luma’ fi at-tasawwuf*, ed. R. A. Nicholson. London-Leiden 1914, 220, 4–5.

¹⁵ Ibn ‘Aṭā’ allāh as-Sikandarī, *Miftāḥ al-falāḥ wa-miṣbāḥ al-arwāḥ*. Kairo 1381/1961, 7, 11–12.

¹⁶ Mustamlī, Abū Ibrāhīm, *Sarh-i Ta’arruf*. Lucknow 1328–30, 3, 160, 12–13.

¹⁷ Kubrā, *Fawā’iḥ* (s. Anm. 1) 116.

¹⁸ Ebd. 122.

¹⁹ Ğullābī (s. Anm. 9) 326, 15–17.

ist, vergißt und dich selbst vergißt in deinem Gedenken, dann in deinem Gedenken dein Gedenken vergißt und dann jegliches Gedenken vergißt im Denken Gottes an dich.“²⁰

Gott allein zum Ziel haben

Alles bewußte menschliche Handeln ist zielgerichtet. Es kann gute und schlechte Ziele haben. Und es kann viele oder wenige Ziele haben oder nur eines. Die religiöse Pflicht fordert, daß man nur gute Ziele hat, die Tugend der Aufrichtigkeit, der reinen Absicht, verlangt, daß das Ziel nur ein einziges sei: Gott. Abu l-Qāsim al-Qušayrī (gest. 465/1072) definiert: „Die Aufrichtigkeit besteht darin, daß man in der Gehorsamstat Gott allein zum Ziel hat.“²¹ In den Worten Abu l-Qāsim al-Ǧunayds (gest. 297–98/910–11): „Die Aufrichtigkeit ist die Ausrichtung der Absicht auf Gott allein und das schöne Streben auf Gott hin.“²² Nichts Geschaffenes darf neben Gott Ziel des Strebens sein. „Die Aufrichtigkeit ist die Ausrichtung des Strebens auf Gott allein und der Ausschluß der Geschöpfe aus dem Umgang mit Gott.“²³ Das ist die reine, die beste Absicht, die „darin besteht, daß du in deinem Handeln nichts suchst als Gott allein.“²⁴ Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 386/996) spricht es deutlich aus: „Die Absicht wird aufrichtig, indem ihre Gegenteile aus dem Herzen, von den Zielsetzungen und vom Streben verschwinden, auch wenn sie zahlreich sind, damit die Absicht keine zweite Zielsetzung habe und das Handeln dadurch rein sei, daß die Absicht einzig auf das Antlitz des Einen, Zweitlosen, mit ihr Angestrebten gerichtet ist.“²⁵

Nebenabsichten verderben die Aufrichtigkeit. Die gefährlichste Versuchung gegen die Aufrichtigkeit ist die, mit seinem guten religiösen Handeln den Menschen gefallen zu wollen, die gefährlichste Versuchung gegen die Wahrhaftigkeit die, sich selbst darin zu gefallen. Wo sich solches einschleicht, sind Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit dahin. Abū ‘Alī ad-Daqqāq (gest. 405/1015): „Aufrichtigkeit bedeutet, daß man sich davor hütet, die Menschen zu achten, Wahrhaftigkeit, daß man sich davon freihält, daß das Ich einen Einblick nimmt. Darum gibt es beim Aufrichtigen keine Augendienerei und beim Wahrhaftigen keine

²⁰ Anṣārī al-Harawī, ‘Abdallāh, *Maṇāzil as-sā’irīn*, ed. S. de Beaurecueil. Kairo 1962, 55.

²¹ Qušayrī (s. Anm. 13), Kap. 28,2.

²² Ǧunayd, Abu l-Qāsim, *Risāla fi l-farq bayna l-iḥlāṣ wa-s-sidq*. In: *Rasā’ il al-Ǧunayd*, ed. Abdel-Kader. London 1962, 49 ult.

²³ Anonymus, bei Sarrāq (s. Anm. 14) 218,17–18.

²⁴ Makkī, Abū Ṭālib, *Qut al-qulūb*. Kairo 1310, 2, 151,16–17.

²⁵ Ebd. 2, 155,4–5.

Selbstgefälligkeit.“²⁶ Diese Haltung kann erst dann vollkommen sein, wenn man sich ihrer neben dem Bewußtsein des einen und einzigen Ziels nicht mehr bewußt ist, wenn man die eigene Aufrichtigkeit nicht wahrnimmt – von ihr abwesend, abgesondert, gegen sie abgeschirmt ist, wie die Muslime es gern ausdrücken – und sie nicht mehr als eigene Haltung übt, sondern als göttliche Gabe an sich erfährt. An klaren Aussagen hierzu fehlt es nicht. Abū Ya‘qūb as-Sūsī (2. Hälfte 3./9. Jh.): „Wenn sie in ihrer Aufrichtigkeit anwesend sind, bedarf ihre Aufrichtigkeit noch einer Aufrichtigkeit.“²⁷ Die Aufrichtigkeit wäre sonst nicht aufrichtig. Abū ‘Utmān al-Maqribī (gest. 373/983): „Die Aufrichtigkeit ist etwas, wovon das Ich in keiner Weise etwas hat. Das ist die Aufrichtigkeit der Masse der Gläubigen. Die Aufrichtigkeit der Auserwählten aber ist etwas, was *an* ihnen, nicht *durch* sie geschieht, so daß aus ihnen die Gehorsamstaten zutage treten, während sie selber davon abwesend sind.“²⁸ Abū Bakr az-Zaqqāq (gest. 290–91/902–04): „Es ist für jeden Aufrichtigen ein Mangel in seiner Aufrichtigkeit, wenn er seine Aufrichtigkeit sieht. Wenn daher Gott seine Aufrichtigkeit aufrichtig machen will, entfernt er daraus sein Hinsehen auf seine Aufrichtigkeit, so daß er ein Aufrichtigkeit Erfahrender ist, nicht ein Aufrichtigkeit Übender.“²⁹

Abū Ṭālib al-Makkī faßt zusammen: „Die fehlerlosesten und aufrichtigsten Handlungen sind die, bei denen Gott an ihrem Anfang der Erste und in ihrer Mitte mit dem Handelnden ist und der Mensch in ihnen mit Gott ist und Gott der Letzte an ihrem Ende, die zudem der Mensch danach nicht zeigt, mit denen er sich nicht zur Schau stellt und für die er keine Gegenleistung vom Allerhöchsten im Auge hat, die er vielmehr vergißt und von denen er durch den Gedanken an seinen Herrn abgelenkt wird.“³⁰

An Gott allein genug haben

Nach einem Wort Abū Sulaymān ad-Dārānīs (gest. 215/830 besteht das Wesen der Gotteserkenntnis darin, „daß man in beiden Welten (im

²⁶ Quṣayrī (s. Anm. 13), Kap. 28,4. – Dazu Ibn Qayyim al-Ġawzīya, Abū ‘Abdallāh, *Madārig as-sālikīn bayna manāzil Iyyāka na’ budu wa-iyyaka nasta’ in*. Kairo 1375/1956, 2, 91,11–13.

²⁷ Ebd., Kap. 28,4. – Dazu Ġazzālī (s. Anm. 7) 4, 369,22–23; Suhrawardī, *‘Awārif al-mā’ārif*, Übers. R. Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardī*. Wiesbaden 1978, Kap. 8,3.

²⁸ Ebd., Kap. 28,5. – Dazu Suhrawardī (s. Anm. 27), Kap. 8,4.

²⁹ Ebd. – Dazu Suhrawardī (s. Anm. 27), Kap. 8,5; Ibn Qayyim al-Ġawzīya (s. Anm. 26) 2, 91,14–16.

³⁰ Makkī (s. Anm. 24) 2, 154,28–30.

Diesseits und im Jenseits) nur eines will.“³¹ Man will nur den einen Gott. Denn er genügt und schenkt das Genughaben an ihm. „Wenn der Mensch ganz und gar auf Gott eingestellt ist, schenkt Gott ihm als erstes das Genughaben an ihm allein“, lehrte Abū ‘Alī b. al-Kātib (gest. nach 340/951–52).³² Abū Bakr al-Wāsiṭī erachtete das als die höchste Stufe religiöser Wahrhaftigkeit: „Gottes zu bedürfen ist die höchste Stufe der Novizen, an Gott genug zu haben ist die höchste Stufe der Wahrhaftigen.“³³ Wāsiṭī sah im Bedürfen nach Gott wohl deshalb etwas Anfängerhaftes, weil es neben diesem zugleich noch ein Bedürfen nach anderem als Gott oder ein Bedürfen nach ihm für anderes als ihn geben kann. Ist aber das Bedürfen von solchen Mängeln gereinigt, so daß der Mensch nur Gottes bedarf, so ist es stets auch vom Genughaben an Gott begleitet. Abū Bakr al-Kattānī (gest. 322/934): „Wenn das Bedürfen nach Gott ohne Fehl ist, ist das Genughaben an Gott ohne Fehl, denn das sind zwei Zustände, deren einer nur durch den anderen zustande kommt.“³⁴

Oft werden gerade die notwendigsten Bedürfnisse des Lebens herangezogen, um auf den zu verweisen, auf den allein man angewiesen ist und der allein genügt. Abū Bakr aš-Šiblī sagte: „An meinen Herrn zu denken ist meine Speise, meinen Herrn zu loben ist mein Kleid, die Scham vor meinem Herrn ist mein Trank.“³⁵ Ein angehender Schüler Abū Yazīd al-Baṣṭāmī (gest. vielleicht 261/874–75) hatte Hunger, nachdem er zwei Tage gefastet hatte. Daraufhin kam es zu folgendem Zwiegespräch. Der Schüler: Meister, ich möchte etwas zu essen. Abū Yazīd: Junger Mann, bei uns ist Gott die Nahrung. Der Schüler: Was notwendig ist, muß sein. Abū Yazīd: Gott ist notwendig. Der Schüler: Ich will ja nur etwas, was meinen Leib im Gehorsam gegen Gott erhält. Abū Yazīd: Die Leiber werden durch Gott erhalten.³⁶

Mit dem „Gott allein genügt“ verbindet sich stets der Gedanke, daß nichts anderes, mag es auch das ganze Diesseits und Jenseits sein, genügen kann. Kurz nach Šiblī: „Der Arme hat an nichts außer Gott ge-

³¹ Anṣārī-i Ḥarawī (s. Anm. 13) 39.

³² Sulami (s. Anm. 10) 386.

³³ Suhrawardī (s. Anm. 27), Kap. 20,10.

³⁴ Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad, *At-ta’ arruf li-madhab at-taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry. Kairo 1934, 67. – Dazu Abū Nu’aym (s. Anm. 12) 10, 358; Suhrawardī (s. Anm. 27), Kap. 60,15; ‘Aṭṭār (s. Anm. 4) 2, 123,19–20; Maḥmūd-i Kāšānī, *Miṣbāḥ ul-hidāya wa-miftāḥ ul-kifāya*, ed. Čalāl ud-dīn-i Ḥumā’ī. Teheran 1323sh., 377. Das gleiche Wort wird auch anderen zugewiesen.

³⁵ Maybūdī, Abu l-Faḍl Rašīd ud-dīn, *Kaṣf ul-asrār wa-‘uddat ul-abrār (ma’ rūf ba-) Tafsīr-i Hwāġa ‘Abdullāh-i Anṣārī*. Teheran 1331–39, 5, 208.

³⁶ Sahlagī, *An-nūr min kalimat Abī (Yazīd) Tayfūr*. In: ‘Abd ar-Raḥmān al-Badrāwī, *Šaṭāḥāt aṣ-ṣūfiyya*. Kairo 1949, 85.

nug.“³⁷ Anders: „Echte Armut besteht darin, daß der Arme in seiner Armut in nichts Genüge findet außer in dem, vor dem er arm ist.“³⁸ Jedes Bedürfen nach anderem als Gott ist eine Mangelhaftigkeit. Auch das Bedürfen nach dem Genughaben an Gott. Auf die Frage, worin das Genughaben bestehe, antwortete ‘Amr b. ‘Uṭmān al-Makkī (gest. wahrscheinlich 291/904): „Darin, daß man des Genughabens nicht bedarf. Denn wenn du durch das Genughaben bedürfnislos bist, bedarfst du des Genughabens, um bedürfnislos zu sein. Wenn du aber durch Gott bedürfnislos bist, nicht durch das Genughaben (an ihm), hast du kein Bedürfnis nach dem Genughaben noch nach etwas anderem.“³⁹ Nichts außer Gott kann befriedigen. Abu l-Ḥusayn an-Nūrī (gest. 295/907–08): „Alle sind hinter Gottes Gaben her, die Sufis aber sind hinter ihm her und suchen seine Gemeinschaft. Alle sind zufrieden mit seinen Gaben und Geschenken, die Sufis aber sind mit nichts an seiner Stelle zufrieden.“⁴⁰ In dieser Zufriedenheit findet der auf Gott allein Vertrauende Ruhe. Abū Ya‘qūb as-Sūsī: „Die auf Gott Vertrauenden ... finden Ruhe bei Gott, haben an ihm genug und sind der Sorgen um das Diesseits und das Jenseits ledig.“⁴¹ Es darf nur „eine Sorge“ geben. Mit der Sorge um den Lebensunterhalt würde man dem „Gott allein genügt“ ausweichen. „Einige Leute traten bei Ĝunayd ein und fragten: Wo sollen wir den Unterhalt suchen? Er antwortete: Wenn ihr wißt, wo er ist, dann sucht ihn dort! Sie sagten: Sollen wir also Gott darum bitten? Er antwortete: Wenn ihr wißt, daß er euch vergessen hat, dann erinnert ihn! Sie sagten: Sollen wir hingehen und auf Gott vertrauen? Er versetzte: Es (damit) zu versuchen ist Zweifel. Sie fragten: Was ist da der Ausweg? Er antwortete: Der Verzicht auf einen Ausweg.“⁴² Darum will der Gottesfreund von Gott nur Gott. Abū Yazīd: „Ich will von Gott nichts außer Gott.“⁴³ Rābi‘a al-‘Adawīya (gest. 185/801) konnte daher beten: „Mein Gott! Was du uns vom Diesseits zugedacht hast, gib es deinen Feinden, und was du uns vom Jenseits zugedacht hast, gib es deinen Freunden! Mir bist du genug.“⁴⁴

Das ist die Armutsmystik, deren Grundhaltung nach einem von Abū ‘Alī ar-Rūdabārī (gest. 322/934) überlieferten Bericht durch seinen Ge-

³⁷ Ĝullābī (s. Anm. 9) 29,11–12. Dazu Maḥmūd-i Kāšānī (s. Anm. 34) 377.

³⁸ Anonymus, nach Quṣayrī (s. Anm. 13), Kap. 40,9.

³⁹ Sarrāq (s. Anm. 14) 220–221.

⁴⁰ Anṣārī-i Harawī (s. Anm. 13) 62.

⁴¹ Makkī (s. Anm. 24) 2, 3,8–9.

⁴² Quṣayrī (s. Anm. 13), Kap. 19,18. – Dazu Ğazzālī (s. Anm. 7) 4, 267,27–29; Maḥmūd-i Kāšānī (s. Anm. 34) 399.

⁴³ Sulamī (s. Anm. 10) 72,10.

⁴⁴ ‘Attār (s. Anm. 4) 1, 73,2–3.

sprächspartner Abū Bakr az-Zaqqāq (gest. 290–91/902–04) auf eine einfache Formel gebracht wurde: „Abū Bakr az-Zaqqāq fragte mich: ‚Abū ‘Alī, warum nehmen denn die Armen, wenn sie in Not sind, nicht an, was sie brauchen?‘ Ich antwortete: ‚Weil sie am Geber genug haben, so daß sie die Gabe nicht brauchen.‘ Er sagte: ‚Ja, aber mir kam etwas anderes in den Sinn.‘ Da sagte ich: ‚Auf, laß mich wissen, was dir in den Sinn kam!‘ Er erwiederte: ‚Weil sie Leute sind, denen das Haben nichts nützt, wenn Gott ihnen fehlt, und denen das Nichthalben nicht schadet, wenn Gott ihre Habe ist.‘“⁴⁵

Gott allein soll sein

Der Mensch soll sein menschhaftes, nicht auf Gott allein ausgerichtetes Sehen, Hören, Denken, Wollen – und ebenso sein Fürchten, Hoffen, Vertrauen und andere Regungen – ablegen, um alles in dem Einen zu vereinen und in dem Einen sein zu lassen. Aber es genügt nicht, alle Regungen des Ich zu tilgen. Das Ich selber muß ausgelöscht werden. Der Mensch muß seinem Ich entwerden. Das Ich muß für ihn tot sein, so daß es keine Macht mehr über ihn hat. Bei der Bestattung Dāwūd at-Ta’īs (gest. 165/781–82) sagte der Leichenredner vor dem Toten: „Du hast dein Ich getötet, bevor es starb, du hast es begraben, bevor man es begrub.“⁴⁶ Das Ich muß sterben, weil es ein Hindernis ist. Es stört das Alleinsein mit Gott. Šiblī sagte einmal: „Ein ganzes Leben lang wünsche ich schon, mit Gott allein zu sein, ohne daß Šiblī bei diesem Alleinsein dabei ist.“⁴⁷ Das Ich ist unerwünscht, überflüssig. Abu l-Abbās al-Qaṣṣāb (2. Hälfte 4./10. Jh.): „Ich brauche kein Ich. Was ich brauche, ist, daß ich nicht bin.“⁴⁸ Mystiker ist man, wenn man nicht ist. Abu l-Hasan al-Haraqānī (gest. 425/1029) stellte fest: „Sufi ist der, der nicht ist.“⁴⁹ Ein Recht auf Sein hat nur Gott. Wer neben ihm ist und Sein beansprucht, maßt sich Gottes alleiniges Recht an. Er vergeht sich am Recht des Einen. Als Ğunayd einmal Gott gefragt hatte, worin er gesündigt habe, vernahm er die Antwort: „Willst du denn eine noch größere Sünde, als daß du bist?“⁵⁰ Die Sünde des Seins ist eine Sünde wider den

⁴⁵ Sarrāq (s. Anm. 14) 48,10–14. – Dazu Suhrawardi (s. Anm. 27), Kap. 60,16; Mahmūd-i Kāshānī (s. Anm. 34) 377.

⁴⁶ Abū Nu’aym (s. Anm. 12) 10, 337,10.

⁴⁷ Atṭār (s. Anm. 4) 2, 165,5–6.

⁴⁸ Ebd. 2, 185,1–2.

⁴⁹ Ğāmī, Nūr ud-dīn ‘Abd ur-Rahmān, *Nafahāt ul-uns min hadarāt ul-quds*, ed. Tawhīdī Pūr. Teheran 1336, 298,12.

⁵⁰ Atṭār (s. Anm. 4) 2, 7,18–19.

Glauben, in den Augen des Mystikers ist sie Unglaube. Wāsiṭī lehrte: „Der Pfad der Leute der Wirklichkeit verläuft im Nichtsein. Wenn das Nichtsein nicht ihr Ziel ist, finden sie den Weg nicht ... Wer auf dem Weg der mystischen Wirklichkeit sich selbst bejaht, verfällt dem Unglauben.“⁵¹

Das Schwinden des Ich soll nicht ins absolute Nichts führen. Es soll nur die rechte Ordnung wiederherstellen, in der es nur ein Ich gibt: das göttliche Ich. Abū Yazīd sprach zu Gott: „Wie lange noch soll diese Ichheit zwischen dir und mir bleiben? Ich bitte dich, lösche diese Ichheit aus mir aus, damit du meine Ichheit seist, so daß du allein bist.“⁵² Ein andermal betete er: „Schmücke mich mit deiner Alleinheit, bekleide mich mit deiner Selbstheit und hebe mich empor zu deiner Einzigkeit, so daß deine Geschöpfe, wenn sie mich sehen, sagen: ‚Wir haben dich gesehen!‘, so daß du da bist und ich nicht dort bin.“⁵³ Gott rückt an den Platz des Menschen. Die Ordnung, die herrschte, bevor der Mensch war, ist wiederhergestellt. Der Mensch ist am Ziel, das er nach einem Wort des großen Āgypters Ǧu n-nūn al-Miṣrī (gest. 245/860) erreicht hat, „wenn er ist, wie er da war, wo er war, bevor er war.“⁵⁴ Und da war er eben nicht, da ist nur Gott allein. Gott hat die Mystiker am Ziel ihres Weges „ausgelöscht und ihren Eigenschaften entwerden lassen, so daß er schließlich an ihrem Platz steht und an ihrer Stelle das Ihrige übernimmt.“⁵⁵

Ein solcher Eintausch der Eigenschaften des Ich des Liebenden gegen die Eigenschaften und das Ich des Geliebten gehört zum Wesen der Liebe. Ğunayd definierte: „Die Liebe ist das Eingehen in die Eigenschaften des Geliebten an Stelle der Eigenschaften des Liebenden.“⁵⁶ Sein Lehrer Sarī as-Saqatī (gest. 251/865 oder später) war noch deutlicher: „Die Liebe zwischen zweien ist erst dann gut, wenn der eine zum anderen sagt: Ich!“⁵⁷ Nach mehrfach wiederholten Berichten hat Šiblī den sich der Einzigkeit Gottes bewußten Gläubigen einmal als „zu schwach, um eine Mücke (*alias* eine Wanze) tragen zu können“ bezeichnet, ein andermal als so stark, „daß er Himmel und Erde auf einem Haar seiner Augenlider emporhebt“. Als jemand ihm den Widerspruch

⁵¹ Ebd. 2, 273,6–8.

⁵² Sahlagī (s. Anm. 36) 125.

⁵³ Sarrāq (s. Anm. 14) 382,2–4. – Dazu Sahlagī (s. Anm. 36) 116; Rūzbihān-i Baqlī-i Širāzī, Šarh-i ṣaḥīyāt, ed. Corbin. Teheran-Paris 1966, 79.

⁵⁴ Kalābādī (s. Anm. 34) 105,3–4.

⁵⁵ Rasā'il al-Ğunayd (s. Anm. 22) 34.

⁵⁶ Sarrāq (s. Anm. 14) 59,16–17.

⁵⁷ Quṣayrī (s. Anm. 13), Kap. 48,10. – Dazu Sarrāq (s. Anm. 14) 384,7–8; Ša'rānī, At-taṣṣaqāt al-kubrā, oder: Lawāqih al-anwār fi ṭabaqāt al-aḥyār. Kairo 1343/1925, 1, 64,1.

zwischen den beiden Aussagen vorhielt, entgegnete er: „Damals war ich ich, jetzt bin ich Er.“⁵⁸

Im Bewußtsein, selbst nicht zu sein, indes Gott allein ist, kann der Mystiker nur ein einziges Ich anerkennen: das göttliche. Das von ‘Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī (hingerichtet 525/1132) ausgesprochene Paradox, in dem der Liebende sagt: „Der Geliebte bin ich, obwohl ich ichlos bin“⁵⁹, wird im Untergehen in dem einzigen göttlichen Ich erfahren. Und wer aus dieser Erfahrung spricht, spricht von Gott in der ersten Person. Aus diesem Erleben heraus konnte Abū Yazīd als Lobpreis Gottes „Preis sei mir!“ sagen. Und Ḥallāğ (hingerichtet 309/922) konnte sein „Ich bin die (göttliche) Wahrheit“ aussprechen, und er konnte zu Gott sagen: „Du bist nicht ein anderer als ich“⁶⁰, und: „O der ich ist und ich er!“⁶¹ Lachend sagte er dann zu seinem wohl etwas verwirrten Besucher: „Abū Ishāq, siehst du nicht, daß mein Herr seine Anfanglosigkeit so in meine Zeitlichkeit hineingetrieben hat, daß meine Zeitlichkeit in seiner Anfanglosigkeit verlorengegangen und mir keine andere Eigenschaft geblieben ist als die des Anfanglosen? Mein Sprechen geschieht in dieser Eigenschaft. Die Menschen sind alle zeitliche Wesen, die von einem zeitlichen Sein her sprechen. Wenn ich daher von der Anfanglosigkeit her spreche, verwerfen sie mich und bezeugen, daß ich ein Ungläubiger bin, und setzen sich für meine Hinrichtung ein.“⁶²

Gott hat zu Mose aus dem Dornbusch gesprochen: Ich bin dein Herr (Sure 20,12). Wenn das „Ich“, das Gott allein eigen ist, aus einem Strauch sprechen kann, warum dann nicht aus dem Mund eines Menschen? In seiner Biographie über Ḥallāğ schreibt ‘Aṭṭār: „Ich wundere mich, wenn einer es für möglich hält, daß aus einem Strauch ‚Ich bin Gott‘ hervorkommt, ohne daß der Strauch dazwischensteht, warum es da nicht möglich sein sollte, daß aus Ḥusayn (al-Ḥallāğ) ‚Ich bin die (göttliche) Wahrheit‘ hervorkommt, ohne daß Ḥusayn dazwischensteht.“⁶³ Der Mystiker ist entworden. Er ist in Gott entworden. Und darum besteht er in dem, der allein ist und nicht entwerden kann. Wenn aber Gott allein ist und der Mensch nicht neben ihm ein Zweites, dann ist der Mensch „wie er war, bevor er war“. Er hat das Ziel erreicht: „die Rückkehr zum Anfang“⁶⁴.

⁵⁸ ‘Aṭṭār (s. Anm. 4) 2, 176,18–20.

⁵⁹ ‘Ayn ul-quḍāt-i Hamadānī, *Risāla-i Lawāyih*, ed. Raḥīm Farmaniš. Teheran 1337, 40.

⁶⁰ Massignon, Louis, *Le Diwān d’Al-Hallāj*, nouvelle édition. Paris 1955, 103 ult.

⁶¹ Massignon, Louis, *Akhbar al-Hallaj*³. Paris 1957, 21.

⁶² Ebd.

⁶³ ‘Aṭṭār (s. Anm. 4) 2, 136,1–4.

⁶⁴ Ġunayd, nach Anṣārī-i Harawī (s. Anm. 13) 168,3–4.