



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Legitime Nähe: Ibn Taymīyas theoretisches
Konstrukt von den *awliyāʾ Allāh*“

Verfasser

Lorenz Matthias Nigst

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 092 385

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Arabistik

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka

DANKSAGUNG

Ich danke herzlich Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka für die genaue Betreuung der vorliegenden Arbeit und für die ausgesprochen wertvolle Hilfe, die er mir stets war. Mein Dank gebührt ihm auch dafür, dass er mir in den Jahren 2006-2007 die Möglichkeit geboten hat, an einem FWF-Projekt zu Südtunesien mitzuarbeiten, was dereinst mein Interesse für die Thematik der muslimischen Heiligen wachgerufen hat – das aufrichtige Interesse und die Offenheit, mit dem er meinen Überlegungen stets begegnet ist, weiss ich sehr zu schätzen und über selbige habe ich mich immer sehr gefreut. Bedanken möchte mich weiters bei Univ.-Prof. Dr. Rüdiger Lohker dafür, dass er sich bereit erklärt hat, die Zweitbetreuung dieser Arbeit zu übernehmen. Ihm verdanke ich wertvolle Literaturhinweise und wichtige Verbesserungsvorschläge. Mein Dank gilt auch Dr. Gebhard Fartacek von der Sozialanthropologischen Kommission der Österreichischen Akademie der Wissenschaften für viele Ideen und die zahllosen fachlichen Diskussionen, die wir miteinander geführt haben und die ich nicht missen möchte – sie haben mir persönlich ein Bezugsfeld für die vorliegende Arbeit eröffnet, für das ich ihm sehr dankbar bin. Mein Dank gilt auch meinen Kolleginnen Dr. Veronika Ritt-Benmimoun, Mag. Waltraud Petschmann-Toumi und Dr. Elvira Wakelnig dafür, dass sie stets bereit waren, ihr Wissen zu teilen. Bedanken möchte ich mich auch bei Mag. Julia Gabriel und Mag. Caroline Herfert für die teilweise Lektüre des Manuskriptes. Mit Freude erfüllt haben mich auch stets die Diskussionen mit Dr. José Sánchez García aus Barcelona. Schliesslich möchte ich mich bei meinen Eltern Dr. Peter Nigst und Monika Nigst, meinem Bruder Dr. Philip Nigst sowie all meinen Freunden bedanken – auf ihre Unterstützung und ihr Interesse konnte ich mich immer verlassen.

I. EINLEITUNG	6
I. 1. DER STREIT UM DIE BEDEUTUNG DES WORTES <i>WALĪ</i>	12
I. 2. DIE DIFFERENZIERUNG ZWISCHEN DER <i>EXISTENZ</i> VON „HEILIGEN“ UND DEN IHNEN GEWIDMETEN <i>KULTEN</i>	17
I. 3. ZUM KONZEPTUELLEN AUFBAU DIESER ARBEIT	18
I. 3. 1. DER <i>WALĪ</i> IM QUR'ĀN	19
I. 3. 2. DIE SEMANTIK VON <i>WALĪ</i>	21
I. 3. 3. DER „WAY OF PIETY“ UND DER „WAY OF POWER“	24
I. 3. 3. 1. DER „WAY OF PIETY“	26
I. 3. 3. 2. DER „WAY OF POWER“	31
I. 4. DER OBJEKTIV STRATEGISCHE CHARAKTER VON IBN TAYMĪYAS RELIGIÖSEN KONSTRUKTEN	34
II. DER AKTEUR IBN TAYMĪYA	40
II. 1. DER ZUGRUNDEGERICHTETE GLAUBE	42
II. 2. IBN TAYMĪYA ALS AKTEUR: BIOGRAPHISCHES	47
II. 2. 1. KONKURRENZRÄUME	59
II. 3. BEMERKUNGEN ZUM BEGRIFF <i>‘ILM</i> „WISSEN“	77
II. 3. 1. DIE OFFENBARUNG UND <i>AL-ĠAYB</i>	77
II. 3. 2. VERSCHIEDENE GRUNDLAGEN VON WISSEN	83
II. 3. 2. 1. RELIGIÖSES WISSEN UND SEINE SPEZIALISIERUNG	87
II. 3. 3. BESONDERE SOZIALE RÄUME UND BESONDERE WAHRNEHMUNGSKATEGORIEN	90
II. 3. 3. 1. SOZIALE RÄUME MIT ZULASSUNGSVORAUSSETZUNGEN	99
II. 3. 3. 2. DIE SOZIO-LOGIK VON <i>IDDĪ‘Ā’</i> „ANMASSUNG“ BZW. „FÄLSCHLICHER BEHAUPTUNG“	109
III. IBN TAYMĪYA UND DIE <i>AWLIYĀ’</i>	112
III. 1. DIE THEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN VON IBN TAYMĪYAS KONSTRUKT „HEILIGE“	112
III. 1. 1. IBN TAYMĪYAS ÜBERLEGUNGEN ZUR MENSCHLICHEN „ARMUT“	113
III. 1. 1. 1. DIE <i>ROOT METAPHOR</i> DER MENSCHLICHEN „ARMUT“	115
III. 1. 1. 1. 1. „NÜTZEN“ UND „SCHADEN“	117
III. 1. 1. 1. 2. DIE MENSCHLICHE BEDÜRFTIGKEIT	119
III. 1. 1. 1. 3. <i>‘IBĀDA</i> ALS RICHTIGER UMGANG MIT DER MENSCHLICHEN „ARMUT“ UND „BEDÜRFTIGKEIT“	122
III. 1. 1. 1. 4. „ <i>ALĀ HĀḌĀ BUNIYA L-‘ĀLAM</i> “: DIE EIGENNÜTZIGKEIT MENSCHLICHEN HANDELNS	135
III. 1. 1. 1. 5. DIE ERKENNTNIS DER ALLGEMEINEN „ARMUT“ ALS VORAUSSETZUNG FÜR EIN GERECHTES GEMEINWESEN	141
III. 1. 2. IBN TAYMĪYAS INSISTIEREN AUF DEM PROPHETISCHEN BRUCH	145
III. 1. 2. 1. DIE „LOGISCHE STRUKTUR“ DER PROPHETISCHEN BOTSCHAFT UND DES VON IBN TAYMĪYA HERVORGEBRACHTEN KONSTRUKTS „GLAUBEN“	150
III. 1. 2. 2. <i>İHLĀŞ</i> ALS FORTFÜHRUNG DES BRUCHS / DER „LOGISCHEN STRUKTUR“ DER PROPHETISCHEN BOTSCHAFT	152
III. 1. 2. 3. SYSTEMATISIERUNGSARBEIT: DIE MONOPOLISIERUNG DES BRUCHS	155
III. 2. IBN TAYMĪYAS UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN <i>KAWNĪ</i> UND <i>DĪNĪ</i>	159
III. 2. 1. IBN TAYMĪYAS ÜBERLEGUNGEN ZUR AMBIVALENZ DES LEXEMS <i>‘ABD</i>	167
III. 3. DIE VERMITTLUNG ZWISCHEN GOTT UND DEN MENSCHEN: EIN STRATEGISCHER ORT DES IBN TAYMĪYA	170
III. 3. 1. DAS PROBLEMFELD DER VERMITTLUNG	171
III. 3. 1. 1. DIE VERMITTLUNGSRICHTUNG (1) UND IHRE RELEVANZ FÜR DEN WAY OF PIETY	172
III. 3. 1. 2. DIE VERMITTLUNGSRICHTUNG (2) UND IHRE RELEVANZ FÜR DEN WAY OF POWER	179
IV. DER „WAY OF PIETY“	183

IV. 1. IBN TAYMĪYA UND DER THEMATISCHE KOMPLEX VON GLAUBEN (<i>ĪMĀN</i>)	186
IV. 1. 1. WICHTIGE GRUNDLAGEN VON IBN TAYMĪYAS ARBEIT ZUM THEMATISCHEN KOMPLEX VON <i>ĪMĀN</i> :	187
IV. 1. 2. DER GLAUBE ALS <i>QAWL</i> UND <i>‘AMAL</i> – DIE REDE GOTTES ALS <i>IḤBĀR</i> UND <i>INŠĀ’</i> :	199
IV. 1. 2. 1. IBN TAYMĪYA UND DIE FORMEL „ <i>ĪMĀN</i> = (<i>BLOSSER</i>) <i>TAṢDĪQ</i> “:	203
IV. 1. 2. 2. EINIGE BEMERKUNGEN ZU IBN TAYMĪYAS ARBEIT MIT DEM BEGRIFF <i>IQRĀR</i> :	205
IV. 1. 2. 2. 1. <i>IQRĀR</i> : ERSTER BEDEUTUNGSSTRANG	206
IV. 1. 2. 2. 2. <i>IQRĀR</i> : ZWEITER BEDEUTUNGSSTRANG	210
IV. 1. 3. EINIGE BEMERKUNGEN ZU IBN TAYMĪYA UND DEN <i>ĠINN</i> (EXKURS)	216
IV. 1. 4. DIE RELIGION DE LA TÊTE: <i>IḤBĀR</i> UND <i>QAWL</i> / ASSERTIONEN	225
IV. 1. 5. DIE RELIGION DU CŒUR: <i>INŠĀ’</i> UND <i>‘AMAL</i>	241
IV. 1. 5. 1. DIE THEMATIK VON <i>INŠĀ’</i>	243
IV. 1. 5. 2. DIE RELIGION DES HERZENS: VON INNEN NACH AUSSEN	245
IV. 1. 5. 3. IBN TAYMĪYA UND DER THEMATISCHE KOMPLEX DES WOLLENS	248
IV. 1. 6. IBN TAYMĪYA UND DER WAY OF PIETY ALS EINE ORDNUNG VON LIEBE UND HASS	252
IV. 1. 6. 1. DER MENSCH UND SEINE LIEBEN	256
IV. 1. 6. 2. IBN TAYMĪYA UND QUR’ĀNSTELLEN ZUR THEMATIK <i>WALĪ</i> : DIE THEMATIK VON <i>MUWĀLĀT</i> UND <i>MU‘ĀDĀT</i>	260
IV. 2. ERGÄNZENDE BEMERKUNGEN ZUM GLAUBEN ALS MÖGLICHKEITSRAUM	266
IV. 2. 1. EINIGE DIFFERENZIERUNGEN IBN TAYMĪYAS IM HINBLICK AUF DEN BEGRIFF <i>‘ILM</i> „WISSEN“	270
IV. 2. 1. 1. IBN TAYMĪYAS FORDERUNG NACH DEM TUN UNTER RÜCKGRIFF AUF DIESE DIFFERENZIERUNGEN:	272
IV. 2. 1. 2. DIE RELEVANZ VON IBN TAYMĪYAS DIFFERENZIERUNGEN IM HINBLICK AUF DAS „WISSEN“ FÜR DIE VORSTELLUNG DER ZWEITURSACHEN	279
IV. 3. IBN TAYMĪYA UND DIE ZWEI GESICHTER RELIGIÖSEN TUNS	282
IV. 3. 1. RELIGIÖSES TUN: DIE ÄUSSERE SEITE	287
IV. 3. 2. RELIGIÖSES TUN: DIE INNERE SEITE ALS EINE FORDERUNG NACH <i>IḤLĀṢ</i>	291
IV. 3. 2. 1. AUSWEITUNG DER PROBLEMATIK VON <i>IḤLĀṢ</i>	296
IV. 3. 3. DAS ÄUSSERE RELIGIÖSE TUN UND DREI WICHTIGE ARGUMENTATIONSSTRÄNGE IBN TAYMĪYAS	304
IV. 3. 3. 1. ARGUMENTATIONSSTRANG (1): IBN TAYMĪYA UND DAS TUN UND DAS LASSEN	304
IV. 3. 3. 2. ARGUMENTATIONSSTRANG (2): DIE GESCHICHTE VON MOSES UND AL-ḤADĪR	310
IV. 3. 3. 2. 1. ERGÄNZENDE BEMERKUNGEN ZU ZWEI BEZUGNAHMEN IBN TAYMĪYAS AUF DIE GESCHICHTE VON MOSES UND AL-ḤADĪR	327
IV. 3. 3. 2. 1. 1. BEZUGNAHME (1):	327
IV. 3. 3. 2. 1. 2. BEZUGNAHME (2)	336
IV. 3. 3. 3. ARGUMENTATIONSSTRANG (3): DIE <i>MUWALLAHŪN</i>	342
IV. 4. IBN TAYMĪYA UND RELIGIÖSES VIRTUOSENTUM	350
IV. 4. 1. DIE GRUNDERFAHRUNG DER VERSCHIEDENHEIT DER RELIGIÖSEN QUALIFIKATION (1)	354
IV. 4. 2. IBN TAYMĪYAS NÄHERE CHARAKTERISIERUNG DER UNTERSCHIEDLICHEN RELIGIÖSEN QUALIFIKATIONEN (2)	356
IV. 4. 3. IBN TAYMĪYA UND DIE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN <i>SĀBIQŪN</i> UND <i>MUQTAṢIDŪN</i>	357
IV. 4. 4. IBN TAYMĪYAS UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN <i>‘ABĪD RUSUL</i> UND <i>ANBIYĀ’ MULŪK</i>	361
IV. 4. 5. 1. RELIGIÖSES VIRTUOSENTUM UND DAS FELD DER <i>MUBĀḤĀT</i>	368
V. DER „WAY OF POWER“	373
V. 1. GRUNDLEGENDE BEMERKUNGEN	374

V. 1. 1. MACHTBEGRIFFE: EIN „SHARED VOCABULARY“ UND EINE REIHE VON „ILLUMINATING ANALOGIES“	378
V. 2. DER STRATEGISCHE ORT DER VERMITTLUNG	383
V. 2. 1. SPANNUNGEN	384
V. 2. 1. 1. DAS INSISTIEREN AUF DEM „WAY OF PIETY“ AM BEISPIEL VON <i>BARAKA</i>	387
V. 3. DER BEGRIFF <i>ĠĀH</i>	391
V. 3. 1. ZUM GEBRAUCH DES BEGRIFFS <i>ĠĀH</i> : ZWEI WORTFELDER	394
V. 3. 2. <i>ĠĀH</i> UND EINE DURCH PERSÖNLICHE ABHÄNGIGKEITEN GEPRÄGTE SOZIALE WELT	399
V. 3. 3. DIE RELEVANZ DES GESAGTEN FÜR EIN VERSTÄNDNIS DER KRITIK AM HEILIGENKULT ALS EINEM „WAY OF POWER“	403
V. 3. 4. DIE PROBLEMATIK DER FÜRSPRACHE	405
V. 3. 4. 1. DIE GETEILTE BEGRIFFLICHKEIT VON RELIGIÖSER FÜRSPRACHE UND FÜRSPRACHE ALS SOZIALER PRAXIS	406
V. 3. 4. 2. IBN TAYMĪYAS ZURÜCKWEISUNG DER VERSUCHE, DIE RELIGIÖSE FÜRSPRACHE IN ANALOGIE ZUR FÜRSPRACHE IN DER SOZIALEN WELT ZU DENKEN	407
V. 3. 5. DIE THEMATIK VON <i>WASĪLA</i>	411
V. 3. 5. 1. GLAUBE UND GEHORSAM ALS <i>WASĪLA</i>	413
V. 3. 5. 2. FÜRSPRACHE UND BITTGEBET ALS <i>WASĪLA</i>	416
V. 3. 6. DIE ESCHATOLOGISCHE FÜRSPRACHE (DURCH MUḤAMMAD) ALS TEIL DER MUSLIMISCHEN <i>DOXA</i>	419
V. 3. 6. 1. DIE BEDINGUNGEN FÜR DIE ESCHATOLOGISCHE FÜRSPRACHE DURCH MUḤAMMAD	420
V. 3. 6. 2. DIE FÜRSPRACHE IN DER LINEAREN ZEIT	423
V. 3. 7. IBN TAYMĪYAS „ÖKONOMIE HEILBRINGENDER AKTE“	424
V. 3. 8. FÜRSPRACHE UND ZWEITURSACHEN	432
V. 4. DIE <i>KARĀMĀT</i> ALS TEIL DES „WAY OF POWER“	439
V. 4. 1. DIE <i>KARĀMĀT</i> IM KONTEXT EINER BEGRIFFLICHKEIT VON MACHT	440
V. 4. 2. <i>ĠĀH</i> , LOHN UND UNENTGELTLICHE ARBEIT	443
V. 4. 3. DER SYMBOLISCHE WERT DER <i>KARĀMĀT</i>	447
V. 5. IBN TAYMĪYA UND DIE <i>KARĀMĀT</i>	449
V. 5. 1. DIE ELIMINATION VON ERKLÄRUNGEN	450
V. 5. 2. IBN TAYMĪYAS SYSTEMATISIERTE SICHT DER <i>KARĀMĀT</i>	456
V. 6. PSEUDO-INDIZIEN FÜR HEILIGKEIT	467
V. 6. 1. DIE STRATEGISCHE UMKEHR VON PARANORMALEN VORFÄLLEN IN EIN INDIZ FÜR „RELIGIÖSEN BANKROTT“	472
VI. ZUSAMMENFASSUNG	475
VII. POSTSKRIPTUM ÜBER <i>ĠĀH</i>	479
VIII. LITERATURVERZEICHNIS	506
IX. ABSTRACT	517
X. ENGLISH ABSTRACT	519
XI. LEBENS LAUF	520

*Animal femurs,
ascribed to saints who never
existed, are still*

*more holy than portraits
of conquerors who,
unfortunately, did.*

W. H. Auden

I. EINLEITUNG

„Si vous avez une lumière, suivez-la, elle mène peut-être quelque part!“

(Ludwig Wittgenstein)

„Die prophetische Botschaft (*ar-risāla*) ist notwendig, um dem Diener (Gottes) im Dies- und im Jenseits Glück zu schenken (*iṣlāḥ al-ʿabd*), denn, so wie es im Jenseits kein Heil (*ṣalāḥ*) für ihn gibt, es sei denn dadurch, dass er der prophetischen Botschaft folgt (*bi-ttibāʿ ar-risāla*), so gibt es für ihn auch im Diesseits kein Heil, es sei denn dadurch, dass er der prophetischen Botschaft folgt. Der Mensch bedarf also des religiösen Gesetzes (*muḏṭarr ilā š-šarʿ*), denn er ist stets von zwei (Arten) von Handeln in Beschlag genommen (*fa-innahū bayna ḥarakatayni*): (einerseits) einem (solchen) Handeln, mit dem er das heranzieht, was ihm nützt; und (andererseits) einem (solchen) Handeln, mit dem er abwehrt, was ihm schadet. Und das Gesetz ist (hier) das Licht, das ihm sichtbar macht, was ihm nützt und was ihm schadet; und das Gesetz ist Gottes Licht auf Seiner Erde; Seine Gerechtigkeit zwischen Seinen Dienern; Seine Festung, in der, wer sich in sie begibt, sicher ist. Und das Gesetz zielt dabei nicht darauf ab, zwischen dem zu unterscheiden, was durch *al-ḥiss* ‚die sinnliche Empfindung‘ als nützlich oder schädlich voneinander unterschieden werden kann, denn dies geschieht auch bei den Tieren, die unfähig zu denken sind (*al-ḥayawānāt al-ʿuḡm*) – auch ein Esel und ein Kamel (können sehr wohl) unterscheiden zwischen Gerste und Erde (auch, wenn sie hierüber nicht intellektuell reflektieren) –, sondern die Unterscheidung (zu der das Gesetz verhilft) ist diejenige zwischen Handlungen, die dem, der sie setzt, im Dies- und Jenseits schaden (Ergänze: und anderen, die ihm nützen) – wie der Nutzen, der im Glauben und im *tawḥīd* liegt (*naḥ al-īmān wa-t-tawḥīd*) [...]“¹

(Ibn Taymīya)

Die folgende Arbeit ist mit dem theoretischen Konstrukt *awliyāʾ* „Heilige“² (Sg. *walī*) befasst, das Taqī ad-dīn Aḥmad b. Taymīya al-Ḥarrānī (gest. 1328 A. D.) hervorgebracht oder zumindest propagiert hat – ihr Thema ist also eine *besondere* Sichtweise auf die Heiligen.

Am Beginn dieser Arbeit steht meine eineinhalbjährige Mitarbeit an einem von Univ.-Prof. Dr. Stephan Procházka geleiteten FWF-Projekt zu den Marāzīg in Südtunesien³. Ein Teil dieses von seiner Schwerpunktsetzung her dialektologischen Projektes war thematisch der *Heiligenverehrung* in der Nefzaoua-Region

¹ Vgl.: „*wa-r-risālatu ḍarūriyatun fī iṣlāḥi l-ʿabdi fī maʿāsihi wa-maʿādihi fa-kamā annahū lā ṣalāḥa lahū fī aḥiratihī illā bi-ttibāʿi r-risālati* etc.“

² Für diese Arbeit soll – bei allem Bewusstsein für damit verbundene Schwierigkeiten – die Übersetzung „Heilige“ für *awliyāʾ* beibehalten werden.

³ Projektnummer: P17101; Projektitel: Dialekt und Kultur bei den Beduinen Tunesiens.

gewidmet. Die vorliegende Arbeit hat ihren Ausgangspunkt in meiner Tätigkeit für dieses Forschungsprojekt, entspricht dabei aber einer Erweiterung und Wendung der Thematik, die durch Fragen bedingt ist, die im Verlaufe dieses Projektes auftraten. Genanntem Projekt verdankt sich also nicht nur mein Interesse für das – immens weite und durch grösste Komplexität gekennzeichnete – Feld der muslimischen Heiligen und für damit zusammenhängende Felder wie die Heiligenkulte, sondern es war auch diese mit den Heiligen befasste thematische Komponente des Projektes, die auf ganz konkrete Weise für die Ausrichtung der vorliegenden Arbeit entscheidend war. War das genannte Forschungsprojekt nämlich u. a. mit der Heiligenverehrung in der südtunesischen Nefzaoua-Region befasst, so entspricht dies einem Forschungsgegenstand, dem in bedeutenden Anteilen zweifellos am besten mit sozialanthropologischen Methoden zu begegnen ist. Stellt nun die Erforschung der Heiligenkulte mit sozialanthropologischen Methoden auch eine herausragend wichtige Möglichkeit dar, sich mit den Heiligen zu befassen, so handelt es sich hierbei dennoch nicht um die *einzig* Möglichkeit, dies zu tun, oder – was vielleicht richtiger ist –, diejenigen Komponenten der Thematik „Heilige“, mit denen viele sozialanthropologische Forschungen befasst sind, sind nachdrücklich nicht die *einzig relevanten* (und hier liegt auch der tiefere Grund für meine Überzeugung, dass Sozialanthropologie und Philologie einander mit Bezug auf diese Thematik wichtige Impulse liefern können).

Vor die Notwendigkeit, sich auf eine von der sozialanthropologischen Forschung verschiedene Art und Weise mit der Thematik der *awliyā'* „Heiligen“ zu befassen, stellten uns schon sehr bald die sehr heterogenen südtunesischen Informant/-innen⁴, mit denen wir (das sind Waltraud Petschmann-Toumi und ich) im Rahmen unserer Feldforschungsarbeit im Sommer 2006 konfrontiert waren und deren Handeln mit den „Heiligen“, dem „Heiligen“ sowie okkulten Wesen unterschiedlichster Art in Zusammenhang stand (bzw. die zu diesen Punkten ganz einfach etwas zu sagen hatten).

Nachdem wir mit all diesen Informant/-innen auch über die *awliyā'* „Heiligen“ und mit diesen zusammenhängende Themen sprachen, so rückte bald ein höchst spannendes Phänomen ins Zentrum der Aufmerksamkeit: *Alle* Informant/-innen sprachen über die Heiligen, aber sie sagten nicht *dasselbe* – und zwar *ganz und gar nicht* dasselbe. Sie interessierten sich mit Bezug auf die *awliyā'* nicht für dasselbe, sondern sogar für sehr unterschiedliche Dinge. Diesen unterschiedlichen Vorstellungen und Überlegungen unserer Informant/-innen nachzugehen und dabei v. a. die Frage aufzuwerfen, was selbigen *zugrundeliegen* mochte, war in der Folge mein ausgesprochenes Ziel im Rahmen des Forschungsprojekts und verschaffte eine wichtige Grundlage und so etwas wie eine konzeptuelle Ausgangsbasis für die vorliegende Arbeit.

Unter den unterschiedlichen Akteur/-innen, mit denen wir in Südtunesien sprachen, war nun auch ein *‘ālim* „Rechtsgelehrter“ – und damit ein Akteur, der sich durch eine Beziehung zur Religion (bzw. zu religiösen *Texten*) auszeichnete, die auf methodischem und systematischem Lernen beruhte und die in einem diametralen und scharfen Gegensatz zu dem stand, was Pierre Bourdieu einmal als

⁴ Das von ihnen erfragte Spezialwissen hinsichtlich der Heiligen, okkulten Wesen etc. muss aufgrund der thematischen Positionierung dieser Arbeit aus Platzgründen zurückgestellt werden, und es wird in einer gesonderten Publikation aufzugreifen sein.

„religiöse Selbstversorgung“ bezeichnet hat⁵ (die in der Logik der *‘ulamā’* (Sg. *‘ālim*) charakteristischerweise als *defizitär* begriffen wird)⁶, und hier geht es selbstredend um einen Akteur, dessen Sichtweise vom Glauben (und damit von den *awliyā’*; vgl. unten) präzise das Produkt einer systematisierten Sichtweise von den religiösen Texten ist, die als das Produkt eines relativ autonomen religiösen Feldes zu erachten ist. Auch dieser *‘ālim* unter unseren Informanten in Südtunesien sprach mit uns ausführlich – viele Stunden lang – über die *awliyā’* „Heiligen“ und setzte uns detailreich (s)eine besondere Sichtweise von ihnen auseinander.⁷ Ich war – und bin – fest davon überzeugt, dass es einer tiefen Notwendigkeit entspricht, sich mit solch einer Sichtweise von den „Heiligen“, wie sie dieser Informant unterhielt, in aller Gründlichkeit auseinanderzusetzen, da sie einen *Teil der lokalen* (also z. B. südtunesischen) *Wirklichkeit* bildet: Sie ist *vorhanden*. Dementsprechend beziehen sich auch auf lokaler Ebene die Menschen immer wieder auf sie, wobei diese Bezugnahme alles andere als *offenkundig* sein muss, so dass sie zu erkennen⁸ und herauszuarbeiten nicht selten ein beträchtliches Stück Arbeit erfordert.⁹

Es war nun genau das Vorhandensein solch einer besonderen und ausgezeichnet dokumentierbaren Sichtweise von den Heiligen, wie sie der *‘ālim* unter unseren südtunesischen Informanten darlegte, die für die inhaltliche Positionierung der vorliegenden Arbeit verantwortlich zeichnet, denn es war sehr schnell klar, dass eine solcherart von den Werten der Rechtsgelehrsamkeit getragene Sichtweise von den Heiligen, wie sie uns in Gestalt der Ausführungen unseres Informanten begegnete, mit derselben Gründlichkeit analysiert werden musste *wie alle anderen Sichtweisen auch*, da dies eine der unverzichtbaren Voraussetzungen dafür ist, die Beziehungen zu verstehen, die die Träger solch einer Sichtweise mit den Träger/-innen anderer Sichtweisen verbinden – und die vorliegende Arbeit ist der Versuch, einen Schritt in diese Richtung zu tun.

Hieraus kann gefolgert werden, dass die tiefere Wurzel für die vorliegende Arbeit – und zwar mit voller Absicht – nur *eine* der sehr unterschiedlichen Sichtweisen von den Heiligen bzw. Paradigmen¹⁰ von Heiligkeit war, mit denen wir in Südtunesien konfrontiert waren (die allerdings in einen *common sense* eingebettet ist und „Sinn macht“). An dieser Stelle mit allem erdenklichen Nachdruck betonen möchte ich,

⁵ Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 58

⁶ Hier ist regelmässig die Rede von *sū’ al-fahm* „schlechtem Verständnis“ (des Gehalts der religiösen Texte); von *ǧahl* „Unwissenheit“; von *inhirāf* „Abweichung“; von *tahrīf li-ḥaḳīqat ad-dīn* „der Verdrehung dessen, was die Religion in Wahrheit ist“ etc.

⁷ Meine handschriftlichen Transkriptionen seiner Ausführungen umfassen immerhin eineinhalb eng beschriebene College-Blöcke.

⁸ Nochmals: Dies wird in gesonderten Publikationen vorzustellen sein, da es an dieser Stelle jeden Rahmen sprengt.

⁹ Die Art, wie sich die Menschen auf lokaler Ebene auf solch eine Sichtweise beziehen, wie sie dieser *‘ālim* „Rechtsgelehrte“ artikulierte, ist dabei sehr unterschiedlich: So kann es sein, dass sie sich ihr im Versuch, an ihrem Prestige teilzuhaben, annähern; es kann sein, dass sie einen bestimmten sozialen Gebrauch von ihr kritisieren; es kann aber auch sein – was besonders traurig ist –, dass sie mit ihr konfrontiert zum *Schweigen* gebracht werden – und vielleicht gibt es keine bessere Illustration dafür, in welchem Ausmass diese Sichtweise auch auf lokaler Eben *Gewicht* hat, als die Tatsache, dass Menschen, wenn sie mit ihr konfrontiert werden, *schweigen*, weil sie – was durchaus realistisch ist – der Auffassung sind, sie hätten hier nichts und wieder nichts zu sagen.

¹⁰ Ich bin mir der Existenz sehr unterschiedlicher Paradigmen von Heiligkeit, im Hinblick auf deren Nachweis und Erforschung gerade die Sozialanthropologie herausragende Arbeit geleistet hat, vollends bewusst.

dass ich hier selbstverständlich *nicht* davon ausgehe, dass lokalkulturelle Heiligenkulte und Paradigmen von Heiligkeit auch nur annähernd adäquat erklärbar sind, indem ein (theoretisches) Konstrukt „Heilige“ studiert wird, das ihnen in vielen Punkten kritisch gegenübersteht – hiervon auszugehen wäre in jederlei Hinsicht *absurd* (und solch ein Studium mag logischerweise nur zu zeigen, an welchen Anteilen der lokalkulturellen Heiligenkulte sich bestimmte Leute gestossen haben). Für ein adäquates Verständnis lokalkultureller Zusammenhänge sind sozialanthropologische Methoden *unverzichtbar*. Ich gehe aber entschieden davon aus, dass es unbedingt notwendig ist, solche theoretischen Konstrukte von Heiligkeit, wie sie z. B. Ibn Taymīya hervorgebracht hat, einer möglichst genauen Analyse zu unterziehen, um sie Folgenden – nur kann dies nicht Teil der vorliegenden Arbeit sein – mit den Ergebnissen sozialanthropologischer Forschung *zusammenzubringen*. Umso mehr, als die Sozialanthropologie die ganze Vielfalt lokalkultureller Konzeptionen herausarbeitet, gegen die derartige theoretische Konstrukte von „Heiligkeit“ und „Glauben“, wie sie etwa Ibn Taymīya hervorgebracht hat (oder jedenfalls: ein Teil von ihnen), schliesslich objektiv gerichtet sind bzw. auf die sie objektiv bezogen sind. Mit anderen Worten: Sozialanthropologische Arbeit hat den ausgesprochen förderlichen und spannenden Effekt, dass sie den durch philologische Arbeit rekonstruierbaren religiösen Konstrukten ihre möglichst volle soziale Bedeutung zurückzugeben vermag (fördert z. B. sozialanthropologische Arbeit die Bedeutung lokalkulturellen Pilgerns für die Konstruktion kollektiver Identitäten ans Tageslicht, so ist dies der Erkenntnis immens förderlich, dass z. B. auch ein Konstrukt von „Glauben“, wie dasjenige, das Ibn Taymīya hervorgebracht hat, durch ein deutliches Interesse für kollektive Identität gekennzeichnet ist (nur eben ein *anderes*) u. v. a. m). Die Beschränkungen, die ich mir hier auferlege, sind also das Resultat einer *bewussten* Entscheidung, und sie sind zudem der Versuch, sich die Mitteln für zukünftige – anders gelagerte – Arbeit an die Hand zu geben. Kurzum: Wer Löcher bohren will, braucht zuerst einmal einen entsprechenden Bohrer.

Schon festgehalten wurde, dass die vorliegende Arbeit im engeren Sinn Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyā'* „Heiligen“ gewidmet ist. Die grosse Komplexität dieses Konstruktes macht dabei eine eingehendere Analyse notwendig: Was liegt diesem Konstrukt zugrunde? Was ist sein Motor? Was ist sein strategisches Moment? Wogegen richtet sich dieses Konstrukt? Etc.

Interessiere ich mich in der vorliegenden Arbeit für all diese Fragen im Hinblick auf Ibn Taymīya und *nicht* im Hinblick auf unseren südtunesischen Informanten, so entspricht es dabei doch meiner Hoffnung, dass die Darstellung der Überlegungen des Ibn Taymīya einen Beitrag dazu leisten mag, die besondere Sichtweise auch unseres südtunesischen Rechtsgelehrten besser zu verstehen (was nachdrücklich nicht nahelegen soll, dass die Sichtweisen von Ibn Taymīya und unserem Informanten *ident* waren, aber sehr wohl eine Aufmerksamkeit für Gemeinsamkeiten einschliesst, die durch ein ähnlich strukturiertes religiöses Kapital – bei beiden handelt es sich um *Rechtsgelehrte* – bedingt sind): Vielleicht mag sie in mancher Hinsicht den Weg weisen, wenn es darum geht, Anteile der besonderen Sichtweise(n), die Rechtsgelehrte auf lokaler Ebene unterhalten, zu verstehen; Fragen zu stellen, die vielleicht *ohne* die hier im Hinblick auf Ibn Taymīya vorgestellten Zusammenhänge nicht gestellt werden *könnten*.

Einleitend vorausschicken möchte ich zudem folgenden Punkt: Ist in dieser Arbeit *those who are at home with texts* (L. Holy)¹¹ verstärkte Aufmerksamkeit einzuräumen, so ausschliesslich um einer *besonderen* Sichtweise von den Heiligen nachzugehen und um diese besondere Sichtweise als Teil der sozialen Wirklichkeit zu begreifen; als eine Sichtweise, deren Gültigkeit die, die dieser Sichtweise anhängen, strategisch zu stärken und zu behaupten suchen. *Keinesfalls* geht es darum, diese Sichtweise zu *übernehmen*, wie eine scheinbar neutrale Norm und Bewertungsgrundlage zu handhaben oder gar ihren Apologeten zu spielen. Genausowenig allerdings geht es darum, diese Sichtweise herabzusetzen oder sich zu weigern, die spezifische (und wie etwa im Falle von Ibn Taymīya: beträchtliche) Arbeit und die Leistungen derer, die ihre Träger sind, zu unterschlagen; zu vergessen, dass sie ein sehr ernstzunehmendes und zu spezifischen Ideen und Entdeckungen fähiges Unternehmen sind.

Was hat es also mit Ibn Taymīyas Konstrukt „Heilige“ auf sich?

Explizit und nachdrücklich herausstellen möchte ich zu Beginn, dass das besondere (*theoretische*) Konstrukt „Heilige“, das Ibn Taymīya hervorgebracht und propagiert hat, *logischerweise auf die denkbar vollständigste Art und Weise seine religiösen Forderungen verkörpert* (was *eo ipso* auch für die Ausführungen des Rechtsgelehrten unter unseren Informanten in Südtunesien gilt). Und gerade im Hinblick auf diese Feststellung ist die eben für Südtunesien festgehaltene Beobachtung, dass die Sichtweise des *‘ālim* eine Sichtweise *unter anderen* war, konzeptuell gesprochen ausgesprochen hilfreich, da sie eine Erinnerung daran ist, dass solche religiösen Konstrukte damit nicht im luftleeren Raum bestehen: Niemand ist – um mit Pierre Bourdieu zu sprechen – im sozialen Raum *atopos*, d. h. „ortlos“. Es ist notwendig, sich dieser Tatsache stets bewusst zu sein – ganz besonders deswegen, weil die religiösen Konstrukte, die solche Akteure wie Ibn Taymīya hervorbringen, ganz besonders stark den Anschein erwecken, allgemeingültig und neutral zu sein. Die Tatsache, dass auch Ibn Taymīyas Konstrukt „Heilige“ von einem bestimmten sozialen Ort aus formuliert worden ist, verleiht selbigem dabei nicht nur eine ganz charakteristische Ausrichtung, sondern bringt es aus demselben Grund auch mit anderen Sichtweisen auf Konfrontationskurs, da es *per definitionem* nicht der Sichtweise *aller* entspricht (und sich auch explizit als *Kritik* an anderen Sichtweisen versteht, d. h. und in Wort – und Tat – gegen sie vorgeht).

Genau der Sachverhalt nun, dass Ibn Taymīyas Konstrukt „Heilige“ (wenigstens theoretisch) gegen andere Sichtweisen und die mit diesen verbundenen Praktiken gerichtet ist, zeichnet dafür verantwortlich, dass eine Auseinandersetzung mit selbigem immer auch einer Auseinandersetzung mit demjenigen Anteil seiner Arbeit entspricht, der alles andere als friktionsfrei und sogar hochgradig konfliktiv und kritisch ist. *Und eben deswegen ist es dringend geboten zu betonen, dass auch dort, wo Ibn Taymīya kritisch oder sogar polemisch ist, stets seine (positiven) religiösen (Gegen-)Konstrukte durchscheinen*: Hat sich Ibn Taymīya (wie alle anderen Menschen auch) genau *dort* in besonderem Masse aufgeregt, wo ihm die Vorstellungswelt sowie die mit dieser verbundenen Praktiken, die ihm begegnet

¹¹ Vgl. Holy *Religion and Custom*, p. 4

sind, auf besonders flagrante Art und Weise als eine Erschütterung dessen erschienen sind, was der Glaube für ihn „wirklich“ war, so hat er dort auch ebenso viele Gründe gesehen, zu sagen, worum es beim Glauben „wirklich“ ging.

Kurz: Ist das von Ibn Taymīya erarbeitete Konstrukt von den *awliyā'* etwas, was für ihn entschieden *positiv* ist, so ist selbigem gerade auch deswegen nachzugehen, da von Ibn Taymīya in der wissenschaftlichen Literatur sehr oft dann die Rede ist, wenn es um seine Attacken auf den Heiligenkult sowie mit selbigem zusammenhängende Praktiken (z. B. *ziyārat al-qubūr* „das Aufsuchen der Gräber“) geht: Es ist vollkommen richtig, dass Ibn Taymīya den Heiligenkult und für diesen zentrale Glaubensüberzeugungen und Praktiken scharf kritisiert und attackiert hat. Es ist auch richtig, dass er nicht bereit war, alle als Heilige anerkannten Individuen seinerseits als Heilige zu akzeptieren bzw. sämtliche Paradigmen von Heiligkeit zu akzeptieren. Aber gerade diese Agitation Ibn Taymīyas sollte unter keinen Umständen dazu führen zu vergessen, dass er sich nicht gegen die *Existenz* von Heiligen gerichtet hat¹² – hieran erinnert etwa auch Josef Meri: „Even Ibn Taymiyya [...] admitted the existence of saints and their miracles [...]“¹³. Es verhält sich, wie gesagt, genau umgekehrt, d. h. die *awliyā'* sind in seinen Schriften von sogar ganz *zentraler Bedeutung* – nur handelt es dabei eben um *seine* Sichtweise auf selbige. Und die *dieser* Sichtweise Ibn Taymīyas entsprechenden *awliyā'* sind mitnichten etwas, das von Ibn Taymīya nur zähneknirschend anerkannt würde (wie Meris Bemerkung ein klein wenig nahelegen könnte), sondern vielmehr bezeichnen diese *awliyā'* Individuen, die auf *besonders komplette* Art und Weise seine religiösen Überzeugungen und dogmatischen Überlegungen verkörpern; sie sind für ihn die Gläubigen *par excellence* und die Träger von schlechthin allem, was er propagiert; sie verkörpern auf besonders vollständige Art und Weise all das, was er mit Bezug auf den Glauben (so wie *er* ihn definiert) fordert: Sie sind schlichtweg die Schnittschnelle von nahezu *allem*, was ihm von Bedeutung ist.¹⁴

Gibt es nun bei Ibn Taymīya, einerseits, ein positives und für seine religiöse Arbeit zentrales Konstrukt von den *awliyā'* und, andererseits, scharfe Kritik seinerseits an

¹² Bzw. dass es relativ absurd ist, ohne weitere Qualifizierungen solch eine Aussage zu treffen.

¹³ Vgl. Meri *Cult*, p. 68

¹⁴ Der solcherart zentrale Stellenwert der *awliyā'* bei Ibn Taymīya (der dafür verantwortlich zeichnet, dass die *awliyā'* bei ihm dementsprechend in weitere argumentative Zusammenhänge eingebettet sind) lässt auch befürchten, dass es auf die Dauer wenig tragfähig und relativ unergiebig ist, Feststellungen der Art zu wiederholen, dass Ibn Taymīya gegen den Heiligkult angeschrieben hat, weil es für ihn einen „Akt von *širk*“ darstellte, sich mit der Bitte um Hilfe an einen verstorbenen Heiligen zu wenden und zu diesem Zwecke dessen Grab aufzusuchen. Ist es tatsächlich richtig, dass Ibn Taymīya hierin einen Akt von *širk* gesehen hat, so impliziert die Tatsache, dies festzustellen dennoch nicht, auch nur *annähernd* begriffen zu haben, welche *weiterreichenderen* Überlegungen des Ibn Taymīya mit diesem Vorwurf verknüpft waren – oder deutlicher: Solche Feststellungen laufen Gefahr, einigermassen verflachend und vereinfachend zu sein. Die Kritik von Ibn Taymīya an Grabbesuchen und der Bitte bei Toten kann nicht als *vollständig* erklärt betrachtet werden, indem folgender Zusammenhang wiederholt wird: „Ibn Taymīya verteidigt einen strikten Monotheismus. Einen Heiligen zu bitten, heisst Gott andere Mächte beizugesellen. Darum lehnt Ibn Taymīya das ab.“ Das ist nicht falsch, aber in *dieser* Form kann daraus nur der Eindruck entstehen, dass Ibn Taymīyas Argumente etwas einfach gestrickt waren. Nun ist ein Sachverhalt aber noch lange nicht einfach, nur, weil man *selbst* einen *ver-einfachenden* Blick auf selbigen wirft. Ergiebiger erscheint mir deswegen, die *enormen* Implikationen herauszuarbeiten, die Ibn Taymīya hinter bestimmten Dingen zu sehen glaubte (und gerade auch im Hinblick auf diese Implikationen verspricht eine interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Sozialanthropologie erfrischend neue Erkenntnisse).

anderen Konstrukten von den *awliyā'* sowie an auf die *awliyā'* bezogenen Glaubensüberzeugungen und Praktiken, so handelt es hierbei um eine Situation, aus der unbedingt *zwei wichtige Schlüsse* zu ziehen sind:

I. 1. DER STREIT UM DIE BEDEUTUNG DES WORTES *WALĪ*

(1) *Erstens* ist sollte die Überlegung Berücksichtigung finden, dass *walī* „Heiliger“ keinesfalls als ein eindeutig definierter und präziser Begriff zu erachten ist – d. h., es sollte beachtet werden, dass es nicht nur eine einzige und allgemein geteilte Auffassung davon gibt, wer oder was ein *walī* „Heiliger“ ist. Anstatt also *die* Bedeutung des Wortes *walī* zu suchen, ist die Aufmerksamkeit vielmehr darauf zu richten, dass unterschiedliche soziale Gruppen unterschiedliche Vorstellungen davon haben, wer oder was ein *walī* ist. Anstatt also *die* Bedeutung des Wortes *walī* zu suchen, ist die Aufmerksamkeit auf die *Auseinandersetzungen* darüber zu richten, wer oder was ein *walī* „Heiliger“ ist, denn diese Auseinandersetzungen sind *entscheidend* – wer sie nicht sieht, hat nahezu *nichts* begriffen¹⁵ (dies umso mehr, als genau jene Auseinandersetzungen in Erinnerung zu rufen vermögen, dass die besondere Sichtweise, für die ich mich hier interessiere, den strategischen Interessen einer bestimmten sozialen Gruppe objektiv entgegenkommt¹⁶). Wird dies berücksichtigt – und wird damit dieses z. B. von Ibn Taymiya hervorgebrachte Konstrukt „Heilige“ berücksichtigt –, so kann zudem der Fehler vermieden werden, *‘ulamā’* „Rechtsgelehrte“ und *awliyā’* „Heilige“ ohne eingehendere Überlegungen als Gegensätze zu begreifen¹⁷. Meiner Auffassung nach entspricht es also schon *deswegen* einer tatsächlich tiefen Notwendigkeit, den Auseinandersetzungen und

¹⁵ Um dies verdeutlichen, sei hier auf ein Beispiel aus der deutschen Sprache verwiesen: Betrachtet man etwa das Wort *konservativ*, so hat dieses Wort keinesfalls nur eine *einzige* Bedeutung, sondern vielmehr sind verschiedene soziale Gruppen damit beschäftigt, die Bedeutung dieses Wortes in *ihrem* Sinne zu beeinflussen; eine Sichtweise durchzusetzen, die ihren Interessen günstig ist. So kann das Wort beispielweise von linken Parteien als Kampfbegriff verwendet werden und semantisch in Richtung „verzopft“, „rückständig“, „rückwärtsgewandt“ etc. gedreht werden, wohingegen rechte Parteien den Versuch unternehmen, eine positive Wortbedeutung durchzusetzen („das, was immer gilt“; „das Gute bewahren“ o. ä.). Auch in diesem Fall hätte man herzlich wenig verstanden, beharrte man auf einer *einzigen* Bedeutung des Wortes.

¹⁶ So ist es vollkommen unsinnig, davon auszugehen, dass *‘ulamā’* „Rechtsgelehrte“ solche Individuen als „Gott besonders nahe“ (also: als „Heilige“) akzeptieren sollten, die eine flagrante Verletzung all dessen darstellen, was ihrer eigenen Sichtweise zufolge die Religion und den Glauben ausmacht und was sie diesbezüglich selbst erarbeitet haben. *Warum in aller Welt sollten sie das tun? Warum sollten sie justament das für wertlos erklären, was unabdingbar für ihren eigenen Status ist?* Auch Lateinlehrer/-innen reden schliesslich nicht freiwillig einem Bildungsbegriff das Wort, in dem Latein keine Rolle spielt.

¹⁷ Vgl. den berühmten häufig unter Bezugnahme auf Ernest Gellner perpetuierten Gegensatz von *doctor* (= *‘ālim*) vs. *saint* (= *walī*). Unter keinen Umständen ist zu bestreiten, dass es durchaus zahlreiche Formen von Heiligkeit gibt, die von Rechtsgelehrten *schwer kritisiert* werden (mit Bezug auf welche also bestritten wird, dass es sich überhaupt um Beispiele von Heiligkeit handelt). Aber dies darf keinesfalls dazu führen, zu unterschlagen, dass es ungeachtet dessen sehr wohl eine – durchaus elaborierte – Sicht von Heiligkeit gibt, die genau von jenen *‘ulamā’* getragen wird und ihre eigenen Forderungen lautstark und wortreich *zelebriert*. Im Gegenteil: Nichts ist *plausibler*, da gerade die Existenz von Paradigmen von Heiligkeit, die den *‘ulamā’* gegen den Strich gehen, ein strategisches Interesse seitens der *‘ulamā’* begründet, solchen Paradigmen etwas entgegenzusetzen, das den Wert des eigenen religiösen Kapitals verteidigt.

jenem Streit um die Bedeutung des Wortes *walī* (pl. *awliyā'*) so nachzugehen, dass Ibn Taymīyas (Gegen-)Konstrukt *awliyā'* näher beleuchtet wird, eben gerade *weil* dieses (Gegen-)Konstrukt in Ibn Taymīyas Schriften so zentral ist (d. h., hierbei handelt es sich wohl *kaum um einen Zufall*, sondern vielmehr dürfte es sich so verhalten, dass Ibn Taymīya genügend Veranlassung sah, Sichtweisen von den *awliyā'* zu unterminieren, die zu seinen eigenen Überzeugungen quer standen, und denen er *sein* (Gegen-)Konstrukt von den *awliyā'* entgegenhält). Es erscheint mir zutreffend zu konstatieren, dass jenem (Gegen-)Konstrukt *awliyā'*, das Ibn Taymīya hervorgebracht hat, bisher nicht ausreichend Aufmerksamkeit gewidmet worden ist. Ein Stück weit ist dies in der wissenschaftlichen Literatur bemerkbar – so schreibt etwa Josef W. Meri: „Not all Muslims accepted saints“.¹⁸ Man muss schon *ausgesprochen* informiert sein, um mit einer derartigen Aussage *nicht* (wenigstens bis zu einem bestimmten Grad) zu unterschlagen, dass „Heiliger“ / „saint“ eben *kein* eindeutiger und scharfer Begriff ist (d. h. bis zu einem bestimmten Grad genau den wichtigen und erwähnten Sachverhalt zu unterschlagen, dass die Frage, welche Individuen als *awliyā'* zu erachten wären, vielmehr der Ort durchaus heftiger *Auseinandersetzungen* war; *umstritten* war – und durchaus auch ist!). Richtiger wäre es zu sagen, dass „nicht *alle* Muslime bereit waren, *alle* Individuen, die als Heilige anerkannt waren, ihrerseits gleichfalls als Heilige anzuerkennen“ und dass sie nicht *alle* Überzeugungen zu teilen bereit waren. Für den Fall also, dass diese Auseinandersetzungen unterschlagen werden, wird eine (manchmal immense) religiöse Arbeit unterschlagen und eben genau jenes lebhaftes Interesse unterschlagen, dessen Ort die *awliyā'* waren und bei dem es nicht darum ging, entweder *gegen* oder *für* die *awliyā'* zu sein, sondern vielmehr darum, Sichtweisen der *awliyā'* zu erarbeiten, die mit anderen Sichtweisen oder der Kriterien der Anerkennung jemandes als Heiliger nicht notwendigerweise übereinstimmten oder sogar bewusst *gegen* diese Kriterien gerichtet waren. Meri deutet dies im Übrigen selbst an: „Many would have disputed the sainthood of those who purported to walk on water, fly in the air, or transport themselves to far-flung locations at the wink of an eye. Others denied miracles of saints on principle. Others branded some saints as mad.“¹⁹ Und Meri führt auch synoptisch wichtige Streitfragen an (Status der Heiligen: Stehen sie über den Propheten?; Aussagekraft paranormaler Taten etc.), und er erwähnt am Beispiel von Ibn Taymīya wichtige Massstäbe, die angelegt wurden, um jemanden als *walī* anzuerkennen (vgl. auch weiter unten).²⁰ Im Hinblick auf die Tatsache, dass es Sichtweisen von den *awliyā'* und Formen von Heiligkeit gibt, die den Werten der *‘ulamā'* durchaus sehr günstig sind, sollte an dieser Stelle vielleicht ein ganz konkretes Beispiel angeführt werden: Im südtunesischen Maṭmāṭa gibt es ein Objekt, das im hier gegenwärtig interessierenden Zusammenhang inhaltlich viel interessanter ist, als vielleicht auf den ersten Blick vermutet würde. Die Rede ist von einer an sich schlichten Tafel, die am Maqām des *walī* „Heiligen“ Sīdī Mūsā angebracht ist; eine Gedenktafel also, die darüber informiert, wessen Grab sich in dem Maqām befindet. Solche Tafeln gibt es im Maghreb ohne jeden Zweifel unzählige. Man tut allerdings gut daran, eines genaueren Blickes zu würdigen, wie Sīdī Mūsā auf dieser Tafel charakterisiert wird:

¹⁸ Vgl. Meri *Cult*, p. 67

¹⁹ Vgl. Meri *Cult*, p. 67

²⁰ Vgl. Meri *Cult*, pp. 68-69



Deutlich zu sehen ist, dass hier Folgendes steht: „*hādā maqām al-walī ṣ-ṣāliḥ wa-l-‘ālim bi-‘ulūm ad-dīn [...] aš-šayḥ Sīdī Mūsā*²¹ [...]“, d. h.: „Dies ist der Maqām des walī ṣāliḥ und ‘ālim bi-‘ulūm ad-dīn, Scheich Sīdī Mūsā [...].“ Kurzum: Auf dieser kleinen, unscheinbaren Tafel ist vermerkt, dass dieser Sīdī Mūsā in der Tat *beides* war: *walī ṣāliḥ* und *‘ālim*. Anders gesagt: Es gibt im Maghreb wie anderswo eine Unzahl an Individuen, die genau das in *einer* Person vereinen, was dem unter Bezugnahme auf Ernest Gellner popularisierten Gegensatz von „doctor“ (*‘ālim*) vs. „saint“ (*walī*) zufolge nicht vorkommen dürfte: Sie sind in der Tat „doctor“ und „saint“.²² Ja, mehr noch: Diese kleine, unscheinbare Tafel aus Maṭmāṭa könnte geradezu als eine *Provokation* dieses Gegensatzes erscheinen. Allerdings ist es möglich, in diese kleine, unscheinbare Tafel eine Problematik hineinzutragen, die bedeutend komplexer ist. Dafür ist es notwendig, den Blick von dieser Tafel abschweifen zu lassen und sich ein wenig vor Ort umzusehen. Auffallen wird, dass der Maqām, an dessen Eingang diese Tafel befestigt ist, nicht das einzige Gebäude an diesem Ort ist. Vielmehr bildet der Maqām die Ecke eines grösseren Gebäudekomplexes (einer *zāwiya*):



²¹ Sīdī Mūsā lässt sich leider nur mehr schlecht lesen.

²² Vgl. Gellner *Muslim Society*, pp. 114 ff.

Neben einer Reihe von Wirtschaftsgebäuden sowie einer Moschee besteht dieser Gebäudekomplex vor allem aus einer Vielzahl kleiner Zellen (ein wenig so wie in einem Kloster; hier links im Bild). Vereinzelt liegen mnemotechnische, dem Auswendiglernen des Qurʾān dienende, Hilfsmittel herum. Zudem werden – mit einer leisen Freude – vor Ort ganze Hundertschaften von arabischen Manuskripten aufbewahrt. Es ist nun möglich, nochmals auf die Tafel und die Charakterisierung von Sīdī Mūsā als *ʿālim* „Rechtsgelehrter“ und als *walī ṣāliḥ* „Heiliger“ zurückzukommen. So offensichtlich stehen all diese Dinge vor Augen, dass die Gefahr, den Zusammenhang zu übersehen zwischen der genannten Charakterisierung von Sīdī Mūsā und dem, was dieser Ort objektiv ist, relativ gross ist: Diese Charakterisierung und den Ort verbindet, dass sie ein- und derselben scholastischen Beziehung zu den religiösen Texten geschuldet sind. Ist die Bezeichnung *ʿālim* mit einem langanhaltenden, systematischen, methodischen und der Schriftlichkeit verbundenen Erwerb von *ʿilm* „religiösem Wissen“ verbunden, so ist es genau diese scholastische Beziehung zu den religiösen Texten, die in dem ganzen Gebäudekomplex objektiviert ist: Dieses Gebäude ist ein nachgerade wundervolles Beispiel für das, was Pierre Bourdieu als *objektivierte Geschichte* bezeichnet hat. Diese durch und durch geschichtliche, besondere Beziehung zu den religiösen Texten ist hier „Bau geworden“: All die kleinen Zellen, all die Manuskripte usw. usf. sind mit dieser ganz besonderen Beziehung zu den religiösen Texten verbunden; mit einer zu dieser Beziehung gehörenden *Lebensform*.²³ Ohne diese Beziehung gäbe es keine Zellen; keine Manuskripte; kurzum: Es gäbe nicht den Ort in *dieser* besonderen Form. Unter der Voraussetzung, dass *diese Beziehung* zu denken versucht bzw. berücksichtigt wird, ist ein ganzes, schweigendes Gewimmel von Details mit einem Mal sehr eloquent: all die kleinen Glossen und Korrekturen in den Manuskripten; all die Kniffe der Abschreiber; die mnemotechnischen Behelfe usw. usf. – hinter ihnen lässt sich mit einem Mal unschwer die ganze, über eine immense kollektive, religiöse Arbeit hervorgebrachte Routine erkennen, die diesen Ort seinerzeit zu einem Ort des Wissens gemacht hat. Im Zusammenhang mit genannter religiöser Arbeit kann zudem auf das Attribut *ṣāliḥ* in der Charakterisierung des Sīdī Mūsā verwiesen werden. *Ṣāliḥ/ṣalāḥ* sind klar aus dem Qurʾān und der Sunna ableitbare Konzepte.²⁴ Hinter diesem knappen und unscheinbaren Satz, mit dem Sīdī Mūsā charakterisiert wird, verbirgt sich also eine immense religiöse Arbeit (nichts dürfte weniger selbstverständlich sein, als solch ein Satz!): Wie unschwer zu sehen ist, sind in dieser Charakterisierung *walāya* „Heiligkeit“, *ʿilm* „Wissen“, *ʿamal* „religiöses Tun“ und *ṣalāḥ* „Rechtschaffenheit“ in ihrer ganzen „orthodoxen Pracht“ versammelt.

Die hier am Beispiel von Sīdī Mūsā umrissenen Zusammenhänge rücken also folgendes und wirklich zentrales Problem ins Zentrum der Aufmerksamkeit: Die Heiligen (*awliyāʾ*; sg. *walī*) stehen *auch* im Mittelpunkt der religiösen Arbeit von *solchen* Akteuren (also *ʿulamāʾ*, sg. *ʿālim*), die bisweilen in scharfer Opposition zu den Heiligen gesehen werden. Genau dies (also: die Annahme, dass Heilige automatisch im Gegensatz zu den *ʿulamāʾ* stehen) ist zurückzuweisen, und die

²³ Diese Lebensform tangiert sehr viel: Wie man spricht; sitzt; isst usw. usf. (vgl. etwa Melchert *Etiquette*). Ist es geboten, hieran zu erinnern, so v. a. deswegen, weil es die betreffenden Akteure vom Vorwurf des Zynismus befreit.

²⁴ Zu *ṣalāḥ* vgl. insbesondere Cornell *Realm*, p. 6 und p. 95

Problematik ist anders aufzurollen, d. h. eben genau *so*, dass berücksichtigt wird, dass die Frage, wer oder was die *awliyā'* „Heiligen“ sind, stets *so* beantwortet werden wird, dass sie den Interessen und Überzeugungen von bestimmten sozialen Gruppen strategisch entgegenkommt.²⁵

Im Hinblick auf die Feststellung, dass die *awliyā'* *Allāh* auch im Zentrum der religiösen Arbeit von *'ulamā'* stehen, sollten zudem unbedingt zwei – wichtige – Dinge angemerkt werden:

(i) Erstens ist anzumerken, dass es aus einer prinzipiellen Überlegung heraus ausgesprochen unsinnig ist, davon auszugehen, dass das Verhältnis von *'ulamā'* und *awliyā'* *notwendigerweise* ein antagonistisches ist. Das Verhältnis von *awliyā'* und *'ulamā'* mag real aufgrund konfligierender Paradigmen von Heiligkeit oft ein antagonistisches sein, *keinesfalls* gilt dies allerdings für das theoretische Konstrukt *awliyā'* *Allāh*, das hier interessiert. Hierfür reicht es, daran zu erinnern, dass *awliyā'* *Allāh* eine qur'ānische Bezeichnung ist (vgl. v. a. Q 10/62: „*a lā inna awliyā'a llāhi lā ḥawfun 'alayhim wa-lā hum yaḥzanūn*“).²⁶ Kommen die *awliyā'* *Allāh* aber im Qur'ān vor und ist im Qur'ān ganz selbstverständlich die Rede davon, dass es solche *awliyā'* gibt, so gebietet es schlichtweg die Vernunft, davon auszugehen, dass gerade diejenigen, deren grundlegendste religiöse Qualifikation darin besteht, den Qur'ān zu kennen (also die *'ulamā'*), selbstverständlich gleichfalls davon ausgehen werden, dass es *awliyā'* *Allāh* gibt. Die Frage ist nur (vgl. oben), wer unter ihnen zu verstehen ist einerseits, und was ihnen zugetraut und wie ihnen rituell begegnet wird andererseits (und mit Bezug auf diese Fragen gibt es selbstredend jede Menge Anlass zu Konflikten).

(ii) Zu bemerken ist zudem, dass in Q 10/62-63 nicht nur ausgesagt wird, dass es *awliyā'* *Allāh* gibt, sondern zudem auch eine *Beschreibung* von ihnen gegeben wird (also das, was Ibn Taymīya als *na't awliyā'* *Allāh* bezeichnet; vgl. weiter unten): Deutlich sichtbar wird ausgesagt, dass die *awliyā'* *Allāh* genau diejenigen sind, die „geglaubt haben und gottesfürchtig waren“ (= Q 10/63) (*allaḍīna āmanū wa-kānū yattaqūna*). Vor dem Hintergrund dieser Qur'ānstelle kann also unmöglich überraschen, dass die Frage, wer oder was ein *walī* ist, für zahlreiche Akteure (also z. B. für Ibn Taymīya) wesentlich der Frage entspricht, wer ein *mu'min* „Gläubiger“ ist; der Frage danach, was *īmān* „Glauben“ und *taqwā* „Gottesfurcht“ sind. Das heisst, hinter den Überlegungen von Ibn Taymīya, wer die *awliyā'* „Heiligen“ sind, steht stets die (beträchtliche) religiöse Arbeit, die er dem thematischen Komplex von *īmān* „Glauben“ gewidmet hat. Logisch ist zudem, dass er diese Vorstellungen unter Bezugnahme auf jenes relativ autonome religiöse

²⁵ Dieses Ineinanderfallen von *'ālim* und *walī* ist dabei in Formulierungen wie der folgenden, die al-Milī Schrift über *širk* entnommen ist, mehr oder weniger auf die Spitze getrieben: „*at-tābi'ūn min al-'ulamā' al-'āmilīn awliyā' Allāh aṣ-ṣāliḥīn allaḍīna waraṭū 'ilm ad-dīn min nabīyihim*“. Vgl. Milī *Širk*, p. 8

²⁶ In der vorliegenden Arbeit wird die Qur'ān-Übersetzung von Paret verwendet.

Feld entwickelt hat, an dem er partizipierte, bzw. – was richtiger ist – dass diese Vorstellungen ein *Produkt* dieses Feldes sind (also tief von den Werten und Forderungen *besonderer* Akteure durchdrungen sind), d. h., dass Ibn Taymīyas Vorstellungen davon, was es heisst, „gläubig“ zu sein, damit durchaus elaboriert sind, kann im Lichte dieser Bezugnahme kaum überraschen.

I. 2. DIE DIFFERENZIERUNG ZWISCHEN DER *EXISTENZ* VON „HEILIGEN“ UND DEN IHNEN GEWIDMETEN *KULTEN*

(2) Zweitens (und eng mit (1) zusammenhängend) ist es unerlässlich, zwischen der *Existenz* von Heiligen und dem Heiligen*kult* zu differenzieren, denn davon auszugehen, dass Heilige existieren, ist nachdrücklich *nicht* dasselbe, wie ihnen einen Kult zu widmen – und eine entsprechende Unterscheidung ist im Übrigen auch in den Quellen verschiedentlich getroffen worden, so etwa von Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb in seiner Schrift *Kašf aš-šubuhāt*: „*wa-naḥnu lam naḍkur illā ʿibādatahum (= awliyāʾ) maʿa llāhi wa-širkahum maʿahū wa-illā fa-l-wāğibu ʿalayka ḥubbuhum wa-ttibāʿuhum wa-l-iqrāru bi-karamātihim*“.²⁷ Hier ist deutlich zu sehen, dass ʿAbd al-Wahhāb sich nicht gegen die *Existenz* von Heiligen richtet – im Gegenteil: es *obliegt* (*wāğib*) den Gläubigen sogar selbige zu lieben, ihnen nachzufolgen und ihre *karāmāt* „Wunder“ anzuerkennen –, sondern gegen deren *Verehrung zusammen mit Gott*. Dass Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb die *Existenz* von Heiligen und deren *karāmāt* keineswegs in Frage stellt, sondern im Gegenteil nachdrücklich bekräftigt, vermag auch folgende Aussage zu illustrieren: „*wa-lā yağḥadu karāmāti l-awliyāʾi illā aḥlu l-bidaʿi wa-ḍ-ḍalāl*“²⁸. Allerdings ist hier nochmals (vgl. das unter (1) Gesagte) explizit folgender – wichtiger – Punkt hervorzukehren: Ist bei ʿAbd al-Wahhāb – oder bei dem in dieser Arbeit interessierenden Ibn Taymīya – die Rede von den *awliyāʾ* und wird deren Existenz nachdrücklich bekräftigt, so handelt es sich bei diesen *awliyāʾ* um ein theoretisches *Konstrukt*. Dass Vorhandensein eines Konstruktes impliziert nun aber notwendigerweise eine entsprechende *Konstruktionsarbeit* (die – wie im Falle von Ibn Taymīya – nachgerade gigantisch ausfallen kann). Es ist strikt zu vermeiden, diese Konstruktionsarbeit zu unterschlagen oder die Auseinandersetzung mit selbiger zu vernachlässigen. Nicht zuletzt deswegen, um nicht unhinterfragt ein Konstrukt zu übernehmen, welches etwa in obenstehender Bemerkung ʿAbd al-Wahhābs greifbar wird, wo es nicht einmal den Hauch einer Frage gibt, *wer die awliyāʾ eigentlich sind*, sondern wo vielmehr eine, alles andere als unschuldige, Verschwiegenheit herrscht und der Eindruck besteht, dass es nichts zu klären gäbe – wo also gewissermassen gilt: „Ein *walī* ist ein *walī* ist ein *walī*“. Mit anderen Worten: Wird die genannte Konstruktionsarbeit unterschlagen, so wird objektiv eine *besondere* Sichtweise von den *awliyāʾ* zur allgemeingültigen Norm erhoben, d. h. diese Unterschlagung führt dazu, sich mehr oder weniger vollständig der

²⁷ Vgl. ʿAbd al-Wahhāb *Šubuhāt*, p. 31

²⁸ Vgl. ʿAbd al-Wahhāb *Šubuhāt*, pp. 31-32; wohl eine Anspielung auf die Muʿtazila.

Möglichkeit zu begeben, die erwähnten *Kämpfe* und *Auseinandersetzungen* zu sehen, die hinter der verschwiegene Eindeutigkeit des Wortes *awliyā'* verborgen sind und von dieser zugedeckt werden; jene strategische Arbeit, die darum bemüht ist, eine Sichtweise von den *awliyā'* durchzusetzen, die sie zu wahren Leuchtfuern des Eigenen zu machen interessiert ist. Selbstredend ist es das gute Recht von Ibn Taymīya u. a., strategisch um die Durchsetzung einer bestimmten und ihren Interessen und Überzeugungen möglichst günstigen Sichtweise von den *awliyā'* bemüht zu sein. Was hingegen die wissenschaftliche Arbeit betrifft, so muss diese anders gelagert sein: Hier muss es darum gehen, die genannte Konstruktionsarbeit *sichtbar* zu machen, um so die Sichtweise der *awliyā'*, die aus ihr resultiert, als eine *besondere* erkennen zu können.

Zu bekräftigen ist dies nicht zuletzt darum, weil in der Literatur bisweilen der Eindruck erweckt wird, dass die Qur'ānstelle zu den *awliyā'* *par excellence* – also Q 10/62 ff. – als ein erfolgreiches strategisches Argument zur Verteidigung des lokalen Heiligenkulte dienen könnte.²⁹ Dies ist im selben Ausmass falsch, wie es vollkommen richtig ist, dass diese Qur'ānstelle im Hinblick auf die *awliyā'* von fundamentaler Wichtigkeit ist. So hat etwa der hier interessierende und für seine Attacken gegen den Heiligenkult berühmt-berüchtigte Ibn Taymīya zusammengekommen wahrscheinlich ganze Bände vollgeschrieben zur Bedeutung dieses Verses, und er hat (u. a.) genau mit *diesem* Vers *seine* Sichtweise von den *awliyā'* untermauert (und der Zusammenhang dieses Verses mit den *awliyā'* ist für Ibn Taymīya dabei so offensichtlich und stringent, dass sie nicht immer *wörtlich* erwähnt werden müssen).³⁰ Aber hier geht es eben um die *Existenz* der *awliyā'* und ein bestimmtes Konstrukt und eine bestimmte Sichtweise auf sie – und *nicht* um den ihnen gewidmeten *Kult*.

I. 3. ZUM KONZEPTUELLEN AUFBAU DIESER ARBEIT

Ist diese Arbeit mit Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyā'* befasst, so muss dabei dass ein ganz bestimmter *Schnitt* durch Ibn Taymīyas Schriften gelegt werden, und nachdem dieser Schnitt nicht nur auf eine Art und Weise gelegt werden kann, versteht sich von selbst, dass aus diesem Grund sehr viele Dinge unbeachtet bleiben müssen.³¹ Dies umso mehr, als Ibn Taymīya – wie gut bekannt ist – so unerhört viel zu einer solch enormen Bandbreite von Themen geschrieben hat, dass ihn Rapoport und Ahmed sogar als „one of the most useful guides to Islamic intellectual history“³² bezeichnet haben. Dass dies für eine *enorme* Komplexität seiner theologischen Arbeit verantwortlich zeichnet, versteht sich von selbst.³³ Eine Folge hiervon ist, dass der hier durch seine Schriften gelegte Schnitt den Anschein

²⁹ Vgl. z. B. Bsees *Ġunēmī*, p. 8

³⁰ Vgl. auch Informant A in Südtunesien.

³¹ So kann hier beispielsweise nicht auf Ibn Taymīyas Auseinandersetzung mit Ibn ʿArabī eingegangen werden, da dies jeden Rahmen sprengte.

³² Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymīya and His Times*, p. 19

³³ Der aufgrund der Vielfalt der Bezüge ohne jeden Zweifel nur ein kollektives Unternehmen gerecht werden kann.

erwecken mag, reduktionistisch zu sein. Nachdem ich dies hier nicht leicht vermeiden kann, möchte ich umso nachdrücklicher betonen, dass das, was in dieser Arbeit im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, einem winzigen Ausschnitt aus Ibn Taymīyas religiöser Arbeit entspricht und für ihn zentrale theologische Interessensgebiete ausser Acht gelassen werden müssen.³⁴

Als passabler Ausgangspunkt für diese Arbeit mag zunächst die Feststellung dienen, dass beim thematischen Komplex der *awliyā'* evidentermassen die *Beziehung zwischen Gott und den Menschen* eine grosse Rolle spielt. Es ist klar, dass es sich hierbei um eine Beziehung von „Nähe“, „Freundschaft“ und „Liebe“ handelt. Damit erhebt sich die Frage, was Ibn Taymīya zu dieser Beziehung zu sagen hat? Wer steht zu Gott in einer Beziehung, die es rechtfertigt, ihn als *walī* zu bezeichnen? Wer ist Gott „nahe“? Und was resultiert aus solch einer Beziehung von „Nähe“? Die Art und Weise, wie Ibn Taymīya diese Fragen beantwortet hat, entspricht seiner eminent positiven Sicht von den *awliyā'*, die darzustellen im Interesse der vorliegenden Arbeit liegt.

Gerade für diese Darstellung ist nun die Differenzierung zwischen der *Existenz* von *awliyā'* „Heiligen“ und dem ihnen gewidmeten *Kult* ausgesprochen hilfreich, da sie erlaubt, konzeptuell zwischen, einerseits, dem Anteil von Ibn Taymīyas den *awliyā'* gewidmeter Arbeit zu trennen, der die *awliyā'* als Verkörperung seiner tiefsten religiösen Überzeugungen konstruiert, und, andererseits, dem Anteil seiner den *awliyā'* gewidmeten Arbeit, der sich kritisch gegen verschiedene mit dem Begriff *awliyā'* verbundene Entwicklungen wendet.

Was diese Differenzierung zwischen der Existenz von Heiligen und dem ihnen gewidmeten Kult betrifft, so wurde ihr in der rezenten islamwissenschaftlichen Forschung relativ viel Aufmerksamkeit geschenkt. Es ist es notwendig, hier einleitend auf diese Forschung einzugehen – nicht zuletzt auch darum, weil ich ihr ein für die Struktur der vorliegenden Arbeit *zentrales Begriffspaar* (d. h. den „way of piety“ und den „way of power“) entnommen habe: Das Interesse für die *Existenz* der Heiligen ist dabei mit dem „way of piety“ zusammenzubringen, der ihnen gewidmete Kult hingegen mit dem „way of power“ (schliesslich scheinen sich diejenigen, die solche Kulte betreiben, primär für die „Kräfte“ der Heiligen zu interessieren).³⁵ Die tieferen Wurzeln der beiden beiden Formulierungen „way of piety“ und „way of power“ führen zum Qur'ān. Wie also kommt das Lexem *awliyā'* im Qur'ān vor?

I. 3. 1. DER WALĪ IM QUR'ĀN

Das arabische Wort, mit dem für gewöhnlich – und v. a. auch im dogmatischen Sinne³⁶ – ein „Heiliger“ bezeichnet wird, ist *walī* (pl. *awliyā'*) bzw. auch *walī Allāh* oder *walī li-llāh*. Radtke hat diesen Wortgebrauch betreffend konstatiert: „The idea of special, chosen people, „saints“, is alien to the Qur'ān [...]. The word *walī* (pl. *awliyā'*) used later for these people, though occurring very frequently, does not

³⁴ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 23 ff.

³⁵ Wobei ich diese Feststellung keinesfalls als eine hinreichende Erklärung der Heiligenkulte missverstanden haben möchte! Bei selbigen spielt bedeutend mehr eine Rolle – dies kann aber nur mit sozialanthropologischen Methoden gezeigt werden, die hier zu weit führen.

³⁶ Vgl. Cornell *Realm*, p. xxv

designate special people distinguished by striking qualities but *the faithful as such, who are devout* (*ṣāliḥūn, muttaqūn* [...]). *This makes them friends of God* [...].“³⁷ Die Qur’ānstelle *par excellence* in dieser Hinsicht ist Q 10/62-64: „*a lā inna awliyā’a llāhi lā ḥawfun ‘alayhim wa-lā hum yaḥzanūna// llaḍīna āmanū wa-kānū yattaqūna // lahumu l-buṣrā fī ḥayāti d-dunyā wa-fī l-āḥirati lā tabdīla li-kalimāti llāhi ḍālika huwa l-fawzu l-‘aẓīmu*.“ In dieser Qur’ānstelle werden die *awliyā’* definiert als Menschen, die sich durch zwei Eigenschaften auszeichnen: sie „sind gläubig“ (*āmana*) und sie sind „gottesfürchtig“ (*ittaqā*). Festzuhalten ist zunächst also ganz allgemein, dass sowohl *walī* als auch der Plural *awliyā’* Teil des lexikalischen Inventars des Qur’ān sind. Kommen *walī* und *awliyā’* im Qur’ān vor, dann allerdings „with widely divergent meanings“³⁸ und zudem mit unterschiedlichen – positiven wie negativen – Konnotationen, woran Chodkiewicz erinnert hat: „The meaning can be positive, as in verse 10:62³⁹ where mention is made of *awliyā’ Allāh* ‚saints of God’ [...]. Other verses carry a negative connotation, such as verse 4:76 which speaks of the *awliyā’ al-shayṭān*, the ‚saints of Satan’ [...].“⁴⁰ Das häufige Vorkommen des Wortes *walī* im Qur’ān macht es sinnvoll, solche Belegstellen, in denen es in seiner singularischen Form *walī* und solche, in denen es in seiner pluralischen Form *awliyā’* vorkommt, analytisch voneinander zu trennen. – Was den Singular *walī* betrifft, so kann er im Qur’ān zunächst einmal auf Gott bezogen sein. So ist *walī* einer der schönen Namen (*al-asmā’ al-ḥusnā*) Gottes, und Nelly Amri⁴¹ hat treffend konstatiert, dass *Gott der walī par excellence*⁴² ist, wie das aus Q 42/9 hervorgeht: „*Allāh huwa l-walī*“.⁴³ Auf Gott bezogen ist *walī* zudem in Q 45/19: „[...] *wa-llāhu walīyu l-muttaqīna*“ sowie in Q 2/257: „*Allāhu walīyu llaḍīna āmanū yuḥriḡuhum mina ḡ-ḡulamāti ilā n-nūri* [...]“. – Was den singularischen Gebrauch betrifft, so wird in zahlreichen Versen zudem formelhaft wiederholt, dass „ausser Gott“ (*min dūni llāhi*) die Menschen *keinen* „*walī und X*“ hätten. Die Variable X ist dabei durch verschiedene Begriffe ersetzt: überwiegend durch *naṣīr* „Helfer“, aber auch durch *ṣaḥīḥ* „Fürsprecher“ oder *ṣarīk* „Gefährte“. (Zu *naṣīr* vgl. etwa Q 2/107: „[...] *wa-mā lakum min dūni llāhi min walīyin wa-lā naṣīrin*“⁴⁴; zu *ṣaḥīḥ* vgl. Q 32/4: „[...] *mā lakum min dūniḥi min walīyin wa-lā ṣaḥīḥin*“⁴⁵; zu *ṣarīk* vgl. Q 18/26: „[...] *mā lahum min dūniḥi min walīyin wa-lā ṣarīkin* [...]“⁴⁶). Ist nun Gott der *walī* schlechthin, so ist er dennoch *nicht der einzige walī*. So lesen wir etwa in Q 4/119, dass auch Satan ein *walī* sein kann: „[...] *wa-man yattaḥidu š-šayṭāna walīyan*

³⁷ Vgl. EQ s. v. *saint*, p. 520 – Hervorhebungen von mir.

³⁸ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 23

³⁹ Vgl. oben

⁴⁰ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 23 – Q 4/76: „*allaḍīna āmanū yuqātilūna fī sabīli llāhi wa-llaḍīna kafarū yuqātilūna fī sabīli ṭ-ṭāḡūti fa-qātilū awliyā’a š-šayṭāni inna kayda š-šayṭāni kāna ḡa’īfan*.“

⁴¹ Die vieles von dem, was hier zu sagen ist, bereits vorweggenommen hat.

⁴² Vgl. Amri *Walī*, p. 25

⁴³ Vgl. auch Q 42/28: „[...] *huwa l-walīyu l-ḥamīdu*.“

⁴⁴ Vgl. auch Q 2/107; 2/120; 4/45; 4/75; 4/89; 4/123; 4/173; 9/74; 9/116; 13/37; 29/22; 33/17; 33/65; 42/8; 42/31; 48/22. Hier anzuschliessen sind zudem Q 11/113: „*wa-mā lakum min dūni llāhi min awliyā’a ṭumma lā tuṣarūna*“ sowie Q 42/46: „*wa-mā kāna lahum min awliyā’a yaṣurūnahum min dūni llāhi*.“

⁴⁵ Vgl. auch Q 6/51; 6/70

⁴⁶ Vgl. auch Q 17/111

min dūni llāhi faqad ḥasira ḥusrānan mubīnan“.⁴⁷ [Amri hat zurecht die Aufmerksamkeit auf Q 4/75: „iğ^cal lanā min ladunika walīyan wa-ğ^cal lanā min ladunika naṣīran“ gelenkt, auf welchen Vers bezogen sie schreibt: „Ce verset est déroutant à plus d’un titre: s’agit-il d’un „envoyé“ de Dieu que suggère le *min ladunika*, et que l’on pourrait aussi bien traduire „de chez Toi“? S’agit-il d’un homme à part entière ou d’un être de l’essence de Ḥiḍr? Cette question se pose d’autant plus que l’on sait la place et la révérence dont juit ce personnage dans la tradition Ṣūfie.“⁴⁸] – Was den Plural *awliyā’* betrifft, so wird er auf verschiedene Kategorien sowohl menschlicher als auch nicht menschlicher Wesen angewandt. Was menschliche Wesen betrifft, so ist einerseits die Rede davon, dass sowohl *mu’minūn/mu’mināt* „Gläubige“ (unterschiedlicher Konfessionen), *kuffār* „Ungläubige“ oder auch *ẓālimūn* „Tyrannen“ „einander Freunde“⁴⁹ sind („*baḍḥum awliyā’u baḍḍin*“). Exemplarisch kann hier Q 8/72-73 angeführt werden: Q 8/72 (auf die Gläubigen bez.): „*ulā’ika baḍḥum awliyā’u baḍḍin*“ sowie: Q 8/73: „*wa-llaḍīna kafarū baḍḥum awliyā’u baḍḍin* [...]“.⁵⁰ Die Überlegung, dass diejenigen, die einander „im selben Glauben“⁵¹ verbunden sind, einander auch die besten Freunde sind, mag auch solchen qur’ānischen Versen zugrundeliegen, die davor warnen bzw. davon abraten, sich Ungläubige als Freunde zu nehmen. Diesen Gedanken finden wir beispielsweise in Q 9/23: „*yā ayyuhā llaḍīna āmanū lā tattaḥīdū ābā’akum wa-iḥwānakum awliyā’a inī staḥabbū l-kufra ‘alā l-īmāni* [...]“.⁵² – Was nichtmenschliche Wesen betrifft, so wird der Plural *awliyā’* einerseits auf die *Engel* angewandt (vgl. Q 41/31: „*naḥnu awliyā’ukum fī l-ḥayāti d-dunyā wa-fī l-āḥirati wa-lakum fihā mā taṣṭahī anfusukum wa-lakum mā tadda’ūna*“ [die Engel sagen dies]), andererseits auf die *Dämonen* (*ṣayāṭīn*; *ḍurrīyat Iblīs*) (vgl. Q 7/27: „*innā ǧa’alnā ṣ-ṣayāṭīna awliyā’a li-llaḍīna lā yu’minūna*“⁵³ bzw. Q 18/50: „*a fa-tattaḥīdūna ḍurrīyatahū* [auf Iblīs bez.] *awliyā’a min dūni* [...]“).

I. 3. 2. DIE SEMANTIK VON WALĪ

Für die weiter oben vorgeschlagene Differenzierung zwischen der Frage nach der Existenz von Heiligen einerseits und dem ihnen gewidmeten Kult andererseits, ist zweifellos ein von der rezenten islamwissenschaftlichen Forschung bedeutend erweitertes Verständnis von den *awliyā’* „Heiligen“ relevant bzw. hilfreich (das sehr viel mit der islamwissenschaftlichen Rezeption von Peter Brown zu tun hat). Nicht unwesentlich für dieses adäquatere Verständnis der *awliyā’* war eine – von grosser Sachkenntnis getragene – Hinterfragung der Übersetzung „Freunde

⁴⁷ Vgl. auch Q 19/45: „[...] *innī aḥāfu an yamassaka ‘aḍābun minā r-raḥmāni fa-takūnu li-ṣ-ṣayṭāni walīyan*.“

⁴⁸ Vgl. Amri *Walī*, p. 28

⁴⁹ Ich bin mir restlos dessen bewusst, dass die Übersetzung „Freund“ hier oftmals (und *berechtigt*) kritisiert worden ist (vgl. z. B. *Qur’an: an encyclopedia* s. v. *walī*). Wenn ich sie hier dennoch beibehalten möchte, so deswegen, weil Ibn Taymīya als Antonym für *walī* regelmässig *‘adūw* „Feind“ anführt. Dies sollte selbstredend nicht dazu führen, die u. U. problematische Seite dieser Sicht zu unterschlagen.

⁵⁰ Vgl. auch Q 5/51; 9/71; 45/19

⁵¹ bzw. im Unglauben

⁵² Vgl. auch Q 3/28; 4/89; 4/139; 4/144; 5/51; 5/57

⁵³ Vgl. auch Q 7/30

Gottes“ für arab. *awliyāʾ*. Oder, genauer: In Frage gestellt wurde, dass *walī* immer als „Freund Gottes“ zu übersetzen wäre. Zu verweisen ist hier etwa auf Vincent Cornell, der konstatiert: „When the word *walī* is used in the Qurʾān, it does not necessarily mean „friend.“ More often, it carries the power-laden connotations of „manager“, „guardian“, „protector“, or „intercessor“ [...].“⁵⁴ Dies kann nur unter der Bedingung nachvollzogen werden, dass das semantische Spektrum der arabischen Wurzel *w-l-y*, von der *walī* gebildet wird, genauer betrachtet wird. Von dieser Wurzel gebildete Wörter kommen im Qurʾān über zweihundert Mal vor. Die primäre Bedeutung hat mit „Nähe“ zu tun, wovon man zu zwei weiteren Bedeutungen gelangt: einerseits nämlich zur Bedeutung „Freund sein“, andererseits zur Bedeutung „regieren“, „die Macht haben“⁵⁵ u. ä. So listet der entsprechende Eintrag bei Hans Wehr etwa folgende Bedeutungen für *waliya* auf: „nahe, unmittelbar benachbart sein“; „sich unmittelbar anschließen“; „folgen“; „angrenzen an“; „Freund sein“; „leiten“; „verwalten“; „regieren“; „die Macht oder den Befehl haben“.⁵⁶ Bei Adolf Wahrmund findet sich noch „Freund, Beistand, Helfer sein“.⁵⁷ Chodkiewicz hat konzis auf den Punkt gebracht, was hieraus folgt: „Thus, the *walī*, properly speaking, is the ‚friend‘, he who is close; but, as Ibn Manẓūr emphasizes in the *Lisān al-ʿarab*, he is also the *naṣīr*, ‚he who assists‘, and the *mudabbir*, he who disposes.“⁵⁸ In der muslimischen exegetischen Literatur wurde dementsprechend der Versuch unternommen, die unterschiedlichen Bedeutungen von *walī* im Qurʾān zu klassifizieren: „Muqātil (eighth century) detected ten meanings which can in fact be reduced to two. The first is directly related to the idea of proximity which, as we saw, is the primary meaning of the root, and signifies, according to the context, ‚friend‘, ‚companion‘, ‚relative‘, ‚ally‘, ‚counsellor‘. The second meaning is ‚protector‘ or ‚governor‘.“⁵⁹ Chodkiewicz hat daran erinnert, dass diese beiden grossen Klassen (also „Nähe“ und „Autorität“) dem ambivalenten Charakter von des Wortes *walī* geschuldet sind: „This word is constructed on the ambivalent *faʿīl* pattern which in Arabic can possess both an active sense [...] and a passive sense [...]. Thus the *walī* is simultaneously one who is close, the beloved, he who is protected, taken in charge, and the protector, the ‚patron‘ (in the Roman sense), the governor [...].“⁶⁰ Auch Vincent Cornell hat die Unmöglichkeit betont, das qurʾānische *walī* immer als „Freund“ übersetzen zu können und daran erinnert, dass das Wort häufiger „power-laden connotations“

⁵⁴ Vgl. Cornell *Realm*, p. xviii

⁵⁵ Der *Lisān* gibt eine interessante Definition von *wālī*: „*huwa mālik al-aš-ašyāʾ ʿāmiḥāh al-mutašarrif fihā*.“ – Zu *wilāyā* bemerkt Ibn al-Aʿrī: „*wa-ka-anna l-wilāya tušʿar bi-t-tadbīr wa-l-qudra wa-l-fīʿl*.“ – Interessant ist die Definition auch wegen des Wortes *mutašarrif*: *tašarruf* bezeichnet etwa auch die Kraft von Magiern. Auch die Definition *wilāya* ist bemerkenswert, da *wilāya* hier ganz klar als etwas beschrieben wird, das „gespürt“ wird und sich „bemerkt macht“ (*šuʿira*) – *wilāya* heisst, in der Lage zu sein, etwas zu tun (*al-fīʿl*) – und zwar das, was man *will*; heisst „zu schalten und zu walten wie man will“ und dazu die „Macht“ zu haben.

⁵⁶ Vgl. Wehr s. r. *w-l-y*

⁵⁷ Vgl. Wahrmund s. r. *w-l-y*

⁵⁸ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 21 – Dass *walī* und *naṣīr* im Qurʾān häufig als ein Wortpaar vorkommen, wurde weiter oben gezeigt. – Ibn Manẓūr's hier von Chodkiewicz erwähnter *Lisān* ist in der Tat eine hervorragende Quelle, um die ganze semantische Breite der Wurzel *w-l-y* nachzuvollziehen; vgl. auch Cornell *Realm*, p. xviii sowie Amri *Walī*, pp. 26-27 (Amri bietet die detaillierteste Zusammenstellung der im *Lisān* angeführten Bedeutungen)

⁵⁹ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 24

⁶⁰ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 24

tragen würde („manager“, guardian“, „protector“, „intercessor“).⁶¹ Komplex und eng mit dem, was bisher gesagt wurde, zusammenhängend, ist die Frage, was die arabische Bezeichnung für „Heiligkeit“ ist. Im Arabischen gibt es zwei Begriffe – *wilāya* und *walāya* – die die Vorstellung von „Heiligkeit“ transportieren. Vincent Cornell hat zu diesen beiden Begriffen, die er auch als „sainthood of authority“ und „sainthood of intimacy“ bezeichnet hat, bemerkt: „Despite their best efforts, neither alternative, *walāya* nor *wilāya*, could be put forward by medieval grammarians as the „correct“ verbal noun of *walī*.“⁶² Michel Chodkiewicz hat daran erinnert, dass *wilāya* eine *fī‘āla*-Form ist, die für gewöhnlich dazu dient, eine *Funktion* auszudrücken. Die *fa‘āla*-Form hingegen, der *walāya* entspricht, bezeichnet dagegen einen „Seinszustand“ (state of being). Dies würde es, wie Chodkiewicz schreibt, nahelegen, eher auf *walāya* zurückzugreifen, um dasjenige zu bezeichnen, was einen *walī* ausmacht (also seine „Heiligkeit“; seine „essential characteristics“⁶³). Ungeachtet dessen lässt sich aber Folgendes beobachten: „[...] the original Sufi texts [...] betray a hesitation between the use of the two terms.“⁶⁴ Chodkiewicz hat dazu bemerkt, dass in der gesprochenen Sprache, und dabei insbesondere im Sprachgebrauch der *ṭuruq*, *wilāya* bevorzugt würde. Als eine *partielle* Erklärung schlägt er vor, dahinter einen Sinn für Wohlklang zu vermuten: „[...] a consideration for euphony which often leads Arabic speakers to turn a short *a* into an *i* when it occurs near a long *Ā*.“⁶⁵ Chodkiewicz hat über diese partielle Erklärung hinaus allerdings noch andere und viel weitreichendere Gründe angedeutet:

„But there may be others reasons, and this preference is not unrelated to the way in which the *walī* is perceived in the Muslim community: *for the ‘āmma, the common run of believers, the powers with which a walī is invested are more evident and of more obviously immediate importance than the essential characteristics from which such powers actually arise.*“⁶⁶

Cornell hat in diesem Zusammenhang von „two worlds of sainthood“ gesprochen:

⁶¹ Vgl. Cornell *Realm*, p. xviii – auf die Bedeutung „Fürsprecher“, die Cornell dankenswerterweise anführt, wird noch ausführlich eingegangen werden. Im Zusammenhang mit der „Fürsprache“ kann gleich auf Maribel Fierro verwiesen werden, die in einem ausgesprochen lesenswerten Artikel daran erinnert hat, dass im andalusischen Sprachgebrauch „[...] the only term applied to those ascetics that may be considered as expressing a reality near, but not equivalent, to *karāmāt* is *mujāb al-da‘wa*.“ – Fierro erwähnt auch eine Anekdote über Ibn Abī Zayd, in welcher selbiger „[...] seeks the help of a person considered *mustajāb* (the Ifriqiyan equivalent of Andalusian *mujāb al-da‘wa*) in order to cure his daughter.“ – Dieser Sprachgebrauch hat seine Wurzeln ohne jeden Zweifel in Q 2/186 – einem Qur’ānvers, dem, wie zu sehen war, einer unserer Informanten (Informant A) einen zentralen Stellenwert beimass. Vgl. Maribel Fierro: „The Polemic about the *karāmāt al-awliyā’* and the development of Sūfism in Al-Andalus (fourth/tenth- fifth/eleventh centuries).“ – in: *BSOAS* LV/2 (1992) [im Folgenden: Fierro *Polemic*] – Für einen zeitgenössischen Gebrauch von *mustajāb* vgl. etwa (deutlich „heiligenkritisch“) <http://www.ebnmasr.net/forum/t47974.html> (6.4.2008)

⁶² Vgl. Cornell *Realm*, p. xviii

⁶³ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 22

⁶⁴ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 22

⁶⁵ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 22

⁶⁶ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 22 – Hervorhebung von mir.

„In both Islam and Christianity, a major problem for both religious authorities and modern researches alike has been what to make of the *two worlds of sainthood*

that existed in premodern society: the *way of piety and mysticism* as expressed in doctrinal writings and the *way of power and miracle* as expressed in the cult of saints.“ Oder auch: „[...] another version of Weinstein and Bell’s „two spheres of sainthood“ existed in premodern Morocco: the *walī Allāh* as seen by the Muslim masses versus the *walī Allāh* as seen by an inner circle of mystics and intellectuals. – Although different, these two modes of perception are not completely separate. Rather, they influence each other reciprocally: the „popular“ image of the *walī Allāh* may also be shared by Sufi specialists, who reinterpret it according to their own doctrines.“⁶⁷

I. 3. 3. DER „WAY OF PIETY“ UND DER „WAY OF POWER“

Es sind diese „two worlds of sainthood“, die als Gliederungsprinzip für die vorliegende Arbeit übernommen werden sollen, d. h., in dieser Arbeit gibt es – nach einer längeren Einleitung über Ibn Taymīya als Akteur, in der ich zudem zentrale Grundüberzeugungen des Ibn Taymīya vorstelle – einen Teil über den „way of piety“ und einen Teil über den „way of power“. Die vorliegende Arbeit interessiert sich dabei primär dafür, was Ibn Taymīya unter einem „way of piety“ verstanden hat. Sie interessiert sich weiters für die Frage, wie die Beziehungen zwischen diesen „beiden Welten“ beschaffen sind.

Die oben zitierten Passagen von Cornell und Chodkiewicz legen nahe, dass für einen „way of piety“ das Interesse dafür grundlegend ist, was einen Heiligen eigentlich ausmacht; was seine „essential characteristics“ sind. Nachdem für Ibn Taymīya Heilige die beiden Bedingungen *īmān* „Glaube“ und *taqwā* „Gottesfurcht“ erfüllen müssen (vgl. Q 10/62 ff.), so ist klar, dass sein Konstrukt nachdrücklich ein solches ist, das sich für ebensolche „essential characteristics“ interessiert. *Ibn Taymīyas Konstrukt von den Heiligen entspricht also einem (besonderen) Versuch, solch einen „way of piety“ zu definieren.*

Was den „way of power“ betrifft, so legen die Zitate von Cornell und Chodkiewicz hingegen nahe, dass hier das Interesse für die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit „mit Fug und Recht“ von einem Heiligen gesprochen werden kann, zurücktritt zugunsten von einem Interesse für das, was die Heiligen für einen bewirken und „ausrichten“ können. Nachvollziehbar ist, dass Akteure wie Ibn Taymīya, für die der „way of piety“ (d. h. *ihre* Sichtweise von einem solchen) nicht mehr und nicht weniger als den rechten Glauben verkörperte, nicht hellauf begeistert waren und nicht tatenlos zusahen, wenn das, was sie als den „wahren Glauben“ aus den religiösen Texten herausarbeiteten, in der Bedeutungslosigkeit zu versinken drohte (und damit auch ihre eigene Arbeit und ihre eigenen Überzeugungen *de facto* existenziell bedroht wurden). Vielmehr haben sie den „way of power“ unter Beobachtung gestellt und versucht, den „way of piety“ – diese grosse Feier ihres eigenen religiösen Kapitals – überall dort hineinzutragen, wo so geglaubt und gehandelt wurde, dass der „way of piety“ darin keinen (oder

⁶⁷ Vgl. Cornell *Realm*, pp. xxxv-xxxvi

wenigstens: nicht genügend) Platz mehr hatte. Das heisst, sie versuchten, Glaubensüberzeugungen, die in ihrer Zeit gehegt wurden, soweit zu kontrollieren (oder, um Cornells neutralere Formulierung zu übernehmen: „zu re-interpretieren“), dass die Relevanz ihrer eigenen religiösen Konstrukte gewahrt blieb (woraus im Übrigen klar hervorgeht, dass der Anspruch von Ibn Taymīya, sein gesamtes religiöses Unternehmen ausschliesslich auf Qurʾān und Sunna gegründet zu haben, nur bedingt richtig ist).

Implizit bereits gesagt wurde, dass für Ibn Taymīya der „way of piety“ ohne jeden Zweifel hierarchisch *höherstehend* war (immerhin entspricht er seiner Vorstellung davon, worin der *Glaube* (im Sinne von *īmān*) besteht)⁶⁸, d. h., er hat diesen „way of piety“ als die entscheidende Grösse gesehen – und zwar genau deswegen, weil *er* es ist, der Gläubige und Ungläubige in letzter Konsequenz voneinander trennt: Es gibt für Ibn Taymīya schlicht keine Gläubigen *abseits* von diesem „way of piety“⁶⁹, und es ist dieser „way of piety“, auf dem sich die Verschiedenheit religiöser Qualifikation erweist. Wenn es einen auffallenden Punkt in Ibn Taymīyas Schriften gibt, dann, dass er allorts diesen „way of piety“ in seiner Bedeutung *vorreicht* (und damit *objektiv* auch seine eigenen Kompetenzen; vgl. dazu weiter unten).

Die Vernunft gebietet nun, dass Friktionen und Spannungen zwischen dem „way of piety“ und dem „way of power“ vermehrt *dort* auftreten werden, wo das entscheidende Element des „way of power“ (also: „power“) auch eine Rolle spielt – schliesslich sind es bestimmte Vorstellungen von „Macht“, die dafür verantwortlich zeichnen, *dass* diese beiden Welten überhaupt miteinander in Beziehung treten; dass sich die Proponenten eines „way of piety“ (also z. B. Ibn Taymīya) genötigt fühlen einzugreifen. Und genötigt einzugreifen fühlen sie sich selbstredend *deswegen*, weil diese einen Machtbezug aufweisenden Vorstellungen mit ihren eigenen theologischen Überzeugungen kollidieren und unvereinbar sind. Aus diesem Grund wird in dem dem „way of power“ gewidmeten Teil der vorliegenden Arbeit bewusst und systematisch nach solchen Problemfeldern gesucht und auf solche Themen Bezug genommen, bei denen die Vorstellung von „Macht“ eine zentrale Rolle spielt. Herausgegriffen werden dabei, einerseits, der grosse und bedeutende thematische Komplex von *ḡāh*, bei dem ein enger Zusammenhang zur Thematik von *ṣafāʿa* „Fürsprache“ besteht; andererseits das Thema der *karāmāt*, wo gleichfalls ein (etwas weniger offensichtlicher) Zusammenhang mit *ḡāh* vorliegen dürfte. Eine bedeutende Rolle spielt hier zudem der grosse thematische Komplex der *Vermittlung* zwischen Gott und den Menschen, da im „way of power“ auch die Vorstellung eine bedeutende Rolle spielt, dass bestimmte – „mächtige“ – Individuen in der Lage sind, bei Gott für die Menschen mehr zu erreichen als diese allein (eben, *weil* sie mächtig sind). Dabei wird der Versuch unternommen, zu zeigen, wie Ibn Taymīya – mehr oder weniger systematisch – über jene *hot spots*, wo der „way of piety“ und der „way of power“ miteinander in Konflikt geraten (können), so nachgedacht hat, dass er strikt dafür Sorge getragen hat, dass der „way

⁶⁸ Und genau der Punkt, dass der „way of piety“ Ibn Taymīyas Vorstellungen vom Glauben entspricht, zeichnet dafür verantwortlich, dass hier seine Überlegungen zur Liebe Gottes das Zentrum bilden, d. h., die Art und Weise, wie er auf dem Gehorsam Gott gegenüber, der für den „way of piety“ so wichtig ist, besteht, ist *deutlich* anspruchsvoller, als dies ein oberflächlicher Blick vielleicht nahelegen würde – dies wird weiter unten noch deutlich werden. Vgl. auch Nagel *Im Offenkundigen*, pp. 367 ff.

⁶⁹ Eher Dämonen!

of piety“ tonangebend bleibt; dass er die entsprechenden Vorstellungen und Praktiken entweder gewendet hat, bis sie den „way of piety“ bestätigen anstatt ihm zu widersprechen; dass er versucht hat, auf Unterschieden zu beharren, wo seiner Ansicht nach fahrlässig vermischt wurde; dass er manches gänzlich abzustellen versucht hat.

Vorausschicken möchte ich, dass ich die Beschäftigung mit diesen von Ibn Taymīya konfrontierten *hot spots*, wo sich die Wege des „way of power“ und des „way of piety“ kreuzen, als eine erste Annäherung verstehe, d. h. hier soll der Versuch unternommen werden, knapp die entsprechende Problemstellung zu umreißen, und hier wird andernorts noch sehr viel mehr Arbeit zu leisten zu sein.

In dieser Arbeit sollen also zunächst eine Reihe von theologischen Grundüberzeugungen herausgearbeitet werden, die sowohl für ein Verständnis von Ibn Taymīyas Konstrukt eines „way of piety“ als auch für ein Verständnis der Beziehungen zwischen dem „way of piety“ und dem „way of power“ unverzichtbar sein dürften. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt dabei auf dem Versuch, Ibn Taymīyas Sicht eines „way of piety“ herauszuarbeiten. Anschliessend wird der Versuch unternommen, anhand von Ibn Taymīyas Bezugnahmen auf die drei genannten Themenbereiche (also: *ḡāh*, *ṣafā'a* und *karāmāt*) exemplarisch zu zeigen, welche Spannungen zwischen seiner Sicht eines „way of piety“ und dem „way of power“ auftreten können und wie er selbigen begegnet ist.

I. 3. 3. 1. DER „WAY OF PIETY“

Wenn die Rekonstruktion von Ibn Taymīyas Konstrukt „Heilige“ zu zeigen vermag, dass die *awliyā'* für ihn *zentral* sind und so etwas wie die Schnittstelle all seiner Überzeugungen darstellen (was logisch ist: Sind die *awliyā'* die Gläubigen *par excellence*, dann geht es immer, wenn es um die *awliyā'* geht, um den wahren Glauben – also um das Thema aller Themen), so kann angesichts dieser Zentralität der *awliyā'* bei Ibn Taymīya nicht überraschen, dass im Verlauf dieser Rekonstruktionsarbeit auch dementsprechend zentrale argumentative Linien des Ibn Taymīya ins Licht der Aufmerksamkeit treten.

Was sind solche zentralen argumentativen Linien des Ibn Taymīya? Was sind wichtige konstitutive Elemente seiner Sicht vom Glauben? Welche Überlegungen halten seine religiösen Konstrukte zusammen?

Im Hinblick auf die religiösen Konstrukte des Ibn Taymīya ist grundsätzlich festzuhalten, dass für ihn unverrückbar feststand, dass es – *nach* der Gesandtschaft des Muḥammad – keine (wahre) Religion geben kann unter Missachtung der prophetischen Botschaft des Muḥammad. Ibn Taymīyas Konstrukt vom Glauben beruht also zunächst auf der Verbindlichkeit der Offenbarung *für alle* – und dies ist für ihn so etwas wie die *conditio sine qua non* allen Glaubens, von der er keine, wie auch immer gearteten, Aufweichungen akzeptieren konnte.

Ibn Taymīya hat dabei aus der Offenbarung zwei verschiedene Komponenten herausgearbeitet, die er als *ihbār* und *inšā'* bezeichnet hat. Erstere Komponente erfasst die Assertionen (also die Glaubens*inhalte*) und ist mit dem Begriff *qawl* verbunden; zweite erfasst den illokutionären Gehalt der qur'ānischen Rede (also Befehle, Verbote etc.) und ist mit dem Begriff *ʿamal* verbunden. Für Ibn Taymīya war der Glaube nachdrücklich *qawl* „Sagen“ und *ʿamal* „Tun“, d. h., die beiden Komponenten des Glaubens werden von ihm so aufeinander bezogen, dass die

religiösen Werke stets mit Bezug auf etwas sind; „Sinn haben“. Zudem hat Ibn Taymīya für die religiösen Werke die Bedingung formuliert, dass sie auch tatsächlich um Gottes willen – und zwar: *nur* um Gottes willen – getan werden (= *ihlās*; von daher auch die grosse Bedeutung des Herzens in der Theologie des Ibn Taymīya).

Auf der Hand liegt, dass solch einer Sichtweise von Glauben zufolge für die *awliyā'* „Heiligen“ *religiöse Werke* eine unabdingbare Forderung sind, d. h., jener religiöse Vorschriften setzende Teil der qur'ānischen Rede spielt hier eine grosse Rolle. Max Weber hat in dieser Hinsicht einmal konstatiert, dass am Anfang des Islams eine *ethische Prophetie* stehe. Er charakterisiert dabei mit Blick auf solche ethischen Prophetien den Propheten als „[...] ein im Auftrag eines Gottes diesen und seinen Willen – sei dies ein konkreter Befehl oder eine abstrakte Norm – verkündendes Werkzeug, der kraft Auftrags Gehorsam als ethische Pflicht fordert [...]“.⁷⁰ Ibn Taymīya hat ohne jeden Zweifel dem *Gehorsam* gegenüber dem, was von Gott und dem Propheten Muḥammad geboten wurde, einen *enormen* Stellenwert zugewiesen, und eine Reihe von Indizien deutet darauf hin, dass damit auch seine auf die *awliyā'* bezogene Argumentation letztendlich ihre Kohärenz daraus bezieht und ganz allgemein von der Überzeugung zusammengehalten wird, dass der Status eines Individuums als *walī* (pl. *awliyā'*) zur Voraussetzung hat, dass die Offenbarung als ein System von religiösen Verpflichtungen ernst genommen wird, d. h. dass den durch die Offenbarung und durch den Propheten Muḥammad als Religion vorgeschriebenen religiösen Pflichten auch tatsächlich *Folge geleistet wird*.

Dies ist aus der grossen Bedeutung, die beispielsweise von den arabischen Wurzeln *ṭ-w-ʿ* (vgl. *ṭāʿa* „Gehorsam“ etc.), *ʿ-m-r* (vgl. *amr* „Befehl“; *ma'mūr* „befohlen“ etc.), *w-ḡ-b* (vgl. *wāḡib* „verpflichtend“ etc.) gebildete Lexeme bei seinen Überlegungen spielen, deutlich ersichtlich. Nicht extra erst erwähnt werden muss, dass das Prinzip von *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy ʿan al-munkar* hier seinen Ort hat, also „das Gebieten des Guten und das Verboten des Bösen.“ Logisch anzuschliessen ist hier zudem auch die qur'ānische Formulierung *mā anzala/nazzala llāhu bi-[...] min sulṭān*, d. h. die Herabsendung einer „göttlichen Vollmacht“ mit Bezug auf bestimmte Dinge und in weiterer Folge der grosse Komplex der *ahwā'* (sg. *hawā'*), also der „persönlichen Neigungen“. Ibn Taymīya hat stets und mit grossem Nachdruck argumentiert, dass es Religion nicht unabhängig davon geben kann, „das zu tun, was geboten worden ist“ (*fi'l al-ma'mūr bihī*). Dies war für ihn ohne jeden Zweifel so etwas wie ein Grundprinzip, an das sich alle zu halten haben; das also – abgesehen von klar definierten Ausnahmen (z. B. Verrückte) – für *alle* gültig ist. Es ist beinahe müssig zu betonen, dass alleine aufgrund des Stellenwerts, den dieses Grundprinzip bei Ibn Taymīya hat, viele seiner Angriffe in hohem Masse nachvollziehbar werden.⁷¹ All diesen Kritiken liegt grundsätzlich die feste

⁷⁰ Vgl. Weber *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 273

⁷¹ Nochmals: Dies impliziert nicht, dass man deswegen seine Auffassung teilen müsste!

Zu erwähnen sind hier beispielsweise seine Kritik an sogenannten *bidaʿ* (*sayyi'a*) „(schlechten) Neuerungen“; seine Kritik an bestimmten (antinomischen) Paradigmen von „Heiligkeit“; seine Kritik an bestimmten Formen von *zuhd* „Verzicht“; seine Kritik an einer (noch näher zu besprechenden) Instrumentalisierung der „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ (*qiṣṣat Mūsā wa-l-Ḥaḍīr*) und an vielem anderen mehr.

Überzeugung Ibn Taymīyas zugrunde, dass das Grundprinzip des *fi'l al-ma'mūr bihī* lückenlose und ausnahmslose Gültigkeit beanspruchen darf.

Ist von *Gehorsam* in diesem Sinne die Rede, so impliziert dies logischerweise, dass es auch eine Instanz geben muss, die bestimmte Dinge *will* und andere *nicht*, d. h. es ist relativ schwierig, „gehorsam“ zu sein, ohne dass einem irgendwer Vorschriften macht (also: bestimmte Dinge verbietet, andere gebietet, und wiederum andere erlaubt): *Gehorsam und ein Vorschriften gebender Wille gehören zusammen*. Oder, anders gesagt: Das religiöse Spiel hat für Ibn Taymīya Regeln, die nicht *eigenmächtig* festzusetzen sind – und genau von daher hat Ibn Taymīya auch dementsprechend scharf gegen *jedlichen* Versuch geschossen, die Allgemeingültigkeit der durch die prophetische Botschaft des Muḥammad gesetzten Vorschriften zu lockern.

Vor dem Hintergrund dieser grossen Bedeutung des *Gehorsams* dem göttlichen Willen gegenüber ist es notwendig, die Differenzierung zwischen dem „way of piety“ und dem „way of power“ an eine Differenzierung anzuschliessen, die (auch) in Ibn Taymīyas religiöser Arbeit eine grosse Rolle spielt, d. h. die (auch) von ihm vorgenommene Aufspaltung des göttlichen Willens in einen „auf das Sein bezogenen Willen“ einerseits (vgl. *kawnī*) und einen auf die „Glaubensordnung bezogenen Willen“ andererseits (vgl. *dīnī*), wobei *kawnī* und *dīnī* ihrerseits wiederum mit den beiden Konzepten von *rubūbiya* und *ulūhiya* bzw. *ilāhiya* zusammenhängen. Dies entspricht der Differenzierung zwischen *ḥalq* „Schöpfung“ und *amr* „Befehl“. Es ist vernünftig, den „way of power“ auf die Domäne von *kawnī* zu beziehen, den „way of piety“ hingegen auf die Domäne von *dīnī* und die Domäne von *kawnī*.

Was dabei die Achse *kawnī-rubūbiya* betrifft, so entspricht sie der Überzeugung, dass *alles* – ausnahmslos – dem *schöpferischen* Willen Gottes unterliegt, d. h., die absolute kosmische Herrschaft ist die Sache Gottes; und in einem ontologischen Sinne geschieht nichts gegen Seinen Willen. Und dieser Hinsicht ist alles Erschaffene *‘abd* im *passiven* Sinne von *mu‘abbad* „zum Sklaven gemacht“. Was hingegen die Achse *dīnī-ulūhiya* betrifft, so entspricht sie der Überzeugung, dass es auch einen *religiösen* Willen Gottes gibt, der mit der Konzeption einer Religion verbunden ist, die Gottes alleinigem Anrecht auf Göttlichkeit Rechnung trägt. Und wer *diese* Religion zu einer Wirklichkeit werden lässt, ist *‘abd* im *aktiven* Sinne von *‘ābid* „dienend“. Nachdem nun *alles* ausnahmslos dem kosmischen göttlichen Willen unterworfen ist – also auch Unglaube, Sünde etc. –, so ist klar, dass es für Ibn Taymīya eine Art von Unding ist, nur auf die Achse *kawnī-rubūbiya* zu blicken und hierin den ganzen Glauben zu sehen, sondern, dass er vielmehr davon ausgegangen ist, dass diejenige Komponente weitaus bedeutsamer ist, welche im Hinblick auf den Unterschied zwischen Glaube / Unglaube, Sünde / Frommheit etc. *produktiv* ist – also das, was in die Domäne von *dīnī* fällt. Mit anderen Worten: Es ist die Domäne von *dīnī*, die in Glaubensdingen letztlich *entscheidend* ist – und von daher auch die grosse Bedeutung, die dem *Gehorsam* den göttlichen Vorschriften gegenüber in den religiösen Konstrukten des Ibn Taymīya zufällt. Nicht überraschen kann somit auch, dass Ibn Taymīya scharf gegen solche Akteure im religiösen Feld seiner Zeit geschossen hat, die – wenigstens seiner Auffassung nach – die Verbindlichkeit der religiösen Forderungen für sich selbst „aufgehoben“ sahen; von ihnen „abgefallen“ (= *suqūt al-‘ibāda*), und die Kritik von Ibn Taymīya ist umso flammender, je mehr diese Akteure sich als religiöse *Elite* verstehen und

die Verbindlichkeit der religiösen Forderungen und die Gültigkeit dessen, was mit der *dīnī*-Komponente erfasst ist, auf die *al-‘āmma*, also die „gewöhnlichen Gläubigen“, beschränkt wissen wollen.

Spielt nun die Forderung nach *ṭā‘a* „Gehorsam“ in Ibn Taymīyas religiösen Konstrukten eine derartig herausragende Rolle, und ist sie eines der Epizentren seiner Überzeugungen und damit auch seiner Kritik, so ist nur logisch, dass er dementsprechend viel Arbeit in den Versuch investiert hat, die Bedeutung der mit dem Gehorsam verbundenen Domäne von *dīnī* auf möglichst profunde Art und Weise zu verteidigen und herauszuarbeiten: Ibn Taymīya hat tatsächlich eine beachtliche Arbeit in den Versuch investiert, seine Forderung nach Gehorsam – also nach der Verbindlichkeit der Offenbarung – theologisch zu argumentieren und zu begründen. Er hat dies so getan, dass er konsequent eine argumentative Linie aufgebaut hat, die für ihn solch absolut zentrale Konzepte wie *barā‘a* „Lossagung“, *ṭā‘a* „Gehorsam“ und *ihlās* miteinander verschränkt.

So hat er zunächst *den Gehorsam ins Zentrum der prophetischen Botschaft des Muḥammad selbst verlegt*. Dies geht klar aus einer von ihm verschiedenorts getroffenen Unterscheidung hervor, die in seinem Konstrukt von den *awliyā’* von grösster Bedeutung ist, d. h., der Unterscheidung zwischen *‘abīd rusul* „Dienern-Gesandten“ (sg. *‘abd rasūl*)⁷² und *anbiyā’ mulūk* „Propheten-Herrschern“ (sg. *nabī malik*).⁷³ Ibn Taymīya hat erstere Kategorie (also die *‘abīd rusul*) als hierarchisch *höherstehend* erachtet, wobei Muḥammad für ihn der bedeutendste Repräsentant dieser Kategorie ist.

Seine Differenzierung zwischen diesen beiden Kategorien von *‘abīd rusul* und *anbiyā’ mulūk* ist insofern von *immenser* Tragweite, als er sie mit den beiden qur’ānischen Kategorien der *muqtaṣidūn* bzw. *ahl al-yamīn* (also: den „Moderaten“) sowie *sābiqūn muqarrabūn* (also: den „Zuerstkommenden“) in Zusammenhang gebracht hat: Sind sowohl *muqtaṣidūn* als auch *sābiqūn* zusammengenommen die *awliyā’ Allāh*, so stehen für Ibn Taymīya doch die *sābiqūn* hierarchisch im selben Ausmass über den *muqtaṣidūn* wie die *‘abīd rusul* über den *anbiyā’ mulūk* stehen. Die von Ibn Taymīya gegebene Begründung hierfür ist, dass die *sābiqūn* versuchen, von *selbstbestimmten* Manövern im Raum dessen, was indifferent (*mubāḥ*) ist, abzusehen zugunsten von *Gehorsam*statten (*ṭā‘āt*), d. h., sie steigern die Bedeutung der Religion (also: der Domäne von *dīnī*) für ihr eigenes Leben, indem sie auf eine virtuose Art und Weise *Gehorsam* leisten. Ist also evident, dass Ibn Taymīya ein Konstrukt vom Glauben hervorgebracht hat, das mit grosser Vehemenz die Bedeutung der prophetischen Botschaft des Muḥammad verteidigt, so hat er zudem offenkundig die höchste religiöse Exzellenz bei denjenigen verortet, die einem religiösen Unternehmen, das (wie Ibn Taymīya nahelegt) auf maximalem Gehorsam aufruht (also das von Muḥammad) ihrerseits maximalen Gehorsam erweisen.

Was die prophetische Botschaft des Muḥammad und den zentralen Charakter des Gehorsams betrifft, so hat Ibn Taymīya sie zudem argumentativ mit den beiden – ihrerseits eng miteinander verknüpften – Konzepten von *barā‘a* und *ihlās* verknüpft, und eine Reihe von Indizien deutet darauf hin, dass er die Forderung nach *ihlās* (das heisst dem „Dienst nur an Gott nur um Gottes willen“) als eine der

⁷² Vgl. Muḥammad

⁷³ Vgl. Sulaymān

wichtigsten Forderungen überhaupt erachtet hat. Was *ihlās* betrifft, so taucht der Begriff in Ibn Taymīya Schriften auf mehrfache Art auf: So handelt es dabei grundsätzlich einmal um eine der Bedingungen, die bei religiösen Werken erfüllt sein muss, damit diese von „Gott auch tatsächlich angenommen werden“, d. h., eine religiöse Handlung muss auch tatsächlich *um Gottes willen* getan werden (also mit der richtigen Intention), damit sie als solche angenommen wird. Als zweite Bedingung, die für religiöse Handlungen erfüllt sein muss, bestimmt Ibn Taymīya, dass sie auch *ṣawāb* sein müssen, d. h., das sie den religiösen Vorschriften entsprechen müssen.

Die wirkliche Tragweite von Ibn Taymīyas Arbeit mit den Konzept von *ihlās* kann unmöglich adäquat verstanden werden, wenn nicht gesehen wird, dass er das Konzept sehr genau mit dem Konzept von *barā'a* verknüpft hat, d. h. mit der Forderung, sich von dem, was nicht der von Gott gewollten Religion entspricht (also, dem was Gott mit Seinem „auf die Glaubensordnung bezogenen Willen“ betimmt hat), „loszusagen“. Was diese „Lossagung“ betrifft, so hat Ibn Taymīya das Konzept klar zurückgeführt zu denjenigen qur'ānischen Narrativen, die um Propheten kreisen, die chronologisch vor Muḥammad aufgetreten waren (vgl. insbesondere Ibrāhīm, Nūḥ, Šu'ayb, Hūd sowie Šāliḥ). Bekanntlich taucht *barā'a* (in Form von von der Wurzel *b-r-*² gebildeten Lexemen wie *barī'*) in diesen Narrativen stets dann auf, wenn einer jener Propheten sich aus *religiösen* Gründen gegen sein soziales Umfeld stellt, d. h., sich um des (wahren monotheistischen) Glaubens willen von diesem Umfeld „lossagt“; mit diesem Umfeld „bricht“.

Von herausragender Bedeutung ist dies insofern, als Ibn Taymīyas religiöse Konstrukte ihrem Selbstverständnis nach nichts weniger sind, als der Versuch, dieses prophetische Projekt weiterzutragen, d. h., selbst zu „brechen“ mit dem, was nicht Religion entspricht und zudem nicht der von Gott gewollten Religion entspricht – wobei eine Reihe von, oftmals winzigen und einer oberflächlichen Lektüre keinesfalls zugänglichen, Details darauf hinweist, dass er sich *selbst* sehr deutlich als einen Menschen verstanden hat, der den prophetischen Bruch – den die Achse *barā'a-ihlās* objektiv impliziert – verteidigt; als einen Diener Gottes, der in der Tradition dieses Bruchs steht und ihn weiterträgt (vgl. etwa seine Auseinandersetzung mit der Baṭā'iḥīya und seinen wohl kaum zufälligen Gebrauch von ganz *bestimmten* auf Moses bezogenen Qur'ānversen). In der Tat hat er sein ganzes Leben dieser Aufgabe gewidmet. Nichts geht für ihn also in der Religion ohne die Komponente von *dīnī*: ohne sie geht die Religion für ihn, salopp gesagt, „den Bach hinunter“. Nicht extra erwähnt werden muss, dass das, was Ibn Taymīya als Religion konzipiert, das Produkt einer hochgradig systematisierten Sicht auf die religiösen Texte ist (also das Produkt eines relativ autonomen religiösen Feldes mit Zulassungsvoraussetzungen).

Es ist auf dieser tiefen Grundlage, dass Ibn Taymīya sein Konstrukt von *īmān* „Glauben“ errichtet hat; einen „way of piety“ à la Ibn Taymīya. Im dem „way of piety“ gewidmeten Teil dieser Arbeit wird anschliessend der Versuch unternommen, diesem Konstrukt Ibn Taymīyas vom „Glauben“ genauer nachzugehen. Zu betonen ist nochmals, dass Ibn Taymīya *mitte ins Zentrum all seiner Überlegungen die awliyā' Allāh gestellt hat: Sie sind es, in denen all seine Forderungen Wirklichkeit geworden sind* und für ihn auch weiterhin werden, solange es einen muslimischen Glauben gibt.

Wie oben schon mit Blick auf das semantische Spektrum der arabischen Wurzel *w-l-y* (von der *walī* gebildet ist) schon gezeigt wurde, spielt die Vorstellung von *Nähe* beim Wort *walī* eine wichtige Rolle. Ist im „Heiligen“ ein Individuum zu sehen, das Gott „nahe“ ist – wie zu sehen war, ist eine der Bedeutungen des arabischen Verbs *waliya* „nahe sein“. Gerade die „Nähe zu Gott“ ist aber nun etwas, das auf irgendeine Art und Weise *denkbar* gemacht werden muss. Oder, anders formuliert, „Nähe“ muss durch etwas *vermittelt* werden; muss sich irgendwie *vollziehen*. Es erscheint mir lohnend, hier für einen Moment abzuschweifen und einen Blick auf die Alltagssprache zu werfen. Es geschieht oft, dass wir im Alltag „Nähe“ zwischen Individuen behaupten. Was sind nun aber die Indizien für genannte „Nähe“? Wie ist „Nähe“ im Alltag vermittelt? Wann würden wir die Beziehung, die (wenigstens zwei) Personen miteinander verbindet, als „Nähe“ bezeichnen? Unschwer lassen sich eine Fülle von Indizien anführen, die uns für gewöhnlich „Nähe“ suggerieren: vertraute, d. h. nicht förmliche Anrede; ungezwungenes Benehmen; der Zeitpunkt, bis zu dem in der Nacht angerufen werden kann; Begrüßungs- und Abschiedsküsschen; Austausch sog. „privater“ Informationen; Einladungen; ungehinderter Zutritt zu Räumen; Erscheinen ohne Termine; Verleihen von Gegenständen; Erzählen anrühiger Witze; lange Telefonate; gemeinsam durchzechte Nächte; sexuelle Kontakte; während meiner Gymnasialzeit haben beste Freundinnen oft bestimmte Kleidungsstücke ausgetauscht usw. Der wesentliche Punkt ist zweifellos, dass „Nähe“ nichts *Abstraktes* ist. „Nähe“ *ist völlig undenkbar ohne ein dazugehöriges Handeln*; ohne, dass man irgendetwas tut oder praktiziert. Es erscheint mir notwendig, dies auch im Hinblick auf die „Nähe zu Gott“ nicht unbeachtet zu lassen. Von einem Individuum zu sagen, es sei „Gott nahe“, wirft folgerichtig unausweichlich die Frage auf, *warum* dem so ist (wie im Übrigen auch die entgegengesetzte Behauptung, dass ein anderes Individuum Gott eben *nicht* nahe wäre). Nachdem man mit Gott leider weder telefonieren, Kleidungsstücke austauschen noch auf ein Bier gehen kann, so muss es andere Möglichkeiten geben, die „Nähe zu Gott“ zu *leben und zu denken*.⁷⁴ Im Hinblick auf das, was eben gesagt wurde, kann aber davon ausgegangen werden, dass auch die „Nähe zu Gott“ sich alleine über ein entsprechendes Handeln fassen lässt; dass auch die „Nähe zu Gott“ *denkbar* ist nur unter der Voraussetzung, dass etwas geschieht, das aus noch zu betrachtenden Gründen als „Nähe“ *anerkannt* wird. Es versteht sich somit von selbst, dass Ibn Taymīyas religiöse Konstrukte stets dann, wenn er (objektiv) über die *awliyā'* spricht, in letzter Konsequenz eine grosse Reflexion über die „Nähe zu Gott“ sind; dass Ibn Taymīya herausarbeitet, was eine akzeptable Form von „Nähe zu Gott ist“: diejenige *legitime Nähe* eben, von der im Titel der vorliegenden Arbeit die Rede ist.

I. 3. 3. 2. DER „WAY OF POWER“

Was den kürzeren Teil der vorliegenden Arbeit betrifft, der dem „way of power“ gewidmet ist, so entspricht er dem Versuch, eine Reihe von kritischen

⁷⁴ Es ist selbstredend kein Zufall, dass die islamische mystische Dichtung sich der Sprache der Liebespoesie bedient.

Überlegungen des Ibn Taymīya mit Bezug auf den Heiligenkult aufzugreifen, und hier v. a. soll auf drei Thematiken (*ḡāh*, *ṣafāʿa* „Fürsprache“ (inkl. *ziyārāt*) sowie die *karāmāt* „(Heiligen)Wunder“ eingegangen werden). Keinesfalls geht es hier darum, mit sozialanthropologischen Methoden auf die muslimischen Heiligenkulte einzugehen.

Ich gehe dabei von der Grundüberlegung aus, dass Ibn Taymīya religiösen Überzeugungen wie *ṣafāʿa* oder auch den *karāmāt* genau so definiert hat, dass sie keine seiner Grundüberzeugungen verletzen, d. h., er argumentiert stets so, dass er dem „way of piety“ zur Geltung verhilft; dass der „way of piety“ das letztendlich entscheidende Kriterium bleibt, auf das es ankommt (und das ist – darauf wird noch einzugehen sein – selbstredend im Sinne seines eigenen religiösen Kapitals). Einleitend sollte noch ein anderer Punkt angesprochen werden: Wenn die drei genannten Thematiken (*ḡāh*, *ṣafāʿa* und *karāmāt*) allesamt auf die Vorstellung von „Macht“ zu beziehen sind – also für die im „way of power“ zentrale Vorstellung –, so können Ibn Taymīyas Überlegungen zu diesen drei Themenbereichen nun nur unter der Voraussetzung verstanden werden, dass die Implikationen einer weiteren der grossen Grundüberzeugungen herausgearbeitet werden, die seine religiösen Konstrukte zusammenhalten und die ich in der vorliegenden Arbeit (mit Victor Turner) als die *root metaphor* der allgemeinen menschlichen „Armut“ bezeichnen möchte (die andere Seite von Gottes *rubūbiya* „Herr-Sein“). Ibn Taymīya hat diese „Armut“ vielerorts betont, und er hat unter Bezugnahme auf sie eine Reihe von, für seine religiöse Sichtweise zentralen, dogmatischen Überlegungen formuliert. Die bedeutendste dieser Überlegungen ist zweifelsohne die, dass Gott im Unterschied zu *allen* Menschen *nicht-bedürftig* ist; Sich Selbst *genug* ist; dass Gott die Menschen *nicht* braucht (d. h. *ḡanī* ist).

Ibn Taymīya weist auf dieser Grundlage eine Reihe von für den Heiligenkult wichtigen Analogien zurück, die der Tatsache geschuldet sind, dass in die Beziehung zwischen *Gott* und den Menschen – so legt er nahe – dieselbe Funktionslogik hineingetragen worden ist, nach der auch die soziale Welt – also: Beziehungen *zwischen* Menschen – funktioniert: Für Ibn Taymīya ist die Vorstellung völlig inakzeptabel, dass Gott an solchen machtstrategischen Spielchen teilnehmen soll, wie sie auch aus der sozialen Welt bekannt sind, und zwar genau deswegen, weil sie für ihn dort *immer* das objektive Resultat von „Bedürftigkeit“ sind. Er hat dies gerade am Beispiel der Fürsprache (*ṣafāʿa*) klar herauszuarbeiten versucht.

Ist im Kontext der Propheten und Heiligen im muslimischen religiösen Diskurs also eine Reihe von Begriffen ausgesprochen frequent, die auch in der sozialen Welt vorkommen (also z. B. *ḡāh* oder *ṣafāʿa* „Fürsprache“), so hat Ibn Taymīya, wenn ich dies richtig sehe, daran erinnert, dass der doppelte Gebrauch derselben Wörter (d. h. ihr Gebrauch mit Bezug auf die Beziehungen zwischen Menschen einerseits und mit Bezug auf die Beziehung zwischen Gott und den Menschen andererseits) die theologische Gefahr in sich birgt, die fundamentalen *Unterschiede zu verwischen*, die zwischen diesen beiden Arten von Beziehung bestehen – und die eben dadurch bedingt sind, dass es sich bei der einen Beziehung um eine Beziehung zwischen „Bedürftigen“/„Armen“ handelt; bei der anderen hingegen um eine Beziehung zwischen „Bedürftigen“ und einem „Nicht-Bedürftigen“ (also: Gott). Er ist davon ausgegangen, dass diese fundamentale „Nicht-Bedürftigkeit“ Gottes die wichtige Folge hat, dass alles, was Gott an den Menschen vollbringt und ihnen zukommen

lässt, ein Akt reiner Gnade ist; reines Wohltun (*ihsān*). Es kann *per definitionem* nicht aus einer Eigennützigkeit Gottes heraus geschehen. Im Unterschied dazu ist menschliches Handeln für Ibn Taymīya *per definitionem* eigennützig. Und gerade im Hinblick auf diese Überlegung hat er mit Bezugnahme auf die menschliche „Armut“ noch eine weitaus bedeutendere theologische Arbeit geleistet: So ist er mit Bezug auf die menschliche „Armut“ davon ausgegangen, dass Gott es so angelegt hat, dass die Menschen – als samt und sonders „Arme“ – nur einen *einzig* richtigen Umgang mit ihrer „Bedürftigkeit“ / „Armut“ finden können, und zwar *‘ibāda*, d. h. indem sie „Gott dienen“ – und dass Gott den Menschen Muḥammad gesandt hat, der diesen richtigen Umgang übermittelt hat, ist somit ein Akt göttlicher Barmherzigkeit und Gnade. Alle anderen Versuche, diese „Armut“ in den Griff zu bekommen, sind Ibn Taymīya zufolge hingegen zum Scheitern verurteilt; oder sie führen aus Unkenntnis dieser allgemeinen „Armut“ ins Unrecht (auch hier handelt es sich selbstredend wiederum um eine konsequente Hervorhebung des „way of piety“).

Die theologische Relevanz von Ibn Taymīyas religiösen Konstrukten liegt meiner Ansicht nachdrücklich darin, dass er einen – wie ich zunehmend anzunehmen geneigt bin: alles andere als unelaborierten – Versuch unternommen hat, zu argumentieren, dass *‘ibāda*, die diesen Namen verdient, eine (für ihn zweifellos grandiose) Möglichkeit darstellt, dass die Gemeinde der Gläubigen zugleich soziales und religiöses Heil hervorbringt. Und dies insofern, dass *‘ibāda* für Ibn Taymīya nachdrücklich beinhaltet, dass die Menschen (also die *Gläubigen*) *einander* Gutes tun, aber in der ganz besonderen Hinsicht, dass sie das, was sie tun, *nur um Gottes willen tun* (ansonsten liesse sich nicht von *‘ibāda* sprechen). Er hat bisweilen argumentiert, dass jegliches Ausscheren aus dem Dienst an Gott alleine – soziales wie religiöses – *Unrecht bzw. Unheil in Gang setzt*, wobei er hier drei Arten von Unrecht ineinander verschränkt sieht (= *anwā‘ aḡ-ḡulm at-tālāṭa*): (1) Unrecht Gott gegenüber (der das Anrecht auf alleinige Verehrung hat); (2) Unrecht den Mitmenschen gegenüber (die ein Anrecht darauf haben, dass man gut an ihnen handelt); (3) Unrecht sich selbst gegenüber (das darin besteht, gegen die religiösen Vorschriften zu verstossen und sich ums eigene Heil zu bringen).

Kurz: Ibn Taymīya hat überall dort Gewitterwolken über einem idealen muslimischen Gemeinwesen aufziehen sehen (in dem alle – und zwar *um Gottes willen* – aneinander gut handeln; dafür sorgen, dass heilbringende Aktivitäten stattfinden), wo die Menschen beginnen, von diesem ausschliesslichen Dienst an Gott nur um Gottes willen abzurücken, indem sie z. B. ans Grab eines Heiligen pilgern und von *diesem* etwas erbitten anstatt von Gott. Wenn ich dies richtig sehe, legt Ibn Taymīya dabei nahe, dass es einerlei ist, bei welchem dieser „drei Arten von Unrecht“ ein Mensch „ansetzt“ – wo immer einer „dieser drei Arten von Unrecht“ im Spiel ist, sind alle anderen stets auch im Spiel; wird soziales wie religiöses Unheil in Gang gesetzt.

Wo immer Menschen hingegen am Leben sind, gilt für sie das religiöse Gesetz (vgl. wiederum die Bedeutung des „way of piety“); und wo immer sie die Verpflichtungen, die ihnen hieraus resultieren, umsetzen, vermögen sie diese „Armut“ aufheben, indem sie zugleich an Gott, an ihren Glaubensbrüdern und an sich selbst gut handeln, *indem sie Gott um Gottes willen dienen*. Und Ibn Taymīya hat sich mit Händen und Füßen dagegen gewehrt, in diesen Verpflichtungen nur Mühsal und Plackerei zu sehen – für ihn sind sie genau jene Liebe, die zugleich

Demut ist, die wohl das tiefste Ziel seines religiösen Unternehmens ist. Logischerweise impliziert diese Sichtweise, dass Ibn Taymīya justament in dasjenige Feld, wo der Heiligenkult blüht – also die menschlichen Nöte, Probleme etc. – die Präeminenz seines „way of piety“ hineinträgt.

I. 4. DER OBJEKTIV STRATEGISCHE CHARAKTER VON IBN TAYMĪYAS RELIGIÖSEN KONSTRUKTEN

Einleitend aufgreifen möchte ich abschliessend nochmals, dass die von Ibn Taymīya den *awliyā'* gewidmete religiöse Arbeit ihrem Charakter nach oft *kritisch* (und sogar polemisch) ist. Tatsächlich wird von Ibn Taymīya vielerorts – und zwar mit der Absicht selbige abzustellen und aus der Welt zu schaffen – auf sehr diverse religiöse Positionen, Überzeugungen und Praktiken Bezug genommen. Allorts scheinen Konflikte⁷⁵ durch, und dies in einem Ausmass, dass dieser Sachverhalt manchmal als ein Charakteristikum der Schriften des Ibn Taymīya ausgemacht worden ist:

„Ibn Taymiyya's works [...] tend to be rather bad-tempered. Nearly all of his works are in the style of a refutation or a critique, and the objects of his attacks are treated with considerable hostility.“⁷⁶

Allerdings ist es so, dass Konflikte *nicht grundlos* bestehen – und auch dies dürfte schon deutlich geworden sein. Ist für Ibn Taymīyas religiöse Arbeit also so etwas wie eine konfliktive Schlagseite charakteristisch und kritisiert er bestimmte Dinge, so hat er hierfür schon seine „guten Gründe“ (die man allerdings nicht teilen muss) – und damit logischerweise auch entsprechende *Argumente*. Wie Leaman zurecht konstatiert, sind Ibn Taymīyas Schriften eben nicht nur „bad-tempered“, sondern auch „intense, focused and well-argued.“⁷⁷ Nun ist etwas genau dann gut argumentiert, wenn es kohärent argumentiert ist. Das gilt auch für Ibn Taymīyas Überlegungen zu den *awliyā'* „Heiligen“, und schon konstatiert wurde, dass hinter der Kritik, die er an bestimmten auf die *awliyā'* bezogenen Auffassungen artikuliert hat, ohne jeden Zweifel so etwas wie eine *positive Sicht und Lehre von den awliyā'* steht (ein „Gegen-Konstrukt“)⁷⁸. Die Frage danach, wie Ibn Taymīya diversen Akteuren, die im religiösen Feld seiner Zeit aktiv waren sowie seiner Ansicht nach falschen Überzeugungen und Praktiken in – und *mit* – seinen Schriften begegnet ist, entspricht also der Frage nach seinen Argumenten und nach der diese Argumente zusammenhaltenden Logik und Kohärenz. Was also sind seine Argumente? Worauf beruht ihre Kohärenz?

⁷⁵ Bisweilen geben seine Schriften sogar einen – nachgerade autobiographischen – Blick frei auf mehr oder weniger dramatische Szenen, in die er, auf manchmal recht militante Art und Weise, verstrickt war (vgl. etwa seine Auseinandersetzung mit der Baṭā'ihīya in Damaskus).

⁷⁶ Vgl. Qur'an: an encyclopedia, s. v. *Ibn Taymiyya*, p. 282 (Oliver Leaman)

⁷⁷ Vgl. Qur'an: an encyclopedia, s. v. *Ibn Taymiyya*, p. 282 (Oliver Leaman)

⁷⁸ Dies implizieren im Übrigen Bemerkungen wie die von Jon Hoover, dass Ibn Taymīya „jenseits von Polemik [...]“ bestimmten Dingen „einen Sinn gibt“ : „Beyond polemics, Ibn Taymiyya employs his hermeneutic [...] to give sense to [...]“. Über polemische Absichten hinaus bestimmten Dingen einen Sinn zu geben heisst, über diese Dinge in einem positiven Sinne nachzudenken. Vgl. Hoover *Optimism*, p. 135

Hier soll einleitend die Überlegung ausgesprochen werden, dass weder die Argumente des Ibn Taymīya noch ihre Kohärenz *zufällig* sind, sondern sehr viel damit zu tun haben, dass er ein *‘ālim* „Rechtsgelehrter“ war: „Ibn Taymiyya was first and foremost a lawyer and jurist and his worldview was considerably coloured by his characteristically juristic thinking.“⁷⁹ Ich möchte hier gerne vorschlagen, dass die Berücksichtigung der Tatsache, dass Ibn Taymīya ein Rechtsgelehrter war, für das Verständnis seines Konstruktes „Heilige“ von grossem heuristischem und analytischem Wert ist. Und zwar eben genau deswegen, weil davon auszugehen ist, dass es die mit diesem Sachverhalt einhergehenden – und schon angesprochenen – Grundüberzeugungen sind, die seinen Überlegungen eine tiefe Kohärenz verleihen. Die Tatsache Rechtsgelehrter zu sein impliziert, über eine *spezifische Sorte religiösen Kapitals* zu verfügen, und wie unschwer zu erkennen ist, kommen die bisher dargelegten religiösen Positionierungen des Ibn Taymīya seinem spezifischen Kapital als Rechtsgelehrter in jederlei Hinsicht entgegen (schliesslich insistieren sie *systematisch* auf der Bedeutung des „way of piety“ und damit auf religiösen *Vorschriften*, die das ureigenste Interesse der muslimischen Rechtsgelehrsamkeit sind).

Es ist folgerichtig davon ausgehen, dass es *nicht* möglich ist, Ibn Taymīyas Sichtweise von den *awliyā’* „Heiligen“ sowie deren Kohärenz zu verstehen, *ohne* das spezifische religiöse Kapital zu berücksichtigen, über das er verfügte. Hier sind zwei Bemerkungen angebracht:

(1) Ibn Taymīya hat ein bestimmtes Konstrukt „Heilige“ unter Anwendung seines „characteristically juristic thinking“ und seines besonderen religiösen Kapitals nicht nur hervorgebracht, sondern es liegt auf der Hand, dass dieses Konstrukt für ihn zudem eminent *richtig* war. Davon auszugehen, dass A richtig ist, ist aber gleichbedeutend damit davon auszugehen, dass B, C, D etc. *falsch* sind. Salopp gesagt: Es wird fast niemals *nur gewusst*, sondern zumeist wird *besser gewusst* (d. h. das, was Ibn Taymīya sagt, ist objektiv *gegen* andere Sichtweisen gerichtet ist und folgerichtig eminent *kritisch*). Wenn Ibn Taymīya also das, was *er* mit Bezug auf die „Heiligen“ für richtig hält, unter Anwendung seines für ihn als Rechtsgelehrten spezifischen religiösen Kapitals hervorgebracht hat, so ist im Umkehrschluss vernünftigerweise davon auszugehen, dass bei dem, was er kritisiert, dieses religiöse Kapital nachdrücklich *nicht* die Relevanz und Geltung hatte, die es bei seinem eigenen Konstrukt hat.

Ohne jeden Zweifel entscheidend ist allerdings, an dieser Stelle daran zu erinnern, dass Ibn Taymīya gewiss *felsenfest* davon überzeugt war, dass seine Sichtweise die *richtige* war, da dies daran zu erinnern heisst, dass er sicher nicht *ausschliesslich* daran gearbeitet hat, die Grundlagen seiner eigenen religiösen Autorität zu verteidigen. Kurz: Wenn er *objektiv* betrachtet die Gültigkeit seines eigenen religiösen Kapitals verteidigte, indem er verteidigte, was er verteidigte, dann gewiss deshalb, weil er davon überzeugt war, dass andernfalls das, was für ihn der „rechte Glaube“ war, schlicht und einfach *zusammenbrach* – und *davon auszugehen, dass Ibn Taymīya ausschliesslich sein eigenes religiöses Kapital verteidigt hat und nicht die Sichtweise, von deren Richtigkeit er überzeugt war, ist vollkommen absurd*. Am Sachverhalt, dass er dennoch *objektiv* sein eigenes religiöses Kapital verteidigen musste, um seine Sichtweise zu verteidigen, ändert dies freilich nichts (und genau

⁷⁹ Vgl. Hallaq *Greek Logicians*, p. xxxiii

hierin liegt selbstredend der analytische Nutzen davon, sich auf seinen Status als Rechtsgelehrten zu beziehen). Aber dies sollte nicht dazu führen, reduktionistisch davon auszugehen, dass sein Handeln durch und durch zynisch war.

(2) Allerdings muss man auch nicht ins andere Extrem verfallen und den Aspekt der Macht ausblenden: Andere Sichtweisen, Überzeugungen etc. kritisieren zu *können*, hat logischerweise zur Voraussetzung, dass selbige, erstens, überhaupt *vorhanden* sind. Und sich angehalten zu fühlen, sie *tatsächlich* zu kritisieren, hat, zweitens, wohl auch damit zu tun, dass ihnen ein bestimmter – unter Umständen sogar beträchtlicher – gesellschaftlicher Erfolg beschieden ist. Kritisiert Ibn Taymīya also bestimmte Dinge und hält er ihnen sein unter Anwendung seines eigenen religiösen Kapitals hervorgebrachtes Konstrukt „Heilige“ entgegen (welches einer bestimmten Vorstellung davon entspricht, welches Tun mit Fug und Recht als Glauben anzuerkennen ist), so steht dieses Konstrukt nicht isoliert und für sich da, sondern es steht vielmehr zu anderen religiösen Positionierungen und anderen Formen von Tun in einem Verhältnis *objektiver Konkurrenz*. Die Tatsache, dass Ibn Taymīya sein Konstrukt „Heilige“ unter Anwendung eines bestimmten religiösen Kapitals hervorgebracht und verteidigt hat, hat also zur Folge, dass dieses Konstrukt als *objektiv* strategisch zu erachten ist – *eben, weil es der Versuch ist, die „Heiligen“ so zu definieren, dass sie den eigenen Überzeugungen entsprechen – und damit objektiv so, dass das eigene religiöse Kapital nicht an Wert verliert*. An Wert verliert seine bestimmte Sorte religiösen Kapitals aber u. a. eben genau dann, wenn es andere und konkurrierende Sorten religiösen Kapitals gibt bzw. ganz allgemein dann, wenn Leute bestimmte Dinge praktizieren, ohne sich um die Kompetenzen der Rechtsgelehrten zu scheren (und sie bisweilen sogar *bewusst* infragestellen).

Es ist klar, dass die Koexistenz unterschiedlicher Formen religiösen Kapitals impliziert, dass der Wert einer Kapitalform zusammen mit der Autorität ihrer Inhaber in dem Masse abnimmt, da andere Formen von religiösem Kapital an Wert gewinnen und damit die Autorität ihrer Inhaber zunimmt; die Anerkennung eines Individuums andere Wege einschlägt.

Kurz: Für die vorliegende Arbeit ist eine Aufmerksamkeit für den Sachverhalt „religiöser Autorität“ bzw. „religiöser Autoritäten“ von heuristischem Wert. Ist hier von „religiöser Autorität“ die Rede, so soll dabei die entsprechende Definition von Denise Aigle übernommen werden:

„[...] un personnage auquel le milieu social où il vit reconnaît un rôle religieux supérieur à celui du commun des croyants.“⁸⁰

Diese Definition von Denise Aigle hat den entschiedenen Vorteil, dass sie dem – durch und durch sozialen – Sachverhalt der *Anerkennung* Rechnung trägt („le milieu social [...] reconnaît“), ohne dabei religiöser Autorität *nur einzige Grundlage* zuzugestehen. Und in der Tat ist es gerade im Hinblick auf die Feststellung, dass Ibn Taymīya über eine *spezifische* Sorte religiösen Kapitals verfügte, entscheidend zu begreifen, dass religiöse Autorität sehr unterschiedliche Grundlagen haben, also nicht nur auf *eine* Art und Weise erworben werden kann. Ebenso entscheidend zu begreifen ist, dass das Faktum der Anerkennung dabei

⁸⁰ Vgl. Aigle *Autorités religieuses*, p. 12

aufgrund der Tatsache, durch und durch *sozial* zu sein, stets impliziert, dass die Anerkennung eines gegebenen Individuums als religiöse Autorität keinesfalls *allgemein* sein muss; dass sie *bestritten* werden kann; radikal *in Frage gestellt*. Es leuchtet ein, dass die Frage der Anerkennung eines Individuums als religiöse Autorität dabei mit der Frage verbunden ist, welcher Auffassung von Religion jemand anhängt – und dies ist je nach Zeit, Ort und sozialen Bedingungen und Bedürfnissen verschieden; je nach sozialer Gruppe.

Für die Sichtweise der *awliyā'* „Heiligen“, die Ibn Taymīya verteidigt hat, hochgradig relevant ist (ich wiederhole mich) diejenige Form religiöser Autorität, deren Inhaber die *‘ulamā'* (sg. *‘ālim*) – also die Träger des sozialen Artefakts *‘ilm* „(erworbenes) Wissen“ und die Trägern dessen, was als legalistische Frömmigkeit (Michel Chodkiewicz) bezeichnet werden kann – sind. Aber *‘ilm* war (und ist) nicht die einzige Grundlage religiöser Autorität, wenngleich eine ausgesprochen *mächtige* (alleine schon aufgrund der Tatsache, dass die *‘ulamā'* eine der sozialen Gruppen waren, die ein Quasi-Monopol des Wissens hatten⁸¹):

„L'autorité ne se limitait donc pas au savoir acquis et les croyants percevaient confusément que certains musulmans qui, eux, ne se distinguaient pas par leur *‘ilm* jouaient un rôle religieux éminent dans la société. Dans les sources narratives, nous rencontrons des énumérations très répétitives: les cheikhs, les imams, les cadis, les juristes (*fuqahā'*), les pauvres en Dieu (*fuqarā'*), les amis de Dieu (*awliyā'*), qui désignent, sans se limiter aux *‘ulamā'*, l'ensemble des personnages qui apparaissent ainsi comme des autorités religieuses.“⁸²

Es ist logisch, dass solch eine Situation leicht so etwas wie Spannungen erzeugen kann (woran Denise Aigle gleichfalls erinnert: „On constate, par ailleurs, que l'équilibre entre les qualités personnelles (innées ou acquises), l'exercice de charges officielles et un charisme octroyé par la *vox populi* est à l'origine d'une *tension entre ces différentes sources d'autorité*“⁸³). Mit Bezug auf diese Spannungen kann auf den algerischen Anthropologen Houari Touati verwiesen werden, der einmal eine sehr treffende Bemerkung gemacht hat: „[...] le sacré déborde de part et d'autre l'institution légale“⁸⁴ und zudem sehr nachdrücklich auf die diversen Akteur/-innen hingewiesen hat, die dieses „Überschwappen“ bewerkstelligen:

„Des porteurs de charisme de toutes sortes concourent à son (=sacré) exubérante profusion. On les voit opérer partout, en ville comme en campagne, grâce aux pouvoirs surnaturels que leur confère leur intimité particulière avec le divin. Ces personnages pullulent en nombre autant plus grand qu'est fluide la frontière que la société trace entre visible et invisible, nature et sur-nature, humain et divin, sacré et profane. Ce qui donne à la compétition autour du pouvoir que procure ce privilège d'une relation spéciale avec le monde invisible, *ghayb*, un caractère permanent.“⁸⁵

⁸¹ Vgl. Aigle *Autorités religieuses*, p. 17

⁸² Vgl. Aigle *Autorités religieuses*, p. 15

⁸³ Vgl. Aigle *Autorités religieuses*, p. 20 – Hervorhebung von mir.

⁸⁴ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 133 – Die Bemerkung bezieht sich auf den historischen Maghreb, besitzt aber darüber hinaus ihre Gültigkeit.

⁸⁵ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 133.

Es ist in der Tat vollkommen richtig, dass das „Heilige“ nicht die exklusive Domäne der Träger einer legalistischen Frömmigkeit⁸⁶ (also: der *‘ulamā*) war (und ist), so dass es *vollständig* in den von diesen hervorgebrachten Begriffen aufgehen würde. Vielmehr gilt, dass es – wie Touati nahelegt – „überschwappt“; über die von den Trägern einer legalistischen Frömmigkeit gezogenen Grenzen tritt. Objektiv zieht aber ein derartiges „Überschwappen“ aber wenig überraschend nach sich, dass eine als Quelle religiöser Autorität fungierende legalistische Frömmigkeit und die mit ihr verbundene Sorte religiösen Kapitals mit anderen und aus anderen Quellen gespeisten Formen religiöser Autorität konfrontiert ist, die (objektiv) gegen sie gerichtet sind, indem sie die Forderungen einer derartigen legalistischen Frömmigkeit (objektiv) unterlaufen *können* – und dass eine derartige Situation *Spannungen* erzeugen kann (die keinesfalls *zufällig* bestehen) bzw. die Möglichkeit solcher Spannungen mit sich führt, ist trivial.

Es erscheint mir in hohem Masse plausibel und nachvollziehbar, dass Akteure wie Ibn Taymīya, die ihre Autorität aus einer legalistischen Frömmigkeit und der Gültigkeit der von dieser erhobenen Forderungen bezogen, andere Formen von religiöser Autorität und deren Grundlagen – mehr oder weniger radikal und unerbittlich – in Frage gestellt haben sollten; daran gearbeitet haben sollten, ihnen den Boden unter den Füßen wegzuziehen, und zwar *umso mehr, als es bei dem, was sie all dem entgegenhielten, um etwas ging, von dessen Richtigkeit sie überzeugt waren* – und im Falle von Ibn Taymīya wohl umso obstinater, mit je mehr Widerstand er dabei konfrontiert war. Gerade im Falle von Ibn Taymīya sollte allerdings nicht der – schwere – Fehler begangen werden, davon auszugehen, dass er den Glauben als das Heruntersagen dessen erachtet hat, was in den Büchern der Rechtsgelehrten steht: Sein Glauben ist viel fordernder: Es soll sich dabei um eine Form von *Liebe* handeln, die zugleich *Demut* ist.

Dass Ibn Taymīya über diesen Glauben *so* nachgedacht haben wird, dass seine religiöse Positionierung der Sorte religiösen Kapitals (d. h. seinen Kompetenzen und Überzeugungen), über die er als Rechtsgelehrter verfügte, objektiv entgegenkam, erscheint mir als vollkommen logisch oder zumindest nachvollziehbar. Und es ist klar, dass hier eine scholastische Beziehung zu den religiösen Texten, die eine unverzichtbare Voraussetzung für die Sorte religiösen Kapitals ist, über die Ibn Taymīya verfügte, eine herausragende Rolle spielt. Schliesslich hat Ibn Taymīya unentwegt mit diesen Texten gearbeitet und ist ihnen auf eine spezifische Art und Weise begegnet, für die charakteristisch ist, dass er stets darauf insistiert hat, dass nicht *jeder* Umgang mit diesen Texten (also dem Qur’ān und den Ḥadīthen) akzeptabel ist: An einer Reihe von religiösen Positionierungen kritisiert hat er vor allem, dass diese einem fragwürdigen Umgang mit sprachlichen Tatsachen entsprechen. So hat er etwa verschiedenorts nahegelegt, dass das zentrale Problem von solchen Positionierungen darin liegt, dass sie nachdrücklich nicht mit einem adäquaten Verständnis der religiösen Texte verbunden sind, insofern sie Unkenntnis (oder eine willkürlich Entstellung) des Sprachgebrauchs derer erkennen lassen, die diese sprachlichen Äusserungen dereinst hervorgebracht haben (also z. B. der Prophetengefährten; vgl. z. B. Ibn Taymīya Verweise auf *‘urf aṣ-ṣaḥāba* „der (sprachliche) Usus der Gefährten“). Jon

⁸⁶ Auf diese legalistische Frömmigkeit wird noch genauer einzugehen sein.

Hoover hat mit Bezug auf diese Haltung von Ibn Taymīya mit allem Recht von einem „ordinary language reading“ (der religiösen Texte) gesprochen.⁸⁷

Es ist auf der Grundlage dieser *Arbeit*, dass Ibn Taymīya seine religiösen Überzeugungen ausgearbeitet hat; dass er eine Gehorsamsvirtuosität entworfen hat – an der er allerdings zahlreiche Lücken und Lecks entdeckt hat; zahlreiche Fallstricke.

Und es ist hier, dass nochmals in aller Schärfe betont werden sollte, dass Ibn Taymīya unter Bezugnahme auf den göttlichen Befehl und die prophetische Sunna, mit denen die Vorstellung von Gehorsam untrennbar verbunden ist, eine Sichtweise vom Glauben hervorgebracht hat, die für ihn zweifelsohne eminent *richtig* war. Das heisst, bei dem, was er propagiert, handelt es sich ganz gewiss auch um etwas, was Benkheira einmal als eine „condition stratégique du salut“⁸⁸ bezeichnet hat, d. h. die Vorstellung von „Heil“ und „Errettung“ (*nağāt*), mit der Ibn Taymīya den Gehorsam Gott gegenüber assoziiert hat, darf hier nicht unbeachtet bleiben. Ibn Taymīya hat mit Bezugnahme auf Mālik nicht zufällig die prophetische Sunna mit der Arche Noah (*safīnat Nūḥ*) verglichen, hinsichtlich derer gelte, dass wer auf der Arche „mitfuhr, sich rettete“, wohingegen diejenigen, „die zurückblieben, ertranken.“⁸⁹ Die genannten Lecks zu stopfen war für Ibn Taymīya folgerichtig keine Aufgabe, die vernachlässigt werden durfte, und um dies zu erreichen – um also die Lecks zu stopfen, die da drohten, *safīnat an-nağāt* „das Schiff der Errettung“ zum Sinken zu bringen –, und um die lückenlose Gültigkeit dieses Prinzips des *fi'l al-ma'mūr bihī* zu verteidigen, hat er nicht nur „direct action in the name of religion“⁹⁰ betrieben, sondern auch sein ganzes Wissen in die Waagschale geworfen und sein ganzes Können aufgeboten, indem er mit grosser Originalität und Souveränität ein riesiges Arsenal an – hinsichtlich der Bedingungen ihres Erwerbs alles andere als voraussetzungslosen – Kompetenzen zur Anwendung gebracht hat.⁹¹ Kurzum: Es ist nicht die Verteidigung eines „bearded of very little brain“. Sie verspricht also, nicht übermässig simpel zu werden.

Es ist zudem eine Verteidigung, der Ibn Taymīya sein ganzes Leben gewidmet hat und für die er persönlich durchaus einen hohen Preis bezahlt hat. So vermerkt Yahya Michot auf die Situation des gerade eingekerkerten Ibn Taymīya wenige Monate vor seinem Tod gemünzt:

„By an order of the sultan, instigated by a complaint of al-Ikhnāʿī, Ibn Taymiyya's books, papers, ink and pen are withdrawn from him. He will dedicate the last months of his life to worship, and write his last words with a bit of charcoal.“⁹²

Es ist anzunehmen, dass der damals eingekerkerte Ibn Taymīya auch – oder vielleicht gerade – in diesen seinen finsternen letzten Tagen fest davon überzeugt

⁸⁷ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 68

⁸⁸ Vgl. Benkheira *Inderdits*, p. 29

⁸⁹ Vgl.: „*wa-dālika anna s-sunnata – kamā qāla Mālikun raḥimahū llāhu – miṭlu safīnati* etc.“

⁹⁰ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamā'atuhu*, p. 30

⁹¹ Wobei zweifellos auch seine Schriften teils solch eine „direct action in the name of religion“ sind.

⁹² Vgl. Michot *Non-Muslim Rule*, p. 169

war, so gut wie er konnte, seinem Gott zu dienen und nicht das zu verraten, was für ihn nichts weniger als die Religion Gottes war.

II. DER AKTEUR IBN TAYMĪYA

„So single-minded was his devotion to religious principles, so intolerant of idleness and vanity, that, according to Ibn ʿAbd al-Hādī, he converted the prison in which he was incarcerated in Egypt into an institute of religious study and devotion, turning the inmates away from chess and trictrac to prayer! Even when he was marching through the streets of Cairo on his way to what his followers saw as certain assassination, he could not resist stopping briefly to kick over a backgammon board when he spied two men playing a game outside a black-smith's shop!“⁹³

„Am Montag, dem zweiten Muḥarram [vom Jahr 683 A. H.] lehrte [...] Ibn Taymīya im in al-Qaṣṣāʿin gelegenen *Dār al-ḥadīṭ*, as-Sukkariya,⁹⁴. Der *qāḍī al-quḍāt* Bahāʾ ad-dīn b. az-Zakī aš-Šāfiʿī, Scheich Tāğ ad-dīn al-Fazārī – der Scheich der Šāfiʿiten – (dann) Scheich Zayn ad-dīn b. al-Muraḥḥil und Zayn ad-dīn b. al-Munağğā al-Ḥanbalī waren zu ihm gekommen (um ihn zu hören). Es war eine ungeheuerliche, inhaltsreiche Vorlesung, die Scheich Tāğ ad-dīn al-Fazārī eigenhändig mitschrieb, so viel Nützliches fand sich in ihr, und so viel fanden die Anwesenden gut daran. Und die Anwesenden bedankten sich ausführlich bei ihm trotz seines jungen Alters, denn er war damals erst zweiundzwanzig Jahre alt.“⁹⁵

Aus den oben angeführten Passagen, die beide Ibn Taymīya zum Inhalt haben, gehen zwei Dinge sehr deutlich hervor: (1) Einerseits, dass Ibn Taymīya eine – freundlich formuliert – ausgesprochen feste Überzeugung davon hatte, was in religiösen Dingen „richtig“ war und was „falsch“. Wenn ihm also an Reform im weitesten Sinne gelegen war und er sich gezwungen sah, gegen eine Vielzahl von Praktiken und Glaubensüberzeugungen seiner Zeit aufzutreten und wenn er eine nachgerade wilde Entschlossenheit an den Tag legte, um das, was seiner Ansicht nach „falsch“ war, aus der Welt zu schaffen, dann also deswegen, weil *seine* Überzeugungen und das, was er beobachtete, auseinanderklafften; und dann deswegen, weil er Dinge beobachtete, die ihm *falsch* und *fragwürdig* erschienen; und dann schliesslich deswegen, weil er wohl fest davon überzeugt war, dass er nichts weniger als den wahren Glauben verteidigte.⁹⁶ (2) Andererseits, dass Ibn

⁹³ Vgl. Little *Screw*, p. 107

⁹⁴ Vgl. *EF*² s. v. Ibn Taymiyya, Taḳī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya

⁹⁵ Vgl. Ibn Kaṭīr *Bidāya*, Bd. 17, p. 593

⁹⁶ Diese Entschlossenheit teilt er mit anderen Gestalten, denen an der Reform der Gesellschaft ihrer Zeit gelegen war. So schreibt etwa Vincent Cornell auf Ibn Tūmart bezogen: „We are also told that during his passage from Egypt to Ifriqiyya Ibn Timart was *so persistent in admonishing the ship's crew that they keelhaunched him*, dragging him back in only when he failed to drown after half a day in

Taymīya ein herausragend gebildeter Akteur war: Bereits im Alter von zweiundzwanzig Jahren erweist ihm das religiöse Establishment von Damaskus seine Reverenz: „He makes an excellent impression“⁹⁷ (wie zumindest Ibn Kaṭīr nahelegt, der bekanntlich ein leidenschaftlicher Anhänger von Ibn Taymīya war).⁹⁸ Die vielleicht faszinierendste Eigenschaft des in obenstehendem Zitat erwähnten Fusstritts, mit dem Ibn Taymīya das Backgammon-Brett umwarf, ist also, dass es sich wohl um einen der „gebildeten Fusstritte“ der Geschichte gehandelt haben dürfte: Ibn Taymīyas Überzeugungen und Entschlossenheit sind (was sie einem mitnichten *sympathisch* machen muss) alles andere als *naiv*, sondern im Gegenteil sind sie die Überzeugungen eines der „größten theologen des islams und wohl weit darüber hinaus“, wie Fritz Meier einmal – keinesfalls leichtfertig – gesagt hat.⁹⁹ Und das Gedankengebäude wirklich gigantischen Ausmasses, in dem Ibn Taymīya diese Überzeugungen niedergelegt hat, ist ohne jeden Zweifel ein herausragendes Beispiel für das, was Pierre Bourdieu als *illusio* bezeichnet hat. Es sind im Übrigen diese beiden für Ibn Taymīya so typischen Eigenschaften, die z. B. in ad-Dahabīs Haltung ihm gegenüber deutlich nachhallen: „Al-Dhahabī's attitude to Ibn Taymiyya vacillates between *unqualified praise of his intellect* and *sharp criticism of his public conduct*.“¹⁰⁰

the water.“ Vgl. Cornell *Understanding*, p. 77 – Hervorhebung von mir

⁹⁷ Vgl. Michot *Non-Muslim Rule*, p.151

⁹⁸ Relativ auffällig ist die Betonung von Ibn Kaṭīr, dass die genannten und dem Damaszener religiösen Establishment zugehörigen Personen sich bei Ibn Taymīya *trotz seines jungen Alters* bedankten. Bei dieser Bemerkung darf keinesfalls unberücksichtigt bleiben, dass die sozialen Räume von *‘ilm* „Wissen“ durch einen tiefen Sinn für Hierarchien geprägt waren. Es ist wichtig zu beachten, dass sich diese Hierarchien allgemein auch in konkreten *Verhaltensanweisungen* niederschlugen. Anführen liesse sich hier etwa eine Stelle aus Ibn Ḡamā‘as (=Badr ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ḡamā‘a al-Kinānī (639-733 A. H. /1241-1333 A. D.), vgl. *ET* s. v. Ibn Djamā‘a) *Taḍkira*, wo es um die Art und Weise geht, wie sich zwei Leute, die zum selben Zeitpunkt eine Stiege hinauf- bzw. hinuntergehen möchten, zu verhalten haben: „[Und falls er (der Lernende) im oberen Stockwerk wohnt, so möge er leichtfüßig gehen, sich nicht einfach so hinwerfen sowie Schweres behutsam abstellen, damit er nicht diejenigen stört, die unter ihm wohnen]. Und falls zwei, die in den oberen Stockwerken wohnen oder auch andere am oberen Ende (der Stiege) aufeinandertreffen, so hat der Jüngere von ihnen vor dem Älteren zuerst hinunterzugehen. Und der Anstand verlangt von dem, der nachkommt, dass er abwartet, bis der, der vorausgeht, das Ende der Stiege erreicht hat, und erst dann hinuntergeht und nicht (bevor der andere das Ende der Stiege erreicht hat) überstürzt hinuntereilt. [...] Und wenn sie am unteren Ende (der Stiege) aufeinandertreffen und hinaufsteigen möchten, dann hat der Jüngere von beiden abzuwarten, damit zuerst der Ältere von ihnen beiden hinaufgehen kann.“ Offenkundig wird hier Sorge dafür getragen, dass der, der im *sozialen Raum* hierarchisch gesprochen oben ist, auch im *physischen Raum* stets oben zu sein hat, was insbesondere dadurch deutlich wird, dass im Falle eines Zusammentreffens am *unteren* Ende der Stiege *zuerst der Ältere hinauf-steigt*, im Falle eines Zusammentreffens am *oberen* Ende der Stiege aber *zuerst der Jüngere hinunter-steigt*. (Für die Passage vgl. Ibn Ḡamā‘a *Taḍkira*, p. 62: „wa-*idā* sakana fī l-buyūti l-‘ulyā ḥaffafa l-mašya wa-l-istilqā’a ‘alayhā wa-waḍa’a mā yaṭqulu kaylā yu’dī man taḥtahū. wa-*idā* ḡtama’a ṭnāni min sukkāni l-‘ulūwi aw ḡayruhum fī a’lā d-daraḡati bada’a ašḡaruhumā bi-n-nuzūli qabla l-kabīri wa-l-adabu li-l-muta’ahḥiri an yalbaṭa wa-lā yusri’a fī n-nuzūli ilā an yantahiya l-mutaqaddimu ilā āhiri d-daraḡati min asfala ṭumma yanzilu. fa-in kāna kabīran ta’akkada ḡālīka. wa-in iḡtama’a fī asfali d-daraḡati li-ṭ-ṭulū’i ta’ahḥara ašḡaruhumā li-yaš’ada akbaruhumā qablahū.“)

⁹⁹ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 75

¹⁰⁰ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamā’atuhu*, p. 37 – Hervorhebungen von mir.

II. 1. DER ZUGRUNDEGERICHTETE GLAUBE

Es war nun nicht nur das Backgammon-Brett, das Ibn Taymīya erzürnt hat, sondern in der Tat sind seine Schriften voller Kritik an Glaubensüberzeugungen und Praktiken seiner Zeit; voller Polemik gegen ein Handeln, das – seiner Überzeugung nach – die islamische Religion zugrunderichten und entstellen würde; auch voller Polemik gegen verschiedene Personen (vgl. z. B. den ḥanafitischen Qādī Ġalāl ad-dīn, den er für „inkompetent in dogmatischen Fragen“ erachtet hat; gegen Nūr ad-dīn al-Bakrī; gegen al-Iḥnāʾī usw. usf.). Es ist nahezu unmöglich, die Objekte seiner Kritik vollständig aufzuzählen. Sie richtet sich sowohl gegen Praktiken, die mit dem Heiligenkult in Zusammenhang stehen (wie z. B. die Praxis der *ziyārat al-qubūr*). Sie richtet sich gegen bestimmte und vor allem mit dem Namen Ibn ʿArabī verbundene Doktrinen (darunter Hierarchien von Heiligen und gegen die entsprechenden Terminologien (*quṭb*, *nuqabāʾ* etc.). Sie richtet sich gegen Neuerungen (*bidaʿ*) allgemein. Voller Kritik ist Ibn Taymīya zudem an allerlei Akteur/-innen, die im religiösen Feld reüssieren und an vielerorts gehegten Überzeugungen, die im Lichte seiner besonderen Auffassung von dem, worin der rechte Glaube und die rechte religiöse Praxis bestehen, nachgerade *skandalös* sind. Ohne jeden Zweifel ging es hier auch um *Macht*, und Jonathan Berkey liegt sicherlich richtig, wenn er (im Hinblick auf die zu Ibn Taymīyas Zeiten blühende *bidʿa*-Literatur) konstatiert: „At root, the question was one of *authority*: who would be *privileged to speak for* “Islam”. [...] The polemic against innovation [...] constituted an effort on the part of the ulama to make *their* authority “more real” [...].“¹⁰¹

Es sei im Folgenden exemplarisch Bezug genommen auf eine Reihe von Beobachtungen (bzw. Behauptungen) und verstreuter Hinweise auf im religiösen Feld agierende Akteure unterschiedlichster Art, die sich aus den Schriften unterschiedlichster Autoren (so auch bei Ibn Taymīya) zusammentragen lässt, und die recht illustrativ ist im Hinblick auf die religiöse Wirklichkeit, gegen die Ibn Taymīya seine Vorstellung vom Glauben gerichtet hat; die ein kleines Stück weit das Fenster aufmachen hin auf jene Welten, gegen die er unermüdlich aufgetreten ist. Bei diesen Akteuren handelt sich um eine durchaus schillernde Ansammlung von Individuen. So begegnen einem etwa in einer *fatwā* von Ibn Taymīya, Individuen, die „niemals sprechen“ (*yaṣmutu dāʿīman*); die „dauernd in der prallen Sonne oder auf dem Dach sitzen“ (*yaqūmu fī š-šamsi aw ʿalā s-saṭḥi dāʿīman*); die „stets nackt sind“ (*yataʿarrā dāʿīman*); die „beständig Wolle, Bast oder dergleichen tragen“ (*yulāzimu labṣa ṣ-ṣūfi wa-labṣa l-līfi wa-naḥwihī*); die „ihr Gesicht verhüllen“ (*yugattī waḡḥahū*); die „sich des Essens von Brot oder Fleisch enthalten“ (*yamtaniʿu min akli l-ḥubzi aw il-laḥmi*); die „sich des Trinkens von Wasser enthalten“ (*yamtaniʿu min šurbi l-māʾi*). In der Anfrage, die an Ibn Taymīya gerichtet wird, geht es z. B. um einen Mann, der wie folgt beschrieben wird: „Er (also: Ibn Taymīya) wurde gefragt über einen zurückgezogen in seinem Haus lebenden Mann, der (in anderen Häusern) weder- ein noch ausgeht, zuhause betet

¹⁰¹ Vgl. Berkey *Formation*, p. 257 - Hervorhebungen von mir.

und nicht den gemeinschaftlichen Gebeten beiwohnt (*lā yašhadu l-ğamāʿata*¹⁰²) und, wenn er das Haus verlässt, um zum Freitagsgebet zu gehen, dies mit verhülltem Gesicht tut. Und dann schreit er plötzlich ohne (ersichtlichen) Grund, und alle (wörtl. Männer und Frauen) versammeln sich um ihn.“ Hier geht es deutlich sichtbar um Individuen, das offenkundig die *Regeln „normalen“ (sozialen) Verhaltens brechen*: So lebt etwas das letztgenannte Individuum zurückgezogen, macht offensichtlich keine Besuche, geht kaum fort und wenn, dann auf eine doch extravagante und bizarre Art und Weise, nämlich so, dass es sein Gesicht verhüllt und allem Anschein nach plötzlich zu schreien beginnt. Dieses plötzliche Schreien zieht augenscheinlich regelmässig kleinere Menschaufläufe nach sich. Andernorts erwähnt Ibn Taymīya verschiedene Arten von Verzicht, die in Akteuren verkörpert sind, die „sich Gott nähern, indem sie keine Tiere schlachten und nicht deren Fleisch essen und nicht mit Frauen schlafen.“¹⁰³ Von Ibn Taymīya erwähnt werden zudem Individuen, die „ihre Kleider zerreißen“ (*ḥaraqa/mazzaqa ṭiyābahū*);¹⁰⁴ solche, „die sich ins Gesicht schlagen“ (*laṭama wağḥahū*); solche, „die ein schreckliches Geschrei ausstossen“ (*ṣāḥa ṣiyāḥan munkaran*); die sich „den Bart abrasieren“ (*ḥalaqa liḥyatahū*)¹⁰⁵; die „beben“ (*iḍṭaraba ḍṭirāban šadīdan*).¹⁰⁶ Andernorts ist die Rede von Akteuren, die sich „in einen Fluss wälzen“ (?)¹⁰⁷.

Solche Hinweise finden sich selbstredend nicht nur bei Ibn Taymīya, sondern auch bei anderen Schreibenden. Exemplarisch sei hier Ibn al-Ḥāğğ angeführt, in dessen berühmter Schrift *al-Madḥal (ilā š-šarʿ aš-šarīf)* gleichfalls eine recht bunte Schar an Individuen bzw. religiösen Akteuren erwähnt wird, die zur Zielscheibe seiner Kritik werden. So z. B. eine Gruppe, die (auf Geheiss ihrer Scheichs) eine (nicht ganz einfach zu verstehende!) Vorrichtung (= *ṭawq min ḥadīd al-qufl*) „auf ihren Penis tun“ würden im Sinne eines „Verriegeln des Ortes, an dem die Sünden geschehen“ (?): „[...] *yaqūlūna inna ḍālika quflun ʿalā maḥalli l-maʿāṣi [ḥattā lā turtakaba]*“.¹⁰⁸ Auch bei Ibn al-Ḥāğğ spielt zudem Nacktheit bzw. das Entblößen der Geschlechtsteile eine gewisse Rolle, von dem er behauptet, es erfüllte bei manchen Akteuren die symbolische Funktion, (zynisch) „Desinteresse an der Welt“ zu unterstreichen: „[...] dass er den Menschen gegenüber Verzicht auf die Welt zur

¹⁰² Vgl. *EF* s. v. *ḍjamāʿa*: „[...] The same applies to the more restricted, more localized meaning of the word. Every assembly of Muslims gathered together in order to “perform the prayer” (ṣalāt [q.v.]) is a ḍjamāʿa. This definition is eminently suitable for the obligatory ritual of the zuḥr on Friday, ḍjumʿa, which is, accordingly, the day of meeting par excellence; and the mosque, ḍjāmiʿ, where the ritual is performed in the place which gathers together the believers. The same holds good for the obligatory prayers performed in congregation on the prescribed festivals. It is in relation to the congregational prayers that the two credo of al-ʿAṣḥʿarī speak of ḍjamāʿa in the singular in the Maḳālāt, i, 323, and in the plural in the Ibāna, 12. This ḍjamāʿa of Muslims united in the performance of the prayer, as testimony to their faith, will be of a form and nature which is not so much determined by principle as fixed by the description of its own particular imām “little imāma”.“

¹⁰³ Vgl.: „[...] *huwa yataqarrabu ilā llāhi bi-annahū lā yaḍbaḥu ḥayawānan wa-lā yaʿkulu laḥmahū wa-lā yankiḥu n-nisāʾa* etc.“

¹⁰⁴ So wie der von Ibn Taymīya erwähnte aš-Šiblī, der „zweimal in den *māristān* (also: ins „Irrenhaus“) gebracht worden“ wäre.

¹⁰⁵ Ein Punkt, den etwa Ibn al-Ḥāğğ scharf kritisiert – vgl. Ḥāğğ *Madḥal*, Bd. 3, p. 197: „[...] *llaḍīna yaḥliqūna liḥāhum wa-ḍālika muḥālifatun li-s-sunnati* etc.“

¹⁰⁶ So wie die Angehörigen der Baṭāʾiḥīya, mit denen Ibn Taymīya offenkundig einen persönlichen Zusammenstoß hatte (vgl. weiter unten).

¹⁰⁷ = *at-taqaḥḥub fī nahr XY*.

¹⁰⁸ Vgl. Ḥāğğ *Madḥal*, Bd. 3, p. 198

Schau stellt und Desinteresse an ihr, so dass er tatsächlich so sitzt, dass man seine Geschlechtsteile sehen kann.“¹⁰⁹ Selbiges Problem betrifft auch allerlei Arten mehr oder weniger unpassender Kleidung, die beispielsweise bei Prostrationen ein ähnliches Problem erzeugt.¹¹⁰ Relativ häufig finden sich auch Hinweise auf Akteure im religiösen Feld, die sich auf die eine oder andere Art und Weise Feuer aussetzen ohne sich zu verbrennen: „Unter ihnen sind welche, die sich ihrer Behauptung nach ins Feuer begeben können ohne sich zu verbrennen.“¹¹¹ [In einer ausgesprochen interessanten Schrift von Ibn Taymīya, die der Baṭā’ihīya gewidmet ist, spielt eine derartige Behauptung eine wichtige Rolle; siehe weiter unten!]. Relativ frequent in der Literatur sind auch Hinweise auf das Hantieren mit gefährlichen Tieren wie Schlangen oder Skorpionen.¹¹² So schreibt etwa Ibn al-Ḥāḡḡ: „Und unter ihnen sind welche, die (die Leute) ‚Wunder‘ sehen lassen, die darin bestehen, dass sie Schlangen anfassen und Vertrautheit mit ihnen zeigen.“¹¹³

Von Ibn Taymīya ist seinerseits eine vollständige *fatwā*¹¹⁴ erhalten geblieben, die auf einer Anfrage aufruht, die von einem (ehemaligen) *fallāḥ* „Bauern“ handelt, der – von unklarer bis ‚minderer‘ religiöser Qualifikation und Vorbildlichkeit – Schlangen und Skorpione isst, nachdem ihm vom einem Scheich in der Ortschaft, wo er lebt, eine *iğāza* ausgestellt worden war, und der von da an von den Gaben der Leute lebte und nicht mehr von seiner landwirtschaftlichen Arbeit.¹¹⁵

Exkurs *iğāzāt*: Das Ausstellen solcher *iğāza-s* an (von einem bestimmten Standpunkt aus gesehen) religiös minder- oder unqualifizierte Individuen (durch ihrerseits gleichfalls minder- oder unqualifizierte Akteure) war immer wieder die Zielscheibe teils heftiger Kritiken. Auch hier ist einmal mehr Ibn al-Ḥāḡḡ illustrativ - vgl. etwa die folgende Passage: „[...] Man kann sich also nur wundern, wie diejenigen (wörtl. *sg.*), die hier (grossartig) den Status von Scheichs für sich in Anspruch nehmen und sich anmassen, die Leute auf den richtigen Weg zu leiten, den *fuqarā’*, die ihnen kraft ihrer Position als Scheichs unterstehen, *iğāzāt* ausstellen, während sie, *gesetzt man würde sie fragen* über das, was punkto *wuḍū’* ‚der rituellen Waschung/Reinheit‘ von Gott vorgeschrieben ist oder was (hier) empfohlen ist und was ihre *faḍā’il* sind, (oder) über (das, was diesbezüglich über) *ḡusl* ‚die grosse rituellen Waschung‘ (gesagt werden kann) oder über *tayammum* ‚die Reinigung/Waschung mit Sand‘ oder über das Gebet, *so hätten sie keine Ahnung*. (Und dies) wo aber doch einige *‘ulamā’* sagen, dass für den Fall, dass ein *mukallaf* ‚rechtsfähiges

¹⁰⁹ Vgl. Ḥāḡḡ *Madḥal*, Bd. 3, p. 195: „[...] *annahū yuḏhiru li-n-nāsi z-zuhda fī d-dunyā wa-tarki l-mubālāti bihā ḥattā annahū la-yaḡlisu makšūfa l-‘awrati* [...].“

¹¹⁰ Vgl. Ḥāḡḡ *Madḥal*, Bd. 3, p. 197

¹¹¹ Vgl. Ḥāḡḡ *Madḥal*, Bd. 3, p. 195: „[...] *minhum man yadhulu n-nāra ‘alā za‘mihī wa-lā yaḥtariqu* [...].“

¹¹² Vgl. Frembgen *Scorpion*, p. 11

¹¹³ Vgl. Ḥāḡḡ *Madḥal*, Bd. 3, p. 197: „[...] *wa-minhum man yuḏhiru l-karāmata bi-imsāki t-ṭa‘ābīni wa-l-‘unsi bihā* [...].“

¹¹⁴ Diese *fatwā* wurde von Yahya Michot ins Französische übersetzt – vgl. Michot *Pages spirituelles* XX, pp. 61 ff.

¹¹⁵ Vgl.: „*su’ila ‘an raḡulin fallāḥin lam yu‘lam dīnuhū wa-lā ṣalātuhū* etc.“ [So wenigstens die von mir verwendete Edition. Die Übersetzung von Michot legt nahe, dass er *lam ya‘lam dīnahū wa-lā ṣalātahū* liest.] Was den Punkt mit den „Gaben“/„Almosen“ der Leute betrifft, so geht es hier um die alte Problematik der Verteilung des ökonomischen *surplus*.

Individuum¹¹⁶ betet, ohne dass es dabei das, was (von Gott) zwingend vorgeschrieben ist (*mafrūd*) von dem unterscheiden könnte, was (nur) empfohlen ist (*masnūn*)¹¹⁷, so jemandes Gebet nicht richtig ist. Und ebenso verhält es sich, fragt man sie über das, was das Gebet ungültig macht (?), so hat er keine Ahnung (hiervon). Und fragte man ihn danach, wie es das Gesetz damit hält, wenn jemanden während des Gebets geistesabwesend ist (mit seinen Gedanken abschweift?), so wüsste er dies gleichfalls nicht. Und verhält es mit ihnen nun schon so mit Bezug auf die (wörtl. ihre) rituelle Waschung und ihr Gebet – mit denen ihre Religion steht (und fällt)! – wie dann erst in anderen Belangen?! Bereits angemerkt wurde, dass es sehr fern liegen dürfte, dass Gott denen (wörtl. sg.), denen Er keine der zur *šarʿa* gehörenden Verhaltensregeln anvertraut hat, (dann justament) eines von Gottes Geheimnissen anvertraut werden sollte! Und ist nun schon der *Scheich* derartig unwissend, was die Komponenten betrifft, in denen die Religion äusserlich sichtbar wird, ja: Wie verhält es sich dann (wohl) erst bei denen, die ihm eng verbunden sind (*yaṣḥabuhū*) und denen er (grossartig) *igʿāzāt* ausstellt? Schliesslich gilt ja für die überwiegende Mehrheit derer, die zu solchen (wie den eben beschriebenen) Beziehungen unterhalten, dass sie keinen Umgang mit den *ʿulamāʾ* pflegen, da diese (= *ʿulamāʾ*) ihnen, wenn sie mit ihnen Kontakt hätten, das, worin sie befangen sind/was sie tun, vorwerfen würden.“¹¹⁸

Eine zwar nicht sehr ausführliche, aber doch recht plastische Schilderung von Ibn Taymīyas Auftreten gegen verschiedene Individuen im religiösen Feld, die mit ihrem eher sonderbaren und antinomischen Verhalten – in einem wohl eher bescheidenen – Ausmass teils reüssiert und über eine gewisse Klientel verfügt haben müssen¹¹⁹, findet sich in Ibn Kaṭīrs Werk *al-Bidāya wa-n-nihāya*, wo Ibn

¹¹⁶ Also ein Individuum, das im vollen Besitze seiner geistigen Fähigkeiten ist und das folglich dazu angehalten ist, die religiösen Verpflichtungen einzuhalten (schliesslich ist es Empfänger von Gottes *amr taklīfī* „legislativem Befehl“).

¹¹⁷ Vgl. Kamali *Principles*, p. 327

¹¹⁸ Vgl. Ḥāḡḡ Madḥal, Bd. 3, pp. 201-202: „[...] *tumma l-ʿaḡabu mimman yaddaʿī l-mašyaḥata minhum wa-l-hidāyata li-ṭarīqi l-qawmi kayfa yuʿṭī l-igʿāzātī li-l-fuqarāʾi min taḥta yadihī bi-l-mašyaḥati wa-law saʿaltahū ʿan farāʾidī l-wuḍūʾi aw sunanihī aw faḍāʾilihī wa-ka-ḍālika fī l-ḡusli aw fī t-tayammumi aw fī ṣ-ṣalāti la-ḡahila ḍālika ḡāliban wa-qad qāla baʿḍu l-ʿulamāʾi idā ṣallā l-mukallafu wa-huwa lā yaʿrifu l-mafrūdā mina l-masnūni fa-lā taṣiḥḥu ṣalātuhū wa-ka-ḍālika law-saʿaltahū ʿan mufsidātī ṣ-ṣalāti la-mā ʿalimahā wa-ka-ḍālika law saʿaltahū ʿan ḥukmi s-sahwi idā ṭaraʾa ʿalayhi fī ṣalātihi la-mā ʿalimahū. fa-idā kāna ḥāḍā ḥālahū fī amri wuḍūʾihī wa-ṣalātihi llaḍayni bihimā qawāmu dīnihī wa-ṣalāhihi fa-mā bāluka bihī fī ḡayrihā wa-qad taqaddama anna man lam yaʿtaminhu llāhu ʿazza wa-ḡalla adaba min ādābi š-šarʿati fa-baʿʿidun an yuʿtamana ʿalā sirrin min asrāri llāhi taʿālā. fa-idā kāna ḥāḍā ḥāla š-šayḥi fī ḡahlihi bi-mabādī amri dīnihī fa-kayfa bi-man yaṣḥabuhū am kayfa bi-man yuḡīzuhū idī l-ḡālibu mimman yantamī ilā miṭli ḥāḍā annahū lā yubāširu l-ʿulamāʾa id law bāšarahum la-ankara ʿalayhim mā hum fihi [...].“*

¹¹⁹ Die angeführte Passage von Ibn Kaṭīr legt allerdings auch nahe, dass solche Individuen – ungeachtet gewisser Funktionen, die sie erfüllt haben mögen – zweifellos so etwas wie *soziale Aussenseiter* gewesen sein müssen, was sich bestens daran erkennen lässt, dass in Ibn Kaṭīrs Passage „die Leute“ (*an-nās*) nur allzu bereit gewesen zu sein scheinen, sich über den armen Ibrāhīm al-Qaṭṭān herzumachen und im Wortsinne das zu zerstören, was *anders* und *sonderbar* an ihm war und das hier auf Geheiss von Ibn Taymīya aus der Welt geschafft wird in Form von Kopfrasur, Fingernagelschnitt etc. Keinesfalls zu unterschlagen sind an dieser Stelle die verschiedentlich im Zusammenhang mit Heiligen geäusserten Bemerkungen, dass Kinder mit Steinen nach diesen Heiligen werfen würden etc.: Kinder werfen nicht nach *jedem* Menschen mit Steinen – da steckt schon *mehr* dahinter; ein gewisser Sinn für die *soziale Schwäche* dieser Menschen.

Taymīyas wenig freundliches und eher unerbittliches Vorgehen gegen zwei Scheichs (Ibrāhīm al-Qaṭṭān und Muḥammad al-Ḥabbāz)¹²⁰ erwähnt wird:

„Und im Raḡab¹²¹ wurde ein (gewisser) Scheich zu Scheich Taqī ad-dīn b. Taymīya gebracht, der (also: der Scheich) ein sehr grosses und ausladendes Derwischkleid (*dalaq*) zu tragen pflegte und al-Muḡāhid Ibrāhīm al-Qaṭṭān genannt wurde. Scheich (Ibn Taymīya) befahl, dass dieses Kleid zerrissen werden müsse (*amara bi-taqṭī'i dālīka d-dalaq*), worauf die Leute es von allen Seiten her packten und zerrissen, so dass sie an ihm (?) (praktisch) nichts davon übrigliessen (*ḥattā lam yada'ū fihi šay'an*). Dann befahl er, dass der Kopf von al-Qaṭṭān (wörtl. ihm) abrasiert werden müsse – der (viel) Haar hatte – und seine Nägel geschnitten – die sehr lang waren – und (zudem) sein der *Sunna* widersprechender Schnurrbart entfernt werden müsse, der über seinen Mund herabhing, und er forderte ihn auf, umzukehren von (seinem) zotigem Gerede und davon, an *ḥašīš* zu konsumieren, was den Verstand beeinträchtigt und andere nicht erlaubte verbotene Dinge (zu konsumieren) (*akl mā yuḡayyiru l-ʿaqla mina l-ḥašīšati wa-mā lā yaḡūzu mina l-muḥarramāti*). Anschliessend liess er (also: Ibn Taymīya) Scheich Muḥammad al-Ḥabbāz al-Bilāsī herbeischaffen und forderte ihn gleichfalls auf umzukehren vom Konsum verbotener Dinge und davon, mit den *ahl aḍ-ḍimma* zu verkehren (*muḥālaṭat ahl aḍ-ḍimma*), und untersagte ihm schriftlich, über die Bedeutung von Träumen und anderem zu reden und dabei auf etwas zurückzugreifen, wovon er kein Wissen hatte (*wa-kataba ʿalayhi maktūban an lā yatakallama fī taʿbīri l-manāmāti wa-lā fī ḡayrihā bi-mā lā ʿilma lahū bihī*).“¹²²

Abgesehen von den einzelnen Komponenten, die für das Verhalten solcher Akteure charakteristisch ist (übergrosse Kleidung; überlange Fingernägel; Missachtung der religiösen Verbote; zotiges Reden etc.) und auf die weiter unten noch ausführlich einzugehen sein wird, verdient diese Passage aus Ibn Kaṭīr u. a. auch deswegen Aufmerksamkeit, weil hier von Ibn Taymīya durchaus auch der Versuch unternommen worden zu sein scheint, eine Form von Wissen, die zum eigenen religiösen Wissen in Konkurrenz stand, abzustellen (d. h. *taʿbīr al-manāmāt* ‚das Auslegen von Träumen‘; interessant zu wissen wäre freilich, worauf sich Ibn Kaṭīrs Formulierung *wa-ḡayrihā* aus dem Satz: *wa-kataba ʿalayhi maktūban an lā yatakallama fī taʿbīri l-manāmāti wa-lā fī ḡayrihā* bezieht).

In einer anderen an Ibn Taymīya gerichteten Frage ist die Rede von einigen wundersamen Eigenschaften von ʿAlī al-Ḥarīrī¹²³: „Und einige behaupten, dass man ʿAlī al-Ḥarīrī so einen ‚Zustand‘ verliehen hat, dass seine männlichen Geschlechtsteile immer dann, wenn er mit Frauen und noch bartlosen jungen Männern¹²⁴ alleine beisammen ist, zu weiblichen Geschlechtsteilen (*farḡ imraʿa*)

¹²⁰ Ein Hinweis hierauf findet sich in *EF*² s. v. *Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya*.

¹²¹ Vom Jahr 1305 A. D.

¹²² Vgl. Ibn Kaṭīr *Bidāya*, Bd. 14

¹²³ = ʿAlī b. Abī l-Ḥasan al-Ḥarīrī al-Marwazī; vgl. auch *EF*² s. v. *Ḥarīriyya*: „[...] sect of Rifāʿiyya in the region of Damascus, founded by ʿAlī b. Abī l-Ḥasan al-Ḥarīrī al-Marwazī, d. 645/1247 at Baṣar (Ḥawrān). Its excessive pantheism, apparent in the works of its poet Naḍīm Dīn b. Isrāʿīl, was repudiated by Ibn Taymiyya in a very important *fatwā* (xxvi, n. 2 in the collection made by Ibn ʿUrwa, *Tafsīr al-kawākib al-darārī*, MS Damascus, *tafsīr*, no. 151). Cf. al-Fārūṭhī (d. 694/1294) *apud* Abu l-Hudā, *Kitābat al-djawāhir* Istanbul 1302, 326.“ (L. Massignon)

¹²⁴ Der immer wieder geäusserte Vorwurf, dass in manchen ṣūfischen Kreisen homosexuelle Praktiken mit Novizen an der Tagesordnung wären, sollte – bei allem Bewusstsein für strategische

werden.“¹²⁵ In derselben Anfrage an Ibn Taymīya wird auch behauptet: „[...] In ihren Reihen ist auch wer, der sich anmasst, Prophet zu sein und behauptet, dass es unbedingt notwendig ist, dass er zu einem bestimmten Zeitpunkt erscheint, so dass sich seine Religion und sein religiöses Gesetz erhebt, und dass es einen Teil seines religiösen Gesetzes bilden wird, (den sexuellen Verkehr mit) Frauen zu verbieten und (stattdessen) *al-fāḥiṣa al-lūṭīya* ‚homosexuellen Verkehr‘ zu erlauben sowie auch einige Speisen u. a. zu verbieten wie: Feigen, Mandeln oder Zitronen.“ In der Reihe solcher Akteure/-innen, die sich da so in Ibn Taymīyas Schriften tummeln, finden sich zudem noch allerlei Individuen, die *ruqya* „Zauber“ betreiben (*raqqāyūn*), Astrologen (*munagğimūn*) etc., die „auf den Wegen und in den Tavernen sitzen und bei denen die Frauen hocken“¹²⁶. Diese Akteure behaupten dabei, „über verborgene/zukünftige Dinge (*umūr muğayyaba*) berichten zu können“; schreiben allerlei Amulette und „lernen den Frauen, wie sie gegen ihre Ehemänner u. a. Zauberei einsetzen können“ (*yuʿallimūna n-nisāʾa s-siḥra li-azwāğihim wa-ğayrihim*). Da gibt es den *ḍārib al-ḥaṣā* (also einen Wahrsager, der unter Zuhilfenahme von Kieselsteinen wahrsagt). Bisweilen geben die Schriften des Ibn Taymīya sogar einen Blick frei auf die Magie als *Anti-Religion* oder als invertierte Religion und somit auf das, was Pierre Bourdieu einmal als eine „von einer Absicht auf Profanisierung inspirierte Magie“¹²⁷ bezeichnet hat. So schreibt Ibn Taymīya etwa von Akteuren, die „*yaktubūna [...] kalāma llāhi bi-n-nağāsati wa-qad yaqlibūna ḥurūfa kalāmi llāhi [...] immā ḥurūfu l-fātiḥati wa-immā ḥurūfu „qul huwa llāhu aḥadun“ aw ḡayruhumā*.“ Qurʾānische Worte absichtlich schmutzig zu schreiben oder aufzumischen und verkehrt zu schreiben: das zählt selbstredend zu bestens bekannten Verfahrensweisen der Magie. Schon Marcel Mauss hat geschrieben: „Die Gebärden sind eine Umkehrung der normalen Gebärden, oder jedenfalls derjenigen Gebärden, die bei den religiösen Zeremonien zugelassen sind; die zeitlichen und anderen Bedingungen sind offensichtlich nicht zu realisieren, das gesamte Material ist vorzugsweise unrein und die Praktiken obszön.“¹²⁸ Hier begegnen einem sogenannte *ahl al-ʿazāʾim* „Exorzisten“ u. v. a. m.

II. 2. IBN TAYMĪYA ALS AKTEUR: BIOGRAPHISCHES

Wer war nun dieser Ibn Taymīya? Wer war dieser Ibn Taymīya, „whose arrest on several occasions prompted riots and street disturbances“?¹²⁹ Wer war dieser Ibn Taymīya, dessen Arroganz, Taktlosigkeit und intellektuelle Verachtung für viele seiner *peers* oftmals beklagt wurde? Wer war dieser Mann, der nicht eben zimperlich war¹³⁰, wenn es darum ging, im Sinne seines Glaubens durchzugreifen;

Unterstellungen – im Zusammenhang mit dem, was Abdellah Hammoudi (für einen anderen geographischen Kontext) als „rituelle Femininisierung“ analysiert und bezeichnet hat, nicht grundsätzlich von der Hand gewiesen werden – vgl. Hammoudi *Master*, p. 139

¹²⁵ Vgl.: „*wa-minhum man yazʿumu anna ʿAlīyan il-Ḥarīriya kāna qad uʿṭiya etc.*“

¹²⁶ Vgl.: „[...] *al-munagğimīna llaḍīna yağlisūna ʿalā ṭ-ṭuruqi wa-fī l-ḥawānīti etc.*“

¹²⁷ Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 66

¹²⁸ Vgl. Mauss *Magie*, p. 84

¹²⁹ Vgl. Berkey *Formation*, p. 250

¹³⁰ Vgl. auch die – interessante – von Muḥammad al-Hāšimī al-Ḥāmidī geleitete Diskussion über das Erbe von Ibn Taymīya auf *Al-Mustakillah-TV* („*Qirāʾa mawḍūʿiya fī turāt Ibn Taymīya*“), wo von einem der Diskutanten (Ḥasan as-Saqqāf) diese radikale Seite von Ibn Taymīya scharf angegriffen

der „anti-debauchery campaigns“¹³¹ in Damaszener Tavernen und Bordellen durchgeführt hat; der mit dem Kreis seiner engsten Anhänger Damaszener Weinläden attackierte, Weinkrüge zerbrach und den Wein verschüttete und der zur Zeit der mongolischen Invasion auf den Stadtmauern von Damaskus Qurʾānverse rezitierte, um den Kampfgeist der Menschen anzufachen?¹³² Wer war jener „stern moralist“, der bereit war „[...] to throw out the ‘baby of the present with the ‘bathwater’ of tradition“?¹³³ Wer war jener Mann, der offenbar tatsächlich zu der Entsetzlichkeit fähig war, anlässlich der öffentlichen Hinrichtung des Atheisten Nāṣir ad-dīn b. aṣ-Ṣaraf b. al-Ḥayṭī aus der Menge hervorzutreten und den zum Tod Verurteilten zu schlagen („[...] to strike him with his hand“)?¹³⁴ Wer war aber andererseits jener Mann, der das hatte, was Rapoport und Ahmed mit allem Recht eine „breathhtaking mastery of the Islamic intellectual tradition“¹³⁵ genannt haben? Wer war jener auf der anderen Seite – zutiefst – „challenging and original thinker“?¹³⁶ Wer war jener Mann, bei dessen Anblick der mongolische Ilḥān Maḥmūd Ġāzān angeblich das empfunden haben soll, was in den Quellen als *hayba ʿaẓīma* beschrieben wird (also: „gewaltige Ehrfurcht“)?¹³⁷ Wer war jener Ibn Taymiyya – jener offenbar mittelgrosse bzw. untersetzte (*rabʿ [sic] al-qāma*) und breitschultrige (*baʿīd al-mankabayn*) Mann, dessen Augen sehr lebhaft gewesen sein müssen, da sie, wie man bemerkt hat, „wie zwei sprechende Zungen“¹³⁸ waren (*ka-anna ʿaynayhi lisānāni nāṭiqāni*)?

Ibn Taymiyya¹³⁹ wurde am 22. Januar 1263 A. D. in der Stadt Ḥarrān – damals ein Zentrum ḥanbalitischer Gelehrsamkeit¹⁴⁰ – in eine Familie¹⁴¹ geboren, die bereits mehrere berühmte ḥanbalitische Gelehrte hervorgebracht hatte – ein „illustrious background“¹⁴²: auf der einen Seite sein Onkel Faḥr ad-dīn¹⁴³ (gest. 1225 A. D.) und auf der anderen Seite Maḡd ad-dīn (gest. 1255 A. D.), sein Grossvater

und sehr deutlich problematisiert wird. (As-Saqqāf führt u. a. (etwas gekürzt) die folgende Passage an: „[...] *man lam yaqul inna llāha fawqa samawātihī ʿalā ʿarṣihī bāyinun min ḥalqihī waḡaba an yustatāba fa-in tāba wa-illā ḡuribat ʿunuquhū wa-ulqiya ʿalā mazbalatin li-allā yataʿaddā bi-natni riḥihī ahlū l-millati wa-lā ahlū d-ḡimmati wa-kāna māluhū fayʿan*“; Ibn Taymiyya führt dies als ein Zitat von Muḥammad b. Ishāq b. al-Ḥuzayma an.) Hier sei der Link zur ersten Folge angeführt: http://www.youtube.com/watch?v=g8X_ZKIX5IM&feature=related (5. 8. 2010)

Für Ḥasan as-Saqqāf vgl.:

http://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AD%D8%B3%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%82%D8%A7%D9%81 (6.8.2010)

¹³¹ Vgl. Michot *Non-Muslim*, p. 154

¹³² Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 30

¹³³ Vgl. Khalidi *Historical Thought*, p. 187

¹³⁴ Vgl. Michot *Non-Muslim*, p. 166

¹³⁵ Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 4

¹³⁶ Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 19

¹³⁷ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 161: „[...] *fa-lammā raʿā š-šayḡa awqaʿa llāhu lahū fī qalbihī haybatan ʿaẓīmatan* [...]“

¹³⁸ Vgl. Ibn Raḡab *Dayl*, p. 395

¹³⁹ Allgemeine Informationen zu Ibn Taymiyyas Zeit finden sich z. B. in Johansen *Perfect Law*, Matroudi *Ḥanbalī School* sowie in Islahi *Economic Concepts*.

¹⁴⁰ Vgl. auch Makari *Ethics*, p. 21

¹⁴¹ Vgl. auch Johansen *Perfect Law*, p. 261

¹⁴² Vgl. Makari *Ethics*, p. 21

¹⁴³ Laoust konstatiert, dass Faḥr ad-dīns Vater ein berühmter Asket war, den man unter die *abdāl* reihte – vgl. Laoust *Essai*, p. 7

väterlicherseits, die beide wichtige Teile ihrer Bildung in Bagdād erhielten.¹⁴⁴ Zweiterer war Laoust zufolge die einflussreichste Persönlichkeit der Schule von Ḥarrān.¹⁴⁵ Er wurde zu einem der beachtlichsten Gelehrten der ḥanbalitischen Rechtsschule, der schlussendlich zusammen mit Muwaffaq ad-dīn b. Qudāma (gest. 1223 A. D.)¹⁴⁶ als einer der „zwei Scheichs“ (der Ḥanbaliten) galt.¹⁴⁷ Mağd ad-dīn hatte in Ḥarrān die Position eines Šayḥs und eines Ḥaṭīb's inne.¹⁴⁸ Ibn Taymīya's Vater ʿAbd al-Ḥalīm b. Taymīya wird 627 A. H. in Ḥarrān geboren. Er erhält seine Bildung durch seinen Vater und übernimmt nach dessen Tod dessen Funktionen. Beide waren anerkannte *ḥadīṭ*-Spezialisten¹⁴⁹, wobei festzuhalten ist, dass Mağd ad-dīn „[...] was perhaps the only learned person in the family who was systematically devoted also to the publication of collections of *ḥadīths*.“¹⁵⁰ Insbesondere Abū Zahra hebt hervor, dass im Zusammenhang mit der Genealogie der Familie niemals ein arabischer Stamm erwähnt wird und dass die Familie aus diesem Grund mutmasslich nicht-arabischen und vielleicht kurdischen Ursprungs war.¹⁵¹ Im Jahre 1269 A. D. – Ibn Taymīya ist hier rund sieben Jahre alt¹⁵² – muss ʿAbd al-Ḥalīm seine Heimatstadt Ḥarrān aufgrund der herannahenden Mongolen verlassen, und die Familie flüchtet sich unter Mitnahme ihrer Bibliothek¹⁵³ – knapp¹⁵⁴, wie etwa in *al-Kawākib ad-durrīya* suggeriert wird – nach Damaskus, einem damals sehr wichtigen kulturellen (u. a. verfügte es über eine wichtige ḥanbalitische Schule) und politischen Zentrum, das nach Kairo die zweite Hauptstadt des mamlūkischen Reichs war:

„As the place of residence for the governor of the Syrian state (*mamlakah*), it also was a military center with its citadel serving as one of the bastions of the *salṭanah* of Cairo against internal conspiracies as well as against the external invasions of the Mongols. Economically, the city was populous and abundant with wealth as could be expected in a city of its political significance. Industries, particularly of war equipment, had flourished, as did the educational enterprise. The city's economy was enhanced by the cultural rhythm of the royal presence. Even funeral industries thrived as the community was sensitive to the commemoration of its cultured and pious dead.“¹⁵⁵

¹⁴⁴ Vgl. *EF* s. v. *Ibn Taymīya*; Laoust *Essai*, p. 7

¹⁴⁵ Vgl. Laoust *Essai*, p. 8

¹⁴⁶ Vgl. *EF* s. v. *Ibn Qudāma al-Mağdisī*, *Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Aḥmad b. Muḥamma*

¹⁴⁷ Vgl. Laoust *Essai*, pp. 9-10

¹⁴⁸ Vgl. Makari *Ethics*, p. 21

¹⁴⁹ Für die wichtigsten Werke von Mağd ad-dīn, die nicht nur *ḥadīṭ*, sondern auch *uṣūl al-fiqh* sowie positives Recht umfassen, vgl. Makari *Ethics*, p. 22

¹⁵⁰ Vgl. Makari *Ethics*, p. 22

¹⁵¹ Vgl. Abū Zahra *Ibn Taymīya*, p. 18 – Der Punkt ist insofern nicht ohne Interesse, als Ibn Taymīya Abstammung keinen religiösen Wert eingeräumt hat.

¹⁵² Abū Zahra hebt dies als eine traumatische Erfahrung hervor, die Ibn Taymīya's (politische) Einstellungen für immer geprägt hätte. Vgl. Abū Zahra *Ibn Taymīya*, p. 18

¹⁵³ Vgl. Abū Zahra *Ibn Taymīya*, p. 17

¹⁵⁴ Vgl. Laoust *Essai*, p. 10; vgl. auch Marʿī *Kawākib*, p. 139: Hier wird etwa beschrieben, wie die Familie, die kein Reittier, sondern nur einen Karren zur Verfügung hat, der nicht in allerbestem Zustand ist, Gott um Hilfe anruft (*ibtahalū; istağāṭū*) – Laoust charakterisiert diese Beschreibungen nicht ganz unzutreffend als „quelque peu dramatique“.

¹⁵⁵ Vgl. Makari *Ethics*, p. 24

In Damaskus gab es damals eine Vielzahl religiöser Institutionen, die zu jenen, verschiedenen Spezialisierungen entsprechenden, religiösen Subfeldern gehörten, die mit ihren feldspezifischen Errungenschaften (objektiviert etwa in einer eigenen Fachsprache) bereits zu relativer Autonomie gelangt waren und die wichtige Punkte im religiösen Feld bildeten – so gab es Institutionen, die auf *fiqh* spezialisiert waren; auf *ḥadīṭ*; auf *‘aḳā’id* etc.¹⁵⁶ In Damaskus wird Ibn Taymīyas Vater ‘Abd al-Ḥalīm der Leiter des *Dār al-ḥadīṭ* „as-Sukkarīya“, d. h. einer dem Studium der prophetischen Traditionen gewidmeten ḥanbalitischen Institution¹⁵⁷. Er wohnte in der Madrasa, hatte einen Sitz in der Umayyaden-Moschee, wo er jeden Freitag unterrichtete und bekleidete zudem den Posten eines Richters.

Selbst diese knappen Bemerkungen lassen nun keinen Zweifel daran, dass Ibn Taymīya in einem sozialen Umfeld aufwuchs, in dem (religiöses) Wissen einen herausragenden Stellenwert hatte und dass er von frühester Kindheit an eine tiefe Vertrautheit mit jenen sozialen Räumen aufbaute, in denen *‘ilm* „Wissen“ (re)produziert wurde, indem er an ihnen *partizipierte*. In den biographischen Quellen zu Ibn Taymīya wird dieser Punkt einer frühen Vertrautheit mit der sozialen Welt religiöser Gelehrsamkeit bisweilen explizit – und positiv – hervorgehoben und dabei als eine Art von Ideal aufgefasst.¹⁵⁸ So wird etwa in Mar‘īs *Kawākib* die Formulierung überliefert, dass Ibn Taymīya „an der Brust des Wissen gesaugt“ hätte „ab dem Moment, da er abgestillt worden war“ (*raḍi‘a ṭadya l-‘ilmi munḍu fuṭima*)¹⁵⁹; dass er sich schon in jungem Alter diversen Wissensgebieten widmete (*aḳbala ‘alā l-‘ilm fī ṣuḡriḥi*).¹⁶⁰ Immer wieder ist die Rede davon, dass er auf die denkbar vollkommenste und beste Art und Weise gross werden konnte (*naša’a atamma inšā’in* (sic) *wa-azkāhu*).¹⁶¹ Zu konstatieren ist an dieser Stelle zudem, dass Ibn Taymīya in einem sozialen Umfeld aufwuchs, welches nicht nur der Aneignung derjenigen (verschriftlichten) Wissensbestände und Techniken, die eine erfolgreiche (und nicht naive) Partizipation am religiösen Feld zwingend voraussetzte, günstig war, sondern darüber hinaus auch einen entsprechenden Habitus erwerben konnte: „The goal was virtuosity and what we could call “naturalness” in public performances, as much as trained competence in specific fields of knowledge.“¹⁶² Einem solchen Erwerb besonders günstig war es selbstredend, wenn ein Individuum – so wie Ibn Taymīya – von frühester Kindheit mit solchen Akteuren im religiösen Feld Umgang hatte, deren Art sich zu benehmen als besonders exemplarisch verstanden wurde; deren körperliches So-sein. Hierbei handelte es sich also um das Erlernen einer Art und Weise zu *sein*, die nicht – damals wie heute nicht – Gegenstand expliziten Lernens ist. Michael Chamberlain hat vollkommen zurecht betont, dass die Scheichs, bei denen im mittelalterlichen Damaskus junge Menschen lernten, im selben Masse, da sie Träger von Wissen waren auch als Modelle für körperliche Normen fungierten – es ging nachdrücklich auch um deren *ḥarakāt wa-sakanāt* „Bewegungen und

¹⁵⁶ Vgl. Abū Zahra *Ibn Taymīya*, p. 24

¹⁵⁷ Andere ḥanbalitische religiöse Institutionen waren etwa die *Madrasa Ġawziya* oder die *Madrasa ‘Umarīya*.

¹⁵⁸ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 125

¹⁵⁹ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 148

¹⁶⁰ Vgl. Ibn Raḡab *Dayl*, p. 388

¹⁶¹ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 139

¹⁶² Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 124

Stillhalten“¹⁶³: „The shaykh was as much a model of bodily norms as he was a carrier of truths. Training of the self and shaping its presentation was an important part of the capital of young people [...].“¹⁶⁴ Ein wichtiger Punkt hierbei ist, dass dies keinesfalls eine sklavische Imitation solcher Modelle nach sich zog, sondern vielmehr war es so, dass subtilem individuellem Erfindungsreichtum und Virtuosität im Umgang mit den inkorporierten Vorbildern applaudiert wurde („gently transgressing them“¹⁶⁵). Chamberlain ist auf voller Länge zuzustimmen, wenn er *gerade dort* die Virtuosität zu erfassen sucht, denn in der Tat ist es so, dass ein unverkrampfter und kreativer Umgang mit Normen – der alle Aussichten hat als „naturegegeben“ zu erscheinen – einen souveränen Besitz selbiger voraussetzt.¹⁶⁶ Ibn Taymīyas soziales Umfeld war nun also ganz ohne jeden Zweifel ein solches, das seine Fähigkeiten auch *erkannte*: „Alle Anzeichen seiner Vortrefflichkeit (*maḥā'il an-nağāba*) wurden schon sichtbar, als er noch klein war.“¹⁶⁷ Für die sozialen Räumen, in denen Ibn Taymīya reüssieren sollte, so wichtige Fähigkeiten wie ein gutes Gedächtnis („a wonderful memory“¹⁶⁸) sollen sich dabei schon früh manifestiert haben (und fanden später allgemein – auch über die Grenzen wechselseitiger Sympathie und sachlicher Übereinstimmung hinweg – Anerkennung und wurden geradezu sprichwörtlich), was etwa in (wohl überhöhten) Narrativen wie dem folgenden seinen Niederschlag gefunden hat:

„Ibn ʿAbd al-Hādī b. Qudāma sagte: ‚Mir ist zu Ohren gekommen, dass ein Scheich aus Aleppo nach Damaskus kam und sagte: ‚Ich habe gehört, dass es in dieser Stadt einen Buben geben soll, der Aḥmad b. Taymīya heisst und der sehr schnell darin sein soll, wenn es darum geht sich (Dinge) zu merken (*sarīʿ al-ḥifẓ*). Ich kam her in der Absicht ihn vielleicht sehen zu können.‘ Da sagte ein Schneider zu ihm: ‚Dies hier ist der Weg, den er (für gewöhnlich) zu seinem *kuttāb* nimmt. Er ist (heute) noch nicht vorbeigekommen. Hock dich also her bei uns bis er hier auf dem Weg zum *kuttāb* vorbeikommt.‘ Als er (schliesslich) vorbeikam, sagte man (zu dem Scheich aus Aleppo): ‚Der da ist es, der mit der grossen Schreibtafel!‘ Da rief ihn der Scheich zu sich her, nahm seine Schreibtafel an sich, schrieb darauf die Texte von vielleicht elf oder dreizehn Prophetensprüchen (*mutūn al-ḥadīṯ*) und sagte dann zu ihm: ‚Lies das!‘ Und er (= Ibn Taymīya) blickte darauf ein einziges Mal, nachdem der Scheich (wörtl. er) das geschrieben hatte, und dann sagte der Scheich (wörtl. er): ‚(Und jetzt) lass mich hören (was ich geschrieben habe)!‘, worauf er ihm [*ʿurḍan*] auf die denkbar beste Art und Weise hersagte (was er geschrieben hatte). Anschliessend schrieb der Scheich (wörtl. er) eine Anzahl von Überlieferketten, die er ausgewählt hatte, und Ibn Taymīya (wörtl. er) blickte auf sie wie er das zuvor (mit den Texten) gemacht hatte und hatte sie sich (auch schon) gemerkt. Da erhob sich der Scheich und sagte: ‚Sollte

¹⁶³ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 123

¹⁶⁴ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 123

¹⁶⁵ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 124

¹⁶⁶ Selbstredend ist gerade auch in diesem Punkt Chamberlains Auseinandersetzung mit der Soziologie von Pierre Bourdieu sehr deutlich greifbar. An diesem Punkt liesse sich etwa auch an sprachliche Fähigkeiten erinnern: Die Fähigkeit, mit einer Sprache spielen zu können; tun zu können, was auch immer man will, setzt es voraus, eine Sprache ausgesprochen gut zu beherrschen.

¹⁶⁷ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 139

¹⁶⁸ Vgl. Islahi *Economic Concepts*, p. 58

dieser Bub leben, dann ist ihm ein gewaltiger Rang sicher! Denn so *jemanden* hat die Welt noch nicht gesehen!¹⁶⁹

Seine ganze Jugend über lernt Ibn Taymīya unermüdlich, mit grossem Fleiss und grosser Ernsthaftigkeit – Abū Zahra zeichnet sogar das (etwas bedrückende) Bild eines Kindes, das nicht spielt¹⁷⁰. In den arabischen Quellen werden – auf sehr unsystematische Art und Weise – sowohl (die) Werke als auch Wissensgebiete angeführt, mit denen er sich befasste. Er lernt den Qurʾān auswendig, anschliessend *ḥadīṭ*, *fiqh* und erhält eine gründliche Ausbildung in arabischer Philologie und Grammatik – erwähnt wird sein Studium des Werks von Sibawayh – die als Auxiliarwissenschaften für jegliche exegetische Arbeit, die diesen Namen verdient, von überragender Bedeutung sind.¹⁷¹ Ibn Taymīya soll diesen Sprachstudien in einem Ausmass Interesse entgegengebracht haben, dass es den Anschein hatte, er habe sie als sein Spezialgebiet auserkoren. Dementsprechend wird ihm eine ausgezeichnete Kenntnis des Arabischen attestiert (z. B. von aḏ-Ḍahabī: „*atqana l-ʿarabīyata uṣūlan wa-furūʿan*“¹⁷²). Abū Zahra legt nahe, dass Ibn Taymīyas Studium von Sibawayh dabei durchaus kritisch war („[...] *yuhālifu mā fīhi muʿtamidan ʿalā mā darasa fī ḡayrihi*“).¹⁷³ Ein solcherart solides sprachliches Wissen war ohne jeden Zweifel eine Vorbedingung für eine gewisse, ihn später auszeichnende – und laut Zeitzeugen: unerreichte – Vorliebe dafür, sich intellektuell anspruchsvollen exegetischen Problemen zu stellen: „Er tauchte ganz ein in die Feinheiten seiner Bedeutungen (d. h. vom Qurʾān) und riskierte (es bewusst, sich mit) schwierige(n) Stellen (auseinanderzusetzen) (*ḡāṣa fī daqīqi maʿānīhi wa-ḥāṭara ilā mawāqīʿi l-iṣkālī*)“.¹⁷⁴ Erwähnt wird auch eine mathematische Bildung. Dass Ibn Taymīya zudem ein ausgezeichnetes Wissen über Logik, scholastische Theologie und Šūfismus hatte, geht aus seinen Schriften überdeutlich hervor. Zudem besucht er regelmässig *ḍikr*-Sitzungen. Betont wird, dass er mehr als ein Werk von mehr als einem Scheich gehört haben soll. Bedeutende Werke wie die von Aḥmad b. Ḥanbal, al-Buḥārī, Muslim, at-Tirmidī, Abū Dāwūd, an-Nisāʿī, Ibn Māḡa und ad-Dāraquṭnī soll er alle viele Male gehört haben. Insgesamt soll er bei über zweihundert Scheichs gelernt haben – erwähnt werden etwa Šams ad-dīn al-Maqdisī (der sehr stolz darauf war, Ibn Taymīya autorisiert zu haben, Fatwās zu erlassen¹⁷⁵), Ibn Abī al-Yusr, al-Kamāl b. ʿAbd, al-Maḡd b. ʿAsākir, Yaḥyā b. aṣ-Ṣayrafī, Aḥmad b. Abī l-Ḥayr u. a.¹⁷⁶

Kurzum und zusammenfassend: Die sozialen Voraussetzungen dafür, dass Ibn Taymīya zu dem hochgebildeten Gelehrten werden konnte, der er schlussendlich war, waren denkbar gut. Es ist auf dieser Grundlage, dass sein gigantisches theologisches und exegetisches Unternehmen aufruht. Und es überrascht nicht,

¹⁶⁹ Vgl. Marʿī *Kawākib*, pp. 154-155; inhaltlich zusammengefasst in Makari *Ethics*, p. 23

¹⁷⁰ Vgl. Abū Zahra *Ibn Taymīya*, p. 20

¹⁷¹ Ibn Taymīya soll zudem grosse Vorbehalte gegen andere Sprachen und „fremde Kulturen“ gehabt haben.

¹⁷² Vgl. Ibn Raḡab *Dayl*, p. 389

¹⁷³ Vgl. Abū Zahra *Ibn Taymīya*, p. 22

¹⁷⁴ Vgl. Ibn Raḡab *Dayl*, p. 389

¹⁷⁵ Vgl. Michot *Non-Muslim*, p. 152

¹⁷⁶ Vgl. Islahi *Economic Concepts*, pp. 57-58; vgl. auch <http://www.islamophile.org/spip/L-Imam-Taqi-Ad-Din-Ahmad-Ibn.html> (19.8.2009); vgl. auch *EF* s. v. *Ibn Taymīyya*, *Taqī al-Dīn Aḥmad ibn Taymīyya*

dass Ibn Taymīya über die nötigen intellektuellen Voraussetzungen verfügte um zu registrieren, was im religiösen Feld seiner Zeit und in seinem gesellschaftlichen Umfeld insgesamt vor sich ging – dementsprechend scharf sind seine Attacken.

Was diesen Sachverhalt von Ibn Taymīyas herausragendem Wissen und Können sowie seine daraus resultierende Anerkennung als Gelehrter betrifft, so stehen sie völlig ausser Streit: „Both friends and foes acknowledged that Ibn Taymiyya had a breathtaking mastery of the Islamic intellectual tradition.“¹⁷⁷ „Widely acknowledged as a scholar“¹⁷⁸: Ibn Taymīyas Exzellenz *als Gelehrter* muss sehr auffallend gewesen sein. Dementsprechend oft wird in den biographischen Quellen auf diese *spezifische* Form von Exzellenz Bezug genommen, d. h. auf eine Exzellenz, die durch beides charakterisiert ist: durch besondere und feldspezifische Kompetenzen (Wissensbestände, Fragestellungen, etc.) – die als eine Zutrittsbedingung zu und als Kapital in den besonderen sozialen Räumen, um die es hier geht, fungieren – und zugleich durch eine virtuose Handhabung dieser Kompetenzen. Ein Blick in biographische Quellen und in Aussagen von Zeitgenossen¹⁷⁹ führt also zunächst einmal ganze Legionen von Superlativen vor Augen, die sich in den Beschreibungen von Ibn Taymīya häufen. Nun gehört (teils) hyperbolisches Lob sicherlich zu den typischen Eigenschaften dieser Art von Beifall spendenden Texten, d. h., diese Texte dürfen nicht in allen Punkten einfach für bare Münze genommen werden, zumal der berühmteste dieser Biographen – Ibn ʿAbd al-Hādī – zum (kleinen) Zirkel von Ibn Taymīyas treuer Gefolgschaft gehörte.¹⁸⁰ Morabia hat mit Bezug auf diese Texte nicht ohne Grund geschrieben: „Le petit groupe de ses fidèles entoura sa (also: Ibn Taymīyas) mémoire du nimbe de la sainteté [...]“.“¹⁸¹

Was allerdings Ibn Taymīya intellektuelle Fähigkeiten betrifft, so scheinen die in diesen Texten vorkommenden Bemerkungen zu seiner wirklich herausragenden intellektuellen Statur allerdings nicht unbegründet zu sein (zumal dies durch Ibn Taymīyas Schriften bestätigt wird), d. h., es ist zweifellos möglich, in ihnen nicht

¹⁷⁷ Vgl. Rapoport & Ahmed (Eds.) *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 4

¹⁷⁸ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 37

¹⁷⁹ Von wem die einzelnen Aussagen, die ich im Folgenden anführe, jeweils stammen, kann leicht nachgelesen werden.

¹⁸⁰ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 31

¹⁸¹ Vgl. Morabia *Surnaturel*, p. 169 – Ich habe weiter unten in dieser Arbeit daran erinnert, dass in solchen Werken mit Bezug auf Ibn Taymīya etwa durchaus Anspielungen auf den *ḥadīṭ qudsī* „*man ʿādā lī waliyan* etc.“ zu entdecken sind. An dieser Stelle sei exemplarisch noch eine weitere Stelle angeführt, die auch in diese Richtung weist:

„Scheich al-Ḥāfiẓ b. ʿAbd al-Hādī b. Qudāma erwähnte, dass, als der Scheich (also: Ibn Taymīya) seine Fatwā zur Problematik des *šadd ar-riḥāl li-l-qubūr* verfasste, eine Gruppe angesehener (Leute) in Damaskus zusammenkam und sich in Sachen Scheich (Ibn Taymīya) beriet (*ḍarabū mišwara*). Einer von ihnen sagte, dass man ihn (=Ibn Taymīya) verbannen sollte, und da wurde der, der das gesagt hatte, verbannt; ein anderer sagte, man solle seine Zunge abschneiden, und da wurde die Zunge dessen, der das gesagt hat, abgeschnitten; ein anderer sagte, er soll gezüchtigt werden (*taʿzīr*), und da wurde der, der das gesagt hatte, gezüchtigt und wiederum ein anderer sagte, er solle eingesperrt werden, und da wurde der, der das gesagt hatte, eingesperrt. Und er (= Ibn Qudāma) sagte: ‚Das hat mir jemand erzählt, der auf dieser Beratung anwesend war und sie verabscheute.‘“ (Vgl. Marʿī *Kawākib*, pp. 160-161)

gänzlich unzutreffende Charakterisierungen seiner Person zu sehen. Die unterschiedlichen Aussagen zu seiner Person, die sich in solchen Texten finden, sind also bis zu einem gewissen Grad sicherlich in der Lage, eine Vorstellung zu vermitteln vom Eindruck, den Ibn Taymīya auf andere Akteure in seinem gelehrten Umfeld gemacht haben musste. Wird Ibn Taymīya von seinen *peers* als gross anerkannt, dann beruht dies also darauf, dass er es hinsichtlich seiner religiösen Gelehrsamkeit bis zur denkbar grössten Exzellenz gebracht hatte; als Gelehrter „widely acknowledged“ war – wenn auch nicht unbedingt beliebt (dazu weiter unten).¹⁸²

Nachdem Ibn Taymīya in erster Linie ein Rechtsgelehrter war – Wael B. Hallaq ist zuzustimmen, wenn er festhält: „Ibn Taymiyya was first and foremost a lawyer and jurist and his worldview was considerably coloured by his characteristically juristic thinking.“¹⁸³ –, so überrascht nicht, dass die entsprechende Sorte religiösen Kapitals in den Charakterisierungen seiner Person häufig vorkommt. Exemplarisch sei dies an einer Reihe von Beschreibungen illustriert.¹⁸⁴ So schreibt etwa ad-Dahabī:

„Er hat eine vollkommene Kenntnis von den Überlieferern (von *ḥadīṭen*) sowie von den beiden Verfahrensweisen von *ḡarḥ* und *taʿdīl*; von ihren Klassen, und er kennt sich aus mit den verschiedenen Kategorien von Prophetensprüchen (*funūn al-ḥadīṭ*): solchen, die über einen (*isnād*) *ʿālī* verfügen und solchen, die über einen (*isnād*) *nāzil* verfügen¹⁸⁵; denjenigen (*ḥadīṭen*), die (als) *ṣaḥīḥ*¹⁸⁶ (zu werten) sind

¹⁸² Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 37

¹⁸³ Vgl. Hallaq *Greek Logicians*, p. xxxiii

Deutlich hagiographische Konnotationen hat aber (mit ihrer klaren Betonung von *firāsa* „Hellsicht“) etwa auch folgende Passage:

„Der Scheich pflegte Kranke zu besuchen, und so trug es sich zu, dass einmal ein junger Mann (*šābb*) in Damaskus erkrankte und er ihn jeden Tag besuchte. Eines Tages dann kam er zu dem jungen Mann und betete für ihn, worauf dieser schnell genas, und er (=Ibn Taymīya) sagte zu ihm: ‚Verpflichte dich Gott gegenüber, dass du schnell in deine Stadt zurückkehren wirst. Darfst du denn deine Frau und deine Töchter ganz verloren (*ḍayʿatan*) zurücklassen, während du dich hier aufhältst?‘ Der junge Mann sagte: ‚Da küsste ich seine Hand und sagte: ‚Sidi, ich kehre reuig um zu Gott‘, und ich war verblüfft über das, was er mir enthüllte, wo ich sie (=Frau und Kinder) doch zurückgelassen hatte ohne Geld, während aber niemand in Damaskus Bescheid wusste um (diese) meine Lage.“ (Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 160)

Hier liessen sich noch viele Beispiele anführen, ich möchte mich aber hier auf diese beiden beschränken.

¹⁸⁴ Die Übersetzung solcher Beschreibungen ist für gewöhnlich alles andere als einfach, was selbstredend kein Zufall ist, sondern schlicht und einfach der Tatsache geschuldet ist, dass in ihnen gehäuft Begriffe auftauchen, die zu einer in einem bestimmten Feld hervorgebrachten Fachsprache gehören, wo sie präzise Sachverhalte ausdrücken. Nun existiert aber ein entsprechendes Feld in dieser Weltgegend nicht, so dass man stets dazu verurteilt ist, sich mit Beschreibungen zu verhelfen, die die von den Fachbegriffen präzise zusammengefassten Verfahrensweisen, Wissensbestände etc. erklären. In jedem Fall sind diese Schwierigkeiten gut in der Lage, die relative Autonomie des sozialen Raumes zu illustrieren, zu dem die jeweilige Fachsprache gehört.

¹⁸⁵ *Isnād ʿālī* ist ein Fachbegriff der *ḥadīṭ*-Spezialisten und drückt aus, dass es in der Überliefererkette wenige Zwischenglieder zwischen dem Überlieferer der Tradition und dem Propheten gibt oder zwischen dem Überlieferer und einer zuverlässigen Autorität. Prophetische Traditionen mit einem derartigen *isnād* gelten als von hohem Wert, da weniger Zwischenglieder weniger Möglichkeiten des Irrtums bedeuten. *Isnād nāzil* drückt logischerweise das Gegenteil aus, d.

und denjenigen, die (als) *saqīm* (zu werten) sind. (Und dies) zusammen mit seiner Fähigkeit, die (eentlichen) Inhalte der Prophetensprüche (*mutūn*) auswendig zu wissen – hierin ist er einzigartig¹⁸⁷ und (hierin) erreicht keiner seiner Zeitgenossen seinen Rang oder kommt überhaupt nur in seine Nähe, und es ist bewunderungswürdig, wie er (scheinbar mühelos) prophetische Traditionen (aus dem Gedächtnis) abrufen und Beweise aus ihnen ableiten kann“ (*huwa ‘ağībun fī stiḥḍārihī wa-stiḥrāğī l-ḥuğāğī minhu*) [...]. Insofern ist der Aussage zuzustimmen, dass „jeder Prophetenspruch, der Ibn Taymīya unbekannt ist, überhaupt kein Prophetenspruch ist.“¹⁸⁸

Wenige Leute sollen „an Prophetensprüchen auswendig gewusst haben, was er auswendig wusste.“¹⁸⁹ Ähnliches wird von aḏ-Ḍahabī über Ibn Taymīyas Fähigkeit qur’ānische Verse parat zu haben gesagt: „Er hat ein erstaunliches Vermögen, qur’ānische Verse (aus dem Gedächtnis) abzurufen, wenn er dabei ist, für ein rechtliches Problem den Beweis zu erbringen (*waqta iqāmati d-dalīli ‘alā l-mas’alatī*).“¹⁹⁰ In Mar’īs *Kawākib* finden sich zudem folgende Charakterisierungen:

„Er rezitierte den Qur’ān und zeichnete sich darin aus sowie (er sich auch auszeichnete) in (seinen Kenntnissen) der arabischen Sprache und den *uṣūl*, und er war sehr gewandt in den Disziplinen von Qur’ānexegese und *ḥadīṭ*, und er war so hervorragend, dass ihm niemand irgendwo das Wasser reichen konnte (wörtl. niemand zu ihm aufschliessen konnte; ihn einholen konnte). Er erreichte die Rangstufe von *iğtihād* ‚unabhängigem juristischem Urteilen‘ und in seiner Person (wörtl. in ihm) war all das, was die Vorbedingung dafür ist, ein *muğtahid* zu sein, vereinigt. Und wenn er Auslegungen (der religiösen Texte) zur Sprache brachte, erblassen die Leute aufgrund der (schieren) Menge dessen, was er auswendig wusste und aufgrund der Vortrefflichkeit, mit der er (dies) darbrachte und weil er den (einzelnen) Lehrmeinungen das zukommen liess, was sie verdienten, indem er entweder (eine Lehrmeinung einer anderen) vorzog, (sie im Gegenteil) für schwach begründet hielt oder (sie gänzlich) entkräftete.“¹⁹¹

Oder:

„Was seine Kenntnis Überlieferungen, die (als) *ṣaḥīḥ* (zu bewerten) sind und solchen, die (als) *saqīm* (zu bewerten) sind, betrifft, so ist er in diesem Punkt einer jener Berge, deren Gipfel nie erklommen und deren Höhen

h., dass es zwischen dem Überlieferer und dem Propheten viele Zwischenglieder gibt. – Vgl. *EF* s. v. *ḥadīṭh*.

¹⁸⁶ *Ḥadīṭ*-Spezialisten unterscheiden zwischen vier grösseren Kategorien von Prophetensprüchen: *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa‘īf* und *saqīm*. Innerhalb dieser Kategorien gibt es teilweise wieder unterschiedliche Grade. Die oben angeführte Bemerkung von aḏ-Ḍahabī bezieht sich deutlich sichtbar auf die beiden Extreme dieses Spektrums, und er suggeriert wohl, dass Ibn Taymīya eine ausgezeichnete Kenntnis all dieser Kategorien samt ihrer Gradierungen hatte. Für die einzelnen Kategorien vgl. *EF* s. v. *ḥadīṭh*.

¹⁸⁷ *infarada bihī*: vgl. al-Ġazzālīs Arbeit zu *ğāh*.

¹⁸⁸ Vgl. Ibn Rağab *Dayl*, p. 391

¹⁸⁹ Vgl. Ibn Rağab *Dayl*, p. 389

¹⁹⁰ Vgl. Ibn Rağab *Dayl*, p. 391

¹⁹¹ Vgl. Mar’ī *Kawākib*, pp. 141-142: „*qara’a l-Qur’āna wa-bara’a fīhī wa-l-‘arabīyati wa-l-uṣūli wa-mahara fī ‘ilmi t-tafsīri wa-l-ḥadīṭi wa-kāna imāman lā yulḥaqu ġubāruhū fī kulli šay’in wa-balağā rutbata l-iğtihādi wa-ğtama‘at fīhī šurūṭu l-muğtahidīna wa-kāna idā ḍakara t-tafsīra bahata n-nāsu min kaṭrati maḥfūzihī wa-ḥusni irādihī wa-i‘ṭā’ihī kulla qawlin mā yastahiqquhū mina t-tarğīḥi wa-t-taḍ‘īfi wa-l-ibtālī [...].*“

nie erreicht werden können. Und so geschieht es sehr selten, dass ihm gegenüber eine Lehrmeinung erwähnt würde, ohne dass sein Wissen nicht auch diejenigen umfasste, die sie (d. h. dieser Lehrmeinung) nicht anerkannt hatten; diejenigen, die sie erwähnt und überliefert hatten. (Und so geschieht es sehr selten, dass ihm gegenüber ein Überlieferer erwähnt würde ohne dass er summarisch und detailliert wüsste, was es mit ihm auf sich hat hinsichtlich *ḡarḥ* und *taʿdīl*“¹⁹²

Dem Erwerb dieser spezifischen und weit anerkannten Grösse von Ibn Taymīya liegt ohne jeden Zweifel die Tatsache zugrunde, dass er ausgesprochen *viel investiert* hat: Ibn Taymīya muss *deutlich* mehr gearbeitet haben als viele seiner *peers* (wie dies auch der Umfang seiner gesammelten Werke nahelegt¹⁹³) und auch sehr diszipliniert.¹⁹⁴ Dinge, die ihn nicht interessierten, scheint er dabei möglichst abgestellt zu haben („His brother used to take care of his expenses [...]“¹⁹⁵) bzw. scheint er, schenkt man den Quellen Glauben – aufgrund der Intensität, mit der er sowohl theoretisch als auch praktisch mit der Religion beschäftigt war (*ṣiddat iṣtigālīhī bi-mā huwa fīhī min al-ʿilm wa-l-ʿamal*) – einfach auf sie *vergessen* zu haben: „Es ist nicht bekannt, dass er sich jemals Essen hätte kommen lassen, weder ein Mittag- noch ein Abendessen. [...] Vielmehr war es so, dass man ihm manchmal etwas vorbeibrachte (*rubbamā yuʿtā bi-ṭ-ṭaʿām*) oder etwas bei ihm zurückliess, worauf er dann oft eine ganze Weile in dem verblieb (was er gerade tat), bis er sich schliesslich dem Essen (wörtl. ihm) zuwandte (*yaltafit ilayhī*)“¹⁹⁶. In den Charakterisierungen seiner Person taucht die enorme Produktivität, die mit all dem einherging, immer wieder auf: „Tag und Nacht schreibt er [...]“¹⁹⁷; „[...] anschliessend betet er das Abendgebet und widmet sich dann (ganz) den Wissenschaften, bis ein grosser Teil der Nacht vorübergegangen ist (*ilā an yaḏhab ṭawīl min al-layl*)“¹⁹⁸; „(Wirklich) Freude bereitet ihm einzig und allein, *ʿilm* ‚religiöses Wissen‘ zu verbreiten (*naṣr al-ʿilm*), schriftlich niederzulegen und in Übereinstimmung mit diesem Wissen zu handeln (*al-ʿamal bi-muqtaḏāhu*)“¹⁹⁹; „Seine Schriften (wörtl. sie) sind äusserst zahlreich (*ḡāwazāt ḥadd al-kaṭra*), und niemandem wäre es möglich sie zu zählen, und der Platz hier reicht nicht aus um allein die bekannten von ihnen zu zählen, ja um sie überhaupt nur auf-zu-zählen“²⁰⁰; „Sollte ihm ein langes Leben beschieden sein, so wird er (noch) die ganze Welt mit Wissen anfüllen (*in ṭāla ʿumruhū malaʾa l-arḍa ʿilman*)“²⁰¹; „Es ist nicht unwahrscheinlich, dass seine Schriften schon jetzt einen Umfang von fünfhundert Bänden erreicht haben“²⁰²; „Die (Anzahl der) vom Scheich (Ibn

¹⁹² Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 155: „*ammā maʿrifatuhū bi-ṣaḥīḥi l-manqūli wa-saqīmihī fa-innahū fī ḍālika minā l-ḡibālī llatī lā tutaraqqa ḍurwatuhā wa-lā yunālu sanāmuḥā fa-qalla an ḍukira lahū qawlun illā wa-qad aḥāṭa ʿilmuhū bi-munkirihī wa-ḍākirihī wa-nāqilihī aw rāwin illā wa-qad ʿarafa ḥālahū min ḡarḥin wa-taʿdīlin bi-iḡmālin wa-taḥṣīlin*.“

¹⁹³ Selbst wenn man seine von Birgit Krawietz treffend so bezeichnete „Recycling-Techniken“ – die

¹⁹⁴ Vgl. Makari *Ethics*, p. 22

¹⁹⁵ Vgl. Islahi *Economic Concepts*, p. 58

¹⁹⁶ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 159

¹⁹⁷ Vgl. Ibn Raḡab *Dayl*, p. 391

¹⁹⁸ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 156

¹⁹⁹ Vgl. Ibn Raḡab *Dayl*, p. 391

²⁰⁰ Vgl. Ibn Raḡab *Dayl*, p. 403

²⁰¹ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 140

²⁰² Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 152

Taymiya) verfassten Schriften, Fatwās, Qawā'id, Repliken und Epistel u. a. lässt sich nicht genau feststellen“; „Ich kenne niemanden aus der Reihe der Imāme [...], der so derartig viel angehäuft und der vergleichbar viel oder auch nur annähernd so viel verfasst hätte“²⁰³; „Seine Schriften und Werke sind viel zu zahlreich, als dass ich oder irgendjemand sonst sie zählen könnte“²⁰⁴; „Mehr als einer hat mir berichtet, dass er pro Tag einen dünnen Band (*muğallad laṭif*) und mehr als einmal vierzig und mehr Blätter in einem Aufwasch (*fī ġalsa*) geschrieben hat, und es wurde gezählt, was er an einem Tag geschrieben und in Reinschrift gebracht hatte (*bayyadahū*), und es waren acht *karārīs* ‚Faszikel‘ zu einem der verwickeltsten Probleme [...]“²⁰⁵; „Das, was er verfasst hat, sind bisher vielleicht viertausend oder mehr *karārīs*“²⁰⁶; „Er schrieb bisweilen pro Tag, was in Reinschrift gebracht einem ganzen Band entspricht (*mā yubayyaḍu minhu muğallad*)“²⁰⁷ usw. usf.

Als ein weiterer Aspekt der Ausschliesslichkeit, mit der er in seine Arbeit vertieft war, wird die Tatsache hervorgehoben, dass er sich um sozusagen typisch diesseitige Dinge nicht geschert haben soll. So soll er etwa sein ganzes Leben lang unverheiratet geblieben sein: „Er war frei von dem Verlangen danach gut zu essen, sich schön zu kleiden oder sexuell zu verkehren (*kāna [...] fāğiran ʿan šahawāti l-maʿkālī wa-l-malbasi wa-l-ğimāʿi*).“²⁰⁸ Und ganz allgemein wird konstatiert, dass man nie gesehen habe, wie er danach gestrebt hätte, in den Genuss von Dingen zu kommen und zu tun, was religiös durchaus erlaubt bzw. indifferent gewesen wäre – also sog. *mubāḥāt* – und worauf er folgerichtig *nicht* hätte verzichten müssen: „*wa-lā ruʿiya sāʿiyan fī taḥṣīli l-mubāḥāti*.“²⁰⁹ Weder soll es ihm nach „einer schönen Frau“ verlangt haben²¹⁰, noch nach einer „schönäugigen Sklavin“ (*surriya ḥawrā*),

²⁰³ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 153

²⁰⁴ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 153

²⁰⁵ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 154

²⁰⁶ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 146

²⁰⁷ Vgl. Ibn Rağab *Dayl*, p. 390

²⁰⁸ Vgl. Ibn Rağab *Dayl*, p. 390

²⁰⁹ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 157

²¹⁰ Ibn Taymiya hat zu diesem Punkt im Übrigen eine recht ausführliche exegetische Arbeit geleistet – vgl. etwa die folgende Passage: „Und Sein Wort (= Q 3/135): ‚[Diejenigen, die, wenn sie etwas Abscheuliches getan oder gegen sich selber gefrevelt haben] Gottes gedenken und (ihn) um Vergebung für ihre Schuld bitten.‘ Und deswegen sagte Er (= Q 4/27): ‚Gott will sich euch (seinerseits gnädig) wieder zuwenden‘, und dann sagte Er (= Q 4/28): ‚Gott will euch Erleichterung gewähren. Der Mensch ist (ja) von Natur schwach.‘ Muğāhid u. a. haben gesagt: ‚Sie folgen ihren Gelüsten‘: (damit ist) *zinā* (gemeint).‘ Und Ibn Zayd sagte: ‚Das sind die *ahl al-bāṭil*.‘ Und as-Saddī sagte: ‚Das sind die Juden und die Christen‘ – und (in Wahrheit) verhält es so, dass alle (diese Erklärungen) richtig sind, denn sie folgen den Gelüsten verbunden mit Unglaube, und vielleicht anerkennen sie dabei, dass es sich um Widersetzlichkeit (Gottes Geboten gegenüber) handelt. Anschliessend erwähnte Er, dass (= Q 4/28) ‚der Mensch (ja) von Natur aus schwach‘ wäre. Und der Kontext dieser Worte weist darauf hin, dass der (von Natur aus) Mensch schwach ist, wenn es darum geht, von den Gelüsten abzustehen. So also ist es unbedingt notwendig, dass ihm ein ‚erlaubtes Begehren‘ (*šahwa mubāḥa*) zugestanden wird, damit er ohne ein verbotenes Begehren auskommen kann (*fa-lā budda min šahwatīn mubāḥatīn yastağnī bihā ʿani l-muḥarramati*). Es ist aus diesem Grund, dass Ṭāwūs und Muqātil gesagt haben: ‚(Der Mensch ist) schwach mit Bezug auf das geringe Ausmass, in dem er sich der Frauen enthalten kann (*ḍaʿīfun fī qillati š-ṣabri ʿani n-nisāʾ*).‘ Und az-Zağğāğ und Ibn Kaysān haben (wiederum) gesagt: ‚(Der Mensch ist) schwach an Entschlossenheit, die Begierde zu bändigen (*ḍaʿīfu al-ʿazmi fī qahri l-hawā*).‘ Und man hat gesagt: ‚Schwach mit Bezug auf die Grundlage seiner Konstitution‘, da er aus verächtlichem Sperma geschaffen wurde, und solches ist von al-Ḥasan überliefert worden, es verhält sich aber unbedingt so, dass – damit es auch zum Rest passt, was im Vers sonst noch gesagt wird! – zusammen damit auch gemeint wird, dass er

noch war er „begierig nach Geld“, noch wünschte er es „im Besitz eines Reittiers oder von Vieh“ (*dawābb; naʿam*) zu sein, noch interessierte er sich „für protziges Gewand und Pomp“ (*ṭiyāb fāḥira; ḥaṣam*).²¹¹ Das von ihm getragene Gewand wird als modest beschrieben und als von einer Art, die symbolisch nicht einträglich gewesen sein soll, d. h. es soll zwischen den beiden Extremen von Prunk und Armseligkeit gelegen haben (= *mutwassīṭ*): „Was sein Gewand betrifft, so war er modest und trug weder prunkvolle Kleidung, so dass er die Blicke auf sich gezogen

zu schwach (dafür) ist, sich zu enthalten und standhaft zu sein’ (*lākin lā budda an yūḡāda maʿa ḍālīka annahū ḍaʿifun ʿani ṣ-ṣabri*), denn Gott hat gesagt (= Q 4/28): ‚Gott will euch Erleichterung gewähren‘, und dies ist die ‚Erleichterung der Verpflichtung zur Einhaltung der religiösen Vorschriften‘ (*tashīl at-taklīf*) dadurch, dass Er euch das gestattet, dessen ihr bedürft und dessen ihr euch nicht enthalten möget – wie Er etwa den Geschlechtsverkehr mit den jungen Mädchen erlaubte. Und zuvor sagte Er (= Q 4/25): ‚Dies (d. h. die Erlaubnis, Sklavinnen zu heiraten) ist eine Erleichterung für diejenigen von euch, die (bei gänzlicher Enthaltensamkeit) fürchten, in Bedrängnis zu kommen. Doch ist es besser für euch, Geduld zu üben (und auf die Heirat von Sklavinnen zu verzichten).‘ Gott hat also zur selben Zeit, da Er die Heirat mit einer Sklavin für den Fall gestattet hat, dass es (dem Heiratenden) an Langmut mangelt und er fürchtet, in Bedrängnis zu kommen, gesagt: ‚Doch ist es besser für euch, Geduld zu üben‘. Und das weist darauf hin, dass es (sehr wohl) möglich ist, Geduld zu üben zusammen mit der ‚Furcht, in Bedrängnis zu kommen‘ und dass es sich im Falle des ‚Heiratens‘ nicht so verhält wie mit der Erlaubnis, so man an Hunger leidet, nicht rituell geschlachtetes Fleisch zu essen (= *ibāḥat al-mayta*), da es *nicht* möglich ist, sich (des Essens) zu enthalten. Und ebenso gilt, dass wer im Falle von Bedrängnis Masturbation für erlaubt erklärt, es (doch) besser ist, sich der Masturbation zu enthalten. Man hat von Ibn ʿAbbās überliefert, dass das ‚Heiraten‘ einer Sklavin besser ist als Masturbation, und Masturbation (seinerseits) besser als *zīna*. Und wenn nun es nun trefflicher ist, sich der ‚Heirat einer Sklavin‘ zu enthalten, dann ist es – *bi-ṭarīq al-awlā* – noch trefflicher, sich der Masturbation zu enthalten. Insbesondere, wo viele ʿulamāʾ – oder sogar: die meisten – abschliessend urteilen, sie (= Masturbation) absolut zu verbieten (*yaḡzimūna bi-taḥrīmihī muṭlaqan*) – dies ist eine der Lehrmeinungen nach dem *madḥab* von Aḥmad [b. Ḥanbal]. Und für sie hat sich Ibn ʿAqīl in den *Mufradāt* entschieden, während von ihm – d. h. Aḥmad – (die Lehrmeinung) bekannt ist, dass sie (= Masturbation) *muḥarram* ‚verboten‘ ist, es sei denn, (der, der sie praktiziert) fürchtet, in Bedrängnis zu geraten (*idā ḥaṣiya l-ʿanat*).²¹⁰ Die dritte (Lehrmeinung) ist, dass sie *makrūh* ‚verwerflich‘ ist, es sei denn, (der, der sie praktiziert) fürchtet, in Bedrängnis zu geraten. Und wenn Gott über den ‚Heiraten der Sklavin‘ gesagt hat (= Q 4/25): ‚Doch ist es besser für euch, Geduld zu üben (und auf die Heirat von Sklavinnen zu verzichten)‘, so ist dies mit Bezug auf die Masturbation (wörtl. sie) (noch viel) passender. Dies weist darauf hin, dass es möglich ist, sich *beider* zu enthalten, und wenn Er etwas erlaubt hat, worauf auch verzichtet werden kann, so um der ‚Erleichterung der Verpflichtung zur Einhaltung der religiösen Vorschriften‘ (*tashīl at-taklīf*) willen, so wie Er gesagt hat (= Q 4/28): ‚Gott will euch Erleichterung gewähren. Der Mensch ist (ja) von Natur schwach.‘ Die Masturbation wird von den meisten ʿulamāʾ – ob aus der Generation der Altvorderen oder aus späteren Generationen (*salafan aw ḥalafan*) – nicht erlaubt, einerlei, ob nun gefürchtet wird ‚in Bedrängnis zu geraten‘ oder nicht. Und die Worte des Ibn ʿAbbās sowie das, was von Aḥmad mit Bezug auf sie überliefert wurde, gilt *nur* für den, der sich panisch davor fürchtet ‚in Bedrängnis zu geraten‘: und dies ist *zinā, liwāṭ*; der fürchtet, dass er in *so etwas* geraten möge (*ḥāfa ʿalā nafsihī mina l-wuqūʿi fī ḍālīka*), und dem jenes (= Masturbation) deswegen gestattet wurde, um die Heftigkeit seiner Bedrängnis und seines Verlangens zu brechen (*li-taksīri ṣiddati ʿanatihī wa-ṣahwatihī*). Masturbiert aber jemand aus (purer) Freude (*taladdudan*) oder in Erinnerung (an eine Person) (?) (*taḍakkuran*) oder aus Gewohnheit, indem er sich, während er masturbiert, das Bild (einer Person) in Erinnerung ruft (und sich vorstellt), dass er mit (dieser Person) tatsächlich Geschlechtsverkehr hätte, so ist dies sämtlich verboten, und (so etwas Raum zuzugestehen) entspricht weder der Lehrmeinung von Aḥmad noch sonst jemandem, und einige haben mit Bezug hierauf (sogar) (die Verhängung einer) *ḥadd*-Strafe²¹⁰ verpflichtend gemacht (*qad awḡaba baʿduhumu l-ḥadda*), und sich dessen zu enthalten, gehört zu den *verpflichtenden* und nicht (etwa) zu den erwünschten Handlungen.“ Für die Passage vgl.: „*wa-qawluhū ḍakarū llāha fa-staḡfarū li-ḍunūbihim wa-li-hābā qāla wa-llāhu yurīdu an yatūba ʿalaykum*“ etc.

²¹¹ Vgl. Marʿi *Kawākib*, p. 157

hätte (*bi-ḥayt yurmaq wa-yumadd an-naẓar ilayhi*) noch irgendwelche Lumpen oder grobes Gewebe, das dessen Träger (allerorts) all *‘ālim* oder *‘ābid* bekannt gemacht hätte, sondern vielmehr war sein Gewand und seine äussere Erscheinung wie die der Mehrheit der Menschen; wie die des Durchschnitts (*mutawassīṭūhum*).²¹² Angeblich soll er auch ein wenig schmutzig gewesen sein: „Die Schlampigkeit des Glaubens war an ihm sichtbar (*kānat baḍāḍat al-īmān ‘alayhi ẓāhira*)“²¹³, und sein Gewand soll manchmal schon recht schmutzig gewesen sein, ohne dass er allerdings befohlen hätte es zu waschen – ihn hierauf hinweisen zu müssen soll seinen Leuten zugefallen sein (*rubbamā ittasaḥat wa-lā ya’mur bi-ḡasliḥā ḥattā ya’alḥū ahlūhū bi-ḍālik*)“²¹⁴. Ebensowenig soll er sich selbst um neues Gewand gekümmert haben, sondern im Falle des Falles sollen seine Leute zu ihm gekommen sein, um das Gewand, das er gerade trug, durch ein anderes zu ersetzen.²¹⁵

II. 2. 1. KONKURRENZRÄUME

Ein auffälliges Merkmal der Charakterisierungen von Ibn Taymīya in biographischen Werken ist zudem, dass aus ihnen deutlich wird, dass die besonderen sozialen Räume, in denen er reüssierte und sich Anerkennung erwarb, *Konkurrenzräume* waren: „The intellectual world of Ibn Taymiyya was characterized by competition over knowledge and the social, religious, and political authority engendered by monopoly²¹⁶ over it.“²¹⁷ Dass diese Räume als Räume zu verstehen sind, in denen die Akteure einander durch *Beziehungen objektiver Konkurrenz* verbunden sind, kann an einer ganzen Reihe von Indizien deutlich gemacht werden. Insbesondere muss hier an verschiedene Begriffe bzw. Sprachgebräuche erinnert werden, für die allesamt gilt, dass sie ihren Sinn aus der Funktionsweise dieser sozialen Räume beziehen und die somit genannten Konkurrenzbeziehungen Ausdruck verleihen. So etwa der Begriff *ri’āsa*²¹⁸ „Präeminenz“ oder „Führerschaft“, von der in biographischen Werken immer wieder ausgesagt wird, dass Akteure sie in einem bestimmten Wissensgebiet erlangt hätten. Erinnert werden kann hier z. B. an die in biographischen Werken häufig rekurrierenden Formulierungen: „*kāna ḍā ri’āsa fī ...*“ und „*intahat ilayh ar-ri’āsa fī ...*“, wobei insbesondere letztere Formulierung, wie deutlich zu sehen ist, eine

²¹² Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 159

²¹³ In dieser Hinsicht ist Ibn Taymīya durchaus in guter Gesellschaft, insofern das Wort *baḍāḍa* „Schlampigkeit“ auf Kleidung bezogen z. B. auch im Zusammenhang mit dem Kalifen ʿUmar verwendet wird, dessen Gewand zum Zeitpunkt, da er in Syrien eintraf, so schlampig gewesen sein soll, dass man ihn dafür tadelte – was ʿUmar mit dem Satz quittiert haben soll: „Wir sind Leute, die Gott mit dem *Islam* geehrt hat: Wir streben nicht nach dem Ansehen nicht in etwas *Anderem* (*innā qawmun aʿazzanā llāhu bi-l-islāmi, lā naṭlubu l-ʿizza fī ḡayriḥi*).“ Vgl. Ḡazzālī *Ġurūr*, p. 9

²¹⁴ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 159

²¹⁵ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 159

²¹⁶ Was dieses Interesse an einer Monopolisierung der spezifischen Gewinne betrifft, die z. B. aus religiösem Wissen resultieren, so hat es Abū Ḥāmid al-Ḡazzālī in seinem Werk *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* im Kapitel über *ḡāh* sehr luzid beschrieben (vgl. seine Überlegung, dass Individuen, zu denen andere Individuen zunächst noch im Verhältnis eines *naẓīr* „Ebenbürtigen“ stehen, darauf abzielen, dass niemand mehr vorhanden ist, der ihnen ebenbürtig ist: *lā naẓīr lahū* (was objektiv einer Monopolisierung entspricht). Vgl. das „Postskriptum über *ḡāh*“ der vorliegenden Arbeit.

²¹⁷ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 24

²¹⁸ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 26

zeitliche Dimension hat und die *Dauer des Erwebs* von *ri'āsa* verweist und damit ein deutlicher Reflex der Tatsache sein dürfte, dass *ri'āsa* nur über die positiven Sanktionen des entsprechenden sozialen Raumes/Feldes zu haben ist und als solche anhaltende Teilhabe am entsprechenden sozialen Spiel verlangte. (Es kann an dieser Stelle angemerkt werden, dass z. B. die Erlangung von *ri'āsa* im Sinne von „politischer Führerschaft“ viel häufiger mit Verben der Wurzel *w-l-y* beschrieben wird als mit dem Verb *intahā*.) Selbstverständlich implizieren Begriffe wie *ri'āsa*, dass die entsprechenden sozialen Räume ihre eigenen Hierarchien hatten. Touati verweist in diesem Zusammenhang auf eine Reihe anderer Formulierungen, die *ri'āsa* vergleichbar sind, so z. B. *ḥātima* „Abschluss“ in dem Sinne, dass ein gegebener Akteur das Wissen seiner Zeit „abschliesst“, dass es also „jenseits seiner Person keine Gelehrsamkeit“ mehr geben kann („Untel est la clôture, *khātima*, des ulémas les plus doctes“²¹⁹). Zu nennen sind hier des Weiteren Formulierungen wie *kabīr* „ein Grosser“ sowie sämtliche Formulierungen, die suggerieren, dass sich der respektive Akteur von seinen *peers*, zu denen er Beziehungen objektiver Konkurrenz unterhält, so deutlich abhebt, dass ihn diese Position (im positiven Sinne) vereinzelt. Touati schreibt treffend von Formulierungen, die „expriment la singularité, l'exclusivité.“²²⁰ Angeführt werden können hier Formulierungen wie „Celui qui s'est individualisé dans les sciences rationnelles et traditionnelles“ oder „Celui dont les femmes n'ont pas enfanté son pareil“²²¹ (um nur diese beiden zu nennen). Auch Michael Chamberlain, der diese Zusammenhänge gleichfalls einer exzellenten Analyse unterzogen hat, konstatiert: „At the top of a hierarchy of relations to 'ilm was leadership or dominance (*riyāsa* or *imāma*); or *rā'asa*, *fāqa*, or *sāda* when expressed in verbal form).“²²²

Dass viele dieser besonderen und auf die Religion bezogenen sozialen Räume von ihrer Funktionslogik her als Konkurrenzräume zu betrachten sind, kann u. a. auch dadurch hervorragend illustriert werden, dass man – in ihrer Mehrheit: kritische – Beschreibungen solcher Konkurrenzräume einer näheren Analyse unterwirft. Eine in dieser Hinsicht sehr ergiebige Quelle ist Abū Ḥāmid al-Ġazzālī's Werk *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*.²²³ Notwendige Eigenschaften eines jeglichen Konkurrenzraums wie ein hierarchischer und relationaler Charakter können aus al-Ġazzālī's *Iḥyā'* problemlos stets da besonders gut herausgearbeitet werden, wo al-Ġazzālī die negativen Auswüchse des Sachverhalts „Konkurrenzraum“ einer schonungslosen Kritik unterwirft. Besonders gut wird das Faktum, es hier mit Konkurrenzräumen zu tun zu haben, in den Quellen dadurch reflektiert, dass durchaus eine Begrifflichkeit frequent ist, die auf die Vorstellungen von „Kampf“ und „kämpfen“ bezogen ist (George Makdisi hat die Situation der *'ulamā'* sogar mit derjenigen des *gunman* der US-amerikanischen Western verglichen!).²²⁴ So beschreibt al-Ġazzālī die in solch einem Konkurrenzraum aufeinander bezogenen Akteure beispielsweise

²¹⁹ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 26

²²⁰ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 26

²²¹ Vgl. Touati *Entre Dieu*, pp. 26-27

²²² Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 154

²²³ Ich teile Sherman Jacksons Auffassung, dass „[...] the real significance of the *Iḥyā'* emerges when it is read not as a work on theology or mysticism or law, but as a social commentary [...]“. Vgl. Jackson *Boundaries*, p. 37

²²⁴ Vgl. Jackson *Boundaries*, p. 38

als *aqrān* (sg. *qirn*) „im Kampf Ebenbürtige“.²²⁵ Es ist die Rede von *mušāraʿa* „Kampf“ / „Kämpfen“ und von *ʿarbada* „Zanksucht“. Vielleicht am drastischen hat al-Ġazzālī dem Sachverhalt der Konkurrenz / des Kampfes mit der Formulierung „menschliche Löwen“ (*sibāʿ al-ins*) für eine Reihe von Akteuren Ausdruck verliehen, deren Naturell es entsprechen würde, (den anderen) „weh zu tun“ (*ṭabʿhum al-īdā*).²²⁶ Frequent sind zudem Lexeme wie *ilzām* „das Aufzwingen (eines Argumentes)“; *ifhām* „das Erteilen einer Abfuhr“ / „das Jemanden-zum-Schweigen-Bringen“; *ġalaba* „das die Oberhand-Gewinnen“ / „das Dominieren“. Die Konkurrenten in solch einem sozialen Raum sind mit *mubāhāt* „Wettkampf“ / „Wetteifern“²²⁷ beschäftigt. Al-Ġazzālī beschreibt weidlich die unzähligen eher unrühmlichen und die Konkurrenz pervertierenden Strategien und Tricks (*ḥiyal*), die darauf abzielen, die Position anderer am selben sozialen Raum partizipierender und um Anerkennung kämpfender Akteure zu schwächen, um sie aus dem Spiel zu schießen. Diese Angriffe können nun sowohl gegen die Person des Konkurrenten gerichtete Angriffe sein – al-Ġazzālī spricht etwa von *at-tafaqqud li-ʿuyūb al-aqrān* „dem Suchen nach Schwächen des Gegners“²²⁸ oder davon, dass Akteure „jeweils an ihrer Ehre kratzen immer dann, wenn jemand ihren Zielen in die Quere kommt“ (*yamziq baʿḍuhum aʿrāḍa baʿḍin mahmā ḥālafahū fī šayʿin min ġaraḍihī*).²²⁹ Oder aber sie sind gegen deren Argumente gerichtet – al-Ġazzālī spricht hier etwa von *qalb* „dem Umstellen“ / „Verändern“ oder von *fasād al-waḍʿ* „dem absichtlichen Hinlegen von etwas Falschem“ (?).²³⁰ Einen Ausdruck gefunden hat der Sachverhalt des Konkurrenzraums zudem in al-Ġazzālīs häufigen Verweisen darauf, dass die an diesem Raum partizipierenden Akteure sich über den sozialen Erfolg ihrer Konkurrenten grämen und ihnen selbigen neiden: „*law ṣahara min aqrānihī man aqabala l-ḥalqu ʿalayhi [...] la-māta ḡamman wa-ḥasadan*“; dass ihnen solcherart erfolgreiche Konkurrenten verhasst sind: „*kāna abġaḍa ḥalqi llāhi ilayhi*“.²³¹ Fällt die Anerkennung, die ein Akteur gerne selbst hätte, einem anderen zu, so kann er dies nur „schwer ertragen“ (*ṭaqla ʿalayhi*).²³² In der Tat hat al-Ġazzālī sogar bemerkt, dass die an solchen Konkurrenzräumen partizipierenden Akteure sich sogar den Tod ihrer (objektiven) Konkurrenten wünschen: „*[...] law samiʿa bi-naṣīrin lahū fī aqṣā l-ʿālamī la-sāʾahū dālika wa-aḥabba mawtahū [...]*“.²³³ Ganz im Sinne dessen, was eben gesagt wurde, zeichnen sich auch Charakterisierungen von Ibn Taymiya in biographischen Werken häufig dadurch aus, dass seine Position *relational* begriffen wird: Er wird als jemand beschrieben, der im Hinblick auf andere an diesen besonderen sozialen Räumen partizipierende Akteure als *über* diesen anderen Akteuren stehend beschrieben wird; als sie *überflügelnd* usw. usf. Ein deutlicher Reflex dieses Sachverhalts ist das frequente

²²⁵ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 4; vgl. für das Wort auch Ibn Manẓūr *Lisān al-ʿArab*, Bd. 11, s. r. *q-r-n*, p. 140, wo *qirn* als „*al-kufʿ wa-n-naṣīr fī š-šāġaʿa wa-l-ḥarb*“ erklärt wird – zu beachten ist v. a. die Betonung des kämpferischen oder sogar kriegerischen Elements, das dem Wort anhaftet.

²²⁶ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 11

²²⁷ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 11

²²⁸ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 11

²²⁹ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 18

²³⁰ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 11

²³¹ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 12

²³² Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 17

²³³ Vgl. Ġazzālī *Ġaḍab*, p. 21

Vorkommen von Elativen: *a‘lam*, *atba‘*, *awsa‘*, *arfa‘*; *awḥad* etc.²³⁴ Einen deutlichen Ausdruck findet eine solche herrschende und sozialer Anerkennung durch die Konkurrenten entsprechende Position Ibn Taymīyas zunächst in allerlei Titulierungen²³⁵ wie *imām al-a‘imma* „Imam der Imame“, *farīd al-‘aṣr* „unvergleichlich in seiner Zeit“, *waḥīd ad-dahr* „einzigartig in seiner Epoche“, *sayyid al-ḥuffāz* „führender ḥāfiẓ“ u. v. a. m. Immer wieder betont, welcher massgebenden Einfluss er in verschiedenen Wissensgebieten ausübte; welche „Spannweite“ er hatte (vgl. Formulierungen wie: *„kāna laḥū l-yadu ṭ-ṭūlā fī...“*²³⁶ *„kāna laḥū bā‘un ṭawīlun fī...“*²³⁷). Auch andere Formulierungen wie *‘ulūw rutbatihī*; *raf‘ ša‘nihī wa-martabatihī* (allesamt etwa als „Höhe seines Ranges“ zu übersetzen) gehören hierher. Derselbe Sachverhalt ist in den Quellen auch in anderen Formulierungen bzw. etwas ausführlicheren Passagen ausgedrückt. Zu nennen sind hier etwa die folgenden Belegstellen: „Es gibt keinen, der ihm auf dem Gebiet von...ebenbürtig wäre“ (*laysa laḥū fī... naẓīrun; lā a‘lamu laḥū fī... naẓīran*)^{238, 239}; „(Er ist) der Verfasser von Schriften, deresgleichen noch nicht dagewesen sind“ (*ṣāḥibu t-taṣānīfi llatī lam yusbaq ilā miṭlihā*)²⁴⁰; „Ich habe keinen gesehen, der ihm vergleichbar gewesen wäre, und er sah keinen, der ihm vergleichbar gewesen wäre“ (*mā ra‘aytu miṭlahū wa-mā ra‘ā huwa miṭla nafsihī*)²⁴¹; „Ich sagte zum ihm: Ich dachte nicht, dass Gott noch einmal jemanden wie dich erschaffen könnte“ (*qultu laḥū: mā kuntu aẓunnu anna llāha baqiya yaḥluqu miṭlaka*)²⁴²; „Meine Augen haben niemand Vergleichbaren gesehen“ (*mā ra‘at ‘aynāya miṭlahū*)²⁴³; „Die *‘ulamā’* seiner Zeit sind eine Himmelskugel, deren Pol er ist; ein Körper, dessen Herz er ist, und er ist grösser als sie in dem Ausmass, da die Sonne grösser als der Mond ist und das Meer grösser als ein Tropfen“ (*‘ulamā’u zamānihī falakun huwa qutbuhū wa-ḡismun huwa qalbuhū yazīdu ‘alayhim ziyādata š-šamsi ‘alā l-badri wa-l-baḥri ‘alā l-qatṛi*)²⁴⁴; „In jeder Disziplin übertraf er die Menschen (*baraza fī kulli fannin ‘alā abnā’i ḡinsihi*)“²⁴⁵; „Er war ein Imam, der in allem, was er tat, nicht einholbar war“ (*kāna imāman lā yulḥaqu ḡubāruhū fī kulli šay’in*)²⁴⁶; „Er hat sich in keinem Wissenszweig – sei dieser auf die Religion bezogen oder nicht – geäussert, ohne dabei diejenigen zu überflügeln, die jenem Wissenszweig zugehören“ (*lā takallama fī ‘ilmin min ‘ulūmi š-šar‘i aw ḡayrihā illā fāqa fīhi ahlāhū wa-l-mansūbīna ilayhi*)²⁴⁷; „Man hat unter dem Himmel nicht seinesgleichen gesehen an Wissen“ (*lam yura taḥta adīmi s-samā’i miṭluhū ‘ilman [wa-ḥālan wa-*

²³⁴ Vgl. auch Ibn Raḡab *Dayl*, p. 393

²³⁵ Von denen allerdings zu berücksichtigen ist, dass sie in *tarāḡim* „Biographien“ grundsätzlich recht gern vergeben wurden.

²³⁶ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 142

²³⁷ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 143

²³⁸ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 146

²³⁹ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 146

²⁴⁰ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 139

²⁴¹ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 140

²⁴² Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 140

²⁴³ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 140

²⁴⁴ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 141

²⁴⁵ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 141

²⁴⁶ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 141

²⁴⁷ Vgl. Mar‘ī *Kawākib*, p. 142

ḥuluqan wa-ttibāʿan wa-karaman wa-ḥilman]]²⁴⁸; „Es kommt selten vor, dass er sich über irgendeinen Gegenstand, der dort aufgeworfen wird, auf einen Wissenszweig einlässt ohne, dass ihm durch diesen Gegenstand (wieder) neue Gegenstände eröffnet würden und er diejenigen, die in diesem Wissenszweig durch ihren Scharfsinn anerkannt sind, wegen (diversen) Unstimmigkeiten in diesem Wissenszweig korrigierte (?)“ ([...] *qalla an yadhūla fī ʿilmin mina l-ʿulūmi min bābin min abwābihī illā wa-yuftāḥu lahū min dālika l-bābi abwābun wa-yastadriku mustadrakātin fī dālika l-ʿilmi ʿalā ḥuddāqi ahlihī*)²⁴⁹; „Niemals hat jemand, der sich in irgendeiner Disziplin auszeichnet, mit ihm gesprochen ohne zu denken, dass diese Disziplin seine (d. h. Ibn Taymīyas) (ureigenste) Disziplin wäre; ohne ihn für vertraut mit ihr zu halten und ihn als jemanden zu erachten, der sie vollkommen beherrschte“ ([...] *mā takallama maʿahū fāḍilun fī fannin illā zanna anna dālika l-fanna fannuhū wa-raʾāhu ʿarifan bihī mutqinan lahū*).²⁵⁰ Der Sachverhalt „Konkurrenzraum“ schimmert in Ibn Taymīyas Biographien zudem auch dort durch, wo suggeriert wird, dass ihm bisweilen mit Missgunst und Neid begegnet wurde: „[...] und so hat sich seitens der Gelehrten aus seiner Stadt ihm gegenüber (bald) die Krankheit des Neids breitgemacht (*dabba ilayhi min ahli baladihī dāʾu l-ḥasad*)“.²⁵¹

Ungeachtet dieser breiten Anerkennung seiner intellektuellen Statur, war Ibn Taymīya nun allerdings ein Akteur, der sich zeitlebens zahlreiche und schwere Probleme eingehandelt hat und dessen Wirken und Ideen auf teils massive Gegenwehr gestossen sind. Er war mehrere Male eingekerkert (bekanntlich ist er sogar im Kerker gestorben), und er musste sich für seine Ideen mehrmals rechtfertigen – bisweilen ist in diesem Zusammenhang (wohl in Anspielung auf Ibn Ḥanbal) von *miḥan* die Rede. So schreibt etwa Ibn Raḡab (fast etwas genervt): „Was die *miḥan* vom Šayḥ betrifft, so sind sie zahlreich – und es würde *sehr* viel Zeit in Anspruch nehmen, zu erklären, was ihnen (jeweils) zugrundelag (wörtl. ‚sie zu erklären‘)“.²⁵² Baber Johansen hat diese Probleme knapp zusammengefasst und zugleich die Lager benannt, mit denen Ibn Taymīya offensichtlich in Konflikt geraten ist (wie zu sehen ist, kommen sie aus *allen* Bereichen des religiösen Feldes seiner Zeit):

„Between 1305 and 1326, he was imprisoned five times as a result of his conflicts with Muslim mystics, jurists, and theologians, who were able to persuade the political authorities of the necessity to limit Ibn Taymiyya’s range of action through political censorship and incarceration.“²⁵³

Nicht überraschen kann, dass ihn seine Gegner offenkundig gerne überhaupt *endgültig* aus „dem Verkehr gezogen“ hätten: Bekanntlich wurde er 1326 A. D.

²⁴⁸ Vgl. Marʿī *Kawāḳib*, p. 143

²⁴⁹ Vgl. Marʿī *Kawāḳib*, p. 146

²⁵⁰ Vgl. Marʿī *Kawāḳib*, p. 147 – Ibn Taymīyas Schriften bieten durchaus jede Menge an Evidenz für diese Bemerkung. Rapoport und Ahmed haben dies zurecht betont: „His extraordinary gift for distilling and lucidly presenting the most crucial and fundamental elements of any Islamic discipline makes him one of the most useful guides to Islamic intellectual history.“ (Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 19)

²⁵¹ Vgl. Marʿī *Kawāḳib*, p. 141

²⁵² Vgl. Ibn Raḡab *Dayl*, p. 396

²⁵³ Vgl. Johansen *Perfect Law*, p. 261

vom mālikitischen Ober-Qāḍī Taqī ad-Dīn al-Iḥnāʾī²⁵⁴ 1326 A. D. sogar als „Ungläubiger“ deklariert und von Sulṭān an-Nāṣir verlangt, die Todesstrafe über ihn zu verhängen.²⁵⁵ Die Versuche, Ibn Taymīyas Aktionsradius einzuschränken, betrafen zudem augenscheinlich nicht nur seine eigene Person, sondern – ein Indiz dafür, dass sein Einfluss offensichtlich nicht als allzu gering eingeschätzt wurde – sie erstreckten sich ganz offensichtlich auch auf Schüler von ihm sowie auf Akteure, die zu seiner Gefolgschaft zählten oder für ihn Partei ergriffen und die entweder selbst inhaftiert und/oder schikaniert und Bestrafungen ausgesetzt waren.²⁵⁶ Bori erwähnt öffentliche Demütigungen von aḍ-Ḍahabī und al-Mizzī im Jahr 1318 A. D. wegen ihrer Sympathien für Ibn Taymīya²⁵⁷; Michot verweist auf ebensolche öffentlichen Demütigungen am 16. Juli 1326 A. D. :

„With the permission of Tankiz, the Shāfiʿī chief qāḍī of Damascus, Jalāl al-Dīn al-Qazwīnī, has a number of Ibn Taymiyya’s disciples imprisoned. *Several will be paraded on donkeys and publicly denounced*, then released. After having been *thus exhibited and whipped*, Ibn Qayyim al-Jawziyya is imprisoned in the citadel with Ibn Taymiyya and will not be freed until the death of his master.“²⁵⁸

Was aber hat Ibn Taymīya in solch einen scharfen Gegensatz zu derartig vielen Akteuren gebracht? Um diese Frage zu beantworten, erscheint es mir geboten, nochmals auf die eben mit Bezug auf Baber Johansen festgehaltene Beobachtung zurückzukommen, dass Ibn Taymīya ganz offensichtlich sowohl mit Šūfis als auch mit Rechtsgelehrten und scholastischen Theologen in Konflikt geriet. Hieraus ist (von von persönlicher Antipathie getragenen Animositäten einmal abgesehen) zu schliessen, dass seine religiöse Positionierung in den hier gegenwärtig interessierenden Konkurrenzräumen *so besonders* gewesen sein muss, dass sie all diese unterschiedlichen Lager gegen ihn aufgebracht hat (und in der Tat wird Ibn Taymīya – zurecht – immer wieder als ein „*original thinker*“ bezeichnet und ist die Rede von einem „*singularly Taymiyyan approach to every question he wrote about*“).²⁵⁹

Im Hinblick auf diesen spezifischen Zugang à la Ibn Taymīya sollte vielleicht einmal ganz grundsätzlich festgehalten werden, dass Ibn Taymīya (ich wiederhole mich) felsenfest davon überzeugt war, dass sein Zugang *richtig* war – dass *er* also verstanden hatte, worin die sogenannte *ḥaqīqat ad-dīn* besteht; dass *er* also wusste, worum es bei „der Religion *wirklich* geht“. Es ist allerdings davon auszugehen, dass andere Akteure im religiösen Feld seiner Zeit dasselbe von *sich* dachten, und so erscheint mir zutiefst logisch, dass es zwischen ihnen und Ibn Taymīya, salopp gesagt, „gekracht“ haben wird. Umso mehr, als die Überzeugung zu hegen, die religiöse Avantgarde zu repräsentieren, unabdingbar so etwas wie einen Autoritätsanspruch impliziert und impliziert, aus der breiten Masse der *ʿāmma* „gewöhnlichen Gläubigen“ herauszuragen. Es ist wohl alles andere als ein Zufall, wenn Ibn Taymīya in seinen Schriften verschiedenenorts explizit gegen die (von

²⁵⁴ Ein Erzfeind des Ibn Taymīya, gegen den er sogar eine eigene und beissende Schrift gerichtet hat („Kitāb ar-Radd ʿalā l-Iḥnāʾī“).

²⁵⁵ Vgl. Michot *Non-Muslim*, p. 167

²⁵⁶ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 32

²⁵⁷ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 39

²⁵⁸ Vgl. Michot *Non-Muslim*, p. 167 – Hervorhebungen von mir.

²⁵⁹ Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 19 – Hervorhebungen von mir.

seiner Perspektive aus gesehen) Anmassung bestimmter Akteure auftritt, so etwas wie eine *ḥāṣṣa* „Elite“ zu verkörpern und diesen Akteuren ausrichtet, sie wären vielmehr auf nachgerade dröhnend impertinente Art und Weise ein Teil genau dessen, worüber sie sich erhoben – also ein Teil von *al-ʿāmma* „den gewöhnlichen Gläubigen“ (die das genau Gegenteil von *ḥāṣṣa* darstellt). Ibn Taymīya hat sich zweifelsohne keine Freunde gemacht, wenn er bestimmten religiösen Gruppen gegenüber suggeriert hat, dass sie *justament* kraft dessen, auf dessen Grundlage sie sich als eine besonders ausgesuchte religiöse Elite verstanden, in einer Art verkannter Unkenntnis sozusagen „vulgärer als vulgär“ waren – und dies hat er auch mehr als deutlich ausgesprochen: „Ihre Behauptung, sie wären die ‚Elite‘ (*al-ḥawāṣṣ*), macht sie notwendigerweise zum Abschaum aller Heuchler aus den Reihe der gewöhnlichen Masse (*al-ʿāmma*).“²⁶⁰ (Vgl. auch weiter unten die Bezugnahmen Ibn Taymīyas auf die „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr.“) Im Umkehrschluss ist allerdings davon auszugehen, dass er sich *selbst* auch als eine Art von Avantgarde und Elite begriffen haben wird, und genau in diesem Zusammenhang ist es lohnend, nochmals auf die biographischen Texte zu Ibn Taymīya zurückzukommen. Schon gesagt wurde, dass die biographischen Texte zu Ibn Taymīya durchaus Elemente enthalten, die ihm so etwas wie einen Nimbus von Heiligkeit verleihen (vgl. Morabia). Ein wichtiger Anteil hiervon ist zweifelsohne, dass explizit in Abrede gestellt wird, dass sein Handeln vom (eminent „diesseitigen“) Sachverhalt „Konkurrenzraum“ motiviert gewesen wäre – was logisch ist, da dies gleichbedeutend damit wäre zuzugestehen, dass er einem sozialen Spiel und den spezifischen Gewinnen, die in diesem Spiel lukriert werden können, (positiv) verhaftet gewesen wäre (was dem religiösen *point d’honneur* widerspricht, *nur* für Gott zu handeln). Exemplarisch sei die folgende Passage angeführt:

„[Und] sie sagten: ‚Wer mit seinem Inneren aufmerksam prüfte (*amʿana n-naẓara bi-baṣīratihī*), hat keinen Gelehrten gesehen, egal woher, der mit ihm (=Ibn Taymīya) übereinstimmte und ihn pries, ohne zu erkennen, dass dieser (Gelehrte) zu denen gehört, die an ihrem Ort am weitesten Qurʾān und Sunna folgen und am meisten damit beschäftigt sind, das Jenseits zu suchen und zu wünschen; am weitesten darin gingen, sich vom Diesseits abzuwenden und es zu missachten; und ebensowenig hat er einen Gelehrten gesehen, der zu ihm (=Ibn Taymīya) im Widerspruch stand und von ihm abwich, es sei denn, selbiger (wörtl. er) gehörte zu denen, die auf alles, was das Diesseits ausmacht, die grösste Gier hatten; die am meisten

²⁶⁰ Vgl.: „*wa-daʿwā ḥāʾulāʾi annahum mina l-ḥawāṣṣi yūḡibu annahum min ḥuṭālātī munāfiqī l-ʿāmmati*.“ An dieser Stelle unbedingt zu betonen ist, dass Ibn Taymīya dabei insbesondere solche Akteure heftig kritisiert hat, die die *allgemeine* Gültigkeit der religiösen Vorschriften infragestellten, d. h., solche Akteure, bei denen das Selbstverständnis, eine „Elite“ zu verkörpern, mit dem Anspruch verbunden war, die für Ibn Taymīya durch die allgemeine Verbindlichkeit der religiösen Vorschriften ermöglichte und für sein religiöses Denken zentrale und fundamentale *Egalität* aller Gläubigen zu relativieren. Ibn Taymīyas eigene Positionierung, die im oben beschriebenen Sinne ohne jeden Zweifel elitär war, war also zweifellos in dem spezifischen Sinne elitär, dass sie solchen sich als Elite verstehenden religiösen Positionierungen den Boden unter den Füßen wegzuziehen versuchte, die die Grundbedingung dieser Gleichheit infragestellten; dies wird weiter unten in dieser Arbeit noch ausführlich thematisiert werden. Für diesen Punkt vgl. auch Hoover *Optimism*, pp. 22-23.

Augendienerei betrieben und (am meisten an ihrem) Ruf (interessiert waren).“²⁶¹

Diese Passage ist insofern signifikant, da in ihr wichtige Elemente eines religiös exemplarischen Lebens vollzählig versammelt sind: Ibn Taymīya wird hier (implizit) *ihlās*²⁶² zugeschrieben, indem suggeriert wird, dass *riyā* „Augendienerei“ die Angelegenheit derer ist, die zu ihm im *Widerspruch* stehen (die also seine religiösen Konstrukte *nicht* teilen). Deutlichstes Indiz für *ihlās* ist dabei, dass Ibn Taymīya (implizit) davon freigesprochen wird, dass ein Interesse an Berühmtheit und sozialer Anerkennung (vgl. *šuhra*; *sumʿa*; *ṣīt*) die wirkliche Motivation seines Handelns ist.

Unter keinen Umständen zu unterschlagen ist in diesem Zusammenhang, dass Ibn Taymīya von seinen Zeitgenossen nun allerdings durchaus als ein Mensch empfunden wurde, der *sehr* selbstbewusst war und der seine *peers* seine (mutmassliche oder reale) Überlegenheit durchaus hat fühlen lassen – und mit Bezug auf den suggeriert wird, dass er genau das hatte, was in der eben angeführten Passage verleugnet wird – d. h. ein Interesse an *riyāsa* „Führerschaft“: So ist im Hinblick auf ihn immer wieder die Rede nicht nur von „[...] his choleric moods“, sondern nachdrücklich auch von „his fondness of supremacy (*riyāsa*), his contempt for his fellow ‘ulamā’ and his rough manners.“²⁶³ Von „pretension“²⁶⁴ ist zu hören und „displays of arrogance.“²⁶⁵ Vielleicht hat dies ja – ungeachtet aller persönlichen Charaktereigenschaften („a man with little time for pleasantries and small talk“²⁶⁶) – etwas zu tun mit dem eben erwähnten Selbstverständnis von Ibn Taymīya, *selbst* erkannt zu haben, worin die „wirkliche Bedeutung der Religion“ lag – und damit (objektiv) mit der Überzeugung, eine Elite zu verkörpern?

Tatsächlich trifft man in Ibn Taymīyas Schriften immer wieder auf Bemerkungen, bei denen es nicht unbedingt schwerfällt, sich vorzustellen, dass sie den Eindruck von Arroganz erweckt haben müssen (ein Beispiel, wo das Wort *ʿamma* eine bedeutende Rolle spielte, wurde weiter oben gerade angeführt). So erklärt er – und nochmals geht es um das Wort *ʿamma* – z. B. einmal den Sinn, in dem er in einer bestimmten Passage das Wort *ʿamma* gebraucht: „*wa-aʿnī bi-l-ʿammāti hunā kulla man lam yaʿlam ḥaḳīqata l-islām*“, d. h.: „Mit *ʿamma* meine ich an dieser Stelle ‚alle, die die wirkliche Bedeutung von *islām* nicht erkannt haben‘“ – und dies schliesst für ihn *explizit* auch Akteure ein, die beispielsweise Spezialisten für *fiqh* sind. Das Lexem *ʿamma* fungiert hier also offenkundig als ein Sammelbegriff, der so weit gefasst ist, dass man sich (um dies nochmals zu betonen) ganz gut vorstellen kann, dass Ibn Taymīya und der Kreis seiner engsten Gefolgschaft sich – dies ist der Umkehrschluss – als eine höchst exklusive intellektuelle Elite begriffen haben; als eine, wie Bori konstatiert: „[...] restricted spiritual and intellectual elite [...]“²⁶⁷ Gerade was den kleinen Kreis von Ibn Taymīyas Gefolgschaft betrifft (seine „*ḡamāʿa*“), hat Bori im Hinblick auf diese Überzeugung und Selbstgewissheit die

²⁶¹ Vgl. Marʿī *Kawāḳib*, p. 161

²⁶² Für diesen Begriff vgl. weiter unten.

²⁶³ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 37

²⁶⁴ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 37

²⁶⁵ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 37

²⁶⁶ Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 7

²⁶⁷ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 29

Aufmerksamkeit auf einen von Ibn ʿAbd al-Hādī überlieferten Brief von ʿImād ad-dīn Aḥmad b. Ibrāhīm al-Wāsiṭī gerichtet, den selbiger an eine Reihe von Gefährten von Ibn Taymiyya gerichtet hatte. Sie zeigt anhand von Auszügen aus al-Wāsiṭīs Schreiben sehr gut das, was sie als einen „[...] remarkable sense of exclusivity and privilege“ bezeichnet, „which people like al-Wāsiṭī felt they were invested with, thanks to their affiliation with Ibn Taymiyya.“²⁶⁸ Sie hat die Überlegung ausgesprochen, dass „[t]he source of this elitism lies in a shared way of understanding Islam expressed by the all-encompassing formula of ‘the authentic religion’ as put to practice by Ibn Taymiyya.“²⁶⁹ Was al-Wāsiṭīs Schreiben betrifft, so gilt für es, dass

„[...] the author identifies the mission entrusted to Ibn Taymiyya by God namely to unveil the true meaning of his religion (*ḥaqīqat dīnihi*) and to rectify the corruption of religious life. Ibn Taymiyya is presented as the master who synthesized the outer dimension of revelation (*al-amr al-sharʿī al-ẓāhir*) with the inner one (*al-amr al-bāṭin*) [...].“²⁷⁰

An diesem Punkt entscheidend erscheint mir nun, aus einer weiteren Perspektive nochmals auf den Sachverhalt „Konkurrenzraum“ zurückzukommen. Ibn Taymiyya ist mit seiner Sichtweise von dieser *ḥaqīqat ad-dīn* (hinter welcher die *vollständige Bandbreite* seiner theologischen Arbeit steht) offenkundig nachgerade systematisch mit einer Reihe von Dingen in Konflikt geraten, die aus der Funktionsweise dieser Konkurrenzräumen resultieren, da er offensichtlich *so* agiert hat, dass er in diesen Konkurrenzräumen bestimmte unausgesprochene Regeln gebrochen und bestimmte Grenzen überschritten hat.

In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass – in der wissenschaftlichen Literatur wurde immer wieder darauf hingewiesen – die Beziehungen objektiver Konkurrenz, durch die die Akteure in diesen sozialen Räumen miteinander verbunden waren, bestimmte *Strukturen* aufwiesen, bei denen Gruppenzugehörigkeiten eine wichtige Rolle spielten. Logisch ist dabei, dass jegliche Gruppenbildung entlang bestimmter Merkmale und Kriterien verläuft. Mit Bezug hierauf erinnert Caterina Bori daran, dass

„[t]his competition was often negotiated through membership in a “group” (*tāʾifa*), which, for jurists, primarily meant the school of law (*madhhab*). The institution of the *madhhab* was both a legal institution offering its members normative rules, but also, and more broadly, the focus of social and professional networks, as well as of a strong collective ideological identity. Thus, competition would often take the form of inter-*madhhab* polemics, in which loyalty to the law school and its representatives was the expected norm.“²⁷¹

Ibn Taymiyya scheint nun die Kriterien, entlang welcher sich bestimmte Gruppen innerhalb dieser Konkurrenzräume formierten, durchaus erschüttert zu haben, indem er die aus ihnen resultierenden Grenzen (aus *prinzipiellen* Überlegungen

²⁶⁸ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 29

²⁶⁹ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 29

²⁷⁰ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 27

²⁷¹ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 24

heraus) nicht respektierte – und sie zum Teil auch explizit infragestellte. Gerade im Hinblick auf die von Caterina Bori erwähnten Bruchlinien entlang von *maḏhab*-Zugehörigkeiten sollte in diesem Zusammenhang unter keinen Umständen ein Text unterschlagen werden (Ibn Taymīyas Schrift *al-Waṣīya al-kubrā*)²⁷², in dem er u. a. genau solche Gruppenbildungen entlang der Affiliation zu einem bestimmten *maḏhab* zwar nicht als solche infragegestellt hat, ihnen aber explizit jegliche *religiöse* Bedeutung abgesprochen und eine solche *radikal* infragegestellt hat.

Radikal ist diese Infragestellung insofern, als Ibn Taymīya die mit solchen Gruppenzugehörigkeiten notwendigerweise verbundenen *Benennungen* – jede soziale Gruppe mit einer eigenen Identität verfügt über einen *Namen* – in einer bestimmten Hinsicht zurückgewiesen hat. So legt er nämlich nahe, dass die solchen Benennungen notwendigerweise zugrundeliegenden Kriterien (*maḏhab*-Zugehörigkeit; geographische Herkunft; tribale Zugehörigkeit etc.) auch notwendigerweise als Teilungs- und Ordnungsprinzipien der sozialen Welt fungieren – und genau *hier* setzt seine Kritik an, insofern er nahelegt, dass diese Benennungen und die ihnen zugrundeliegenden Unterscheidungskriterien die von einem *religiösen* Standpunkt aus gesehen *einzig relevanten* Benennungen – illegitimerweise – auszuhebeln drohen (insofern z. B. die *nicht-qur'ānische* Unterscheidung zwischen *šāfi'ī* und *ḥanbalī* die *qur'ānische* Unterscheidung zwischen *mu'min* und *kāfir* überlagert und in den hier betrachteten Konkurrenzräumen sogar *mehr* Bedeutung als diese gewinnt). Dass Ibn Taymīya dies wirklich als *illegitim* empfunden hat, kann deutlich daraus ersehen werden, dass er in seiner einschlägigen Kritik auf die *qur'ānische* Formulierung *mā anzala llāhu bihī min sulṭān* zurückgreift (d. h. auf die Formulierung, dass „Gott keine Vollmacht herabgesandt hat“ zu einer konkreten Art von Handeln): Wo ein bestimmtes Tun mit dieser Formulierung charakterisiert wird, geht es logischerweise nicht um *ṭā'a* „Gehorsam“ (Gott gegenüber), sondern um das exakte *Gegenteil* davon, also um eine die von Gott gewollte Religion aufweichende menschliche *Eigenmächtigkeit* – die im *diametralen Gegensatz* zur *ḥaqīqat ad-dīn* steht, die Ibn Taymīya verfolgt. Im Folgenden sei Ibn Taymīyas Argumentation zusammengefasst.

Ibn Taymīya hat also das *qur'ānische* *mā anzala llāhu bihī min sulṭān* und menschliche *Eigenmächtigkeit* (also: das Ausscheren aus dem Gehorsam Gott gegenüber) am *Vorgang der Benennung* dargelegt – und stellt sich dabei objektiv quer zu denjenigen Teilungskriterien, die in den Konkurrenzräumen, an denen er partizipierte, augenscheinlich von grösster Bedeutung waren. Er ist davon ausgegangen, dass Gott bestimmte Namen gegeben hat, die Seiner Vorstellung davon entsprechen, welchen Dingen in der sozialen Welt Wert beigemessen werden soll und welchen nicht; welche Teilungen mit Bezug auf den göttlichen Willen relevant sind und welche nicht.²⁷³ Die Art und Weise, wie Gott etwas benannt hat,

²⁷² Vgl. Michot *Textes spirituels VIII*

²⁷³ Für diesen wichtigen Punkt, dass die von Gott und dem Propheten vorgesehenen Teilungen („Namen“) und Wertungen die *massgeblichen* sind, vgl. auch Ibn Taymīya *Iqtidā'*, Bd. 1, p. 368: „In den beiden *Ṣaḥīḥs* wird von 'Amr b. al-ʿĀṣ überliefert, dass der Gesandte Gottes gesagt hat: ‚Die So- und-So (*āl Fulān*) sind mir gegenüber keine *awliyā'* (*laysū lī bi-awliyā'*) – mein *walī* sind nur Gott und die rechtschaffenen Gläubigen (*innamā waliya llāhu wa-ṣāliḥū l-mu'minīna*).‘ Der Gesandte Gottes hat also über eine ihm genealogisch nahe Abstammungsgruppe (*baṭn*) ausgesagt, dass sie (ihm gegenüber) *nicht allein durch ihre Abstammung awliyā'* sind; (und dass) sein *walī* Gott und die

steht dabei im Zusammenhang mit Seinen religiösen Forderungen und Geboten. Relativ deutlich ausgesprochen hat Ibn Taymīya dies in seiner Schrift *Al-Waṣīya al-kubrā*: „*wa-llāhu ta‘ālā qad sammānā fī l-Qur’āni l-muslimīna l-mu‘minīna ‘ibāda llāhi fa-lā na‘dil ‘ani l-asmā’i llatī sammānā llāhu bihā ilā asmā’i aḥḍatahā qawmun wa-sammawhā hum wa-ābā’uhum mā anzala llāhu bihā min sulṭānin*“, d. h.: „Gott hat uns im Qur’ān als ‚Muslime‘, ‚Gläubige‘ und ‚Diener Gottes‘ benannt – gehen wir also nicht ab von den Namen, mit denen uns Gott benannt hat, zu Namen, die Leute *neu hervorgebracht haben* und die sie und ihre Väter aufgebracht haben und zu denen Gott keine Vollmacht herabgesandt hat.“ Das ist eine deutliche Anspielung auf Q 7/71: „[...] *a tuḡādilūna fī asmā’in sammaytumūhā antum wa-ābā’ukum mā nazzala llāhu bihā min sulṭānin* [...]“, d. h.: „Wollt ihr (denn) mit mir über (blosse) Namen streiten, die ihr und eure Väter aufgebracht habt, und wozu Gott keine Vollmacht herabgesandt hat [...]?“ Die „Namen“ von denen in Q 7/71 die Rede ist, drücken freilich keinesfalls dasselbe aus, wovon Ibn Taymīya spricht (wie gleich deutlich werden wird)! In Q 7/71 beziehen sie sich auf die Götter des im Qur’ān vorkommenden Volkes ‘Ād. Allerdings ist doch nachvollziehbar, warum Ibn Taymīya den Vers auf einen anderen Kontext übertragen kann, denn das Faktum, dass Leute Dingen, die von Gott „*nicht gewollt waren*“, eine (falsche religiöse) Bedeutung beimessen, bleibt ja bestehen (vgl. für diese Verwendung von „Namen“ und „Benennen“ auf Q 12/40 sowie Q 53/23). Ibn Taymīyas Bemerkung ist nun insofern nicht uninteressant, da es tatsächlich einen Zusammenhang gibt zwischen Macht und der Tatsache, etwas *benennen zu können* (und bekanntlich liegt heute ein bedeutender Aspekt gerade auch staatlicher Macht darin, dass der Staat hierzu in der Lage ist).²⁷⁴ Bleibt man bei diesem Zusammenhang zwischen Macht und Benennung bzw. der Macht zu benennen, so ist er bei Ibn Taymīya mittels des qur’ānischen *mā anzala/nazzala bi- min sulṭān* relativ deutlich präsent. In Q 7/71, 12/40 und 53/23 wird (wie erwähnt) der Sachverhalt aufgegriffen, dass verschiedene Gruppen von Menschen religiöse Kulte betreiben, die (objektiv) der Forderung Gottes, nur Ihm alleine zu dienen, widersprechen. Die Götter, um die es dabei geht und an die sich diese Kulte und Verehrung richten, werden dabei qur’ānisches süffisant als „*blosse Namen*“ abgetan – also als etwas, das (im Unterschied zu Gott) *bar jeglicher Wirklichkeit ist*. Der entscheidende Punkt ist, dass der qur’ānisches Sichtweise zufolge hierfür „keine Vollmacht herabgesandt wurde“. Es handelt sich darum, dass aus etwas, das von diesen Gruppen (selbstherrlich) *benannt* wurde, religiöse Praktiken und Überzeugungen resultieren, die qur’ānisches gesehen unautorisiert sind und damit (objektiv) gegen das gerichtet, was Gott als Religion vorgesehen hat. Ibn Taymīya löst nun aus diesen qur’ānisches Versen den allgemeineren Kern heraus, dass zwischen der Tatsache der Benennung und der Art

rechtschaffenen Gläubigen *aus sämtlichen Klassen* sind (*min ḡamī‘i l-aṣṇāf*). Und dergleichen (wird) im Qur’ān und der Sunna oft und deutlich (ausgesprochen): dass das *Massgebliche* die Namen (also Benennungen und damit: Teilungen; Anm. von mir) sind, die Gott (entweder) mit Lob (oder aber) (wörtl. und) mit Tadel bedacht hat – so wie *mu‘min* ‚Gläubiger‘ und *kāfir* ‚Ungläubiger‘; oder *birr* ‚Frommer‘ und *fāḡīr* ‚Sünder‘; oder *‘ālim* ‚Wissender‘ und *ḡāhil* ‚Unwissender‘.“ (Hervorhebungen von mir.) – Hier ist sehr deutlich zu sehen, wie die religiöse Logik quer steht zu *allein* durch die Abstammung bestimmte Loyalitäten, Allianzen etc.

²⁷⁴ Exemplarisch sei hier ein noch recht aktuelles Beispiel angeführt: Vor kurzer Zeit wurden in Österreich die Zeugen Jehovas als Religionsgemeinschaft staatlich anerkannt. Es war durchaus interessant, im Rundfunk die Aussagen von Zeugen Jehovas zu verfolgen, die ihrer Befriedigung darüber Ausdruck verliehen, dass der Staat sie „nun endlich als Religionsgemeinschaft anerkenne“. Gerade im Falle der Zeugen Jehovas scheint ein nicht unwesentlicher Teil dieser Befriedigung daher zu kommen, dass der Vorwurf, eine Sekte zu sein, durch die staatliche Macht der Benennung (als Religionsgemeinschaft) schwieriger geworden ist.

des Handelns ein Zusammenhang bestehen würde. Er weist dabei korrekt darauf hin, dass es soziale Differenzierungen nach unterschiedlichen Merkmalen gibt, z. B. nach Zugehörigkeit und Loyalität zu einem bestimmten *madhab* (vgl. *ḥanafī*, *ṣāfiʿī* etc.) oder Scheich (vgl. *qādirī* etc.), nach tribaler (vgl. *qaysī* etc.) oder auch geographischer Herkunft (vgl. *šāmī* etc.). Er erachtet dies, wenn ich dies richtig sehe, nicht als *per se* verwerflich (er spricht von „[...] *al-asmāʾu llatī yasūgu t-tasammī bihā* [...]“), sondern problematisch wird es ihm zufolge erst dann, wenn diese *sozialen* Differenzierungen dazu dienen, Anderen auf ihrer Grundlage Freund oder Feind zu sein und damit aufgrund von Kriterien, die nicht die Kriterien *Gottes* sind, Uneinigkeit (*iftirāq; ihtilāf* o. ä.) in die islamische Gemeinde tragen: „*fa lā yağūzu li-aḥadin an yamtaḥina n-nāsa bihā (=asmāʾ) wa-lā yuwāliya bi-hādihī l-asmāʾi wa-lā yuʿādiya ʿalayhā* [...]“. Diesen *sozialen* Differenzierungen hält Ibn Taymīya die Überzeugung entgegen, dass das einzig relevante Kriterium bei Gott kein soziales, sondern ein *religiöses* Kriterium ist – *taqwā* „die Frömmigkeit“. Diese schneidet quer durch all diese sozialen Differenzierungen: „*bal akramu l-ḥalqī ʿinda llāhi atqāhum min ayyi tāʾifatin kāna*.“²⁷⁵ Diesen Gedanken nimmt er an einer anderen Stelle unter Bezugnahme auf Q 5/55-56 nochmals auf und hält fest: „*fa-qad aḥbara subḥānahū anna walīya l-muʾmini huwa llāhu wa-rasūluḥū wa-ʿibāduḥū l-muʾminīna (sic!) wa-hādā ʿāmmun fī kulli muʾminin mawṣūfin bi-hādihī ṣ-ṣifāti sawāʾan kāna min ahli nisbatin aw baldatin aw-madḥabin aw ṭarīqatin aw lam yakun*“, d. h.: „Gott hat also (in Q 5/55-56) berichtet, dass Gott der Freund der Gläubigen ist und Sein Gesandter sowie seine gläubigen Diener. Und dies gilt allgemein für alle ‚Gläubigen‘, die durch dieses Attribut (= *muʾmin*) beschrieben werden, ob sie nun eine bestimmte Abstammung haben, oder aus einer bestimmten Stadt kommen, oder einem bestimmten *madhab* zugehören oder einer bestimmten *ṭarīqa* oder aber nicht.“ Ibn Taymīya destilliert folgerichtig aus den oben genannten Qurʾānstellen die Überlegung heraus, dass die von den Menschen selbst und autonom (vgl. nochmals: *mā anzala bihā min sulṭānin*) vorgenommenen Benennungen – die Benennungen sozialer Tatsachen, real existierender Zugehörigkeiten, Fraktionen und Herkünfte sind – nicht dazu führen sollten eine Benennungsmacht aufzuweichen, die religiös gesprochen die *einzig legitime* ist, d. h. diejenige von Gott. Denn, wie Ibn Taymīya nahelegt, implizieren die von Gott gegebenen Benennungen (also z. B. *muslim* oder *muʾmin*) die *Aufforderung und Notwendigkeit auf eine bestimmte Art zu handeln*, die als das eigentliche und legitime religiöse Handeln zu verstehen ist (und die als Gehorsam bezeichnet werden kann). Die von den Menschen gegebenen – und realen Zugehörigkeiten und Identitäten in der sozialen Welt Ausdruck verleihenden – Benennungen würden also, Ibn Taymīya zufolge, dazu führen, dass die von Gott vorgesehenen Wertigkeiten relativiert würden zugunsten von Wertigkeiten, die durch die Logik bedingt sind, nach der die soziale Welt funktioniert. Ibn Taymīya verteidigt dem gegenüber eine Position, der zufolge die einzigen religiös legitimen und relevanten Teilungen und Differenzierungen *solche* sind, die im religiösen System *selbst* vorgesehen sind.²⁷⁶ Dass Ibn Taymīya der erwähnten Problematik des

²⁷⁵ Bekanntermassen eine Position, die unter bestimmten historischen Umständen politisch durchaus enorme Bedeutung erlangen kann – zu erwähnen ist hier z. B. der Aufstieg der Ibāḍiten in Nordafrika, deren egalitäre Botschaft für einen enormen Zulauf unterprivilegierter Berber verantwortlich zeichnete. Vgl. Prevost *Aventure*, pp. 50-51

²⁷⁶ Und für die vorliegende Arbeit besonders signifikant ist, dass es hier *auch einmal mehr von den awliyaʾ Allāh* spricht. Es verwundert also nicht, wenn auch hier die beiden Gruppen von *muqtaṣidūn aṣḥāb al-yamīn* und *sābiqūn muqarrabūn* (vgl. weiter unten den Teil zur religiösen Virtuosität) ins Spiel gebracht werden (und zwar über den *ḥadīṭ qudsī*: „*man ʿādā lī walīyan* etc.“): „*fa-qad dakara fī hādā l-ḥadīṭi anna t-taqarruba ilā llāhi taʿālā ʿalā darağatayni: iḥdāhumā t-taqarrubu ilayhi bi-l-farāʾidi wa-t-tāniyatū hiya t-taqarrubu ilayhi bi-n-nawāfili baʿda adāʾi l-farāʾidi. fa-l-ūlā darağatu l-*

Benennens grösste Bedeutung beigemessen hat, wird bestens auch durch die Tatsache illustriert, dass er sie in einem (nicht expliziten) Verweis auf Q 53/23 nochmals aufgreift. Q 53/23 lautet: „*in hiya illā asmā'un sammaytumūhā antum wa-ābā'ukum mā anzala llāhu bihā min sulṭānin in yattabi'ūna illā ḡ-ḡanna wa-mā tahwā l-anfusu wa-laqaḡ ḡā'a min rabbihimu l-hudā*.“ Diese Qur'ānstelle taucht bei Ibn Taymīya versteckt wieder in einem Kontext auf, wo er eine Reihe von anderen qur'ānischen Versen und prophetischen Traditionen anführt, die sich allesamt um die Idee der Solidarität und wechselseitigen Unterstützung der Gläubigen drehen. Im Anschluss an diese Stellen konstatiert er: „*fa-kayfa yaḡūzu ma'a hādā li-ummati Muḡammadin ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallama an taftariqa ḡattā yuwāliya r-raḡulu ṭā'ifatan wa-yu'ādiya ṭā'ifatan uḡrā bi-ḡ-ḡanni wa-l-hawā [...]*“, d. h.: „Wie also sollte es in Anbetracht dessen (also in Anbetracht der von ihm angeführten Verse und Ḥadīṭe; Anm. von mir) der Gemeinde des Muḡammad gestattet sein, sich in Gruppen zu zerspalten und zu streiten, bis dass jemand einer Gruppe Freund ist/eine Gruppe unterstützt und einer anderen Gruppe Feind ist kraft dessen, was er vermutet und wonach ihm der Sinn steht?“ So wie im Falle von Q 53/23, wo nahegelegt wird, dass die „Namen“ bzw. die „Benennung“ quer stehen zu Gottes Befehl; dass sie „autonom“ sind in dem Sinne, dass sie sich gegen den religiösen Willen Gottes richten, wo diesem eigentlich Gehorsam zu leisten wäre, findet sich auch hier wieder der Gedanke, dass aufgrund von *hawā* und *ḡann* (v. a. über diese beiden Wörter ist der Konnex zu Q 53/23 deutlich) unterschiedliche soziale Gruppierungen einander Feind und Freund sind. Und *genau hierin und dadurch* räumen diese Gruppen bzw. jemand, der so handelt, einer Benennung/Identität, die den Entwicklungen und Verhältnissen der sozialen Welt geschuldet ist, den Vorrang ein. Damit reihen sie aber (objektiv) diejenige Ordnung nach, die als das Resultat der göttlichen Benennungen bestünde, würde man diese göttlichen Benennungen (die zugleich Forderungen sind) ernst nehmen.²⁷⁷ Ibn Taymīya suggeriert konsequent, dass man Zugehörigkeiten im beschriebenen Sinn betreffende Fragen prinzipiell mit der Antwort: „Ich bin weder X noch Y, sondern vielmehr bin ich ein *Muslim*, der dem Buch Gottes und der Sunna Seines Gesandten folgt!“ begegnen müsste (vgl. „*bal anā muslim muttabi' li-kitāb Allāh wa-sunnat rasūlihī*“), d. h. die von Gott festgelegten Benennungen und die mit ihnen etablierte Ordnung, Gestaltung und Sicht der sozialen Beziehungen muss (idealerweise) der *einzige* bestimmende Faktor sein, insofern die *Religion* das Bezugsfeld ist. Ist die *soziale Welt* das Bezugsfeld, so spricht nichts gegen solche Benennungen. Entscheidend ist, Ibn Taymīya zufolge, einzig und alleine, dass sie nicht beginnen, die göttlichen Benennungen und die von Gott als relevant festgelegten Kriterien durch andere – *eigene* – zu ersetzen und so die von Gott gewollte Ordnung und Wertigkeit (objektiv) ausser Kraft zu setzen.

Mit Nachdruck hervorkehren möchte ich, dass die eben vorgestellten Überlegungen von Ibn Taymīya zur Problematik der *Benennung* auch insofern einigermaßen radikal sind, als er – wie zu sehen war – suggeriert, dass soziale Teilungen (u. a.) entlang von *madḡhab*-Zugehörigkeiten und die hieraus resultierenden Benennungen im Kern nichts Anderes sind als die Namen, die Menschen für ihre angeblichen

muḡtaṣidīna l-abrāri aṣḡābi l-yamīni wa-ṭ-ṭāniyatu daraḡatu s-sābiqīna l-mu'minīna“, d. h.: „Er erwähnte in diesem *ḡadīṭ (qudsī)*, dass die Annäherung an Gott auf zwei Stufen geschieht: Erstere von beiden besteht darin, sich Ihm zu nähern vermittels der religiösen Pflichten. Zweitere besteht darin, sich Ihm nach Erfüllung der religiösen Pflichten mittels supererogatorischer Werke zu nähern. Erste Stufe ist die Stufe der *muḡtaṣidūn [...]*, zweitere die der *sābiqūn [...]*.“

²⁷⁷ Also: *mu'min*, *muslim* etc. anstatt von *irāqī*, *ḡanafī* etc.

Götter aufgebracht haben. Das ist eine schallende Ohrfeige, denn damit macht Ibn Taymīya nichts Anderes als zu suggerieren, dass das, was viele seiner *peers* tun, im selben Ausmass defizitär ist und im selben Ausmass an der wahren Religion vorbeigeht, wie dies im Qurʾān von denen ausgesagt wird, die „blosse Namen anbeten“. Ich möchte aus diesem Grund vorschlagen, dass Ibn Taymīya sich aus diesem Grund wohl von den entsprechenden Teilungen – und damit von der Autorität eines bestimmten *madhhab*! – mit dem Selbstverständnis und dem Anspruch losgesagt hat, sich dabei von falscher Religion loszusagen. Diese eminent religiöse Bedeutung der Überlegungen von Ibn Taymīya hat Yahya Michot wundervoll auf den Punkt gebracht: „Des pages politiques plutôt que spirituelles ? Oh que non, parce que l' « Amitié de Dieu » (*walāya*, la « Sainteté ») reste au cœur du propos du grand Docteur.“²⁷⁸

Entgegen solcher Gruppenbildungen und Bruchlinien, die *zwischen* den einzelnen *madhabs* verliefen, scheint es aber auch *innerhalb* der einzelnen Schulen Bruchlinien und Fraktionsbildungen gegeben zu haben, bei denen eine – positive oder negative – Haltung zu *rationalistischen Verfahrensweisen* offensichtlich eine entscheidende Rolle spielte:

„[...] Yet, lines were not always drawn according to *madhhab* identity. A *madhhab* provided a framework, within which sub-groups sharing a common intellectual identity and cultural inclinations co-existed, albeit not always peacefully. In this regard, intra-*madhhab* polemics within a single school of law were no less important. As George Makdisi observes with regard to the Shāfiʿī school, the real theological debates often occurred between rationalists and traditionalists within the *madhhab*.“²⁷⁹

Bori ist wohl zuzustimmen, dass bei dem beträchtlichen Aufruhr, den Ibn Taymīyas religiöse Positionierungen hervorgerufen haben, wohl beide Elemente einen Anteil hatten:

„Thus, while the polemics surrounding Ibn Taymiyya's legal and theological doctrines can be partially explained through *madhhab* competition, or at least were couched in such terms, they often tend to go beyond the boundaries of the *madhhab*.“²⁸⁰

Im Hinblick auf den weiter oben vorgestellten – und aus den religiösen Texten heraus argumentierten – Abgesang des Ibn Taymīya auf die Vorstellung, dass die durch den Sachverhalt „Konkurrenzraum“ bedingte Relevanz der *madhabs* gleichbedeutend damit wäre, dass diese eine *religiöse* Relevanz hätten, kann nicht überraschen, dass für ihn die Loyalität zu einem bestimmten *madhhab* nicht von grossem Interesse war (und dass er damit eingefleischte Bruchlinien ignorierte). Das wohl illustrativste Beispiel hierfür ist, dass er sich im Jahr 1306 A. D., als er seine Schrift *al-Wāsiṭiyya* verteidigte, in einigen Dingen explizit *nicht* als Ḥanbalī verstanden haben wollte: „Ibn Taymiyya produces his profession of faith, *al-Wāsiṭiyya*, explains it, and vehemently defends himself. *On the subject of the*

²⁷⁸ Vgl. Michot *Textes spirituels VIII*, p. 1

²⁷⁹ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 24

²⁸⁰ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, p. 24

attributes of God, the heart of the argument, he refuses to be considered a Ḥanbalī and claims to be adhering to the creed of the pious Ancients [...].²⁸¹ Oder, wie Rapoport und Ahmed schreiben: „[...] he[...] insisted that his famous creed [...] was not merely a variation on Ḥanbalī doctrine.“²⁸²

Gerade im Milieu der Ḥadīṭ-Gelehrten, dem er von seiner Ausbildung her zugehörte, zog er zudem augenscheinlich jede Menge Kritik auf sich aufgrund der *eminenten* Bedeutung, die er *rationalistischen Verfahrensweisen* in seiner religiösen Arbeit einräumte. Dementsprechend reserviert und isoliert scheint seine Position innerhalb der ḥanablitischen *community* gewesen zu sein, über deren Einstellung zu Ibn Taymīya Bori schreibt: „Rather than offering unqualified support, the position of the Ḥanbalīs of Damascus toward Ibn Taymiyya can be described as one of fluctuating scepticism [...].“²⁸³ So lässt beispielsweise der bedeutendste Experte für die Geschichte der ḥanablitischen Rechtsschule, Ibn Rağab (ein Zeitgenosse Ibn Taymīyas), in seinem *Kitāb aḍ-ḍayl ‘alā ṭabaqāt al-Ḥanabila* auch deutlich kritische Stimmen aus der ḥanablitischen *community* über Ibn Taymīya zu Wort kommen, und diese Stimmen kritisieren eine ganze Menge: „[...] according to Ibn Rajab, Ibn Taymiyya was critized from within the Ḥanbalī community with regard to his views on Sufism, *kalām*, philosophy and law“ – wobei die einschlägige Kritik an Ibn Taymīya offensichtlich daher rührte, dass er sich *zu viel* mit scholastischer Theologie und Philosophie beschäftigte. Bori erinnert in diesen Zusammenhang an einen Traktat von Ibn Rağab, in welchem selbiger die Autorität der vier sunnitischen Rechtsschulen verteidigt (= *Ar-Radd ‘alā man ittaba‘a ġayr al-maḍāhib al-arba‘a*) und in welchem er solche Gelehrte kritisiert, die für sich selbst den Rang eines *muğtahid* in Anspruch nehmen und dabei von den Doktrinen der vier Rechtsschulen abweichen – und Bori legt nahe, dass Ibn Taymīya in diesem Traktat zwar nicht namentlich erwähnt wird, es aber durchaus plausibel ist, dass er unausgesprochen das eigentliche Ziel dieser Attacke seitens Ibn Rağab war.²⁸⁴ Es lohnt, Boris Ausführungen zu diesem Traktat in voller Länge wiederzugeben:

„In the treatise, Ibn Rajab upholds the superiority of Ibn Ḥanbal’s religious knowledge and methodology. One section of the treatise is in the form of an advice to a young Ḥanbalī student who is admonished never to depart from the path set by Ibn Ḥanbal. On the one hand, Ibn Rajab’s (sic) claims

²⁸¹ Vgl. Michot *Non-Muslim*, p. 157

²⁸² Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 7

²⁸³ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamā‘atuhū*, p. 33

²⁸⁴ Michot erinnert daran, dass Ibn Taymīya im Jahr 1313 A. D. seine Lehraktivitäten in der Sukkarīya und der Ḥanbalīya erneut aufnahm und schreibt (was im Hinblick auf Boris Bemerkung zu Ibn Rağab besonders erwähnenswert ist): „He is promoted to the rank of head of school and considered by his partisans as an independent *muğtahid*. He writes a great deal and gives many fatwas, conforming or not conforming to the four traditional rites – which will be the principal reason for his troubles during this period.“ (Vgl. Michot *Non-Muslim*, p. 163)

Vgl. in diesem Zusammenhang auch Mar‘ī *Kawākib*, p. 144 (= Zitat von aḍ-Ḍahabī; übersetzt in Bori *Ibn Taymiyya wa-jamā‘atuhū*, p. 40): „*wa-lahū l-āna ‘iddatu sinīna lā yuḥḍu bi-maḍhabin mu‘ayyanin bal bi-mā qāma d-dalīlu ‘alayhi ‘indahū. wa-laqaḍ naṣara s-sunnata l-maḥḍata wa-ṭ-ṭarīqata s-salafiyyata wa-ḥtağğā lahā bi-barāhīna wa-muqaddimātin wa-umūrin lam yasbiq ilayhā wa-aṭlaqa ‘ibārātini ḥtağama ‘anhā l-awwalūna wa-āḥirūna [...].*“ (Hervorhebungen von mir)

Vgl. auch Ibn Rağab *Dayl*, p. 389: „[...] *idā aḥḍā lam yaltazim bi-maḍhabin bal yaqūmu bimā dalīlūhū ‘indahū.*“

that the authentic Ḥanbalī methodology demands adherence to the Qurʾān, the Sunna of the Prophet and the Pious Ancestors (*salaf*); on the other hand he ultimately insists on full comprehension of Ibn Ḥanbal's works without the need of "independence" from it, for the door of *ijtihad* has fortunately been closed [...]. As recommended by Ibn Ḥanbal, Ibn Rajab also advocates non-participation in contentious and theoretical disputes (*al-khiṣām wa-l-jidāl*). In fact:

Imam Aḥmad and the leaders of the *ahl al-ḥadīth* [...] detested refuting the innovators (*ahl al-bidaʿ*) by partaking in their opponents' discourse (*bi-jins kalāmihim*), that is the use of analogy in matters of theology (*al-aqyisa al-kalāmiyya*) and rational proofs (*adillat al-ʿuqūl*). They deemed refutation appropriate only by the texts of the Qurʾān, of the Sunna and by the words of the Pious Ancestors (*salaf*), if such were to be found. Otherwise they believed reticence (*al-sukūt*) to be safer.²⁸⁵

Bori hat zurecht bemerkt, dass Nicht-Teilnahme und Schweigen nicht unbedingt die Sache Ibn Taymīyas waren! Ich habe weiter unten in dieser Arbeit ein längeres Zitat aus Ibn Taymīya *Qāʿida fī l-muʿḡizāt wa-l-karāmāt* angeführt, in welchem er eine Art von Rundumschlag gegen das theologische Feld seiner Zeit unternimmt. Interessant ist, dass er dort u. a. über die *Ahl al-ḥadīth* schreibt (die eben in dem Zitat von Ibn Raḡab vorkamen):

„Anzumerken ist zudem, dass viele von den *Ahl al-ḥadīth wa-s-sunna* bisweilen zurückgewiesen haben, dass irgendjemand auf einem anderen Weg als den, den sie *selbst* kennen (und beherrschen), Wissen erlangen könne; und (anzumerken ist zudem,) dass sie die Mehrheit der rationalen Beweise zurückgewiesen haben, *ohne* (dass sie) über ein Argument hierfür (verfügt hätten) (*min ḡayr ḥuḡḡatin ʿalā dālīka*).“

Für Ibn Raḡabs Ohren muss derartiges eine ziemlich provokante Äußerung gewesen sein, denn Ibn Taymīya hat dies nachdrücklich *nicht* als Kompliment verstanden! Vielmehr vermittelt die ganze Passage, der obenstehendes Zitat entnommen ist, den Eindruck, dass er sich in intellektuellen Dingen bedeutend mehr Freiheiten herausgenommen hat und tatsächlich auf der Höhe seiner Zeit war: „Ibn Taymiyya, although a member of the Ḥanbalī scholarly community and a traditionalist by education, was well aware of wider intellectual trends in Islamic thought.“²⁸⁶

Was die grosse Bedeutung betrifft, die Ibn Taymīya der Vernunft in seiner religiösen Arbeit zugewiesen hat, so handelt es sich hierbei um keinen *marginalen* Anteil seiner Arbeit, und Jon Hoover hat eindrucksvoll gezeigt, dass solche Charakterisierungen der religiösen Positionierung des Ibn Taymīyas wie „slavish traditionalism“, „misology“ u. a. schlicht und einfach *nicht* zutreffend sind.²⁸⁷ Er schreibt:

²⁸⁵ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamāʿatuhu*, pp. 36-37

²⁸⁶ Vgl. Sait Özervarlı *Rational Theology*, p. 79

²⁸⁷ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 20. Gerade diese Charakterisierungen sind allerdings weit verbreitet (und ironischerweise sind sie selbst in hohem Masse das, was sie zu kritisieren vorgeben, d. h., nicht unbedingt Produkte des selbstständigen Nachdenkens, das sie implizit für sich in Anspruch nehmen).

„It is true that the shaykh vigorously maintains that all principles of religion have been revealed in the Qur'an and the Sunna. But an ardently anti-rationalist portrayal of Ibn Taymiyya fails to make sense of three other aspects of his writings. First, he frequently claims that knowledge derived from clear reason (*al-ʿaql al-ṣarīḥ* or *ṣarīḥ al-maʿqūl*) agrees and corresponds with revealed tradition (*naql* or *samʿ*), the message of the prophets and the way of the Salaf. [...] Second, Ibn Taymiyya explicitly permits rational theological argument [...]. Third, some of my own previous research has made apparent that the shaykh attacks Kalām theology and Avicennan philosophy not because he opposes reason but because he articulates and defends a fundamentally different vision of God. [...] Ibn Taymiyya views God in His perfection and very essence as active, creative, willing and speaking from eternity. Whereas both the Kalām theologians and the philosophers locate the perfection of God's essence in timeless eternity, Ibn Taymiyya locates it in personal and perpetual dynamism.“²⁸⁸

Anstatt rationalistischen Verfahrensweisen keine Bedeutung zuzugestehen, entspricht es also vielmehr einer ganz charakteristischen Seite von Ibn Taymīyas Denken, dass er *ʿaql* „Vernunft“ und *naql* „offenbarte Überlieferung“ miteinander zu kombinieren versuchte²⁸⁹; auf eine alles andere als anspruchslose Art und Weise am Nachweis von deren Übereinstimmung arbeitete: „[...] the scope of his rationalist project deserves more attention. The complexity of his critique, and especially his view on the agreement of reason and revelation is only beginning to be acknowledged.“²⁹⁰ Wenn weiter oben mit Baber Johansen bereits festgehalten wurde, dass Ibn Taymīya deutliche Kritik auch aus dem Lager der scholastischen Theologie erfahren hat, so hat dies ohne jeden Zweifel auch damit zu tun, dass er sich auch den scholastischen Theologen gegenüber eigenständig und auch radikal verschieden positioniert hat (wobei dies für die vorliegende Arbeit viel zu weit führt und aus diesem Grund v. a. auf Jon Hoover und Sait Özervarli zu verweisen ist, die im Hinblick auf ein adäquateres Verständnis von Ibn Taymīyas theologischer Arbeit herausragende Arbeit geleistet haben).

Was die Sūfis betrifft, so hat Ibn Taymīya hier mehrere Dinge kritisiert. Zum Einen hat er sich gegen übertriebene und teils selbstschädigende Formen von Askese (also gegen eine Überbewertung des Nicht-Tuns) gerichtet; um zum Anderen hat er sich radikal gegen die v. a. mit dem Namen Ibn ʿArabī verbundenen Ideen zur Heiligkeit gewandt. Wie Wael B. Hallaq gezeigt hat, war die Position von Ibn Taymīya dabei strikt *nominalistisch*, und er kritisiert an Ibn ʿArabīs theologischen Überlegungen, dass dieser von der Existenz extra-mentaler Universalien ausgeht.²⁹¹ Deutlich kritisiert hat er zudem Positionierungen, die, knapp gesagt, zulasten von einer Beschäftigung mit Gottes auf die Glaubensordnung bezogenem (*dīnī*) Willen, nur

²⁸⁸ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 20-21; für diesen Punkt vgl. auch Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Time*, pp. 9-10

²⁸⁹ Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 8

²⁹⁰ Vgl. Özervarli *Rational Theology*, p. 78

²⁹¹ Vgl. Hallaq *Greek Logicians*, p. xx ff. Gerade, was Ibn Taymīyas Auseinandersetzung mit Ibn ʿArabī, at-Tirmidī u. a. sowie die mit diesen verbundene Begrifflichkeit von *ḥātām al-awliyāʾ*, *quṭb*, *naqīb* etc. betrifft, so kann sie in der vorliegenden Arbeit schon alleine aus Platzgründen unmöglich näher beachtet werden. Zudem ist anzumerken, dass Ibn Taymīyas Kritik an den einschlägigen metaphysischen Systemen durchaus immer vor dem Hintergrund seines eigenen Kontruktes von den *awliyāʾ* zu sehen ist, das hier interessiert.

auf Gottes schöpferischen Willen (*kawnī*) blicken (und damit die religiösen *Vorschriften* geringschätzen). Für Formen von Šūfismus, wo derartige Dinge *keine* Rolle spielten, hatte er (nachweislich) grossen Respekt. Auch in diesem Fall, muss ich mich auf diese knappen Bemerkungen beschränken.

Es erscheint mir an dieser Stelle der vorliegenden Arbeit jedoch sinnvoll, auf einen anderen Punkt einzugehen, der mir im Hinblick auf Ibn Taymīyas Positionierung von allgemeinerer und weitreichenderer Bedeutung zu sein scheint. Im Hinblick auf selbigen ist hervorzuheben, dass Ibn Taymīya (davon wird weiter unten in dieser Arbeit noch genauer die Rede sein) mit einer ungeheuren Konsequenz zwei Schlüsselkonzepte zueinander in Beziehung gesetzt hat: Einerseits *barā'a* „Lossagung“, und andererseits *ihlās*. Ich halte das insofern für ausserordentlich wichtig, als die argumentative Linie (wie noch genauer zu zeigen sein wird), die zu *barā'a* „Lossagung“ führt, ihren Ausgangspunkt in den qur'ānischen Narrativen um verschiedene Propheten hat, die gemäss der muslimischen Doxa „chronologisch“ vor Muḥammad aufgetreten waren (Ibrāhīm; Nūḥ; Šālīḥ; Hūd; Šu'ayb). Im Kontext dieser Narrative tauchen immer wieder Lexeme auf, die von der arabischen Wurzel *b-r-*² gebildet sind, und es ist gut bekannt, dass solche Lexeme stets ausdrücken, dass der jeweilige Prophet mit seinem sozialen Umfeld *in Namen seines Glaubens gebrochen haben soll*. Was auf der anderen Seite *ihlās* betrifft, so besteht hier ein deutlicher Bezug zur Thematik von *nīya* „Intention“ (also zum „Inneren“), und hier geht es bekanntlich darum, dass *nur für Gott gehandelt wird*. Verknüpft Ibn Taymīya also *barā'a* und *ihlās*, so verknüpft er das, was für den Glauben am *wichtigsten* ist (also: *ihlās*) mit der Forderung, sich von allem Anderen (also dem, was *nicht* der rechte Glauben ist) „loszusagen“; und zugleich ist ihm diese „Lossagung“ – falls sie den Ansprüchen genügt, die er anlegt – ein Akt von *ihlās* (vgl. dafür weiter unten).

Ich denke, dass somit davon auszugehen ist, dass Ibn Taymīya nicht nur fest davon überzeugt war, dass er sein eigenes religiöses Handeln auf konsequente Art und Weise am Beispiel der Propheten ausrichtete, sondern dass er dabei zudem *gerade dem Bruch mit dem, was er nicht als Religion erachtet hat, keine geringe Bedeutung eingeräumt hat*, weil dies für ihn zweifelsohne die tiefste prophetische Forderung war: *barā'a* als *ihlās* – *ihlās* als *barā'a*. Überlegenswert erscheint mir aus diesem Grund, ob für Ibn Taymīya damit nicht *barā'a* „Lossagung“ als das fungiert hat, was Victor Turner verschiedenenorts als *root paradigm* bezeichnet hat, d. h., wenn er felsenfest davon überzeugt war, dass seine eigenen religiösen Konstrukte *ḥaqīqat ad-dīn* „der wirklichen Bedeutung der Religion“ Rechnung trugen und von ihm um des Anspruchs willen, diese *ḥaqīqat ad-dīn* herauszuarbeiten hervorgebracht wurden, ist dann nicht vielleicht sinnvollerweise davon auszugehen, dass er seine eminente religiöse und intellektuelle Arbeit als eine besonders avancierte Art von *barā'a* „Lossagung“ erachtet hat? Und darf man vielleicht davon ausgehen, dass ein in dermassen viele (intellektuelle) Kämpfe wie Ibn Taymīya verwickelter Akteur sich damit *gerade* in dieser kritischen Arbeit dieser *barā'a* „Lossagung“ besonders verbunden gefühlt hat? Und ist nicht vielleicht davon auszugehen, dass die einigermaßen verhärteten Fronten zwischen ihm und anderen Akteuren im religiösen Feld auch *deswegen* so verhärtet waren, weil er auch ihnen gegenüber jene für ihn so zentrale *barā'a* „Lossagung“ betrieben hat? Könnte es also nicht sein, dass zwischen Ibn Taymīyas Art zu agieren und seinen religiösen Konstrukten so etwas wie tiefe Wahlverwandtschaft bestanden hat? Könnte es nicht

sein, dass er für jenes „increasingly radicalized program of religious reform“²⁹², das er umzusetzen versuchte, ein Paradigma gefunden hatte (d. h. die von den Propheten betrieben *barā'a* „Lossagung“), das dieser Radikalität ausgesprochen förderlich war und auf das er gerade dann umso mehr und unerschütterlicher einschwenkte und das für ihn gerade dann umso *überzeugender* und produktiver gewesen sein musste, je isolierter er war (was zunehmend der Fall gewesen zu sein scheint: „[...] with the time, Ibn Taymiyya appears to have become more isolated“²⁹³)?

II. 3. BEMERKUNGEN ZUM BEGRIFF *‘ILM* „WISSEN“

Aus den oben angeführten biographischen Informationen zu Ibn Taymīya geht deutlich hervor, dass Ibn Taymīya an jenen *besonderen* sozialen Räumen partizipierte, in welchen kollektiv das hervorgebracht wurde, was als *‘ilm* „Wissen“ bezeichnet wird; wo auf Gott bezogene Fragen sowie der göttliche Wille zu ergründen versucht wurden. Ich halte es auch diesem Grund für unverzichtbar, einige Überlegungen zu diesem Begriff anzustellen. Wovon ist eigentlich die Rede, wenn von *‘ilm* „Wissen“ die Rede ist? Eine Beantwortung dieser Frage ist gar nicht so leicht. Es erscheint mir aber doch möglich, ein paar Überlegungen eher rudimentärer Natur anzustellen, die mir im Hinblick auf das, was folgt, besonders relevant erscheinen. Ganz grundsätzlich ist also einmal vorzuschicken, dass es sich bei *‘ilm* „Wissen“ im hier interessierenden Sinne um *religiöses Wissen* handelt. Die Grundlage für dieses Wissens sind also zunächst einmal die religiösen Texte, zuvorderst der Qur’ān. Bekanntlich ist der Qur’ān dem muslimischen Glauben zufolge mit einem Offenbarungsvorgang verbunden. Es erscheint also sinnvoll, zunächst auf den thematischen Komplex der Offenbarung einzugehen.

II. 3. 1. DIE OFFENBARUNG UND *AL-ĠAYB*

Im Hinblick auf den thematischen Komplex der Offenbarung, stellt vielleicht der Begriff *al-ġayb* einen passablen Ausgangspunkt dar. *Al-ġayb* bzw. verschiedene Derivate der arabischen Wurzel *ġ-y-b* finden sich in etwa sechzig Versen – also recht häufig – im Qur’ān. In mehr als vierzig Versen wird mit diesen Wörtern – und dabei natürlich insbesondere mit dem Lexem *al-ġayb* – auf eine Welt angespielt, deren Besonderheit es ist, (für gewöhnlich) nicht sichtbar zu sein. Es wird also auf eine „verborgene“ Welt angespielt. Und genau dies bezeichnet nun *al-ġayb*: die „Welt des Verborgenen“ bzw. „das Verborgene“. Um einige Beispiele zu nennen:

Q 2/2: (2) Dies ist die Schrift, an der nicht zu zweifeln ist, (geoffenbart) als Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, (3) die an das Übersinnliche glauben (*lladīna yu’minūna bi-l-ġayb*), das Gebet verrichten und von dem, was wir ihnen (an Gut) beschert haben, Spenden geben.]

²⁹² Vgl. Rapoport & Ahmed *Ibn Taymiyya and His Times*, p. 3

²⁹³ Vgl. Bori *Ibn Taymiyya wa-jamā‘atuhu*, p. 40

Q 2/33: Er sagte: ‚Adam! Nenne ihnen ihre Namen!’ Als er sie ihnen kundgetan hatte, sagte Gott (w. er): ‚Habe ich euch nicht gesagt, dass ich die Geheimnisse von Himmel und Erde (ġayb as-samawāt wa-l-ard) kenne? Ich weiss (gleichermassen), was ihr kundgebt, und was ihr (in euch) verborgen haltet.’

Q 3/44: Dies gehört zu den Geschichten, deren Kenntnis (den gewöhnlichen Sterblichen) verborgen ist (dālika min an-bā’i l-ġayb). Wir geben es dir (als Offenbarung) ein (nūḥihi ilayka). [...] [vgl. Q 12/102]

Q 3/179: Gott kann die Gläubigen unmöglich in dem Zustand lassen, in dem ihr euch befindet, ohne dass er das Schlechte von dem Guten scheidet. Und er kann euch unmöglich in das Verborgene Einblick gewähren (mā kāna llāhu li-yutli‘akum ‘alā l-ġayb). Aber Gott erwählt, wen er als Gesandten will. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten. Wenn ihr glaubt und gottesfürchtig seid, steht euch (dereinst) gewaltiger Lohn zu.

Q 5/109: Am Tag (des Gerichts), da Gott die Gesandten (die er zu den einzelnen Völkern und Gemeinschaften geschickt hat, bei sich) versammelt und er dann sagt: ‚Was wurde euch (auf eure Botschaft) geantwortet? (Habt ihr Gehör gefunden?)’ Sie sagen: ‚Wir haben (von uns aus) kein Wissen (darüber). Du (allein) bist es, der über die verborgenen Dinge Bescheid weiss.’ (innaka anta ‘allāmu l-ġuyūb). [vgl. auch Q 5/116]

Q 6/50: Sag: Ich sage nicht zu euch, dass ich über die Vorräte verfüge, die Gott (in seinem Reichtum allein) besitzt, oder dass ich das Verborgene weiss (lā a‘lamu l-ġayb). Auch nicht, dass ich ein Engel bin. Ich folge nur dem, was mir (als Offenbarung) eingegeben wird (mā yūḥā ilayya). [...]

Q 6/59: Er (allein) besitzt die Schlüssel (für den Zugang) zum Verborgenen (wa-‘indahū mafātīḥu l-ġayb). Keiner kennt sie ausser ihm. [...]

Q 6/73: [...] (Er ist es) der über das, was verborgen, und was allgemein bekannt ist, Bescheid weiss (‘ālimu l-ġayb wa-š-šahāda), und der weise und (über alles) wohl unterrichtet ist.

Q 9/78: Wissen sie denn nicht, dass Gott weiss, was sie geheimhalten und (in vertrautem Kreis unter sich) besprechen, und dass er sich in den verborgenen Dingen auskennt? (wa-anna llāha ‘allāmu l-ġuyūb). [vgl. Q 34/48]

Q 9/94: [...] Hierauf (d.h. beim Gericht) werdet ihr vor den gebracht werden, der über das, was verborgen, und was allgemein bekannt ist, Bescheid weiss (turaddūna ilā ‘ālimi l-ġaybi wa-š-šahādati). [...] [vgl. auch Q 9/105; Q 13/9; Q 23/92; Q 32/6; Q 39/46; Q 59/22; Q 62/8; Q 64/18]

Q 10/20: [...] Das Verborgene (zu wissen) kommt Gott (allein) zu (innamā l-ġaybu li-llāh) [...]

Q 11/123: Und Gott besitzt (mit seinem Allwissen) die Geheimnisse (w. das Verborgene) von Himmel und Erde (wa-li-llāhi ġaybu s-samawāti wa-l-ardī) [...] [vgl. Q 16/77; Q 18/26; Q 35/38; Q 49/18]

Q 12/102: Dies (d.h. die Geschichte von Joseph) gehört zu den Geschichten, deren Kenntnis (den gewöhnlichen Sterblichen) verborgen ist (dālika min anbā'i l-ġayb). Wir geben es dir als Offenbarung ein (nūḥīhi ilayka). [...] [vgl. Q 3/44]

Q 19/61: (Sie werden in) die Gärten von Eden (eingehen), die der Barmherzige seinen Dienern in seinem geheimen Ratschluss (w. im Verborgenen) versprochen hat (ġannat ʿadan llatī waʿada r-raḥmānu ʿibādahū bi-l-ġaybi) [...]

Q 27/65: Sag: Die im Himmel und auf der Erde sind, haben (alle) keine Kenntnis vom Verborgenen, ausser Gott (lā yaʿlamu man fī s-samawāti wa-l-arḍi l-ġayba illā llāhu) [...]

Q 27/75: Und es gibt nichts Verborgenes im Himmel und auf der Erde, das nicht in einer deutlichen Schrift (verzeichnet) wäre (wa-mā min ġāʾibatin fī s-samāʾi wa-l-arḍi illā fī kitābin mubīn)

Q 34/3: Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: ‚Die Stunde (des Gerichts) wird nicht über uns kommen.‘ Sag: Doch, sie wird bestimmt über euch kommen, bei meinem Herren, der das Verborgene weiss! (ʿālim al-ġayb) [...] [vgl. Q 72/26]

Q 34/14: Als wir dann seinen (d.h. Salomos) Tod beschlossen (und bewirkt hatten), wurden sie (d.h. die Zeitgenossen Salomos, bzw. die ihm dienstbaren Geister) erst durch das Tier der Erde (d.h. durch den Wurm), das seinen Stock zerfrass (und so dem sich darauf stützenden Leichnam den Halt entzog), darauf aufmerksam (w. darauf hingewiesen), dass er gestorben war. Als er dann zu Boden fiel, wurde es den Dschinn klar, dass sie, wenn sie das Verborgene gewusst hätten (damit auch von seinem Tod Kenntnis gehabt hätten und) (law kānū yaʿlamūna l-ġayb) und nicht (so lange) in der erniedrigenden Strafe (der Dienstverpflichtung) geblieben wären.

Q 34/ 53: Sie haben ja früher nicht daran geglaubt und stellten aus der Ferne Mutmassungen über das Verborgene an (?) (wa-qad kafarū bihī min qablu wa-yaqqdifūna bi-l-ġaybi min makānin baʿīdin)

Q 52/41: Oder haben sie (Einsicht in) das Verborgene, so dass sie (wie die Hüterengel) (alles auf) schreiben? (am ʿindahumu l-ġaybu) [vgl. Q 68/47]

Q 53/33-35: (33) Was meinst du wohl von dem, der sich (von der göttlichen Botschaft?) abwendet (34) und (nur) wenig gibt und (dann ganz damit) aussetzt (oder: kanusert?) (35) Hat er etwa Kenntnis vom Verborgenen (a ʿindahū ʿilmu l-ġaybi), so dass der (die Wahrheit) sehen könnte?

Q 81/24: Und er geizt nicht mit dem, was (den gewöhnlichen Sterblichen) verborgen ist (sagt vielmehr bereitwillig aus, was er gesehen und erlebt hat) (wa-mā hūwa ʿalā l-ġaybi bi-danīnin) (Variante: er ist (in dem, was er) über das Verborgene (sagt) nicht unglaubwürdig.)

Den zitierten Qurʾānstellen können zunächst zwei Dinge entnommen werden. Einerseits geht aus ihnen sehr deutlich hervor, dass es alleine Gott zukommt, *al-ġayb* zu kennen. Das wird klar von den Bezeichnungen Gottes in den genannten Qurʾānstellen reflektiert: *ʿālim al-ġayb*; *ʿallām al-ġuyūb*; *ʿālim al-ġayb wa-š-šahāda*. Gott hat die Kenntnis von *al-ġayb*: *al-ġayb li-llāh*; *li-llāh ġayb as-samawāt wa-l-arḍ*.

Gott besitzt die Schlüssel zum Verborgenen: *‘indahū mafātīḥ al-ġayb*. Diesen Qur’ānstellen kann zudem eine weitere, wichtige Unterscheidung entnommen werden, diejenige nämlich zwischen dem, was verborgen und dem, was allgemein bekannt ist; zwischen der Welt des Verborgenen und der Welt, die nicht verborgen ist. Es war zu sehen, dass im Qur’ān erstere als *‘ālam al-ġayb* bezeichnet wird, zweite als *‘ālam aš-šahāda*. Ist nun das distinktive Merkmal von *al-ġayb*, verborgen zu sein, so muss dennoch berücksichtigt werden, dass es verschiedene Arten des „Zutritts“ zu dieser Welt von *al-ġayb* gibt. Um nochmals auf die oben angeführten Qur’ānstellen zurückzukommen, so war z. B. in Q 3/44, Q 6/50 sowie auch in Q 12/102 zu sehen, dass der „Zutritt“ zu *al-ġayb* mittels *waḥy* erfolgt, also mittels „Eingebung“/„Offenbarung“ (*nūḥīhi ilayka; mā yūḥā ilayya*). Konstatiert werden kann vorläufig einmal, dass *al-ġayb* fundamental eine Angelegenheit Gottes ist einerseits, dass andererseits die einzige Möglichkeit, etwas aus *al-ġayb* zu erfahren, die „Eingebung“/„Offenbarung“ (*waḥy*) darstellt, die ihrerseits primär eine Angelegenheit zwischen Gott und seinen Gesandten/Propheten ist. Dass „Offenbarung“/„Eingebung“ (*waḥy*) dem Qur’ān zufolge die einzige Möglichkeit eines „Zutritts“ zum „Verborgenen“ (*al-ġayb/‘ālam al-ġayb*) darstellt, wird denn auch oft geäußert. So stellte etwa auch unser Informant in Südtunesien unmissverständlich klar: „Das was wir von *al-ġayb* wissen, wissen wir aufgrund von Offenbarung (*al-waḥy*).“ *Al-ġayb* in seiner *Gesamtheit* zu kennen ist eine Angelegenheit Gottes, der Qur’ān als das *Produkt von waḥy par excellence* vermittelt seinerseits gleichfalls nur einen *partiellen* Zutritt und ein *partielles* Wissen von *al-ġayb*: „The Qur’ān does not communicate all the *ghayb* to man, but the whole Qur’ān is a (partial) communication of the *ghayb*.“²⁹⁴

Es kann also vorläufig einmal konstatiert werden, dass es einen ebenso engen wie wichtigen Zusammenhang zwischen *al-waḥy* und *al-ġayb* gibt. Dieser Zusammenhang und das, was im Folgenden interessiert, legen es nahe, einen näheren Blick auf die lexikalischen Einträge zu den Wurzeln der beiden Lexeme *al-ġayb* und *waḥy* zu richten – also einerseits auf die Wurzel *w-ḥ-y* und andererseits auf die Wurzel *ġ-y-b*. Herangezogen werden soll dabei Ibn Manẓūr’s Wörterbuch *Lisān al-‘Arab*. Der *Lisān* gibt in seinem Eintrag zur Wurzel *w-ḥ-y* zunächst folgenden kursorischen Überblick über das semantische Spektrum dieser Wurzel: „*al-waḥyū: al-iṣārātu wa-l-kitābatu wa-r-risālatu wa-l-ilḥāmu wa-l-kalāmu l-ḥafīyū*.“ Semantisch führt also *waḥy* – und das nicht unbedingt in einem religiösen Sinne – zu der Bedeutung eines „Sprechens, das nicht für die Allgemeinheit bestimmt ist“: die Bedeutung von „geheim“ kann *waḥy* also anhaften. So schreibt Ibn Manẓūr: „*wa-waḥā ilayhi wa-awḥā: kallamahū bi-kalāmin yuḥfīhi min ġayrihi*. [...] *al-Kisā’ī: waḥaytu ilayhi bi-kalāmin aḥī bihī aw aḥaytuhū ilayhi wa-huwa an tukallimahū bi-kalāmin tuḥfīhi min ġayrihi*.“ *Waḥy* kann also grundsätzlich einmal bedeuten, dass jemand zu einem anderen spricht – und zwar *nur* zu diesem anderen, d. h. indem er so spricht, dass es niemanden ausser Sprecher und Hörer betrifft (*yuḥfī al-kalām min ġayrihi*). Oder auch: „*wa-aṣlu l-waḥyi fī l-luġati kullihā i‘lāmūn fī ḥafā’in*.“ Hier ist nicht der Ort, eine genaue Analyse des Begriffes *waḥy* vorzunehmen. Ganz grundsätzlich ist aber vielleicht der *EF*² zuzustimmen, die festhält: „*Waḥy* [...] is a difficult term in the Qur’ān.“²⁹⁵ Die Schwierigkeit des Begriffes rührt der *EF*² v. a.

²⁹⁴ Vgl. *EF*² s. v. *al-ghayb*

²⁹⁵ Vgl. *EF*² s. v. *waḥy*, p. 54

daher, dass die wissenschaftlichen Versuche, eine einzige gültige Bedeutung für *waḥy* ausfindig zu machen, sich nicht als erfolgreich erwiesen haben: „The search for a single meaning for the word has proved frustrating, for the situations in which it is used do not seem to allow for a unified schematic of its use. The relationship of *waḥy* to *tanzīl* only makes the picture more complex, for the semantic range of the latter word appears to duplicate that of the former to a fair extent. While the desire is to see *waḥy* as meaning “inspiration”, problems arise there too, given the complexity of the relationship to *ilhām* [...]”²⁹⁶ individual communication by God [...]”²⁹⁷ In der *EF*² wird darauf verwiesen, dass namentlich Arthur Jeffrey argumentiert habe, dass *waḥy* die grundlegende Bedeutung einer „inneren Eingebung“ (*internal prompting*) habe, später aber im Qurʾān allmählich mit einem „externen Sinn“ kombiniert wird dergestalt, dass die (qurʾānische) Botschaft *selbst* auch als Produkt von *waḥy* gesehen wird²⁹⁸, was v. a. in Stellen wie Q 29/45 (...*utlu mā ūḥiya ilayka*...) klar vorliegen würde.²⁹⁹ Die Entwicklung von „innerer Eingebung“ (*internal inspiration*) zu „externen Offenbarung“ (*external revelation*) würde dabei einer historischen Entwicklung von Muḥammads Denken entsprechen. In der *EF*² wird Izutsus Unterscheidung zwischen einer nicht-technischen und einer technischen Bedeutung in Zusammenhang mit dieser Entwicklung gebracht: „Even Izutsu [...] who normally wishes to assign single meanings to words throughout the Qurʾān, speaks of the *non-technical (and even pre-technical) versus the technical: a prompting to action* (for example, in VII, 117 with Moses and the rod) *in which „words do not count“, versus a process in which the words are everything* (as in XIII, 30, with the combination of „receite“ and „reveal“ [...]).“³⁰⁰ Die Bemerkung der *EF*², dass „the situation in which it (=das Wort *waḥy*) is used, do not seem to allow for a unified schematic use“, bezieht sich wohl u. a. auch darauf, dass im Qurʾān die Propheten nicht die einzigen sind, die mit *waḥy* in Verbindung gebracht werden, sondern auch die Bienen (Q 16/68: *wa-awḥā rabbuka ilā n-naḥli*) sowie die Himmel (Q 41/12: *wa-awḥā fī kullī samāʾin amrahā*). Auch die Mutter von Moses ist laut Q 28/7 Empfängerin von *waḥy* (*wa-awḥaynā ilā ummi Mūsā*). (Vgl. auch Q 20/38: *id awḥaynā ilā ummika*.) Mit *waḥy* zusammengebracht werden schliesslich auch noch die Jünger Christi (*al-ḥawārīyūn*), etwa in Q 5/111: *wa-id awḥaytu ilā l-ḥawārīyīna*. Schliesslich ist *waḥy* betreffend noch festzuhalten, dass Gott nicht die einzige Quelle von *waḥy* ist: „Nor is God the only source of *waḥy*: the satans among humans and *djinn* also inspire via *waḥy*.“³⁰¹ (Vgl. Q 6/112: *wa-ka-dālika ḡaʿalnā li-kullī nabīyin ʿadūwan šayṭāna l-insi wa-l-ḡinni yūḥī baʿduhum ilā baʿḍin*; Q 6/121: *wa-inna š-šayṭāna la-yūḥūna ilā awliyāʾihim li-yuḡāḍilūkum*.) Konsultiert man in dieser Hinsicht nochmals Ibn Manẓūrs *Lisān al-ʿArab*, so lassen sich anhand des Eintrags zu *w-ḥ-y* auch diese Schwierigkeiten, die genaue Bedeutung von *waḥy* festzulegen, gut illustrieren, und unschwer zu erkennen ist, dass die ganze Palette

²⁹⁶ Vgl. die Erklärung von *ilhām* im *Lisān*: *mā yulqā fī r-rūʿi*. Und auch: *al-ilhāmu an yulqiya llāhu fī n-nafsi amran yabʿaṭuhū ʿalā l-fiʿli awi t-tarki. wa-huwa nawʿun mina l-wahyi yahuṣṣu bihi llāhu man yašāʾu min ʿibādihī*. - Auch unser Informant A aus Südtunesien erklärte *ilhām* mit *ilqāʾ fī ar-rūʿ*.

²⁹⁷ Vgl. *EF*² s.v. *waḥy*, p. 54

²⁹⁸ Vgl. *EF*² s.v. *waḥy*, p. 54

²⁹⁹ Vgl. *EF*² s.v. *waḥy*, p. 54

³⁰⁰ Vgl. *EF*² s.v. *waḥy*, p. 54 – Hervorhebungen von mir.

³⁰¹ Vgl. *EF*² s. v. *waḥy*, p. 54 – Hervorhebung von mir.

an Erklärungen, die in diesem Eintrag des *Lisān* aufgeführt wird, wesentlich dem entspricht, was in der *EF*² vermerkt wird.³⁰²

Um andererseits zu *al-ġayb* zurückzukehren, so ist zu bedauern und verwunderlich, dass in der *EF*² in den jeweiligen Einträgen zu *ġayb* und *waḥy* der überaus engen Verbindung der beiden Konzepte nicht ausreichend nachgegangen wird. Die *EF*² betont z. B. in erster Linie die *Unschärfe* des Begriffes *ġayb*, wenn sie darauf verweist, dass „the *ghayb* of the *Qurʾān* is sometimes the Revelation, sometimes the Unknowable, sometimes both together.“³⁰³ Dass die beiden Vorstellungen von *waḥy* und *ġayb* nicht immer leicht zu trennen sind, ist freilich nicht allzu überraschend. Grössere Klarheit diesen Punkt betreffend lässt sich schaffen, wenn man den lexikalischen Eintrag zur Wurzel *ġ-y-b* im *Lisān* heranzieht – also derjenigen Wurzel, die in *al-ġayb* steckt. Dieser Eintrag stellt nämlich in der Tat eine ausgesprochen wertvolle Hilfe dar, wenn es darum gehen soll, sich über eine sehr wichtige Konsequenz dessen, was bisher gesagt wurde, klar zu werden und weiter über sie nachzudenken. Dafür ist die Aufmerksamkeit auf einen signifikanten Aspekt von *al-ġayb* zu richten, der sich gleichfalls aus der lexikalischen Erklärung des Lexems erschliesst, die Ibn Manẓūr in seinem *Lisān al-ʿArab* gibt: „*al-ġaybu*: kullu mā ġāba ʿanka. Abū Ishāq fī qawlihī taʿālā: (yuʾminūna bi-l-ġaybi); ay: *yuʾminūna bi-mā ġāba ʿanhum, mimmā aḥbarahum bihī n-nabī* [...] min amri l-baʿṭi wa-l-ġannati wa-n-nāri.“ Die hier kursiv hervorgehobene Stelle – also: „*yuʾminūna bi-mā ġāba ʿanhum, mimmā aḥbarahum bihī n-nabī*“ – impliziert einen ganz entscheidenden Punkt für die Welt von *al-ġayb*: *al-ġayb* ist untrennbar mit der Existenz von Akteuren/Akteurinnen verbunden, die von *al-ġayb* berichten (*aḥbara bi-l-ġayb*). Zu sagen, dass *al-ġayb* Akteure voraussetzt, die „Zutritt“ zu *al-ġayb* verschaffen, indem sie davon berichten, heisst im Kern nichts Anderes, als dass mit *al-ġayb* eine bestimmte Epistemologie korrespondiert. Die unscharfe Trennung von *ġayb* und *waḥy*, die die *EF*² konstatiert, ist folgerichtig weit einsichtiger, wenn man mit dem *Lisān* daran erinnert, dass *al-ġayb* und *ḥabar/iḥbār* ein weiteres, entscheidendes Paar bilden – mit anderen Worten: *al-waḥy* „Offenbarung“ ist eben auch genau *ḥabar* „Nachricht“ über *al-ġayb* „die Welt des Verborgenen“. Dass die Konzeption von *waḥy* „Offenbarung“ die Vorstellung von *iḥbār* – also des „Berichtens“ über das, was auf dem Wege der „Offenbarung“ bekannt wurde – umfasst, wird zudem auch dadurch betont, dass mit der prophetischen Mission (und d. h. auch mit *waḥy*) als ein distinktives Merkmal der *tablīġ* verbunden ist – also die „Übermittlung (der durch *waḥy* erhaltenen Botschaft an die Menschen).“ Einen deutlichen Beleg bietet hier beispielsweise Abū Hilāl al-ʿAskarī in seinen *Furūq*. So schreibt er im Eintrag „*al-farq bayna l-waḥy wa-l-ilhām*“: „[...] *al-waḥy mašrūt bi-t-tablīġ*.“ („Die Offenbarung ist daran gebunden, übermittelt zu werden.“) Auch

³⁰² Hinweisen liesse sich etwa auf folgende Passage: „*wa-qāla z-Zaġġāġ fī qawlihī taʿālā: (wa-iḍ awḥaytu ilā l-ḥawārīyīna an āminū bi wa-bi rasūlī); qāla baʿḍuhum: alhamtuhum ka-mā qāla ʿazza wa-ġalla: (wa-awḥā rabbuka ilā n-naḥli), wa-qāla baʿḍuhum: awḥaytu ilā l-ḥawārīyīna amartuhum; wa-miṭluḥū: waḥā lahā l-qarāra fa-staqarrat, ay amarahā, wa-qāla baʿḍuhum fī qawlihī (wa-iḍ awḥaytu ilā l-ḥawārīyīna); ataytuhum fī l-waḥyi bi-l-barāhīna wa-l-āyātī llatī stadallū bihā ʿalā l-imāni fa-āmanū bi wa-bika. wa-qāla l-Azharī: wa-qāla llāhu ʿazza wa-ġalla: wa-awḥaynā ilā ummi Mūsā an ardīʿihī); qāla l-waḥyu hahunā ilqāʾu llāhi fī qalbiḥā.*“ Die unterstrichenen Formulierungen reflektieren selbstredend allesamt die genannte Schwierigkeit, eine einheitliche Bedeutung für *waḥy* zu finden, d. h. sie entsprechen genau dem Versuch, diese Schwierigkeit durch Paraphrasierungen aus der Welt zu schaffen.

³⁰³ Vgl. *EF*² s. v. *al-ghayb*

unser Informant A aus Südtunesien konstatierte dies wiederholt, so z. B. wenn er feststellte: „*Ġibrīl ‘alayhi s-salām yanqulu waḥya llāh [...] ilā l-anbiyā’ wa-l-anbiyā’ sa-yanqulūna dālika l-waḥy ilā l-ḥalq*“ oder: „*al-waḥy hādā minā llāhi ilā r-rasūl [...] li-yuballighū [...]*“. Verweisen liesse sich hier auch auf die *EF*², die vermerkt, dass „[...] *waḥy* brings a message to be communicated to mankind.“³⁰⁴

II. 3. 2. VERSCHIEDENE GRUNDLAGEN VON WISSEN

Genau dieser letztgenannte Punkt ist, was seine Konsequenzen betrifft, von herausragender Wichtigkeit, denn es dürfte in der Tat diese zentrale Bedeutung von *al-ḡayb* – Ibn Manẓūr schreibt immerhin, dass Muḥammad den Gläubigen von Auferweckung, Paradies und Höllenfeuer (*al-ba‘ī; al-ḡanna; an-nār*) berichtet (und ihnen *befiehlt*, vgl. dazu unten) – zusammen mit der Tatsache, dass *al-ḡayb* eine spezifische, autoritätsabhängige Form von „Wissen“ impliziert, sein, die verschiedenen, von muslimischen Gelehrten vorgenommenen, Klassifizierungen der zu ihren Lebzeiten bekannten „Wissenschaften“ (*‘ulūm*) zugrundeliegt.

Diese Klassifizierungen stellen im Wesentlichen den Versuch dar, die Grundlagen verschiedener Formen von „Wissen“ zu identifizieren und zu systematisieren. Diese Klassifikationen verschiedener „Disziplinen“ unterscheiden oft zwischen *al-‘ulūm al-‘aqlīya* (also: Wissenschaften, deren Grundlage der Verstand ist) und *al-‘ulūm an-naqlīya* (also: Wissenschaften, deren Grundlage etwas ist, das überliefert wird). Eine ganz ausgezeichnete Illustration für diese Identifizierung unterschiedlicher Grundlagen von Wissen findet sich in Ibn Ḥaldūns *Muqaddima*. Ibn Ḥaldūn unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen *zwei Formen* (*ṣanfān*) von Wissen: so gebe es einerseits ein dem Menschen „natürliches“ Wissen (*ṣanf ṭabī‘ī li-l-insān yahtadī ilayhi bi-fikrihi*) und andererseits „überliefertes“ Wissen (*ṣanf naqlī ya’ḥuḍuhū* (Subjekt = *al-insān*) *‘amman waḍa‘ahū*). Die erste Form von Wissen entspricht also einer Form von Wissen, die der Mensch qua Mensch und qua vernunftbegabtes Wesen mithilfe seines eigenen Denkens – über alle Religionsgrenzen hinweg – erreichen kann (vgl. „*ammā al-‘ulūmu al-‘aqlīyatu llatī hiya ṭabī‘atun li-l-insāni min ḥayṭu annahū dū fikrin fa-hiya ḡayru muḥtaṣṣatin bi-millatin bal yūḡadu n-naḥru fihā li-ahli l-milal kullihī*.“), und es ist selbstredend die Tatsache, dass dieses Wissen auf der Vernunft (*‘aql*) beruht, die der Bezeichnung *al-‘ulūm al-‘aqlīya* zugrundeliegt. Für die zweite Form von Wissen – d. h. *al-‘ulūm an-naqlīya* – gilt dies wenig überraschend *nicht*, sondern vielmehr beruhen *al-‘ulūm an-naqlīya* auf dem, was eine „Autorität“ gesagt hat, ohne dass man dort durch Nachdenken hinkommen würde oder könnte (vgl. „*wa-(ṣ-ṣanfu) aṭ-ṭānī hiya l-‘ulūmu n-naqlīyatu l-waḍ‘īyatu wa-hiya kulluhā mustanīdatun ilā l-ḥabari ‘ani l-wāḍi‘i š-šar‘īyī wa-lā maḡāla fihā li-l-‘aqlī illā fī ilḥāqi l-furū‘i min masā’ilihā bi-l-uṣūli [...]*. *wa-aṣlu ḥādihī l-‘ulūmi n-naqlīyati kullihā hiya š-šar‘īyātu minā l-kitābi wa-s-sunnati*“).³⁰⁵ Es ist also recht deutlich zu sehen, was das wesentliche unterscheidende Merkmal genannter *‘ulūm naqlīya* ist: Das Wissen, auf das diese „Wissenschaften“ bezogen sind, ist das Produkt einer Art von „Satzung“, es ist

³⁰⁴ Vgl. *EF*² s. v. *ilhām*

³⁰⁵ Vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 239

waḍʿī, wie Ibn Ḥaldūn schreibt; es geht nicht ohne *al-ḥabar ʿan al-wāḍiʿ aš-šarʿī*. (Vgl. nochmals die Stelle im *Lisān: mimḡa aḥbarahum biḥī an-nabī*.) Von der anderen Seite her kommend ist damit auch gesagt, dass die Form von Wissen, auf die diese *ʿulūm naqlīya* bezogen sind, grundsätzlich nichts ist, was in Reichweite des Verstandes liegen würde. Es war weiter oben zu sehen, wie Ibn Ḥaldūn feststellt, dass der Verstand in einem spezifischen Sinne „nichts zu melden“ hätte bei diesen *ʿulūm naqlīya: lā maḡāla fihā li-l-ʿaqlī*. (In einem anderen, wichtigen Sinne hat der Verstand eine Menge zu melden, was Ibn Ḥaldūn ebenso gut gesehen hat, aber davon weiter unten!) Diesem Unvermögen des Verstandes in Dingen von *al-ḡayb* wird oft Ausdruck verliehen, so etwa auch im *tafsīr* von al-Qurṭubī, der auf Q 2/3³⁰⁶ bezogen diverse Erklärungen des in diesem Vers vorkommenden Lexems *ḡayb* anführt, darunter auch diese: „*al-ḡaybu kullu mā aḥbara biḥī r-rasūlu ʿalayhi s-salāmu mimḡa lā tahtadī ilayhi l-ʿuqūlu min ašrāṭi s-sāʿati wa-ʿadābi l-qabri wa-l-ḥašri wa-š-širāṭi wa-l-mizāni wa-l-ḡannati wa-n-nārī*“, d. h. der Verstand findet nicht (*lā tahtadī al-ʿuqūl*) aus eigener Kraft zu dem, was durch Muḥammad von *al-ḡayb* offenbart wird.³⁰⁷

Es ist nun ein zentraler Bestandteil der muslimischen Doxa, dass es eine Trennung zwischen einer den Sinnen (al-ḥawāss) und dem Verstand (al-ʿaql) zugänglichen Welt (ʿālam aš-šahāda) – und einer verborgenen Welt (ʿālam al-ḡayb) gibt. Und zwar heute noch genauso wie zu Zeiten von Ibn Ḥaldūn und früher.

Festgehalten werden kann also vorläufig, dass es im Islam eine klare doxische Unterscheidung gibt zwischen *ʿālam al-ḡayb* und *ʿālam aš-šahāda*. Zu konstatieren ist ferner, dass der Glaube an *al-ḡayb* mit dem zentralen Ereignis der „Offenbarung“ verbunden ist, wobei das Wissen um *al-ḡayb* das Ereignis der „Offenbarung“ voraussetzt. Zu sehen war unter Verweis auf Ibn Ḥaldūn, der dies sehr klar formuliert hat, dass also die Offenbarung Grundlage und Basis einer Form von „Wissen“ bildet, die als *naqlī* bezeichnet wurde – im Gegensatz zu einer davon zu unterscheidenden Form von „Wissen“, die als *ʿaqlī* bezeichnet wird. Als unterscheidendes Merkmal dieser Form von „Wissen“ wurde festgehalten, dass es gemäss der muslimischen Überzeugung nicht Produkt und Ergebnis „normaler“ intellektueller Tätigkeit ist, sondern dass es vielmehr auf einer Art von „Satzung“ beruht, was Ibn Ḥaldūn, wie zu sehen war, dazu veranlasste, diese Form von „Wissen“ als *waḍʿī* zu bezeichnen (was allerdings, wie Ibn Taymīya nahelegt, nachdrücklich *nicht* impliziert, dass das, was die Propheten berichten, deswegen im *blanken Widerspruch* stehen würde zur Vernunft³⁰⁸ – es geht um die *maḥārāt al-ʿuqūl*, nicht um die *muḥālāt al-ʿuqūl*).

Nun hat Ibn Ḥaldūn diese verschiedenen Formen von „Wissen“ herausgestellt bei dem Versuch, verschiedene „Wissenschaften“/„Disziplinen“ (*ʿulūm*) zu beschreiben und zu klassifizieren. Differenziert Ibn Ḥaldūn also zwischen unterschiedlichen Formen von „Wissen“, dann tut er dies im Hinblick auf unterschiedliche „Wissenschaften“/„Disziplinen“, die mit diesen Formen von „Wissen“ befasst sind bzw. auf deren Grundlage „Wissen“ produzieren. In diesem Zusammenhang wurde bereits konstatiert, dass Ibn Ḥaldūn hier auf der Basis von

³⁰⁶ *llaḡīna yuʿminūna bi-l-ḡayb*

³⁰⁷ Vgl. auch Ibn Taymīya: „*wa-l-anbiyāʾu ṣalawātu llāhi wa-salāmuhū ʿalayhim yuḥbirūna bi-mā taḡzizu ʿuqūlu n-nāsi ʿan maʿrifatihī*.“

³⁰⁸ Vgl.: „*wa-l-anbiyāʾu [...] yuḥbirūna bi-mā taḡzizu ʿuqūlu n-nāsi ʿan maʿrifatihī, lā bimā yaʿrifu n-nāsu bi-ʿuqūlihī annahū mumtaniʿun*.“

‘aqlī/naqlī zwischen *al-‘ulūm al-‘aqlīya* und *al-‘ulūm an-naqlīya* differenziert: unterschiedliche „Wissensgrundlagen“ bringen (logischerweise) unterschiedliche „Wissenschaften“ hervor. Für die hier interessierende Thematik sind, kaum muss darauf hingewiesen werden, die ‘ulūm naqlīya relevant. Ist für diese ‘ulūm naqlīya nun wesentlich, dass sie in jener mit *naqlī* bezeichneten Form von Wissen ihre Grundlage haben und auf dieser Grundlage arbeiten (also auf Qur’ān und Sunna), so ist unmittelbar daran zu erinnern, dass die ‘ulūm naqlīya darüber hinaus das *Produkt einer ganz spezifischen Beziehung* zur „Offenbarung“ bzw. Sunna³⁰⁹ (also zu *naqlī*-Wissen) sind. Diese Beziehung kann als *scholastisch*, *akademisch* oder vielleicht sogar „*intellektualistisch*“ bezeichnet werden. Ist also von den ‘ulūm naqlīya die Rede, so ist es notwendig, die Aufmerksamkeit auf jene sich erst nach und nach konstituierenden sozialen Räume/Felder zu richten, in denen diese „Wissenschaften“/„Disziplinen“ hervorgebracht wurden; jene sozialen Räume, die der Ort von spezifischen Auseinandersetzungen unter Spezialisten sind, ohne die es schlicht keine „Wissenschaften“ geben kann. Es gilt also die Aufmerksamkeit auf die Arbeit jener Spezialisten zu richten, die in den genannten Räumen „Wissen“ (‘ilm) produzieren und die, *indem sie „Wissen“ hervorbringen, zugleich auch sich selbst hervorbringen*: Es ist schlicht unsinnig von ‘ulūm und ‘ilm zu reden, ohne von ‘ulamā’ (sg. ‘ālim) zu reden.

Was diese spezifische Beziehung zur „Offenbarung“ betrifft, so lohnt es auch hier, nochmals auf Ibn Ḥaldūn zurückzukommen. Einer – bereits angeführten – Bemerkung Ibn Ḥaldūns zufolge habe die Vernunft, salopp formuliert, „nichts zu melden“ im Bereich der ‘ulūm naqlīya: „*lā maḡāla fihā (=al-‘ulūm an-naqlīya) li-l-‘aql*“.³¹⁰ Konstatiert wurde im Hinblick auf diese Bemerkung Ibn Ḥaldūns bereits, dass Ibn Ḥaldūn hier eine ganz *signifikante Relativierung* trifft, zu deren Illustration nochmals die gesamte einschlägige Passage angeführt werden soll: „*wa-t-tānī (gemeint ist die zweite Art von „Wissenschaften“, also die hier interessierenden ‘ulūm naqlīya) hiya l-‘ulūmu n-naqlīyatu l-waḍ‘īyatu wa-hiya kulluhā mustanidatun ilā l-ḥabari ‘ani l-wāḍi‘i š-šar‘īyi wa-lā maḡāla fihā li-l-‘aqli illā fī ilhāqi l-furū‘i min masā’ilihā bi-l-uṣūli li-anna l-ḡuz‘īyāti l-ḥādīṭata l-muta‘āqibata lā tandariḡu taḡta n-naqli l-kullīyi bi-muḡarradi waḍ‘ihī fa-taḡtāḡu ilā l-ilhāqi bi-waḡhin qiyāsiyin illā anna ḥādā l-qiyāsa yatafarra‘u ‘ani l-ḥabari bi-tubūti l-ḥukmi fī l-aṣli wa-huwa naqlīyun fa-raḡa‘a ḥādā l-qiyāsu ilā n-naqli li-tafarru‘ihī ‘anhū wa-aṣlu ḥādīhi l-‘ulūmi n-naqlīyati kullihā hiya š-šar‘īyātu mina l-kitābi wa-s-sunnati llatī hiya maṣrū‘atun lanā mina llāhi wa-rasūlihī [...]*“ Die Bemerkung, dass, was die ‘ulūm naqlīya betrifft, „keinen Platz für den Verstand“ gäbe („*lā maḡāla fihā li-l-‘aqli*“), wird deutlich sichtbar mit einem höchst signifikanten *illā*: „*es sein*

³⁰⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch Kamali *Principles*, S. 15: „The Qur’ān consists of manifest revelation (*waḥy zāhir*), which is defined as communication from God to the Prophet Muḥammad, conveyed by the angel Gabriel, in the very words of God. Manifest revelation differs from internal revelation (*waḥy bāṭin*) in that the latter consists of the inspiration (*ilhām*) of concepts only: God inspired the Prophet and the latter conveyed the concepts in his own words. All the sayings, or *aḥādīth*, of the Prophet fall under the category of internal revelation, and as such they are not included in the Qur’ān.“³⁰⁹

³¹⁰ Vgl. für diesen Punkt auch al-Ġazzālī in *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn/kitāb al-‘ilm*: “[...] *wa-l-‘ulūmu [...] tanqasimu ilā šar‘īyatin wa-ḡayri šar‘īyatin; wa-a‘nī bi-š-šar‘īyati mā astifidu mina l-anbiyā’i ṣalawātu llāhi ‘alayhim wa-salāmuhū, wa-lā yarṣudu l-‘aqlu ilayhi miṭlu l-ḥisābi wa-lā t-taḡribatu miṭlu t-tibbi wa-lā s-samā‘u miṭlu l-luḡati*.”

Vgl. die Online-Version des *Iḥyā’* auf <http://www.ghazali.org/site/ihya.htm>

denn“/“ausser“ relativiert. Es sei im Folgenden die Übersetzung der obenstehenden Passage durch Franz Rosenthal angeführt:

„The second kind comprises the traditional, conventional sciences³¹¹. All of them depend upon information based on the authority of the given religious law. *There is no place for the intellect in them, save³¹² that the intellect may be used in connection with them to relate problems of detail with basic principles.* Particulars that constantly come into being are not included in the general tradition by the mere fact of its existence. Therefore, they need to be related (to the general principles) by some kind of analogical reasoning. However, such analogical reasoning is derived from the (traditional) information, while the character of the basic principle, which is traditional, remains valid (unchanged). Thus, analogical reasoning of this type reverts to tradition (itself), because it is derived from it. The basis of all the traditional sciences³¹³ is the legal material of the Qur’ān and the Sunnah, which is the law given us by God and His messenger [...].“³¹⁴

Signifikant ist diese Relativierung Ibn Ḥaldūns selbstredend *deswegen*, weil Ibn Ḥaldūn mit dieser Relativierung das *entscheidende* Moment der genannten „scholastischen“ oder „intellektualistischen“ Beziehung zur Offenbarung bzw. Sunna benennt. Was aber sind nun diese *‘ulūm naqliya*? Welche „Disziplinen“/ „Wissenschaften“ werden unter diesem Begriff zusammengefasst? Ibn Ḥaldūn schreibt in diesem Zusammenhang:

„The basis of all the traditional sciences is the legal material of the Qur’ān and the Sunnah, which is the law given to us by God and His messenger, as well as the sciences connected with that material, by means of which we are enabled to utilize it. This, further, requires as auxiliary sciences the sciences of the Arab language. [...] The different kinds of traditional sciences are numerous, because it is the duty of the responsible Muslim³¹⁵ to know the legal obligations God placed upon him and upon his fellow men. They are derived from the Qur’ān and the Sunnah, either from the text, or through general consensus, or through combination. Thus, he must first study the explicit wording of the Qur’ān. This is the *science of Qur’ān interpretation*. Then, he must study the Qur’ān, both with reference to the manner in which it has been transmitted and related to the authority of the Prophet who brought it from God, and with reference to the differences in the readings of the Qur’ān readers. This is the *science of Qur’ān reading*. Then, he must study the manner in which the Sunnah is related to its originator (Muḥammad), and he must discuss the transmitters who have handed it down. He must know their circumstances and their probity, so that the information one receives from them may be trusted and so that one may be able to know the part of it, in accordance with the implications of which one must act. These are the *sciences of tradition*. Then the process of evolving the laws from their basic principles requires some normative guidance to provide us with the knowledge of how that process takes

³¹¹ D.h. *al-‘ulūm an-naqliya*

³¹² Hervorhebung von uns

³¹³ D. h. *al-‘ulūm an-naqliya*

³¹⁴ Vgl. http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch_6_09.htm - Hervorhebung von uns

³¹⁵ Das ist der „*mukallaf*“ der islamischen Jurisprudenz.

place. This is the (*science of the*) *principles of jurisprudence*. After one knows the principles of jurisprudence, one can enjoy, as its result, the knowledge of the divine laws that govern the actions of the responsible Muslim. *This is jurisprudence*. Furthermore, the duties (of the Muslim) may concern either the body or the heart. The (duties of the heart) are concerned with faith and the distinction between what is believed and what is not to be believed. This concerns the articles of faith which deal with the essence and the attributes (of God), the events of the Resurrection, Paradise, punishment, and predestination, and entails discussion and defense of these subjects with the help of intellectual arguments. This is *speculative theology*. The discussion of the Qurʾān and *ḥadīth* must be preceded by the (study of the) philological sciences, because it is based upon them. There are various kinds, such as lexicography, grammar, syntax and style and literature.”³¹⁶

Ibn Ḥaldūn nennt also – einmal abgesehen von „auxiliaren Disziplinen“/ „Hilfswissenschaften“ (wie etwa *ʿilm al-lisān* „der Sprachwissenschaft“) – folgende „Wissenschaften“/ „Disziplinen“, die alle unter *al-ʿulūm an-naqlīya* fallen: *ʿilm at-tafsīr*, *ʿilm al-qirāʾāt*, *ʿulūm al-ḥadīth*, *uṣūl al-fiqh*, *al-fiqh* sowie *ʿilm al-kalām*. Norman Calder hat diese „Disziplinen“ treffend als die „academic articulation of Islam“ bezeichnet und auf eine wichtige dieser „Disziplinen“, nämlich *uṣūl al-fiqh*, betreffend bemerkt: „The discipline of *uṣūl al-fiqh* takes its place as one of a bundle of *disciplines* (or literary genres) which *constitute the academic articulation of Islam*. These were listed by al-Ghazālī as six: theology (*ʿilm al-kalām*), *furūʿ al-fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *ʿilm al-ḥadīth*, *ʿilm al-tafsīr* and *ʿilm al-bāṭin*. The last of these referred to the whole of the Ṣūfī tradition; the others are the *major components of the scholastic and academic tradition of Islam*.“³¹⁷ Ist von *al-ʿulūm an-naqlīya* die Rede, dann logischerweise auch von *ʿilm* „Wissen“ als dem, was jede einzelne dieser „Wissenschaften“ zu dem macht, was sie ist. Zudem ist aber *ʿilm* aber auch so etwas wie ein Sammelbegriff für all diese verschiedenen und einer scholastischen Beziehung zu den religiösen Texten geschuldeten Wissenbestände.

II. 3. 2. 1. RELIGIÖSES WISSEN UND SEINE SPEZIALISIERUNG

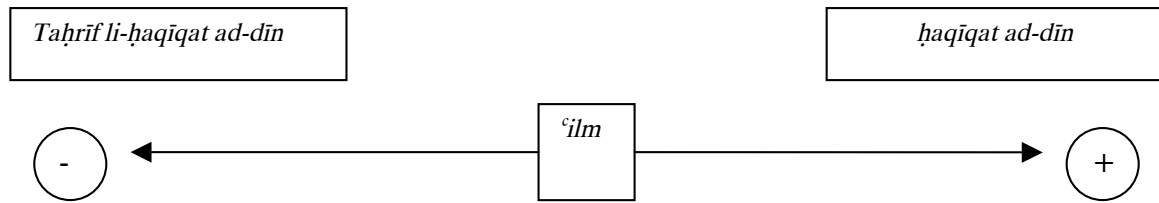
Aus Quellentexten (so etwa Ibn Taymīyas Schriften) lässt sich nun analytisch die Auffassung herausarbeiten, dass es in der Religion – grob gesagt – so etwas wie zwei Pole geben würde, von denen der eine das darstellen würde, worin „Religion wirklich besteht“ (*ḥaqīqat ad-dīn* bzw. *ḥaqīqat al-islām*), der andere hingegen so etwas wie eine „Verdrehung“, „Fälschung“ oder „Perversion“ dieser dessen darstellt (*taḥrīf*³¹⁸ *li-ḥaqīqat ad-dīn*). Der Übergang von einem Pol zum anderen wird dabei durch das Ausmass von *ʿilm* „(religiösem) Wissen“ bestimmt. Schematisch liesse sich das folgendermassen anschreiben:

³¹⁶ Vgl. http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch_6_09.htm

Hervorhebungen von uns

³¹⁷ Vgl. *EF*² s. v. *uṣūl al-fiqh*, p. 931 – Hervorhebungen von uns

³¹⁸ Vgl. *EF*² s. v. *islāḥ* sowie *EF*² s. v. *taḥrīf*



Evidentermassen fällt *‘ilm* „Wissen“ eine ausgesprochen wichtige Rolle zu. Nichts dürfte also dringender geboten sein, als über *‘ilm* näher nachzudenken. Franz Rosenthal hat mit seinem Buch „Knowledge Triumphant“ eine ausgesprochen profunde Untersuchung über das islamische Verständnis von *‘ilm* „Wissen“ vorgelegt, die es überflüssig macht, viele Worte über das *qur’ānische Konzept* von *‘ilm* zu verlieren, für dessen mögliche (christliche, gnostische) Ursprünge Rosenthal eine Reihe von Indizien herausgearbeitet und zusammengetragen hat.³¹⁹

Für unsere Belange wichtiger ist der eben benannte Vorgang, d. h. die Tatsache, dass sich im Islam *‘ilm* „Wissen“ allmählich in unterschiedlichen Disziplinen verzweigt hat, was Rosenthal selbstredend gut gesehen hat, wenn er schreibt: „Arabic possesses a comprehensive abstract notion of „knowledge“ (*‘ilm*) [...]. At first, it was used *without any thought of classifiable variety in the sense of later specialized scholarship*.“³²⁰ Es ist diese allmählich erfolgende Konstitution spezialisierten Gelehrtentums, die alle Aufmerksamkeit verdient, und im Hinblick auf welche eine weitere Bemerkung von Rosenthal nicht übergangen werden darf:

„Muslim jurisprudence started out as „knowledge“. The fact that the word employed for jurisprudence (*fiqh*) was indeed one of the general terms in Arabic indicating mental activity and assumed its restricted technical meaning only in Islam continued to give some linguistic support to the identification of jurisprudence with knowledge. *Just as the traditionists considered ‘ilm pure and simple to mean the kind of knowledge that formed the subject of their particular discipline, the jurists claimed ‘ilm by preference to be legal knowledge, although they happened to be somewhat less successful than the traditionists in this endeavor.*“³²¹

Kurzum, fragt man sich nach der Entstehung von *‘ilm* „(religiösem)Wissen“, so ist es notwendig, die Aufmerksamkeit auf *sich erst nach und nach konstituierende sozialen Räume/Felder* zu richten, in denen diese „Wissenschaften“/ „Disziplinen“, die bestimmten Sichtweisen von Islam entsprechen, hervorgebracht werden (und die, wie Rosenthal deutlich nahelegt, durchaus in einer Konkurrenzbeziehung zueinander standen). Ibn Ḥaldūn hat dieser allmählichen Herausbildung im Übrigen des öfteren Ausdruck verliehen, wenn er konstatiert, dass eine gegebene spezialisierte Beschäftigung nach und nach zu *‘ilm* „einer Disziplin“ geworden wäre (vgl. etwa: „[...] *ṣāra maḍhabu kulli imāmin ‘ilman maḥṣūṣan ‘inda ahli maḍhabihi*

³¹⁹ Vgl. Rosenthal *Knowledge*, pp. 22-27

³²⁰ Vgl. Rosenthal *Knowledge*, p. 41 – Hervorhebung von mir.

³²¹ Vgl. Rosenthal *Knowledge*, p. 232 – Hervorhebung von mir.

[...]“³²²; oder auf *fiqh* bezogen: „[...] *wa-aṣbaḥa šināʿatan wa-ʿilman* [...]“.³²³ Jene sozialen Räume/Felder sind der Ort spezifischer Auseinandersetzungen unter Spezialisten, wobei es ohne diese Auseinandersetzungen unter Spezialisten keine „Wissenschaften“ geben kann. Die jeweiligen „Disziplinen“ (wenn man darunter Wissensbestände, Fragestellungen, Methoden etc. versteht) sind also als das *Produkt der in diesen Räumen verrichteten Arbeit und der dort ausgetragenen Auseinandersetzungen zu sehen*. Einzig auf der Grundlage dieser Produktionsräume von *ʿilm* „(religiösem) Wissen“ (in seinen verschiedenen Spielarten) können diejenigen Auseinandersetzungen erfasst werden, aus denen das hervorgeht, was mangels eines besseren Begriffes als „Orthodoxie“ bezeichnet werden könnte. Es erscheint mir zwingend, davon auszugehen und wichtig, daran zu erinnern, dass veritable Errungenschaften wie *ḥadīṭ*-Sammlungen, *tafsīr*, *uṣūl al-fiqh*, *naḥw*³²⁴, etc. allesamt den Auseinandersetzungen innerhalb solcher spezifischen sozialen Räume/Felder geschuldet sind und damit *historisch* sind; *geschichtliche Produkte*. Dies zu sagen, heisst daran zu erinnern, dass all diese Dinge nicht immer „einfach schon da waren“, sondern dass sie das Resultat einer tatsächlich immensen, kollektiven Arbeit der *ʿulamāʾ* sind³²⁵ (exemplarisch könnte hier etwa die prophetische Sunna in ihrer durch und durch geschichtlichen, späteren technischen Bedeutung genannt werden: ein – es kann nicht oft genug wiederholt werden – Resultat von *Arbeit*). An die Existenz besonderer, sozialer Räume/Felder zu erinnern, in denen *ʿilm* hervorgebracht wird, heisst daran zu erinnern, dass bestimmte Sichtweisen dessen, was „Islam“ ist, nicht unabhängig von denjenigen sozialen Räumen gedacht werden dürfen, in denen sie entstanden sind. Diese sozialen Räume/Felder sind folgerichtig unter keinen Umständen zu ignorieren, sondern vielmehr muss der Versuch unternommen werden, zu verstehen, was für Folgen ihre Konstituierung zeitigt. Einer Bemerkung Pierre Bourdieus zufolge ist jedes Feld als „Lebensform“ der Ort eines spezifischen „Sprachspiels“. ³²⁶ Genau diese besondere „Lebensform“ ist aber nun, wie Bourdieu

³²² Vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 257

³²³ Vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 247

³²⁴ Allesamt sind *historische* Produkte: *objektivierte Geschichte*.

³²⁵ Für die allmählich vonstatten gehende Hervorbringung dieses Wissen vgl. u. a. die exzellenten Ausführungen in: Hallaq *Legal Theories*, p. 7-16

³²⁶ Es lässt sich hier an eine bemerkenswerte Passage aus Ibn Ḥaldūns „*Muqaddima*“ erinnern, in der Ibn Ḥaldūn auf den Šūfismus gemünzt schreibt: „*tumma lahum* (diejenigen, die *ʿilm at-taṣawwuf* betreiben) *maša dālīka ādābun maḥṣūṣatun bihim wa-ṣṭilāḥātun fī alfāẓin tadūru baynahum ida l-awḍāʿu l-luġawīyatu innamā hiya li-l-maʿānī l-mutaʿārifati fa-iḍān ʿaraḍa minā l-maʿānī mā huwa ġayru mutaʿārifin iṣṭalāḥnā ʿani t-taʿbīri ʿanhu bi-lafẓin yatayassarū fahmuhū minhu. Fa-li-hāḍā ḥtaṣṣa hāʾulāʾi bi-hāḍā n-nawʿi minā l-ʿilmi l-laḍī laysa li-wāḥidin ġayrihim min ahli š-šarʿati l-kalāmu fihi wa-šāra ʿilmu š-šarʿati ʿalā ṣanʿayni: ṣanfun maḥṣūṣun bi-l-fuqahāʾi wa-ahli l-fatyā wa-hiya l-aḥkāmu l-ʿāmmatu fī l-ʾibādāti wa-l-ʿādāti wa-l-muʿāmalāti, wa-ṣanfun maḥṣūṣun bi-l-qawmi fī l-qiyāmi bi-hāḍihī l-muġāḥadāti wa-muḥāsabati n-naḥṣi ʿalayhā wa-l-kalāmi fī l-aḍwāqi wa-l-mawāġidi l-ʿarīḍati fī ṭarīqihā wa-kayfiyati t-taraqqi minhā min dawqin ilā dawqin wa-šarḥu l-iṣṭilāḥāti llati tadūru baynahum fī dālīka [...]“ (Vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 257). Ibn Ḥaldūn reflektiert in dieser Passage sehr schön, wie sich derjenige soziale Raum/Feld, der von denen gebildet wird, deren Interesse *taṣawwuf* gilt, durch etwas auszeichnet, was nur diesem Raum/Feld eigen ist – also eine besondere „Lebensform“ („*ādāb maḥṣūṣa bihim*“).*

es formuliert hat, auch der „Ort eines spezifischen *Sprachspiels*“.³²⁷ Zudem ist „jedes Feld als „Lebensform“ der Ort eines „Sprachspiels“, das den Zugang zu unterschiedlichen Aspekten der Wirklichkeit ermöglicht.“³²⁸

II. 3. 3. BESONDERE SOZIALE RÄUME UND BESONDERE WAHRNEHMUNGSKATEGORIEN

Unter Verweis auf eine höchst signifikante Stelle bei Ibn Ḥaldūn, die weiter oben vorgestellt wurde, war von einer *scholastischen Beziehung* zu den religiösen Texten die Rede, die für die Existenz der sogenannten *‘ulūm naqlīya* / *‘ulūm šar‘īya* entscheidend ist. Im Folgenden soll versucht werden, diese meiner Auffassung nach sehr wichtige und besondere Beziehung besser zu erfassen. Es kann dafür auf aš-Šāfi‘ī eingegangen werden. Wael B. Hallaq hat herausgearbeitet, dass aš-Šāfi‘īs Intention hinter der Abfassung seiner *Risāla* war, die Rolle der prophetischen Sunna im Recht zu bestimmen:

„[...] Shāfi‘īs purpose in writing the *Risāla* was to define the role of the Prophetic Sunna in the law, and to establish the methods of reasoning and interpretation by means of which the law can be deduced from it. It is no wonder then that the bulk of the treatise is devoted to a discussion of the Sunna, its types, interpretation, and its function in elaborating the *Sharī‘a*.“³²⁹

Dass der Qur’ān eine Rechtsquelle darstellen würde, stand ausser Streit – im Falle von Sunna, *iğmā‘* und *qiyās* war dies nicht so selbstverständlich, und dort setzte aš-Šāfi‘īs Arbeit an.³³⁰ Aš-Šāfi‘ī kämpft dabei an mehreren Fronten, und seine Position vermittelt zwischen zwei konträren Positionen. Auf der einen Seite richtet er sich gegen die Position der *Rationalisten*, die davon ausgehen, dass die Menschen als vernunftbegabte Wesen gut und gerne in der Lage sind, ihr Recht selbst hervorzubringen (was selbstredend einer Position entspricht, die die Bedeutung der Prophetensprüche drastisch reduziert) und auf der anderen Seite gegen die zutiefst antirationalistische Position der *Traditionalisten* „who spurned reason as a means of expounding the law.“³³¹ Aš-Šāfi‘īs grundlegende Überzeugung war Hallaq zufolge, dass sich die „Offenbarung“ durch „all-inclusiveness“³³² auszeichnen würde, und zwar dergestalt und in dem umfassenden Sinne, dass nicht nur „[...] positive law must ultimately rest on the divine texts, but also that the methods by which that law is discovered must rest on those same texts.“³³³ Es ist klar, dass aš-Šāfi‘īs Arbeit eine ganz besondere Beziehung zur „Offenbarung“ impliziert bzw. implizieren muss. Diese Beziehung könnte man als eine scholastische Beziehung zu denjenigen Texten bezeichnen, die als die autoritative Basis des Rechtes gesehen

³²⁷ Vgl. auch hier Ibn Ḥaldūn, der von *iṣṭilāḥāt fī alfāz tadūru baynahum* bzw. *iṣṭilāḥāt allatī tadūru baynahum* schreibt, also sehr deutlich dieses Sprachspiel bzw. die in diesem besonderen sozialen Raum hervorgebrachte Fachsprache benennt.

³²⁸ Vgl. Bourdieu *Meditationen*, p. 125

³²⁹ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 29

³³⁰ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 22

³³¹ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 22; pp. 30-31

³³² Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 22

³³³ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 22

werden. Versucht man wie aš-Šāfi'ī, sowohl die Rechtsnormen als auch die Methoden, die zu selbigen führen (s. o.), aus den Texten zu begründen, so ergeben sich daraus mehr oder weniger zwingend *Voraussetzungen*, um diese Arbeit leisten zu können, und die eigene Theorie muss darum bemüht sein, eine Methode zu finden und zu formulieren, die es erlaubt, aus diesen Texten Rechtsnormen abzuleiten (= *qiyās* bzw. *iğtihād*): „[...] Shāfi'ī goes on to establish the authoritative basis of the method by which the linguistic signs and indications must be interpreted in order from them to yield what the jurist believes to be God's law.“³³⁴ Es ist einleuchtend, dass für ein intellektuelles Unternehmen wie das von aš-Šāfi'ī, für das eine scholastische Beziehung zu Texten konstitutiv ist, sprachliches Wissen unverzichtbar ist und eine unabdingbare Voraussetzung für den Zutritt zu demjenigen sozialen Raum ist, in dem auf diese spezifische Art und Weise Wissen produziert wird. Ibn Ḥaldūn bezieht sich in seiner *Muqaddima* selbstredend hierauf, wenn er konstatiert: „*tumma n-naẓaru fī l-Qur'āni wa-l-ḥadīthi lā budda an tataqaddamahū l-ʿulūmu l-lisānīyatu li-annahū [=naẓar] mutawaqqifun ʿalayhā [...]*“.³³⁵ Es ist wohl auch kein Zufall, dass es, wie Goldziher gezeigt hat, ein beliebter Vorwurf an Opponenten war, ihnen *mangelhafte Sprachkenntnisse* nachzusagen.³³⁶ Aus der Art und Weise, wie sich aš-Šāfi'ī auf die religiösen Texte bezieht und aus den Methoden für die Ableitung von Rechtsnormen samt ihrem intellektuellen Unterbau ergibt sich also zwangsläufig, dass für juristische Arbeit und insbesondere die Praxis des *iğtihād* – und das heisst auch: der Zutritt zu legitimem Wissen – Bedingungen erfüllt sein müssen, die allesamt typisch für die scholastische Beziehung zum Gegenstand sind:

„[...] knowledge of the Arabic language, of the legal contents of the Book, of the particular and general language, and of the theory of abrogation (*naskh*). The jurist must be able to employ the Sunna in interpreting those Quranic verses that are equivocal, and in the absence of a Sunna he must be aware of the existence of a consensus which might inform the case at hand. Finally, he must have attained majority, be sound of mind, and willing and ready to exert his utmost intellectual effort in solving the case.“³³⁷

Es kann also nicht jeder und jede x-Beliebige von sich behaupten, ein Spezialist zu sein, woran auch Kamali erinnert hat:

„An adequate knowledge of *fiqh* necessitates close familiarity with its sources. This is borne out in the definition of *fiqh*, which is 'knowledge of the practical rules of *Sharīʿah* acquired from detailed evidence in the sources'. The knowledge of the rules of *fiqh*, in other words, must be acquired directly from the sources, a requirement which implies that the *faqīh* must be in contact with the sources of *fiqh*. Consequently, a person who learns *fiqh* in isolation from its sources is not a *faqīh*.“³³⁸

³³⁴ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, pp. 22-23

³³⁵ Vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 239

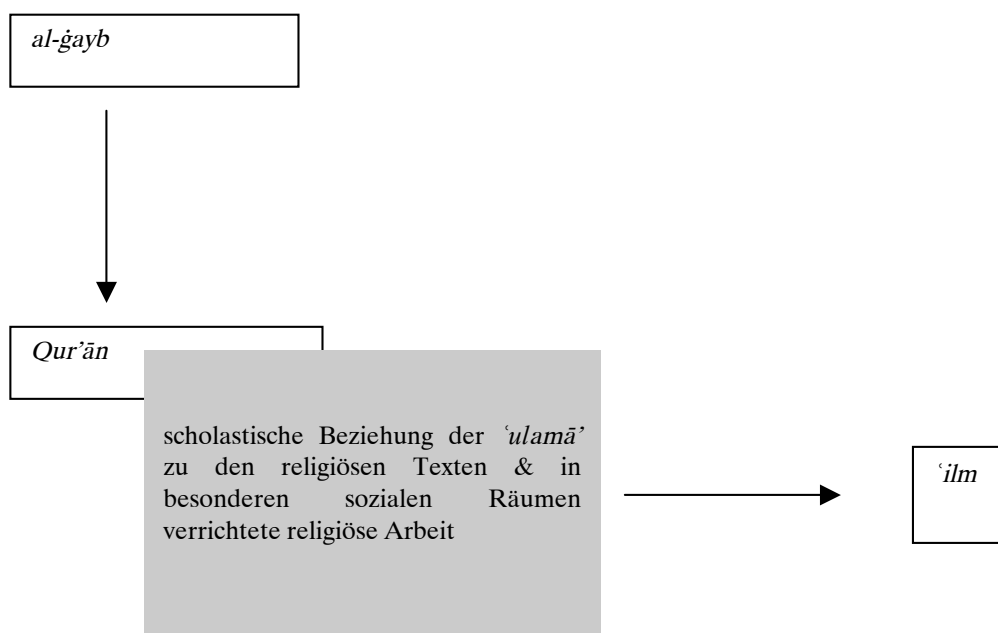
³³⁶ Vgl. Goldziher *Sprachelehramkeit*, pp. 4-6

³³⁷ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 24

³³⁸ Vgl. Kamali *Principles*, p. 2

Mohammad Hashim Kamali: *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991, p. 2

Deutlich ist zu sehen, dass die Tätigkeit der *‘ulamā’* es erfordert, Texte bzw. Textstellen als etwas wahrzunehmen, das fertig und abgeschlossen ist; etwas, dass sie in unterschiedlichen Kategorien zuzuordnen ist etc. Ihre Tätigkeit erfordert es zudem, verschiedene Textstellen künstlich in einem neuen Sinnzusammenhang zusammenzubringen etc. Es ist wohl korrekt zu sagen, dass für die Ausübung von *īğtihād* so wesentliche Begriffe wie *ḥāṣṣ* oder *‘āmm* augenscheinlich ohne jeden Sinn sind, berücksichtigt man nicht den Produktionsraum von *‘ilm* und die feldspezifischen Aktivitäten, Fragestellungen, etc. aus denen heraus solche Begriffe erst ihre volle und technische Bedeutung erhalten. Es ist mit anderen Worten entscheidend, nicht darauf zu vergessen, dass das, was mit *ḥāṣṣ*, *‘āmm*, *mağāzī* etc. bezeichnet wird, mitnichten *notwendig* im Qur’ān vorhanden ist, sondern genau dann – und *nur* dann – wenn ein mit denjenigen, im Feld erworbenen, Kompetenzen ausgestatteter Spezialist auf den religiösen Text trifft. Anders gesagt, Wissen in diesem spezifischen Sinne dürfte *nur für diejenigen* in den religiösen Texten notwendig und evident sein, die über die entsprechenden feldspezifischen und spezialisierten Einstellungen und Ressourcen verfügen. Es verhält sich also nicht so, dass *‘ilm* in seinem spezialisierten Sinne etwas ist, was in der „Offenbarung“ immer schon vorhanden ist – was einer Auffassung entspricht, die sich schematisch so anschreiben liesse: [*‘ilm* = Qur’ān + Sunna] < *‘ulamā’*. Vielmehr scheint es sich so zu verhalten, dass *‘ilm*, anstatt etwas zu sein, was in der „Offenbarung“ immer schon vorhanden ist, *nur* dann vorhanden ist, sobald es einen sozialen Raum von *‘ulamā’* gibt, für den eine bestimmte, „scholastische“, Beziehung zur „Offenbarung“ grundlegend ist und in dem die entsprechenden notwendigen Instrumente, Verfahrensweisen, Einstellungen, Fragestellungen, etc. erarbeitet werden müssen. Und erst dann dürfte sich die Erfahrung einstellen, dass dieses Wissen in der „Offenbarung“ „vorhanden“ ist. Schematisch liesse sich schreiben: [Qur’ān + Sunna] < (scholastische Beziehung) *‘ulamā’* > (produzieren) *‘ilm*. Zusammenfassend soll auch das, was bisher gesagt wurde, nochmals schematisch dargestellt werden:



Ich denke, dass sich aus diesen knappen Bemerkungen zu Hallaqs Arbeit über aš-Šāfi'ī ein Punkt von *allgemeinerer* Bedeutung herauslösen lässt: Ohne jeden Zweifel ist es so, dass in den unterschiedlichen und sich nach und nach konstituierenden Disziplinen so etwas wie in diesen jeweiligen Räumen akzeptierte Verfahrensweisen bestimmt – bzw. erstritten – wurden, die es erlaubten, Wissen hervorzubringen (indem z. B. Rechtsnormen abgeleitet wurden); bestimmte Methoden. Zu erinnern ist allerdings, dass in diesen unterschiedlichen sozialen Räumen – logischerweise – *keineswegs* Einigkeit herrschte hinsichtlich der Verfahrensweisen; hinsichtlich dessen, was als Grundlage für Wissen akzeptiert wurde. Und die damit auch unterschiedliche Formen von Erkenntnis ermöglichten bzw. verteidigten. Es versteht sich von selbst, dass die innerhalb der einzelnen Disziplinen/sozialen Räumen verhandelten Streitfragen sowie die zwischen diesen sozialen Räumen herrschenden Kräfteverhältnisse und Auseinandersetzungen von grosser Komplexität sind. Hier soll nur festgehalten werden, dass es – ohne jeden Zweifel – eine Reihe von Konflikten gegeben hat (und gibt), die dadurch bedingt waren, dass die für bestimmte Felder konstitutiven Grundüberzeugungen, Wissensbestände etc. in anderen sozialen Räumen in ihrer Bedeutung relativiert wurden – da eben die Grundlagen von Wissen nicht überall dieselben waren. Dieser Sachverhalt erzeugte sicherlich seine Konflikte, die allerdings keinesfalls auf Fragen der Macht reduziert werden dürfen (schliesslich haben Akteure oft gute Gründe für die von ihnen geäusserte Kritik), ohne dass der Aspekt der Macht deswegen ausgeblendet werden muss.

Ibn Taymīya hat in seine *Qā'ida fī l-mu'ğizāt wa-l-karāmāt* eine – zwischen Bissigkeit und Enerviertheit schwankende – Passage eingeflochten, in der er über solche (nicht ganz unschuldigen) konfligierenden Sichtweisen und Unvereinbarkeiten spricht:

„Was das ‚Wissen‘ (*‘ilm*) von der Religion betrifft und seine ‚Enthüllung‘ (*kašf*), so ist (zunächst zu bemerken, dass) ‚Religion‘ von zweierlei Art ist (*fa-d-dīnu naw'āni*): (Einerseits) (sprachliche) Sachverhalte, die zu dem, was berichtet wird, und den (Glaubens)Überzeugungen gehören (*umūr ḥabariya i'tiqādiyya*); und (andererseits) (praktische) Sachverhalte, die auf das Streben und das Tun bezogen sind (*umūr ṭalabīya 'amalīya*). Ersteres ist etwa das Wissen von Gott, Seinen Engeln, Seinen Büchern, Seinen Gesandten, dem jüngsten Tag, und hierin fällt (auch) die Kunde über die Propheten, über ihre Gemeinden [...], und hierin fällt (auch) (das Wissen), wie Paradies und Hölle sind (*ṣifatu al-ğannati wa-n-nārī*) und wie die Belohnung und Bestrafung mit Bezug auf die Werke (*mā fī l-a'māli minā t-ṭawābi wa-l-'iqābi*); wie die Zustände/Haltungen der *awliyā'*, der *ṣaḥāba* und ihrer Tugenden u. a. Und diese Art wird (manchmal) *uṣūl ad-dīn* ‚Grundlagen der Religion‘ genannt; oder *al-'aqd al-akbar*, und die (intellektuelle) Auseinandersetzung hierüber wird *kalām* ‚scholastische Theologie‘ genannt. Und (manchmal) wird sie (also: diese Art) als *'aqā'id* oder *i'tiqādāt* ‚Glaubensüberzeugungen‘ bezeichnet; und man nennt sie (auch) die *masā'il 'ilmīya* ‚auf das Wissen bezogenen Fragen‘ und die *masā'il ḥabariya* ‚auf die Überlieferung bezogenen Fragen‘. Und (manchmal) wird sie als *'ilm al-mukāšafa* bezeichnet. Was die zweite (Art) betrifft, so handelt es hierbei um die auf das Streben und das Tun bezogenen Sachverhalte, zu denen die Werke der Gliedmassen und des Herzens gehören, wie die *wāğibāt*, *muḥarramāt*, *mustaḥabbāt*, *makrūhāt* sowie *mubāḥāt*. [...] Und (es verhält sich nun so, dass)

die Muslime im Hinblick auf einige der Wege (*ṭuruq*), die zu den beiden Abteilungen führen, übereinstimmen – so wie sie z. B. übereinstimmen, dass der Qurʾān global (?) (*fī l-ḡumla*) mit Bezug auf beide einen Hinweis/Beweis (*dalīl*) darstellt –, während sie bisweilen mit Bezug auf andere Wege (*ṭuruq*) streiten (*tanāzaʿa*). So wie sie etwa mit Bezug auf die zum Tun gehörigen Bestimmungen (*al-aḥkām al-ʿamaliya*) – Ist etwas gut oder schlecht? Obligat oder verboten? – streiten, ob selbige ebenso gut durch die Vernunft in Erfahrung zu bringen sind (*hal tuʿlamu bi-l-ʿaql*) wie sie durch Überlieferung (*samʿ*) in Erfahrung gebracht werden, oder ob sie (hingegen) *ausschliesslich* durch Überlieferung in Erfahrung gebracht werden können. (Und sie streiten mit Bezug darauf, ob) die Überlieferung, als (die einzige) Grundlage zu erachten ist, auf der diese Bestimmungen errichtet werden können, oder ob sie (also: die Überlieferung) (nur) der *Ort* ist, an dem diese Bestimmungen offenbar werden (ohne, dass dies implizierte, dass sie nicht auch durch die Vernunft in Erfahrung gebracht werden könnten?) (*anna s-samʿa hal huwa manšaʿu l-aḥkāmī aw maẓharun lahā*) [...]. Und ebenso gehört die Beweisführung (*istidlāl*) mittels Qurʾān, Sunna und *ig̃māʿ* die grossen Streitfragen hinsichtlich der ersten Abteilung betreffend – wie die Streitfragen der (göttlichen) Attribute, der Vorbestimmung u. a. – zu dem, hinsichtlich dessen die *Ahl as-sunna wa-l-ḡamāʿa* in all ihren Fraktionen (*ṭawāʾif*) übereinstimmen, während dies viele der mit scholastischer Theologie befassten *Ahl al-bidaʿ* zurückweisen (*abā*) mit der bei ihnen bestehenden (Überzeugung), dass in diesen Streitfragen durch die Überlieferung, nicht der Beweis geführt werden kann (*ʿalā anna s-samʿa lā tuṭbatu (?) bihī tilka l-masāʾilu*), da dieser Beweis nur durch die Vernunft erfolgen könne (*fa-iṭbātuhā bi-l-ʿaql*), so dass viele von der Qadariya und der Muʿtazila behaupten, dass es nicht zulässig ist (*lā yaṣiḥḥu*), mittels des Qurʾān den Beweis zu führen für Gottes Weisheit, Seine Gerechtigkeit, und dafür, dass Er der Schöpfer von allem und allmächtig ist; und die Ḡahmiten unter ihnen und ein Teil von den Aṣʿariten u. a., die ihnen folgen, behaupten, dass es nicht zulässig wäre, mittels dessen den Beweis zu führen für das Wissen Gottes, Seine Allmacht [...]. Und eine Gruppe von fanatischen *Ahl al-bidaʿ* behaupten, dass es überhaupt nicht zulässig wäre, mittels Qurʾān und *ḥadīṭ* für *masāʾil qaṭʿiya* den Beweis zu führen (*annahū lā yaṣiḥḥu l-istidlālu bi-l-Qurʾāni wa-l-ḥadīṭi ʿalā l-masāʾili l-qaṭʿiyati muṭlaqan*), fussend auf dem Argument, dass ein sprachlicher Hinweis/Zeichen niemals Gewissheit zu gewähren vermag (*bināʿan ʿalā anna d-dalālata l-lafẓiyata lā tufidu l-yaqīna*), wie sie behaupten. Und viele von den *Ahl al-bidaʿ* behaupten, dass mit denjenigen Prophetensprüchen, die akzeptiert worden sind (*al-mutalaqqāt bi-l-qubūl*), nicht der Beweis zu führen sei in Fragen, die die Attribute, die Vorbestimmung und andere Dinge, mit Bezug auf die Entschiedenheit und Gewissheit Not tut (*mimmā yuṭlabu fihī l-qaṭʿu wa-l-yaqīnu*). Und eine Gruppe fanatischer scholastischer Theologen behauptet, dass mittels *ig̃māʿ* für überhaupt nichts der Beweis geführt werden könne (*lā yustadallu bi-l-ig̃māʿi ʿalā šayʿin*); und unter ihnen gibt es welche, die lehren, dass es ungültig ist, mit ihm mit Bezug auf *umūr ʿilmīya* ‚Wissensdinge‘ den Beweis zu führen, da es (sich bei ihm um etwas handelt, das) nur (als) wahrscheinlich (zu bewerten) ist (?) (*li-annahū ẓannī*). Und dergleichen mehr an Aussagen, für die hier nicht der (richtige) Ort ist. (Zu konstatieren ist also), dass die ‚Wege (*ṭuruq*) von Wissen und Wahrscheinlichkeit‘ (?), und das, womit man zu den beiden gelangt (*ṭuruqa l-ʿilmi wa-ẓ-ẓanni wa-mā yutawaṣṣalu bihī ilayhimā*) – ob es sich nun um einen *dalīl* handelt; eine *muṣāhada bāṭina* oder *ẓāhira* – [...] dass also die Menschen mit Bezug hierauf sehr viel gestritten haben. Und (an dieser Stelle anzumerken ist) ebenso, dass viele von den *Ahl al-ḥadīṭ wa-s-sunna* bisweilen zurückgewiesen haben, dass irgendjemand auf einem anderen Weg als den, den sie *selbst* kennen, Wissen erlangen könnte,

(und sie sind dabei so weit gegangen), dass sie die Mehrheit der rationalen Beweise zurückgewiesen haben, ohne (dass sie über) ein Argument hierfür (verfügt hätten) (*min ġayri huġġatin ‘alā dālīka*). Und ebenso gibt es unter den scholastischen Theologen welche, die die *umūr kašfiya* (also: die ‚mit Enthüllungen zusammenhängenden Dinge‘), die den *awliyā’* widerfahren (*allatī li-l-awliyā’*) abstreiten, während es andererseits unter unseren Gefährten wiederum welche gibt, die es mit Bezug auf diesen Punkt übertreiben (die also *zuviel* Wert hierauf legen; Anm. von mir) – und am besten ist hier das, was in der Mitte (zwischen den beiden Extremen) liegt. Die Leute haben also über die auf der Vernunft basierenden (also: rationalen) und über die auf Überlieferung basierenden, und über die auf Enthüllungen basierenden, über die auf Berichten basierenden und über die spekulativen Wege, die (jeweils) die Verfahrensweisen der Ḥadīṭ-Spezialisten, der scholastischen Theologen und der Ṣūfis sind, gestritten³³⁹, indem sie sie entweder zurückgewiesen oder aber sie bekräftigt haben (*tagāḍabahā n-nāsu nafyan wa-iṭbātan*), und einige Leute haben davon (das) missbilligt, was sie nicht kannten; andere haben es mit Bezug auf das übertrieben, was sie kannten und es folglich überbewertet (*rafa‘ahū fawqa qadrihī*) und alles andere zurückgewiesen. So glorifizieren (*yu‘azzim*) die scholastischen Theologen und Philosophen rationalistische Verfahrensweisen, wo (aber) doch vieles davon verdorben und widersprüchlich ist und es (in Tat) niemanden von Gottes Schöpfung gibt, der sich gegenseitig mehr widersprechen und mehr uneins wäre als *sie*, wo doch jede Fraktion die andere (justament) mit Bezug auf das, was diese als ‚gewiss‘ bezeichnet, widerlegt. Und (andererseits) gibt es wieder eine Fraktion, die zu denen gehört, die (Spezialisten für) Sunna und *ḥadīṭ* (zu sein) behaupten, und die mit Bezug auf sie wiederum mit gefälschten *ḥadīṭen* und (allerlei) fabrizierten Geschichtchen (*ḥikāyāt maṣnū‘a*) argumentieren, von denen sie (nur allzu genau) wissen, dass sie erlogen sind, und bisweilen argumentieren sie, indem sie schwache Prophetensprüche gegenüber starken als Beweis heranziehen. Und viele Ṣūfis und Fuqarā’ (wiederum) bauen auf Traumbilder (*manāmāt*), *aḍwāq* und *ḥayālāt*, von denen sie überzeugt sind, dass sie ‚Enthüllungen‘ sind, wo sie in Wahrheit einzig und allein nicht (mit der Wirklichkeit?) übereinstimmende Einbildungen (*ḥayālāt ġayr muṭābiqa*) und nicht-wahrhaftige Hirngespinnste (*awhām ġayr ṣādiqa*) sind [...].“³⁴⁰

Ibn Taymīya unterscheidet hier verschiedene und auf die Religion bezogene soziale Räume, die so etwas wie „Lager“ bilden (Ḥadīṭ-Spezialisten; scholastische Theologen; Ṣūfis)³⁴¹ und für die charakteristisch ist, dass in ihnen unterschiedliche Grundüberzeugungen gehegt werden; unterschiedliche Forderungen erhoben; „Wissen“ unter Anwendung gänzlich verschiedener Verfahrensweisen zu erarbeiten versucht wird (bzw. in denen konträre Auffassungen davon bestehen, über welche Wege Wissen erworben werden kann). Wie zu sehen ist, spricht er die – wohl nicht ganze falsche – Beobachtung aus, dass die einzelnen Lager dabei (vgl. Bourdieu) versuchen, die Geltung derjenigen Kompetenzen, über die sie *selbst* verfügen, und die für die Partizipation am eigenen sozialen Raum wohl unverzichtbar sind, möglichst weitgehend durchzusetzen, d. h. sie versuchen, wie

³³⁹ Vgl.: „*fa-ṭ-ṭarīqatu l-‘aqliyatu wa-n-naqliyatu wa-l-kašfiyatu wa-l-ḥabariyatu wa-n-naẓariyatu ṭarīqatu ahli l-ḥadīṭi wa-l-ahli l-kalāmi wa-ahli t-taṣawwufi qad tagāḍabahā n-nāsu nafyan wa-iṭbātan* etc.“

³⁴⁰ Vgl.: „*al-‘ilmu bi-l-kā’ināti wa-kašfuhā laḥū ṭuruqun muta‘addidatun* etc.“; vgl. auch Ibn Taymīya *Minhāğ*, Bd. 8, pp. 207-209

³⁴¹ Für diese Lager vgl. auch Ibn Taymīya *Iqtidā’*, Bd. 1, p. 79

Ibn Taymīya nahelegt, die Definitionsmacht darüber, was Wissen ist, möglichst zu monopolisieren; die Grenzen der Definition von religiösem Wissen zu ihren Gunsten zu verschieben (was einem nicht ganz unschuldigen und keineswegs selbstlosen Vorgang entspricht). Ibn Taymīya deutet, wenn ich dies richtig sehe, an, dass dies wenigstens aus zwei Gründen problematisch ist: Einerseits, indem die für einen anderen sozialen Raum konstitutiven Kompetenzen zwar nicht beherrscht werden, aber *dennoch* die dort geltenden Argumente heruntergemacht werden, ohne dass dabei die Gültigkeit dieser Argumente nach den im anderen sozialen Raum herrschenden Kriterien überprüft würde (vgl. den Ḥadīṭ-Spezialisten, der *einfach so* sagt: „Jeglicher rationale Beweis ein Blödsinn!“) Und zweitens, weil die Überbewertung dessen, was im eigenen sozialen Raum Geltung hat und – als Objekt von Konkurrenz – für diesen Raum konstitutiv ist, zu einer unkritischen Verabsolutierung dieser Bedeutung führt (= *ar-rafʿ fawq al-qadr*). Ganz zu schweigen davon, dass (unter Umständen) nicht einmal mehr die Standards für das, was im *eigenen* sozialen Raum hoch bewertet wird, eingehalten werden (vgl. z. B. den von Ibn Taymīya angedeuteten und zynischen Einsatz der Ḥadīṭ-Spezialisten von gefälschten *ḥadīṭen*).

Ibn Taymīya ist, wenn ich dies richtig sehe, den Resultaten, die aus diesen verschiedenen Verfahrensweisen und Wegen, Wissen zu generieren, resultieren, in mehrfacher Hinsicht relativ pragmatisch begegnet. So hat er z. B. grundsätzlich darauf insistiert, dass – mit Ausnahme von Muḥammad, für den dies nachdrücklich *nicht* gelten würde – von sämtlichen Lehrautoritäten manche Dinge angenommen werden, andere hingegen nicht (vgl. „*wa-mā mina l-aʿimmati illā man laḥū aqwālun wa-aʿālun lā yuttabaʿu ʿalayhā*“). Insbesondere solche Aussagen und Taten, von denen nicht gewiss gewusst wird, dass sie zu Qurʾān und Sunna im Widerspruch stehen, sondern die vielmehr zu den *mawārid al-iğtihād* – also zu den einer Klärung bedürftigen Fragen, denen mit eigenständigem rechtlichen Nachdenken begegnet werden muss – gehören; also zu etwas, was unter den Gelehrten zu einem Objekt von Auseinandersetzungen wird (vgl. auch die von Ibn Taymīya gebrauchte Formulierung *mawārid an-nizāʿ*), solche Aussagen also können für denjenigen, dem Gott mit Bezug auf sie die Wahrheit hat deutlich werden lassen durchaus den Status von etwas haben, was *qaṭʿī* ‚gewiss‘ ist, aber so jemand kann anderen Menschen nicht aufzwingen, was *ihm* vielleicht klar geworden ist, nicht aber *ihnen*. Ibn Taymīya hat die Formulierung *mawārid al-iğtihād* dabei bisweilen mit dem Begriff *aš-šarʿ al-mutaʿawwal* zusammengebracht. Was diesen letzteren Begriff betrifft, so gehört er zu Ibn Taymīyas Differenzierung zwischen *aš-šarʿ al-munazzal*, *aš-šarʿ al-mutaʿawwal* (bzw. *al-muʿawwal*) und *aš-šarʿ al-mubaddal*, die für ihn von entscheidender Bedeutung ist³⁴²:

³⁴² Vgl. Johansen *Perfect Law*, pp. 265-266, wo eine Passage vergleichbaren Inhalts übersetzt ist: „The term “sacred law” is used in three meanings in the customary parlance of people: “The revealed law” (al-sharʿ al-munazzal) and that is what the Prophet [. . .] brought, one has to follow it and whoever disobeys it has to be punished. The second [meaning] is “the interpreted law” (al-sharʿ al-muʿawwal). These are the legal opinions of qualified jurists who bring them about through their individual legal reasoning (ārāʾ al-ʿulamāʾ al-mujtahidīn fihā), such as the method of Mālik and similar (scholars). It is justifiable to follow this law, but it is neither obligatory nor forbidden. Nobody is entitled to impose it on all people nor should all people be forbidden [to follow] it. The third [meaning] is “the perverted law” (al-sharʿ al-mubaddal). It [consists of] lies against God and His Prophet, or against people through false testimony and other things, and of clear injustice. Whoever pretends that this [law] belongs to God’s law has indisputably fallen into disbelief. He is like

„(Zu konstatieren ist zudem, dass das Wort *šarʿ* ‚Gesetz‘ gegenwärtig so gebraucht wird, dass damit drei (sehr unterschiedliche und voneinander zu trennende) Dinge gemeint werden (*yuṭlaq ʿalā ṭalāṭati maʿānin*): (einerseits) *šarʿ munazzal* ‚herabgesandtes Gesetz‘, (andererseits) *šarʿ mutaʿawwal* ‚ausgelegtes Gesetz‘ und (schliesslich) *šarʿ mubaddal* ‚verändertes Gesetz‘. (Was) das ‚herabgesandte (Gesetz)‘ betrifft, so handelt es sich hierbei um Qurʾān und Sunna – und es ist dieses (herabgesandte Gesetz), dem zu gehorchen *allen* (wörtl. jedem) obliegt. Sollte jemand denken, dass es einigen Leuten nicht obliegt, diesem ‚herabgesandten Gesetz‘ (wörtl. ihm) zu folgen, so ist er ein Ungläubiger. Beim ‚ausgelegten Gesetz‘ (hingegen) handelt es sich um die *mawārid al-ig̃tihād*, mit Bezug auf welche die Gelehrten streiten. Einem der *muḡtahidūn* zu folgen ist für denjenigen zulässig, der überzeugt ist, dass die Argumente dessen, dem er folgt, mehr für sich haben (wörtl. sein Argument das starke ist); oder dessen Entscheidung zu folgen ihm gestattet ist (*li-man sāga lahū taqlīduhū*), wohingegen es für die Allgemeinheit der Muslime *nicht verpflichtend* ist, irgendjemand Konkretem zu folgen, *es sei denn dem Gesandten Gottes* (*lā yaḡibu ʿalā ʿumūmi l-muslimīna ttibāʿu aḡadin bi-ʿayniḡ illā rasūlu llāhi*).

Viele von denen, die Rechtsstudien betreiben, denken nun aber, wenn sie sehen, dass jemand zu den rechtschaffenen Scheichs gehört, dass (genau) *er* im Besitz des Richtigen ist (*yakūnu ṣ-ṣawābu*³⁴³ *maʿahū*), wohingegen ein anderer (ihrer Auffassung nach) im Widerspruch zum Gesetz steht – dabei steht dieser Andere (wörtl. er) (in Wahrheit) vielmehr nur zu dem im Widerspruch, von dem ersterer (wörtl. er) *denkt*, dass es sich um ‚das Gesetz‘ handelt³⁴⁴, und vielleicht *irrt* er in (dieser) seiner Vermutung. [...] Was das ‚veränderte Gesetz‘ betrifft, so handelt es sich dabei um die gefälschten Prophetensprüche; verderbte Auslegungen; nichtige Analogieschlüsse und verbotene Nachahmung (*taqlīd muḡarram*), denn auch das ist verboten.

Und (all) dies gehört zu den Dingen, die Streit erzeugen (*maṭār an-nizāʿ*), denn viele Rechtsspezialisten und scholastische Theologen erlegen vielen Šūfis und Fuqarāʾ auf, dass sie ihrem (eigenen) konkreten *maḡhab* folgen müssen und erlegen ihnen auf, dem, dem dort gefolgt wird, blind zu folgen (?) (*taqlīd matbūʿihī*); nötigen ihnen auf, sich – innerlich wie äusserlich – an das Urteil zu halten, das jemand dort (?) gefällt hat (*iltizām ḡukmi ḡākimiḡ*)³⁴⁵, und denken, dass selbige (also: die Šūfis), wenn sie davon (also: von diesem konkreten *maḡhab*) abgehen, von der *šarīʿa Muḡhammadiya* überhaupt abgehen, und das ist Ignoranz von ihrer Seite und Tyrannei (*ḡulm*); ja, vielmehr ist es Unglaube und Heuchelei, so etwas in einem absoluten Sinne zu behaupten (*bal daʿwā ḡālīka ʿalā l-iṭlāqi kuḡrun wa-nifāqun*). Und ebenso denken viele Šūfis und Fuqarāʾ genau das Gleiche mit Bezug auf ihre Scheichs und das von diesen Befolgte, und die beiden Seiten sind sich in dieser Hinsicht ebenbürtig (wörtl. *wa-huwa fī ḡāḡā naḡīru ḡālīka*).

Und ein jeder von ihnen (wörtl. diesen) lässt es bisweilen zu, von dem, was der Qurʾān und die Sunna gebracht haben, abzugehen (*ḡurūḡ*) aufgrund von etwas, von dem sie denken, dass es in Widerspruch zu den beiden steht – einerlei, ob nun aufgrund von etwas, was die Einen (wörtl. diese; also: die Šūfis) *ḡawq*, *waḡd*,

someone saying: [to ingest] blood and carrion is licit – even if he said: this is my school of law and similar things.“

³⁴³ *Ṣawāb* gebraucht Ibn Taymīya im Sinne von „der Sunna des Propheten entsprechend“.

³⁴⁴ Eben, *weil* man hier in den Gefilden von *aš-šarʿ al-mutaʿawwal* ist!

³⁴⁵ Vgl. für diesen Punkt auch: „*aš-šarʿu llaḡī huwa ḡukmu l-ḡākimi*“, d. h.: „das(jenige) Gesetz, das dem Urteil des Urteilenden entspricht“ (also Resultat eines Reflexionsprozesses ist).

mukāṣafāt ‚Enthüllungen‘ oder *muḥāṭabāt* ‚(übersinnliches) Angeredet-Werden‘ nennen; oder aufgrund von etwas, was die Anderen (also: die Rechtsspezialisten und Theologen) einen *qiyās* ‚Analogieschluss‘, *ra’y* ‚eine Meinung‘, *‘aqlīyāt* und *qawāṭi‘* ‚entscheidende Beweise‘ (?) nennen. Wo doch all dies zu den Zweigen von Heuchelei gehört und es vielmehr *jedem* obliegt, dem Gesandten mit Bezug auf *alles*, was er berichtet hat, zu glauben³⁴⁶ und ihm mit Bezug auf *alles*, was er befohlen hat, zu gehorchen [...].“³⁴⁷

Johansen hat diesen Gedankengang knapp zusammengefasst:

„The one law that is obligatory for each and every Muslim is the “revealed law” and in the debates among scholars they have to prove that their doctrine corresponds to the revealed law. Otherwise their normative suggestions are in no way binding on other scholars. What is evident in this argument is that even the perfect law, if it falls into the hands of dishonest and unjust people, can be altered into a perverted praxis.“³⁴⁸

Zu sehen ist, dass Ibn Taymīya in der obenstehenden Passage nahelegt, dass es eine eher problematische Angelegenheit ist, den Begriff *šar‘* zu gebrauchen, *ohne* dabei zu differenzieren, wovon eigentlich *genau* die Rede ist – dies darum, weil das Wort, wie er nahelegt, „nach und nach aufgehört hat zu bedeuten, was es ursprünglich bedeutet hat“ (*šāra ġayr muṭābiq li-musammāhu l-aṣli*). Mit anderen Worten: Das Wort *aš-šar‘* wird Ibn Taymīya zufolge nunmehr so gebraucht, dass auch das, was wesentlich dem Resultat von hermeneutischer Arbeit entspricht oder was überhaupt einer Entstellung des ursprünglichen Inhalts von *aš-šar‘* entspricht, als *šar‘* bezeichnet wird – und zwar: unterschiedslos. Wenn ich dies richtig verstehe, so stellt das für ihn so lange kein Problem dar, als einem dies *bewusst* ist. Er scheint hieraus v. a. zwei Dinge Konsequenzen abzuleiten: Einerseits legt er nahe, dass *aš-šar‘ al-munazzal* ‚dem herabgesandten Gesetz‘ entschieden und verpflichtend zu folgen ist. Andererseits legt er nahe, dass es einer Art von Tyrannei (*ẓulm*) entspricht, die Geltung dessen, was z. B. *notwendigerweise* – andernfalls bräuchte es ja keinen *iğtihād* – einer hermeneutischen Arbeit entspricht, absolut zu setzen. Und wenn ich dies richtig sehe, legt er nahe, dass diese Art von Tyrannei sich insbesondere dann bemerkbar macht, wenn hinsichtlich dessen, was in ihnen auf dem Spiel steht, sehr unterschiedliche soziale Räume versuchen, einander die in ihnen jeweils gültigen Verfahrensweisen, Methoden, Erkenntnisse etc. aufzuzwingen versuchen – wie hier am Beispiel von *mutafaqqiha* und *mutaṣawwifa* suggeriert wird – was insofern nicht unlogisch ist, als ja in beiden Fällen das Objekt, in das die Akteure ihre Energien investieren, dasselbe ist: nämlich die Religion; beide versuchen, den göttlichen Willen zu ergründen – nur eben nicht auf identische Art und Weise.

Im Hinblick auf die vorliegende Arbeit besonders interessant erscheint mir, dass Ibn Taymīya sowohl das weiter oben unterstrichene Moment von *Arbeit* hervorkehrt (das mit dem Begriff *aš-šar‘ al-muta’awwal* verbunden ist), als auch darauf insistiert, dass das religiöse Gesetz überhaupt pervertiert werden kann (was

³⁴⁶ Im Sinne von *taṣdīq*! Siehe unten.

³⁴⁷ Vgl.: „*wa-ayḍan fa-lafẓu š-šar‘i fī ḥādā z-zamāni yuṭlaqu ‘alā ṭalāṭati ma‘ānin* etc.“

³⁴⁸ Vgl. Johansen *Perfect Law*, pp. 265-266

mit dem Begriff *aš-šar^c al-mubaddal* verbunden ist), da vor diesem Hintergrund vermutet werden kann, dass er sein *eigenes* religiöses Projekt unter die Schirmherrschaft von *aš-šar^c al-munazzal* gestellt haben wird. Baber Johansen legt nahe, dass Ibn Taymīya tatsächlich diesen Anspruch erhoben hat: „[...] Ibn Taymiyya claims for his own construction of legal norms that it is entirely derived from the “revealed law.”³⁴⁹ Mit anderen Worten: Für Ibn Taymīya wird das ‚herabgesandte Gesetz‘ immer die Referenzgrösse *par excellence* bleiben.

Es lohnt, noch einen Augenblick bei der oben angeführten Formulierung *mawārid al-iğtihād wa-n-nizā^c* zu bleiben. Wie aus dieser Formulierung deutlich hervorgeht, ist der Bereich von *aš-šar^c al-muta’awwal* nachdrücklich ein Bereich von (intellektuellen) *Auseinandersetzungen* (vgl. *nizā^c* „Streit“). Es ist logisch, dass an diesen Auseinandersetzungen nicht jeder X-Beliebige partizipieren kann, sondern dass eine Teilnahme an diesen Auseinandersetzungen vielmehr an so etwas wie Zulassungsvoraussetzungen geknüpft ist.

II. 3. 3. 1. SOZIALE RÄUME MIT ZULASSUNGSVORAUSSETZUNGEN

Zweifellos lässt sich ganz allgemein sagen, dass die erwähnten und besonderen sozialen Räume/Felder in der Masse, in der sie sich spezialisieren, umso grössere Kompetenzen von den Akteuren einfordern. Dies bedeutet aber, dass die Definitionsmacht darüber, was nun „islamisch“ ist (also unter *ḥaqīqat ad-dīn* oder *ḥaqīqat al-islām* fällt) und was nicht, zunehmend eine *Angelegenheit von Spezialisten*³⁵⁰ für *‘ilm* in seinen spezialisierten Varianten ist (schliesslich bringen sie ja dasjenige „Wissen“ hervor, in dem der „Islam“ eine sozusagen „gebildete soziale Existenz“ annimmt) – also denjenigen, die an den in diesen Räumen geführten Auseinandersetzungen teilnehmen (können), wobei die Teilnahme *nicht voraussetzungslos* ist, sondern die Beherrschung des in den respektiven sozialen Räumen/Feldern erarbeiteten und unabdingbaren Wissens voraussetzt. Eine wichtige Konsequenz der Herausbildung von besonderen und Spezialisten vorbehaltenen sozialen Räumen hat Pierre Bourdieu formuliert:

„Jeder versucht, die Grenze des Feldes so abzustecken, dass ihr Verlauf den eigenen Interessen entgegenkommt, oder, was aus dasselbe hinausläuft, seine Definition zur *wahren Zugehörigkeit zum Feld* (oder der Zulassungsvoraussetzungen für den Status eines Schriftstellers, Künstlers oder Gelehrten) durchzusetzen – die Definition also, die am geeignetsten ist, ihm selbst das Recht zu verleihen, so zu sein, wie er ist.“³⁵¹

³⁴⁹ Vgl. Johansen *Perfect Law*, p. 266.

³⁵⁰ Der Sachverhalt des Spezialistentums hat im Übrigen einen nachgerade vollendeten Ausdruck in einer Bemerkung von Ibn Taymīya erhalten, der im Zusammenhang mit von ihm kritisierten religiösen Praktiken eine hochgradig signifikante Erklärung seines Gebrauchs des Wortes *‘amma* gibt: „*wa-a‘anī bi-l-‘ammati: kulla man lam ya‘lam ḥaqīqata l-islāmi*“, d. h.: „Mit *‘amma* meine ich: ‚alle, die nicht erkannt haben, was *islām* wirklich ist‘“ (wobei er hierzu durchaus auch Akteure zählt, die z. B. *fiqh* zugehören) – *‘amma* fungiert hier offenkundig als Sammelbegriff für alle, die entweder *gar kein* oder aber ein sozusagen *defektes Spezialistentum* haben.

³⁵¹ Vgl. Bourdieu *Regeln*, p. 353 – Hervorhebung von mir.

Nimmt man die Tatsache Ernst, dass *‘ilm* „(religiöses) Wissen“ zunehmend eine Angelegenheit von Spezialisten ist und in besonderen Feldern hervorgebracht wird, so muss dies zur Kenntnisnahme führen, dass (wenigstens tendenziell) auch im Bereich von *‘ilm* „(religiösem) Wissen“ in seinem spezialisierten Sinne solche Grenzen festgelegt werden – die von Bourdieu so bezeichneten Definitionen zur „wahren Zugehörigkeit zum Feld“ und von „Zulassungsvoraussetzungen.“

Keinesfalls zu unterschätzen ist folgerichtig, dass die von den *‘ulamā’* hervorgebrachte und institutionalisierte Definition von *‘ilm* „(religiösem) Wissen“ Respekt für die eigenen Zulassungsvoraussetzungen erzwingt für all diejenigen, die Zutritt zu diesem sozialen Raum und dem Status als *‘ālim* erlangen möchten. Allein diejenigen, die sich an die gemeinsamen Spielregeln halten, haben eine Chance, in diesen sozialen Räumen zu reüssieren. Eine ausgezeichnete Illustration für die Existenz solcher Zulassungsvoraussetzungen bieten selbstredend alle Versuche, das, was stillschweigend für einen *‘ālim* vorausgesetzt wird, in dis-kreditierender Absicht ins Spiel zu bringen, indem man nachzuweisen versucht, jemand würde *nicht* über es verfügen (d. h. sich illegitimerweise „aufspielen“). Exemplarisch sei hier auf das Zusammentreffen von Aḥmad ibn Idrīs mit den wāḥābitischen *‘ulamā’* verwiesen, das von O’Fahey rekonstruiert wurde. So zitiert O’Fahey etwa folgende Passage aus Volls „*Two biographies*“³⁵²:

„The ulama of Mecca plotted against him. They collected for him connected (maṣūla), unconnected (maqtū’a), sound (ṣaḥīḥa) and weak (ḍa’īfa) traditions and they mixed up their chains of transmission. They collected for him questions from the branches of knowledge (funūn al-‘ilm) by which they could test him. When they came and sat with him, he answered every one of the questions, and he returned the chains of authentication to the right traditions.“³⁵³

Hier ist deutlich sichtbar, wie die mekkanischen *‘ulamā’* diejenigen Wissensbestände, die Produkt ihres und Zulassungsvoraussetzung zu ihrem eigenen Feld – und damit zur legitimen Beanspruchung von *‘ilm* (im Sinne der *‘ulamā’*) – sind, ins Spiel bringen, in der Hoffnung, Aḥmad ibn Idrīs würde an ihnen scheitern und damit jeglicher glaubwürdigen Beanspruchung von *‘ilm* „(religiösem) Wissen“ beraubt. Derselben Logik gehorchten natürlich auch diejenigen, die pro Aḥmad ibn Idrīs waren. So erinnert O’Fahey daran, dass im Verlaufe einer Debatte in Ṣabyā diejenigen, die Aḥmad Ibn Idrīs unterstützen „continued in the same vein, sarcastically offering to test al-Kubaybī [ein Gegner von Aḥmad ibn Idrīs] and his associates in elementary *fiqh*“, was dazu führte, dass ein gewisser Ibn Surūr „lost his temper.“³⁵⁴ Auch hier ist selbstredend gut zu sehen, dass diese stillschweigenden Zulassungsvoraussetzungen genau dann einen immensen symbolischen Wert erlangen, wenn mehr oder weniger deutlich oder unausgesprochen suggeriert wird, das Verfügen des jeweiligen Gegenübers über grundlegende Wissensbestände sei zumindest zweifelhaft – was selbstredend dessen *Status als ‘ālim insgesamt* bedroht – nicht von ungefähr also wird gesagt, dass genannter Herr „lost his temper.“ Ohne

³⁵² Vgl. John Voll: „*Two biographies of Ahmad ibn Idris al-Fasi (1760-1837)*“ – in: *International Journal of African Historical Studies* vi (1973)

³⁵³ Vgl. O’Fahey *Enigmatic*, p. 77

³⁵⁴ Vgl. O’Fahey *Enigmatic*, p. 101

Zweifel verhält es sich so, wie Michael Gilson (der dies dies gut gesehen hat) in diesem Zusammenhang schreibt:

„As commentary piles on commentary (each commentary, of course, being itself a text and part of a growing body of knowledge), so it becomes less and less likely that anyone will understand, or be permitted to think that he possibly could understand, ‘the meaning’, unless he has specialized training. This process necessitates further commentaries! *So commentaries and interpretations, while apparently elucidating meaning, in effect restrict it to the body of specialists* [...]“.³⁵⁵

Ohne Zweifel ist man hier auch gut beraten, sich auf die Invarianten der von spezialisierter Kompetenz produzierten Texte zu konzentrieren: die Zitation von qurʾanischen Versen und *ḥadīṭen*, die Fähigkeit, selbige reproduzieren und kommentieren zu können; der korrekte Gebrauch von *termini technici*; der Verweis auf andere Werke, der die Beherrschung des in diesem Raum produzierten Wissens und seiner Geschichte demonstriert usw. usf., kurzum: all das, worüber solchen Texten *objektiv* der soziale Raum/das Feld anzumerken ist, dessen Produkt sie sind, und diese Texte sind immer ein Stück weit das, was Jacques Berque im Hinblick auf Siġilmāssī eine „jonglerie hautement professionnelle“ genannt hat, die recht illustrativ ist, für das, was eben gesagt wurde:

„Que Siġilmāssī soit informé des œuvres des ses confrères, qu’il recoure toutefois de préférence à ce bilan-relais qui lui est antérieur déjà de plus de deux siècles, le Miʿyār, il n’y a rien là qui puisse étonner. *Son commentaire regorge littéralement de nuqūl: une bonne dizaine de noms d’auteurs ou de titres par page*, et qui viennent infirmer ou confirmer les opinions produites. *Ce déballage est une loi du genre.*“³⁵⁶

Es lässt sich hier auch an Max Weber erinnern, der bereits in „*Wirtschaft und Gesellschaft*“ konstatiert hat: „Jede systematisch theologisierte Religiosität lässt diese Aristokratie der dogmatisch Gebildeten und Wissenden in ihrer Mitte entstehen, welche nun, in verschiedenem Grade und mit verschiedenem Erfolge, den *Anspruch erheben, deren eigentliche Träger zu sein.*“³⁵⁷

Es lohnt, in diesem Zusammenhang auf eine Passage aus Ibn Taymīyas *Qāʿida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* einzugehen³⁵⁸, in welcher die genannten Zulassungsvoraussetzungen recht gut sichtbar werden (nämlich insofern, als ihr Fehlen *gegen* bestimmte Akteure gewendet wird). Es handelt sich dabei um eine Passage, in der sich Ibn Taymīya gegen die Praxis von *duʿā* „Bittgebeten“ bei Engeln und v. a. auch Propheten ausspricht; gegen die Praktiken von an diese gerichteten *suʿāl* „Bitten“, *istiġāṭa* „dem Bitten um Hilfe“ und *istiṣfāʿ* „dem Bitten um Fürsprache“; gegen das Aufstellen von „Standbildern“ (*tamāṭīl*) von selbigen zum Zwecke der Bitte um Fürsprache, wobei für all diese Praktiken gilt, dass sie entweder nach deren Tod oder in deren Abwesenheit stattfinden (*baʿda mawtihihim*

³⁵⁵ Vgl. Gilson *Recognizing*, p. 31 – Hervorhebung von mir

³⁵⁶ Vgl. Berque *Ulémas*, p. 203 – Hervorhebungen von mir

³⁵⁷ Vgl. Weber *Wirtschaft*, p. 343

³⁵⁸ Für die Passage vgl.: „*fā-inna duʿāʾa l-malāʾikati wa-l-anbiyāʾi baʿda mawtihihim wa-fī maġībihim wa-suʿālahum* etc.“

wa-fī mağībihim) (Das ist wichtig!). Ibn Taymīya stellt fest, dass genannte Praktiken nicht der Orthopraxie entsprechen würden, die für ihn eindeutig bestimmbar ist als das, was von Gott dekretiert (*šaraʿa*) wurde oder womit ein Gesandter geschickt wurde oder was in Form einer Schrift herabgesandt wurde und dass genannte Praktiken weder *wāğib* noch *mustaḥabb* wären und dass keiner aus den Reihen der *ṣaḥāba* und der *tābiʿūn* sie praktiziert hätte, und dass schliesslich auch keine der Lehrautoritäten der Muslime sie befohlen hätte: „*huwa mina d-dīni llaḍi lam yašraʿhu llāhu wa-lā btaʿaṭa bihī rasūlan wa-lā anzala bihī kitāban wa-laysa huwa wāğiban wa-lā mustaḥabban bi-ttifāqi l-muslimīna wa-lā faʿalahū aḥadun mina ṣ-ṣaḥābati wa-t-tābiʿīna lahum bi-iḥsānin wa-lā amara bihī imāmun min aʿimmati l-muslimīna [...]*.“ Wenn nun aber doch asketische und fromme Leute Derartiges praktizieren, und diesbezüglich Erzählungen (*ḥikāyāt*) und Träume (*manāmāt*)³⁵⁹ anführen³⁶⁰, so würde dies alles „vom Satan her kommen“. Ibn Taymīya erwähnt extra noch diejenigen, die Lob-Qaṣīdas auf Propheten und *ṣāliḥūn* verfassen³⁶¹ und derartiges im Rahmen eines allgemeinen Lobes auf die Propheten und die Rechtschaffenen zur Sprache bringen. Ibn Taymīya zufolge ist dies alles als Heteropraxie zu erachten, da die Orthopraxie eindeutig festgelegt ist als die Art und Weise, in der „Gott zu dienen ist“: „*fa-inna llāha lā yuʿbadu illā bi-mā huwa wāğibun aw mustaḥabbun*.“ Alles was nicht vorgeschrieben (*mašrūʿ*) ist, nicht *wāğib* oder *mustaḥabb*, ist folgerichtig als *bidʿa* „Neuerung“ zu betrachten – und zwar als *bidʿa sayyiʿa* „eine schlechte und unzulässige Neuerung“. Dies ist ein zentraler Punkt bei Ibn Taymīya: *ʿibāda* ist allein dies, was entweder *wāğib* oder aber *mustaḥabb* ist: „[...] *wa-l-ʿibādatu innamā takūnu bi-wāğibin aw mustaḥabbin*.“ Fällt das, was als *ʿibāda* propagiert wird, nicht in eine dieser beiden Kategorien, so ist diese *ʿibāda* als *mubtadiʿa* zu erachten.

Der für unsere Belange hier wichtigste und interessanteste Punkt an Ibn Taymīyas Argumentation ist sicherlich, dass er festhält, dass viele der in diese Praktiken verstrickten Leute für diese Praktiken verschiedene Kategorien von Beweisen heranziehen (*iḥtağğā*), d. h. ihre Position argumentativ und autoritativ zu verteidigen versuchen mit verschiedenen Argumenten/Beweisen (*ḥuğğ*). Die Details führen hier zu weit, und ich möchte an dieser Stelle nur einen einzigen Punkt herausgreifen: Ibn Taymīyas Ausführungen kann entnommen werden, dass die Verfechter solcher, seiner Meinung nach unzulässigen, Praktiken, gegen die er opponiert, verlauten lassen, es handle sich nicht um eine *bidʿa sayyiʿa* „schlechte Neuerung“, sondern um eine *bidʿa ḥasana* „gute Neuerung“. Es ist genau hier, dass Ibn Taymīya nun wirklich die „Daumenschraube ansetzen“ kann (und wir damit besonders gut beobachten können, wie die genannten Zulassungsvoraussetzungen ins Spiel kommen), indem er nämlich bemerkt, die Qualifizierung eines bestimmten Tuns als *bidʿa ḥasana* setzte es voraus, dass sich für die Legitimatierung dieser in Frage stehende Praxis als *bidʿa ḥasana* notwendigerweise ein gültiger rechtlicher Beweis (*dalīl šarʿī*)³⁶² angeben lassen müsse, aus dem hervorgehen würde, dass sie

³⁵⁹ Mit *ḥikāyāt* sind wohl Berichte und Erzählungen gemeint, die sich auf etwas beziehen, das im Zustand des Wachseins geschah.

³⁶⁰ Damit ist wohl gemeint: Träume, die dies legitimieren sollen.

³⁶¹ D. h. *qaṣīdas* um der Anrufung des betreffenden Toten willens, um der Bitte um Fürsprache bei ihm willen etc. (= *al-qaṣāʾid fī duʿāʾ al-mayyit wa-l-istiṣfāʾ bihī wa-l-istiğāṭa*).

³⁶² „Legal indicant“ (vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 187); „proof“, „indication“, „evidence“ (vgl. Kamali *Principles*, p. 402).

(= diese Praxis) *mustaḥabb* wäre (vgl.: „*fa-innamā dālika idā qāma dalīlun šar‘īyun annahā mustaḥabb*“). Könnte man von einer Praxis nicht sagen, dass sie *wāğib* oder *mustaḥabb* wäre, so würde sie Ibn Taymīya zufolge „kein Muslim zu den *ḥasanāt* rechnen wollen, mit denen man sich Gott nähert“. Es ist nun durchaus folgerichtig, dass Ibn Taymīya *genau* an dieser Stelle eine Spitze einflieht, die eines näheren Blickes gewürdigt werden sollte. Sie richtet sich direkt gegen *unqualifizierte Eingriffe in den* (bzw. Stellungnahmen im) *Kompetenzbereich der Rechtsgelehrten*³⁶³ und fordert nachdrücklich die genannten Zulassungsvoraussetzungen ein:

„Wer sich Gott nähert mit etwas, was nicht zu den *ḥasanāt* gezählt werden kann und entweder als *wāğib* oder *mustaḥabb* befohlen ist, der irrt und folgt dem Satan und sein Weg gehört zum Weg des Satans. (Das ist) sowie ‘Abdallāh b. Mas‘ūd gesagt hat: ‚Der Gesandte Gottes zeichnete uns eine Linie auf und zeichnete rechts und links von ihr auch Linien und sagte dann: Das ist der Weg Gottes, und das sind Wege, auf denen sich jeweils ein *šayṭān* befindet und dazu aufruft, sich auf diesen Weg zu begeben. Dann rezitierte er (=Q 6/153): ‚Das ist mein Weg. Er ist gerade. Folgt ihm! Und folgt nicht den (verschiedenen anderen) Wegen, dass sie sich (nicht) mit euch teilen (und euch) von seinem Weg (wegführen).‘ Und dies ist (als) ein umfassendes Pinzip (*aṣl ḡāmi‘*) (zu betrachten), dem jeder, der an Gott und Seinen Gesandten glaubt, zu folgen hat, und er darf dabei nicht der bekannten/unzweifelhaften Sunna (*as-sunna al-ma‘lūma*) und dem Weg der früheren und ersten (Gläubigen) der *muhāğirūn* und der *anṣār* und derjenigen, die ihnen nachfolgten (also: der *tābi‘ūn*) zuwiderhandeln, *indem* er jemandem folgt, der der Sunna und dem ‚überbrachten *iğmā‘*‘ zuwiderhandelt, (und dies) insbesondere, wenn dieser (wörtl. er) sich mit Bezug auf seine Neuerung (auf) keine Lehrautorität der Muslime berufen kann (wörtl. nicht mit ihm ist); und (auf) keinen *muğtahid*, dessen Worte in der Religion anerkannt sind (*yu‘tamad*); und keinen, dessen Worte in Fragen von *iğmā‘/nizā‘* anerkannt werden; und keinen, durch dessen Gegenrede der *iğma‘* zerrissen würde (d. h. der, dessen gelehrte Meinung so anerkannt ist, dass es, solange und falls er nicht übereinstimmt, keinen *iğmā‘* gegen kann); und keinen, von dessen Zustimmung der *iğmā‘* abhängig ist.“

Ibn Taymīya charakterisiert hier (objektiv) sehr schön, was einen ernstzunehmenden – d. h. *anerkannten* – Rechtsgelehrten ausmacht: „*yu‘tamadu ‘alā qawliḥi fī d-dīni*“ (1), „*yu‘tabaru qawluḥu fī masā‘ili l-iğmā‘i wa-n-nizā‘i*“ (2), „*yanḥarimu l-iğmā‘u bi-muḥālafatiḥi*“ (3) und „*yatawaqqafu l-iğmā‘u ‘alā muwāfaqatiḥi*“ (4). Dies steht in allen wesentlichen Punkten denjenigen gegenüber, die „ohne Wissen über die Religion sprechen“ („*takallama fī d-dīni bilā ‘ilmin*“). Überaus deutlich zu sehen ist, dass die Formulierungen, die Ibn Taymīya wählt (*yu‘tabar*; *yu‘tamad*; *iğmā‘/nizā‘*, *muḥālafat*/*muwāfaqat* etc.) allesamt auf die Existenz besonderer sozialer Räume und mit diesen verbundenen Praktiken verweisen. Zudem ist sichtbar, dass die spezialisierte Tätigkeit, der in diesen Räumen nachgegangen wird, *Anerkennung* erzeugt (oder eben nicht), die auf den Kriterien dieser besonderen sozialen Räume beruht: in einem bestimmten sozialen Raum werden die Worte eines bestimmten Akteurs von seinen *peers* anerkannt oder

³⁶³ Es ist also *kein Zufall*, dass sich in Ibn Taymīyas Ausführungen hier *termini technici* häufen (*naql mutawātir* etc.).

nicht. Und es ist dieser besondere soziale Raum und seine Geschichte (vgl. *bi-ttifāq al-a'imma qablak; iğmā' qadīm* etc.), der objektiviert (bzw. imaginiert) ist in Konzepten wie dem *iğmā'*. Und es ist der Grad der Anerkennung eines gegebenen Akteurs in diesem besonderen sozialen Raum samt seinen Exzellenzkriterien, der greifbar wird in Formulierungen, wie derjenigen, dass „der *iğmā'* „Konsens“ zerreisst“, „wenn dieser Akteur widerspricht“. Kurzum: Ibn Taymīya scheint zu suggerieren, dass es es zwar unvermeidlich ist, dass gewisse Leute unter Rückgriff auf Kriterien und Terminologie der Rechtswissenschaft eine bestimmte Praxis zu legitimieren suchen (indem sie etwa sagen: „Das ist eine *bid'a ḥasana*.“), dass dies aber entkräftbar ist, indem man ihnen mit (in seiner Logik) „wirklicher“ Fachkompetenz begegnet (d. h. sich auf eine nicht-naive Weise auf diesen Raum bezieht) – und Ibn Taymīya entfaltet in der *Qā'ida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* eine durchaus fulminante Gelehrsamkeit (vgl. das „name-dropping“ ebenda).

Im Sinne eines Fazit lassen sich vielleicht ganz grundsätzlich folgende Punkte herausstellen: (1) Ibn Taymīya pocht auf die *Allgemeinverbindlichkeit* dessen, was er als *šar' munazzal* ‚das herabgesandte Gesetz‘ bezeichnet (d. h. Muḥammad ist mit Bezug auf das, was er berichtet, zu glauben, und ihm ist mit Bezug auf das, was er befiehlt, zu gehorchen). (2) Er legt nahe, dass es ein weites Feld religiöser Aktivität gibt, dem in mehrfacher Hinsicht kritisch zu begegnen ist: So haben die in verschiedenen sozialen Räumen verfolgten religiösen Unternehmung keinen Anspruch auf ausschliessliche Richtigkeit, wenn es um den Bereich von *aš-šar' al-muta'awwal* geht, und zurückzuweisen ist schliesslich alles, was *aš-šar' al-mubaddal* subsumiert werden kann. Auf dieser Grundlage kann vermutet werden, dass bei einer Auseinandersetzung mit Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyā'* mit zweierlei zu rechnen ist: Auf der einen Seite mit einer kompromisslosen Betonung der Geltung von Qur'ān und Sunna für *alle*; auf der anderen Seite mit einer relativen Offenheit hinsichtlich der verschiedenen Beiträge, diesen Geltungsanspruch wirklich werden zu lassen. Johansen schreibt mit Hinblick auf Ibn Taymīya korrekt: „The one law that is obligatory for each and every Muslim is the “revealed law” and in the debates among scholars they have to prove that their doctrine corresponds to the revealed law. Otherwise their normative suggestions are in no way binding on other scholars. What is evident in this argument is that even the perfect law, if it falls into the hands of dishonest and unjust people, can be altered into a perverted praxis.“³⁶⁴ Wo Ibn Taymīya den Geltungsanspruch des „herabgesandten Gesetzes“ hingegen *verletzt* sieht, dort ist er so etwas wie ein veritabler religiöser *blood splatter analyst*, der noch die geringsten Spuren von Verbrechen an dem, was in seiner Sicht der rechte Glaube ist, aufspürt, einer Analyse unterzieht und dokumentiert (und zudem ein *blood splatter analyst*, der selbst recht gerne geschossen hat).

Im Hinblick auf die eben geäusserte Vermutung, dass Ibn Taymīya durchaus bereit war, vielfältige *religiöse Erfahrungen* zuzulassen und diesen auch mit aufrichtiger Wertschätzung begegnet ist – *solange sie nicht im Widerspruch zu bzw. unabhängig von aš-šar' al-munazzal* „dem herabgesandten Gesetz“ *gemacht werden* –, sollten keinesfalls eine Reihe von Texten von ihm unterschlagen werden, aus denen klar

³⁶⁴ Vgl. Johansen *Perfect Law*, pp. 265-266

und deutlich ersichtlich ist, dass er der *inneren Erfahrung* – und damit dem *Herz* – einen sehr grossen Stellenwert zugestanden hat (hierauf wird weiter unten noch ausführlich einzugehen sein). Wenn Ibn Taymīya also fortwährend auf eine Terminologie zurückgreift, die das historische Produkt jener besonderen und scholastischen sozialen Räume/Felder ist, in denen die islamische Rechtswissenschaft (in all ihren Subfeldern) hervorgebracht worden ist, und dass er fortwährend nach allen Regeln der Kunst argumentiert, sollte dies unter keinen Umständen zur Annahme führen, Ibn Taymīya hätte rechtswissenschaftliche Argumente und Wissensbestände in ihrer Bedeutung *verabsolutiert* in dem Sinne, dass er behauptet hätte, Glauben wäre deckungsgleich und identisch damit, die Bücher der Rechtsgelehrsamkeit hersagen zu können. *Nichts wäre falscher* (und in der Tat hat er das in diesen Büchern niedergelegte Wissen wortwörtlich als *ḡuz’ min ḡuz’ min ḡuz’ min ‘ilm ad-dīn* bezeichnet). Richtiger ist vielmehr, dass Ibn Taymīya ein durchaus vehementer Verteidiger von Erfahrungen, Gefühlen und Formen von Wissen³⁶⁵ war, die *jenseits der Sprache liegen* (wobei es mit Bezug auf religiöse Erfahrungen in der Tat ein Faktum sein dürfte, dass viele Leute mehr wissen als sie tatsächlich *sagen* können) und auch bereit war, dies gegen die Position, nur versprochenes Wissen wäre Wissen, verteidigt hat. Mir scheint, dass Yahya Michot auf diesen Sachverhalt hinweist, wenn er in seinen *Textes spirituels* folgende – berechnete – Bemerkung macht:

„Suite aux destructions perpétrées sous le mandat français, il ne subsiste plus aujourd’hui qu’une seule tombe du cimetière des Soufis de Damas: celle d’Ibn Taymiyya, dont on sait qu’il passe souvent pour un ennemi radical des mystiques. Paradoxe? *À lire les textes du Shaykh de l’Islam sur l’amour, on aurait plutôt tendance à parler de juste retour des choses, tant ils sont marqués au coin, non seulement du savoir théologique, mais de l’inspiration et de l’expérience spirituelles.*“³⁶⁶

In der Tat ist recht auffällig, dass Ibn Taymīya *ilhām* „der Inspiration“ einen bedeutenden Stellenwert zugewiesen hat (bisweilen spricht er auch von *ilqā’ ilā l-*

³⁶⁵ Die durchaus eine problematische Schlagseite haben können – vgl. etwa seine Sichtweise von *istiḥāra*, wo man durchaus versucht sein könnte zu sagen, dass Autorität und Wahrheit ineinanderfallen.

³⁶⁶ Vgl. Michot *Textes spirituels* XVI, p. 91 – Hervorhebung von mir. Dieser Sachverhalt ist im Übrigen gut in der Lage zu illustrieren, wie *falsch und undifferenziert* Behauptungen wie die folgende von Bassam Tibi sind: „Ganz im Gegensatz zu dieser Tradition der orientalischen Despotie (die Tibi bei Ibn Taymīya sieht, Anm. von mir) ist es möglich, den Koran auf rationaler Grundlage auszulegen und in ihm einen Ausdruck der *Mahabba*/Gottesliebe zu sehen. Diese Deutung haben Muslime des Mittelalters unternommen, die jedoch niemals über so viel Einfluß oder gar Macht verfügten, um eine Wirkung auf ihre Zivilisation auszuüben. Es waren Sufi-Muslime, für die der Glaube an Allah den Barmherzigen [...] Liebe, nicht Strafe bedeutet.“ In Anbetracht solcher Behauptungen kann einen und eine nur mehr das blanke *Entsetzen* packen. Bassam Tibi bringt es tatsächlich fertig, die – hinsichtlich ihres Umfangs nicht eben geringe – religiöse Arbeit Ibn Taymīyas zum thematischen Komplex von *maḥabba* *vollständig* zu unterschlagen (um nur diesen *einen* Punkt von herauszustellen, denn Bassam Tibis Ausführungen sind – das Zitat oben ist eine gute Illustration hierfür – insgesamt ein wenig gar flach. Ibn Taymīya mag einem sympathisch sein oder nicht, und man kann genug gute Gründe dafür haben, da, was er sagt, als problematisch zu erachten, aber es hat etwas zutiefst *Skurilles* und – ja – *Lächerliches* an sich, wenn der intellektuell nicht gerade eben anspruchslosen Arbeit des Ibn Taymīya mit einem derartig naiven Begriff von „Rationalismus“ wie dem von Bassam Tibi begegnet wird). Vgl. Tibi *Wahrer Imam*, p. 171.

qalb, was der üblichen Erklärung von *ilhām* durch die arabischen Lexikographen entspricht – allerdings findet sich bei selbigen statt *qalb* zumeist *rūʿ*.³⁶⁷ Zudem teile ich Michots Auffassung, dass Ibn Taymīya der *Erfahrung* – und zwar ganz entschieden – grösste Bedeutung eingeräumt hat.

In diesem Zusammenhang sollte unbedingt ein Text(auszug) von Ibn Taymīya näher betrachtet werden, in dem er (einmal mehr)³⁶⁸ eine *Hierarchie* einführt, in der die *Erfahrung* den relativ grössten Stellenwert hat: Wie gleich zu sehen sein wird, folgt Erfahrung in dieser Hierarchie das „Sehen mit den eigenen Augen“, dem schliesslich an der hierarchisch untersten Stufe eine Form von Wissen folgt, die auf Überlieferung beruht; darauf, dass „einem Andere wovon berichten.“ Hierbei bezieht sich Ibn Taymīya im Übrigen auf einen *ḥadīṭ*: „Von etwas berichtet zu bekommen ist nicht dasselbe, wie etwas mit eigenen Augen zu sehen.“³⁶⁹ Diese Hierarchie ist also eine Hierarchie, deren oberes Ende quasi *körperliche Erfahrungen* bilden, wohingegen sich am unteren Ende ein *intellektuelles Nachvollziehen* findet. Auch Ibn Taymīya bedient sich um den Sachverhalt dieser *körperlichen Erfahrungen* auszudrücken, sehr häufig (v. a. in ṣūfischen Strömungen zu grosser Bedeutung gelangter) Metaphern, die sich auf die sog. *Nahsinne* beziehen (*ṭaʿm*; *dawq* etc.) (deren herausragende Bedeutung etwa Pierre Bourdieu mit seiner soziologischen Arbeit eindrucksvoll herausgearbeitet hat). Es ist lohnend, sich genannten Text von Ibn Taymīya näher anzusehen:

„Scheich al-Islam Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Taymīya [...] wurde gefragt nach Gottes Worten „*ḥaqq al-yaqīn*“³⁷⁰, „*ʿayn al-yaqīn*“³⁷¹ sowie „*ʿilm al-yaqīn*“.³⁷² Was ist die Bedeutung jedes dieser Standplätze? Und welcher Standplatz ist der höchste/erhabenste?

Da anwortete er: Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen. Die Menschen vertreten hinsichtlich dieser Wörter gut bekannte Lehrmeinungen. Zu ihnen gehört, dass man sagt, unter *ʿilm al-yaqīn* ist das zu verstehen, was (jemand) durch mündliche Überlieferung und Bericht, durch Analogieschluss und intellektuelle Spekulation weiss, während unter *ʿayn al-yaqīn* das verstehen ist, was jemand mit eigenen Augen sieht. Und unter *ḥaqq al-yaqīn* ist (schliesslich) das zu verstehen, womit jemand in unmittelbarer Berührung ist, was er spürt und schmeckt [*wa-ʿarafahū bi-l-ʾiṭibār*]. Ersters ist also z. B. jemand, dem berichtet wird, dass sich dort und dort Honig befände, und das demjenigen, der davon berichtet, glaubt. Oder jemand, der wo Spuren von Honig sieht und von ihnen auf die Existenz von Honig *schliesst*. Zweiteres ist z. B. jemand, der mit eigenen Augen Honig sieht – und das ist auf einer höheren Stufe (der Gewissheit), ganz wie der Prophet sagte: ‚Von etwas berichtet zu bekommen ist nicht dasselbe, wie etwas mit eigenen Augen zu sehen.‘ Dritteres ist wie jemand, der Honig *schmeckt*

³⁶⁷ Auch unser Informant (der *ʿālim*) aus Südtunesien erklärte dies so.

Für *ilqāʾ ilā r-rūʿ* vgl. etwa *Lisān*, Bd. 12, s. r. *l-h-m*, p. 346: „*al-ilhāmū: mā yulqā ilā r-rūʿi. [...] al-ilhāmū an yulqiya llāhu fī n-nafsi amran yabʿaṭuhū ʿalā l-fīʿli awi t-tarki wa-huwa nawʿun minā l-waḥyi yaḥuṣṣu llāhu bihī man yašāʾu.*“

³⁶⁸ Eine typische Eigenschaft derjenigen Texte, die sich durch eine hohes Ausmass an Systematisierung auszeichnen.

³⁶⁹ Vgl.: „*laysa l-muḥbiru ka-l-muʿāyini.*“ (Eigentlich: „(Über etwas) zu berichten ist nicht gleich etwas mit eigenen Augen zu sehen.“)

³⁷⁰ Vgl. Q 56/95

³⁷¹ Vgl. Q 102/7

³⁷² Vgl. Q 102/5

und seinen Geschmack und seine Süsse *empfindet*, und es ist wohlbekannt, dass dies einer höheren Stufe (von Gewissheit) entspricht als das, was zuvor (genannt wurde). Und es ist (genau) aus diesem Grund, dass die *Ahl al-maʿrifa* auf (die *körperlichen* Empfindungen von) ‚Geschmack‘ und ‚Extase‘/ ‚Sehnen‘ hinweisen, die sich bei ihnen einstellen. So wie der Prophet gesagt hat: ‚Drei (Dinge) sind es, bei denen der, in dem sie verborgen sind, die Süsse des Glaubens (emp)findet (*talātun man kunna fihi wağada ḥalāwata l-īmāni*): Wer Gott und Seinen Gesandten mehr liebt als alles andere (ausser ihnen beiden); wer jemandem ausschliesslich um Gottes willen liebt; und wem es verhasst ist, zum Unglauben zurückzukehren, nachdem Gott ihn aus ihm errettet hat (*an yarğīʿa ilā l-kufri baʿda id anqaḍahū llāhu minhu*) sowie es ihm verhasst ist, (dereinst) ins Höllenfeuer geworfen zu werden.‘ Und der Prophet hat gesagt: ‚Den Geschmack des Glaubens kostet derjenige, der sich mit Gott als seinem Herrn zufrieden gibt; mit dem Islam als Religion und mit Muḥammad als Gesandtem.‘ Die Menschen verteilen sich also hinsichtlich dessen, was die *Ahl al-īmān* von der Süsse des Glaubens empfinden und kosten, auf drei Rangstufen: Die erste Rangstufe bilden diejenigen, die dies ‚wissen‘ (*ʿalima*) wie z. B. diejenigen, denen dies ein Scheich von ihnen berichtet, dem sie glauben, oder der ihnen übermittelt, was die *ʿārifūn* von sich selbst berichteten, oder der in den Überlieferungen (?) (über) ihre Zustände findet, was hierauf hinweist (*yağidu min āṭari aḥwālihim mā yadullu ʿalā dālika*). Die zweite Rangstufe bilden diejenigen, die dies (mit eigenen Augen) sehen, wie z. B. diejenigen, die (mit eigenen Augen) von den Zuständen der *Ahl al-maʿrifa wa-ṣ-ṣidq wa-l-yaqīn* sehen/Zeuge werden, wodurch sie deren Erregungen (*mawāğid*) und deren körperliche Erfahrungen (*aḍwāq*) erkennen/erfahren. Auch, wenn so jemand in Wahrheit (selbstredend) nicht sieht, was die anderen schmeckten und empfanden, so sieht er doch (wenigstens mit eigenen Augen), was hierauf hinweist, und das ist weiterreichend als derjenige, der berichtet (i. S. v.: Berichtetes wiedergibt) und aus dem, was über sie überliefert wird/sie überliefern, seine Schlüsse zieht. Die dritte Rangstufe ist, dass sich bei ihm selbst etwas von *dawq* und *wağd* einstellt, von denen er (zuvor) gehört hatte. Sowie einer von den Scheichs sagte: Ich war in einem Zustand, den betreffend ich nur sagen kann: ‚Befinden sich die, denen das Paradies bestimmt ist, wenn sie im Paradies sind, in *solch* einem Zustand, dann ist das wahrlich ein feines Leben.‘ Ein Anderer sagte: ‚Das Herz durchläuft Momente mystischer Erfahrung (*awqāt*) (?), aufgrund derer es vor Freude tanzt.‘ Und wiederum ein Anderer sagte: ‚Fürwahr, die Leute der Nacht sind ihrer Nacht freudiger als die Leute des Spiels in ihrem Spiel‘ (*la-ahlu l-layli fī laylihim alaḍḍu min ahli l-lahwi fī lahwihim*). Die Menschen sind hinsichtlich dessen, was man ihnen in Sachen Jenseits berichtet hat, auf drei Rangstufen: Die erste von ihnen entspricht dem *Wissen* hierüber, nachdem ihnen die Gesandten darüber berichtet hatten und was von den Hinweisen auf die Existenz (all) dessen aufrecht ist. Die zweite Rangstufe ist, wenn sie sehen, was ihnen von Belohnung, Bestrafung, Paradies und Höllenfeuer versprochen (bzw. angedroht) wurde. Und die dritte ist, wenn sie mit dem ihn unmittelbarer Berührung stehen/das fühlen, und die, denen das Paradies bestimmt ist, ins Paradies eingehen und das kosten, was ihnen versprochen worden war, und die, denen die Hölle bestimmt ist, ins Höllenfeuer eingehen und kosten, was ihnen angedroht worden war. Die Menschen verteilen sich also sowohl hinsichtlich dessen, was innerhalb der Herzen ist/empfunden wird als auch hinsichtlich dessen, was ausserhalb der Herzen ist/empfunden wird, auf diese drei Rangstufen. Und ebenso verhält es sich in diesseitigen Belangen. Denn, wem von (körperlicher) Liebe und Geschlechtsverkehr erzählt worden ist, während er sie nie gesehen noch körperlich empfunden hat, der hat wohl ein Wissen darüber; und wenn er sie gesehen, aber nicht (selbst) körperlich

empfundenen hat, hat er (wohl) eine entsprechende Anschauung/Beobachtung; wenn er sie aber selbst empfunden hat, so hat er sie ‚geschmeckt‘ und eine (entsprechende) Erfahrung. Wer allerdings etwas nicht empfunden hat, der weiss nicht, wie es wirklich ist, denn etwas unter Zuhilfenahme der Sprache auszudrücken vermag einzig und allein einen Vergleich zu ergeben oder eine Annäherung. Das Wissen aber, wie etwas *wirklich ist*, kann sich unmöglich dadurch einstellen, dass über etwas *bloss gesprochen wird* – es sei denn bei denjenigen, die das, worüber gesprochen wird, selbst erfahren haben (*illā li-man yakūnu qad dāqa dālika š-šay’a l-mu‘abbara ‘anhu wa-‘arafahū wa-ḥabarahū*). Es ist aus diesem Grund, dass man sie als die „Leute der Erfahrung (*ma‘rifa*)“ bezeichnet, weil sie aufgrund von eigener (körperlicher) Erfahrung wissen (*li-annahum ‘arafū*³⁷³ *bi-l-ḥibrati wa-d-dawqī*) was andere durch Mitteilung und ‚nur im Kopf‘ wissen (*bi-l-ḥabari wa-n-naẓari*). In den authentischen prophetischen Traditionen finden wir, dass ‚der byzantinische Kaiser Harqal³⁷⁴ Abū Sufyān b. Ḥarb eine Reihe von Muḥammad betreffenden Dingen fragte und (dabei) sagte: ‚Wendet sich keiner wieder von seiner Religion ab, nachdem er eingetreten ist, aus Zorn ihm gegenüber?‘ Da sagte er (=Sufyān): ‚Nein!‘ Und er sagte: ‚So ist es mit dem Glauben: Hat einmal seine Freude sich ins Herz vermischt, dann ist niemand mit ihm unzufrieden.‘ Wenn also der Glaube das Herz unmittelbar berührt hat und seine Freude sich in es gemischt hat, dann ist das Herz mit ihm nicht unzufrieden, sondern vielmehr liebt es ihn und hat Wohlgefallen an ihm, denn er hat von der Süsse im Herzen und der Wonne und Freude und vom Entzücken, was er dem gegenüber, der dies nicht empfunden hat, nicht auszudrücken vermag. Und die Menschen unterscheiden sich darin, wie sie ihn empfinden (*dawq*) und in der Freude. [...] Das, worauf wir hier hinauswollen, ist, dass die *Ahl al-īmān* aufgrund ihrer Liebe zu Gott und Seinem Gesandten eine Süsse empfinden, die dieser Liebe entspricht. Und es ist aus diesem Grund, dass der Prophet das, was sie empfinden, mit der Liebe verknüpfte: ‚Drei (Dinge) sind es, bei denen der, in dem sie verborgen sind, die Süsse des Glaubens (emp)findet (*talātun man kunna fihi waḡada ḥalāwata l-īmāni*): Wer Gott und Seinen Gesandten mehr liebt als alles andere (ausser ihnen beiden); wer jemandem ausschliesslich um Gottes willen liebt; und wem es verhasst ist, zum Unglauben zurückzukehren, nachdem Gott ihn aus ihm errettet hat (*an yarḡi‘a ilā l-kufri ba‘da id anqaḡahū llāhu minhu*) sowie es ihm verhasst ist, (dereinst) ins Höllenfeuer geworfen zu werden.‘ Und von daher gehört das, was sie empfinden, zu den Früchten von *tawḥīd*, *ihlās*, *tawakkul* und der Bitte ausschliesslich bei Gott. Und die Leute verteilen sich diesbezüglich auf drei Rangstufen: Unter ihnen sind welche, die dies als etwas Überliefertes wissen und als etwas Abgeleitetes. Und unter sind welche, die mit eigenen Augen gesehen haben, was ihnen resultiert/sie befällt/sich bei ihnen einstellt. Und unter sind welche, die körperlich empfunden haben, wie *ihlās*, *tawakkul*, *iltiḡā’ ilā llāh* sowie *al-isti‘āna bihī* wirklich sind, und die alle Bande, die sie an etwas Anderes als Ihn knüpfen, gekappt haben und bei sich selbst erfahren haben (*ḡarraba min nafsihī*) dass sie, so sich an die (Mit)Menschen hängen, sie bitten und hoffen, dass sie ihnen einen Vorteil verschaffen würden oder einen Schaden von ihnen abwenden, dass sie also von ihnen enttäuscht und im Stich gelassen werden; dass sich das, was sie beabsichtigen, (einfach) nicht einstellt, sondern vielmehr dienen sie diesen

³⁷³ Das in der von mir verwendeten Edition befindliche *‘urifū* erschliesst sich mir nicht.

³⁷⁴ = Flavios Heraklios [Φλάβιος Ἡράκλειος] (geb. um 575)

Anderen (wörtl. ihnen) persönlich und wenden Vermögen auf und anderes mehr, von dem sie hoffen, (es würde dazu führen), dass sie ihnen in Zeiten der Bedürftigkeit helfen/dann, wenn sie etwas brauchen (*waqta ḥāḡatihi*) – aber sie helfen ihnen *nicht*. Entweder, weil sie nicht in der Lage dazu sind (*li-‘aḡzihi*), oder, weil ihre Herzen sich von ihnen abgewandt haben. Wendet er sich (allerdings) Gott zu in der ganzen Aufrichtigkeit seiner Bedürftigkeit nach Ihm, und bittet er Ihn um Hilfe während er Ihm aufrichtig und treu dient, dann erhört Er seine Bitten und macht, dass der Schaden verschwindet und öffnet ihm die Tore der Barmherzigkeit. Und so jemand hat von der Wirklichkeit des *tawakkul* ‚gekostet‘ und von der Bitte an Gott, was ein anderer nicht ‚gekostet‘ hat. Und ebenso empfindet der, der den Geschmack des *ihlāṣ ad-dīn li-llāh* ‚gekostet‘ hat und das Streben ausschliesslich nach Seinem Gesicht an Zuständen und Folgen und Vorteilen, was ein anderer, der nicht so ist, nicht empfindet. Vielmehr empfindet derjenige, der seiner Lust folgt z. B. bei seinem Streben nach Herrschaft und Höhe (also: einem gehobenen sozialen Rang); (seinem Streben) dabei, dass er schönen Bildern anhaftet/liebt und Vermögen akkumuliert unaussprechliche Sorgenisse, Kümernisse, Traurigkeit, Schmerzen und Beklemmung. Und vielleicht gehorcht ihm sein Herz nicht bei der Aufgabe seiner Lust, während aber sich nicht das einstellt, was ihn freut, sondern vielmehr liegt er in steter Furcht und Traurigkeit: Strebt er nach dem, was er begehrt, so ist er traurig und leidend, solange er es nicht erreicht hat. Und hat er es erreicht, so ist er von der Furcht geplagt, dass er vergehen könnte und dass er sich davon würde trennen müssen. *Wo aber doch die awliyā’ Allāh keine Angst haben³⁷⁵ und sich nicht fürchten!*“³⁷⁶

Es ist mehr als augenfällig, dass Ibn Taymīya hier sehr deutlich nahelegt, dass die wirklichste Wirklichkeit des Glaubens in Erfahrungen liegt. Diese dürften nachdrücklich *nicht* in voller Autonomie vom Gesetz gemacht werden, aber dennoch steht für ihn offenkundig ausser Streit, dass es einen Fortschritt darstellt, wenn solche grossen religiösen Forderungen wie *tawakkul* „das absolute Vertrauen auf Gott“ tatsächlich *erfahren* werden; also nicht bloss *Worte* sind.

II. 3. 3. 2. DIE SOZIO-LOGIK VON *IDDĪĀ’* „ANMASSUNG“ BZW. „FÄLSCHLICHER BEHAUPTUNG“

Es ist zweifellos möglich zu sagen, dass die scholastische Beziehung zu den religiösen Texten, die in den genannten sozialen Räumen/Feldern bzw. „Disziplinen“ und ihrer Geschichte objektiviert ist, von ihrem Selbstverständnis her eine – bzw. die jeweils – legitime Beziehung zu diesen Texten ist. Auf die Existenz besonderer mit der Produktion von *‘ilm* „(religiösem) Wissen“ befasster Räume/Felder hinzuweisen, an denen teilzuhaben an Zutrittsbedingungen und Bildungsvoraussetzungen geknüpft ist und die die Beherrschung der Errungenschaften der respektiven sozialen Räume/Felder einschliesst, impliziert

³⁷⁵ Vgl. Q 10/62.

³⁷⁶ Vgl.: „*su’ila šayḥu l-islāmi Abū l-‘Abbāsi Aḥmadu bnu Taymīyata raḥimahū llāhu ‘an qawliḥi ta‘ālā ḥaqqu l-yaqīni’ wa- ‘aynu l-yaqīni’ wa- ‘ilma l-yaqīni’ fa-mā ma‘nā kulli maqāmin minhā? wa- ayyu maqāmin a‘lā?*“

selbstredend, dass diese ganz besondere Beziehung zu den religiösen Texten eigentlich nur dazu führen kann, dass andere Beziehungen zur Religion – also etwa die derjenigen Anteile der Bevölkerung, die sich ausserhalb der entsprechenden Felder befinden (d. h. die überwiegende Mehrheit) – objektiv entwertet werden. Signifikant sind in einem solchen Zusammenhang natürlich alle Hinweise auf ein Bewusstsein der *‘ulamā’* dafür, dass ihre eigene Praxis und die eigene – scholastische – Beziehung zu den religiösen Texten, die sie impliziert, sich deutlich von anderen Praktiken unterscheiden: „Also attributed to the Prophet are statements that scholars are superior to „martyrs“ [...], that the best members of his community are the scholars and that among the latter the best are the *fuqahā’* [...], that knowledge is superior to cultic practices [...]“.³⁷⁷ Gerade der letztere Punkt, also derjenige „that knowledge is superior to cultic practices“, zeigt sehr deutlich, dass dasjenige Wissen, dessen Existenz von der Existenz besonderer sozialer Räume abhängig ist, in denen es entsteht, als, wie es scheint, höherwertiger angesehen wurde als religiöse Praktiken, die, wie die erwähnten „cultic practices“, auf eine Form von Religiosität schliessen lassen, deren erstes und augenfälligstes Unterscheidungsmerkmal gewesen sein dürfte, dass sie an genanntem „Wissen“ keinen oder einen geringe(re)n Anteil hatten erstens, und die zweitens eine von der der *‘ulamā’* verschiedene Beziehung zur Religion unterhalten.

Es ist selbstverständlich nicht davon auszugehen, dass diese Entwertung anderer Beziehungen zur Religion als der eigenen notwendig irgendwie „intendiert“ war oder von irgendeiner (bösen) Absicht getragen, sondern sie war objektiv und Resultat der Herausbildung religiöser Experten und spezifischer Gelehrsamkeit. Es liessen sich in diesem Zusammenhang zweifellos viele Beispiele anführen. Exemplarisch sei hier auf eine Passage aus Ibn al-Ḥāǧǧ *Madḥal* verwiesen, in der er sich – etwas gereizt – gegen bestimmte Praktiken am Grab des Propheten (bzw. an Orten, die mit dem Propheten in Zusammenhang stehen) ausspricht:³⁷⁸ Sagt man wie Ibn al-Ḥāǧǧ, dass man dem Qur’ān seine Wertschätzung erweist, „indem man ihn liest und nicht, indem man ihn küsst“ und dass man der Moschee seine Wertschätzung erweist, „indem man in ihr betet und nicht, indem man ihre Wände berührt“ und dass man Muḥammad seine Reverenz erweist, „indem man ihm nachfolgt (d. h. es ihm gleichtut; ihm „gehört“) und nicht, indem er der Ort von *bid‘a* wird“ (indem man etwa sein Grab umrundet wie die Ka‘ba, es berührt und „seine Kleider“ auf es wirft), so ist das objektiv auch eine Höherbewertung derjenigen religiösen Praktiken, die mit der eigenen „intellektualistischen“

³⁷⁷ Vgl. *EF* s.v. *‘ulamā’*, S. 802a

³⁷⁸ Vgl. Ḥāǧǧ, *Madḥal*, pp. 263-264: „[...] *fā-yunabbihu l-‘ālimu ḡayrahū ‘alā dālika wa-yaḥḍiruhum min tilka l-bida‘i llati uḥḍiṭat hunāka fa-tarā man lā ‘ilma ‘indahū yaṭūfu bi-l-qabri š-šarīfi ka-mā yaṭūfu bi-l-ka‘bati l-ḥarāmi wa-yatamassaḥu bihī wa-yuqabbiluhū wa-yalqawna ‘alayhi manādīlahum wa-tiyābahum yaqsidūna bihī t-tabarruka wa-dālika kulluhū mina l-bida‘i li-anna t-tabarruka innamā yakūnu bi-l-ittibā‘i lahū ‘alayhi š-ṣalātu wa-salāmu wa-mā kāna sababu ‘ibādati l-ḡāhiliyati li-l-aṣnāmi illā min hāḍā l-bābi wa-li-aḡli dālika kariha ‘ulamā’unā raḥmatu llāhi ‘alayhimu t-tamassuḥa bi-ḡidāri l-ka‘bati aw- bi-ḡudrāni l-maṣḡidi aw bi-l-muṣḥāfi ilā ḡayri dālika mimma yutabarraku bihī saddan li-hāḍā l-bābi wa-li-muḥālafati s-sunnati li-anna šifata t-ta‘zīmi mawqūfatun ‘alayhi ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama fa-kullu mā ‘azzamahū rasūlu llāhi ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama nu‘azzimuhū wa-natba‘uhū fihi fa-tašzīmu l-muṣḥāfi qirā’atuhū wa-l-‘amalu bi-mā fihi lā taqbīlūhū wa-lā l-qiyāmu ilayhi ka-mā yaf‘alu ba‘ḍuhum fī hāḍā z-zamāni wa-ka-dālika l-maṣḡidu ta‘zīmuhū š-ṣalātu fihi lā t-tamassuḥu bi-ḡudrānihi [...] ka-dālika mā naḥnu bi-sabīlihi ta‘zīmuhū bi-ttibā‘ihī lā bi-l-ibtidā‘i ‘indahū.“*

Beziehung zur Religion zu tun haben – man muss sich nur daran erinnern, dass nicht jeder/jede den Qurʾān lesen kann; dass dem Propheten nachzufolgen es voraussetzt zu wissen, *worin* ihm eigentlich nachzufolgen wäre, was lediglich eine andere Art und Weise ist zu sagen, dass die Wissenbestände der *ʿulamāʾ* unentbehrlich werden. Ibn al-Ḥaǧǧ sagt dies übrigens mehr als deutlich: „*kullu mā ʿazzamahū rasūlu llāhi [...] nuʿazzimuhū wa-natbaʿuhū fīhi*“ – die Orthopraxie ist damit klar – und auch, wer für diese Orthopraxie zu sorgen hat: „*yunabbihu l-ʿālimu ǧayrahū [...]*.“ Und ebenso klar ist, wer Ibn al-Ḥaǧǧ zufolge für die Heteropraxie verantwortlich gemacht werden muss: „*tarā man lā ʿilma lahū [...]*.“³⁷⁹

Man sieht an all den oben genannten Beispielen, wie ich denke, sehr schön, wie das, was sich mehr oder weniger zwingend aus der Funktionsweise eines spezifischen sozialen Raumes/Feldes ergibt, zur Norm von Wissen schlechthin erhoben werden kann, und wie diese in einem besonderen sozialen Raum erarbeiteten Auffassungen von *ʿilm* bzw. dessen, was für *ʿilm* konstitutiv und unverzichtbar ist, ausserhalb des engeren Kreises der mit ihnen befassten Spezialisten ihre Wirkung zu entfalten beginnen; ihre Geltung beanspruchen. Anders gesagt: Es muss gefragt werden, ob das, was sich aus der besonderen und scholastischen Beziehung der *ʿulamāʾ* zu den religiösen Texten ergibt und schlussendlich zur Norm von „Wissen“ wird, die „Unwissenheit“ (*ǧahl*), die beklagt wird, nicht selbst (mit)erzeugt.

Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang wohl auf eine Reihe von Sprachgebräuchen – etwa *iddiʿāʾ*: Von gebildeter Seite wird z. B. von Glaubensüberzeugungen, die der eigenen, gebildeten, Sicht zuwiderlaufen, häufig ausgesagt, dass selbige *iddiʿāʾ* „eine (falsche) Behauptung“ wären. Ein schönes Beispiel ist hier etwa der Titel einer Schrift von ʿAbdalkarīm Lafǧūn – *Manšūr al-hidāya fī kašf ḥāl man iddaʿā l-ʿilm wa-l-wilāya* – die von Touati untersucht wurde. Offenkundig ist, dass hier mit *iddiʿāʾ* „Behauptung“ etwas dis-kreditiert wird, was nicht demjenigen Wissen entspricht, für das man selbst Spezialist ist.³⁸⁰ Nimmt man nun die Überlegung Ernst, dass *ʿilm* „Wissen“ nicht jenseits der Geschichte liegt, sondern im Gegenteil durch und durch historisch ist, dann folgt daraus, dass die Grenze zwischen dem, was beispielsweise „(fälschlich) behauptetes Wissen“ und „(legitimerweise als solches zu bezeichnendes) Wissen“ ist, nur dann selbstverständlich ist, wenn man den sozialen Raum der *ʿulamāʾ* samt der dort erarbeiteten Auffassung von *ʿilm* „Wissen“ berücksichtigt. Anders gesagt, die Unterscheidung zwischen dem, was *ʿilm* ist und dem, was Behauptung von *ʿilm* ist, setzt die Konstitution eines Raumes von Spezialisten voraus – sie also nicht voraussetzungslos, sondern sie erfordert genau jene systematische Arbeit, die einer scholastischen Beziehung zu den Texten von Qurʾān und Sunna bedarf. (Diese scholastische Beziehung ist das, was „ungedacht“ bleibt und ohne das *ʿilm* „(religiöses) Wissen“ zusammenbricht.) Diese Unterscheidung ist damit aber *sozio*-logisch. Es verhält sich hier nicht viel anders als mit Begriffen wie „Schmuggel“: Wie es auch „Schmuggel“ nur dann geben kann, wenn es einen legitimen – d. h. staatlich kontrollierten – Handel gibt, so gibt es die „fälschliche Behauptung von Wissen“ nur, wenn es im Gegenzug auch ein „legitimes Wissen“ gibt. Es ist meiner Auffassung nach also sehr wichtig darüber nachzudenken, was die Bedingungen der

³⁷⁹ Vgl. Ḥaǧǧ, *Madḥal*, pp. 263-264

³⁸⁰ Ohne abstreiten zu wollen, dass es selbstredend immer auch so etwas wie eine notwendige und zutiefst *berechtigte Kritik* gibt!

Genese genannter Legitimität von *‘ilm* „(religiösem) Wissen“ sind – darum die Aufmerksamkeit für die von den *‘ulamā*’ gebildeten sozialen Räume, in denen spezialisierte Formen von *‘ilm* hervorgebracht werden.

III. IBN TAYMĪYA UND DIE *AWLIYĀ*’

Einleitend bereits festgehalten wurde, dass für die vorliegende Arbeit die Differenzierung zwischen dem „way of piety“ einerseits und dem „way of power“ andererseits (vgl. Vincent Cornell) als gedankliches Ordnungsprinzip übernommen werden soll. In der Einleitung gleichfalls schon gesagt wurde, dass der „way of piety“ dabei der Frage nach der *Existenz* von Heiligen entspricht („Wenn die Heiligen diejenigen sind, die ‚fromm sind‘, worin besteht dann eigentlich ‚Frömmigkeit‘, und wer ist dann eigentlich ein Heiliger?“) – und die Existenz von Heiligen wird von Ibn Taymīya vehement verteidigt. Der „way of power“ hingegen betrifft die Frage nach dem den Heiligen gewidmeten *Kult* („Was kann der Heilige, damit ich zu ihm gehe um etwas zu erreichen?“) – und selbiger wird von Ibn Taymīya ebenso vehement infragegestellt. Einleitend schon gesagt wurde, dass Ibn Taymīya für das, was er sagt, Argumente hat; „gute Gründe“ sozusagen. In der vorliegenden Arbeit muss also der Versuch unternommen werden, herauszuarbeiten, wie Ibn Taymīya argumentativ vorgegangen ist; wie er also sein Konstrukt „Heilige“ konstruiert hat. Nachdem diese Arbeit sowohl den „way of piety“, als auch den „way of power“ aufgreift, ist im Folgenden herauszuarbeiten, welche theologischen Überlegungen Ibn Taymīyas für diese beiden Bereiche jeweils von besonders grosser Bedeutung zu sein scheinen.

III. 1. DIE THEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN VON IBN TAYMĪYAS KONSTRUKT „HEILIGE“

Fragt man sich, was Ibn Taymīyas Konstrukt „Heilige“ *theologisch* zugrundeliegt, so ist zunächst einmal die triviale Feststellung angebracht, dass Ibn Taymīyas Überlegungen die prophetische Botschaft des Muḥammad zur wichtigsten Voraussetzung haben. Es gibt schlicht und einfach keinen muslimischen Glauben, ohne diese Botschaft; und es gibt folgerichtig auch keine Gläubigen ohne diese Botschaft (und damit auch keine *awliyā*’, die qur’ānisch als diejenigen definiert sind, die „geglaubt haben und gottesfürchtig waren“; vgl. oben). Ibn Taymīya muss also sowohl im Hinblick auf den „way of piety“ als auch im Hinblick auf den „way of power“ auf die religiösen Texte (und zuvorderst den qur’ānischen Text) Bezug nehmen. Nun war Ibn Taymīya fraglos genau deswegen ein bedeutender Denker, weil er mit den religiösen Texten auf eine hochgradig konzentrierte Art und Weise *gearbeitet* hat; seine Schlüsse aus ihnen gezogen hat; bestimmte Dinge aus ihnen abgeleitet hat; ein bestimmtes Verständnis und eine bestimmte Interpretation dessen, was sie transportieren, aus ihnen herausgearbeitet hat; kurz: ein bestimmtes Konstrukt des Glaubens, den diese Texte etabliert haben, hervorgebracht hat. Es muss also davon ausgegangen werden, dass er aus den religiösen Texten sowohl diejenigen Argumente bezogen hat, mit denen er seine Sicht eines „way of piety“

verteidigt hat, als auch diejenigen Argumente, mit denen er dem Heiligenkult als einem „way of power“ kritisch begegnet ist.

Die von Ibn Taymīya sowohl dem „way of piety“ als auch dem „way of power“ gewidmete Arbeit kann meiner Ansicht nur unter der Voraussetzung begriffen werden, wenn gesehen wird, dass in ihr *zwei grosse und untrennbar miteinander verbundene thematische Komplexe und theologische Überlegungen eine herausragende Rolle spielen*. Bei diesen beiden thematischen Komplexen handelt es sich (1) um Ibn Taymīyas Sichtweise der menschlichen „Armut“ und worauf selbige verweist (wie zu zeigen sein wird, besteht hier ein besonders enger Zusammenhang zur Kritik am „way of power“); und (2) um Ibn Taymīyas Sichtweise des prophetischen Bruchs und worauf dieser verweist (wie zu zeigen sein wird, besteht hier ein besonders enger Zusammenhang zu seiner Sichtweise von einem „way of piety“). *Nochmals zu betonen ist, dass sein Konstrukt „Glauben“ präzis der Art und Weise entspricht, wie er diese beiden Dinge zueinander in Beziehung setzt; der Art und Weise, wie er über diese beiden Bereiche nachdenkt*. Anschliessend wird zu zeigen sein, wie diese beiden Bereiche mit der (auch) von Ibn Taymīya getroffenen Differenzierung zwischen *kawnī* und *dīnī* korrespondieren. Schliesslich wird auf die Thematik der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen einzugehen und zu zeigen sein, dass sie für die religiöse Arbeit des Ibn Taymīya von höchster strategischer Bedeutung ist, d. h., es wird zu zeigen sein, dass er nur allzu gut erkannt hat, dass seine religiösen Konstrukte mit einer bestimmten Sichtweise dieser Thematik stehen oder fallen (und selbstredend war Ibn Taymīya auch deswegen ein bedeutender Gelehrter, weil er dies nur allzu gut erkannt hat).

III. 1. 1. IBN TAYMĪYAS ÜBERLEGUNGEN ZUR MENSCHLICHEN „ARMUT“

Es entspricht meiner Überzeugung, dass Ibn Taymīyas Konstrukt vom „Glauben“ und den „Heiligen“ unter keinen Umständen adäquat verstanden werden kann, ohne zunächst mit einer gewissen Gründlichkeit auf seine Charakterisierung des Menschen als „arm“ und „bedürftig“ einzugehen. Für diese Charakterisierung gilt nämlich, dass sie auf eine wichtige Implikation der religiösen Botschaft des Muḥammad Bezug nimmt – und es ist diese Implikation, die Ibn Taymīya mit grösstem Nachdruck – und nicht ohne Scharfsinn – herausarbeitet. Diese Implikation entspricht *einer* der grossen Grundlagen seiner theologischen Überlegungen (und bildet damit auch den objektiven Hintergrund seiner Kritik an einer Reihe von Glaubensüberzeugungen).

Um diesen Hintergrund zu erfassen stellen die Arbeiten des schottischen Sozialanthropologen Victor Turner einen ausgesprochen interessanten Referenzpunkt dar. Victor Turner hat in einer Reihe von Arbeiten darzustellen versucht, dass es unterschiedliche Modalitäten gibt, wie Menschen sozial aufeinander bezogen sind (*modalities of social interrelatedness*), die er als „structure“ und „anti-structure“ bzw. „communitas“ bezeichnet hat. „Structure“ ist dabei der Versuch, all das begrifflich zu erfassen „[...] which holds people apart,

defines their differences, and constrains their actions [...].“³⁸¹ Es handelt sich, wie Turner nahelegt, dabei im Wesentlichen um das „[...] what Robert Merton has termed “the patterned arrangements of role-sets, status-sets and status-sequences” consciously recognized and regularly operative in a given society and closely bound up with legal and political norms and sanctions.“³⁸² Im Gegensatz dazu ist „anti-structure“ bzw. „communitas“ „[...] the egalitarian “sentiment for humanity” of which David Hume speaks, representing the desire for a total, unmediated relationship between person and person, a relationship which nevertheless does not submerge one in the other but safeguards their uniqueness in the very act of realizing their commonness. [...].“³⁸³ Sowie: „The bonds of communitas are anti-structural in the sense that they are undifferentiated, equalitarian, direct, extant, nonrational, existential, I-Thou (in Feuerbach’s and Buber’s sense) relationships. Communitas is spontaneous, immediate, concrete – it is not shaped by norms, it is not institutionalized, it is not abstract.“³⁸⁴ Turner hat dabei mit Nachdruck unterstrichen, dass „[c]ommunitas does not merge identities; it liberates them from conformity to general norms, though this is necessarily a transient condition if society is to continue to operate in an orderly fashion.“³⁸⁵ Victor Turner hat nun zu dem, was er als die Konzepte von „anti-structure“ bezeichnet hat (also „communitas“ und „liminality“), noch weitreichendere Überlegungen angestellt, und es sind diese weiterreichenden Überlegungen, die für die vorliegende Arbeit hochgradig relevant sind. Für diese Überlegungen zentral ist der Begriff *root metaphors*. Turner schlägt nun mit Bezug auf diesen Begriff vor, dass „[t]he concepts of what I have called anti-structure, such as communitas and liminality, are the *condition* for the production of root metaphors [...].“³⁸⁶ Dies ist besser zu begreifen, wenn hier einen Moment die Überlegungen zu Metaphern in Erinnerung gerufen werden, auf die Turner zurückgegriffen hat. So erinnert er unter Bezugnahme auf Max Black daran, dass eine metaphorische Aussage zwei verschiedene Gegenstände hat (*two distinct subjects*), die als „principal subject“ und als „subsidiary subject“ bezeichnet werden können.³⁸⁷ Dabei gilt, dass „[t]he metaphor selects, emphasizes, suppresses, and organizes features of the principal subject by implying statements about it that normally apply to the subsidiary subject.“³⁸⁸ Das von ihm referierte Beispiel ist: „The poor are the negroes of Europe“. In diesem Fall gilt, dass „the poor“ das „principal subject“ ist und „the negroes“ das „subsidiary subject“. ³⁸⁹ Vor diesem Hintergrund ist es nun möglich zu verstehen, dass Turner davon ausgegangen ist, dass Metaphern die Eigenschaft haben, Bedeutungen polarisieren zu können. Er hat in diesem Zusammenhang von „[...] a certain kind of polarization of meaning“ gesprochen, „in which the subsidiary subject is really a depth world of prophetic, half-glimpsed images, and the principal subject, the visible, fully known (or thought to be fully known

³⁸¹ Vgl. Turner *Dramas*, p. 274

³⁸² Vgl. Turner *Dramas*, p. 201

³⁸³ Vgl. Turner *Dramas*, p. 274

³⁸⁴ Vgl. Turner *Dramas*, p. 274

³⁸⁵ Vgl. Turner *Dramas*, p. 274

³⁸⁶ Vgl. Turner *Dramas*, p. 50 – Hervorhebung von mir.

³⁸⁷ Vgl. Turner *Dramas*, p. 29

³⁸⁸ Vgl. Turner *Dramas*, p. 30

³⁸⁹ Vgl. Turner *Dramas*, p. 29

component), at the opposite pole to it, acquires new and surprising contours and valences form its dark companion.³⁹⁰

Ist es nun aber so, dass – wie Turner nahelegt – die Konzepte von dem, was er als „anti-structure“ bezeichnet (d. h. „communitas“ und „liminality“), die *Bedingung* dafür sind, dass solche *root metaphors überhaupt* hervorgebracht werden können, so ist dies für unsere Thematik hier von *höchstem* theoretischen Interesse. Denn dies müsste folgerichtig heissen, dass gerade dort, wo im muslimischen theologischen Diskurs solche *root metaphors* im Spiel sind, *nolens volens* auch „anti-structure“ im Spiel ist (was nicht ohne Folgen bleiben kann).

III. 1. 1. 1. DIE *ROOT METAPHOR* DER MENSCHLICHEN „ARMUT“

Bedeutende *root metaphors* im muslimischen religiösen Diskurs sind z. B. die „Armut alles Erschaffenen“ (= *faqr*); seine „Bedürftigkeit“ (= *iḥtiyāğ*) oder das wesensmässige „Sklaventum der Menschen“ (= *‘ubūdīya*); *ḥuqū‘* „Demut“ bzw. „Unterwürfigkeit“ oder „Unterworfensein“; *dull* „Niedrigkeit“ bzw. „Erniedrigung“, und logischerweise verhält es sich so, dass das Konzept von *islām* mit diesen *root metaphors* korrespondiert – und dementsprechend eng sind diese Metaphern wechselseitig aufeinander bezogen.

Ibn Taymīya hat der *root metaphor* der „Armut“ (und damit *eo ipso* „Demut“, „Niedrigkeit“, „Bedürftigkeit“ etc.; vgl. weiter unten) in seiner religiösen Arbeit eine enorme Bedeutung zugewiesen. Stets hat er betont, dass es einem zentralen Attribut der Menschen (bzw. des Erschaffenen allgemein) entspricht, *wesensmässig faqīr* „arm“ und *muḥtāğ* „bedürftig“ zu sein – in diametralem Gegensatz Gott. So schreibt er z. B. in seinem *Kitāb tawḥīd al-ulūhīya*:

„[Denn] der Mensch und alles Erschaffene (wörtl. *kull maḥlūq*) ist kraft seines Wesens (*bi-d-dāt*) *faqīr ilā llāh* ‚Gottes bedürftig‘, und seine Bedürftigkeit ist eine notwendige Begleiterscheinung/Eigenschaft seines Wesens (*min lawāzīm dātihī*), und es ist ausgeschlossen (*mumtani‘*), dass er irgendetwas anderes ist, es sei denn seines Schöpfers bedürftig, und (schlichtweg) niemand ist *ḡanī bi-nafsihī* ‚keines Anderen bedürftig‘/‚sich Selbst genug‘, es sei denn Gott, denn Er ist durch und durch Er selbst (bzw. der Nothelfer), der auf niemanden angewiesen ist (*aṣ-ṣamad al-ḡanī ‘ammā siwāhu*), während alles, was ausser Ihm ist, Seiner bedürftig ist.“³⁹¹

Oder auch:

„Der Herr ist *ḡanī bi-nafsihī* ‚nichts anderem bedürftig‘/ ‚sich Selbst genug‘, und das, worauf Er an Attributen der Vollkommenheit (*ṣifāt al-kamāl*) Anrecht hat, durch Ihn Selbst beständig (*tābitun lahū bi-nafsihī*); ist notwendig/unvermeidlich für Ihn aus den notwendigen Eigenschaften Seiner Selbst heraus (*wāğibun lahū min lawāzimi nafsihī*); und in nichts von alldem ist Er irgendeines Anderen bedürftig, sondern Seine Taten sind Teil Seiner Vollkommenheit: Er ist vollkommen, und so tut Er (*bal af‘āluhū min kamālīhī: kamula fa-fa‘ala*); und dass

³⁹⁰ Vgl. Turner *Dramas*, p. 50

³⁹¹ Vgl.: „*fa-l-insānu wa-kullu maḥlūqin faqīrun ilā llāhi bi-d-dāti wa-faqruhū min lawāzimi dātihī yamtanī‘u an yakūna illā faqīran ilā ḥāliqihī* etc.“

Er Gutes tut, gehört zu Seiner Vollkommenheit (wörtl. *iḥsānuhū wuḡūduhū min kamālihī*), (d. h.) Er macht nichts, weil Er, in was für einer Hinsicht auch immer, eines Anderen bedürftig ist, sondern vielmehr macht Er etwas (wört. Es), wann auch immer Er es will, denn Er macht tatkräftig, was Er will (*fa-innahū fa^{cc}ālun li-mā yurīdu*); und Er erreicht, was Er will (*bālīḡu amrihī*)³⁹², denn Er erreicht und erlangt alles, was Er anstrebt, und gelangt Allein dorthin, ohne dass Ihm dabei irgendjemand helfen würde; und ohne, dass Ihn dabei irgendjemand behindern könnte; und Er braucht in keiner Seiner Angelegenheiten einen Helfer (*mu^{cc}īn*), und Er hat keinen Helfer (*ḡahīr*) aus den Reihen der Erschaffenen [...].³⁹³

Zutiefst offenkundig ist, dass das, was Ibn Taymīya hier im Hinblick auf die göttliche Allmacht und die göttliche „Nicht-Bedürftigkeit“ einerseits und die menschliche „Bedürftigkeit“ und „Armut“ andererseits sagt, ziemlich klar zu den von Victor Turner vorgeschlagenen Zusammenhängen führt: So ist sowohl deutlich zu sehen, dass Ibn Taymīya sich der menschlichen „Armut“ als einer *root metaphor* bedient. Und es ist auch und ebenso deutlich zu sehen, dass diese *root metaphor* in Richtung von Victor Turners „anti-structure“ führt. Turner hat, wie gesagt, daran erinnert, dass „[t]he concepts of what I have called anti-structure, such as *communitas* and *liminality*, are the condition for the production of root metaphors [...]“.³⁹⁴ Und in der Tat ist zu sehen, dass die *root metaphor* „Armut“ nun auch bei Ibn Taymīya nachdrücklich durch die Konzepte von „anti-structure“ *bedingt* ist (und dies arbeitet er auch heraus): „Die Menschen sind *allesamt* (!) bedürftig³⁹⁵, und sie machen nichts, es sein denn aufgrund ihrer Bedürftigkeit und zu ihrem Nutzen.“ Genau in dieser Hinsicht herrscht bei Ibn Taymīya gewissermaßen „*communitas*“. Besonders deutlich sichtbar wird dies wenig überraschend dann, wenn Ibn Taymīya darauf pocht, dass auch die sozial Mächtigen von dieser wesensmässigen „Armut“ und „Bedürftigkeit“ – also einer „Armut“, die sie mit *allen Anderen* teilen – betroffen sind: „Und Alle, von den Herrschern abwärts: Erscheint dir einer von ihnen als ein Herr, dessen Befehlen man folgt, so ist er in Wahrheit nur ein Sklave, der (seinerseits anderen) gehorcht.“³⁹⁶ Zu sagen, dass *alle* „arm und bedürftig“ sind, impliziert also, dass die sozialen Status, die z. B. mit der Akkumulation von Vermögen verbunden sind, wenn schon nicht in die Bedeutungslosigkeit gestossen werden, so doch hinsichtlich ihrer Bewertung deutlich relativiert werden; impliziert also, dass alle auf einer fundamentalen Ebene „gleich“ sind und im selben Boot sitzen: es ist diese beinahe lächerliche „Armut“, die *alle* miteinander teilen – es sind schlicht *alle* dem göttlichen Willen unterworfen, und nichts – gar nichts – geschieht *gegen* diesen göttlichen Willen.

³⁹² Das ist eine Anspielung auf Q 65/3.

³⁹³ Vgl.: „*fā-r-rabbu subḥānahū ḡanīyun bi-nafsihī wa-mā yastaḥiqquhū min šifāti l-kamāli tābitun lahū bi-nafsihī wāḡibun lahū min lawāzimi nafsihī* etc.“

³⁹⁴ Vgl. Turner *Dramas*, p. 50

³⁹⁵ D. h., Unterschiede bezüglich Status, Reichtum etc. sind hier vollkommen *irrelevant*.

³⁹⁶ Vgl. „*wa-l-ḡalqu kulluhum muḥtāḡūna lā yaf'alūna šay'an illā li-ḡāḡatihim wa-maṣlaḡatihim wa-hāḡā huwa l-wāḡibu 'alayhim* etc.“ Ibn Taymīya ist in der ganzen Passage darum bemüht zu zeigen, dass alles, was Menschen tun, auf Eigennutzen zielt (eben, *weil* alle bedürftig sind), und er arbeitet hier u. a. mit Nachdruck daran, dies auch im Hinblick auf diejenigen Arten von eigennützigem Handeln hervorzuheben, für die gilt, dass sie sich z. B. als „Akte der Liebe“ ausgeben (also als uneigennützig) und für die generell gilt, dass ihr Eigennutzen nicht, so wie im Falle einer Vertragsbeziehung, offenkundig ist. Für die Passage vgl. auch weiter unten.

Im Hinblick auf das Glaubensprojekt, das Ibn Taymīya verteidigt und verfolgt, muss also festgehalten werden, dass es aufgrund der für die religiöse Botschaft, auf der es beruht, zentralen *root metaphors* gar nicht anders *kann*, als zu einer bestimmten Vorstellung „communitas“ zu führen, d. h., zunächst einmal in eben dem spezifischen Sinne, dass *Gott* gegenüber *alle* in einer inferioren und nachgerade nichtswürdigen „Armut“ befangen sind. Für die religiösen Überlegungen von Ibn Taymīya gilt damit etwas, das gar nicht unähnlich dem ist, was Peter Brown einmal im Hinblick auf die in einem heidnischen Umfeld lebenden Juden festgehalten hat: „[...] for Jews, the daily conflict of body and mind was overshadowed by a *mightier and more significant dualism*. All mankind stood before the majesty of God as other and inferior to Him.“³⁹⁷ Ein „mightier dualism“ von dieser Art spielt auch bei Ibn Taymīyas Überlegungen eine tatsächlich herausragende Rolle, da die religiösen Texte (wie eben zu sehen war), auf denen sein religiöses Unternehmen aufruht, von genau solch einem „mightier dualism“ sprechen: Für sie gilt nachdrücklich, dass *alle* Menschen einem Gott gegenüberstehen, und zwar als *schwache* und *inferiore* und zutiefst „arme“ Wesen (vgl. nochmals die *root metaphors*). Kurzum: Gott ist der „Herr“ (*ar-rabb*), und der Mensch ist der „Sklave“ (*al-ʿabd*). So wie *rubūbiya* die Sache Gottes ist, so ist *ʿubūdiya* die Sache der Menschen. Hier geht es um *Sein* oder *Nichtsein*, und was Gott will, das ist; was Er nicht will, das ist nicht.

III. 1. 1. 1. 1. „NÜTZEN“ UND „SCHADEN“

Für die religiöse Arbeit Ibn Taymīyas ist somit festzuhalten, dass in ihr die menschliche „Armut“ und „Bedürftigkeit“ – Jon Hoover spricht von einer „profound neediness“³⁹⁸ – gedanklich eine sehr wichtige Rolle spielt. Aus dieser „Bedürftigkeit“ resultieren für die Menschen zwei tiefe Notwendigkeiten: So müssen sie auf der einen Seite das, was ihnen „nützt“ (*nafaʿa*) heranziehen, und auf der anderen Seite müssen sie das, was ihnen „schadet“ (*ḍarra*) abwehren. Nun war allerdings eine zentrale dogmatische Überzeugung, die aus den eben anhand der *root metaphor* „Armut“ vorgestellten theologischen Überlegungen resultierte, dass die *ungeteilte* kosmische Herrschaft (= *rubūbiya*) Gott zufällt, und dies impliziert selbstredend, dass es keine anderen Instanzen gibt, die den „armen“ und „bedürftigen“ Menschen in dieser „Armut“ von Nutzen sein könnten. Und in der Tat wird im Qurʾān gegen die Vorstellung, dass Andere als Gott (und zwar: *ohne Erlaubnis* Gottes) „nützen“ bzw. „schaden“ könnten, polemisiert. Die Rede vom „Nützen“ und „Schaden“ bildet also einen wichtigen Bestandteil der qurʾānischen Polemik gegen solche Glaubensüberzeugungen, die die göttliche Alleinherrschaft und Allmacht infragestellen, und sie insistiert darauf, dass *nur* Gott „nützen“ oder „schaden“ kann. Dieser Überzeugung wird im Qurʾān an mehr als einer Stelle Ausdruck verliehen (vgl. etwa: Q 5/76; 6/71; 7/188; 10/18; 10/49; 10/106; 13/16; 17/56; 17/67; 20/89; 21/66; 22/12-13; 25/3; 25/55; 26/73; 34/42; 36/23; 48/11; 58/10 sowie 71/21). In fast all diesen qurʾānischen Versen (die einander durchaus sehr ähnlich sind) wird gegen die Glaubensüberzeugung argumentiert, es gäbe an Gottes Statt (*min dūni llāhi; min dūnihi*) Instanzen, die „nützen“ (*nafaʿa*) oder „schaden“

³⁹⁷ Vgl. Brown *Body*, p. 35 – Hervorhebung von mir.

³⁹⁸ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 29

(*ḍarra*) könnten (vgl. etwa: „*mā lā yanfaʿunā wa-lā yaḍurrunā*“, „*mā lā yanfaʿuka wa-lā yaḍurruka*“, „*mā lā yanfaʿukum šayʿan wa-lā yaḍurrukum*“) bzw. ist in einigen Versen die Rede davon, dass diese Instanzen nicht Nutzen oder Schaden „besitzen“ würden – d. h. sie können ihn nicht bewirken; er liegt nicht in ihrem Einflussbereich. („*lā yamliku lakum ḍarran wa-lā naʿan*“, „*lā amliku li-naḥsī naʿan wa-lā ḍarran*“, „*lā yamlikūna li-anfusihim ḍarran wa-lā naʿan*“). Der Qurʾān richtet sich klar gegen die Verehrung von und den Glauben an solche Instanzen, und es wird explizit suggeriert, dass es absurd wäre, diese Instanzen „anzubeten“ (*ʿabada/yaʿbudu*), die weder „nützen“ noch „schaden“ können bzw. die – wie die in Q 25/3 erwähnten Götter – „keine (Macht über) Tod, Leben und Auferweckung besitzen“ („*lā yamlikūna mawtan wa-lā ḥayātan wa-lā nuṣūran*“) und die – und hier schillert Gottes *rubūbiya* ganz besonders prächtig – , anstatt etwas zu „erschaffen“, vielmehr selbst „erschaffen werden“ (*lā yaḥluqūna šayʿan wa-hum yuḥlaqūna*); also ihrerseits Gott gegenüber in derselben inferioren Lage sind wie alles andere Erschaffene auch.

Ibn Taymīya hat die Vorstellung, dass Andere als Gott (*ohne Erlaubnis Gottes*) „nützen“ könnten, gerade im Hinblick auf den Heiligenkult vielerorts kritisch ins Rampenlicht gezerzt. Im Hinblick auf den Heiligenkult als einem „way of power“ bereits erwähnt wurde die Überlegung von Michel Chodkiewicz, dass „[...] for the *ʿamma*, the common run of believers, the powers with which a *walī* is invested are more evident and of more obviously immediate importance than the essential characteristics from which such powers actually arise.“³⁹⁹ Zu sagen, dass die Kräfte eines „Heiligen“ evidenter und von unmittelbarer Bedeutung für die sogenannten gewöhnlichen Gläubigen sind, verweist natürlich implizit auf die Glaubensüberzeugung, dass die „Heiligen“ irgendetwas für die Gläubigen ausrichten könnten, oder, gemäss dem Sprachgebrauch, auf den hier eben das Augenmerk gerichtet wird: dass sie (ohne Erlaubnis Gottes – d. h. *gegen* Seinen Willen) „nützen“ (*naḥaʿa*) – bzw. auch „schaden“ (*ḍarra*) – könnten. Wenn Ibn Taymīya also fortwährend auf die oben vorgestellten qurʾanischen Verse verweist, dann ist das nicht ohne strategisches Geschick, da sich die qurʾanische Polemik gegen die Vorstellung, dass Andere als Gott „nützen“ oder „schaden“ könnten, logischerweise gegen den Heiligenkult als „way of power“ wenden lässt. Gibt es also auch für Ibn Taymīya ganz unbestritten Heilige, so kann im Hinblick auf sie mit Michael Dols festgehalten werden: „The pious gained blessedness only for themselves and could not ‘be useful or do harm’.“⁴⁰⁰

Das in den obenstehenden Qurʾānstellen angeführte Unvermögen verschiedener Instanzen zu „nützen“ oder zu „schaden“, dürfte im Übrigen ganz gut die *ambivalenten* Gefühle ausdrücken, die die „heiligen Dinge“, die man so „anbetet“, stets hervorrufen dürften: Hat etwas die Kraft zu „nutzen“, so liegt die Vermutung nahe, dass die Richtung dieser Kraft umgedreht werden und die Kraft damit „schaden“ kann – das typische Gefühl den lokal verehrten „Heiligen“ (*awliyāʾ*) gegenüber. Das vielleicht beste Beispiel für diese Ambivalenz sind sicherlich Gebrauchsweisen „heiliger“ Dinge, die entweder speziell oder aber überhaupt „missbräuchlich“ sind (und bekanntlich waren in katholischen Breiten Utensilien wie geweihte Kerzen stets hochbegehrte Objekte für die Magie). Was

³⁹⁹ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 22 – Hervorhebung von mir.

⁴⁰⁰ Vgl. Dols *Madman*, p. 224

andererseits den mehr oder weniger „besonderen“ Gebrauch von heiligen Dingen betrifft, so praktizierte etwa Martin Luther noch das sogenannte „Mordbeten“ oder „Totbeten“, d. h. das wiederholte Beten eines bestimmten Psalms in der Absicht, jemanden damit umzubringen. Die Idee, dass die Heiligen „nützen“ bzw. „schaden“ können, wird praktisch in allen Untersuchungen zur Heiligenverehrung erwähnt. Dermenghem sieht in ihr ein Merkmal der von ihm so bezeichneten „*saints populaires*“: „Ce qui caractérise encore ces saints populaires, c’est qu’ils sont avant tout les détenteurs d’une force mystérieuse. Ils concentrent la *baraka* et la répartissent, au bénéfice naturellement de leurs fidèles, au détriment de leurs ennemis.“⁴⁰¹ Dermenghem und Douuté haben, wie viele andere auch, immer wieder auf die erwähnte Ambivalenz dieser Kraft der „Heiligen“ (bzw. des „Heiligen“ im Sinne von „le sacré“) hingewiesen, also auf den Glauben, dass sie *kreativ und nützlich* ebenso gut wie *destruktiv und schädlich* sein kann – zweiteres vor allem für diejenigen, die sich nicht an die Regeln halten: „[...] le même sanctuaire porte en lui la bénédiction ou la malédiction suivant que l’on se conforme au rite ou que l’on s’en écarte; le même marabout qui, par sa baraka, assure la prospérité du fidèle, peut de la même façon causer la mort du contrevenant.“⁴⁰² Eine quasi „logische“ Folge aus all dem ist, dass man, wie Dermenghem schreibt, den „Heiligen“ oft nicht liebt, sondern vielmehr fürchtet. Das überrascht nicht, denn die „*saints populaires*“ bestrafen (und töten bisweilen), und zwar „*durement*“. Auch der „cholerische“ Charakter der „*saints populaires*“ ist von Interesse: Sie sind jähzornig, eifersüchtig, empfindlich, ohne dass man immer wüsste, was sie eigentlich so erregt haben mag: „Les saints populaires sont facilement sévères, irascibles, susceptibles et jaloux, comme les forces de la nature dont il n’est pas facile de comprendre du premier coup les lois [...]. [...] Il n’est pas toujours facile de savoir ce qui excitera leur colère [...]. Ils n’aiment pas la concurrence [...]. Un autre thème fréquent en hagiographie folklorique est la rivalité entre saints, qui se combattent à coups de miracles, et celui des prédictions mutuelles plus ou moins désagréables.“⁴⁰³

III. 1. 1. 1. 2. DIE MENSCHLICHE BEDÜRFTIGKEIT

Geht Ibn Taymīya nun fortwährend auf dieses Gegensatzpaar von „Nützen“ und „Schaden“ ein (und damit mittelbar auch auf diverse nicht-göttliche Instanzen, die angeblich „nützen“ oder „schaden“ würden), so ist sofort zu konstatieren, dass er es

⁴⁰¹ Vgl. Dermenghem *Culte*, p. 15

⁴⁰² Vgl. Douuté *Magie*, p. 450

⁴⁰³ Vgl. Dermenghem *Culte*, p. 15 Details siehe ebenda.

Dem kann sicherlich eine Spielart von „Heiligen“ entgegengehalten werden, die Dermenghem als „*saints sérieux*“ bezeichnet hat, in deren Falle, wie Dermenghem konstatiert, die Bedeutung der Wunder drastisch sinkt: „sans nier les miracles [...] les mettent à leur place.“ (Vgl. Dermenghem *Culte*, p. 19) Sie begegnen Wundern mit grosser Skepsis und bisweilen sogar einem Schuss Verachtung („Wunder sind die Menstruation der Männer.“) (Vgl. Schimmel *Dimensionen*, p. 301) Die „Wunder“ werden auf Seiten der „*saints sérieux*“ als etwas inszeniert und reflektiert, das eigentlich eine Angelegenheit zwischen „Gott“ und seinen „Freunden“ ist. Cornell hat in diesem Zusammenhang von einer „Bestätigung“ durch Gott gesprochen. Es gibt zahlreiche, mit solchen „*saints sérieux*“ in Zusammenhang gebrachte Aussagen, die die Bedeutung der „Wunder“ herabsetzen, indem sie dort beispielsweise mit den „Klappern“ und „Rasseln“ verglichen werden, die man „Kindern gibt, damit sie nicht weinen“: „[...] Sahl Tostari les (=die „Wunder“) comparait aux hochets qu’on donne aux enfants pour les empêcher de pleurer.“ (Vgl. Dermenghem *Culte*, p. 20) – In die Reihe dieser Versuche, die „Bedeutung“ der *karāmāt* herunterzuschrauben, gehört sicherlich auch die Forderung, dass *karāmāt* eigentlich vor den Mitmenschen verborgen werden müssten; geheimgehalten. – Es ist aber keinesfalls möglich, hier einfach zwei Lager zu sehen, sondern die Dinge liegen hier viel komplexer.

nicht dabei belassen hat, das qur'ānische Diktum, dass niemand ausser Gott „nützen“ oder „schaden“ könne zu wiederholen, sondern dass er vielmehr etwas tiefer geschürft hat, indem er nämlich die Frage danach aufgeworfen hat, was der Rede vom „Nützen“ und „Schaden“ eigentlich *zugrundeliegt*. Er hat mit Bezug hierauf – explizit – konstatiert, dass schlicht *niemand zu existieren* vermag, ohne „das, was nützt, herbeizuziehen“ und „das, was schadet, abzuwehren“, d. h. seine Überlegungen zu diesem thematischen Komplex verweisen grundsätzlich und nachdrücklich auf existenzielle und sozusagen anthropologisch bedingte Notwendigkeiten⁴⁰⁴ (und folgerichtig kann angemerkt werden, dass jene für den Heiligenkult so wichtigen Kräfte der Heiligen von ihm durchaus als ein Glaube an Kräfte gesehen werden, die für die Gläubigen von tiefer existenzieller Bedeutung sind – *eben, weil* sie mit dieser Notwendigkeit „das, was nützt, herbeizuziehen und das, was schadet, abzuwehren“ verbunden sind). Ibn Taymīya hat dies vielerorts ausgebreitet, so z. B. in einer mit *Qā'ida ġalīla fī tawḥīd Allāh wa-ihlāṣ al-waġh wa-l-ʿamal laḥū*. Zu Beginn dieser Schrift benennt er sehr klar die Problematik:

„[...] Dies (was hier folgt) ist eine bedeutsame Grundlage mit Bezug auf den Glauben an die Einheit Gottes sowie mit Bezug darauf, dass treu und aufrichtig nur nach Ihm man sich ausrichte und dass nur für Ihn man handle in Anbetung und im Bitten um Hilfe (*ʿibādatan wa-stiʿānatan*).

Gott sagte (= Q 3/26): ‚Sag: Herr Gott, der du über die Herrschaft verfügst! Du gibst die Herrschaft, und du entziehst sie, wem du willst. Du machst mächtig, und machst niedrig, wen du willst‘ und so weiter bis ans Ende des Verses. Und Er sagte (= Q 16/53): ‚Und (alles) was ihr an Gnade erlebt, kommt von Gott. Wenn hierauf Not über auch kommt, ruft ihr ihn um Hilfe.‘ Und Er sagte (= Q 6/17): ‚Wenn Gott Not über dich kommen lässt, gibt es niemand, der sie beheben könnte, ausser ihm. Und wenn er dir etwas Gutes zukommen lässt (ist auch das ein Zeichen seiner Allmacht). Er hat zu allem die Macht.‘ Und in einem anderen Vers sagte Er (= Q 10/107): ‚Wenn Gott Not über dich kommen lässt, gibt es niemand, der sie beheben könnte, ausser ihm. Und wenn er dir etwas Gutes erweisen will, gibt es niemand, der seine Huld (von dir) abwenden könnte.‘ Und Er sagte (= Q 1/5): ‚Dir dienen wir, und dich bitten wir um Hilfe.‘ Und Er sagte (= Q 11/123): ‚Diene ihm und vertrau auf ihn!‘ Und Er sagte (= Q 11/88 bzw. Q 42/10): ‚Auf ihn vertraue ich, und ihm wende ich mich (bussfertig) zu.‘ Und Er sagte (= Q 64/1): ‚(Den einen) Gott preist (alles), was im Himmel und auf der Erde ist. Er hat die Herrschaft (über die ganze Welt). Ihm sei Lob! Er hat zu allem die Macht.‘ Und Er sagte (= Q 47/19): ‚Sei die nun dessen bewusst, dass es keinen Gott gibt ausser Gott, und bitte (ihn) um Vergebung für deine (eigene) Schuld und für die gläubigen Männer und Frauen!‘ Und Gott sagte (= Q 39/38): ‚Sag: Was meint ihr denn (wie es sich) mit dem (verhält), wozu ihr betet, statt zu Gott? Wenn Gott Not über mich bringen will, werden dann etwa sie (d. h. die (weiblichen) Wesen, zu denen ihr betet) die von ihm verhängte Not beheben? Oder wenn er mir Barmherzigkeit erweisen will, werden dann etwa sie seine Barmherzigkeit zurückhalten?‘ – und so weiter bis ans Ende des Verses. Und Er sagte (= Q 34/22-23): ‚(22) Sag: Ihr könnt (noch so inständig) zu denen beten,

⁴⁰⁴ Die bei ihm selbstredend theologisch gebrochen sind. Wie gleich anschliessend noch zu zeigen sein wird, geht es hier allerdings nicht nur um solche anthropologischen bedingten Notwendigkeiten, sondern auch darum, dass die Menschen aufgrund ihrer „falsch“ gesetzten Ziele dazu gebracht werden, sich an „falsche“ Instanzen zu wenden: Sie hängen ihr Herz an die „falschen“ Instanzen, weil sie die „falschen“ Dinge anbeten.

die ihr an Gottes Statt (als Götter) ausgebt. Sie vermögen (auch) nicht (so viel wie) das Gewicht eines Stäubchen (auszurichten), weder im Himmel noch auf der Erde. Sie haben an Himmel und Erde (w. an ihnen beiden) keinen Anteil. Und Gott (w. er) hat an ihnen keinen Helfer. (23) Und es nützt nichts, (am Tag des Gerichts) Fürsprache bei ihm einzulegen, ausser wenn er für einen die Erlaubnis (dazu) gibt.' Und Er sagte (= Q 17/56-57): '(56) Sag: Ihr könnt (noch so inständig) zu denen beten, die ihr an Gottes (w. seiner) Statt (als Götter) ausgebt. Sie sind nicht imstande, die Not von euch zu beheben oder (sonst) eine Veränderung herbeizuführen. (57) Jene (angeblichen Götter), zu denen die Ungläubigen (w. sie) beten, trachten (ihrerseits) danach, ihrem Herrn nahezukommen (indem sie untereinander wetteifern), wer von ihnen (ihm wohl) am nächsten sei, und hoffen auf seine Barmherzigkeit und fürchten sich (gleichzeitig) vor seiner Strafe. Vor der Strafe deines Herrn muss man sich in acht nehmen.' Und Er sagte (= Q 28/88): 'Und ruf nicht neben Gott einen anderen Gott an! Es gibt keinen Gott ausser ihm. Alles ist dem Untergang geweiht, nur er (w. sein Antlitz) nicht. Ihm steht die Entscheidung zu. Um zu ihm werdet ihr (dereinst) zurückgebracht.' Und Er sagte (= Q 25/58-59): '(58) Und vertrau auf den Lebendigen, der unsterblich ist, und lobpreise ihn! Er kennt die Sünden seiner Diener (d. h. der Menschen) gut genug. (59) (Er) der Himmel und Erde, und (alles) was dazwischen ist, in sechs Tagen geschaffen und sich daraufhin auf dem Thron zurecht gesetzt hat' – und so weiter bis ans Ende des Verses. Und Er sagte (= Q 98/5): 'Dabei war ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als Gott zu dienen, indem sie sich als Hanīfen in ihrem Glauben ganz auf ihn einstellen, das Gebet zu verrichten und die Almosensteuer zu geben' – und so weiter bis an Ende des Verses.

Dergleichen finden wir häufig im Qur'ān (wörtl. ist viel im Qur'ān). Ebenso in den Hadīten und im Konsens der Gemeinde, ganz besonders (in dem, was) aus ihr (wörtl. *minhum*) die Leute von Wissen und Glauben sagen, denn dies gilt ihnen als die Achse, um die sich die Mühle der Religion dreht (*hādā 'indahum quṭbu raḥā d-dīn*), wie dies auch der Wirklichkeit entspricht (*kamā huwa l-wāqī'u*). Wir werden dies (im Folgenden) vermittels einiger Gesichtspunkte⁴⁰⁵ verdeutlichen, denen wir eine (kurze) Einleitung voranschicken: (Und) dies (besteht darin, dass wir festhalten), dass jeder Mensch (*'abd*) – ja vielmehr noch alles was lebt und alles Erschaffene ausser Gott – *arm ist und bedürftig danach, das herbeizuziehen, was ihm nützt und das abzuwehren, was ihm schadet*, wobei das Nützliche für den Lebendigen dabei von der Art dessen ist, was angenehm ist und ihm Freude bereitet (*wa-l-manfā'atu li-l-ḥayyi min ḡinsi n-na'imi wa-l-ladḍati*); der Schaden (hingegen) von der Art dessen, was ihn schmerzt und quält (*min ḡinsi l-alami wa-ʿadābi*). Also sind zwei Dinge für ihn (also: den Menschen) unabdingbar: Das Erste ist das, wonach er strebt, worauf er abzielt und was Gegenstand seiner Liebe ist (*al-maṭlūbu l-maqṣūdu l-maḥbūbu*), aus dem er einen Nutzen zieht und an dem er sich erfreut; das Zweite ist das, das (ihm) hilft, und (das ihn) zu dem, was Ziel seines Streben ist (wörtl. das, wonach gestrebt wird), gelangen lässt; das es (ihn) erlangen lässt (*al-mu'īnu l-muwaṣṣilu l-muḥaṣṣilu*) sowie das, das verhindert und zum Abwehren dessen, was verhasst ist, gehört (?) (*al-māni' min daf' al-makrūh*). Und diese beiden (Dinge) sind (zwei) voneinander isoliert(e) Dinge) (*hādāni humā š-šay'āni l-munfaṣilāni*) (?): Der Tuende (*al-fā'il*) und das Ziel (*al-ḡāya*). Hier gilt es zwischen vier Dingen zu unterscheiden/ hier sind vier Dinge (relevant) (*fa-hunā arba'atu ašyā'a*): Erstens etwas, das geliebt und dessen Vorhandensein erstrebt wird; zweitens etwas, das gehasst und dessen

⁴⁰⁵ Auf diese Gesichtspunkte wird hier im Folgenden immer wieder einzugehen sein.

Nichtvorhandensein erstrebt wird; drittens das Mittel, dass das, was geliebt und erstrebt wird, zu erreichen verhilft; und viertens das Mittel, dass das, was verabscheut wird, wegzustossen vermag. Diese vier Dinge sind notwendig (*ḍarūrīya*) für den Menschen – ja vielmehr noch für jeden Lebendigen –, und *einzig durch sie vermag er zu existieren* und einzig auf sie ist sein Gedeihen gegründet (*lā yaqūmu wuḡūduhū wa-ṣalāḥuhū illā bihā*) [...].⁴⁰⁶

III. 1 1. 1. 3. *‘IBĀDA* ALS RICHTIGER UMGANG MIT DER MENSCHLICHEN „ARMUT“ UND „BEDÜRFTIGKEIT“

Es ist ohne jeden Zweifel eine der grossen theologischen Leistungen des Ibn Taymīya, den Versuch unternommen zu haben, die menschliche „Armut“ und „Bedürftigkeit“ argumentativ mit dem Konzept von *‘ibāda* zu verknüpfen. Um dies zu zeigen, ist es vernünftig, bei derselben Schrift zu bleiben, aus der eben zitiert wurde (also bei der *Qā‘ida ḡalīla fī tawḥīd Allāh wa-iḥlāṣ al-waḡh wa-l-‘amal laḥū*).

Um nochmals zusammenzufassen: Ibn Taymīya hat (vgl. das Zitat oben) anhand einer Fülle von qur’ānischen Versen sehr genau das theologische Problemfeld konstruiert, das ihn beschäftigt hat: Da ist auf der einen Seite die absolute „Armut“ des Menschen, die die andere Seite der absoluten kosmischen Herrschaft Gottes ist; und da ist auf anderen Seite die Tatsache, dass die Menschen mit dieser Situation irgendwie klarkommen müssen. Wie zu sehen ist, führt Ibn Taymīya qur’ānische Verse an, die einerseits davon sprechen, dass Gott „erhöht“ und „erniedrigt“; dass Er „Not über jemanden bringt“; dass niemand diese „Not beheben“ kann; dass Er die „Herrschaft hat“ etc.; andererseits sind führt er sowohl solche Verse an, die die Nutzlosigkeit anderer Instanzen als Gott betonen, als auch solche, die dazu aufrufen, nur Gott um Hilfe zu bitten, nun Ihm zu dienen etc.

Er legt zudem nahe, dass es sich bei diesem ganzen thematischen Komplex von „Armut“ und *‘ibāda* um eine *zentrale* Problematik handelt – um „die Achse, um die sich die Mühle der Religion dreht“ –, und er betont mit allem erdenklichen Nachdruck, dass alles, was er im Folgenden zu erörtern gedenkt, vor dem Hintergrund dieser „Armut“ zu sehen ist; vor dem Hintergrund der Tatsache also, dass die Menschen „bedürftig danach sind, das herbeizuziehen, was ihnen nützt und das abzuwehren, was ihnen schadet.“ Wie zu sehen ist, fasst er dieses Gegensatzpaar (also: „das, was nützt“ und „das, was schadet“) recht weit, indem er vorschlägt, dem, was „nützt“ all das zu subsumieren, was „angenehm ist und Freude bereitet“; unter dem, was „schadet“ hingegeben das, was „schmerzt und quält“. Zudem ist deutlich zu sehen, dass er zwischen Zielen und Mitteln differenziert: Die Ziele des Menschen sind die Gegenstände seiner Liebe (also das, was ihm „nützt“; was er als „angenehm“ empfindet; was ihm „Freude“ bereitet). Und die Mittel bestehen in all dem, was ihn zu diesen Zielen gelangen lässt. Logischerweise gilt das auch für die negative Seite, also das, was dem Menschen verhasst ist. Daraus ergeben sich (vgl. oben) vier Notwendigkeiten: „Erstens etwas, das geliebt und dessen Vorhandensein erstrebt wird; zweitens etwas, das gehasst und dessen Nichtvorhandensein erstrebt wird; drittens das Mittel, dass das, was geliebt und

⁴⁰⁶ Vgl.: „*wa-ḍālīka anna l-‘abda bal kullu ḥayyin wa-kullu maḥlūqin siwā llāhi huwa faqīrun muḥtāḡun ilā ḡalbi mā yanfa‘uhū wa-da‘ī mā yaḍurruhū wa-l-manfa‘atu etc.*“

erstrebt wird, zu erreichen verhilft; und viertens das Mittel, das das, was verabscheut wird, wegzustossen vermag.“

Ibn Taymīya steht also vor der Aufgabe theologisch zu argumentieren, dass es *‘ibāda* ist, die genau diese vier Notwendigkeiten integriert. Dies muss im Folgenden gezeigt werden. Er hat zu diesem Zweck in der mit *Qā‘ida ḡalīla fī tawḥīd Allāh wa-ihlāṣ al-waḡh wa-l-‘amal laḥū* betitelten Schrift eine Reihe von Gesichtspunkten zusammengestellt (die hier nicht vollständig berücksichtigt werden können).

Gesichtspunkt (1): Ibn Taymīya beginnt mit der Überlegung, dass Gott es liebt, dass Er es ist, nach dem man sich richtet (*al-maqṣūd*), den man bittet (*al-mad‘ūw*) und nach dem verlangt wird (*al-maṭlūb*), und Er ist derjenige, der hilft, das, nach dem verlangt wird, zu erreichen (*al-mu‘īn ‘alā l-maṭlūb*). Zugleich ist das, was ausser Gott ist, das, was verhasst ist, wobei Er dabei hilft, selbiges fortzustossen (*al-mu‘īn ‘alā daḡ al-makrūh*). *Ibn Taymīya insistiert also darauf, dass die vier weiter oben von ihm benannten Notwendigkeiten allesamt und vollständig von Gott in Sich vereint werden* (und zwar: *ohne irgendwelche Helfer*):

„Der erste Gesichtspunkt ist, dass Gott es ist, der liebt, dass Er derjenige ist, der angestrebt wird; den man bittet; der, der verlangt wird (*al-maṭlūb*). Und Er ist der, der hilft, dass das, was verlangt wird (erreicht wird). Und das, was ausser Ihm ist, ist das, was verabscheut wird. Und Er ist der, der hilft, das, was verabscheut wird, abzuwehren. Gott ist also derjenige, der die vier (eben erwähnten) Dinge in sich vereint und nicht etwa (?) das, was ausser Ihm ist (*dūna mā siwāhu*): Dies ist die Bedeutung Seines Wortes (= Q 1/5): ‚Dir dienen wir, und dich bitten wir um Hilfe‘, denn die *‘ubūdīya* enthält (*tataḍammanu*) das, was angestrebt und verlangt wird, aber auf die vollkommenste Art und Weise; und der, der um Hilfe gebeten wird, ist derjenige, der um Hilfe gebeten wird, um das, was verlangt wird, (auch tatsächlich) zu erreichen. Das Erstere gehört also zur Vorstellung von *ulūhīya* (*min ma‘nā al-ulūhīya*), und das Zweitere zur Vorstellung von *rubūbīya* (*min ma‘nā al-rubūbīya*), da *al-ilāh* ‚der Gott‘ derjenige ist, der zum Gott genommen (*yu‘allahu*) und dem in Liebe, Umkehr, Ehrerbietung und Ehrerweisung gedient wird. Und *ar-rabb* ‚der Herr‘ ist derjenige, der seinen Diener wachsen lässt (*yurabbī*), ihm also seine Erschaffung schenkt und ihn anschliessend zu all seinen Zuständen leitet (*yahdī*), ob sie nun zu *‘ibāda* ‚dem Dienst (an Ihm) gehören oder nicht. Und ebenso (drücken dies aus) Sein Wort (= Q 11/88): ‚Auf ihn vertraue ich, und ihm wende ich mich (bussfertig) zu‘ und Sein Wort (= Q 11/123): ‚Diene ihm und vertrau auf ihn!‘; und Sein Wort (= Q 60/4): ‚Auf dich vertrauen wir, und dir wenden wir uns (bussfertig) zu. Bei dir wird es (schliesslich alles) enden‘ und Sein Wort (= Q 25/58): ‚Und vertrau auf den Lebendigen, der unsterblich ist, und lobpreise ihn!‘; und Sein Wort (= Q 13/30): ‚Auf ihn vertraue ich, und ihm wende ich mich (bussfertig) zu; und Sein Wort (= Q 73/8-9): ‚(8) [Gedenke nun des Namens deines Herrn] und wende dich von ganzem Herzen ihm zu! (9) (Er ist) der Herr des Ostens und des Westens. Es gibt keinen Gott ausser ihm. Darum nimm ihn dir zum Sachwalter‘ – dies sind sieben (Qur‘ān)Stellen, die diese beiden umfassenden Grundprinzipien (also: *‘ibāda* und *isti‘āna*) geordnet aussprechen (*hāḍihī sab‘atu mawāḍī‘a tantazīmu hāḍayni l-aṣṣlayni l-ḡāmi‘ayni*).“⁴⁰⁷

Gesichtspunkt (2): Was den zweiten von Ibn Taymīya genannten Gesichtspunkt betrifft, so liegt ihm (implizit) die qur‘ānische Aussage zugrunde, dass die

⁴⁰⁷ Vgl.: „*aḥaduhā anna llāha ta‘ālā huwa llaḍī yuḥibbu an yakūna huwa l-maqṣūdu l-mad‘ūwu l-maṭlūbu wa-huwa l-mu‘īnu ‘alā l-maṭlūbi wa-mā siwāhu* etc.“

Menschen (und die *ġinn*) nur dazu erschaffen worden sind, um Gott zu dienen (vgl. Q 51/56). Er legt nachdrücklich nahe, dass das Bedürfnis der Menschen nach diesem Dienst an Gott sogar noch grösser ist als ihr Bedürfnis danach, dass Gott sie erschafft. Was diesen Dienst betrifft, so legt Ibn Taymīya zudem nahe, dass er in sich begreift, dass die Menschen Gott erkennen/erfahren (*maʿrifa*); sich Ihm reuig zuwenden; Ihn lieben und Ihm treu sind. Darin, dass sie Gottes gedenken, finden die Herzen Ruhe und daran, dass sie Ihn im Jenseits schauen werden, erfreuen sie sich. Im Jenseits, so Ibn Taymīya, gibt keine grössere Freude für sie als Gott zu schauen; und im Diesseits nichts Bedeutenderes als den Glauben an Gott. Explizit konstatiert er, dass *dies* das für die Menschen gesetzte Ziel ist und dass sie *hierdurch* zu handelnden und tuenden Wesen werden (*bi-dālika yaṣīrūna ʿāmlīna mutaḥarrikīna*), deren ganzes Gedeihen *hiervon* abhängt. Und sollten die Menschen dieses Recht Gottes auf *alleinige Anbetung* verletzen (also *širk* betreiben), so ist dies das Einzige, was Er ihnen nicht verzeihen wird:

„Der zweite Gesichtspunkt ist, dass Gott die Menschen (wörtl. *al-ḥalq*) erschaffen hat zum Dienst (*ʿibāda*) an Ihm, welcher (also: der Dienst) in sich begreift (*ḥalaqa l-ḥalqa li-ʿibādatiḥi l-ġāmiʿati li-maʿrifatiḥi* etc.), dass sie Ihn erkennen; sich reuig zu Ihm wenden; Ihn lieben und Ihm treu sind. Und darin, dass sie Ihn erinnern, finden ihre Herzen Ruhe; und an Seiner Schau im Jenseits freuen sie sich. Und nichts gibt es, was Er ihnen im Jenseits geben wird, das lieber ihnen wäre, als Ihn zu schauen; nichts Grösseres (*aʿẓam*) gibt er ihnen im Diesseits als den Glauben an Sich. Und ihr Bedürfnis nach ihm mit Bezug auf ihren Dienst (*ʿibāda*) an Ihm und mit Bezug auf ihr Anbeten (*taʿalluhuhum*) ist wie ihr Bedürfnis (nach ihm) – und (sogar noch) grösser als dieses (?) – mit Bezug auf Sein Erschaffen (also: die von Ihm gewirkte Erschaffung) von ihnen und Seine *rubūbiya* ihnen gegenüber. Denn dies (also: *ʿibāda*) ist das Ziel, das für sie gesetzt worden ist (*dālika huwa l-ġāyatu l-maqṣūdatu lahum*); und hiermit werden sie zu tuenden und handelnden (Wesen) (?), und es gibt keine Rechtschaffenheit für sie, kein Gedeihen, kein Glück und keine Freude ohne diesen Zustand, sondern vielmehr (noch) wird derjenige, der sich von der Mahnung seines Herrn abwendet (vgl. Q 20/124) ‚einen kümmerlichen Lebensunterhalt haben, und am Tag der Auferstehung werden wir ihn blind (zu uns) versammeln.‘⁴⁰⁸ Es ist deswegen, dass Gott es nicht verzeiht, dass Ihm etwas beigelegt wird, während Er alles, was geringer als dieses (Vergehen) (also: *širk*) ist, verzeiht, wem Er (es verzeihen) will. Und es ist deswegen, dass ‚Es gibt keinen Gott ausser Gott‘ (zu sagen) die beste aller guten Taten ist, und der *tawḥīd* ‚das Bekenntnis der Einheit Gottes‘ dadurch, dass man sagt: ‚Es gibt keinen Gott ausser Gott‘ ist (in der Tat) der wichtigste Punkt (*raʾs al-amr*). Was also den *tawḥīd ar-rubūbiya* ‚das Bekenntnis von Gottes *rubūbiya*‘ betrifft, das die Menschen bezeugen und das die scholastischen Theologen bestätigen, so ist es *allein* nicht genug [...]. Und dies ist die Bedeutung von dem, was (in Gestalt der folgenden Worte) überliefert wird: ‚Sohn Adams! Ich habe alles für dich erschaffen, und Ich habe dich für Mich erschaffen, und es Mein Recht dir gegenüber (*fa-min ḥaqqī ʿalayka*), dass du nicht durch das, was Ich für dich erschaffen habe, abgelenkt wirst von dem, *wozu* Ich dich erschaffen habe!‘ Und es sei dir bewusst, dass *dies* das Recht Gottes gegenüber Seinen Dienern ist: dass sie Ihn anbeten und Ihm nichts beigelegen, so wie das (auch) im dem Ḥadīṭ (wörtl. *ḥadīṭ ṣaḥīḥ*) ausgedrückt ist, den Muʿāḍ vom Propheten überliefert hat,

⁴⁰⁸ Ibn Taymīya zitiert hier den Qurʾān, allerdings so, dass er plötzlich einen – durch das unmarkierte Zitat bedingten – Subjektswechsel vollzieht.

dass er sagte: ‚Weisst du, was Gottes Recht gegenüber Seinen Dienern ist? Er sagte: Ich sagte: Gott und Sein Gesandter wissen es besser. Da sagte er: Das Recht Gottes gegenüber Seinen Dienern ist, dass sie Ihn anbeten und Ihm nichts beigesellen. Und weisst du, was das Recht der Meschen gegenüber Gott ist, wenn sie dies tun? Da sagte er: Ich sagte: Gott und Sein Gesandter wissen es besser. Da sagte er: Ihr Recht ist, dass Er sie nicht bestraft (*an lā yu‘addibahum*).‘ Und Gott liebt dies; ist damit zufrieden (*yardā bihī*); findet Gefallen an denen, die dies tun (*yardā ‘an ahlihī*); freut sich über die reuige Umkehr derer, die zu Ihm zurückkehren (*‘āda ilayhī*), so wie auch die Freude, Glückseligkeit und das Glück des Menschen (*al-‘abd*) hierin liegen – und ich habe einen Teil dessen, was es heisst, dass Gott dies liebt und sich daran freut, andernorts dargelegt.⁴⁰⁹

Weiter oben bereits festgehalten wurde, dass Ibn Taymīya von vier notwendigen Dingen ausgegangen ist, und es war zu sehen, dass dabei die beiden Notwendigkeiten, das, „was nützt herbeizuschaffen“ sowie das, „was schadet abzuwehren“ von zentraler Wichtigkeit waren. Gleichfalls bereits gesagt wurde, dass Ibn Taymīya das, „was nützt“ sowie das, „was schadet“ relativ weit gefasst hat, indem er Ersteres als das „Angenehme“ und das, was „Freude bereitet“ charakterisiert hat; Zweiteres als das, was „Schmerzen bereitet“ und „quält“. Es versteht sich von selbst, dass nun (im Diesseits) viele Dinge „Freude“ bzw. „Schmerz“ bereiten können; zu Gegenständen der „Liebe“ werden können etc. Ibn Taymīya ist diesem Sachverhalt so begegnet, dass er darauf insistiert hat, dass es sich dabei um „Freuden“ handelt, auf die kein Verlass ist; die unbeständig sind – und die sogar in ihr Gegenteil umschlagen können.

Zugleich gibt er zu bedenken, dass die *Wirklichkeit* (*ḥaqīqa*) des Menschen dessen *Herz* ist, und dass es für das *Herz* schlicht und einfach kein Heil gibt, es sei denn durch Gott. Mögen also mit Bezug auf die Bedürftigkeit der Menschen nach Gott gewisse Analogien zum Bedürfnis des Körpers nach Nahrung bestehen, so darf (u. a.) dieser bedeutende Unterschied nicht ausser Acht gelassen werden:

„So gibt es also unter den seienden Dingen (*al-kā’ināt*) nichts, auf das sich der Mensch (*al-‘abd*) verlassen und bei dem er sich beruhigt fühlen könnte, ausser Gott; nichts, an dem er sich erfreuen würde, indem er sich ihm zuwendet (*yatana‘amu bi-t-tawaḡḡuḥi ilayhī*), ausser Gott. Und wer etwas Anderem als Gott dient: Mag er es auch lieben; und mag ihm durch es auch Freundschaft resultieren im diesseitigen Leben und eine Art von Freude (*wa-ḥaṣala laḥū bihī mawaddatun fī ḥayāti d-dunyā wa-naw‘un mina l-laḍḍati*), so ist am Ende doch der Schaden, der für ihn darin liegt, grösser als der Schaden, der darin liegt, dass sich jemand am Essen einer vergifteten Speise erfreut – ‚Wenn es im Himmel und auf der Erde (w. in ihnen beiden) ausser Gott (noch andere) Götter geben würde, wären beide (d. h. Himmel und Erde) dem Unheil verfallen. Gott, der Herr des Thrones, sei gepriesen!‘ [...], denn gesetzt, es gäbe in ihnen noch einen von Gott verschiedenen Gott, so wäre dies kein wahrer Gott, da Gott keinen Namensvetter (*samī*) hat; es niemanden gibt, der Ihm ebenbürtig ist. Also wären sie dem Unheil verfallen aufgrund des Fehlens dessen, worin ihr Heil liegt – dies von der Seite von *ilāhiya* her gesehen; was die Seite von *rubūbiya* betrifft, so handelt es sich dabei um etwas Anderes – wie wir das an seinem (entsprechenden) Ort bekräftigen werden. Und es sei dir bewusst, dass die

⁴⁰⁹ Vgl.: „*al-waḡhu ṭ-ṭānī anna llāha ḥalaqa l-ḥalqa li-‘ibādatihī l-ḡāmi‘ati li-ma‘rifatihī wa-l-inābati ilayhī wa-maḥabbatihī wa-l-iḥlāṣi laḥū* etc.“

Bedürftigkeit des Menschen nach Gott darin liegt, dass er Gott dient und Ihm nichts beigesellt – Ihm, der nichts Entsprechendes hat, mit der Er verglichen werden könnte (*laysa lahū naẓīrun fa-yuqāsu bihī*). Aber diese Bedürftigkeit des Menschen (wörtl. sie) ähnelt in mancher Hinsicht der Bedürftigkeit des Körpers danach zu essen und zu trinken – obwohl es zwischen beiden viele Unterschiede gibt (*wa-baynahā furūqun kaṭīratun*). Denn die Wirklichkeit (*ḥaqīqa*) des Menschen ist sein Herz und sein *rūḥ*, und für selbige (wörtl. sie) gibt es kein Heil (*ṣalāḥ*), es sei denn durch ihren Gott (den einen) Gott (*illā bi-ilāhihā llāhu*), ausser dem es keinen Gott gibt. Also fühlt sie sich im diesseitigen Leben nicht beruhigt, es sei denn dadurch, dass sie Seiner gedenkt, und sie müht sich ab um zu Gott zu gelangen (*hiya kādiḥātun ilayhi kadḥan*) und erreicht Ihn so (*famulāqiyatuhū*); und es ist notwendig für sie, dass sie Ihn erreicht (*lā budda lahū min liqā’ihī*); und es gibt kein Heil (*ṣalāḥ*) für sie, es sei denn dadurch, dass sie Ihn erreicht. Und, gesetzt, der Mensch erlangt irgendwelche Freuden durch etwas Anderes als Gott, so ist all dies nicht von Dauer, sondern es verändert sich sowohl hinsichtlich seiner Art wie es sich auch von einer Person zu einer anderen verlagert (*yantaqilu min naw’in ilā naw’in wa-min ṣaḥṣin ilā ṣaḥṣin*), so dass (wörtl. und) sich ein Mensch einmal und in bestimmten Umständen an irgendetwas Bestimmtem (wörtl. diesem) erfreut, während ihm ein anderes Mal (justament) das, woran er sich erfreut hat und das er als Genuss empfand, kein Glück beschert (*ḡayru mun’imin*); nichts ist, das ihn einen Genuss empfinden lassen würde, sondern vielmehr verursacht ihm vielleicht die Tatsache, dass er (zu einem anderen Zeitpunkt) damit Beziehung steht und es bei ihm vorhanden ist, Leid (*qad yu’dīhi ttiṣāluhū bihī wa-wuḡūduhū ‘indahū*) und fügt ihm Schaden zu. Was seinen Gott betrifft, so braucht er Ihn notwendig in jeder Lage und zu jeder Zeit, und *wo er auch sein mag, Er ist immer mit ihm* (*wa-aynamā kāna fa-huwa ma’ahū*). Und deswegen sagte unser Imām Abraham, der Freund Gottes (= Q 6/76): ‚Ich liebe die nicht, die verschwinden⁴¹⁰.‘ Und der bedeutsamste Vers im Qur’ān ist (= Q 2/255): ‚Gott (ist einer allein). Es gibt keinen Gott ausser ihm. (Er ist) der Lebendige und Beständige‘ – ich habe über die Bedeutung von *al-qayyūm* ‚der Beständige‘ andernorts ausführlich gesprochen, und wir haben (dabei) klargemacht, dass Er der Ewigwährende und der Bleibende ist, der weder vergeht noch nicht ist; der auf keine Art und Weise zunichte wird.“⁴¹¹

Ibn Taymīya hat im Hinblick auf diesen zweiten Gesichtspunkt noch zwei Anmerkungen hinzugefügt, die er als Grundprinzipien bzw. Wurzeln für diesen Gesichtspunkt begreift: So hat er (i) einerseits darauf bestanden, dass die Verwirklichung des Glaubens einer Erfahrung von *Freude* entspricht, und kritisiert dabei u. a. scharf die Mu’taziliten, denen er vorwirft, völlig unfähig zu sein, *‘ibāda* (also: den ‚Dienst‘ an Gott) anders denn als eine Art von „Prüfungsanordnung“ zu begreifen und als so etwas wie einen „Test“ oder ein „Auf-die-Probe-Stellen“ der Gläubigen – also als etwas, was dem, was die Menschen eigentlich und wirklich wollen, grob zuwiderläuft und damit v. a. *maṣāqqa* „eine Mühsal“ darstellt; zudem als etwas, das sie nur aus *utilitaristischen* Motiven heraus tun würden (d. h. um der Belohnung im Jenseits willen). Er hat (ii) darauf insistiert, dass es jenseitiges Glück nicht ausschliesslich durch *erschaffene* Dinge gibt, sondern dass das höchste Glück eben in der *Gottesschau* liegt:

⁴¹⁰ Auf die Sterne bezogen.

⁴¹¹ Vgl.: „*fā-laysa fī l-kā’ināti mā yaskunu l-‘abdu ilayhi wa-yaṭma’innu bihī wa-yatana‘‘amu bi-t-tawaḡḡuhi ilayhi* etc.“

Und es sei dir bewusst, dass dieser (zweite Gesichtspunkt) auf zwei Grundprinzipien gegründet ist: (i) Erstens darauf, dass der Glaube an Gott selbst, der Dienst an Ihm selbst, die Liebe zu Ihm selbst und die Verehrung von Ihm selbst die ‚Nahrung‘ des Menschen sind und das, woran er sich labt (*ḡidā'u l-insāni wa-qūṭuhū*); sein Heil; das, wodurch er Bestand hat – wie das der Position der ‚Leute des Glaubens‘ entspricht (*kamā 'alayhi ahlu l-īmāni*) und worauf auch der Qur'ān hinweist, und *nicht* so wie das manche scholastische Theologen u. a. glauben, dass (nämlich) der Dienst an Ihm (*'ibādatuhū*) eine Mühe/etwas (gegen den Willen) Auferlegtes und eine *Mühsal* ist (*taklīfun wa-maṣāqqatun*) oder im *Widerspruch* steht zu dem, was das Herz will und ausschliesslich ‚als Prüfung fungiert‘; dazu da ist, um (den Menschen) ‚auf die Probe zu stellen‘ (*ḥilāfu maqṣūdi l-qalbi li-muḡarradi l-imtiḥāni wa-l-iḥtibārī*); oder nur dazu da ist, um dafür im Gegenzug ‚eine Belohnung zu erhalten‘ (*li-aḡli t-ta'wīdi bi-l-uḡratī*) so wie das die Mu'taziliten u. a. behaupten. Denn, wenn es sich auch (tatsächlich) so verhält, dass in den rechtschaffenen Werken etwas liegt, was im Widerspruch zu den Leidenschaften der Triebseele steht – und Gott den Menschen für die befohlenen Werke zusammen mit der Mühsal belohnt so wie Er gesagt hat (= Q 9/120): ‚Dies deshalb, weil sie weder um Gottes willen Durst, Mühsal oder Hunger zu leiden haben‘ und so weiter bis ans Ende des Verses, und Muḡammad zu 'Ā'īša gesagt hat: ‚Dein Lohn wird nach Massgabe deiner Anstrengung sein (*aḡruki 'alā qadri naṣabikī*)‘ –, so wird mit dem gesetzlichen Befehl nicht *zuvorderst dies* beabsichtigt (*laysa ḡālika huwa l-maṣṣūdu l-awwalu bi-l-amri š-šar'īyī*); und das geschieht nur einbegriffen in und in Folge (*ḡimnan wa-tabā'an li*) von Mittelursachen, über die hier zu sprechen nicht der richtige Ort ist – dies wird am entsprechenden Ort erklärt werden.

Es ist aus diesem Grund, dass im Qur'ān, der Sunna und in dem, was die Altvorderen sagen, *niemals* in einem *absoluten* Sinne die Rede davon ist, dass *īmān* ‚der Glaube‘ und *al-'amal aṣ-ṣāliḡ* ‚die rechtschaffene Tat‘ Mühsal ist, so wie dies viele scholastische Theologen und Fuqahā' in einem absoluten Sinne behaupten (*kamā yuṭliqu ḡālika kaṭirun min...*). Vielmehr wurde (das Nomen) *taklīf* (ausschliesslich) in einer Negation (*fī mawḡi'i n-nafyi*) erwähnt – so wie in Seinem Wort (= Q 2/286): ‚Gott verlangt von niemand mehr, als er (zu leisten) vermag‘; (oder) (= Q 4/84): ‚Du hast (dereinst) nur die Last für deine eigenen Handlungen zu tragen‘; (oder) (= Q 65/7): ‚Gott verlangt von niemand mehr, als was er ihm gegeben hat.‘ Das heisst, auch wenn es so ist, dass sich aus dem Befehl eine Mühsal ergibt, so wird einem Menschen (stets) nur das auferlegt, was er zu leisten vermag, und es heisst (nachdrücklich) nicht, dass Er die *ṣarī'a samt und sonders* als Mühsal bezeichnen würde (*lā annahū yusammī ḡamī'a š-šarī'ati taklīfan*), wo sie (doch) mehrheitlich eine Freude ist (*qurratu l-uyūnī*); Freude der Herzen (*surūru l-qulūbī*); Wonne für die Seelen (*laḡḡātu l-arwāḡī*); vollkommenes Glück (*kamālu n-na'īmī*) – und dies *deswegen, weil (mit ihr) das Angesicht Gottes gewollt wird; weil reuig man sich an Ihn wendet; Seiner gedenkt; sich auf Ihn hin ausrichtet* – ist Er doch der wahre Gott, bei dem die Herzen Beruhigung finden, und niemand Anderer wird mit Bezug hierauf je Seinen Platz einnehmen können (*yaqūmu maqāmahū*). Gott sagte (= 19/65): ‚Diene ihm ohne Unterlass (w. Diene ihm und harre in seinem Dienst aus)! Weisst du etwa einen, der ihm namensgleich wäre?‘ Dies wäre das erste Grundprinzip.

Das (ii) zweite Grundprinzip ist, dass das Glück im Jenseits z. B. auch darin bestehen wird, Ihn anzusehen, und (es ist) *nicht* so wie das eine Gruppe der scholastischen Theologen und ihresgleichen behauptet, dass es kein Glück und keine Wonne gibt, es sei denn durch das, was erschaffen ist – wie z. B. Essen,

Trinken, Geschlechtsverkehr (wörtl. *al-mankūh*) und dergleichen. Vielmehr liegt die Wonne und das vollendete Glück in dem, was sie von ihrem Schöpfer erlangen (*fī ḥaẓẓihim mina l-ḥālīqī*), so wie in dem Bittgebet, das überliefert worden ist, ausgesprochen ist: ‚O Gott, ich bitte dich um die Wonne, Dein Angesicht zu schauen; um die Sehnsucht, Dich zu treffen [...]‘ – es wurde von an-Nisā’ī und anderen überliefert. Um im *Ṣaḥīḥ* von Muslim u. a. wird von Ṣuḥayb vom Propheten überliefert, dass er sagte: ‚Wenn diejenigen, denen das Paradies bestimmt worden ist, ins Paradies eingehen, dann ruft ein Rufer: ‚Ihr Leute des Paradieses! Da ist noch etwas offen, was Gott euch versprochen hat, was Er euch nun erfüllen möchte.‘ Da werden sie sagen: ‚Was könnte das wohl sein? Hat Er nicht (ohnehin schon) unsere Gesichter weiss gemacht und uns ins Paradies eingehen lassen und uns vorm Höllenfeuer in Schutz genommen (*ağāra*)?‘ Er sagte: ‚(Zu diesem Augenblick) wird dann der Schleier gelüftet werden, und sie werden Ihn anblicken. Und Er wird ihnen nichts gegeben haben, was ihnen lieber ist, als Ihn anzublicken, und dies wird der Zusatz (*ziyāda*) sein.‘ Der Prophet [Muḥammad] hat also verdeutlicht, dass Gott ihnen (also: den ‚Leute des Paradieses‘), ungeachtet der Tatsache, dass sie durch das, was Gott ihnen im Paradies gegeben hat, (schon alleine) vollkommen erfreut werden (*ma‘a kamālī tana‘umihim bi-mā a‘tāhumu llāhu fī l-ğannatī*), nichts gegeben hat, was *mehr sie lieben würden, als den Blick auf Ihn*. Und selbigen (wörtl. er) lieben sie nur aus dem einzigen Grund mehr, weil die Freude und der Genuss, den sie aus ihm (also: dem Blick auf Gott) ziehen, grösser ist als die Freude und der Genuss, den sie aus etwas Anderem ziehen, da der Genuss der Wahrnehmung dessen, was geliebt wird, folgt (*fa-inna l-laddata tatba‘u š-šu‘ūra bi-l-maḥbūbi*). Je mehr also ein Mensch etwas liebt, desto genussvoller ist es für ihn, dies (tatsächlich) zu erlangen; desto mehr erfreut er sich daran. [...] Und Gott sagte über die Ungläubigen (*fī ḥaqqi l-kuffārī*) (= Q 83/15-16): ‚(15) Nein! Sie sind an jenem Tag vor ihrem Herrn verhüllt. (16) Anschliessend (w. Hierauf) werden sie im Höllenschlund schmoren.‘ Die ‚Qual der Verhüllung‘ (*‘aḍāb al-ḥiğāb*) ist also die grösste aller Arten von Qual und der Genuss des Blicks auf Sein Angesicht der (schlechthin) höchste Genuss, und das Glück, das für sie (also: die ‚Leute des Paradieses‘) von den erschaffenen Dingen herrührt, vermag nicht an die Stelle des Glücks treten, das für sie von Gott herrührt (*lā taqūmu ḥuḏūḏuhum min sā‘iri l-maḥlūqāti maqāma ḥaẓẓihim minhu ta‘ālā*). Diese beiden Grundprinzipien stehen unverrückkehr fest in Qur‘ān und Sunna, und diejenigen, die wissen und glauben, hängen ihnen an (*‘alayhimā ahlu l-‘ilmi wa-l-īmāni*); und über sie sprechen die grossen Šūfi-Scheichs (*mašāyihū ṣ-ṣūfīyati al-‘ārifūna*); und ihnen hängen die *Ahl as-sunna wa-l-ğamā‘a* an und die gewöhnlichen Gläubigen der Gemeinde. Und das bildet einen Teil der *fiṭra* ‚natürlichen Konstitution‘, die Gott den Menschen anerschaffen hat [...].“⁴¹²

Gesichtspunkt (3): An dieser Stelle nun geht Ibn Taymīya über zum dritten Gesichtspunkt. Was diesen dritten Gesichtspunkt betrifft, so ist er ohne jeden Zweifel von ganz *entscheidender* Bedeutung für seine Argumentation, da anhand von ihm besonders deutlich wird, wie genau er *‘ibāda* und die menschliche „Armut“ argumentativ ineinander verschränkt hat. Ibn Taymīya greift hier argumentativ also nochmals ganz massiv die menschliche „Armut“ auf. Wie schon mehrfach gesagt wurde, ist diese „Armut“ die andere Seite der göttlichen *rubūbiya* (also: von Gottes

⁴¹² Vgl.: „*wa-‘lam anna ḥādā l-wağha mabnīyun ‘alā ašlayni aḥaduhumā ‘alā anna nafsa l-īmāna bi-llāhi wa-‘ibādatahū etc.*“

absoluter kosmischer Herrschaft), der gegenüber *alle* in einer Position von Inferiorität und Schwäche sind. Schon gesagt wurde, dass diese allgemeine „Armut“ und „Bedürftigkeit“ mit der Überzeugung einhergeht, dass *nur* Gott „nützen“ bzw. „schaden“ kann bzw. dass die Menschen einander nur mit Gottes Erlaubnis (also nicht *gegen* Seinen Willen) „nützen“ oder „schaden“ können. Ibn Taymīya hat nun den – durchaus originellen – Gedanken geäußert, dass die Tatsache, dass die Menschen aneinander nicht die Instanzen haben, die ihnen in ihrer „Armut“ „nützen“ oder „schaden“ würden, sie dazu führen würde, *Gott* zu dienen. Hier ist nochmals an Michel Chodkiewicz zu erinnern. Wie zu sehen war, hat Michel Chodkiewicz (zurecht) die grosse Bedeutung betont, die die *Kräfte*, mit denen ein Heiliger ausgestattet ist, für die sogenannten gewöhnlichen Gläubigen (*al-‘amma*) haben – und diese Kräfte sind logischerweise mit der Hoffnung seitens dieser Gläubigen verbunden, dass der Heilige ihnen „nützen“ würde. Ibn Taymīya hat einen (vom Befund her) nachgerade *frappierend* ähnlichen Gedanken geäußert. *So legt er nämlich nahe, dass für al-‘amma „die gewöhnlichen Gläubigen“ der Punkt, dass nur Gott ihnen „nützen“ oder „schaden“ könne weitaus einsichtiger – „offensichtlicher“ – ist als das, was er als ersten Gesichtspunkt genannt hat (also die ‘ibāda).* Er suggeriert also, wenn ich dies richtig sehe, dass es der qur’ānischen Methodik entspricht, die gewöhnlichen Gläubigen (*al-‘amma*) präzise *dort* abzuholen, wo tatsächlich ihre realen und existenziellen Probleme liegen (also bei ihrer „Armut“ und „Bedürftigkeit“), d. h., *so* zu den Menschen zu reden, dass die Botschaft auch wirklich einen *Sinn für sie hat* und sozusagen *eingängig* ist – und sie von dort zu dem zu führen, was ihr *wirklicher* Zweck ist (also: *‘ibāda*). Gott hat also den Menschen gewissermassen eine „Rutsche“ gelegt zu dem, was der wirkliche Zweck ist, zu dem sie erschaffen wurden:

„Der dritte Gesichtspunkt ist, dass bei dem, was (seinerseits selbst) erschaffen worden ist, für den Menschen weder ein Nutzen noch ein Schaden vorhanden ist; weder ein Geben noch ein Vorenthalten; weder Rechtleitung noch Irregehen; weder Unterstützung noch Im-Stich-Lassen; weder Erniedrigung noch Erhöhung; weder Macht noch Demut – sondern vielmehr ist es sein *Herr*, der ihn erschaffen hat und ihm Lebensunterhalt gegeben hat; der ihm Einsicht verliehen hat (*baṣṣarahū*) und ihn rechtgeleitet hat; der ihn mit Seinen Wohltaten überhäuft hat. Wenn also Gott Not über ihn kommen lässt, so gibt es niemand Anderen (als Gott), der sie beheben könnte.⁴¹³ Und wenn Er ihm eine Wohltat zuteil werden lässt, so gibt es niemand ausser Ihm, der sie von ihm wegnehmen könnte. Was (hingegen) die Menschen (wörtl. *al-‘abd*) betrifft, so vermögen sie ihm *einzig mit Gottes Erlaubnis* nützen oder schaden. *Und dieser (dritte) Gesichtspunkt ist nun für die breite Masse (der Menschen)/für die gewöhnlichen Gläubigen (al-‘amma) offensichtlicher⁴¹⁴ als der erste, und deshalb wandte man sich im Qur’ān (auch dementsprechend) öfter mit diesem (dritten Gesichtspunkt; wörtl. ihm) an sie. Reflektiert aber ein verständiger Mensch über die Methodik des Qur’ān (ṭarīqat al-Qur’ān), so wird es sich dessen gewahr werden, dass Gott die Menschen (wörtl. Seine Diener) *vermittels dieses (dritten) Gesichtspunkts zum ersten (Gesichtspunkt)⁴¹⁵ hinruft* (also: hinbewegt) (*waḡada anna llāha yad‘ū ‘ibādahū bi-hādā l-waḡhi ilā l-awwali*). Denn dieser Gesichtspunkt erfordert das absolute Vertrauen auf Gott und Ihn um Hilfe zu bitten; Ihn zu bitten und zu fragen unter*

⁴¹³ Vgl. Q 10/107.

⁴¹⁴ Also: „einleuchtender“ bzw. „eingängiger“.

⁴¹⁵ Vgl. weiter oben!

Übergehen von allem, was ausser Ihm ist (*dūna mā siwāhu*). Und er erfordert es auch, Gott zu lieben und Ihm zu dienen, weil Er an Seinem Diener gut handelt und ihn mit Seinen Wohltaten überhäuft (*li-iḥsānihi ilā ʿabdihi wa-isbāgi niʿamihi ʿalayhi*); weil der Mensch (*al-ʿabd*) Seiner mit Bezug auf diese Wohltaten bedarf (*wa-ḥāḡati l-ʿabdi ilayhi fī ḥāḡihi n-niʿami*). Wenn sie Ihm aber von daher (wörtl. aus diesem Gesichtspunkt heraus) dienen, Ihn lieben und auf Ihn vertrauen, so begeben sie sich damit in den ersten Gesichtspunkt (*daḥalū fī l-waḡhi l-awwali*). Mit Bezug auf das Diesseits ist das (entsprechende) Beispiel hier jemand, den ein grosses Unglück befällt (*naẓīruhū fī d-dunyā man nazala bihi balāʾun ʿaẓīmun*), drückende Armut oder eine Angst, die ihn in Unruhe versetzt, und der (aus diesem Grund) Gott anruft und -fleht, bis Gott (wörtl. Er) ihm von der Freude, die darin liegt, mit Ihm Zwiesprache zu halten, auftut (*ḥattā fataḥa lahū min laḡḡati munāḡātihi*), was ihm (letztlich) lieber ist als jenes Bedürfnis, das (zu erfüllen) zunächst in seiner Absicht lag. Aber dies (also: dass ihm die Zwiesprache mit Gott (letztlich) mehr bedeuten würde als die Erfüllung seines Bedürfnisses) wusste er zunächst (noch) nicht, so dass er (zunächst) Ersteres (wörtl. es) anstrebte und danach Sehnsucht hatte. Der Qurʾān ist voll mit Erwähnungen des Bedürfnisses der Menschen nach Gott unter Absehung alles Anderen, was ausser Ihm ist; (voll) mit Erwähnungen der Gnade, die Er ihnen erweist; und (voll) mit Erwähnungen der verschiedenen Freuden und Wonnen im Paradies, die Er ihnen versprochen hat. Und nichts von alldem ist bei dem (verortet), was erschaffen worden ist (*laysa ʿinda l-maḥlūqi šayʾun min ḥādā*). Dieser Gesichtspunkt verwirklicht also das absolute Vertrauen auf Gott, den Dank an Ihn und die Liebe zu Ihm aufgrund Seines Wohltuns (*maḥabbatuhū ʿalā iḥsānihi*).“⁴¹⁶

Ibn Taymīya hat mehrfach die Notwendigkeit der Menschen, „das, was nützt“, heranzuziehen (*ḡalaba*) sowie „das, was schadet“ abzuwehren (*dafaʿa*) einerseits und *ʿibāda* als Praxis andererseits argumentativ in den eben vorgestellten Zusammenhang gebracht, d. h., indem er nahegelegt hat, dass Gott es so eingerichtet hat, dass jene fundamentale Bedürftigkeit der Menschen sie dazu bringt, das zu tun, wozu Gott sie erschaffen hat, d. h. Ihm zu dienen. Verknüpft Ibn Taymīya also jene von ihm unterstrichene und fundamentale menschliche „Bedürftigkeit“ und „Armut“ mit der Forderung, nur Gott zu dienen (= *tawḥīd al-ʿibāda*), dann so, dass er dabei nahelegt, dass die Menschen zuallererst immer nach dem streben, was sie brauchen – sie sind eben „arm und bedürftig“ (*muḥtāḡūn muftaqirūn*). Zur selben Zeit aber „liebt Gott es, geliebt zu werden“ (*yuḥibbu an yuḥabba*), was sich darin ausdrücken muss, dass Er das einzige Objekt der von den Menschen geleisteten *ʿibāda* wird. Ibn Taymīya schlägt also – mit anderen Worten – vor, dass die Menschen genau, indem sie das tun, was Gott liebt, den idealen – und einzig wahren – Umgang mit ihrer Bedürftigkeit finden. Und wenn ich dies richtig sehe, suggeriert er, dass dies auch der Grund ist, warum Gott dem Vergehen von *širk* so unversöhnlich begegnet, denn es ist logisch, dass *širk* so etwas wie ein Schlag ins Gesicht des – Ibn Taymīya zufolge – einzig „richtigen“ Umgangs mit der menschlichen „Armut“ ist:

„[Und] Gott hat in einem *ḥadīṭ qudsī* gesagt: ‚Ich habe das Gebet zwischen mir und meinem Diener in zwei Hälften aufgeteilt‘ (*qasamtū ṣ-ṣalāta baynī wa-bayna*

⁴¹⁶ Vgl.: „*al-waḡhu t-tālīṭu anna l-maḥlūqa laysa ʿindahū li-l-ʿabdi nafʾun wa-lā ḡararun wa-lā ʿaṭāʾun wa-lā manʿun* etc.“

‘*abdi niṣṣaynī*.’ Und der *Nutzen beider Hälften* fällt auf den Diener (Gottes) zurück, so wie (wir) dies in einem *ḥadīṭ* (finden), den aṭ-Ṭabarānī mit Bezug auf *du‘ā* ‘das Bittgebet’ überliefert hat: ‘Meine Diener! Es (also: *ad-du‘ā*) besteht aus vier (Anteilen): Einer fällt Mir zu; einer dir; einer ist zwischen Mir und zwischen dir; und einer ist zwischen dir und Meiner Schöpfung. Der (Teil), der Mir zufällt, ist, dass du Mich anbetest und Mir nichts beigesellst. Der (Teil), der dir zufällt, ist, dass Ich dir dein Tun damit vergelte, wonach du am meisten Bedarf hast; was zwischen Mir und dir ist: Von dir ist die Bitte, und von Mir das Erhören der Bitte. Und was zwischen dir und Meiner Schöpfung ist: So tu ihnen, von dem du willst, dass sie es dir tun.’ Und *Gott liebt beide Hälften*. Und Er liebt, dass sie Ihn anbeten/Ihm dienen. Und die Hilfe und Rechtleitung, die Gott dem Menschen gibt, gehören zu Seiner Gnade (*faḍl*) und Seinem Wohltun (*iḥsān*) und sind ein *Mittel* zu dem, was Er liebt (wörtl. zu jenem *maḥbūb* ‘Geliebten’). Und Er liebt es nur, weil es ein Weg zum Dienst an Ihm ist, während der Mensch zuallererst nach dem strebt (*yaṭlubu*), was er *braucht* (*yaḥtaḡu*), d. h., er *braucht* die Hilfe zur ‘*ibāda*; und er *braucht* die rechte Leitung; und er *braucht* den geraden Weg, und damit gelangt er zur ‘*ibāda*. Der Mensch (wörtl. er) *erstrebt also zuallererst das, was er braucht, um sich dessen als eines Mittels zu bedienen, um zu dem zu gelangen, was der Herr liebt* (*fa-huwa yaṭlubu mā yaḥtaḡu ilayhi awwalan li-yatawassala bihī ilā maḥbūbi r-rabbi*), worin (wiederum) seine (also: des Menschen) *Glückseligkeit liegt*. Und in diese Richtung weist Sein (oben erwähntes) Wort: ‘*amaluka aḡzika bihī aḥwaḡa mā takūnu ilayhi*’, denn Er liebt die Belohnung, die die Vergeltung des Tuns ist, während der Mensch nur für sich handelt: *lahā mā kasabat wa-‘alayhā mā ktasabat*. Wenn der Mensch (wörtl. er) also ‘*ibāda* *erstrebt*, so *erstrebt* er sie *nur* insofern, als sie für ihn *nützlich* ist; ihn also seine Glückseligkeit erreichen lässt (*muḥaṣṣila lahū li-sa‘ādatihī*); indem sie ein Bollwerk gegen die Bestrafung durch seinen Herrn bildet (*muḥaṣṣina lahū min ‘aḍāb rabbiḥī*). Der Mensch *erstrebt* also niemals etwas, es sei denn das, worin ein Gedeihen (*ḥazz*) für ihn liegt. Und mag der Herr dies auch lieben, so *erstrebt* er (also: der Mensch) dies doch (nur), insofern es ihm bekommt (*min ḥaytu huwa mulā‘imun lahū*). Wer also Gott dient und Ihm nichts beigesellt, den liebt Er und den belohnt Er – es resultiert also (hieraus) dem Menschen, was er an Glück liebt, infolge dessen, was der Herr liebt (*taba‘an li-maḥbūbi r-rabbi*). Und hier verhält es sich so wie mit einem Verkäufer und einem Käufer. Der Verkäufer will vom Käufer in erster Linie (dass er) den Preis (für die Ware bezahlt), und zu dem, was notwendig hieraus folgt (*min lawāzim dālīka*), gehört, dass er das, was er verkauft, dem Käufer aushändigen will; wohingegen der Käufer die Ware will, und zu dem, was notwendig hieraus folgt, gehört, dass er (dem Verkäufer) den (verlangten) Preis gibt. Und der Herr liebt es nun, dass Er geliebt wird (*wa-r-rabbu yuḥibbu an yuḥabba*), und zu den notwendigen Begleiterscheinungen hiervon (*min lawāzimi dālīka*) gehört: Dass Er den liebt, durch den allein ‘*ibāda* zustandekommt (*an yuḥibba man lā taḥṣulu l-‘ibādatu illā bihī*), während der Mensch zuallererst liebt, was er braucht und woraus er einen Nutzen zieht, und zu den notwendigen Folgen hiervon gehört: dass er es liebt, Gott zu dienen (*maḥabbatuhū li-‘ibādati llāhi*).“⁴¹⁷

Zu unterstreichen ist an dieser Stelle nochmals, dass Ibn Taymiya nachdrücklich davon ausgegangen ist, dass dieser ursprünglich aus „Armut“ und „Bedürftigkeit“ heraus geleistete Dienst in etwas *Anderes* umschlagen kann; in etwas, das nicht

⁴¹⁷ Vgl.: „*wa-qad qāla ta‘ālā fī l-ḥadīṭi l-quṣṣiyi qasamtu ṣ-ṣālāta baynī wa-bayna ‘abdi niṣṣaynī fa-n-niṣṣāni ya‘ūdu naf‘uhumā ilā l-‘abdi etc.*“

mehr auf einen eigennützigen Akt vor dem Hintergrund dieser Bedürftigkeit *reduziert* werden kann – es ist davon auszugehen, dass dies jener aus dem Herzen kommende Glaube ist, an dem Ibn Taymīya in letzter Konsequenz gelegen ist. Wie weiter oben zu sehen war, hat er sich explizit dagegen zur Wehr gesetzt, dass das religiöse Gesetz nur als Mühsal und Plackerei dargestellt wird, sondern dass die Menschen vielmehr *voller Liebe und Freude Gott ihren Gehorsam erweisen*.

Ibn Taymīya hat nun nahegelegt, dass die Menschen – als die bedürftigen Wesen, die sie sind – fortwährend damit befasst sind, verschiedene Arten von Gütern zu erlangen, einerlei, ob es sich nun um materielle Güter handelt (also z. B. Geld) oder aber um symbolische Güter (also z. B. *ḡāh*, *madḥ* etc.). In dieser Grundüberlegung ist implizit eine weitere Überlegung enthalten, nämlich diejenige, dass das Ausmass des Bedürfnisses, solche Güter zu erlangen, abhängig davon ist, wie sehr sie begehrt werden (vgl. die hier frequente Begrifflichkeit von *ṭamaʿ*); wie sehr also „das Herz an ihnen hängt“. Ibn Taymīya hat oft die Beobachtung ausgesprochen, dass ein starkes Begehren von und eine starke herzensmässige Verbundenheit mit irgendeinem Gegenstand des Begehrens unter anderen Dingen auch dazu führt, dass ein gegebenes Individuum abhängig von denen wird, die ihm den jeweiligen Gegenstand des Begehrens auch tatsächlich verschaffen können. Er spricht in diesem Zusammenhang bisweilen von „Sklaventum“; vom „Verlust von Freiheit“. Je mehr ein Individuum also verzichten kann, desto „freier“ ist es, weil unabhängig von jenen, die bei der Erlangung des jeweiligen Gegenstandes des Begehrens eine Rolle spielen bzw. hierfür unentbehrlich sind. Dies wird beispielsweise mit der folgenden knappen Formel (die ʿUmar al-Ḥaṭṭāb zugeschrieben wird) ausgedrückt: „Begierde ist Armut und Verzicht Reichtum.“ Logischerweise verhält es sich so, dass eine Reihe solcher Ziele – also z. B. das Ansinnen, Geld oder *ḡāh* anzuhäufen – sich vor das Ziel schieben können, Gott zu dienen – und zwar: *nur* Gott; es ersetzen. Eine entsprechende herzensmässige Verbundenheit mit solchen Gegenständen des Begehrens führt also dazu, dass selbige zu den Objekten von *cathexis* werden; dass also ein Individuum in sie seine gesamte mentale und emotionale Energie investiert – und nicht in *Gott* (d. h., diejenigen, die so handeln, entfernen sich genau *hierdurch* von Gott). So schreibt Ibn Taymīya in diesem Zusammenhang:

„Wenn ein Mensch (wörtl. er) irgendetwas begehrt und es wünscht, so hängt sein *Herz* hieran, und er wird abhängig davon, es zu erlangen und abhängig von denen (wörtl. dem), von denen er denkt, dass sie ein Mittel darstellen, um es zu erreichen – dies mit Bezug auf Geld, *ḡāh* [...]. Der Mensch (wörtl. *ʿabd*) braucht also notwendig einen Lebensunterhalt und ist bedürftig hiernach. Sucht er seinen Lebensunterhalt von Gott, so wird ein Diener Gottes; Seiner bedürftig. Und sucht er ihn von einem Anderen (als Gott), so wird er zum Diener dieses Anderen und dieses Anderen (wörtl. seiner) bedürftig. Deswegen ist es ganz grundsätzlich (*fī l-aṣl*) verboten, einen Erschaffenen zu bitten, und solches wurde einzig und allein aus Gründen der *Not* erlaubt.“⁴¹⁸

⁴¹⁸ Vgl.: „*wa-ammā idā ṭamiʿa fī amrin min l-umūri wa-raḡāhu taʿallaqa qalbuḥū biḥī fa-ṣāra faqīran ilā ḥuṣūlihī wa-ilā man yazunnu annahū sababun fī ḥuṣūlihī wa-hāḏā fī l-māli wa-l-ḡāhi wa-ṣ-ṣuwari wa-ḡayri dālīka. [...] fa-l-ʿabdu lā budda lahū min rizqin wa-huwa muḥṭāḡun ilā dālīka fa-idā ṭalaba rizqahū min llāhi ṣāra ʿabdan li-llāhi faqīran ilayhi wa-in ṭalabahū min maḥlūqin ṣāra ʿabdan li-*

Deutlich sichtbar ist, wie sehr Ibn Taymīya hier die kapitale Bedeutung des *Herzens* in den Vordergrund rückt: Ein Herz, das (diesseitige) Objekte der Begierde hat, ist ein Herz, das den falschen – d. h. nicht-göttlichen – Instanzen gegenüber in einem Verhältnis von *‘ubūdīya* steht:

„So wie Gott gesagt hat (= Q 9/58): ‚Und unter ihnen gibt es welche, die dich wegen der Almosenabgabe bekritteln. Wenn sie dann (?) etwas davon erhalten, sind sie zufrieden. Wenn sie aber nichts davon erhalten, sind sie gleich aufgebracht.‘ Ihre Zufriedenheit ist also wegen etwas Anderem als Gott, und ihr Aufgebracht-Sein ist wegen etwas Anderem als Gott, und ebenso ist, wer an Führerschaft [...] oder dergleichen mehr von den Dingen hängt, die zu den Begierden seiner (Trieb)Seele gehören: Erreicht er sie (wörtl. es), so ist er zufrieden; erreicht er sie (wörtl. es) nicht, so ist er aufgebracht/unwillig – und so jemand ist der Diener und Sklave (*riqq*) dessen, was er hiervon begehrt, da Sklaventum und Dienerschaft in Wahrheit Sklaventum und Dienerschaft des *Herzens* sind; denn (genau das,) was jemandes (wörtl. das) *Herz* (Obj.) versklavt und zum Diener macht, dessen Diener ist er. Aus diesem Grund heisst es: ‚Der Diener (*‘abd*) ist frei, solange er zufrieden ist (*qanī‘a*), und der Freie ein Sklave, solange er begehrt (*ṭamī‘a*).‘ Und jemand hat gesagt (*wa-qāla l-qā‘ilu*): ‚Ich gehorchte den Objekten meiner Begierden (*maṭāmī‘*), und so haben sich mich zum Sklaven gemacht. Wäre ich zufrieden gewesen (*qanī‘a*), so wäre ich frei (*kuntu ḥurran*).‘ [...] Und von ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb wird überliefert, dass er sagte: ‚Begierde ist Armut, und Verzicht (*ya‘s*) Reichtum. Und führwahr: Gibt einer von euch die Hoffnung auf etwas auf, so kann er dessen entraten.‘ Und hierbei handelt es sich um etwas, was jeder (wörtl. der Mensch) bei sich selbst feststellen kann (*hādā amrun yağīduhū l-insānu min nafsihī*), denn nach etwas, worauf man (wörtl. er) die Hoffnung aufgibt, strebt man nicht und begehrt es nicht [...]. Was den Fall betrifft, dass jemand (wörtl. er) etwas begehrt und wünscht, so hängt sein Herz daran, und so wird er bedürftig danach, dies (wörtl. es) zu erlangen oder bedürftig nach dem, von dem er denkt, er sei ein Mittel, um es erreichen zu können, und dies betrifft sowohl Vermögen als auch *ğāh* [...] und dergleichen.“⁴¹⁹

Führt nun die Tatsache, dass auf „die Erschaffenen gehofft“ wird und dass hieraus eine Abhängigkeit selbigen gegenüber resultiert („Sklaventum“), so kann hieraus (wie bereits zu sehen war) im Umkehrschluss gefolgert werden, dass ein entsprechendes *ausschliessliches* Hoffen auf Gott bewirkt, dass dementsprechend *nur* Gott gedient wird. Es ist eine charakteristische Eigenschaften der Schriften

ḍālika l-maḥlūqī faqīran ilayhi. wa-li-hādā kānat mas‘alatu l-maḥlūqī muḥarramatun fī l-aṣli wa-innamā ubīḥat li-ḍ-ḍarūratī.“ – Hervorhebung von mir.

⁴¹⁹ Vgl.: „*kamā qāla ta‘ālā* (= Q 9/58) *fa-riḍāhum li-ğayri llāhi wa-saḥaṭuhum li-ğayri llāhi wa-ha-kaḍā ḥālū man kāna muta‘alliqan bi-ri‘āsatin aw bi-ṣūratin wa-naḥwi ḍālika min ahwā‘i nafsihī in ḥaṣala lahū raḍīya wa-in lam yaḥṣul lahū saḥaṭa fa-hādā ‘abdu mā yahwāhu min ḍālika wa-huwa raqīqun lahū idī r-riqqu wa-l-‘ubūdīyatu fī l-ḥaḳīqati huwa riqqu l-qalbi wa-‘ubūdīyatuhū fa-mā staraqqā l-qalba wa-sta‘badahū fa-huwa ‘abduhū wa-li-hādā yuqālu: al-‘abdu ḥurrun mā qanī‘a wa-l-ḥurru ‘abdun mā ṭamī‘a wa-qāla l-qā‘ilu ata‘tu maṭāmī‘ fa-sta‘badatnī wa-law annī qanī‘tu la-kuntu ḥurran wa-yuqālu: aṭ-ṭama‘u gullun fī l-‘unuqī qaydun fī r-riğli fa-idā zāla l-ğullu mina l-‘unuqī zāla l-qaydu mina r-riğli wa-yurwā ‘an ‘Umara bni l-Ḥaṭṭābi raḍīya llāhu ‘anhu annahū qāla: aṭ-ṭama‘u faqrun wa-l-ya‘su ġinan wa-inna aḥadakum idā ya‘isa min ṣay‘ini stağnā ‘anhu. wa-hādā amrun yağīduhū l-insānu min nafsihī fa-inna l-amra llaḍī yay‘asu minhu lā yaṭlubuhū wa-lā yaṭma‘u bihī wa-lā yubqī qalbahū faqīran ilayhi wa-lā ilā man yaṭaluhū wa-ammā idā ṭamī‘a fī amrin mina l-umūri wa-rağāhu ta‘allaqa qalbahū bihī fa-ṣāra faqīran ilā ḥuṣūlihī wa-ilā man yazunnu annahū sababun fī ḥuṣūlihī wa-hādā fī l-māli wa-l-ğāhi wa-ṣ-ṣuwari wa-ğayri ḍālika.*“ – Hervorhebungen von mir.

(auch) des Ibn Taymīya, dass zur selben Zeit, da jenes „Hoffen auf die Erschaffenen“ und die daraus entstehende und objektiv die Verehrung von *Gott allein* bedrohende *‘ubūdīya* „Sklavenschaft“ problematisiert und kritisiert wird, die gottbezogene *‘ubūdīya* herausgestrichen wird. Anführen liesse sich in diesem Zusammenhang etwa die folgende Passage von Ibn Taymīya:

„In dem Masse, da das Hoffen des Dieners (Gottes) auf Gottes Gnade und Erbarmen und seine Hoffnung darauf, dass *Er* sein Bedürfnis erfüllen und seine Not abwehren mag, stark ist, ist auch seine *‘ubūdīya* stark und seine Freiheit von allem, was ausser Ihm ist. Auf die gleiche Art und Weise also, wie sein Hoffen auf die Menschen (wörtl. das Erschaffene) es notwendig macht, dass er *ihnen* gegenüber in (einem Verhältnis von) Dienerschaft steht, so macht das Aufgeben der Hoffnung auf sie (wörtl. es) notwendig, dass sein Herz sie (wörtl. es) nicht braucht – so wie man gesagt hat: ‚Brauch nichts von wem auch immer, und du wirst ihm ebenbürtig sein; gib (wörtl. tu Gutes) wem auch immer, und du wirst sein ‚Befehlshaber‘ sein; und sei bedürftig wem auch immer gegenüber, und du wirst sein ‚Gefangener‘ sein‘. Und ebenso macht das Hoffen/Begehren des Dieners auf seinen Herrn und sein *Hoffen auf Ihn* notwendig, dass er *Ihm dient* (*‘ubūdīyatuhū*); dass sein Herz sich davon *abwendet*, nach etwas *Anderem als Ihm* zu streben (*ṭalab*). Wo doch die Hoffnung auf ihn (also einen Anderen als Gott) es notwendig macht, dass sein (also: dessen, der begehrt) Herz sich von der *‘ubūdīya* Gott gegenüber (*‘ubūdīya li-llāh*) abwendet, ganz besonders, wer auf das Erschaffene hofft/bittet (*yargū*) und nicht auf den Erschaffer, indem sein Herz baut sei es auf seine Führerschaft, seine Soldaten, seine Gefolgschaft und die, die in seinem Besitz stehen (wörtl. seine Mamluken); sei es auf seine Familie und seine Freunde; sei es auf sein Vermögen und die von ihm angehäuften Schätze; sei es auf seine *sādāt* und *kubarā*’ [...] u. a. von denen, die (entweder) schon gestorben sind oder (noch) sterben (werden) (*mimman huwa qad māta aw yamūtu*). Gott hat gesagt (= Q 25/58): ‚Und vertrau auf den Lebendigen, der unsterblich ist, und lobpreise ihn! Er kennt die Sünden seiner Diener (d. h. der Menschen) gut genug.‘ Und jeder, der sein Herz an die Erschaffenen hängt, auf dass sie ihm helfen mögen oder ihm seinen Lebensunterhalt verschaffen mögen oder ihn rechtleiten mögen, dessen Herz ist ihnen gegenüber fügsam; und es kommt dahin, dass in seinem Herzen an *‘ubūdīya* ihnen gegenüber ist nach Massgabe dessen (*wa-ṣāra fihi mina l-‘ubūdīyati lahum bi-qadri ḍālīka*) – mag er auch dem Anschein nach/im Äusseren ihnen Befehle erteilen (*amīr lahum*), sie dirigieren (*mudabbir lahum*), über sie verfügen (*mutaṣarrif bihim*): Doch der, der Verstand hat (*al-‘āqil*), blickt auf die (hinter dem Anschein verborgenen) Wahrheiten, nicht auf die Äusserlichkeiten.“⁴²⁰

⁴²⁰ Vgl.: „*wa-kullamā qawīya ṭama‘u l-‘abdi fī faḍli llāhi wa-raḥmatihī wa-rağā’ihī li-qaḍā’i ḥāğatihī wa-daf’i ḍarūratihī qawīyat ‘ubūdīyatuhū lahū wa-ḥurriyatuhū mimma siwāhu fa-kamā anna ṭama‘ahū fī l-maḥlūqi yūğibu ‘ubūdīyatahū lahū fa-ya’suhū minhu yūğibu ġinā qalbihī ‘anhu kamā qāla: istağni ‘amman šī’ta takun naẓīrahū wa-afḍil ‘alā man šī’ta takun amīrahū wa-ḥtağ ilā man šī’ta takun asīrahū fa-ka-ḍālīka ṭama‘u l-‘abdi fī rabbihī wa-rağā’uhū lahū yūğibu ‘ubūdīyatahū lahū wa-i’rāḍa qalbihī ‘ani ṭ-ṭalabi min ġayri llāhi wa-r-rağā’u lahū yūğibu nṣīrāfa qalbihī ‘ani l-‘ubūdīyati li-llāhi lā siyyāmā man kāna yargū l-maḥlūqa wa-lā yargū l-ḥālīqa bi-ḥaytu yakūnu qalbuḥū mu’tamidan immā ‘alā ri’āsatiḥī wa-ğunūdihī wa-atbā’ihī wa-mamālīkihī wa-immā ‘alā ahliḥī wa-aṣḍiqā’ihī wa-immā ‘alā amwālīḥī wa-ḍaḥā’irihī wa-immā ‘alā sādātihī wa-kubarā’ihī kamālīkihī wa-malīkihī wa-ṣayḥihī wa-maḥdūmihī wa-ğayrihim mimman huwa qad māta aw yamūtu. qāla ta’ālā (= Q 25/58) wa-kullu man ‘allaqa qalbahū bi-l-maḥlūqāti an yaṣurūhu aw yazuqūhu aw an yaḥdūhu ḥaḍa’a qalbuḥū lahum wa-ṣāra fihi mina l-‘ubūdīyati lahum bi-qadri ḍālīka wa-in kāna fī z-ẓāhiri amīran lahum*

Ibn Taymīya hat vor diesem Hintergrund immer wieder gefordert, dass die Bitten der Menschen an Gott allein zu richten sind, und er hat an eine – diesbezüglich exemplarische – Szene mit Abū Bakr erinnert:

„Und er (also: Muḥammad) hat seinen engsten Gefährten (*ḥawāṣṣ aṣḥābiḥi*) aufgetragen (*awṣā*), nicht die *Menschen* um etwas zu bitten, und im *Musnad* (findet sich diesbezüglich), dass Abū Bakr seine Peitsche aus der Hand fiel, er aber zu niemandem sagte: ‚Reich sie mir!‘, sondern (vielmehr) sagte er: ‚Mein Freund (*ḥalīlī*) hat mir befohlen, die Menschen um nichts zu bitten! (*inna Ḥalīlī amaranī an lā as’ala n-nāsa šay’an*)‘. [...] Und der Mensch muss notwendigerweise den Lebensunterhalt und dergleichen erlangen, den er braucht, und abwehren, was ihm schadet, und in beiden Fällen ist ihm vorgeschrieben worden, dass seine Bitte an *Gott* gerichtet sein muss – er hat also *Gott* zu fragen und an *Gott* seine Klagen zu richten.“⁴²¹

III. 1. 1. 1. 4. „*‘ALĀ HĀDĀ BUNIYA L-‘ĀLAM*“: DIE EIGENNÜTZIGKEIT MENSCHLICHEN HANDELNS

Ist für Ibn Taymīya die an Gott alleine gerichtete *‘ibāda* der „richtige“ Umgang mit der menschlichen „Armut“, so ist hieraus der logische Umkehrschluss zu ziehen, dass alle anderen Arten von Umgang mit dieser „Armut“ ihm zufolge „falsch“ sind und für ihn mehr oder weniger katastrophale Folgen haben müssen, d. h. sowohl religiös als auch sozial destruktiv sind. Nachdem diese menschliche „Armut“ für Ibn Taymīya eine derartig fundamentale menschliche Wahrheit ist, erachtet er sie *stets* als eine tiefe Triebfeder menschlichen Handelns – was er mit der lakonischen Bemerkung: „So läuft nun einmal die Welt!“ (*‘alā hādā buniya l-‘ālam*) ausser Streit gestellt hat. Es lohnt, einen näheren Blick auf den Text zu werfen, in welchem er diese Bemerkung gemacht hat. Dort schreibt er unter anderen Dingen:

„Die Menschen sind *allesamt* bedürftig, und sie machen *nichts*, es sein denn aufgrund ihrer Bedürftigkeit und zu ihrem (Eigen)Nutzen. Dies obliegt ihnen und ist die Weisheit, und nur dies geziemt sich für sie, wobei aber derjenige von ihnen ‚glücklich‘ (*sa’īd*) ist, der um eines eigenen Vorteils willen arbeitet, der (auch) *wirklich* ein Vorteil ist, und nicht für etwas, was er *für einen Vorteil erachtet*, ohne dass dem (*tatsächlich*) so wäre. Und so sind sie (=die Menschen) von dreierlei Art: Ungerechte (*ẓālim*), Gerechte (*‘ādil*) und Wohltuende (*muḥsin*). *Ungerecht* ist der, der von dir Vermögen oder einen Nutzen (in Anspruch) nimmt, ohne eine entsprechende Gegenleistung (zu geben) oder der sich selber einen Nutzen verschafft, indem er dich schädigt. *Gerecht* ist der, der vergilt (*al-mukāfi*), also etwa jemand, der einen Vertrag schliesst weder zu deinen Gunsten

mudabbiran lahum mutaṣarrifan bihim fa-l-‘āqilu yanẓuru ilā l-ḥaqā’iqi lā ilā ẓ-ẓawāhiri.“ – Hervorhebung von mir.

⁴²¹ Vgl.: „*wa-awṣā ḥawāṣṣa aṣḥābiḥi an lā yas’alū n-nāsa šay’an wa-fī l-Musnadi ,anna Abā Bakrīn kāna yasqūtu s-sawṭu min yadiḥi fa-lā yaqūlu li-aḥadin nāwilnī iyyāhu wa-yaqūlu: inna Ḥalīlī amaranī an lā as’ala n-nāsa šay’an.* [...] *wa-l-insānu lā budda lāhu min ḥuṣūli mā yaḥtāḡu ilayhi mina r-rizqi wa-naḥwihī wa-daḥi mā yaḍurruḥu wa-kilā l-amrayni šuri’a lahū an yakūna du’ā’uhū li-llāhi fa-lahū an yas’ala llāha wa-ilayhi yaštakī.*“ – Hervorhebungen von mir.

noch zu deinen Ungunsten (*al-bāyī^c lā laka wa-lā^c alayka*) [kullun bihī yaqūmu l-wuḡūdu] und jeder von beiden braucht seinen Gefährten, wie (z. B.) zwei Ehepartner, zwei Vertragspartner oder zwei Teilhaber. Und wohltuend (*muḥsin*) ist der, der nicht aufgrund einer Gegenleistung, die er von dir bekäme, gut handelt. Aber er tut dies (gleichfalls) nur aufgrund eines Bedürfnisses und eines Vorteils willen, der (eben) darin liegt, dass er von diesem *iḥsān* ‚Wohltun‘ / ‚guten Handeln‘ *profitiert*; und (der) in dem (liegt), was er dadurch an Lohn, den seine Seele wünscht, erlangt; oder an Lob und Verehrung seitens der Menschen; oder an Annäherung an dich. In jedem Fall handelte er *nur* gut an dir, weil er von dir zu *profitieren* hoffte. Und auch die übrigen Menschen beschenken (*yukrimūna*) dich einzig und allein *deswegen* und preisen dich einzig und alleine *deswegen*, weil sie dich *brauchen*.

Und sie profitieren von dir *entweder* auf dem Wege von *mu^cāwada*, denn jeder von zwei Vertragspartnern, Teilhabern oder Ehepartnern braucht den Anderen; und der Herr braucht seine Sklaven (*mamālīk*) und sie brauchen ihn; und die Herrscher brauchen die Soldaten und die Soldaten sie – und *so läuft (nun einmal) die Welt*.⁴²² Oder aber auf dem Wege eines von dir ausgehenden *iḥsāns* an ihnen, denn ehren dich deine Verwandten, Freunde u. a. (angeblich) um deiner selbst willen, so lieben und ehren sie dich (dabei eigentlich) wegen dem, was sie dabei durch dich an *karāma* ‚Gunstbezeugung‘ erlangen. Wendest du dich (hingegen) ab, dann wenden (auch) sie sich von dir ab und lassen dich stehen – also lieben sie in Wahrheit nur *sich selbst* und ihre *eigenen* Ziele. Und all diese, von den Herrschern abwärts: Erscheint dir einer von ihnen als ein Herr, dessen Befehlen man Folge leistet, so ist er *in Wahrheit* nur ein Sklave, der (seinerseits anderen) gehorcht. Und widerfährt einem von ihnen ein Schaden durch seinen Herren oder durch den, dem er gehorcht, so verändert sich alles je nach Umständen (*bi-ḥasab al-aḥwāl*). Und brauchst du sie (also: bist du von ihnen abhängig), dann sinkt nach Massgabe dessen ihre Liebe (zu dir), die Ehrerweisung (dir gegenüber) und ihre Preisungen – wenn sie auch dein Bedürfnis erfüllen mögen.“⁴²³

⁴²² Wörtl.: „*wa-^calā hāḏā buniya l-^cālamu*“, d. h.: „Darauf ist die ganze (soziale) Welt aufgebaut.“

⁴²³ Vgl.: „*wa-l-ḥalqu kulluhum muḥtāḡūna lā yaf'alūna šay'an illā li-ḥāḡatihim wa-maṣlaḥatihim wa-hāḏā huwa l-wāḡibu^c alayhim wa-l-ḥikmatu wa-lā yanbaḡi lahum illā ḏālīka lākinna s-sa^cida minhumu llaḏī ya^cmalu li-maṣlaḥatihī llatī hiya maṣlaḥatun lā li-mā yazunnuhū maṣlaḥatan wa-laysa ka-ḏālīka. fa-hum ṭalātatu aṣnāfin: zālīmun wa-^cādīlun wa-muḥsinun. fa-z-zālīmu llaḏī ya^cḥuḏu minka mālan aw naf'an wa-lā yu^cṭīka^c iwaḏahū aw yanfa^cu nafsahū bi-ḏararika. wa-l-^cādīlu l-mukāfi^cu ka-l-bāyī^c lā laka wa-lā^c alayka kullun bihī yaqūmu l-wuḡūdu wa-kullun minhumā muḥtāḡun ilā ṣāḥibihī ka-z-zawḡayni wa-l-mutabāyī^cayni wa-š-šarikayni. wa-l-muḥsinu llaḏī yuḥsinu lā li-^ciwaḏin yanāluhū minka fa-hāḏā innamā^c amalun li-ḥāḡatihī wa-maṣlaḥatihī wa-huwa ntifā^cuhū bi-l-iḥsāni wa-mā yaḥṣulu lahū bi-ḏālīka mimma tuḥibbuhū nafsuhū mina l-aḡri aw ṭalabi madḥi l-ḥalqi wa-ta^czīmihim awi t-taḡarrubi ilayka ilā ḡayri ḏālīka. wa-bi-kulli ḥālin: mā aḥsana ilayka illā li-mā yarḡū mina l-intifā^ci wa-sā'iru l-ḥalqi innamā yukrimūnaka wa-yu^cazzīmūnaka li-ḥāḡatihim ilayka wa-ntifā^cuhum bika immā bi-ṭarīqi l-mu^cāwadaṭi li-anna kulla wāḥidin mina l-mutabāyī^cayni wa-l-mutašarikayni wa-z-zawḡayni muḥtāḡun ilā l-aḥari wa-s-sayyidu muḥtāḡun ilā mamālīkihī wa-hum muḥtāḡūna ilayhi wa-l-mulūku muḥtāḡūna ilā l-ḡundi wa-l-ḡundu muḥtāḡūna ilayhim wa-^calā hāḏā buniya l-^cālamu. wa-immā bi-ṭarīqi l-iḥsāni minka ilayhim fa-aqribā^cuka wa-aṣḏiqā^cuka wa-ḡayruhum idā akramūka li-nafsika fa-hum innamā yuḥibbūnaka wa-yukrimūnaka li-mā yaḥṣulu lahum bi-nafsika mina l-karāmatī. fa-law wallayta wallaw^canka wa-tarakūka fa-hum fi l-ḥaḡiqati innama yuḥibbūna anfusahum wa-aḡrāḏahum fa-hā^culā^c kulluhum mina l-mulūki ilā man dūnahum taḡidu aḥadahum sayyidan muṭā^can wa-huwa fi l-ḥaḡiqati^c abdun muṭī^cun wa-ida uḏiya aḥaduhum bi-sababi sayyidihī aw man yuṭī^cuhū taḡayyara l-amru bi-ḥasbi l-aḥwālī wa-matā kunta muḥtāḡan ilayhim naqaṣa l-ḥubbu wa-l-ikrāmu wa-t-ta^czīmu bi-ḥasbi ḏālīka wa-in qaḏaw ḥāḡataka.“ – Hervorhebungen von mir.*

Einer der interessantesten Punkte an dieser Passage von Ibn Taymīya ist ohne jeden Zweifel, dass er hier den Versuch unternimmt, zu argumentieren, dass das Handeln der Menschen *grundsätzlich* eigennützig ist, und zwar – das ist wichtig – auch dort, wo der Eigennutzen irgendwie verneint wird. Wie zu sehen ist, unterscheidet Ibn Taymīya zwischen verschiedenen Formen von interessegeleitetem und eigennützigem – also aus „Bedürftigkeit“ resultierendem – Handeln. So differenziert er auf einer sehr grundlegenden Ebene zwischen, (1) einerseits, einem Handeln, das eine Gegenleistung impliziert (*mu^cāwaḍa*) und, (2) andererseits, Formen von Handeln, die *keine* (direkte) Gegenleistung implizieren. Was letzteren Fall betrifft, so unterscheidet er zwischen blanker Ungerechtigkeit (*ẓulm*) (also etwa einer widerrechtlichen Aneignung von Vermögen) und einem Handeln, das zwar nicht auf *mu^cāwaḍa* abzielt, aber dennoch seine spezifischen Gewinne einstreift (*iḥsān* „Wohltun“). Ibn Taymīyas Differenzierung zwischen *mu^cāwaḍa* und *iḥsān* erscheint besonders interessant und verfolgenswert. Was *mu^cāwaḍa* betrifft, so ist das Lexem von derselben Wurzel gebildet wie auch *‘iwaḍ* „Gegenleistung“, „Ersatz“ oder „Entschädigung“. Beim als *mu^cāwaḍa* bezeichneten Handeln geht es also um ein Handeln, das „auf eine Gegenleistung zielt“. Für diese Gegenleistung gilt allerdings, dass sie relativ nüchtern und sozusagen *ausgesprochen* ist (vgl. die von Ibn Taymīya genannten sozialen Institutionen von Vertragsabschluss, Teilhaberschaft etc.). Wie zu sehen ist, ist dieser Begriff bei Ibn Taymīya deutlich mit dem Begriff *‘adl* „Gerechtigkeit“ assoziiert. Etwas komplizierter liegen die Dinge im Falle von *iḥsān* „Wohltun“ / „Gutes-Tun“. Hier geht es nicht um *‘iwaḍ* „eine Gegenleistung“, sondern der Profit, um den es hier geht, ist ein wenig *verklärter*. Dazu muss man sich nur ansehen, was mit solchem Handeln verbunden sein und einhergehen kann: „Ehrerweisungen“, das „Spenden von Lob“ etc. Hier spielt also (abgesehen von Profiten, die nicht in dieser Welt eingelöst werden können) das Moment der *sozialen Anerkennung* eine nicht unbeträchtliche Rolle (vgl. *madḥ al-ḥalq* „Lob seitens der Menschen“; *ta^cẓīm* „Verehrung“); der *symbolische Gewinn*. Von herausragendem Interesse dabei ist, dass Ibn Taymīya mehr oder weniger explizit nahelegen scheint, dass es sich hierbei oft um als „Liebe“ und „Verehrung“ bezeichnete – bzw. verklärte (im Sinne von Pierre Bourdieu) – Beziehungen handelt, die aber im Kern doch nichts anderes sind als auf Eigennutzen bedachte Beziehungen. Und zu sehen, dass die politisch Mächtigen „in Wahrheit nur Sklaven sind“, entspricht für Ibn Taymīya dabei einer Erkenntnis, die charakteristisch für einen *‘āqil* „denkenden Menschen“ ist, da selbiger nicht auf die *ẓawāhir* „den äusseren Anschein“, sondern auf die *ḥaqā’iq* „(hinter dem äusseren Anschein liegenden) Wahrheiten“ zu schauen vermag.⁴²⁴

⁴²⁴ Vgl.: „*fa-l-‘āqilu yanẓuru ilā l-ḥaqā’iqi lā ilā ẓ-ẓawāhiri.*“

Ibn Taymīya scheint dabei nahezulegen, dass die aus dieser symbolisch relativ am ertragreichsten und einträglichsten Form von Handeln eine Form von Herrschaft hervorgeht, die relativ instabil ist (eben deswegen, weil auch sie Interessen bedient). Nachdem nur Gott auf vollkommene Art und Weise über *ḡinā* verfügt – ja der *ḡanī par excellence* ist⁴²⁵ –, so sind die Menschen *eo ipso* „bedürftig“ und „arm“ – wer auch immer sie sein mögen; und wie auch immer das von jener fundamentalen Bedürftigkeit motivierte Handeln beschaffen sein mag (gerecht/ungerecht; vertragsgebunden/nicht vertragsgebunden etc.). Wenn ich dies richtig sehe, legt Ibn Taymīya zudem nahe, dass die Vollkommenheit, durch die Gott sich auszeichnet – also Seine *ṣifāt al-kamāl* – dabei nicht das Resultat von *Beziehungen* ist, so wie das in der sozialen Welt immer der Fall ist: In der sozialen Welt entspricht Vollkommenheit einer *Beziehung von Ungleichheit* – und zwar *immer*. Mit anderen Worten: Sie ist *relativ*, und sie fällt in hohem Masse denen zu, deren Bedürftigkeit gering ist. Er legt dabei nahe, dass sich in der sozialen Welt folgendes Gesetz beobachten lässt: Tut ein Individuum X einem Individuum Y Gutes und ist dabei *nicht von ihm abhängig*, so resultiert hieraus *maximale soziale Stärke*. Ist hingegen ein Individuum X *abhängig* von Individuum Y, so *leidet seine soziale Stärke* je nach dem Ausmass dieser Abhängigkeit: „Und brauchst du sie (also: die anderen Menschen aus Bedürftigkeit heraus) – und sei es, indem du sie um einen Schluck Wasser bittest –, so nimmt dein Ansehen bei ihnen je nachdem, wie sehr du sie brauchst, Schaden“ (*wa-matā ḥtaḡta ilayhim wa-law fī šarbatī mā’in naqaṣa qadruka ‘indahum bi-qadri ḥaḡatika ilayhim*). Dies geht auch deutlich aus einer (auch) von Ibn Taymīya verschiedenenorts angeführten Sentenz hervor: „*iḥtaḡ ilā man šī’ta takun asīrahū wa-staḡni ‘amman šī’ta takun naḡīrahū wa-aḥsin ilā man šī’ta takun amīrahū*“, d. h.: „Sei bedürftig wem auch immer gegenüber, und du wirst sein ‚Gefangener‘ sein; brauch nichts von wem auch immer, und du wirst ihm ebenbürtig sein; und gib (wörtl. tu Gutes) wem auch immer, und du wirst sein ‚Befehlshaber‘ sein.“ Was die in der sozialen Welt beobachtbare Stärke betrifft, so handelt es sich dabei zudem um eine besondere Form von Stärke, denn in der sozialen Welt stark zu sein heisst, wie Ibn Taymīya nahelegt, *dass man das tun konnte, woran einen jemand durchaus hätte hindern können*, d. h. in der sozialen Welt stark zu sein heisst wesentlich, dort Erfolg gehabt zu haben, wo auch *hätte gescheitert werden können* – einleuchtendermassen ein Punkt, der für Gott keine Gültigkeit haben kann.

Ibn Taymīya hat jenes (seiner Sichtweise zufolge) durch und durch eigennützige Handeln der Menschen überall registriert, und er hat es dementsprechend auch in die Reihe der Gesichtspunkte aufgenommen, von denen weiter oben schon die Rede war: So schreibt er dort (einmal mehr unter Bezugnahme auf die fundamentalen Unterschiede, die in dieser Hinsicht zwischen Gott und den Menschen bestehen):

„Der sechste Gesichtspunkt ist, dass Gott *ḡanī, ḥamīd, karīm, wāḡid, raḥīm* ist – Gott (wörtl. Er) tut also Seinem Diener Gutes, *ohne dass* Er seiner bedürfte: Er will ihm (also: dem Diener) Gutes zuteil werden lassen und das, was ihm schadet (*aḡ-ḡarr*), von ihm fortnehmen – d. h. (Er tut dies) nicht, um vom Menschen her (wörtl. Diener) (irgend)einen Vorteil zu Sich heranzuziehen; und auch nicht, um (irgend)einen Schaden von Sich abzuwehren, sondern aus (wörtl. als) *Barmherzigkeit und Wohltun (iḥsān)*. Während es *unvorstellbar* ist, dass die

⁴²⁵ Bekanntlich ist *al-ḡanī* einer der *asmā’ al-ḥusnā*.

Menschen (wörtl. Diener) für irgendetwas Anderes als für ihren *eigenen* Vorteil arbeiten (*wa-l-ʿibādu lā yutaṣawwaru an yaʿmalū illā li-ḥuṣūṣihim*). Das Äusserste, was für jemanden (wörtl. einen Diener) (folgerichtig) bei Anderen (wörtl. ihnen) bereitgehalten ist (*fa-akṭaru mā ʿindahum li-l-ʿabdī*), ist, dass ihn diese Anderen (wörtl. sie) lieben und verehren; dass sie ihm irgendeinen Nutzen verschaffen oder irgendeinen Schaden von ihm abwehren. Und auch, wenn auch dies (letztlich) von *Gott* möglich gemacht wird (*wa-in kāna ḍālika ayḍan min taysīri llāhi*), so tun sie (also: die Menschen) dies ausschliesslich um des *Vorteils* willen, den sie aus diesem Menschen ziehen können (*li-ḥuṣūṣihim mina l-ʿabdī*), so sie nicht um Gottes willen handeln. Denn, für den Fall, dass sie jemanden (wörtl. ihn) lieben, so streben sie danach, daraus, dass sie ihn lieben, ihr (eigenes) Ziel zu erreichen – einerlei, ob sie ihn aufgrund einer ‚inneren‘ oder aufgrund einer ‚äusseren Schönheit‘ lieben. Lieben sie nämlich die Propheten und die *awliyāʾ* ‚Heiligen‘, dann streben sie danach, mit ihnen zusammenzutreffen, d. h. sie lieben es, sich an ihrem Anblick zu erfreuen und ihre Worte zu hören und dergleichen mehr. Und ebenso verhält es sich mit jemandem, der einen Menschen aufgrund seines Mutes liebt; oder aufgrund der Führerschaft (die dieser Mensch innehat); oder aufgrund seiner Schönheit oder seiner Grosszügigkeit: Es ist *notwendig*, dass jemand (wörtl. er) (s)einen (eigenen) Vorteil aus dieser Liebe zieht, und gesetzt, er würde sich nicht an dieser Liebe (wörtl. ihr) erfreuen, so liebte er den Anderen (wörtl. ihn) nicht (*law-lā ltiḍāduhū bihā la-mā aḥabbahū*). Und mögen die Anderen (wörtl. sie) ihm einen Nutzen verschaffen, indem sie ihm z. B. dienen oder (in Form von) Geld (*ka-l-ḥidma aw mālin*), oder einen Schaden von ihm abwenden – also z. B. eine Krankheit oder einen Feind – und sei es dadurch, dass sie für ihn bitten oder durch Lob – so verlangen sie nach einer *Gegenleistung* (*fa-hum yaṭlubūna l-ʿiwaḍa*), wenn sie (dabei) nicht um Gottes willen handeln. Und die Soldaten der Herrscher; die Sklaven des Besitzenden; die Lohnarbeiter des Handwerkers (*uḡarāʾ aṣ-ṣānīʾ*); die Helfer dessen, der die Führerschaft innehat – samt und sonders streben sie danach, (jeweils) durch ihn ihre (jeweiligen und eigenen) Ziele zu erreichen. Die Mehrheit von ihnen hat es nicht darauf abgesehen, dem, dem sie dienen, zu nützen (*lā yuʿarriḡu akṭaruhum ʿalā qaṣṣi manfaʿati l-maḥdūmi*)⁴²⁶, es sei denn, sie sind aus einer anderen Richtung her unterwiesen und erzogen worden (*illā an yakūna qad ʿullima wa-uddiba min ḡihatīn uḡrā*), was dann entweder seitens der Religion her der Fall ist, oder dass etwas darin liegt, was von seiner Art her Gerechtigkeit ist und ein Wohltun, die (respektive) unter den Bereich von Vergütung/Belohnung/Entgelt und Barmherzigkeit fallen (*fa-yadhulu ḍālika fī l-ḡihati d-dīniyati aw yakūnu fihā ṭabʿu ʿadlīn wa-iḥsānun min bābi l-mukāfaʿati wa-r-raḥmatī*). Falls dem aber *nicht* so ist, dann ist das, was in jemandes primärer Absicht liegt, (ausschliesslich) der Eigennutzen (*manfaʿatu nafsihī*). Und dies gehört zur Weisheit Gottes, mit der Er das Wohl Seiner Schöpfung sich vollziehen lässt (*wa-hāḍā min ḥikmatī llāhi llatī aqāma bihā maṣāliḥa ḥalqihī*). Und Er hat ihren Lebensunterhalt im Diesseits unter ihnen aufgeteilt und sie auf unterschiedliche Ränge verteilt, damit die einen die anderen sich dienstbar machen (=Q 43/32).⁴²⁷ Ist dies einmal deutlich geworden, so zeigt sich, dass es

⁴²⁶ Wörtl.: weicht nicht (von der Verfolgung der eigenen Ziele) ab, indem sie dem, dem sie dienen, einen Nutzen zu erweisen beabsichtigen würden.

⁴²⁷ Vgl. Kaṭīr *Tafsīr*, Bd. 6, p. 225: „*wa-qawluhū ḡallat ʿaṣamatuhū* (= Q 43/32): „*li-yattaḥiḍa baʿduhum baʿḍan suḥrīyan*“ *qīla maʿnāhu li-yusaḥḥira baʿduhum baʿḍan fī l-aʿmāli li-ḥtiyāḡihim hāḍā ilā hāḍā wa-hāḍā ilā hāḍā*“, d. h.: „[...] man hat gesagt, die Bedeutung dieses Verses (wörtl. seine Bedeutung) wäre: ‚damit die einen die anderen in Frondienst nehmen in dem, was sie tun, aufgrund ihrer wechselseitigen Bedürftigkeit nacheinander.‘“ Für die Qurʾānstelle (Q 43/32) und die

niemals der primären Absicht eines Menschen (wörtl. Erschaffenen) entspricht, *dir* zu nützen, sondern vielmehr liegt es in seiner Absicht, *sich selbst durch dich* zu nützen, (und zwar nachdrücklich) auch (dann), wenn hierin für dich ein Schaden liegen mag, sofern er (also: der Mensch/ ‚Erschaffene‘) nicht Sorge dafür trägt, dass es gerecht zugeht (*idā lam yurāʿi l-ʿadla*) (d. h. wenn ihm die Gerechtigkeit egal ist). Rufst du ihn, dann jemanden, bei dem es wahrscheinlicher ist, dass er dir schadet, als, dass er dir nützt, während der Herr *für dich* will; für deinen Nutzen, und nicht *von dir* profitiert. Und dies ist ein Nutzen für dich, in dem kein Schaden liegt. Denk hierüber genau nach! Die Berücksichtigung dieses (sechsten) Gesichtspunktes müsste dich also daran hindern, den Erschaffenen (also: Andere als Gott) zu bitten und bei ihm nach einem (wie auch immer gearteten) Nutzen für dich zu streben, denn es liegt *nicht* in der primären Absicht des Erschaffenen, dir zu nützen (wörtl. er will nicht primär dies); und ebensowenig ist er dazu in der *Lage* – auch wenn dich dies unter keinen Umständen dazu bringen sollte, grausam gegen die Menschen zu sein, davon abzulassen, gut an ihnen zu handeln sowie von ihnen ausgehende Kränkungen zu ertragen, *sondern vielmehr tu ihnen Gutes um Gottes willen und nicht, weil du auf sie hoffst* (*aḥsin ilayhim li-llāhi lā li-raġāʾihim*). Und weder fürchte noch hoffe auf sie (*wa-kamā lā taḥaṭhum fa-lā tarġuhum*). Fürchte Gott in den Menschen und nicht die Menschen in Gott. Und hoffe auf Gott in den Menschen und nicht auf die Menschen in Gott (*ḥafi llāha fī n-nāsi wa-lā taḥafi n-nāsa fī llāhi*). Und gehör zu denen, über die Gott sagte (= Q 92/17-20): ‚(17) Wer aber fromm und gottesfürchtig ist, wird davon verschont bleiben (oder: ferngehalten werden) (18) – wer sein Geld hergibt, um sich (durch Wohltätigkeit) zu reinigen (oder: reinzuhalten), (19) nicht dass jemand bei ihm eine Wohltat gut hätte, die (damit) heimgezahlt würde, (20) sondern aus reiner Hingabe an seinen (aller)höchsten Herrn (w. nur im Streben nach dem Antlitz seiner (aller)höchsten Herrn).‘ Und über die Er sagte (= Q 76/9): ‚[...] Nur Gott zuliebe geben wir euch zu essen. Wir wollen von euch weder Lohn noch Dank haben.‘

Ibn Taymīya hat das seinem Charakter nach eigennützige Handeln der Menschen in den Folgepassagen nochmals deutlich unterstrichen und zugleich auch die Tatsache, dass nichts *gegen* den Willen Gottes zu geschehen vermag; dass also auch die Hoffnung auf die Menschen unsinnig ist:

„Der siebte Gesichtspunkt ist, dass die Mehrheit der Leute (*ġālib al-ḥalq*) danach streben, durch dich das, was sie brauchen, zu erreichen, und dies auch (dann), wenn dir hieraus ein Schaden resultiert. Denn derjenige, der etwas braucht, ist blind und hat nichts im Kopf, es sei denn die Stillung seines Bedürfnisses (*fa-inna ṣāḥiba l-ḥāġāti aʿmā lā yaʿrifu illā qaḍāʾahā*). Der achte Gesichtspunkt ist, dass die Menschen (*al-ḥalq*), wenn dir ein Schaden zustösst wie Furcht, Hunger oder Krankheit, nicht in der Lage sind, diesen von dir fortzustossen, es sei denn mit Gottes Erlaubnis; (auch gar) nicht im Sinn haben, ihn fortzustossen, es sei denn wegen (irgend)eines eigenen Ziels, das sie mit Bezug hierauf hegen. Der neunte Gesichtspunkt ist, dass die Menschen (*al-ḥalq*), auch wenn sie alle Anstrengungen unternömmen, um dir zu nützen, dir (doch) nicht nützten, es sei denn durch etwas, was Gott für dich festgeschrieben hat (*illā bi-amrin katabahū llāhu laka*). Und gesetzt, sie unternömmen alle Anstrengungen um dir zu schaden, so würden

genannten wechselseitigen Abhängigkeiten vgl. auch Bonner *Kasb*, p. 422. Nicht extra erst hervorgehoben werden muss, dass diese Sichtweise durchaus dazu angetan ist, den *status quo* zu erhalten.

sie dir (doch) nicht schaden, es sein denn durch etwas, was Gott gegen dich festgeschrieben hat. Sie nützen und schaden dir also nicht ausser mit Gottes Erlaubnis. Knüpf also deine Hoffnung nicht an sie! [...] ⁴²⁸ „⁴²⁹

Nachdrücklich zu betonen ist dabei nochmals, dass Ibn Taymīya den eigennützigen Charakter sozialer Beziehungen und menschlichen Handelns u. a. auch deswegen hervorhebt um herauszustreichen, dass sich Gott auf eine fundamentale Art und Weise hiervon unterscheidet. Gott ist nachdrücklich *nicht* von jener *Unsicherheit* betroffen, die in der sozialen Welt permanent anzutreffen ist; Gott hat die Anderen *nicht notwendig*; Er *braucht sie nicht*. Ibn Taymīya hat dies sehr deutlich in seiner *Qā'ida šarīfa fī l-mu'ǧizāt wa-l-karāmāt* ausgesprochen:

„Die Merkmale der Vollkommenheit lassen sich auf drei (Sachverhalte) zurückführen: auf ‚Wissen‘, ‚Können‘/‚Macht‘/auf die ‚Fähigkeit, etwas zu tun‘ und auf ‚Bedürfnislosigkeit‘/Unbedürftigkeit und ‚darauf, dass man von nichts abhängig ist‘. Oder, wenn man so will, auf ‚Wissen‘ und ‚Können‘, wobei unter ‚Können‘ *entweder* die Fähigkeit etwas ‚*tun zu können*‘ zu verstehen ist – dies ist der sog. *ta'īr* ‚das Einwirken‘ – *oder* aber die Fähigkeit etwas ‚*sein lassen zu können*‘ – und dies ist *ǧinā* ‚die Bedürfnislosigkeit‘/‚das Fehlen von Abhängigkeit‘, wobei ersteres edler/grosszügiger (*aǧwad*) ist. Diese drei (Merkmale der Vollkommenheit) sind auf vollkommene Weise nur für Gott allein passend und entsprechend, denn Er ist es, der alles mit Seinem Wissen umfasst, der zu allem in der Lage ist und der der Erdenbewohner nicht bedarf.“ ⁴³⁰

III. 1. 1. 1. 5. DIE ERKENNTNIS DER ALLGEMEINEN „ARMUT“ ALS VORAUSSETZUNG FÜR EIN GERECHTES GEMEINWESEN

Weiter oben wurde bereits gesagt, dass für die auf die *root metaphor* der menschlichen „Armut“ bezogene theologische Arbeit des Ibn Taymīya etwas, gilt, das gar nicht unähnlich dem ist, was Peter Brown einmal im Hinblick auf die in einem heidnischen Umfeld lebenden Juden festgehalten hat. Es sei nochmals die Bemerkung von Peter Brown wiederholt: „[...] for Jews, the daily conflict of body and mind was overshadowed by a *mightier and more significant dualism*. All mankind stood before the majesty of God as other and inferior to Him.“ ⁴³¹ Ausführlich gezeigt wurde nun, dass bei Ibn Taymīya genau solch ein „mightier dualism“ eine herausragende Rolle spielt, da er nachdrücklich betont, dass *alle* Menschen als *schwache* und *inferiore* Wesen einem allmächtigen Gott gegenüberstehen. Es lohnt, auf die religiösen Schlussfolgerungen zu verweisen, die Peter Brown seitens der Juden aus diesem „mightier dualism“ gezogen wurden:

⁴²⁸ Es folgen noch einige qur'ānische Verse.

⁴²⁹ Vgl.: „*fa-hāḍihī qā'idatun ǧalīlatun fī tawḥīdi llāhi wa-iḥlāši l-waǧhi wa-l-ʿamali lahū ʿibādatan wa-ṣiʿānatan qāla llāhu taʿālā* etc.“ – Hervorhebungen von mir.

⁴³⁰ Vgl.: „*šifātu l-kamāli tarǧīʿu ilā ṭalātatin: al-ʿilmu wa-l-quḍratu wa-l-ǧinā. wa-in šīʿta an taqūla: al-ʿilmu wa-l-quḍratu wa-l-quḍratu immā ʿalā l-fiʿli wa-huwa t-taʿīru wa-immā ʿalā t-tarki wa-huwa l-ǧinā wa-l-awwalu aǧwadu. wa-hāḍihī ṭ-ṭalātatu lā taṣluḥu ʿalā waǧhi l-kamāli illā li-llāhi waḥdahū. fa-innahū llaḍi aḥāṭa bi-kulli šayʿin ʿilman wa-huwa ʿalā kulli šayʿin qadīrun wa-huwa ǧanīyun ʿani l-ālamīna.*“

⁴³¹ Vgl. Brown *Body*, p. 35 – Hervorhebung von mir.

„All mankind stood before the majesty of God as other and inferior to Him. Body and soul faced Him together: He had created both and would judge both. Every believer confronted God not as a soul committed, for a time, to the necessary if thankless task of bringing order to an alien body, but rather as the possessor of a “heart”, that is, of a hidden core of the self, that could respond or reject the will of its Creator. [...] *True peace would come to the faithful, not when the soul slipped off the alien clay of the body, but when a faceless reluctance had finally melted away within the heart* [...]. The religious notion of the “perfect heart” carried with it unmistakable *social overtones*. All too many Jews showed to each other the same reluctance to open themselves wholeheartedly to the demands placed upon them by their fellows as they showed when confronted by the demands of God. [...] The religious ideal of the “perfect heart” was intimately connected with *hopes for an ideal society* [...].“⁴³²

In dem weiter unten ausdrücklich dem „way of piety“ gewidmeten Teil dieser Arbeit wird noch eingehend die zentrale Rolle hervorzuheben sein, die dem *Herz* in Ibn Taymīyas Denken zufällt (wie zu sein wird, hat ein „von Gottesfurcht bewohntes Herz“ (*al-qalb al-ma‘mūr bi-t-taqwā*) für ihn zur Folge, dass aus ihm *notwendig* ein religiöses Tun resultiert). Es erscheint mir nun in hohem Masse angebracht davon auszugehen, dass auch die von Ibn Taymīya propagierten religiösen Ideen – also auch die von ihm anvisierte und von Herz ausgehende Glaubenspraxis – solche „social overtones“ haben, d. h., auch bei Ibn Taymīya geht es in letzter Konsequenz wohl um ein ideales und gerechtes Gemeinwesen. Dies ist im Folgenden zu zeigen. Es ist logisch, dass dem genannten „mightier dualism“ und damit der menschlichen „Armut“ und „Bedürftigkeit“ hier weiterhin eine Schlüsselrolle zufällt.

Festzuhalten ist zunächst, dass Ibn Taymīya davon ausgegangen ist, dass die *Erkenntnis* dieser fundamentalen menschlichen „Armut“ und das *Bekenntnis* zu ihr notwendig sind und einen integrativen Bestandteil des Glaubens (im Sinne von *īmān*) darstellen – und *notwendig* ein bestimmtes Handeln erfordern. Sind nun die Erkenntnis und das Bekenntnis dieser „Armut“ und „Bedürftigkeit“ und ein ihr entsprechendes Handeln ein Teil des *Glaubens*, so überrascht nicht, wenn Ibn Taymīya nahelegt, dass diese für die Gläubigen so charakteristischen Erkenntnis bei den Ungläubigen bzw. auch den Heuchlern fehlt, d. h. sie ist keinesfalls universal vorhanden (und wie noch zu sehen sein wird, hat dies für Ibn Taymīya Folgen für das Gemeinwesen).

„Die Glückseligkeit des Menschen (*‘abd*) liegt darin, dass er vollständig von Gott abhängig ist (*fī kamālī ftiqārihī ilā llāhi wa-ḥtiyāḡihī ilayhi*)⁴³³; und dass er dies *bezeugt* und *erkennt*, und dass er sich dabei mit dem auszeichnet, was dies notwendig macht (*yattaṣifa ma‘ahū bi-mūḡibihī*), d. h., mit dem, was die Tatsache, dass er das weiss, notwendig macht (*bi-mūḡibī ‘ilmihī dālika*). Denn der Mensch ist bisweilen bedürftig, *ohne* dies zu wissen, wie wenn z. B. sein Vermögen verschwunden ist, ohne, dass er das weiss, sondern wo er vielmehr glaubt, dass es noch vorhanden ist, und wüsste er, dass es verschwunden ist, so resultierte ihm

⁴³² Vgl. Brown *Body*, pp. 34-36 – Hervorhebungen von mir.

⁴³³ Bzw. „sich vollständig...abhängig macht“.

hieraus eine andere Verfassung. Und ebenso sind alle Menschen (wörtl. die gesamte Schöpfung) Gottes bedürftig (*fuqarā' ilā llāh*), aber die Ungläubigen und Heuchler (*ahl al-kufr wa-n-nifāq*) sind sich dessen nicht bewusst (*fī ḡahl bi-hādā*) und in Unachtsamkeit dem gegenüber; und sie wenden sich davon ab, sich dessen zu erinnern und danach zu handeln. Während die Gläubigen (wörtl. Sg.) dies anerkennen/ausser Zweifel stellen (*yuqirru*) und gemäss der Anerkennung dessen (*bi-mūḡibi iqrārihī*) handeln – und bei ihnen handelt es sich um die (wahren) Diener Gottes (*ibād Allāh*).⁴³⁴

Schon gesagt wurde, dass die *root metaphor* „Armut“ mit anderen Begriffen korrespondiert: „Demut“, „Gehorsam“, „Unterwürfigkeit“ etc. Die Erkenntnis dieser Bedürftigkeit (*iftiqār, iḥtiyāḡ*) müsste Ibn Taymīya zufolge also *dull* „Demut“, *ḥuḍūʿ* „Gehorsam“ und *ḥuṣūʿ* „Unterwürfigkeit“ (Gott gegenüber) nach sich ziehen, aber einige Leute erkennen diese „Bedürftigkeit“ und „Armut“ nicht, d. h., sie erliegen der Auffassung, in irgendeiner Hinsicht *nicht* bedürftig zu sein. Und genau auf dieser Grundlage – so legt Ibn Taymīya nahe – überschreiten sie die Grenzen und werden tyrannisch: *lākin yazunnu aḥaduhum (= al-ḥalq) nawʿa stiḡnāʾin fa-yatḡāʾ*.⁴³⁵ Was den Begriff *ṭuḡyān* betrifft, so hat Ibn Taymīya ihn sehr klar als *muḡāwazāt al-ḥadd* „Überschreiten der (von Gott gesetzten) Grenze(n)“ erklärt und mit dem Begriff *ẓulm* „Tyrannei“ / „Unrecht“ bzw. *baḡy* „Ungerechtigkeit“ / „Frevel“ gleichgesetzt – und jeder, der ausser Gott angebetet wird und dies nicht verabscheut, ist solch ein *ṭāḡūt* (bzw. ein *ṭāḡī*).⁴³⁶

Ibn Taymīya hat also diese fundamentale „Bedürftigkeit“ der Menschen – logischerweise⁴³⁷ – nicht als *schlecht* betrachtet, sondern ganz im Gegenteil nahegelegt, dass *genau sie es ist*, die, für den Fall, dass sie erkannt wird und diese Erkenntnis auch (wie im Falle der Gläubigen) ein entsprechendes Handeln nach sich zieht, so etwas wie der *Motor eines gerechten Gemeinwesens* ist. Gerade hier treten die genannten „social overtones“ ganz besonders deutlich zutage, und es ist selbstredend alles andere als ein Zufall, wenn wir sehen, dass Ibn Taymīya das *soziale Handeln* mit dem *religiösen Handeln* kontrastiert und nahelegt, dass Gerechtigkeit dann – und seiner Ansicht nach: *nur* dann – besteht, wenn das soziale Handeln und das religiöse Handeln *ineinandergreifen*. Es kann also nicht überraschen, wenn hier Ungerechtigkeit im sozialen Sinne für ihn mehr oder weniger *ident* damit ist, „gegen sich *selbst* zu freveln“ – also *ẓālim li-nafsihī* zu sein, was (vgl. weiter unten das Kapitel zur „religiösen Virtuosität“) einer *qurʾānischen* Teilung entspricht und ein Individuum bezeichnet, das nicht glaubt (vgl. Q 35/32):

„Zum *tawḥīd Allāh* und (zum *tawḥīd* der) *ʿibāda* ‚dem Dienst‘ an Ihm gehört es, *nur* auf Ihn zu vertrauen (*at-tawakkul ʿalayhī*); *nur* auf Ihn zu hoffen (*ar-raḡāʾ lahū*) und sich *nur* vor Ihm zu fürchten (*al-ḥawf minhu*) – und *hiermit* ist der Mensch frei von *širk* (also: frei davon, Gott andere Mächte ‚beizugesellen‘). Und der Mensch ist dadurch, dass er den Menschen gibt, was ihnen zusteht (*iʿtāʾ an-nās ḥuqūqahum*) und davon abzusteht, ihnen Unrecht zu tun (*al-ʿudwān ʿalayhim*) frei davon, ungerecht/tyrannisch gegen sie zu handeln (*ẓulmuhum*) und

⁴³⁴ Vgl.: „*wa-saʿādatu l-ʿabdi fī kamālī ftiqārihī ilā llāhi wa-ḥtiyāḡihī ilayhi wa-an yašhada ḍalika wa-yaʿrifahū wa-yattaṣifa maʿahū* etc.“

⁴³⁵ Das ist eine Anspielung auf Q 96/6.

⁴³⁶ Vgl.: „*wa-ṭ-ṭuḡyānu: muḡāwazatu l-ḥaddi wa-huwa ẓ-ẓulmu wa-l-baḡyu fa-l-maʿbūdu min dūni llāhi idā lam yakun kārihan li-ḍalika ṭāḡūtun*.“

⁴³⁷ Schliesslich ist sie ein Teil der göttlichen Schöpfungsordnung!

(frei davon) mit ihnen *širk* zu betreiben (*aš-širk bihim*). Und dadurch, dass der Mensch (*al-ʿabd*) seinem Herrn gehorcht und es vermeidet, Ihm gegenüber ungehorsam zu sein, ist er frei davon, gegen sich selbst zu freveln (*yaḥluṣu min zulmi nafishī*).“⁴³⁸

Immer wieder pocht Ibn Taymīya darauf, dass die mangelnde Erkenntnis der eigenen Bedürftigkeit und Inferiorität, d. h., das Säumnis, aus dem genannten „mightier dualism“ die richtigen Schlüsse ziehen, der Motor *par excellence* für Unrecht ist – so wie umgekehrt der „richtige“ Schluss hieraus (also: *nur* Gott zu dienen, der von „Armut“ nicht betroffen ist) ein gerechtes Gemeinwesen fördert:

„Wer also Gott dient und den Menschen Gutes tut, nun, der erweist den Rechten Gottes und den Recht derer, die Gott dienen, den Respekt, *indem* er Gott in Treue und Lauterkeit dient (*qāʾim bi-ḥuqūqi llāhi wa-ḥaqqi ʿibādi llāhi fī iḥlāṣi d-dīni lahū*). Wohingegen der, der von den Menschen (*ʿibād*) Gegenleistung (*ʿiwaḍ*) sucht im Form von Lob oder Bitte (*ṭanāʾan aw duʿāʾan*) oder irgendetwas Anderem, ihnen *nicht um Gottes willen Gutes* tut. Und wer Gott in ihnen fürchtet und nicht sie in Gott (*man ḥāfa llāha fīhim wa-lam yaḥafhum fī llāhi*), der tut den Menschen und sich selbst Gutes, denn die Furcht Gottes bringt ihn dazu, ihnen zu geben, was ihnen zusteht und davon abzustehen, ihnen Unrecht zu tun. Wer hingegen sie fürchtet und nicht Gott, nun, der *frevelt gegen sich selbst und an ihnen*, insofern er jemanden Anderen als Gott fürchtet und jemand anderen bittet (*raġāhu*), weil er, für den Fall, dass er *sie fürchtet* anstelle von Gott, Bedarf danach hat, das von ihnen ausgehenden Schlechte (wörtl. ihr Schlechtes) von sich in jeder erdenklichen Hinsicht (*bi-kulli waġhin*) abzuwehren – entweder, indem er ihnen schmeichelt; oder indem er ihnen gegenüber Augendienerei betreibt; oder, indem er ihrem Schlechten etwas entgegenstellt, was *noch schlechter* oder gleich schlecht ist. (Und, weil er) für den Fall, dass er sie *bittet/auf sie hofft*, um ihretwillen nicht das Recht Gottes respektiert (*lam yaqum fīhim bi-ḥaqqi llāhi*). Und, wenn er (nun) nicht *Gott* fürchtet, so wählt er die Feindseligkeit ihnen gegenüber (*huwa muḥtārūn li-l-ʿudwāni ʿalayhim*): Denn, entspricht es (schon) der natürlichen Prägung der Seele, denen Unrecht zu tun, die ihr *nichts* getan haben, um wieviel mehr muss dies also für diejenigen gelten, die ihr (tatsächlich) Unrecht getan haben?!

Und so überrascht es dann nicht (wörtl. ‚findest du‘), dass *dieser* Schlag (von Leuten) sich sehr vor den Menschen fürchtet und sehr ungerecht gegen sie ist, wenn er (die) Macht (dazu) hat, aber (wörtl. und) demütig und unterwürfig (ihnen gegenüber ist), so er in der Lage des Schwächeren ist (wörtl. *quhira* ‚bezwungen worden‘ ist). Das heisst, dieser Schlag von Leuten (wörtl. er) fürchtet die Menschen je nach Massgabe dessen, was er *hiervon* hat (also: ‚Macht‘ oder ‚Ohnmacht‘). Und dies gehört (ohne jeden Zweifel) zu den Dingen (wörtl. dem), die Zwietracht zwischen den Leuten säen (*wa-hāḍā mimṡā yūqiʿu l-fitana bayna n-nāsi*). Ferner ist zu konstatieren, dass solch ein Mensch (wörtl. er) die Anderen (wörtl. sie) notwendigerweise hasst, wenn er sie (um etwas) bittet und sie ihm nicht geben, was er von ihnen bittet/erhofft; ihnen Unrecht tut, wenn er sich nicht vor Gott fürchtet – das ist sehr verbreitet unter den Leuten. Du siehst (wörtl. findest), wie sie *einander* fürchten und *voneinander* hoffen/bitten, und all diese (Leute, die *so* sind) beklagen sich übereinander und streben danach, dem jeweils Anderen (wörtl. ihm) Unrecht zu tun. Sie tun also *einander Unrecht und sie tun*

⁴³⁸ Vgl.: „*wa-min tawḥīdi llāhi wa-ʿibādatihī: at-tawakkul ʿalayhi wa-r-raġāʾu lahū wa-l-ḥawfu minhu fa-hāḍā yaḥluṣu bihī l-ʿabdu mina š-širki* etc.“

mit Bezug auf das, was Gott zusteht, Unrecht (*zālimun fī ḥaqqi llāhi*), insofern sie jemand Anderen als Ihn fürchten und jemand Anderen als Ihn bitten; und sie freveln (damit zugleich) gegen sich selbst, denn dies gehört zu den Vergehen (*dunūb*), mit und für (*biḥā wa-ʿalayhā*) die der Einzelne (wörtl. die Seele) bestraft wird; und das (also: so ein Handeln) zerzt (sie) hin zu den *maʿāṣī muḥtaṣṣa* wie *širk* und *zinā*, denn fürchtet sich der Mensch nicht vor Gott, dann folgt er seinen persönlichen Neigungen, und insbesondere, wenn er nach dem strebt, was er (noch) nicht erlangen konnte. Denn seine Seele hört nicht auf, das zu erstreben, mit dem sie Ruhe findet und (mit dem sie) Bekümmernisse und Traurigkeit von ihr fortstösst. Und dabei ist (dann allerdings) nichts bei ihr vom Gedenken Gottes und Dienst an Ihm, worin sie ihre Ruhe finden würde; wodurch sie ihre Ruhe finden würde. Und deswegen findet so ein Mensch (wörtl. er) seine Ruhe dann in dem, was verboten worden ist, indem er *fawāḥiṣ* praktiziert und trinkt, was verboten worden ist, und (indem er) zotig daherredet, und sich der *maḡṣayāt an-nafs* „dessen, wohin es die Triebseele verschlagen hat“ (?) erinnert; des Uernstes; des Spiels; des Zusammenseins mit schlimmen Gesellen (*quranāʾ as-sūʾ*)⁴³⁹ und anderem – und das Herz kann (all dessen) nicht entraten, es sei denn dadurch, dass *Gott* gedient wird.“⁴⁴⁰

Je weniger also *Gott* gedient wird, desto weiter weg ist man von wirklicher Stärke und desto ungerechter geht es zu. Genau umgekehrt verhält es sich, wenn *Gott* gedient wird: Je mehr *Gott* gedient wird, desto grösser ist der Zugewinn an „Reichtum“ und „Stärke“. Die Menschen können *aktiv* ihre „Armut“ in „Reichtum“ verwandeln, indem sie sich aus einem eigenmächtig festgelegten sozialen Spiel zurückziehen; nicht auf die anderen „Erschaffenen“ hoffen. Denn diese Anderen denken aufgrund ihrer eigenen „Armut“ prinzipiell nur an *sich*; arbeiten nur für sich und für ihre *eigenen* Interessen.

III. 1. 2. IBN TAYMĪYAS INSISTIEREN AUF DEM PROPHETISCHEN BRUCH

Eine wichtige Konsequenz, die Ibn Taymīya aus der prophetischen Botschaft des Muḥammad gezogen hat, ist also die, dass die ungeteilte und absolute kosmische Herrschaft Gott – und *nur* Gott – zufällt: alles, was nicht Gott ist, ist von einer fundamentalen „Armut“ betroffen. Allerdings ist dies für Ibn Taymīya nicht die *einzigste* Botschaft, die von der prophetischen Botschaft transportiert wird. Vielmehr spielt ein weiterer Anteil dieser prophetischen Botschaft eine ganz zentrale Rolle in seinen theologischen Überlegungen, und wie noch zu sehen sein wird, ist sie für sein Konstrukt vom „Glauben“ und damit den *awliyāʾ* „Heiligen“ sogar *allesentscheidend*. Um welchen Anteil handelt es sich dabei?

Diese Frage kann nur unter der Voraussetzung beantwortet werden, dass das Augenmerk darauf gelegt wird, dass die prophetische Botschaft des Muḥammad eine „Botschaft des Bruchs“ ist – was eine typische Eigenschaft prophetischer Botschaften ist, woran etwa Pierre Bourdieu erinnert hat.⁴⁴¹ Beide Komponenten

⁴³⁹ Wohl eine Anspielung auf Q 4/38.

⁴⁴⁰ Vgl.: „*wa-min tawḥīdi llāhi wa-ʿibādatihī: at-tawakkul ʿalayhi wa-r-raḡāʾu lahū wa-l-ḥawfu minhu fa-hāḍā yaḥluṣu biḥī l-ʿabdu mina š-širki* etc.“ – Hervorhebungen von mir.

⁴⁴¹ Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 25

dieser Formulierung sind *gleichermaßen* von Bedeutung, d. h. man hat es einerseits mit einer *Botschaft* zu tun, die einen neuen Glauben etabliert, zugleich aber auch mit einer Botschaft, die einen *Bruch* mit dem darstellt, was vor ihr da war (d. h. von Bedeutung sind sowohl die neuen Glaubensinhalte und Forderungen an und für sich, als auch die Art und Weise, *wie* sie auf das bezogen sind, das synchron mit ihnen existiert). Wenn nun auch die prophetische Mission des Muḥammad einen Bruch herstellt bzw. einen solchen einfordert, so bieten die islamischen religiösen Texte mannigfaltige Belege für diesen Sachverhalt (und auch für ein *Bewusstsein* desselben). Verweisen lässt sich hier z. B. auf die qur'ānischen Narrative zu den Muḥammad vorausgehenden Propheten (vgl. Ibrāhīm, Nūḥ, Hūd, Šāliḥ, Šu'ayb etc.). Von besonders grosser Bedeutung (auf die gleich anschliessend einzugehen sein wird) sind in diesem Zusammenhang diejenigen qur'ānischen Verse, wo der Sachverhalt des Bruchs mit von der arabischen Wurzel *b-r-*² gebildeten Lexemen ausgedrückt ist (*barī'*; *bura'ā'* etc.). Exemplarisch kann hier Q 60/4 herangezogen werden:

„In Abraham und denen, die mit ihm waren, habt ihr doch ein schönes Beispiel. (Damals) als sie zu ihren Landsleuten sagten: ‚Wir sind unschuldig (*bura'ā'*) an euch und an dem, was ihr an Gottes Statt verehrt. Wir wollen nichts von euch wissen (W. wir glauben nicht an euch). Feindschaft und Hass ist zwischen uns offenbar geworden (ein Zustand, der) für alle Zeiten (andauern wird), solange ihr nicht an Gott allein glaubt.‘“

Einen ähnlichen Gebrauch von *barī'* finden wir auch in Q 11/54 in einer Aussage vom Propheten Hūd: „Er sagte: ‚Ich rufe Gott zum Zeugen an, und bezeugt (auch ihr), dass ich unschuldig (*barī'*) bin an dem, was ihr (dem einen Gott an anderen Göttern) beigesellt.“⁴⁴² Eine hervorragende Illustration des prophetischen Bruchs stellt auch das qur'ānische Narrativ um Nūḥ in Q 11/42-46 dar (wie zu sehen ist, ist hier die Trennung – also der „Bruch“ – sehr plastisch anhand der Woge ausgedrückt, die zwischen Nūḥ und seinen Sohn tritt):

„(42) Es fuhr nun mit ihnen dahin auf einer Woge (so hoch) wie die Berge. Und Noah rief seinem Sohn zu, der abseits stand: ‚Mein Sohn! Steige mit uns ein und halte es nicht mit den Ungläubigen!‘ (43) Er sagte: ‚Ich werde mich auf einen Berg zurückziehen, der mich vor dem Wasser schützt.‘ Noah (w. Er) sagte: ‚Heute gibt es keinen, der vor der Entscheidung Gottes schützen würde. (Niemand findet Rettung) es sei denn einer, dessen er sich erbarmt.‘ Und die Woge trat (trennend) zwischen die beiden. So war er (einer) von denen, die ertränkt wurden. (44) Und es wurde gesagt: ‚Erde, verschlinge dein Wasser! Himmel, halt ein (mit Regnen)!‘ Und das Wasser nahm ab und die Angelegenheit war erledigt. Und das Schiff sass auf (dem Berg) al-Dschūdī auf. Und es wurde gesagt: ‚Fluch über das Volk, der Frevler!‘ (45) Und Noah rief seinen Herrn an und sagte: ‚Herr! Mein Sohn gehört (doch) zu meiner Familie. Und dein Versprechen (meine Familie zu retten) ist wahr. Du bist der, der am besten entscheidet.‘ (46) Gott sagte: ‚Noah! (Nein!) Er gehört nicht zu deiner Familie.‘“⁴⁴³

⁴⁴² Vgl. „[...] annī barī'un mim mā tušrikūna [...]“.“

⁴⁴³ Hervorhebungen von mir.

Im Hinblick auf die Beobachtung, dass es sich bei der prophetischen Botschaft des Muḥammad um eine Botschaft des Bruchs handelt, sollte unbedingt hervorgehoben werden, dass dies nachdrücklich auch darin begründet liegt, dass diese Botschaft genau, *indem* sie sozusagen „die Uhren neu einstellt“ und von den Menschen fordert, an sie zu glauben und zu dem, was sie fordert, loyal zu sein und *genau darin das einzig relevante Kriterium sieht*, durchaus mit einer radikalen Infragestellung genau derjenigen sozialen Wahrnehmungskategorien entspricht, die dafür verantwortlich zeichnen, dass bestimmte Menschen in inferiore und verächtliche soziale Positionen gestossen werden. Auch hier kann nochmals auf einen auf Nūḥ bezogenen qur’ānischen Vers verwiesen werden (und das, was hier über Nūḥ gesagt wird, gilt *eo ipso* auch für Muḥammad). So lesen wir in Q 11/27:

„Da sagten die Vornehmen aus seinem (also: Noahs) Volk, die ungläubig waren: ‚Wie wir sehen, bist du nur ein Mensch wie wir und folgen dir nur diejenigen von uns, die der untersten Schicht der Bevölkerung (*arāḍilunā*) angehören‘ [...].“

In der exegetischen Literatur wird auf diesen Vers bezogen mitunter sehr klar die Überlegung ausgesprochen, dass die *soziale* Schwäche und Verächtlichkeit derjenigen, die der religiösen Botschaft des Nūḥ folgen, mitnichten als ein Argument gegen diese Botschaft und ihre Wahrheit fungieren kann. Mehr noch: Diejenigen sozialen Wahrnehmungskategorien, denen zufolge bestimmte Menschen verächtlich sind, sind gegen die neue Botschaft *machtlos* (da diese Botschaft eben untrennbar damit verbunden ist, dass sie diese Wahrnehmungskategorien aushebelt, also mit ihnen „bricht“). So schreibt etwa Ibn Kaṭīr:

„Die Tatsache, dass diejenigen, die ihr folgen, (sozial gesprochen) verachtet sind, stellt mitnichten eine Schande (*‘ār*) für die Wahrheit (*al-ḥaqq*) dar, da die Wahrheit in sich richtig ist, egal ob ihr nun die, die (sozial gesprochen) oben/geachtet sind, oder die, die (sozial gesprochen) unten/verachtet sind, folgen. Ja, vielmehr entspricht es einer unzweifelhaften Wahrheit, dass diejenigen, die der Wahrheit folgen, die (wahren) *ašrāf* sind, mögen sie auch arm sein; und dass diejenigen, die sie (also: die Wahrheit) zurückweisen, die (wahren) *arāḍil* sind, mögen sie auch reich sein. (Zu bemerken ist) dann (auch das Folgende): Es trägt sich meistens so zu, dass es die *Schwachen* sind (*ḍu‘afā’ an-nās*), die der Wahrheit folgen, wohingegen diejenigen, die (sozial gesprochen) geachtet und mächtig sind (*al-ašrāf wa-l-kubarā’*), mit ihr mehrheitlich nicht harmonieren.“⁴⁴⁴

Ähnlich konstatiert auch ar-Rāzī mit Bezug auf Q 11/27 in seinem exegetischen Werk *Mafātīḥ al-ḡayb*:

„Hiermit (also mit der in Q 11/27 vorkommenden Formulierung *arāḍil*) ist gemeint, dass sie ‚wenig Besitz und *ḡāh* haben‘ sowie, dass ‚ihre Berufe

⁴⁴⁴ Vgl. Kaṭīr *Tafsīr*, Bd. 3, p. 587: „[...] *innahū laysa bi-‘ārin ‘alā l-ḥaqqi raḍālatu man ittaba‘ahū, fa-inna l-ḥaqqā fī nafsihī ṣaḥīḥ sawā’un ittaba‘ahū l-ašrāfu awi l-arāḍilu, bali l-ḥaqqu llaḍī lā šakka fihī anna atbā‘a l-ḥaqqi humu l-ašrāfu wa-law kānu fuqarā’a wa-llaḍīna ya‘bawnahū humu l-arāḍilu wa-law kānū aḡniyā’a tumma l-wāqi‘u ḡāliban anna man yattabi‘u l-ḥaqqā ḍu‘afā’u n-nāsi wa-l-ḡālibu ‘alā l-ašrāfi wa-l-kubarā’i muḥālafatuhū.*“

verachtet' sind. Und hierbei handelt es sich auch um Ignoranz, da ein hoher Rang in der Religion (schlicht) nicht durch (soziale) Wertschätzung, Vermögen oder angesehene Posten zustandekommt, sondern Armut in der Religion geringere Bedeutung hat als Reichtum, und wir vielmehr feststellen: Die Propheten wurden einzig und alleine deswegen geschickt, damit auf die diesseitige Welt verzichtet werde und man sich (stattdessen) mit dem Jenseits beschäftige. Wie (in aller Welt) sollte also die Tatsache, dass jemand über wenig Geld verfügt, als Verunglimpfung von Prophetentum und Gesandtschaft fungieren können?⁴⁴⁵

Sowohl bei Ibn Kaṭīr als auch bei ar-Rāzī wird mit vollendeter Deutlichkeit argumentiert, dass diejenigen Kriterien, nach denen bestimmte Individuen oder auch soziale Gruppen (vgl. den Hinweis auf bestimmte Berufsgruppen) der sozialen Verachtung anheimfallen, im neuen religiösen Unternehmen regelrecht *ent-macht* werden, da sie *für das, was im neuen Glauben auf dem Spiel steht, vollends irrelevant sind*. Und zu sehen ist, dass Ibn Kaṭīr nahelegt, dass eine religiöse Botschaft, die diejenigen sozialen Wahrnehmungskategorien ent-macht, die bestimmte Individuum in die soziale Verachtung stossen und dafür verantwortlich zeichnet, dass sie *schwach* sind, alle Chancen hat, von genau diesen schwachen Individuen positiv aufgenommen zu werden (dies im Gegensatz zu denjenigen, deren Status aus demselben Grund bedroht ist). Angeführt werden kann hier auch ein qur'ānisches Narrativ, das den zu den Ṭamūd geschickten Propheten Ṣāliḥ zum Inhalt hat (= Q 7/75-76):

„(75) Die Vornehmen aus seinem (also: Ṣāliḥs) Volk (*al-mala'*), die hochmütig waren, sagten zu denen, die unterdrückt waren, (und zwar) zu denen von ihnen, die gläubig waren (oder: (nämlich) zu denen von ihnen (d. h. den Ṭamūd), die gläubig waren: ‚Wisst ihr (sicher), dass Ṣāliḥ von seinem Herrn (als Bote zu uns) gesandt ist?‘ Sie sagten: ‚(Ja!) Wir glauben an die Botschaft, die ihm aufgetragen worden ist.‘ (76) Diejenigen, die hochmütig waren, sagten: ‚Wir glauben nicht an das, woran ihr glaubt.‘“

Auch in diesem Fall lohnt ein Blick in die exegetische Literatur. Es seien wiederum ar-Rāzīs Überlegungen angeführt:

„Wisse [...], dass (das Wort) *al-mala'* gleichbedeutend damit ist, dass es sich hier um diejenigen handelt, in Anbetracht derer die Herzen (der Anderen) voller (Ehr)Furcht (*hayba*) sind vor ihnen (*tamtali'u*). (Was) die Bedeutung des Verses ‚die Vornehmen aus seinem Volk, die hochmütig waren, sagten zu denen, die unterdrückt waren‘, (betrifft), so meint Er (damit) die ‚Armen, die an ihn glaubten‘. Und Sein Wort ‚(und zwar) zu denen von ihnen, die gläubig waren‘ ist hier alternativ gebraucht zu (wörtl. ist ein Ersatz Seines Wortes) ‚zu denen, die unterdrückt waren‘, da es sich bei ihnen um die Gläubigen handelt. Und wisse, dass Er jene Ungläubigen als diejenigen beschreibt, die hochmütig sind, wohingegen Er jene Gläubigen als diejenigen beschreibt, die unterdrückt sind. Die Tatsache,

⁴⁴⁵ Vgl. Rāzī *Mafātīḥ*, Bd. 17, p. 220: „*al-murādu minhu qillatu mālihim wa-qillatu ḡāhihim wa-danā'atu ḥirafihim wa-ṣinā'atihim wa-hādā ayḍan ḡahlun li-anna r-rif'ata fī d-dīni lā takūnu bi-l-ḥasabi wa-l-māli wa-l-manāṣibi l-āliyyati bali l-faqr ahwanu 'alā d-dīni mina l-ḡinā bal naqūlu: al-anbiyā'u mā bu'itū illā li-tarki d-dunyā wa-l-iqbālī 'alā l-āḥirati fa-kayfa tuḡ'alu qillatu l-māli fī d-dunyā ṭa'nan fī n-nubūwati wa-r-risālati?*“

dass sie hochmütig sind, ist nun (allerdings als) ein Handeln ihrerseits (zu sehen), aufgrund dessen sie Tadel verdienen. Und die Tatsache, dass die Gläubigen unterdrückt sind, soll heissen, dass *Andere sie* unterdrücken und *verachten*, wobei es sich hierbei nicht um ein Tun handelt, das in *ihnen* (also: den Gläubigen) seinen Ursprung hat (also: für das ihr eigenes Verhalten verantwortlich zeichnen würde), sondern (vielmehr hat es) in den *Anderen* (wörtl. anderen als ihnen) (seinen Ursprung). Es handelt es sich hier also (nachdrücklich) um kein Attribut, das mit *Bezug auf sie* (also: die Gläubigen) Tadel implizierte, sondern vielmehr fällt der Tadel auf diejenigen zurück, die die Gläubigen (wörtl. sie) verachten und unterdrücken. Anschliessend berichtete Gott, dass diese hochmütigen (sozialen Gruppen von den Ṭamūd) die Unterdrückten fragten, was es nun mit Ṣāliḥ auf sich habe (wörtl. nach dem Zustand von Ṣāliḥ fragten), worauf die Unterdrückten sagten: ‚Wir sind überzeugt und halten das, was Ṣāliḥ überbracht hat, für wahr.‘ Und die Hochmütigen sagten: ‚Und *wir* glauben eben *nicht* an das, was Ṣāliḥ überbracht hat (wörtl. sind ungläubig)!‘, und dieser Vers gehört zu den bedeutendsten Argumenten, wenn es darum geht aufzuzeigen, dass Armut besser als Reichtum ist. Und dies darum, weil *istikbār* ‚Hochmut‘ einzig aus der Fülle von Vermögen und *ḡāh* entsteht, während *istiḍāf* ‚Unterdrückung‘ (wörtl. das ‚Für-Schwach-Halten‘) daraus resultiert, dass Vermögen und *ḡāh* *nicht* in Fülle vorhanden sind (wörtl. aus deren Knappheit resultiert). Gott hat also klargemacht, dass die Fülle von Vermögen und *ḡāh* sie (also: die ‚Hochmütigen‘) dazu gebracht hat, sich (der göttlichen Botschaft) zu widersetzen, sie zu verweigern, sie abzuleugnen und nicht an sie zu glauben. Wohingegen die Knappheit an Vermögen und *ḡāh* sie (also: die ‚Unterdrückten‘) dazu gebracht zu glauben, für wahr zu halten und zu gehorchen, und dies weist darauf hin, dass Armut besser als Reichtum ist.“⁴⁴⁶

Auch hier ist sehr deutlich zu sehen, dass *gerade* das, was in der sozialen Ordnung, mit der gebrochen wird, zu einer geachteten und starken sozialen Position führt (d. h. Vermögen und *ḡāh*), radikal infragegestellt wird, und zudem diese Infragestellung auf innige Art und Weise mit dem neuen Glauben verbunden wird. Der Sachverhalt des Bruchs lässt sich aber auch aus anderen religiösen Texten wie z. B. dem berühmten Ḥadīṭ Nr. 145 aus Muslims *Ṣaḥīḥ* herausarbeiten: „Der Islam hat als ein Fremder begonnen, und er wird dazu zurückkehren, wieder ein Fremder

⁴⁴⁶ Vgl. Rāzī *Mafātīḥ*, Bd. 14, p. 172: „*i‘lam annā dakarnā anna l-mala’a ‘ibāratun ‘ani l-qawmi llaḍīna tamtali’u l-qulūbu min haybatihim wa-ma’nā l-āyati qāla l-mala’u wa-huwa llaḍīna stakbarū min qawmihim li-llaḍīna staḍ’afū yurīdu l-masākīna llaḍīna āmanū bihī wa-qawluḥu ‘li-man āmanū minhum’ badalun min qawliḥi ‘li-llaḍīna staḍ’afū’ li-annahumu l-mu’mīnūna wa-‘lam annahū waṣafa ulā’ika l-kuffāra bi-kawnihim mustakbirīna wa-waṣafa ulā’ika l-mu’mīnūna bi-kawnihim mustaḍ’ifīna wa-kawnuhum mustakbirīna fi’lun istawḡabū bihī ḍ-ḍamma wa-kawnu l-mu’mīnīna mustaḍ’ifīna ma’nāhu anna ḡayrahū yastaḍ’ifuhū wa-yastaḡqiruhū wa-hāḍā laysa fi’lan ṣāḍiran ‘anhū bal ‘an ḡayrihim fa-huwa lā yakūnu ṣifata ḍammīn fi ḡaqqihim bali ḍ-ḍammu ‘ā’idun ilā llaḍīna yastaḡqirūnahū wa-yastaḍ’ifūnahū ṭumma ḡakā ta’ālā anna hā’ulā’i l-mustakbirīna sa’alū l-mustaḍ’ifīna ‘an ḡālī Ṣāliḥīn fa-qāla l-mustaḍ’ifūna naḡnu mūqīnūna muṣaddiqūna bimā ḡā’a bihī Ṣāliḥūn wa-qāla l-mustakbirūna bal naḡnu kāfirūna bimā ḡā’a bihī Ṣāliḥūn wa-hāḍihī l-āyatu min a’ẓami mā yuḡtaḡḡu bihī fi bayāni anna l-faḡra ḡayrun minā l-ḡīnā wa-ḍālīka li-anna l-istikbāra innamā yatawalladu min kaṭrati l-mālī wa-l-ḡāhi wa-l-istiḍ’afu innamā yaḡsulu min qillatihimā fa-bayyana ta’ālā anna kaṭrata l-mālī wa-l-ḡāhi ḡamalahū ‘alā t-tamarrudi wa-l-ibā’i wa-l-inkāri wa-l-kufri wa-qillatu l-mālī wa-l-ḡāhi ḡamalahū ‘alā l-īmāni wa-t-taṣḍīqi wa-l-inḡiyādi wa-ḍālīka yadullu ‘alā anna l-faḡra ḡayrun minā l-ḡīnā.“*

zu sein, so wie er begonnen hat. Selig seien also die, die fremd sind.“ (*bada’a l-islāmu ġarīban wa-sa-ya’ūdu ġarīban kamā bada’a fa-tūbā li-l-ġurabā’i*).⁴⁴⁷ „Ein Fremder“ war der Islam in seinen Anfängen logischerweise genau *deswegen*, weil die prophetische Botschaft *gegen* das gerichtet war, was in der Gesellschaft ihrer Zeit Gültigkeit besass. Bemerkenswert auch an diesem Ḥadīṭ ist, wie klar hier die mit solch einem Bruch einhergehenden Folgen benannt sind: Fremdheit, Distanz etc. An die Botschaft des Bruchs kann aber beispielsweise auch die in Q 5/54 ausgesprochene Überlegung angeschlossen werden, dass sich die Gläubigen nicht „vor dem Tadel (*lawmat lā’im*) fürchten“. Für ein religiöses Unternehmen Tadel einzustecken, impliziert gleichfalls solch einen Bruch, da Tadel *per definitionem* einer Verwarnung desjenigen entspricht, der die eingeforderten gesellschaftlichen Rücksichtnahmen missachtet.

III. 1. 2. 1. DIE „LOGISCHE STRUKTUR“ DER PROPHETISCHEN BOTSCHAFT UND DES VON IBN TAYMĪYA HERVORGEBRACHTEN KONSTRUKTS „GLAUBEN“

Ist nun die prophetische Botschaft des Muḥammad eine derartige Botschaft des Bruchs, so heisst dies, dass sich ihre „logische Struktur“ dadurch auszeichnen wird, dass *gerade* das, was für diese Botschaften *zentral* ist, als Bruch artikuliert wird, d. h. das Ereignis und der Sachverhalt des Bruchs bildet *einen notwendigen und zentralen Bestandteil* dieser Botschaft, insofern dieser Bruch ja genau dort erfolgt, wo diese Botschaft das kommuniziert, was ihr besonders *wichtig* ist. Eine Folge hiervon ist nun allerdings, dass die *Loyalität* zu dem, was für die prophetische Botschaft am wichtigsten und zentralsten ist (und genau in dieser Loyalität besteht selbstredend von nun an ein wichtiger Anteil des Glaubens), die Forderung impliziert, mit allem, was sich gegen diese prophetischen Botschaft stellt und ihr widerspricht, seinerseits zu brechen (also die Botschaft höher zu bewerten als die „Gesellschaft“, zu der nun alles, was der Botschaft entgegensteht, mutiert). Nachdem die prophetische Botschaft die Forderung transportiert, *nur* Gott zu dienen, heisst zur neuen Botschaft loyal zu sein – also nach ihr zu handeln – Gott *so* zu dienen, wie *Er* dies will.⁴⁴⁸ Für die relativ am höchsten bewerteten und von dieser prophetischen Botschaft transportierten religiösen Forderungen und Haltungen ist also typisch, dass sie von den Gläubigen fordern, ihrerseits auch diesen Bruch herzustellen (d. h., sie können nur unter der Bedingung, dass sie diesen Bruch herstellen und damit den neuen und vom Propheten als von nun an entscheidend

⁴⁴⁷ Vgl. Fierro *Spiritual Alienation*, pp. 233 ff.

⁴⁴⁸ Es ist dabei logisch, dass in dem Ausmass, da sich ein relativ autonomes religiöses Feld konstituiert, immer systematischer reflektiert wird, in welchem Sinne nicht Gott allein gedient wird; dass immer genauer immer mehr Objekte identifiziert werden, die als Objekte menschlicher „Anbetung“ den Anspruch, nur Gott zu dienen, scheitern lassen können (vgl. die beiden in diesem Zusammenhang regelmässig angegebenen Objekte *māl* „Vermögen“ sowie *ġāh*). Es geht hier objektiv um eine *Ausweitung* und *Systematisierung* des prophetischen Bruchs (um eine „Ausweitung der Kampfzone“ gewissermassen), d. h., es handelt sich hierbei um eine immer subtilere und virtuosere Form alles, was verhindert, dass man das, was man tut, *nur* für Gott tut, zu kappen – und die Stärke und Grösse eines Individuums liegt – dieser Sichtweise zufolge – ohne jeden Zweifel darin, wie gelungen dieser Bruch ist (der sozusagen das *Atout* in diesem religiösen Feld ist).

durchgesetzten Kriterien folgen, gläubig sein). Anführen lässt sich hier beispielsweise Q 109:

„(1) Sag: Ihr Ungläubigen! (2) Ich verehere nicht, was ihr verehrt (w. ich diene nicht dem, dem ihr dient [...]), (3) und ihr verehrt nicht, was ich verehere. (4) Und ich verehere nicht, was ihr (bisher immer) verehrt habt, (5) und ihr verehrt nicht, was ich verehere. (6) Ihr habt eure Religion, und ich die meine.“

Ibn Taymīya hat – keinesfalls zufällig – solchen qur’ānischen Narrativen, die den Sachverhalt des Bruchs artikulieren, eine *herausragende* Bedeutung beigemessen. Besonders signifikant dabei ist, dass er den Gedanken von *barā’a* (also: der „Lossagung“ von dem, was *nicht* der von Gott geforderten Religion entspricht – also den „Bruch“ – vgl. die oben angeführten qur’ānischen Verse, in denen Lexeme der Wurzel *b-r-* vorkamen) mit der Forderung nach *ihlās* in Zusammenhang bringt. So bemerkt er etwa mit Bezug auf Abraham und Muḥammad (dies wird weiter unten noch genauer aufzugreifen sein):

„Denn es war mit ihnen beiden, dass Gott dieses Prinzip (von *ihlās*) deutlich machte, und sie beide stärkte mit Bezug auf es (*ayyadahumā fihī*), und durch sie beide verbreitete Er es, und so ist Ibrāhīm der Imām, über den Gott gesagt hat (= Q 2/124): ‚Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen‘, und in seiner Nachkommenschaft hat man die Prophetie, das Buch und die Gesandten getan – diejenigen also, die Prophetie und Gesandtentum zugehören, stammen alle aus seiner Familie (*āl*), die Gott gesegnet hat (*bāraka llāh ‘alayhim*) – Er sagte (= Q 43/26-28): ‚(26) Und (damals) als Abraham zu seinem Vater und seinen Leuten sagte: ‚Ich bin unschuldig (*barā’*) an dem, was ihr (als göttliche Wesen) verehrt (27) ausser dem, der mich geschaffen hat. Er wird mich rechtleiten.‘ (28) Und er machte es (d. h. dieses Bekenntnis) zu einem Wort, das unter denen, die nach ihm kommen würden, Bestand haben sollte. Vielleicht würden sie sich bekehren.‘ Und dieses Wort ist das Wort des *ihlās* Gott gegenüber (*kalimat al-ihlās li-llāh*) – und dies ist *barā’a* ‚die Lossagung‘ von allem, was angebetet wird, ausser Gott (wörtl. dem Erschaffer), der uns geschaffen hat (*faṭaranā*) [...].“⁴⁴⁹

Ibn Taymīya stellt also in aller Deutlichkeit einen Zusammenhang her zwischen *barā’a* „Lossagung“ und *ihlās*. Hieran zu erinnern ist deswegen so wichtig, weil *ihlās* zu fordern deckungsgleich damit ist zu fordern, dass *nur* Gott gedient wird und das religiöse Handeln *allein* um Gottes willen geschieht (d. h. nicht etwa aus Interesse an gesellschaftlichen Zielen geschieht). Hier sollte an G. R. Hawting erinnert werden, der zurecht darauf hingewiesen hat, dass

„[t]he opposite of the *shirk* of the opponents in the Koran [...] is not simply monotheism (*tawḥīd*), but the pure and intense type of monotheism indicated by *ikhhlās*. This strenghtens the argument that their *shirk* was not literal polytheism, but a failure (in the eyes of their opponents) to maintain a full and proper form of monotheism.“⁴⁵⁰

⁴⁴⁹ Vgl.: „*lā siyāma afḍalu r-rusuli llaḍīna ttaḥaḍa llāhu kilāhumā ḥalīlan Ibrāhīma wa-Muḥammadan ‘alayhimā s-salāmu fa-inna hādā l-aṣla bayyanahū llāhu bihimā etc.*“

⁴⁵⁰ Vgl. Hawting *Idolatry*, p. 61

Fordert also z. B. Ibn Taymīya *ihlās*, und erklärt er *ihlās* zur Forderung aller Forderungen (vgl. weiter unten), so tritt hier der der „logischen Struktur“ der prophetischen Botschaft inhärente Bruch in vollendeter Klarheit zutage. Zudem muss klar sein, dass der von Ibn Taymīya herausgestellte Zusammenhang von *barī* und *ihlās* besonders gut dafür geeignet ist, um begreifbar zu machen, *warum* solch einer Sichtweise von Glauben zufolge *was* hoch bewertet wird.

Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass bei Ibn Taymīya auch der oben angesprochene „Tadel“ genau so erwähnt wird, dass dabei der Bruch klar zutage tritt: „*al-muḥibbu t-tāmmu lā yu’attiru fihi lawmatu l-lā’imi wa-‘adlu l-‘ādili bal dālika yuḡrihi bi-mulāzamati l-maḥabbati*“. Auf jemanden, der auf vollendete Art und Weise Gott liebt, hat also der Tadel nicht die gewünschte Wirkung, sondern vielmehr macht er diesen Menschen erst recht „begierig“ danach, auf seiner Liebe zu dem, was Gott liebt, zu beharren (d. h. loyal zu sein).

III. 1. 2. 2. *IHLĀṢ* ALS FORTFÜHRUNG DES BRUCHS / DER „LOGISCHEN STRUKTUR“ DER PROPHETISCHEN BOTSCHAFT

Für Ibn Taymīya ist also *ihlās* ein Begriff von zentraler Wichtigkeit, weil *ihlās* der Forderung entspricht, die von den prophetischen Botschaften geforderte *barā’a* „Lossagung“ von dem, was *nicht* die von Gott geforderte Religion ist, weiterzutragen.

Die grosse Bedeutung, die der Begriff *ihlās* bei Ibn Taymīya hat, legt es nahe, ein wenig näher auf diesen Begriff einzugehen. Wichtige Komponenten von *ihlās* hat L. Gardet zusammengefasst:

„The IVth form adds to the double idea of the root—purity and salvation—that of “dedicating, devoting or consecrating oneself” to something. *Iḥlās* is pre-eminently an *interior virtue of the faithful Muslim, which implies both the unadulterated purity (and thus sincerity) of religious actions, pure (exclusive) worship given to God and pure (absolute) devotion to God and the Community of Believers*. The perfection of one’s adherence, and witness, to faith is gauged by *iḥlās* and *iḥsān* (uprightness in good). The Qur’ān often uses the participle *mukhlis*, “he who devotes himself to God”, who gives Him the worship that is His due (II, 139; IV, 146; XXXIX, 2-3; XL, 14, 65; XCVIII, 5, etc.). The worship due to God consists *principally in proclaiming Him to be One and Unique, the absolute Lord, with Whom no other creature can be associated*. This is why sūra CXII, which proclaims God to be One in Himself and Inscrutable (*aḥad, ṣamad*), “Who does not beget and is not begotten”, is most usually called *sūrat al-iḥlās*. *The opposites of this interior attitude of the faithful Believer are hypocrisy (nifāq) and the grave sin of shirk*, “associating others with God”. Hypocrisy is, in any case, a *shirk* of the heart, and any trace of *shirk*, however faint, is an obstacle to purity of action. *Iḥlās* cannot, then, be translated simply as “sincerity”, as is often done. *Iḥlās* presupposes sincerity (*ṣidq*), that is to say “agreement of the heart and the lips”, but, in a way, goes beyond this in

a unity and purity of interior gaze which is directed at God and God alone.“⁴⁵¹

Deutlich zu sehen ist, dass *ihlās* grundsätzlich stark mit der Idee von „Reinheit“ assoziiert ist (vgl. „unadulterated purity of religious actions“, „pure (exclusive) worship given to God“, „pure (absolute) devotion“).⁴⁵² Der meiner Ansicht nach wichtigste Punkt ist, dass *ihlās* ein Konzept ist, das nachdrücklich und deutlich mit dem (religiösen) *Handeln* verbunden ist; mit dem (religiösen) *Tun*. Für ein Grundverständnis des Konzeptes ist es dabei hilfreich, sich (vgl. Gardet) dabei zunächst auf solche Fälle zu konzentrieren, in denen das (im Falle seines *Gelingens* mit *ihlās* verbundene) Glaubensprojekt scheitert. Exemplarisch seien zwei Möglichkeiten herausgestellt: So besteht z. B. die Möglichkeit, an die prophetische Botschaft nicht zu glauben (sie also nicht „für wahr zu halten“ = *taṣḍīq*)⁴⁵³, aber trotzdem religiös zu handeln und so „zu tun, als ob“ (also zu heucheln = *nifāq*). Andererseits besteht die Möglichkeit, dass jemand die prophetische Botschaft sehr wohl „für wahr hält“ und entsprechend handelt, dass er dabei aber z. B. durch die Aussicht auf Reputation in der sozialen Welt angetrieben wird (also Augendienerei betreibt = *riyāʾ*). Begreiflicherweise haben muslimische Denker sehr schnell erkannt, dass somit das „äussere“ religiöse Tun nicht die entscheidende Grösse sein kann⁴⁵⁴, durch die jemand zum vollen und wahrhaftig Gläubigen wird – folgerichtig die starke Betonung des „inneren“ Anteils von Religion als dem entscheidenden Kriterium (vgl. den Begriff *bāṭin*). Der Begriff *ihlās* wird in der islamwissenschaftlichen Literatur dementsprechend bisweilen als ein Versuch erfasst, die religiösen Werte zu „verinnerlichen“ (vgl. z. B. nochmals L. Gardet in der *EF* s. v. *ikhhlās*, wo er von einer „*interior attitude*“ schreibt bzw. davon, dass „the importance given to *ikhhlās* in any attempt to *interiorize* religious values is characteristic of Muslim aspirations.“).

Es ist in der Tat richtig, dass *ihlās* vielerorts mit dem Begriff *bāṭin* zusammengebracht wird (so auch von Ibn Taymīya; vgl. unten), und unschwer kann nachvollzogen werden, warum diese Vorstellung von „Innerlichkeit“ besteht und – für den Fall, das man weiss, wovon man spricht – auch ihre Richtigkeit hat.

Dennoch ist zu fragen, ob es nicht, ergänzend zu dem Versuch, *ihlās* als eine Art von Übergang von „aussen“ nach „innen“ zu sehen, nicht ein Erkenntnisgewinn sein könnte, *ihlās* als eine – von der objektiven Struktur her gesehen – *Entscheidung* in der Situation einer *Spannung* zu begreifen; als Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten „zu tun“. Hierfür ist zunächst nochmals daran zu erinnern, dass die Bedeutung dessen, was „innen“ ist, nachdrücklich der Aufmerksamkeit für die *Intention* entspricht. (vgl. z. B. die Aussage, dass „Gott in die Herzen schaut“). Von Intentionen zu reden ist aber gleichbedeutend damit, vom *Tun* zu reden. Der springende Punkt ist ohne Zweifel die von Gardet erwähnte Haltung („attitude“; vgl. oben). Mit Bezug auf diese Frage sei nochmals daran

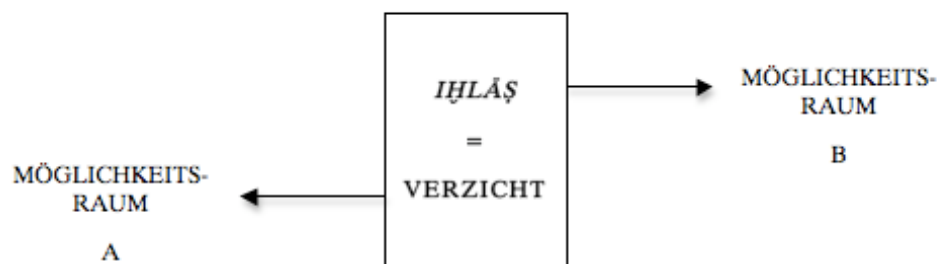
⁴⁵¹ Vgl. *EF* s. v. *ikhhlās* (L. Gardet); Hervorhebungen von mir.

⁴⁵² Bemerkenswert ist freilich, dass sich Gardet angehalten fühlt, das Attribut „pure“ zu präzisieren („absolute“; „exclusive“).

⁴⁵³ Für diesen – wichtigen – Begriff vgl. weiter unten.

⁴⁵⁴ Ob ich nun bete, damit mein soziales Umfeld sagt: „Wuff!“, oder ob ich um Gottes willen bete: Die „äussere Form“ meines Tuns ist *gleich* und kann folgerichtig nicht das *alleinige* oder *entscheidende* Kriterium sein.

erinnert, dass es eben gerade deswegen mehr als lohnend erscheint sich auf das Moment von „Entscheidung“ zu konzentrieren, da *ihlāṣ* von Ibn Taymīya mit *barī* bzw. *barāʿa* „Lossagung“ zusammengebracht wird, d. h. mit jenem ursprünglichen prophetischen Bruch. Mit anderen Worten: Es kann davon ausgegangen werden, dass die mit *ihlāṣ* verbundene Forderung der Forderung entspricht, dieses Bruch fortzuführen; *loyal* dem gegenüber zu sein, *was er impliziert*. Ungeachtet der Tatsache also, dass *ihlāṣ* aufgrund der Bedeutung, die die Intention dabei spielt, auf eine spezifische Art und Weise mit dem „Inneren“ befasst ist (und dass es vollkommen richtig ist, dies zu sagen), geht es bei *ihlāṣ* objektiv und von der damit verbundenen *Praxis* her gesehen um eine *Entscheidungsstruktur* oder – was vielleicht richtiger ist – um eine *Spannung zwischen verschiedenen Möglichkeitsräumen* (bzw. um eine „Bewährung“ im Hinblick auf diese). Muss extra noch hinzugefügt werden, dass dieser Sachverhalt, wenn man es sich recht überlegt, mit dem Wort *ihlāṣ* untrennbar verbunden ist und aus diesem Grund auch *nicht* einfach aus dem Wort herausgeschnitten werden kann, denn A gegenüber „treu“ zu sein, heisst B, C, D etc. zu verwerfen. Treue zu A ist auch deswegen ein *Wert*, weil sie notwendig den Verzicht bzw. Bruch mit B, C, D etc. impliziert.



Schon das bloße Wort *ihlāṣ* transportiert also jene Loyalität, die zugleich ein Bruch ist. Genau das, was im Zusammenhang mit *ihlāṣ* als das „Innere“ gedacht wird, ist also objektiv gesprochen das mit der prophetischen Botschaft des Bruchs eröffnete Glaubensprojekt; der wohl tiefste Motor dieses Projekts. Die Überlegung, dass die Loyalität zum Glaubensprojekt objektiv einer Entscheidungsstruktur entspricht, rechtfertigt es, meiner Auffassung nach, den Glauben (im Sinne von *īmān*; vgl. weiter unten) damit als eine Art von *Möglichkeitsraum* zu begreifen; als etwas, das von Gott *gefordert* wird, aber *de facto* (vgl. Unglauben, Heuchelei, *širk* et.c) nicht so sein muss. Noch etwas deutlicher liesse sich sagen, dass es hier um eine Entscheidung zwischen *So-Sein* oder *So-Sein* geht und dass dies die Möglichkeit religiöser Virtuosität generiert, ist offenkundig, da diese Entscheidung mehr oder weniger *vollständig* und *dauerhaft* durchgezogen werden kann (d. h. die Vorstellung von *Leistung* spielt hier durchaus eine wichtige Rolle). Hier geht es selbstredend darum, dass Gott *angebetet* wird – es geht also um Gottes *ulūhiya*. Dass dabei die mit dem Konzept von *ihlāṣ* so intensiv korrespondierende

„Lossagung“ (*barā'a*) und der Bruch für den permanent in verschiedenste Kämpfe verstrickten Ibn Taymīya auf sehr attraktive Weise das war, was Victor als *root paradigm* bezeichnet hat, versteht sich von selbst.

Anzumerken ist nochmals, dass selbstverständlich auch hier die *allgemeine* „Armut“ (und damit: *rubūbiya*) eine Rolle spielt. Wie zu sehen war, hat Ibn Taymīya nahegelegt, dass *ibāda* – also der Dienst an Gott *allein* – dem *einzig richtigen* Umgang mit dieser „Armut“ entspricht, sich in etwas umschlägt, was *mehr* als dies ist: in jenen vollen und herzensmässigen Glauben, der zugleich „Liebe“ und „Demut“ ist, und an dessen Verteidigung ihm so viel liegt. Wie noch zu zeigen sein wird (vgl. den dem „way of power“ gewidmeten Teil dieser Arbeit), wird hier diejenige „communitas“, die in durch die *allgemeine* „Armut“ bedingt ist, zu einer anderen Art von „communitas“, die durch das religiöse Tun bedingt ist, und die für Ibn Taymīya sehr stark mit der Forderung nach einem gerechten Gemeinwesen verbunden zu sein scheint. Hier gilt wohl in etwa das, was Turner einmal mit Bezug auf ein Versöhnungsritual bemerkt hat: „Structure is certainly present, but its divisiveness is muted into a set of interdependencies: it is seen here as a social instrument or means, neither as an end in itself nor as providing goals for competition and dissidence.“⁴⁵⁵ (Vgl. nochmals die oben schon angesprochene Überlegung, dass soziale Abhängigkeit sowie „arm“ und „reich“ ein *Mittel* sind, damit die soziale Welt auf eine heilbringende Art und Weise zu funktionieren vermag.)

III. 1. 2. 3. SYSTEMATISIERUNGSARBEIT: DIE MONOPOLISIERUNG DES BRUCHS

An dieser Stelle ist eine für das Verständnis von Ibn Taymīyas Konstrukt von den „Heiligen“ entscheidende Überlegung unterzubringen. Für das intensiv mit der prophetischen Botschaft des *Bruchs* korrespondierende Glaubensprojekt gilt nämlich, dass es in der zutiefst *besonderen* Form, die in der vorliegenden Arbeit interessiert (d. h. in Form der hier im Zentrum der Aufmerksamkeit stehenden *besonderen* Sichtweise des Ibn Taymīya von den *awliyā'* „Heiligen“) ohne jeden Zweifel mit durchaus genauen Vorstellungen davon verbunden ist, worin *īmān* „Glaube“ etc. eigentlich bestehen. Das heisst, werden im Qur'ān beispielsweise die *awliyā' Allāh* als diejenigen charakterisiert, die „geglaubt haben und gottesfürchtig waren“ (vgl. Q 10/62-63: „*a lā inna awliyā'a llāhi lā ḥawfun 'alayhim wa-hum yaḥzunūna llaḍīna āmanū wa-kānū yattaqūna*“), so ist es typisch für Akteure wie Ibn Taymīya, dass sie den Versuch unternehmen, auf *systematische* Weise die Frage zu beantworten, was nun eigentlich *īmān* „Glaube“ (vgl. *allaḍīna āmanū*) oder *taqwā* „Gottesfurcht“ (vgl. *kānū yattaqūna*) sind; was sie implizieren etc. Für das von Ibn Taymīya verteidigte Konstrukt „Glauben“, „Heilige“ etc. gilt also nicht nur, dass es bei ihm nachdrücklich um die Loyalität zur prophetischen Botschaft des Bruchs geht und dass das Konzept von *ihlās* dabei folgerichtig eine wichtige Rolle spielt (vgl. oben). Vielmehr ist im Hinblick auf dieses Konstrukt unbedingt zu bedenken, dass es das Produkt einer *Systematisierungsarbeit* ist. Das heisst, das, was der prophetische Bruch Ibn Taymīyas Sichtweise zufolge „bedeutet“ (was er also

⁴⁵⁵ Vgl. Turner *Dramas*, p. 50

fordert, impliziert etc.) liegt hier in einer systematisierten Form vor, die das Produkt von besonderen Produzenten ist (und damit eben von Arbeit) und – was logisch ist – auch deren *Werte* transportiert und ihren Interessen strategisch entgegenkommt (was einleitend schon bemerkt wurde).

Für Akteure wie Ibn Taymīya gilt nun, dass sie an einem *relativ autonomen religiösen Feld* partizipieren, und dies bedeutet, dass das, was *sie* unter *ihlāṣ* (etc.) verstehen, damit auch die in diesem besonderen Feld bzw. sozialen Raum erhobenen und kultivierten Forderungen verteidigt und zelebriert (und damit objektiv auch diejenigen, die diese Forderungen erheben; das, was ihr religiöses Kapital ist). Wenn hier von einem relativ autonomen religiösen Feld die Rede ist, so sei betont, dass dieses selbstverständlich nicht von Himmel gefallen ist und „immer schon da war“, sondern dass es sich vielmehr erst allmählich konstituiert hat. An dieser Stelle sei auf Pierre Bourdieu verwiesen, der mit Bezug hierauf an zwei Prozesse erinnert hat, die „nur in einem Verhältnis von gegenseitiger Abhängigkeit und Verstärkung vonstatten gehen können“: „[...] der Herausbildung eines relativ autonomen religiösen Feldes und der Entwicklung eines Bedürfnisses nach ‚Ethisierung‘ und ‚Systematisierung‘ der religiösen Glaubensinhalte und Praktiken.“⁴⁵⁶

Ibn Taymīyas Schriften sind im Übrigen von diesen beiden Prozessen tief geprägt, wobei sich der Sachverhalt der Systematisierung dabei u. a.⁴⁵⁷ auch in ganz charakteristischen sprachlichen Formulierungen ausdrückt: So ist bei Ibn Taymīya im Hinblick auf verschiedene Konzepte (also z. B. *ihlāṣ*) sehr häufig die Rede davon, dass selbige etwa ein *aṣl* „Prinzip“ / „Wurzel“ / „Grundlage“ wären (oder sogar *aṣl al-uṣūl* „die Grundlage aller Grundlagen“ oder ein *aṣl ḡāmiʿ* „umfassendes Prinzip“) oder eine *qāʿida* „Basis“ / „Grundlage“ o. ä. Solche Formulierungen sind ohne jeden Sinn – und damit schlicht nicht vorhanden –, es sei denn im Hinblick auf eine systematisierte Sicht von den religiösen Forderungen; sind sehr eloquent im Hinblick darauf, dass solch eine Systematisierung im Spiel ist, denn zwischen verschiedenen Konzepten differenzieren zu können und ihnen einen relativen Wert zuweisen zu können ist ein Vorgang, der *per definitionem* einen hohen Grad an Systematisierung voraussetzt. Schliesslich ist die Idee hinter einer als *aṣl* oder *qāʿida* „Grundlage“ bezeichneten Forderung, dass aus selbiger andere Forderungen hervorgehen; dass sie von dieser sozusagen „generiert“ werden; dass sie wichtiger sind. Auf solch eine Idee kann allerdings nur kommen, wer über so etwas wie eine systematische Gesamtschau verfügt.

⁴⁵⁶ Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 49. Hier kann auch an Max Weber erinnert werden, der mit Bezug auf diese Systematisierungsarbeit festgehalten hat: „In jedem Fall aber tritt an die Priesterschaft die Aufgabe heran, die siegreiche neue Lehre oder die gegen prophetische Angriffe behauptete alte Lehre *systematisch festzulegen, abzugrenzen, was als heilig gilt oder nicht, und diesem dem Glauben der Laien einzuprägen, um ihre eigene Herrschaft zu sichern*. Nicht immer ist es akute Gefährdung durch eine direkt priesterfeindliche Prophetie, was diese in Indien besonders uralte Entwicklung in Fluss bringt. Auch das blosse Interesse an der Sicherung der eigenen Stellung gegen mögliche Angriffe und die Notwendigkeit, die eigene bewährte Praxis gegenüber der Skepsis der Laien zu sichern, kann ähnliche Ergebnisse herbeiführen. Wo immer aber diese Entwicklung einsetzt, zeitigt sie zwei Erscheinungen: kanonische Schriften und Dogmen.“ Vgl. Weber *Wirtschaft*, p. 279 – Hervorhebung von mir.

⁴⁵⁷ Dass Ibn Taymīyas Schriften über einen hohen Grad an Systematisierung der Glaubensinhalte verfügen, ist selbstredend allorts sichtbar.

Stellt der Sachverhalt des Bruchs also auch einen integrativen und wichtigen Bestandteil von Ibn Taymīyas Sichtweise vom Glauben dar, so kann im Lichte dessen, was eben gesagt wurde, davon ausgegangen werden, dass in seinem Konstrukt vom „Glauben“ sowohl die „Botschaft“ als auch den „Bruch“ aufgenommen sind und damit zweierlei Dinge *zugleich* getan werden: die Botschaft des Bruchs perpetuiert, und zwar, *indem* die Glaubensinhalte und religiösen Forderungen systematisiert werden. Über die Glaubensinhalte und praktischen Forderungen wird also auch bei Ibn Taymīya zweifellos so nachgedacht und sie werden so erfasst, dass in ihrem Zentrum und Innersten dieser Bruch angesiedelt ist wird (d. h., wird der Bruch von dieser Sichtweise vom Glauben sozusagen „verwaltet“), aber dabei ist *unbedingt* zu berücksichtigen, dass er zur selben Zeit die prophetische Botschaft, die diesen Bruch ursprünglich artikuliert hat, in *systematisierter* Gestalt handhabt. Wenn der prophetische Bruch der Forderung nach dem entspricht, was für den neuen Glauben konstitutiv und zentral ist (sonst „bräuchte“ es diesen Bruch schliesslich nicht), so ändert sich dies auch im durch einen Systematisierungsprozess herausgebildeten relativ autonomen religiösen Feld nicht. Das heisst, wenn Akteure wie Ibn Taymīya über den Bruch nachdenken, so entspricht es ohne jeden Zweifel ihrem tiefen Selbstverständnis, dass sie dabei mit dem befasst sind, was für den Glauben konstitutiv und zentral ist; dass sie genau dies verteidigen (und logisch ist, dass es sich bei der Loyalität zu dem, was für den Glauben konstitutiv ist, es sich für um die Loyalität zu genau *dem* handelt, was für den Glauben *in ihrem Sinne* konstitutiv ist). *De facto* nimmt die „Botschaft des Bruchs“ also durch die beiden von Bourdieu erwähnten Prozesse in Händen von Akteuren wie Ibn Taymīya die Gestalt dessen an, was innerhalb dieses relativ autonomen religiösen Feldes in systematisierter Form artikuliert und erarbeitet worden ist und wird, und genau *hierdurch* wird diese Botschaft zunehmend repräsentiert; genau *hierin* existiert sie *sozial* (jedenfalls auf *eine besondere Art und Weise*). Anders gesagt: „Wahrhaft“ gläubig sein – oder auf jedem Fall: auf eine besonders virtuose und „gelungene“ Art gläubig sein – können von nun an (*dieser* Sichtweise zufolge) nur mehr diejenigen, die den Glauben *im Sinne der hier interessierenden Akteure* umsetzen. Die „Botschaft des Bruchs“ wird also *zur Angelegenheit eines solchen relativ autonomen religiösen Feldes*. Die Funktionslogik dieses relativ autonomen religiösen Feldes ist dabei sicher so beschaffen, dass in ihm *die grössten Trümpfe darin bestehen, möglichst komplett und virtuos den prophetischen Bruch umzusetzen* (und damit den Glauben – in diesem Sinne – zu leben), da genau *hierin* die Loyalität zu dieser Botschaft besteht: Der „way of piety“ *par excellence*. Nicht extra erst hervorgehoben werden muss, dass sich dabei ganz trefflich darüber streiten lässt, worin Glaube besteht; was zu tun ist; was der richtigen Beurteilung religiöser Leistungen entspricht etc.!

Um vorläufig zusammenzufassen: Ibn Taymīya hat aus der prophetischen Botschaft des Muḥammad zwei sehr wichtige Dinge herausgearbeitet: (1) Erstens, dass Gott die absolute kosmische Herrschaft zufällt und der Mensch zutiefst „arm“ ist; dass nichts gegen Seinen Willen geschieht – dass Gott also *ar-rabb* „der Herr“ und das Seine *rubūbiya* „Herrschaft“ bzw. das „Herr-Sein“ ist. (2) Zweitens, dass Gott *zugleich* auch darüber informiert hat, was Er als Religion will; worin der im Tun

bestehende Anteil Glaube bestehen soll; festgelegt hat, dass Er allein der Angebete sein will – das ist *ulūhīya* „Gott-Sein“.⁴⁵⁸

Nochmals sei betont, dass (1) der Frage zwischen „Sein oder Nicht-Sein“ entspricht; (2) hingegen der Frage zwischen „So-Sein oder So-Sein“.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Nachdrücklich hervorheben möchte ich, dass aus diesen beiden Punkten eine ganz spezifische Vorstellung muslimischer kollektiver Identität resultiert!

⁴⁵⁹ Ich möchte hier gerne – flüchtig – daran erinnern, dass sich diese beiden Aspekte bei Ibn Taymīya in die Thematik von, einerseits, dem *Kindsmord* und, andererseits, der *Illegitimität* von Kindern hinein verfolgen lassen. Seitens muslimischer Rechtsgelehrter wurde eine durchaus scharfe Kritik am *Kindsmord* ausgesprochen. So schreibt Avner Giladi:

„So far we have come across only two examples in medieval Muslim sources of infanticide motivated by the illegitimacy of a child or by his sickness, a practice apparently widespread in the Greco-Roman world as well as in medieval Europe. Interestingly enough, the chapter dedicated to premeditated abortion in Ibn al-Jawzī's *Kitāb aḥkām al-nisā'* includes a narration about the murder of illegitimate infants. An adulterous woman is described as being devoured by serpents; this was divine punishment for murdering three infants born as a result of her sins. Here, again, although the story is of legendary nature, it might be regarded as a symbolic reflection of a real situation. In a fatwā given by Ibn Taymiyya a case of killing a sick child is considered:

A question about a woman who buried her son alive in the house until he died (*dafanat ibnahā bi-l-bayti ḥattā māta*). The woman as well as the child were ill and she was disgusted by him (*fa-innahā kānat marīḍatan wa-huwa marīḍun fa-ḍajirāt minhu*). What should be done with her?

Supporting his answer by Qur'anic verses and a hadith report, Ibn Taymiyya emphasizes the gravity of the woman's crime. He says: "Since Allah prohibited killing a child in time of want and fear of poverty, the more so would He forbid it when these circumstances do not exist." (Vgl. Giladi *Infanticide*, p. 191)

Meiner Auffassung nach ist dies doch eine ausgesprochen deutliche Erinnerung daran, dass die oben beschriebenen *root metaphors* („Armut“; „Bedürftigkeit“; „Niedrigkeit“ etc.) auf einer sehr fundamentalen Ebene die prinzipielle Gleichheit alles von Gott Erschaffenen hervorheben (also z. B. eben auch die eines Kindes, das so krank ist, dass es den Ekel und das Entsetzen seiner Mutter hervorruft) – und dies gilt nachdrücklich auch für *illegitimate* Kinder, deren Tötung in obenstehendem Zitat schärfstens verurteilt wird. Um nochmals auf Ibn Taymīya zurückzukommen, so hat er explizit konstatiert, dass ein *illegitimes* Kind (*walad az-zinā*), für den Fall, dass es gläubig ist und rechtschaffen handelt, ins Paradies eingehen wird, da die göttliche Vergeltung auf Grundlage der *Werke* erfolgt und nicht auf Grundlage der *Abstammung*: „*wa-waladu z-zinā in āmana wa-ʿamila ṣāliḥan daḥala l-ḡannata wa-illā ḡūziya bi-ʿamaliḥi kamā yuḡāzā ḡayruhū wa-l-ḡazāʾu ʿalā l-aʿmālī lā ʿalā n-nasabi*.“ Er hat wohl angemerkt, dass ein illegitimes Kind getadelt werden mag, weil der *Verdacht*, dass es schlecht handeln wird, bei solch einem Kind vergleichsweise grösser sein mag als bei einem anderen Kind, das über eine tugendhafte Abstammung verfügt. Auf einer *fundamentaleren* Ebene gilt aber, dass die Vergeltung aufgrund der *Taten* erfolgt und dass Gott diejenigen am meisten in Ehre hält, die am gottesfürchtigsten sind (d. h. religiöse Kriterien werden höher bewertet als verwandtschaftliche): „*fa-ammā idā zahara l-ʿamalu fa-l-ḡazāʾu ʿalayhi wa-akramu l-ḥalqi ʿinda llāhi atqāhum*“. Kurzum: Der durch verwandtschaftliche Kriterien bestimmte soziale Ort eines Individuums ist dafür verantwortlich, dass einem aus einer illegalen sexuellen Beziehung hervorgegangenen Wesen vielleicht Schlechteres *zugetraut* wird (= *mizanna*), aber in letzter Konsequenz zählt das *tatsächliche* Handeln (d. h. das Handeln, das tatsächlich „sichtbar wird“ = *idā zahara l-ʿamal*). Hier wird ausgesagt, dass auch ein Individuum, das nicht „durch das Wort“ (vgl. Boltanski *Abtreibung*, p. 83) zur Menschheit gehört, *im Hinblick auf seinen Glauben gleich zu beurteilen ist wie jedes andere Individuum auch*, d. h. die Loyalität zum prophetischen Bruch ist wichtiger als verwandtschaftliche Kriterien.

III. 2. IBN TAYMĪYAS UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN *KAWNĪ* UND *DĪNĪ*

Es liegt auf der Hand, dass die beiden eben vorgestellten und für Ibn Taymīyas theologische Arbeit zentralen thematischen Komplexe (also einerseits die wesensmässige „Armut“ der Menschen und andererseits der prophetische Bruch, der zu *ihlās* führt) mit einem Begriffspaar und einer Unterscheidung korrespondieren, die (auch)⁴⁶⁰ in vielen Schriften von Ibn Taymīya grosse Bedeutung hat und die sich wie ein roter Faden durch seine religiöse Arbeit zieht: Die Rede ist von seiner Unterscheidung zwischen *kawnī* und *dīnī* und, parallel dazu, von *rubūbiya* und *ulūhiya*. Denn, wie zu sehen war, führt die *root metaphor* „Armut“ (bzw. „Bedürftigkeit“, „Niedrigkeit“ etc.) zur Vorstellung von Gottes absoluter kosmischer Herrschaft (= *rubūbiya*) (d. h. *nichts* geschieht gegen Seinen Willen); und die auf *barā'a* „Lossagung“ und *ihlās* gegründete Argumentationslinie führt zur Vorstellung, dass ein Gott, der auf solche Art *ar-rabb* „der Herr“ ist, auch das *einzige* Objekt der Anbetung sein muss (d. h. nur mehr *bestimmte* Dinge entsprechen der von Gott geforderten Religion, während mit anderen *gebrochen* werden muss, wobei dieser Bruch ein *entscheidendes* Moment der neuen Religion ist). Diese (auch) von Ibn Taymīya vorgenommene Differenzierung zwischen *kawnī* und *dīnī* bzw. zwischen *rubūbiya* und *ulūhiya* muss im Folgenden kurz betrachtet werden – und nur sehr schwer kann man sich des Eindrucks erwehren, dass all diese Überlegungen für sein Konstrukt von den *awliyā'* „Heiligen“ von höchster Relevanz sind.⁴⁶¹

Eine nachvollziehbare Konsequenz aus den beiden vorgestellten theologischen Grundüberlegungen Ibn Taymīyas ist, dass sie mit der Überzeugung verbunden sind, dass eine solcherart „arme“ Kreatur *nur* bei Gott Hilfe finden kann einerseits; und dass sie dementsprechend *nur* Gott dienen müsste (da dies dem einzig „sinnvollen“ Umgang mit dieser Bedürftigkeit entspricht; vgl. weiter unten). Und genau dies entspricht auch zwei *Forderungen*. Es kündigt sich hier bereits an, in welchem Ausmass der Heiligenkult vor diesem Hintergrund zu einer problematischen Angelegenheit wird. Das geht sehr deutlich aus einer Reihe von Sätzen hervor, die Ibn Taymīya in seiner Schrift *al-Waṣīya al-kubrā* „dokumentiert“ und mit denen sich Leute an diverse „Heilige“, Scheichs etc. wenden. Er führt u. a. folgende Beispiele an: „Oh Sīdī⁴⁶² So-und-So: Verzeih mir! („*igfirnī!*“) Oder: Erbarme dich meiner! („*irḥamnī!*“) Oder: Steh mir bei! („*unṣurnī!*“) Oder: Schenke mir Lebensunterhalt! („*urzuqnī!*“) Oder: Hilf mir! („*agīṭnī!*“) Oder: Gewähre mir deinen Schutz! („*aḡīrnī!*“) Oder: Ich vertraute ganz auf dich! („*tawakkaltu ʿalayka!*“) Und: „Ich lasse mir an dir genügen! („*anta ḥasbī!*“).“⁴⁶³ Ibn Taymīya bemerkt knapp, dass diese Ausrufe bzw. Praktiken allesamt verbindet, dass sie zu

⁴⁶⁰ Ibn Taymīya ist nicht der Einzige, der diese Unterscheidung trifft. Wie Hoover konstatiert: „In sum Ibn Taymiyya says nothing new with his doctrine of two wills [...].“ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 129; vgl. auch Meier *Vorbestimmung*, p. 81: „Die aufteilung des göttlichen willens in eine hälft des schaffens, um es einmal so zu nennen, und in eine hälft des blossen befehlens, liebens, bevorzugens, gefallenfindens ist in der islamischen theologie uralt [...].“

⁴⁶¹ Es muss deswegen ein wenig verwundern, dass den *awliyā'* „Heiligen“ bei Hoover praktisch gar keine Beachtung geschenkt wird.

⁴⁶² Bei Ibn Taymīya steht natürlich *Sayyidī*, das hier aber aufgrund des wirklich omnipräsenten *Sīdī* aufgegeben werden soll.

⁴⁶³ Vgl. Q 9/129; 39/38

den Vorrechten von *rubūbīya* des „Herr-Seins“/der „Herrschaft“/der „Herrschaftlichkeit“⁴⁶⁴ gehören, die nur für Gott passend sind: „[...] *hādihī l-aqwālī wa-l-afʿālī llatī hiya min ḥaṣāʾiṣi r-rubūbīyati llatī lā taṣluḥu illā li-llāhi taʿālā*.“ Hier ist bereits sehr gut zu sehen, wie sehr Ibn Taymīya sich daran stösst, dass bisweilen die *allgemeine* menschliche „Armut“ in Vergessenheit gerät und aus diesem Grund bestimmte Individuen (also z. B. den „Heiligen“) sozusagen aus dieser *allgemeinen* „Armut“ emporgehoben werden und ihnen damit ein Anteil an Gottes *rubūbīya* zugestanden wird, die aber in Wahrheit *ungeteilt* ist.

Ibn Taymīya hat sehr gut erkannt, dass der ersten Sure des Qurʾān (also der Fātiḥa) im Allgemeinen und insbesondere Q 1/5 („*īyāka naʿbudu wa-īyāka nastaʿīnu*“⁴⁶⁵) im Hinblick auf diese Thematik eine grosse Bedeutung zufällt, weil in diesem qurʾanischen Vers sozusagen die Konsequenzen aus seinen theologischen Grundüberzeugungen gezogen sind, denn der Vers impliziert offenkundig zwei ganz wesentliche Punkte: (1) *ʿibāda* hat Gott *alleine* zu gelten (das ist die Konsequenz des Bruchs) und (2) *nur* Gott ist um Hilfe zu bitten (*istiʿāna*) (das ist die Konsequenz aus der allgemeinen „Armut“). Jon Hoover hat hieran nachdrücklich in einer rezenten Publikation erinnert:

„For Ibn Taymiyya, the Fātiḥa holds a privileged place in the quranic revelation because God made its recitation a duty during what he considers the best of deeds, the ritual prayer (*ṣalāt*). Furthermore, he sees the fifth verse “You alone we worship; You alone we ask for help” as both the summary of the Fātiḥa and the pivot between its two halves. “You alone we worship” ends the first half of the sura, which is worship dedicated to God. “You alone we ask for help” begins the half of the Fātiḥa, which is dedicated to the worshipper himself and in which he ask for the help that God will provide. In this fashion, the fifth verse captures the two elements of worship and supplication that characterize the whole sura. [...] Ibn Taymiyya quotes a saying attributed to Ḥasan al-Baṣrī to the effect that God summarized all scriptures in the Qurʾan; then, He summarized the Qurʾan in the Mother of the Book, the Fātiḥa; and finally He summarized the Fātiḥa in its two phrases, “You alone we serve, You alone we ask for help.”⁴⁶⁶

Berücksichtigt man den zentralen Charakter, den Ibn Taymīya Q 1/5 zuweist, so lässt sich unschwer beobachten, wie der Gehalt dieses qurʾanischen Verses – mehr oder weniger explizit – nahezu unentwegt in seinen Schriften auftaucht: „Die Religion (*dīn*), mit der Gott seine Propheten geschickt hat und mit der er seine Bücher herabgesandt hat, besteht darin, Gott alleine zu dienen (*huwa ʿibādatu llāhi waḥdahū*), (Gott), der keinen Teilhaber hat, und (diese Religion) besteht darin, Ihn um Hilfe zu bitten (*istiʿānatuhū*) und auf Ihn zu vertrauen (*at-tawakkul ʿalayhi*) und zu Ihm zu beten (*duʿāʾuhū*), um das, was nützt (*ṭalb al-manāfiʿ*) herbeizuziehen und das, was schadet (*dafʿ al-maḍārr*) fortzustossen [...]“. Für Ibn Taymīya (u. a.) war dieser fünfte Vers aus der Fātiḥa also so eine Art religiöser „Quellcode“⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ Für die dritte Variante vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 82

⁴⁶⁵ Dir dienen wir, und dich bitten wir um Hilfe (ÜS Paret).

⁴⁶⁶ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 26-27

⁴⁶⁷ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 120 ff.

Hoover hat andere von Ibn Taymīya zitierte qur'ānische Verse angeführt, für die ebenfalls gilt, dass in ihnen die beiden Bedeutungen von *‘ibāda* und *isti‘āna* zusammengebracht sind (Q 11/123; 11/88; 13/30). In diesen drei Qur’ānstellen ist jeweils die Rede von *tawakkul* „absolutem Vertrauen in Gott“. Dies sollte unbedingt erwähnt werden, weil Ibn Taymīya (wie gerade eben zu sehen war) in seiner *Waṣīya al-kubrā* „Anrufungen“ von Gläubigen „dokumentiert“ hat, unter denen eben auch *tawakkaltu ‘alayka* „ich habe vollkommen auf dich vertraut“ zu finden war. In Anbetracht dessen, was gerade gesagt wurde, dürfte wohl eine gewisse Skepsis angebracht sein, inwiefern es sich hier wirklich um eine „Dokumentation“ handelt: schlicht zu stimmig fügt sich diese „dokumentierte“ Anrufung in Ibn Taymīyas Überlegungen zu *rubūbiya* „dem Herr-Sein“. Denn genau *rubūbiya* ist es, die Ibn Taymīya zufolge mit *isti‘āna* verbunden ist (vgl. gleich anschliessend). Das gilt im Übrigen auch für andere „Anrufungen“, die Ibn Taymīya „dokumentiert“ hat – so z. B. für „(yā Sīdī Fulān,) *igfir ḍanbī!*“, der man Q 3/147 entgegenhalten kann: „[...] *rabbānā ḡfir lanā ḍunūbanā* [...]“. ⁴⁶⁸

Wie hängt nun aber das, was bisher zu Q 1/5 – also „*īyāka na‘budu*“ und „*īyāka nasta‘īnu*“ – gesagt wurde, mit der Bemerkung von Ibn Taymīya zusammen, dass die von ihm „dokumentieren“ flehenden Rufe vieler Gläubigen die Vorrechte von *rubūbiya* tangieren bzw. verletzen? Nun, genau so, dass *isti‘āna* mit *rubūbiya* verbunden ist und *‘ibāda* mit *ulūhiya*. Auch hier kann wieder auf Hoover verwiesen werden, der konstatiert dass

„[i]n God’s relationship with humanity, worship is linked to God’s divinity (*ulūhiyya* or *ilāhiyya*) and asking for help to God’s lordship (*rubūbiyya* or *rabbāniyya*). Ibn Taymiyya observes that these respective senses are found in the locutions of prayer. The name God (*Allāh*), which has the same Arabic root (ʿ-l-h) as *ulūhiyya*, is associated with worship, as in „God is greater (*Allāhu akbar*), and „Praise be to God“ (*al-ḥamdu li-llah*), while the name Lord (*Rabb*), which has the same root (r-b-b) as *rubūbiyya*, is linked with seeking help, as in „Our Lord, forgive as our sins“ (Q. 3: 147) [...].“ ⁴⁶⁹

Was dieses „Bitten um Hilfe“ (*isti‘āna*) betrifft, so meint es die vollkommene Abhängigkeit des Menschen von Gott, und *rubūbiya* „indicates God’s creative and determining activity, and this lordship is exclusive. Creatures have absolutely no existence apart from God, and they may ask for help only from the source of their existence and trust in Him alone.“ ⁴⁷⁰ Zu bezeugen, dass Gott der einzige Schöpfer und Herr des Universums ist – das ist unter *tawḥīd ar-rubūbiya* zu verstehen. Was diesen *tawḥīd ar-rubūbiya* betrifft, so kann hier auch auf Fritz Meier verwiesen werden, der schreibt: „Für Ibn Taymiyya heisst Gott als entscheidender bestimmer und schöpfer aller Dinge „herr“ (*rabb*), daher die Anerkennung dieser Tatsache „einzigkeitsbekenntnis der herrschaftlichkeit“ (*tawḥīd ar-rubūbiyya*).“ ⁴⁷¹ Was auf der anderen Seite *ulūhiya* betrifft, so ist zu konstatieren: „In like manner, worship

⁴⁶⁸ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 27 – „Vergib uns unsre Schuld“ (ÜS Paret)

⁴⁶⁹ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 27

⁴⁷⁰ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 28

⁴⁷¹ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 82

indicates human devotion to God – turning to Him, loving Him, obeying Him, hoping in Him and fearing Him – and this is linked to God’s divinity (*ulūhiyya*). The divine is that which is loved and served as a god, and God’s divinity denotes His essential right to worship.⁴⁷² Zu bezeugen, dass Gott alleine Anrecht auf Göttlichkeit hat und Ihm alleine zu dienen, das ist *tawḥīd al-ulūhīya* (bzw. *tawḥīd al-ilāhīya*). Für Ibn Taymīya stand ausser Streit, dass *ulūhīya rubūbiya* gegenüber letztlich Priorität hat (was, Ibn Taymīya zufolge, in Q 1/5 reflektiert wird, indem dort eben *‘ibāda* vor *isti‘āna* genannt wird).⁴⁷³ Dies allerdings in einem sehr komplexen Sinne und „with the aid of Ibn Sīnā’s notions of final and efficient causality.“⁴⁷⁴

Hoover fasst den komplexen Gedankengang des Ibn Taymīya wie folgt zusammen: „[...] divinity is both the final cause, that is, the ultimate object of worship, and the efficient cause of confessing God’s lordship, which in turn is the efficient cause bringing all things into existence. Exclusive worship of God included confessing God as the sole creator.“⁴⁷⁵ Und weiter: „Ideally speaking, worship activates and is the efficient cause of asking for help. Yet, Ibn Taymiyya observes, humans, out of their profound neediness, typically confess God’s lordship and ask for His help much more than they worship Him. Thus, God raised up messengers to focus on calling humanity to worship God alone. Then, when humans worship God, it will follow that they also confess His lordship and ask Him for help. Putting it differently, God should be worshipped, loved, and praised primarily for Himself in His divinity and only secondarily for what He does in His lordship.“⁴⁷⁶

An dieser Stelle nun kann auf die bereits erwähnte und von Ibn Taymīya immer und immer wieder getroffene Unterscheidung zwischen *kawnī* und *dīnī* zurückgekommen werden. Diese Unterscheidung zwischen *kawnī* und *dīnī* wurde in der wissenschaftlichen Literatur immer wieder analysiert. Eingegangen⁴⁷⁷ sind auf sie u. a. Fritz Meier⁴⁷⁸, Yahya Michot⁴⁷⁹, William Chittick⁴⁸⁰, Tilman Nagel⁴⁸¹ und eben rezent auch Jon Hoover⁴⁸² (meiner Auffassung noch sollte hier unbedingt auf einen Punkt eingegangen werden, der von diesen allesamt exzellenten Analysen übergangen wird – die bereits erwähnte „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ – die es ermöglichen dürfte, die Thematik in einen nicht unwichtigen grösseren Zusammenhang zu stellen; vgl. hierfür weiter unten).

⁴⁷² Vgl. Hoover *Optimism*, p. 28

⁴⁷³ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 29

⁴⁷⁴ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 28-29 – Für Details vgl. ebenda

⁴⁷⁵ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 29

⁴⁷⁶ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 29

⁴⁷⁷ Die von Michel Chodkiewicz (vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 20 n.15) angeführte Dissertation: *Cyrille Chodkiewicz: Les Premiers Polemiques autour d’Ibn ‘Arabī: Ibn Taymiyya*. Paris IV, 1984 konnte ich leider nicht einsehen. Ich hoffe, dies so bald wie möglich tun zu können.

⁴⁷⁸ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 81 ff.

⁴⁷⁹ Vgl. Michot *Textes Spirituels II*. Michot hat sich in Form seiner „*Textes spirituels d’Ibn Taymiyya II*“ mit dieser Unterscheidung befasst.

⁴⁸⁰ Vgl. Chittick *Metaphysics*, pp. 291 ff.

⁴⁸¹ Vgl. Nagel *Im Offenkundigen*, pp. 366 ff.

⁴⁸² Vgl. Hoover *Optimism*, p. 103 ff. – ohne jeden Zweifel die gründlichste Untersuchung zu diesem Thema, die es gibt.

Worum geht es bei dieser Problematik von *kawnī* und *dīnī*? Diese Unterscheidung steht in einem engen Zusammenhang mit einer Feststellung von Ibn Taymīya, von der sich ohne jede Übertreibung sagen lässt, dass mit ihr Ibn Taymīyas Sichtweise von den *awliyā'* „Heiligen“ aufs Äusserste verdichtet ist: „*lahū* (=Gott) *al-ḥalq wa-l-amr*“. Im Falle von Gott und dem Qur'ān gelte es also zu unterscheiden zwischen Inhalten, die sich auf die Schöpfung (=ḥalq) beziehen – das ist die Domäne von *kawnī* – und solchen Inhalten, die sich auf religiöse Forderungen, Verbote etc. beziehen (=amr) – das ist die Domäne von *dīnī*. Beides – „Schöpfung“ und „Befehl“ – sind so etwas wie „Richtungen“ des göttlichen Wollens. Ibn Taymīya hat argumentiert, dass es nicht angehe, dass einer dieser Aspekte von *kawnī* oder *dīnī* vernachlässigt würde, v. a. auch nicht der Aspekt dessen, was *dīnī* ist. Dies umso weniger, als es diese *dīnī*-Seite ist, die für Ibn Taymīyas Sicht von Religion nicht nur relevant, sondern unentbehrlich ist, da mit der – für die *awliyā'* *Allāh* sensu Ibn Taymīya unabdingbaren! – Orthopraxie verbunden. Dies hat Michot ganz klar gesehen, wenn er schreibt:

„Claire est [...] la distinction établie, dans le Coran et dans la *Sunna*, entre les dimensions ontologique et religieuse⁴⁸³ [...]. Si Ibn Taymīya [...] juge bon d'étudier cette distinction [...] c'est parce que, d'après lui, en avoir conscience et s'y conformer est l'un des principaux critères de différenciation entre les ennemis de Dieu et Ses Amis [...].“⁴⁸⁴

Ibn Taymīya hat in der Tat „gut geurteilt“, wenn er diese Unterscheidung aufgegriffen und herausgearbeitet hat. Sieht man sich seine Texte genauer an, so ist zu bemerken, dass er bisweilen argumentiert, dass viele Leute nicht in der Lage wären, zwischen diesen beiden Ebenen zu unterscheiden bzw. diese Unterscheidung überhaupt zu begreifen, was – steht man auf seinem Standpunkt– naturgemäss nur *katastrophale* Folgen haben kann, da diese Differenzierung zwischen *kawnī* und *dīnī* „zu den bedeutendsten Unterscheidungskriterien zähle, mit denen zwischen den Freunden Gottes und den Feinden Gottes unterschieden wird (bzw. unterschieden werden kann).“⁴⁸⁵ Ibn Taymīya war entsprechend bemüht darum, diese beiden Dimensionen zu umreissen: *kawnī* wäre „alles, was Gott erschaffen, vorherbestimmt und entschieden hat, auch wenn er es nicht befohlen hat und es nicht liebt und die, die derartiges tun, nicht dafür belohnt und sie nicht zu seinen gottesfürchtigen Freunden macht (*awliyā' muttaqūn*)“⁴⁸⁶; *dīnī* hingegen umfasse, „was Gott befohlen und dekretiert hat; was er belohnt und wofür er die, die sich daran halten, ehrt und sie zu seinen gottesfürchtigen Freunden macht, zu denen, die auf erfolgreich auf seiner Seite stehen (*ḥizbuhū l-mufliḥūna*)“⁴⁸⁷ und zu seinen siegreichen Soldaten (*ḡunduhū l-ḡālibūna*).“ Wessen sich Gott also in dem bedient, was Er liebt und woran Er Wohlgefallen findet, und der solcherart stirbt, der ist Seinen Freunden zuzuschlagen; wessen Handeln hingegen in dem besteht, was Gott hasst und verabscheut und solcherart stirbt, der ist Seinen Feinden zuzuschlagen.

⁴⁸³ D. h. *kawnī* und *dīnī*.

⁴⁸⁴ Vgl. Michot *Textes Spirituels II*, p. 1

⁴⁸⁵ Vgl.: „*ḥādā min a'ẓami l-furūqi llatī yufarraqu bihā bayna awliyā' i llāhi wa-a'ḍā'ihī* etc.“

⁴⁸⁶ Vgl. Q 10/63

⁴⁸⁷ Vgl. Q 58/22

Der göttliche Wille hat also Ibn Taymīya zufolge diese beiden unterschiedlichen „Richtungen“, die er als *irāda kawnīya* (= *creative will*)⁴⁸⁸ und *irāda dīnīya* (= *legislative will*)⁴⁸⁹ bezeichnet, also einerseits eine *ontologische/kosmische/schöpferische* und andererseits eine *religiöse/ethische* Richtung. Fritz Meier hat *kawnī* als „seinmässig“ übersetzt und mit „für den Willen Gottes, etwas geschehen zu lassen“ paraphrasiert. *Dīnī* hat er als „religionsmässig“ übersetzt und mit „für den Willen Gottes, dass etwas getan oder unterlassen werde“ paraphrasiert.⁴⁹⁰ Was erstere „Richtung“ des göttlichen Willens betrifft, so ist – so Ibn Taymīya – davon alles und jeder betroffen (*dāḥil fihā*). Hier geht es also um das „gebiet des geschehens“ und den Gedanken, dass „nichts geschieht, was Gott nicht will“⁴⁹¹, oder, wie Ibn Taymīya schreibt: „[...] *wa-lā yakūnu fī mulkihī mā lā yurīdu* [...]“. „Was zweitere „Richtung“ des göttlichen Willens betrifft, so kommen selbigem einzig die nach, die in seinem (=Gottes) Sinne handeln, d. h. die Frommen. Die *irāda kawnīya* ist also Gottes Schöpfungswille (*mašī’a*) und sämtliche Geschöpfe fallen unter diesen *mašī’a* „Willen“ und unter Gottes *irāda kawnīya* „ontologischen Willen“. Die *irāda dīnīya* hingegen wäre es, „die seine Liebe und sein Wohlgefallen impliziert und sich auf das erstreckt, was er befohlen hat und zu seinem Gesetz und seiner Religion gemacht hat.“ Es ist diese *irāda dīnīya*, die den Glauben und die guten Werke betrifft.⁴⁹² Hier geht es also um das „gebiet des sollens“, „um das, was man tun und lassen soll.“⁴⁹³

Anzumerken ist hier gleich, dass Ibn Taymīya zwischen *mašī’a* und *irāda* differenziert: „Ibn Taymiyya uses *mašī’a* only for God’s ontological activity [...]. The term *irāda*, however, carries either an ontological or a legislative sense depending on the context.“⁴⁹⁴ Im Falle der *irāda dīnīya* ist zu sehen, dass sie deutlich mit Gottes Liebe, Wohlgefallen etc. zusammenhängt, was für *mašī’a* nicht gilt.

Ibn Taymīya hat nun diese beiden „Richtungen“ des göttlichen Willens anhand verschiedener Begriffe deutlich gemacht. Zu nennen sind hier beispielsweise: *amr kawnī/amr dīnī*; *iḍn kawnī/iḍn dīnī*; *ba‘ṭ kawnī/ba‘ṭ dīnī*; *irsāl kawnī/irsāl dīnī*; *taḥrīm kawnī/taḥrīm dīnī*; *kalimāt kawnīya/kalimāt dīnīya* usw. usw.⁴⁹⁵ Dies wird jeweils durch qur’ānische Verse illustriert. Um gleich bei dem Begriff *amr* „Befehl“ zu bleiben, so verweist Ibn Taymīya für den *amr kawnī* auf Q 16/40: „Wenn wir eine Sache wollen, brauchen wir zu ihr nur zu sagen: sei!, dann ist sie.“ Demgegenüber wäre ein Beispiel für einen *amr dīnī* in Q 16/90 zu finden: „Gott befiehlt (zu tun), was recht und billig ist, gut zu handeln und den Verwandten zu geben (was ihnen zusteht). Und er verbietet (zu tun), was abscheulich und verwerflich ist, und gewalttätig zu sein. Er ermahnt euch (damit). Vielleicht würdet ihr die Mahung annehmen.“ Ibn Taymīya ist gewiss zuzustimmen, wenn er argumentiert, dass diese beiden Formen göttlichen Befehlens unterschiedliche „Richtungen“ haben. Um ein

⁴⁸⁸ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 103

⁴⁸⁹ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 103

⁴⁹⁰ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 81 (erwähnt werden auch die Variante, die sich bei Ibn Taymīya finden).

⁴⁹¹ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 81

⁴⁹² Vgl.: „*hādihī muḥtaṣṣatun bi-l-īmāni wa-l-‘amali ṣ-ṣālihi* etc.“

⁴⁹³ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 81

⁴⁹⁴ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 129

⁴⁹⁵ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 122-123

weiteres Beispiel zu nennen, so unterscheidet Ibn Taymīya (s. o.) gleichfalls zwischen *iqn kawnī* und *iqn dīnī*. Ein Beispiel für *iqn kawnī* bietet ihm zufolge Q 2/102, wo im Hinblick auf *siḥr* „Zauberei“⁴⁹⁶ und „Zauberer“ zu lesen ist: „[...] Und sie schädigen niemanden, es sei denn mit Gottes Erlaubnis.“ Ein Beispiel für *iqn dīnī* hingegen wäre etwa Q 42/21: „Oder haben sie (d.h. die Ungläubigen) (vielleicht) Teilhaber, die ihnen als Religion verordnet haben, was Gott nicht erlaubt hat?“ Auf diese Art und Weise wird dies für die gesamte oben angeführte Reihe von Begriffen durchgeführt, d. h. es werden jeweils *kawnī*- und *dīnī*-Verse angeführt. An dieser Stelle hervorgehoben werden sollen noch die *kalimāt kawnīya*, von denen Ibn Taymīya schreibt:

„Sie sind die Worte, mit denen Gott das, was existiert, erschaffen hat, und es gibt weder einen Rechtschaffenen (*barr*) noch einen Sünder (*fāḡir*), der nicht seiner Schöpfung, seinem Willen und seiner Macht unterliegen würde.“⁴⁹⁷

Was die *kalimāt dīnīya* betrifft, so konstatiert er Folgendes:

„Sie sind Seine (=Gottes) herabgesandte Bücher und die Befehle und Verbote, die sich in ihnen finden, wobei die Rechtschaffenen ihnen Gehorsam leisten und die Sünder sich ihnen widersetzen.“⁴⁹⁸

Ibn Taymīya hat diese die Differenz zwischen diesen beiden Formen von *kalimāt* vielerorts hervorgehoben⁴⁹⁹, und Jon Hoover hat sehr präzise das Argument von Ibn Taymīya zusammengefasst:

„Traces of divinity (also: *ulūhīya*, Anm. von mir) and the rulings of the law are manifest only in those who serve God, take God as a friend, agree with God in what He loves and is well pleased with and follow what He commands and prohibits. God manifests traces of His lordship (also: *rubūbīya*, Anm. von mir) and the rulings of His power in both believers and unbelievers [...].“⁵⁰⁰

Auf diese Universalität der göttlichen *rubūbīya* „Herrschaftlichkeit“ gemünzt hat Fritz Meier festgehalten, dass in ihr, Ibn Taymīya zufolge, die gesamte Schöpfung in einer „Sammlung“ (*ḡamʿ*) vereint ist, ohne Rücksicht auf das, was Gott liebt und was Er nicht liebt: Hieraus gilt es den Schritt zu vollziehen in die „Trennung“ (*farq*), die Gott „zwischen seine feinde und seine freunde gelegt“ hat. Diese Universalität der göttlichen Schöpfung und Bestimmung ist also „so alltäglich und selbstverständlich“, dass Ibn Taymīya „den fortschritt in der respektierung des

⁴⁹⁶ Für einen zeitgenössischen Gebrauch vgl. z. B. das, was sich auf www.al-islam.com auf einem mit *ad-dawāʾ aš-šarʿī li-s-siḥr* betitelten Dokument findet.

(vgl. http://mahawer.al-islam.com/Display.asp?id=6&f=hukm_shr00005&bookid=23&mid=1)

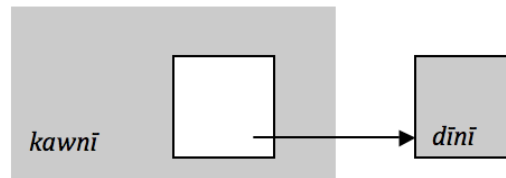
⁴⁹⁷ Vgl.: „*hiya llatī kawwana bihā l-kāʾināti fa-lā yaḥruḡu barrun wa-lā fāḡirun ʿan takwīnīhī wa-mašʾatīhī wa-qudratīhī*.“

⁴⁹⁸ Vgl.: „*hiya kutubuhū l-munazzalatu wa-mā fihā min amrihī wa-nahiyihī fa-aṭāʿahā l-abrāru wa-ʿaṣāhā l-fuḡḡāru*.“

⁴⁹⁹ Vgl. z. B.: „*wa-awliyāʾu llāhi l-muttaqūna humu l-muṭṭīʿūna li-kalimātihī d-dīnīyati wa-ḡaʿlihī d-dīnīyi wa-iḍnīhī d-dīnīyi wa-irādatihī d-dīnīyati. wa-ammā kalimātuhū l-kawnīyatu llatī lā yuḡāwizuhū barrun wa-lā fāḡirun fa-innahū yadhulu taḥtāhā ḡamīʿu l-ḥalqī [...]*.“

⁵⁰⁰ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 122

befehlswillens sucht“.⁵⁰¹ Die angesprochene Unterscheidung bei Ibn Taymīya zwischen dem, was *dīnī* ist und dem, was *kawnī* ist, hat gezeigt, dass in dieser Konzeption nichts, was geschieht, *gegen* den Willen Gottes geschieht (also: alles passiert, weil Gott dies will). Geschieht nun nichts *gegen* den Willen Gottes, so heisst dies aber nicht, dass Gott alles *lieben* würde, was passiert. Hier war die Domäne dessen, was *dīnī* ist, entscheidend: Gottes Ge-und Verbote, das war Er liebt; woran Er Wohlgefallen hat etc. Schematisch liesse sich das folgendermassen anschreiben:



Auch wenn der Vergleich hinkt, so könnte man sagen: Auch wenn *alles* Schokolademasse (= *kawnī*) ist, so kann diese Schokolademasse doch *verschieden* geformt werden (= *dīnī*): Es gibt nicht nur Schokokrampusse, sondern auch Schokonikoläuse oder Schokohasen. Gott hat also gewissermassen aus der grossen Schokolademasse seiner schöpferischen Tätigkeit einen Schokohasen namens Islam geformt (der mit einem System von Forderungen verbunden ist).

Berücksichtigt man diese Konzeption, so ist im Übrigen einleuchtend, warum Orthopraxie das entscheidende Kriterium dafür ist, z. B. die *aḥwāl as-saḥāra* „Zustände der Zauberer“ von den *karāmāt al-awliyā’* „Wundern der Heiligen“ zu unterscheiden. Möglich sind all diese Dinge, weil Gott sie seinmässig will, *lieben* tut Er sie deswegen noch lange nicht – denn das, was Er liebt, verabscheut etc. ist durch die Domäne dessen, was *dīnī* ist, bestimmt. Kurzum: Religion, Gehorsam etc. ist etwas Anderes, nämlich das *Zusammenfallen* von *kawnī* und *dīnī*. Das hat Fritz Meier ganz klar ausgesprochen: „Gehorsam ist eine tat, in der die beiden willensarten Gottes, der seinswille (oder die bestimmung) und der gesetzeswille (oder der befehl) zusammentreffen.“ Ibn Taymīya hat das, was legitimerweise *dīn* „Religion“ sein kann, relativ eng gefasst, nämlich so, dass Dinge, die bloss *mubāḥ* „erlaubt“ sind, nicht als gottesdienstliche Handlungen genommen werden dürften (und eine sehr scharfsinnigen Bemerkung Meiers⁵⁰² zufolge hat solch eine Konzeption den Nebeneffekt, dass der Unterschied zwischen dem, was bloss erlaubt ist und dem, was tatsächlich verboten ist, nicht erklärt wird). *Kawnī* und *dīnī* sowie *rubūbiya* und *ulūhiya*: Das ist, salopp gesagt, die theologische Beisszange, die Ibn Taymīya sich ausgedacht hat.

⁵⁰¹ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 83

⁵⁰² Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 86

III. 2. 1. IBN TAYMĪYAS ÜBERLEGUNGEN ZUR AMBIVALENZ DES LEXEMS ʿABD

Die eben vorgestellten Überlegungen des Ibn Taymīya finden eine deutliche Fortsetzung in den sehr genauen Überlegungen, die er zum Lexem ʿabd „Diener“ bzw. „Sklave“ angestellt hat, nämlich insofern, als er auf so etwas wie einer semantischen Ambivalenz der Wörter ʿabd „Diener“ bzw. „Sklave“ sowie ʿubūdīya „Sklaventum“ bzw. „Dienerschaft“ insistiert hat.⁵⁰³ So hat er der Überlegung Ausdruck verliehen, dass ʿabd einerseits in dem passiven Sinn von *muʿabbad* „zum Sklaven gemacht“ zu verstehen ist; und andererseits im aktiven Sinn von ʿābid „dienend“. Was das Passivpartizip *muʿabbad* betrifft, so verweist es darauf, dass *alles* der kosmischen und schöpferischen Herrschaft Gottes unterliegt; dass nichts und niemand dem schöpferischen Willen zu entschlüpfen vermag (d. h. die Unterscheidung zwischen Sündern und Frommen ist hier vollkommen irrelevant). Was das Aktivpartizip ʿābid betrifft, so bezieht es sich auf den *aktiven* Dienst an Gott (also: ʿibāda) und darauf, dass die Gläubigen eben *Gott* dienen und nicht etwas Anderem. Was die aktive Bedeutung von ʿabd betrifft, die synonym mit ʿābid „Dienender“ ist, so besteht hier logischerweise ein Zusammenhang mit der Dimension von *dīnī/ulūhīya*. Was die *passive* Bedeutung betrifft, die synonym mit *muʿabbad* „zum Sklaven gemacht“ ist, so besteht hier logischerweise ein Zusammenhang mit der Dimension von *kawnī/rubūbīya*. Das heisst, im Falle des den beiden auf Gott bezogenen Begriffen *rubūbīya* und *ulūhīya* entgegengesetzten und auf die Menschen (bzw. das Erschaffene allgemein) bezogenen Begriffes ʿubūdīya ist zu unterscheiden zwischen (1) solch einer ʿubūdīya, die aus der Tatsache resultiert, dass nichts und niemand dem schöpferischen Willen Gottes entweichen kann; dass alles, was existiert und geschieht, Gottes *rubūbīya* „Herrscher-Sein“ unterworfen ist – d. h. *alle* – Gläubige und Ungläubige – sind so gesehen vom Status eines *muʿabbad*, d. h. „zum Sklaven gemachten“; „dem Willen Gottes Unterworfenen“. Ibn Taymīya spricht hier von *al-ʿubūdīya al-mutaʿalliqa bi-rubūbīyat Allāh*. Entschieden anders verhält es sich (2) im Falle des auf Gottes *ulūhīya* und auf den Anteil von *dīnī* bezogenen ʿābid, also des Gott *aktiv* Dienenden; dessen Handeln auf den *religiösen Willen* Gottes bezogen ist. Ibn Taymīya spricht im Hinblick auf die hieraus resultierende Spielart von ʿubūdīya von *al-ʿubūdīya al-mutaʿalliqa bi-ilāhīyat Allāh*. Logischerweise können *hier* Gläubige und Ungläubige *nicht* gleich sein – und wie zu sehen war, vollzieht sich ja für Ibn

⁵⁰³ Diese Überlegung Ibn Taymīyas ist insofern von herausragendem Interesse, als die Lexeme ʿabd und ʿubūdīya tatsächlich – einmal mehr – vor nicht leicht beizukommenden Übersetzungsschwierigkeiten stellen. Zwischen den verschiedenen Dimensionen bzw. Spielarten von ʿubūdīya, die Ibn Taymīya vorstellt, bestehen – folgt man seiner Überlegung – tatsächlich empfindliche Unterschiede. Gerade auch im Hinblick auf die weiter unten angeführte Textstelle aus Ibn Taymīyas *Risālat al-ʿubūdīya* ist es verlockend, hier auf Pierre Bourdieu, mit Bezug auf Max Weber gemachte, Bemerkung von der „Verklärung der Götter zu ethischen Mächten, welche das ‚Gute‘ wollen und belohnen und das ‚Böse‘ strafen“ (vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 51) zu verweisen, denn diese „Verklärung“ würde ziemlich genau dem Anteil dessen, was *dīnī* ist, entsprechen.

Taymīya die Trennung zwischen „Gottes Freunden“ und „Gottes Feinden“ präzisiert auf *dieser* Grundlage (d. h. auf Grundlage der Komponente von *dīnī*). Yahya Michot hat mit Nachdruck auf diesen wichtigen Punkt verwiesen.⁵⁰⁴ Ibn Taymīya hat in seiner *Risālat al-‘ubūdīya* zu den entsprechenden Zusammenhängen lange Überlegungen angestellt, aus denen im Folgenden ein Ausschnitt⁵⁰⁵ angeführt ist (dessen Auswahl durch eine bestimmte Überlegung von Ibn Taymīya zu Iblīs bedingt ist, die erst weiter unten in der vorliegenden Arbeit ihren vollen Sinn erhalten wird):

„Wenn der Diener (Gottes) anerkennt, dass Gott sein *rabb* ‚Herr‘ ist und sein *ḥāliq* ‚Erschaffer‘ und dass er Seiner bedürftig ist und Ihn braucht, dann erkennt er die *‘ubūdīya*, die mit Gottes *rubūbiyya* zusammenhängt, und solch ein (wörtl. dieser) Diener bittet (*sa‘ala*) seinen Herrn; bittet Ihn demütig; vertraut ganz auf Ihn, aber es mag sein, dass er Ihm manchmal gehorcht und ein anderes Mal nicht (*lākin yuṭī‘u amrahū wa-qad ya‘šīhi*), während er Ihm aber vielleicht dennoch dient (*wa-qad ya‘buduhū ma‘a dālika*), und bisweilen dient er dem Satan und den Götzenbildern. Und eine derartige *‘ubūdīya* unterscheidet nicht zwischen denen, denen das Paradies verheissen worden ist (wörtl. *Ahl al-ḡanna* ‚den Leuten des Paradieses‘) und denen, denen das Höllenfeuer angedroht worden ist (wörtl. *Ahl an-nār* ‚den Leuten des Höllenfeuers‘), und (*nur*) kraft ihrer wird jemand (noch) nicht zu einem Gläubigen (*lā yaṣīru bihā r-raḡulu mu‘minan*). So wie Gott gesagt hat (= Q 12/106): ‚Und die meisten von ihnen glauben nicht an Gott, ohne (ihm gleichzeitig andere Götter) beizugesellen‘, denn die *muṣṣrikūn* pflegten zu bekennen/ausser Streit zu stellen (*yuqirruna*), dass Gott ihr Erschaffer ist; der, der sie ernährt, während sie (aber dennoch) einem Anderem als ihm dienten. Gott sagte (= Q 31/25): ‚Und wenn du sie (d. h. die Ungläubigen) fragst, wer Himmel und Erde geschaffen hat, sagen sie: ‚Gott‘.‘ Und Er sagte (= Q 23/84-85): ‚(84) Sag: Wem gehört die Erde und (alle) die, die auf ihr sind? (Gebt Antwort) wenn (anders) ihr (richtig zu urteilen) wisst! (85) Sie werden sagen: ‚(Alles

⁵⁰⁴ Vgl. Michot *Textes spirituels III*, p. 17: „Qu’est-ce qu’être ce ‘*abd al*...’, « serviteur de... », intervenant dans le nom même de tant de musulmans ? Selon Ibn Taymiyya, le sens de ce terme est double car il désigne soit l’être « asservi » (*mu‘abbad, nomen patientis*), soit l’« adorateur » (*‘abid, nomen agentis*). Dans le prolongement de sa distinction entre l’être et la religion (cfr *Textes spirituels II*), il différencie un asservissement ontologique par rapport au Tout-Puissant, condition à laquelle aucune créature n’échappe, du fait, pour le croyant, d’« assumer ce qui lui est ordonné de la réalité religieuse, à savoir Son adoration ». Commune au croyant et au mécréant, à l’homme bon et au libertin, reconnue même par Iblīs ainsi qu’en témoigne la révélation coranique, cette servitude des créatures par rapport au Seigneur qui les crée, les gouverne et les gère, ne suffit pas pour faire de l’homme un croyant. L’adoration que Dieu aime et agréée naît en effet au-delà d’une telle reconnaissance de la seigneurialité de Dieu seul (*tawḥīd al-rubūbiyya*) sur Sa création, dans l’obéissance à Sa Loi et dans la mise en œuvre de celle-ci, dans la commanderie du bien et le pourchas du mal, c’est-à-dire dans la reconnaissance effective de Sa seule divinité (*tawḥīd al-ulūhiyya*). Être véritablement un « ‘*abd Allāh* » implique donc beaucoup plus que quelque servilité (*‘ubūdīyya*), vis-à-vis d’un Seigneur, qui serait installation tranquille dans la réalité ontologique résultant de Sa Volonté. C’est pour un « service d’adoration » (*‘ibāda*) que le Très-Haut a créé l’homme, c’est-à-dire pour un dépassement de l’être par un souvenir (*dhikr*) constant de Lui et par une attention soutenue à Ses interpellations, la religion étant instauratrice, en l’être, de différences. L’Islam ? Ni un en-deçà du bien et du mal par fusion acritique dans l’ontologique, ni, au-delà du bien et du mal, l’*ek-sister* ivre d’un *ego* auto-divinisé, révolté ou désenchanté. Plutôt, une gestion entreprenante et sereine du créé, opérant en ce dernier distinctions et différenciations, par le cheminement sur la Voie lumineuse selon laquelle le Très-Haut invite Ses serviteurs à L’adorer.“

⁵⁰⁵ In Michot *Textes spirituels III* findet sich eine ausführlichere Übersetzung.

gehört) Gott.' Sag: Wollt ihr euch denn nicht mahnen lassen?' bishin zu Seinem Wort (= Q 23/89): ‚Sag: Wie könnt (oder: konntet) ihr nur einem (solchen) Zauber zum Opfer fallen (w. Wie verzaubert seid ihr) (dass ihr nicht an ihn allein glaubt)!‘ Und viele (nun), die über die (sogenannte) *ḥaqīqa* sprechen und sie bezeugen (*yašhaduhā*), bezeugen *diese ḥaqīqa*, d. h. (wörtl. und sie ist) die *ḥaqīqa kawṇīya*, an der und an deren Bezeugen sowohl Gläubige als auch Ungläubige teilhaben; Fromme und Sünder (wörtl. im Sg.). Und (auch) Iblīs anerkennt diese *ḥaqīqa*; und (auch) die Leute der Hölle. Iblīs hat gesagt (= Q 15/36; Q 38/79): ‚Er sagte: ‚Herr! Dann gewähre mir Aufschub is zu dem Tag, da sie (d. h. die Menschen) (vom Tod) erweckt (und zum Gericht versammelt) werden!‘ Und er (also: Iblīs) sagte (= Q 15/39): ‚Er sagte: ‚Herr! Darum, dass du mich hast abirren lassen (oder: So wahr du mich hast abirren lassen?), werde ich ihnen (d. h. den Menschen) im schönsten Licht erscheinen lassen (was es) auf der Erde (zu geniessen gibt) (oder: (was sie) auf der Erde (tun)), und sie allesamt abirren lassen‘, und er sagte (= Q 38/82): ‚Iblīs (w. Er) sagte: ‚Bei deiner (All)macht! Ich werde sie allesamt abirren lassen‘, und er sagte (= Q 17/62): ‚Er sagte (weiter): ‚Was meinst du wohl von dem da, dem du mehr Huld hast erwiesen hast als mir?‘ Und dergleichen mehr, was zur Rede (des Iblīs) gehört (*wa-amṭālu dālīka mina l-ḥiṭābi*), in welcher er (also: Iblīs) ausser Streit stellt (*yuqirru*), dass Gott sein Herr und Schöpfer sowie der Schöpfer der Anderen ist. Und auf eine vergleichbare Art und Weise (wörtl. ebenso) sagten die Leute der Hölle (Q 23/106): ‚Sie sagen: ‚Herr! Die Unseligkeit, die unser Verhängnis ist (w. Unsere Unseligkeit) hat uns übermannt. Wir sind Leute, die irregegangen sind.‘ Und Gott sagte (= Q 6/30): ‚Wenn du (sie doch) sehen würdest (dereinst am Tag des Gerichts), wenn sie vor ihrem Herrn stehen (w. vor ihren Herrn gestellt sind)! Er sagt: ‚Ist dies (d. h. die Auferstehung und das Gericht) (nun) nicht die Wahrheit?‘ Sie sagen: ‚Jawohl, bei unserem Herrn!‘ Wer sich auf diese *ḥaqīqa* beschränkt (wörtl. *waqafa ‘inda ḥādihī l-ḥaqīqa* ‚bei dieser *ḥaqīqa* stehen bleibt‘) und darauf, *sie* zu bezeugen, wohingegen er nicht das, was ihm von der *ḥaqīqa dīnīya* befohlen worden ist, tut, und das ist seine *‘ibāda*, die mit Seiner *ilāhīya* zusammenhängt; und dem Gehorsam Seinem Befehl und dem Befehl Seines Gesandten gegenüber, (wer also so ist), der ist von der Art des Iblīs und der Leute der Hölle. Und sollte er denken, dass er zu den allerbesondersten *awliyā’ Allāh* gehören (*ḥawāṣṣ awliyā’ Allāh*); zu den Leuten von *ma‘rifa* und *taḥqīq*, von denen der zum Gesetz gehörige Befehl und das zum Gesetz gehörige Verbot abfallen (*yasquṭu ‘anhumu l-amru wa-n-nahyu š-šar‘īyāni*), so er gehört zu den übelsten Ungläubigen und Ketzern (*kāna min šarri ahli l-kufri wa-l-ilḥādī*). Und wer denkt, dass von al-Ḥaḍīr⁵⁰⁶ und anderen der Befehl ‚abgefallen‘ wäre, weil sie *al-irāda* ‚den göttlichen (Schöpfungs)Willen‘ geschaut haben und dergleichen mehr, so ist das, was er sagt, den übelsten Aussagen derer, die nicht an Gott und Seinen Gesandten glauben, zuzuschlagen (*kāna min šarri aqwālī l-kāfirīna bi-llāhi wa-rasūlihī*), (und zwar genau so lange) bis die zweite (wörtl. ‚zweite Art‘ der) Bedeutung von *‘abd* ‚Diener‘ auf ihn zutrifft, und das ist der *‘abd* in der (aktiven) Bedeutung von *‘ābid* ‚der Dienende‘, d. h. Gott dient und niemandem Anderen; Seinem Befehl und dem Befehl Seiner Gesandten gehorcht; Seinen gläubigen und gottesfürchtigen *awliyā’* Freund ist und Seinen Feinden feindselig gegenüber steht – und dies ist die *‘ibāda*, die mit Seiner *ilāhīya* ‚Göttlichkeit‘ zusammenhängt, und deswegen ist das Motto des *tawḥīd* (*‘unwān at-tawḥīd*): ‚Es gibt keinen Gott ausser Gott‘ im Unterschied zu dem, der Sein *rubūbīya* ‚Herr-Sein‘ ausser Streit stellt und Ihn (dabei) nicht anbetet (*‘abada*) – oder mit Ihm

⁵⁰⁶ Auf die Thematik von al-Ḥaḍīr wird weiter unten ausführlicher eingegangen.

zusammen einen anderen Gott anbetet. Denn Gott ist der, den das Herz in vollkommener Liebe und Verehrung; in (vollkommener) Ehrung und Ehrbezeugung; in (vollkommener) Furcht, Hoffnung und dergleichen als Gott nimmt; und diese *‘ibāda* ist es, die Gott liebt und an der Er Wohlgefallen hat; und mit ihr hat Er die Auserwählten von Seinen Dienern beschrieben; mit ihr hat Er Seine Gesandten geschickt. Was den *‘abd* im Sinne von *mu‘abbad* ‚zum Sklaven gemacht‘ betrifft – einerlei, ob er dies nun ausser Streit stellt oder abstreitet –, so haben an ihr sowohl der Gläubige als auch der Ungläubige teil. Und vermittels des Unterschieds zwischen diesen beiden Arten ist der Unterschied erkennbar zwischen (einerseits) den *ḥaqā’iq dīnīya* – die unter die *‘ibādat Allāh* fallen, unter Seine Religion, Seinen gesetzlichen Befehl, die Er liebt und an denen Er Wohlgefallen hat, und deren Trägern (wörtl. *ahluḥā*) Er Freund ist und die Er mit Seinem Paradies ehrt – und (andererseits) den *ḥaqā’iq kawṇīya* – an denen der Gläubige und der Ungläubige sowie der Fromme und der Sünder teilhaben [...].“⁵⁰⁷

III. 3. DIE VERMITTLUNG ZWISCHEN GOTT UND DEN MENSCHEN: EIN STRATEGISCHER ORT DES IBN TAYMĪYA

Schon gesagt wurde, dass Ibn Taymīya auch deswegen ein herausragender Gelehrter war, weil er sehr genau erkannt hat, unter welchen Voraussetzungen sein Konstrukt vom „Glauben“ *zusammenbricht*. Gleichfalls schon gesagt wurde, dass er sehr gut erkannt hat, dass dem thematischen Komplex der *Vermittlung* zwischen Gott und den Menschen hier eine Schlüsselposition zufällt; dass also dieser Bereich von grösster strategischer Bedeutung für seine religiöse Arbeit ist.

Von strategischer Bedeutung ist dieser thematische Komplex der Vermittlung insofern, als er unmittelbar mit den eben vorgestellten theologischen Überlegungen des Ibn Taymīya zusammenhängt, und folgerichtig kann mühelos gezeigt werden, dass es dieser Ort der Vermittlung ist, mit Bezug auf welchen ein weites Spektrum an Fragestellungen und Konflikten, das mit den *awliyā’* zusammenhängt, schlagend wird. Denn im Lichte der eben vorgestellten theologischen Überlegungen ist vollkommen einleuchtend, dass sowohl die Auseinandersetzungen darüber, *wer* als ein *walī* „Heiliger“ zu erachten ist (also: Fragen, die auf die *Existenz* der Heiligen bezogen sind) als auch für den Heiligen*kult* zentrale Glaubensüberzeugungen (Fürsprache etc.) dieser Thematik direkt anzuschliessen sind: Wenn die „Heiligen“ als die Gläubigen *par excellence* diejenigen sind, die den göttlichen und als *dīnī* zu charakterisierenden Befehlen gegenüber ihre Loyalität erweisen, dann kann es keine „Heiligen“ geben *ohne* Beachtung dessen, was Gott gesetzgeberisch gewollt hat – was Gott also durch Muḥammad der Menschheit übermittelt hat; und wenn die absolute kosmische Herrschaft Gott zufällt, dann heisst es, sozusagen „nichts begriffen zu haben“, wenn man nicht *Gott* um „Hilfe bittet“ (sondern z. B. einen Heiligen) – usw. usf. Für Ibn Taymīya sind also beide Bereiche (also: die Existenz der Heiligen und der Heiligen*kult*) von strategischem Interesse zu sein, als er in beiden Fällen mit Glaubensüberzeugungen konfrontiert ist, die zu seinen theologischen Überzeugungen quer stehen, und die – was besonders im Hinblick

⁵⁰⁷ Vgl.: „*fa-ini ‘tarafa l-‘abdu anna llāha rabbahū wa-ḥāliqahū wa-annahū muftaqirun ilayhi muḥtāḡun ilayhi ‘arafa l-‘ubūdiyyata l-muta‘alliqata bi-rubūbiyati llāhi* etc.“

auf Fragen, die die Existenz der Heiligen betreffen, schlagend wird – seinem eigenen „characteristically juristic thinking“ (Hallaq) zuwiderlaufen, indem sie die Allgemeingültigkeit der Forderungen, die er erhebt, zu unterlaufen und aufzuweichen scheinen (wenigstens aus seiner Sicht). Wie in der Einleitung dieser Arbeit schon bemerkt wurde, lässt damit die Art der Vorstellung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen (bzw. Seiner Schöpfung), die Ibn Taymīya durchzusetzen versucht, darauf schliessen, dass dies sicherlich *auch* der Versuch war, die Gültigkeit einer ganz bestimmten Sorte religiösen Kapitals zu verteidigen, deren Inhaber er selbst war. Ich denke, dass im Folgenden recht deutlich zu sehen ist, dass eine bestimmte Vorstellung von der zwischen Gott und den Menschen stattfindenden Vermittlung, also durchaus den strategischen Interessen des Ibn Taymīya entgegenkommt; und zu sehen ist bereits hier, dass ihn manche seiner Überzeugungen systematisch auf Konfrontationskurs mit anderen Akteuren im religiösen Feld bringen können.

III. 3. 1. DAS PROBLEMFELD DER VERMITTLUNG

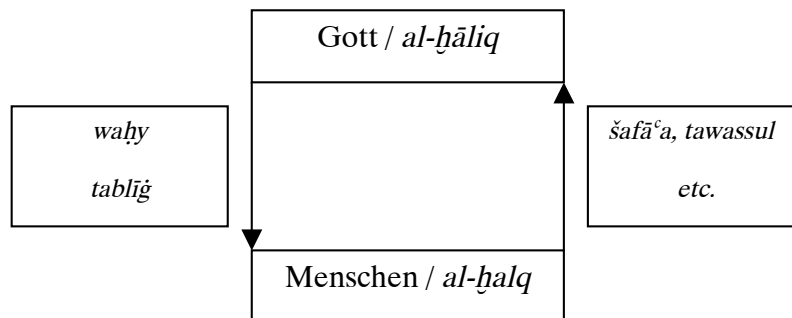
Einen passablen Ausgangspunkt für den thematischen Komplex der Vermittlung (und die hiermit zusammenhängenden Konfliktlinien) bietet Mohammed Hocine Benkheira, der einmal Folgendes konstatiert hat:

„Le coran et l’islām en général reposent sur *une théologie négative* – le terme arabe est *tanzīh* – qui se traduit principalement par le refus de comparer Dieu aux êtres et aux choses créées et de le rapporter ainsi au monde sublunaire. Elle postule *un Dieu absolument transcendant*, c’est à dire absolument autre. De ce point de vue, la sourate CXI (*Al-ihlās*) est exemplaire. Elle ne doit pas être lue seulement dans une perspective théologique étroite, car elle est capitale sur le plan anthropologique. Cette sourate définit Dieu principalement par deux caractéristiques – son unicité et son a-sexualité. Dieu un et unique. Il n’est pas engendré et n’engendre pas. Ce qui négativement définit la créature, en particulier l’espèce humaine. La conséquence inéluctable de ce type de théologie – qui n’est pas propre à l’islām – est que Dieu reste inaccessible à l’esprit humain. Si pour éviter l’anthropomorphisme et l’idolâtrie qui peut en découler, le fidèle s’abstient de décrire Dieu à l’aide de terme et des formules qui servent à décrire les hommes, peut-il se représenter Dieu? Peut-il se le représenter comme autre que le rien ou le vide? Le problème épineux qui se pose alors, qu’il faut impérativement résoudre, faute de quoi l’on tombe dans l’agnosticisme (*ta’ṭīl*), est de savoir comment adorer un Dieu qu’on ne peut (se) représenter. Alors que l’anthropomorphisme tend à dénier ou à amoindrir l’altérité de Dieu, le *tanzīh*⁵⁰⁸ risque d’introduire une rupture insurmontable entre lui et le monde créé, lui et la créature. *Des éléments médiateurs doivent être mis en place*. Le livre descendu du Ciel en est une forme, mais parce qu’il suppose des interprètes, il constitue une médiation imparfaite. Le Prophète joue également un rôle médiateur.“⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Zu dieser Thematik siehe auch: *EF* s. v. *tashbīh wa-tanzīh*

⁵⁰⁹ Vgl. Benkheira *Interdits*, pp. 24-25; Hervorhebung von mir.

Benkheira bringt in dieser Passage eine Reihe ausgesprochen wichtiger Punkte zur Sprache. Wie zu sehen ist hier von – in Anbetracht der absoluten Transzendenz Gottes: notwendigen – zwischen Gott und den Menschen vermittelnden Instanzen bzw. Elementen die Rede. Allerdings ist hier bereits der wichtige Punkt angesprochen, dass die Thematik der Vermittlung insofern recht komplex ist, dass Vermittlung in mehr als nur eine Richtung verlaufend gedacht werden kann, denn geht man davon aus, dass es auf der einen Seite „Gott“ und auf der anderen Seite „die Menschen“ gibt, so kann es Vermittlung sowohl von Gott in Richtung der Menschen (1), als auch von den Menschen in Richtung Gott (2) geben – und es darf vermutet werden, dass (1) die Vermittlung *par excellence* ist (es handelt sich dabei selbstredend um die von Benkheira angesprochenen *éléments médiateurs*, für die gilt, dass unter sie auch der Qur’ān einzureihen ist: „Le livre descendu du Ciel en est une forme [...]“⁵¹⁰). Was (1) betrifft, so ist damit (der Glaube an) *wahy* „die Offenbarung“ angesprochen. Was (2) betrifft, so liegen die Dinge etwas komplexer (s. u.). Benkheira konstatiert in der oben angeführten Passage zurecht, dass der Prophet Muḥammad als solch ein vermittelndes Element eine wichtige Rolle spielt, und klar ist und eben gesagt wurde, dass (u. a.) über diese Vermittlungsrichtung – wenn auch nicht unwidersprochen – der Heiligenkult ins Spiel kommt (indem z. B. an die Fürsprache (*ṣafāʿa*) der Heiligen geglaubt wird). Sollen diese beiden Vermittlungsrichtungen mit den oben erwähnten „two worlds of sainthood“ in Zusammenhang gebracht werden, so wäre die Vermittlungsrichtung (1) besonders relevant für den „way of piety“. Die Vermittlungsrichtung (2) hingegen wäre besonders relevant für den „way of power“. Schematisch lassen sich diese Zusammenhänge folgendermassen darstellen:



III 3. 1. 1. DIE VERMITTLUNGSRICHTUNG (1) UND IHRE RELEVANZ FÜR DEN WAY OF PIETY

Es gibt eine von Yahya Michot ins Französische übersetzte Schrift von Ibn Taymīya – *Risālat al-wāsiṭa bayna l-ḥalq wa-l-ḥaqq*⁵¹¹ – die (wie aus dem Titel deutlich

⁵¹⁰ Vgl. Benkheira *Interdits*, pp. 24-25

⁵¹¹ Vgl. Michot *Intermédiaires*

ersichtlich) exakt um die hier interessierende Thematik kreist. Michot schreibt die oben unter (1) angeführte Vermittlungsrichtung betreffend, dass

„[l]es informations et les injonctions – ordres et prohibitions – que Dieu fait parvenir aux hommes leur sont transmises par des intermédiaires: les Anges et les Prophètes. En dehors de la révélation de type „équivoque“ (*mushtarak*) dont firent par exemple l'objet les Apôtres ou la mère de Moïse [...] il n'y a donc point de révélation immédiate de Dieux aux créatures.“⁵¹²

Das heisst, frommes Handeln ist *ohne* diese von Gott zu den Menschen verlaufende Vermittlung nicht möglich, da diese Vermittlung die Voraussetzung für das ein gottgefälliges Leben ermöglichende Wissen um die göttlichen Vorschriften ist (was weiter oben bereits ausführlich angesprochen wurde). Ibn Taymīya hat vielerorts daran erinnert, dass der Prophet Muḥammad – aufgrund seiner Funktion (also: indem er eben Gottes Ge- und Verbote übermittelt) – als *wāsiṭa* „Mittel“ zwischen Gott und den Menschen zu sehen ist. Sehr klar finden wir diese Überlegung etwa in seiner Schrift *al-Ğawāb al-bāhir fī zuwwār al-maqābir*: „[...] denn der Prophet ist das „Mittel“ zwischen uns und Gott (*huwa l-wāsiṭa baynanā wa-bayna llāh*), indem er das übermittelt, was Gott befiehlt, untersagt, erlaubt, verbietet, verspricht und androht.“ Überaus deutlich wird dieser Punkt auch in einer Fatwā von Ibn Taymīya ausgesprochen:

„Der Šayḫ al-Islām wurde gefragt über zwei Männer, die sich stritten (*su'ila [...] ʿan rağulayni tanāzarā*), und einer von den Beiden sagte: Wir brauchen unbedingt einen Vermittler/Mittlung zwischen uns und Gott (*lā budda min wāsiṭatin baynanā wa-bayna llāhi*), denn anders können wir nicht zu Ihm gelangen (*fa-innā lā naqdiru an našila ilayhi bi-ğayri dālika*). Da antwortete er [...]: Wenn er damit sagen will, dass es unbedingt einen Vermittler braucht, der uns Gottes *Befehl* übermittelt, so ist das richtig. Denn die Menschen wissen nicht, was Gott liebt und woran Er Wohlgefallen hat, und nicht, was Er befohlen und was verboten hat [...], es sei denn durch die Gesandten (Gottes).“⁵¹³

Kurzum: Es gibt eine Art und Richtung von Vermittlung, die von grösster Bedeutung für die angesprochene Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist: Gott bedient sich des Propheten Muḥammad als Überbringer einer Botschaft, und diese Botschaft ist von fundamentaler Bedeutung, da ohne sie *kein gottgefälliges Handeln möglich* ist – und damit auch keine (wahre) Religion. Weiter oben war schon genauer die Rede von einer theologischen Unterscheidung zwischen verschiedenen Befehlen von Gott, zwischen denen von Ibn Taymīya durch die beiden Attribute *kawnī* und *dīnī* begrifflich unterschieden wird. Ersterer Befehl entspricht dem göttlichen „Sei!“ (*kun fa-yakūn*), das die Dinge zur Existenz bringt: William Chittick hat diesen Befehl in seiner grossen Studie über Ibn ʿArabī als „engendering command“ (*amr takwīnī*) übersetzt und konstatiert, dass dieser die Dinge hervorbringende göttliche Befehl bei Ibn ʿArabī auch als ein „Befehl ohne Mittler“ (*wāsiṭa*) verstanden würde. Anders verhält es sich, wie zu sehen war, bei

⁵¹² Vgl. Michot *Intermédiaires*, p. 2

⁵¹³ Vgl.: „*fa-innā lā naqdiru an našila ilayhi bi-ğayri dālika* etc.“

weiterem Befehl, also dem als *dīnī* bezeichneten. Hier geht es wesentlich um die eben erwähnten Vorschriften. Chittick erinnert daran, dass Ibn ʿArabī diesen Befehl als *amr taklīf* „prescriptive command“⁵¹⁴ bezeichnet hat – und *hier* ist die Funktion des Propheten als „Mittler“ (*wāsiṭa*) selbstredend allesentscheidend. Die Funktion des Propheten als *wāsiṭa* „Mittler“ zwischen Gott und den Menschen bezieht sich also auf in jedem Fall einmal auf die Domäne dessen, was *dīnī* ist; also auf die von Ibn Taymīya, Ibn ʿArabī u. v. a. m. angedeuteten göttlichen *Vorschriften*, die vom Propheten übermittelt werden (und denen man selbstredend gehorchen kann oder aber auch nicht). Es ist – es wurde schon gesagt – die Domäne dessen, was *dīnī* ist, die bei Ibn Taymīya eine wirklich ganz herausragende Rolle spielt. In Anbetracht dieser Bedeutung sei noch eine weitere sehr klare Passage angeführt, in welcher er die Bedeutung dieser Vermittlung (von Geboten etc.), die von Gott über den (bzw. die) Propheten zu den Menschen läuft, hervorhebt und die seiner Schrift *al-Furqān bayna awliyāʾ ar-raḥmān wa-awliyāʾ aš-šayṭān* entnommen ist:

„Zum Glauben an ihn (also: Muḥammad) gehört der Glaube daran, dass er der Vermittler ist zwischen Gott und denen, die Er geschaffen hat (*al-wāsiṭa bayn Allāh wa-ḥalqihī*) um der Übermittlung dessen, was Er befiehlt und verbietet willen; (um der Vermittlung) Seines Versprechens und Seiner Drohung willen; dessen, was Er erlaubt und was Er verbietet: Erlaubt ist also, was Gott und Sein Gesandter erlaubt haben, und verboten ist, was Gott und Sein Gesandter verboten haben, und Religion ist, was Gott und Sein Gesandter vorgeschrieben haben. Wer also denkt, dass irgendeiner der *awliyāʾ* über einen Weg zu Gott verfüge, *ohne* dabei Muḥammad zu folgen (bzw.: folgen zu *müssen*), der ist ein Ungläubiger und den *awliyāʾ aš-šayṭān* zuzuschlagen. Was (hingegen) Gottes Erschaffen der Menschen betrifft; den Lebensunterhalt, den Er ihnen beschert; die Erhöhung ihrer Gebete durch Ihn; Seine rechte Leitung ihrer Herzen; Sein Beistand gegen ihre Feinde und anderes mehr, das unter die Kategorie des Heranziehen von Vorteilen und des Abwehren von Schaden fällt, so kommt dies Gott *alleine* zu, und Er macht dies mit den Mittel(ursache)n (*asbāb*), mit denen Er will, und hieran ist die Vermittlung der Gesandten nicht beteiligt (*lā yadḥulu fī miṭli ḥāqāq wasāṭatu r-rusul*).“⁵¹⁵

(Auf den zweiten Teil dieses Zitats – der sich deutlich sichtbar auf den „way of power“ bezieht! – wird weiter unten noch einzugehen sein). Es ist offenkundig, dass aus jener bedeutenden Vermittlungsrichtung (1), die vermittels der Offenbarung von Gott zu den Menschen läuft, eine grosse Bedeutung des *religiösen Gesetzes* resultiert – schliesslich geht es hier nachdrücklich um Vorschriften! –, und diese Art von Vermittlung zwischen Gott und den Menschen ist für das seinerseits als vermittelnd gedachte Element „göttliches Gesetz“ direkt relevant (für diesen Punkt vgl. weiter unten).

Im Hinblick auf diese Vermittlungsrichtung (1) und die Offenbarung muss nun unbedingt etwas explizit konstatiert werden, was bisher schon implizit angeklungen ist: dass mit ihr grundsätzlich die Überzeugung verbunden ist, dass sie *für alle*

⁵¹⁴ Für *taklīf* im Sinne von „Rechtsfähigkeit“ und die Ablehnung der Anerkennung von „Verrückten“ als „Heilige“ siehe weiter unten.

⁵¹⁵ Vgl.: „*lā yadḥulu fī miṭli ḥāqāq wasāṭatu r-rusul*“.

verbindlich ist – was am besten durch die Formulierung *ġamīʿ at-ṭaḳalayn* ausgedrückt ist (das sind: Mensch und *ġinn*). So schreibt Ibn Taymīya etwa:

„Es obliegt den Menschen (wört.: dem Menschen) zu wissen, dass Gott Muḥammad zu den Menschen und den *ġinn* gesandt hat und ihnen zur Pflicht gemacht hat, an ihn und an das, was er brachte, zu glauben und ihm zu gehorchen [...].“⁵¹⁶

Benkheira konstatiert nun allerdings zurecht, dass der Qurʾān – also: die Offenbarung – in letzter Konsequenz und *de facto* als eine solche vermittelnde Instanz *nur insoweit* fungieren kann, als es auch *spezialisierte religiöse Akteure* gibt, die den Qurʾān *auslegen*. Weiter oben wurden schon einige Gedanken zur „Offenbarung“ und (dies erscheint mir besonders notwendig) zur scholastischen Beziehung, die die *ʿulamāʾ* (als *warāṭat al-anbiyāʾ*⁵¹⁷ „Erben der Propheten“) zur „Offenbarung“ bzw. den religiösen Texten überhaupt unterhalten, formuliert. An dieser Stelle ist nochmals daran zu erinnern, dass die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Qurʾān bzw. mit religiösen Texten allgemein einhergeht mit der Konstituierung besonderer sozialer Räume, in denen jene besondere Form religiöser Arbeit geleistet wird, in deren Verlauf all jene Produkte, Verhaltensweisen etc. spezialisierter religiöser Kompetenz hervorgebracht werden, aufgrund derer eine derartige, spezialisierte Auseinandersetzung etwa auch zu einer (vom Standpunkt der spezialisierten Kompetenz aus gesehen) *naïven* Auseinandersetzung mit diesen religiösen Texten – d. h. einer Auseinandersetzung, die an diesen besonderen, sozialen Räumen keinen oder nur einen (zu) geringen Anteil hat – überhaupt in diametralem Gegensatz stehen kann. Auf den Qurʾān als vermittelndes Element einzugehen erfordert es damit stets, die Konstituierung jener besonderen sozialen Räume, in denen religiöses Wissen (re-)produziert wird, in Rechnung zu stellen. Wie aus Ausführungen weiter oben bereits klar hervorgegangen ist, ist es für die Sichtweise von Religion und diejenige Form religiöser Autorität, die in vorliegender Arbeit eine herausragende Rolle spielt, sehr wichtig zu begreifen, dass ihr zufolge der Qurʾān als Offenbarung nachdrücklich auch als ein *System von Verpflichtungen* verstanden wird (wobei das göttliche Gesetz auch als eine Möglichkeit begriffen wird, sich Gott *nähern* zu können und – um mit Benkheira zu sprechen – als einzig mögliche Repräsentation Gottes verstanden wird). Für dieses System von Verpflichtungen gilt, dass es – es wurde eben erwähnt – *allgemein* verbindlich ist. Damit bekommen aber diejenigen, die sozial gesprochen die Autoritäten für dieses göttliche Gesetz sind – es also *kennen* und diese Kenntnis *monopolisieren* –, eine ausgesprochen wichtige Rolle, denn *sie* sind es, die es – ihrem Standpunkt zufolge – erst ermöglichen, dass diese im *Gehorsam* Gottes Vorschriften gegenüber bestehende Möglichkeit der Nähe zu Gott sich nicht irgendwann im Sand verläuft, sondern dass die über die Offenbarung von Gott vorgesehene Art der Beziehung der Gläubigen zu Ihm gewährleistet ist und bleibt. Benkheira konstatiert in diesem Zusammenhang: „[...] le rapport à Dieu passe par les normes qu’il a édictées : dans ce sens, la soumission

⁵¹⁶ Vgl.: „[...] yaġibu ʿalā l-insāni an yaʿlama anna llāha ʿazza wa-ġalla arsala Muḥammadan ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama ilā ġamīʿi t-ṭaḳalayni l-insi wa-l-ġinni wa-awġaba ʿalayhimu l-īmāna bihī etc.“

⁵¹⁷ Vgl. etwa Ġazzālīs *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn / Kitāb al-ʿilm*; auch unser Informant aus Südtunesien insistierte auf dieser Selbstcharakterisierung.

(*islām*) est interprétée comme stricte observance de la Loi.“ Dabei ist es allerdings wichtig nicht darauf zu vergessen, dass in dieser Hinsicht die Liebe zu Gott eine wichtige Bedeutung erlangt: „L’amour de la Loi n’est qu’une variété de l’amour de Dieu, mais un Dieu dont la Loi serait la face. La Loi est ainsi la seule représentation possible de Dieu.“⁵¹⁸ Diese Zentralität der Liebe zum Gesetz als stärkstem Ausdruck der Liebe zu Gott ist bei Ibn Taymīya klar ausgesprochen: „[...] *idā kānat il-maḥabbatu aṣla kulli ‘amalin dīnīyin [...]*“, d. h.: „[...] wenn die Liebe der Ursprung jeglichen religiösen Handelns ist [...]“⁵¹⁹, und diese Bedeutung der Liebe bei Ibn Taymīya wird weiter unten noch in ihrer vollen Bedeutung herauszuarbeiten sein.

Hier reicht es vorläufig zu berücksichtigen, dass den sozialen Trägern einer derartigen Sichtweise zufolge der von den *awliyā’* verkörperte „way of piety“ unmöglich *unabhängig* von diesem genannten System von Verpflichtungen gelingen kann, sondern – im Gegenteil – eine (bisweilen: besonders raffinierte; vgl. weiter unten „religiöse Virtuosität“) Form darstellt, diesen Verpflichtungen nachzukommen. Auf dieser Grundlage kann vermutet werden, dass jeglicher Versuch diese Sichtweise herauszufordern stets – objektiv und vielleicht auch subjektiv – einer Herausforderung der Autorität derer, die diese (für sie *richtige*) Sichtweise verfechten, darstellt. Es überrascht also nicht, dass bei Ibn Taymīya ausgesprochen scharf gegen jeglichen Versuch geschossen wird die allgemeine Verbindlichkeit der Offenbarung als *eines als unabdingbare Voraussetzung für Heiligkeit fungierenden Systems von Verpflichtungen* aufzuweichen (indem die Notwendigkeit der Vermittlung infrage gestellt wird – so wenigstens der Vorwurf). Nachdem nun bereits konstatiert wurde, dass das genannte System von Verpflichtungen über eine von Gott zu den Menschen verlaufende Vermittlung etabliert worden ist, kann es solch einer Sichtweise zufolge so etwas wie einen „way of piety“ – und damit: *awliyā’*! – *nur dann* geben, wenn jenem „way of piety“ die genannte Vermittlung und das aus ihr resultierende System von Verpflichtungen zugrundegelegt ist, d. h., wenn jenes durch die Offenbarung vermittelte Wissen und die mit diesem verbundenen Forderungen Gültigkeit haben. Einer solchen Sichtweise zufolge muss denn auch der Anspruch, dass ein *unabhängig* von der über den Propheten Muḥammad laufenden Vermittlung zwischen Gott und den Menschen erhaltenes – also: *unvermitteltes (bilā wāsiṭa)* – Wissen von Gott als (gleichberechtigte?) Grundlage für Heiligkeit fungieren könne, notwendig als *ungeheuerlich* erscheinen, und jedwelcher auf solch ein unvermitteltes Wissen gegründete Anspruch ein *walī* zu sein, wird folgerichtig scharf attackiert werden, und ihm gegenüber wird – *strategisch* – eine Heiligkeit zelebriert und zementiert werden, die ganz auf die Bedeutung jener über den Propheten Muḥammad verlaufenden Vermittlung und die aus dieser resultierenden Frömmigkeit gegründet ist (und damit auch auf die Bedeutung derer, die die Spezialisten für selbige sind!).

An dieser Stelle kann auf Michel Chodkiewicz verwiesen werden, der einmal konstatiert hat, dass es lohnend sein könne „[...] d’être attentif [...] à la

⁵¹⁸ Vgl. Benkheira *Interdits*, p. 26

⁵¹⁹ Vgl.: „*wa-idā kānati il-maḥabbatu aṣla kulli ‘amalin dīnīyin fa-l-ḥawfu wa-r-rağā’u wa-ğayruhumā* etc.“

concurrence, à travers l'histoire⁵²⁰ des sociétés musulmanes, de deux types de science et de deux types de « savants » – les *ulamā* et les *awliyā*, les « saint illettré » représentant, parmi les seconds, une figure particulièrement exemplaire en raison de sa proximité du paradigme prophétique, du *nabī ummī*.⁵²¹ Es liegt auf der Hand, dass einer derartige Konkurrenz für die vorliegende Arbeit ausgesprochen wichtig ist und exakt an die eben besprochene Thematik anzuschliessen ist. Die so – also in dem von Chodkiewicz genannten – Sinne verstandenen *awliyā*’ zeichnet nämlich aus, dass sie eine Form von Wissen beanspruchen, welches *nicht* in Büchern gefunden werden kann. Michel Chodkiewicz führt die wundervoll herausfordernde Verkündigung von Abū Yazīd al-Bistāmī an: „Vouz tenez des morts une science morte; je tiens la mienne du Vivant qui ne meurt pas“.⁵²² Eine grössere – und elegantere – Herausforderung der *‘ulamā*’ sowie der Grundlagen und des Erwerbsmodus von deren Wissen lässt sich schwerlich vorstellen: „Ein von Toten übernommenes totes Wissen“. Chodkiewicz konstatiert zurecht, dass die *‘ulamā*’ sich *keineswegs* getäuscht haben, wenn für sie von allen Anmassungen der *awliyā*’ diejenige am unerträglichsten war, über jenes „Wissen ohne Mittler“ zu verfügen (= *‘ilm bilā wāsiṭa*).⁵²³ Eine Reihe von Indizien legt nun nahe, dass die intellektuelle Arbeit, die Ibn Taymīyas in die *awliyā*’ invertiert hat, unter anderen Dingen auch fieberhaft und nachdrücklich darum bemüht war, derartige – d. h. die allgemeine Verbindlichkeit der über den Propheten Muḥammad verlaufenden Vermittlung aufweichende⁵²⁴ – Grundlagen von Heiligkeit abzuschliessen (insbesondere die „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ spielt hier eine herausragende Rolle, auf die weiter unten noch ausführlicher einzugehen sein wird):

„Und ebenso findet man unter den Ungläubigen welche, die (fälschlicherweise) behaupten, dass sie *awliyā*’ (wörtl. im Sg.) sind, ohne, dass sie (freilich) *awliyā*’ wären, sondern Ihm vielmehr Feinde sind (*‘adūw laḥū*); ebenso welche aus den Reihen der Heuchler (*munāfiqūn*), die äusserlich ‚Islām’ zur Schau stellen und *nach aussen hin* zugeben, dass ‚es keinen Gott ausser Gott gibt’ und dass ‚Muḥammad der Gesandte Gottes’ ist; dass er zu allem Menschen gesandt wurde, ja vielmehr noch zu Menschen und *ġinn* – die

⁵²⁰ Im Hinblick auf diesen Punkt scheint mir folgendes Erlebnis durchaus aussagekräftig zu sein: Im Juli 2008 kam ich im Kairiner Stadtteil il-Ḥalafāwī in einem Kaffeehaus mit zwei miteinander befreundeten Männern ins Reden, wobei sich das Gespräch ab einem gewissen Zeitpunkt um Religion drehte. Einer der beiden Männer notierte mir im Laufe des Gesprächs eifrig Namen wie Ibn Taymīya etc. auf einen Zettel, der andere hingegen war eine Art von Heiler, der okkulte Wesen (z. B. den Todesengel) gesehen hatte und der davon überzeugt war, dass „[...] Dieu n’est pas prêt à se taire“ wie Michel Chodkiewicz es einmal sehr schön formuliert hat. Die beiden Männer, von denen mich jeder an einem Arm hielt und auf mich einredete, gerieten sich ziemlich in die Haare bei ihrem Versuch, mir ein ihrer jeweiligen Ansicht nach korrektes Bild vom Islam zu vermitteln, und sie hatten an der Position des jeweils anderen nicht wenig auszusetzen. Noch heute fasziniert mich, dass diese beiden Männer wie unter einem Vergrösserungsglas eine Spannung verkörperten, die sich in islamischen Gesellschaften über Jahrhunderte beobachten lässt. – Dafür, dass die hier im Zusammenhang mit Ibn Taymīyas Arbeit zu den *awliyā*’ angesprochenen Spannungen noch heute relevant sind, vgl. auch die weiter unten spezifisch Südtunesien gewidmeten Teile dieser Arbeit (wo etwa auch die „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ eine keinesfalls zu unterschätzende Rolle spielt).

⁵²¹ Vgl. Chodkiewicz *Saint illettré*, p. 7

⁵²² Vgl. hierfür etwa aṣ-Ṣaḥrānīs *Ṭabaqāt*.

⁵²³ Vgl. Chodkiewicz *Saint illettré*, p. 7

⁵²⁴ So zumindest in Ibn Taymīyas Darstellung.

aber *im Inneren* gegenteilige Überzeugungen hegen wie etwa, dass sie innerlich nicht zugeben, dass Muḥammad (wörtl. er) der Gesandte Gottes ist, sondern bloss ein (gewöhnlicher) Herrscher, dem Gehorsam entgegen gebracht wurde, der die Menschen nach seinem Gutdünken führte (*sāsa n-nāsa bi-ra'yihī*); von derselben Art wie andere Herrscher (als er) auch; oder sie behaupten, dass er Gottes Gesandte zu den ‚Analphabeten‘ (*ummīyīn*) war, nicht aber zu den ‚Leuten der Schrift‘ – wie das viele (von den) Juden und Christen sagen; oder dass er zu den ‚gewöhnlichen Leuten‘ (*‘āmmat al-ḥalq*) gesandt worden war, dass Gott aber besondere *awliyā'* (*awliyā' ḥāṣṣa*) hätte, zu denen er *nicht* gesandt worden wäre und die (schlicht) *keinen* Bedarf nach ihm hätten, sondern die vielmehr einen Weg zu Gott hätten, der nicht der von Muḥammad eingeschlagenen Richtung entspricht (*min ḡayr ḡihatihī*) – ganz sowie das dem Verhältnis von al-Ḥaḍīr gegenüber Moses entsprach (*ka-mā kāna l-Ḥaḍīru ma'ā Mūsā*); oder, dass sie alles, wonach sie bedürften (direkt) von Gott bekämen und von Ihm profitierten (*yantafī'ūna bihī*) ohne eine mittelnde Instanz (*min ḡayr wāsiṭa*); oder, dass Muḥammad (wörtl. er) mit den ‚äusseren Gesetzen‘ entsandt worden wäre, und sie mit ihm in selbigen auch übereinstimmten – was allerdings die ‚inneren Wahrheiten‘ betreffen würden, so wäre er mit selbigen nicht entsandt worden oder er hätte sie (angeblich) nicht gekannt, oder sie wüssten mit Bezug auf selbige mehr als er, oder sie wüssten sie genauso gut wie er *ohne* seinen Weg (zu beschreiten?) (*aw ya'rifūna miṭla mā ya'rifuhā min ḡayri ṭarīqatihī*).“

Insbesondere der letzte Teil der Passage führt recht deutlich in Gefilde eines derartigen – unvermittelten – Wissens und zu einem religiösen Tun, dass der von Ibn Taymīya geforderten Allgemeinverbindlichkeit des aus der Offenbarung resultierenden Systems von Verpflichtungen zu entslüpfen droht.

Anhand der eben erwähnten Überlegungen von Chodkiewicz ist es möglich, vorläufig zusammenzufassen und im Hinblick auf den „way of piety“ und die – nicht eben unbeträchtliche – intellektuelle Arbeit, die Ibn Taymīya in den Begriff *awliyā'* (sg. *walī*) investiert hat, so etwas wie eine Kernhypothese zu formulieren, die diese Arbeit – und besonders den Teil über den „way of piety“ – konzeptuell zusammenhält:

Besteht ein Konkurrenzverhältnis zwischen sich als awliyā' bezeichnenden Akteuren und 'ulamā', und implizieren die mit den awliyā' verbundenen religiösen Überzeugungen eine objektive Entwertung des religiösen Kapitals der 'ulamā', so wäre es plausibel, würden die 'ulamā' den Versuch unternehmen, die awliyā' so zu definieren, dass sie ihre (also: der 'ulamā') eigene Kompetenzen reflektieren und verkörpern. Umso mehr, als walī Teil des qur'ānischen Vokabulars bildet.

Mit Bezug auf das genannte Konkurrenzverhältnis ist also zu vermuten und kann nicht überraschen, dass die Tatsache, dass (beispielsweise) diese beiden von Michel Chodkiewicz festgemachten „types de savants“ einander gegenüberstehen, dazu führt, dass *'ulamā'* wie Ibn Taymīya daran gearbeitet haben, bestimmten Auffassungen von den *awliyā'* den Boden unter den Füßen wegzuziehen – und zwar genau so, *dass sie ihrerseits ein eigenes Konstrukt awliyā' erschaffen haben, das auf die denkbar vollständigste Art und Weise ihre eigenen Werte verkörperte: ein regelrechtes Gegen-Konstrukt; dass sie grundsätzlich alle Auffassungen von Heiligkeit bekämpft haben, die quer zu ihren Auffassungen und zu ihrer fordernden und legalistischen Frömmigkeit standen.*

III. 3. 1. 2. DIE VERMITTLUNGSRICHTUNG (2) UND IHRE RELEVANZ FÜR DEN WAY OF POWER

An dieser Stelle ist nun auf die zweite der „two worlds of sainthood“ zurückzukommen, d. h. auf den sogenannten „way of power“, für den das, was weiter oben als die – von den Menschen in Richtung Gott verlaufende – Vermittlungsrichtung (2) bezeichnet wurde, besonders relevant zu sein scheint. Mit Bezug auf diese „two worlds of sainthood“ wurde bereits einleitend die Beobachtung von Michel Chodkiewicz und Vincent Cornell angeführt, dass die Macht bzw. die Kräfte, mit denen ein Heiliger ausgestattet ist, von unmittelbarer Bedeutung für die gewöhnlichen Gläubigen (*‘amma*) sind als die essentiellen Eigenschaften, aus denen diese Macht letztlich hervorgeht.

Dieser Punkt kann nun womöglich insofern auch für Ibn Taymīyas Auseinandersetzung mit dem Heiligenkult fruchtbar gemacht werden, als er durchaus in der Lage sein könnte den Fragestellungen, mit denen den einschlägigen Passagen aus Ibn Taymīyas Schriften begegnet wird, eine innovative Ausrichtung zu geben. Denn wird davon ausgegangen, dass die Beobachtungen von Chodkiewicz und Cornell ihre Richtigkeit haben, so heisst dies, dass Ibn Taymīya mit eben diesem „way of power and miracle“ konfrontiert war, und es kann folgerichtig vermutet werden, dass er – in der einen oder anderen Form – (kritisch) auf ihn reagiert haben wird. Allerdings erhebt sich damit unmittelbar die ganz praktische Frage, *wie* dies gezeigt werden kann? Eine Beantwortung dieser Frage hat zur Voraussetzung sich einer Reihe von Begriffen, Vorstellungen und Praktiken zuzuwenden, die für den Heiligenkult von entscheidender Bedeutung sind und im Zusammenhang mit selbigem immer wieder auftauchen (und denen die, eingehender beforschte⁵²⁵, religiöse Praxis der *ziyārāt* (sg. *ziyāra*) „Besuche“ – also dem Aufsuchen von Heiligengräbern durch die Gläubigen in der Hoffnung dort *baraka* auf sich übertragen zu können; um dort um Hilfe zu bitten etc. – logisch anzuschliessen ist; vgl. weiter unten). Ist die Charakterisierung des Heiligenkults als eines „way of power and miracle“ zutreffend – und es gibt durchaus gute Gründe, dies anzunehmen –, so muss folgerichtig davon ausgegangen werden, dass genau *solche* Begriffe, Vorstellungen, Praktiken etc. von herausragendem Interesse sein werden, die der *Idee von Macht* tief verbunden sind. Im Fall der Heiligen rücken damit Vorstellungen wie z. B. „Vermittlung“, „*ḡāh*“ oder „Fürsprache“ ins Zentrum der Aufmerksamkeit, und derartige Vorstellungen spielen in der rezenteren und auf die Heiligen bezogenen wissenschaftlichen Literatur auch vermehrt eine Rolle (zu verweisen ist hier vor allem auf Houari Touati, Nelly Amri und Denise Aigle⁵²⁶), wobei insbesondere auch der Komplex von *ṣafā‘a* „Fürsprache“ relativ ausführlich thematisiert worden ist.⁵²⁷ Es entspricht meiner Überzeugung, dass es notwendig ist, diesem „way of power“ nachzuspüren, indem konsequent herausgearbeitet wird, *wie sehr* die mit ihm verbundene Begrifflichkeit

⁵²⁵ Vgl. Olesen *Culte*; Taylor *Vicinity*, Hirschler *Heilige Orte*

⁵²⁶ Vgl. Touati *Entre Dieu*

⁵²⁷ Vgl. Marmon *Mercy*, pp. 5 ff.; Taylor *Vicinity*, pp. 127 ff.

eine *Begrifflichkeit der Macht* ist. Diese – ausgesprochen schwierige – Aufgabe wird in dieser Arbeit weiter unten (mit der ihr gebührenden Ausführlichkeit) zu leisten sein.

An dieser Stelle soll nur eine Reihe von Zusammenhängen umrissen und dabei eine zweite Hypothese formuliert werden, die besonders für den (kürzeren und) dem „way of power“ gewidmeten Teil der vorliegenden Arbeit relevant ist. Zu diesem Zweck sei zunächst auf eine Fatwā von Ibn Taymīya zurückgegriffen. Die zu dieser Fatwā gehörende Anfrage an Ibn Taymīya erscheint als ausgesprochen hilfreich, wenn es darum gehen soll, das Augenmerk darauf zu lenken, dass auch hier die angesprochene Thematik der Vermittlung – es geht um die Vermittlungsrichtung (2)! – eine entscheidende Rolle spielt. Insofern kann diese Anfrage hier als Einstiegspunkt in die Thematik fungieren:

„Aḥmad b. Taymīya wurde gefragt über die, die die Gräber aufsuchen um den (dort) Bestatteten um Hilfe zu bitten bei einer Krankheit, die sie selbst, ihr Pferd (*faras*) oder ihr Kamel (*baʿīr*) befallen hat: die bitten, dass (er) die Krankheit, die sie befallen hat, zum Schwinden bringen möge (*yaṭlub izālat al-maraḍ*) und sagen: ‚Oh Sīdī, ich gehöre zu deiner Nachbarschaft (?) (*anā fī ḡīratika*)⁵²⁸, und ich gehöre zu deiner Verwandtschaft (?) (*anā fī ḥasabika*): So-und-so hat mir Unrecht getan, und So-und-wollte mir Schaden zufügen‘, und die sagen: ‚Der Bestattete ist ein Vermittler (*wāsiṭa*) zwischen mir und Gott‘. (Und Aḥmad b. Taymīya wurde gefragt) über die, die den *zāwīyas* und Scheichs – sowohl lebenden als auch toten – Geld, Kamele, Schafe, Kerzen und Öl (abzuliefern) geloben und sagen: ‚Wenn mein Bub gesund wird (*in salima waladī*), dann steht dem Scheich (von meiner Seite) das und das zu‘ – und Dinge von der Art. (Und er wurde gefragt) über diejenigen, die ihren Scheich um Hilfe bitten und ihn bitten, dass er ihr Herz festigen möge in Anbetracht jenes Vorfalls (*min ḍālīka l-wāqiʿ*). (Und er wurde gefragt) über diejenigen, die zu ihrem Scheich kommen und das Grab berühren (*yastalīm*)⁵²⁹, ihr Gesicht daran reiben; oder mit ihren Händen über das Grab streichen und dann mit den Händen über ihr Gesicht streichen und Dinge von der Art. (Und er wurde gefragt) über diejenigen, die das Grab (bzw. den Scheich; wörtl. *-hū*) mit ihrem Anliegen aufsuchen und sagen: ‚Oh So-und-so, mit deiner *baraka*‘; oder sagen: ‚Mein Anliegen ist durch die *baraka* Gottes oder die *baraka* vom Scheich erfüllt worden (*quḍiya ḥāḡatī* etc.)‘ [...]“⁵³⁰

Aus dieser Anfrage an Ibn Taymīya lässt sich deutlich sichtbar der sehr wichtige Punkt herauslösen, dass die (heiligen) Individuen, an die sich die Gläubigen in obenstehender Passage wenden und an die sie ihre Bitte richten, mit dem Glauben verbunden sind, dass selbige als *Vermittler* fungieren: „Der Bestattete ist ein Vermittler (*wāsiṭa*) zwischen mir und Gott.“ Diese vermittelnde Funktion der Heiligen ist oft hervorgehoben worden – so schreibt etwa Ibn al-Ḥāḡḡ: „*innahumu* [also: *al-awliyāʾ*] *l-wāsiṭatu bayna llāhi taʿālā wa-ḥalqihī*“⁵³¹, d. h. in der

⁵²⁸ Beides Formulierungen, die sehr gut das Patronanzverhältnis zwischen Heiligem und Hilfesuchendem zu illustrieren in der Lage sind.

⁵²⁹ Eigentlich für das Berühren des schwarzen Steins der Kaʿba gebraucht (vgl. Wehr s. r. *s-l-m*, p. 591).

⁵³⁰ Vgl.: „*wa-suʿila Aḥmadu bnu Taymīyata raḥimahū llāhu taʿālā ʿamman yazūru l-qubūra wa-yastanḡidu bi-l-maqbūri fī maraḍin* etc.“

⁵³¹ Vgl. Ḥāḡḡ *Madḥal*, Bd.1, p. 255; Bourdieu *Sociologie Algérie*, p. 104: „Le Dieu du dogme coranique demeure lointain, inaccessible et impénétrable; l’homme du peuple éprouve le besoin de

wissenschaftlichen Literatur finden sich nicht ohne Grund immer wieder Formulierungen wie „ces fameux intercesseurs“⁵³² bzw. „personnel de médiation“⁵³³. Diese vermittelnde Funktion bzw. der Glaube an selbige wird folgerichtig stets einen wichtigen Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit den „Heiligen“ darstellen müssen. Ohne jeden Zweifel ist es notwendig und richtig, sich auf diese – nicht zuletzt aufgrund der damit verbundenen religiösen Praktiken – offensichtliche Form des Glaubens an eine Vermittlung zwischen Gott und den Menschen zu konzentrieren, und viele wissenschaftliche Studien, die (u. a.) diesem Punkt gewidmet sind, sind als Werke von höchster Bedeutung zu erachten und zählen ohne jeden Zweifel zur wissenschaftlichen Avantgarde auf ihrem Gebiet. [Von grösstem wissenschaftlichen Interesse ist diese Thematik der Vermittlung und der Heiligen alleine schon von daher, als es (meiner Ansicht nach) zu den wichtigsten Fragen *überhaupt* gehört zu klären, *wann warum welche* Individuen als solche Vermittler fungieren (und dass es dabei keine für alle Zeiten und Orte allgemeingültige Antwort geben kann, ist einleuchtend). Auszugehen ist zudem davon, dass es keinen Glauben an heilige Individuen gibt, der unabhängig von konkreten lokalen und historischen Gegebenheiten (Machtverhältnissen etc.) begriffen werden kann. Auch vorliegende Arbeit wird auf diese Art der Vermittlung weiter unten noch ausführlich eingehen müssen.]

Offenkundig handelt es sich nun bei hier eben erwähnten Glaubensüberzeugungen wie derjenigen, dass die Heiligen als Vermittler zwischen den Menschen und Gott fungieren können, dass sie Fürsprache einlegen können etc. – dass sie also kraft einer Position grösserer Nähe zu Gott „ein gutes Wort für einen einlegen können“ und es den Gläubigen, salopp gesagt, „richten können“ – um Übertragungen von aus der *sozialen Welt* hinlänglich bekannten Vorgängen auf die Sphäre der Religion. Auf dieser Grundlage kann hier eine **zweite Hypothese** formuliert werden:

Lässt sich beobachten, dass mit dem Heiligenkult verbundene Vorstellungen, Praktiken etc. Übertragungen aus der sozialen Welt darstellen, so kann davon ausgegangen werden, dass diese Anteile des Heiligenkults besser verstanden werden können, indem diesen Vorstellungen, Praktiken etc. in der sozialen Welt nachgepürt wird, wo auch ihr Ursprung liegt. Dabei ist zu fragen, in welcher Hinsicht diese Vorstellungen mit einer bestimmten Sichtweise vom Glauben zusammenprallen können.

Mit Hinblick auf das, was ich weiter oben auf die *root metaphor* der „Armut“ bei Ibn Taymīya und die mit ihr korrespondierende Vorstellung einer absoluten und ungeteilten kosmischen Herrschaft Gottes (*rubūbiya*) gesagt habe, ist vollkommen klar, dass bestimmte Vorstellungen einer von den Menschen zu Gott verlaufenden Vermittlung, bei denen sich alles so zutragen soll wie in der sozialen Welt, für Ibn Taymīya sehr schwer zu akzeptieren sind. Mit anderen Worten: Was diese Vermittlungsrichtung (2) betrifft, die von den Menschen zu Gott läuft, so bietet sie jede Menge Anlass für Kritik. Ein für diese Kritik wichtiger Punkt ist, dass sie nicht

rapprocher la divinité et de se rapprocher d'elle en faisant surgir des médiateurs et des intercesseurs.“

⁵³² Vgl. Kerrou *Autorité*, p. 11

⁵³³ Vgl. Kerrou *Autorité*, p. 20

nur anhebt, Gottes ungeteilte Souveränität und Allmacht zu verteidigen und sich daran stösst, dass sich manche Gläubigen an *Menschen* wenden statt an Gott. Vielmehr insistiert sie, im Gegensatz zur Vorstellung, dass die Heiligen es „einem richten“ und „ein gutes Wort für einen einlegen können“, zudem darauf, dass eine bedeutende Möglichkeit, sich Gott zu nähern – ja: die Möglichkeit *par excellence* – darin liegt, *das zu tun, was Gott liebt*; diese Möglichkeit wird vehement propagiert. Das heisst aber nichts Anderes, als dass solch eine Kritik – wie sie z. B. Ibn Taymīya geäussert hat – mit Nachdruck darauf insistiert, dass die *bedeutendste Möglichkeit, sich Gott zu nähern, darin besteht, dem durch die Vermittlungsrichtung (1) etablierten System von Verpflichtungen gegenüber Respekt seinen zu erweisen. Oder, etwas deutlicher: Die Vermittlungsrichtung (2) ist der Vermittlungsrichtung (1) entschieden untergeordnet; sie steht in einer Abhängigkeitsbeziehung*. Auch Ibn Taymīya hat nicht daran gezweifelt, dass Bittgebete für Andere erhört werden können, aber diese müssen, so legt er nahe, (1) von den betreffenden Individuen *selbst* gesprochen werden (was tote Heilige logischerweise ausschliesst); und (2) es kann nicht sein, dass Gläubige, deren religiöses Handeln – steht man auf dem Standpunkt von Ibn Taymīya – sozusagen „jeglicher Beschreibung spottet“, *selbst* sich der aus einem entsprechenden religiösen Tun resultierenden Nähe eines Individuums zu Gott bedienen, um irgendetwas zu erreichen – also, indem sie etwas vorweisen, das mit ihnen nichts, aber schon gar nichts zu tun hat (vgl. weiter unten die Passagen über die „Zweitursachen“). Dass es das religiöse Gesetz als ein System von Verpflichtungen ist, das hier eine grosse Rolle spielt und das von grösster Wichtigkeit ist, wenn es darum geht zu bestimmen, welche Individuen als Heilige anerkannt werden sollen und welche nicht, ist im Hinblick auf die Massstäbe, die von den Proponenten dieser Sichtweise – also etwa Ibn Taymīya – angelegt werden, *zutiefst plausibel*: Warum sollte jemand als Heiliger anerkannt werden, der quer zu dem stehen, was man *selbst* als die von Gott gesetzten Spielregeln herausgearbeitet hat?

Kurzum: Vor dem Hintergrund dessen, was bisher gesagt wurde, ist vollkommen offenkundig, warum die die Frage der Vermittlung zwischen Gott und den Menschen bzw. der vermittelnden Elemente solch ein *eminent strategischer Ort* für Ibn Taymīya ist; warum sie alle Aussichten hat, derartig *umkämpft* zu sein; warum die beiden denkbaren Möglichkeiten vermittelnder Elemente (also: *religiöses Gesetz* und *Heilige*) so leicht in Konflikt miteinander geraten können (aber nicht müssen): Diejenigen, denen – so wie Ibn Taymīya – religiöse Autorität aus ihrer Kenntnis der religiösen Texte erwächst, erkennen, dass es religiöse Praktiken und Überzeugungen gibt, für die gilt, dass sie ausserhalb der Wirkungsbereichs der eigenen religiösen Kompetenz liegen und damit nicht nur objektiv eine Bedrohung der durch diese Kompetenz bedingten Form von Autorität darstellen, sondern zudem eine Bedrohung dessen, was ihnen als religiös *richtig* erscheint. Solche Spezialisten für die religiösen Texte wie Ibn Taymīya werden so gesehen jede Menge damit zu tun haben, unter Einsatz aller möglichen Strategien den Wirkungsradius dessen, worauf ihre eigenen Kompetenz beruht, so gross wie möglich zu erhalten. Folgerichtig dürfte es sich um keinen Zufall haben, wenn etwa bei Ibn Taymīya Fragen wie die „Fürsprache vor Gott“; die „Nähe zu Gott“; *baraka* etc. mit grösster Konsequenz so erörtert werden, dass dabei die *allgemeine* Verbindlichkeit der göttlichen Botschaft eine ebenso unerschütterliche wie *signifikante* Forderung ist, da sie (objektiv) immer auch als Kampfansage gegen

konkurrierende Formen religiöser Autorität und Legimität bzw. als Kampfansage an von einer bestimmten Warte aus gesehen inakzeptable Glaubensüberzeugungen zu verstehen ist. Benkheira ist folgerichtig zuzustimmen, wenn er bemerkt: „Ces deux formes de médiation correspondent à formes d’organisation sociale et de morphologie, souvent en concurrence, voire même en conflit.“⁵³⁴ Es erscheint mir aus diesem Grunde zutreffend zu konstatieren, dass damit die (mehrheitlich von der Sozialanthropologie) den Heiligen gewidmete Forschung die denkbar *grösste* Hilfe darstellt, wenn es darum geht, Ibn Taymīyas Schriften besser zu verstehen: Anstatt das immergleiche Lied von Ibn Taymīyas Attacken auf den Heiligenkult zu singen, ist es vielleicht lohnender, die Frage zu stellen, was Ibn Taymīyas Schriften *selbst* einem durchaus als strategisch zu bezeichnenden Handeln gegen konkurrierende Formen von religiöser Autorität verdanken könnten. Dies umso mehr, als – ich wiederhole mich – Ibn Taymīya selbst eine ganz klare Sichtweise der *awliyā’* vorgelegt hat, die für ihn *richtig* war und die die *awliyā’* mehr oder weniger systematisch zu wahren Leuchtfeuern von so etwas wie einer Gehorsamsvirtuosität macht; zu Individuen, in denen eine bestimmte Definition und Sichtweise vom Glauben mehr oder weniger vollkommen Wirklichkeit geworden ist. Dieser Sichtweise – Ibn Taymīyas Vorstellung eines „way of piety“ – muss im Folgenden genauer die Aufmerksamkeit gewidmet werden. Anschliessend ist auf seine Kritik an dem einzugehen, was als „way of power“ bezeichnet werden kann.

IV. DER „WAY OF PIETY“

Denise Aigle hat in einer rezenten Publikation daran erinnert, dass das Interesse an religiösen Autoritäten – und hier beispielsweise an Ibn Taymīya – von orientalistischer Seite zumeist deren *Denken* gilt: „Les orientalistes ont, la plupart du temps, étudié les autorités religieuses sous l’angle islamologique. Henri Laoust, dans ses recherches sur Ibn Taymiyya publiées en 1939, ne cherche pas à reconstruire la personnalité de cet important théologien dont le rôle politique fut considérable à son époque et même postérieurement. Il ne tente pas davantage de reconstituer ses réseaux en tant qu’acteur social au sein d’un État sunnite, gouverné par une caste militaire turque d’origine servile, les Mamelouks du Caire.“⁵³⁵ Dem ist zuzustimmen, und zuzustimmen ist auch ihrem Befund, dass dies auch für weitaus rezentere Studien (also etwa Jon Hoover⁵³⁶) gilt: „[...] de publications plus récentes, mais qui, pour certaines d’entre elles, sont encore majoritairement centrées sur l’étude de sa pensée [...]“.“⁵³⁷ Ohne jeden Zweifel entspricht eine Beschäftigung mit dem konkreten historischen Akteur Ibn Taymīya einer tiefen Notwendigkeit. Dennoch ist es meiner Ansicht nach notwendig, mit Bezug auf den erwähnten Befund von Denise Aigle eine *wichtige Präzisierung* vorzunehmen: So ich dies richtig sehe, inklinieren einige derjenigen Studien, die sich mit dem Denken von Ibn Taymīya auseinandersetzen (am eindruckvollsten ist hier zweifellos die

⁵³⁴ Vgl. Benkheira *Interdits*, p. 25

⁵³⁵ Vgl. Aigle *Autorités religieuses*, p. 5

⁵³⁶ Vgl. Hoover *Optimism*

⁵³⁷ Vgl. Aigle *Autorités religieuses*, p. 5

erwähnte Studie von Jon Hoover) deutlich in Richtung im engeren Sinne theologischer Fragen (wie etwa dem Theodizee-Problem; Attribute Gottes etc.) (bzw. selbstredend auch in Richtung rechtswissenschaftlicher Fragen). Die Folge einer derartig gelagerten Aufmersamkeit ist, dass andere – ihrerseits gleichfalls zentrale und wichtige – Überlegungen von Ibn Taymīya bisweilen ausgeklammert werden oder – was vielleicht richtiger ist – ihre Bedeutung nicht unmittelbar sichtbar wird.⁵³⁸

Es versteht sich nun von selbst, dass jenes über die Vermittlungsrichtung (1) (vgl. oben) etablierte System von Verpflichtungen – das für die Definition des „way of piety“ von entscheidender Bedeutung ist – und die mit diesem verbundene Forderung nach *ṭāʿa* „Gehorsam“ mit dem Bereich des *Handelns* verbunden sind; mit dem *Tun*; mit den *religiösen Werken* kurzum. Das von Ibn Taymīya hervorgebrachte Konstrukt der *awliyāʾ* ist denn auch primär auf *diesen Bereich* bezogen – schliesslich sind die *awliyāʾ* Individuen, deren religiöses Handeln – auf unterschiedlich virtuose Art und Weise (vgl. weiter unten) – nachgerade exemplarisch ist, d. h. es ist ein religiöses Handeln, das – auf unterschiedlich virtuose Art und Weise – der Forderung nach Gehorsam Folge leistet und mehr oder weniger vollkommen von selbiger durchdrungen ist. (Auch) aus diesem Grund ist hier von allem Anbeginn das Augenmerk explizit darauf zu lenken und nachdrücklich zu betonen, dass aus dem, was bisher zu Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyāʾ* gesagt wurde, relativ deutlich hervorgeht, dass für dieses Konstrukt die allgemeine Gültigkeit der göttlichen Vorschriften eine wichtige Komponente darstellt, d. h. ohne ein religiöses *Tun* (*ʿamal*) – religiöse Werke –, das einem *Gehorsam* (*ṭāʿa*) gegenüber den göttlichen *Befehlen* (*amr*) entspricht, gibt es dieser Sichtweise zufolge keine *awliyāʾ* (und *kann* es keine *awliyāʾ* geben). Zu beachten ist, dass die religiösen Werke dabei keinesfalls ein reines Spiel an der Oberfläche sind, sondern für Ibn Taymīya ihre Wurzel notwendig im Herzen haben (vgl. weiter unten).

Eine Auseinandersetzung mit Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyāʾ* entspricht also notwendigerweise einer Auseinandersetzung mit diesem praktischen und auf das Handeln (*ʿamal*) und die religiösen Werke bezogenen Anteil der Religion. Was diesen Anteil betrifft, so ist er von dem zu unterscheiden, was als *qawl* „Worte“ bezeichnet wird (also von assertorischen religiösen *Aussagen*).⁵³⁹ Ibn Taymīya hat selbst oft darauf hingewiesen, dass die Botschaft Gottes diese beiden Komponenten umfasst, die er bisweilen auch mit den Begriffen *iḥbār* und *inšāʾ* in Verbindung gebracht hat.⁵⁴⁰ Mit Nachdruck festzuhalten ist, dass diese beiden Bereiche von *qawl* und *ʿamal* für Ibn Taymīya beide unentbehrliche Bestandteile des Glaubens bilden und dass sie entschieden zusammengehören – hierauf und auf die Art des Verhältnissen, in dem die beiden zueinander stehen, wird gleich anschliessend näher einzugehen sein. Differenziert also Ibn Taymīya vielerorts zwischen diesen beiden Komponenten von *qawl* und *ʿamal* – indem er beispielsweise betont, dass „die Religion von zweierlei Art“ wäre, insofern sie einerseits sogenannte *umūr*

⁵³⁸ Nochmals: Dies impliziert keine Kritik an solchen Studien (im Gegenteil: etwa Jon Hoovers Studie nötigt den allergrössten Respekt ab!) sondern soll nur daran erinnern, dass je nach Hintergrund der Leser/-innen unter Umständen kein ausreichendes Bewusstsein für diese andere – wichtige – Dimension von Ibn Taymīyas Denken besteht.

⁵³⁹ Für *qawl* und *ʿamal* vgl. z. B. *Eḏ* s. v. *īmān*.

⁵⁴⁰ Vgl.: „*fa-inna risālata llāhi: immā iḥbārūn wa-immā inšāʾun fa-l-iḥbārū ʿan nafsihī* etc.“

ḥabarīya iʿtiqādīya umfasst und andererseits sogenannte *umūr ṭalabīya ʿamalīya*⁵⁴¹ – , so betont er dabei stets und nachdrücklich die Wichtigkeit von *beiden*:

„[...] Es ist also unbedingt Gott zu dienen, und es ist dabei unabdingbar, Ihm mit dem zu dienen, was Er durch Seine Gesandten (*ʿalā alsinat rusulihī*) angeordnet hat, da *Wissen* notwendig darin besteht, dem Gesandten mit Bezug auf das, was er berichtet, zu glauben und religiöses *Tun* notwendig darin besteht, dem Gesandten (wörtl. ihm) in dem, was er befiehlt, zu gehorchen. Es ist aus diesem Grund, dass *īmān* ‚der Glaube‘ Wort und Tat (*qawl wa-ʿamal*) ist zusammen damit, dass in Übereinstimmung mit der Sunna gehandelt wird.“⁵⁴²

Nochmals zu unterstreichen ist, dass allem Anschein nach *diese* Dimension von Ibn Taymīyas religiöser Arbeit vergleichsweise selten explizit der Gegenstand ausführlicherer wissenschaftlicher Untersuchungen ist (sieht man einmal von der wichtigen Studie von Toshihiko Izutsu über das Konzept vom Glauben sowie Yahya Michot ab, die einige für diesen Bereich sehr wichtige Texte (teil-)übersetzt hat). Greifen nun eine Reihe sehr anspruchsvoller Studien eher Ibn Taymīyas theologische Positionen auf (Attribute Gottes etc.) – also eher das, was dem Bereich von *qawl* zuzuordnen ist – so ist eine auffällige Folge hieraus, dass die *awliyāʾ* irgendwie eine seltsam untergeordnete oder gar keine Rolle spielen – bzw. nur *indirekt* eine Rolle spielen (so etwa bei Jon Hoover).⁵⁴³ Auf diesen Sachverhalt hinzuweisen ist insofern wichtig, als doch eine Reihe von Indizien darauf hindeutet, dass Ibn Taymīya mit vollem Bewusstsein u. a. *gegen* bestimmte Auffassungen von den *awliyāʾ* geschrieben hat (vgl. oben) – d. h. manches von dem, was er sagt, wird in dem Moment unglaublich zwingend, wo es als (objektiv) *strategisch* erkannt wird. Oder, deutlicher: Die Aufmerksamkeit für das Denken von Ibn Taymīya (und gerade auch für den hier vordergründig interessierenden Anteil davon) könnte sich durchaus als hochgradig relevant erweisen für das Studium des historischen Akteurs Ibn Taymīya. Denn verhält es sich nicht so, wie Michael Bonner luzid konstatiert: „For Ibn Taymiyya, [...] jihad was largely about the suppression of heretics; curtailing unorthodox customs such as the visiting of tombs (which was often done by women); and keeping the dhimmis firmly in their place.“⁵⁴⁴ In vorliegender Arbeit ist also – im Sinne einer Ergänzung – den *awliyāʾ* und damit dem Bereich von *ʿamal* volle Aufmerksamkeit zu schenken und damit derjenigen Domäne, die weiter oben als *dīnī* bezeichnet wurde, und dabei sollte grundsätzlich nicht aus den Augen verloren werden, dass hier ohne jeden Zweifel ein tiefer Bezug zu Ibn Taymīyas gesellschaftlichem Handeln und seinen politischen Zielen besteht. Die volle Bedeutung der religiösen Werke und der Komponente von *ʿamal* „Tun“ bei Ibn Taymīya wird also nur dann einsichtig, wenn in Rechnung gestellt wird, dass sie für ihn einen *integrativen Bestandteil des Glaubens (īmān)* darstellen, da er den Glauben als Sagen und Tun (*qawl wa-ʿamal*) definiert, woraus sich folgern lässt, das

⁵⁴¹ Vgl.: „*fa-d-dīnu nawʿānī: umūrun ḥabarīyatun iʿtiqādīyatun wa-umūrun ṭalabīyatun ʿamalīyatun*).“

⁵⁴² Vgl.: „[...] *fa-lā budda an taʿbuda llāha wa-takūna ʿibādatuka iyyāhu bi-mā šaraʿa ʿalā alsinati rusulihī id lā budda min taṣdīqi r-rasūli fīmā aḥbara ʿilman wa-lā budda min tāʿatihī fīmā amara ʿamalan. wa-li-hāqā kāna l-īmānu qawlan wa-ʿamalan maʿa muwāfaqati s-sunnati*.“

⁵⁴³ So gibt es nicht einmal einen Eintrag im Sachregister.

⁵⁴⁴ Bonner *Jihad*, p. 143

es *ohne* ein solches Tun schlicht und einfach keinen Glauben im vollen Sinne geben kann.⁵⁴⁵ Die volle Bedeutung von *‘amal* „dem Tun“ zu begreifen, setzt also voraus, sich der religiösen Arbeit zuzuwenden, die Ibn Taymīya *īmān* „dem Glauben“ gewidmet hat.

IV. 1. IBN TAYMĪYA UND DER THEMATISCHE KOMPLEX VON GLAUBEN (*ĪMĀN*)

„The discussion of the problem of ‘doing’ as an essential constituent of *īmān* brings Ibn Taymiyyah to his favorite theory of *īmān* and *islām* [...]. Indeed the distinction itself between these two rests upon, and is made possible by, the introduction of the concept of ‘doing’ into the picture. His theory of *īmān* as distinguished from *islām* turns round this concept so much that one is almost tempted to say that it is a theorizing about the value of ‘doing’.⁵⁴⁶

Eine treffendere Bemerkung als diese lässt sich kaum vorstellen, und das, was Toshihiko Izutsu hier sagt, hätte unter anderen Umständen beinahe so etwas wie ein Arbeitsprogramm für den folgenden Teil der vorliegenden Arbeit darstellen können. Im Hinblick auf den folgenden Teil dieser Arbeit ist nämlich vorzuschicken, dass in ihm die bisher – bewusst – vereinfachende Darstellung der Gedanken des Ibn Taymīya entschieden vertieft werden muss; dass also die Frage danach, was Ibn Taymīyas Sichtweise von den *awliyā’* letztlich zusammenhält, deutlich und im Wortsinn *radikaler* gestellt werden muss.

Bereits gesagt wurde, dass die *awliyā’* für Ibn Taymīya wahre Leuchtfeuer des Glaubens und die Verkörperung *par excellence* all seiner religiösen Forderungen sind. Vor dem Hintergrund dieser Beobachtung lässt sich vermuten, dass die Frage, wer die *awliyā’* sind, in letzter Konsequenz entschieden der Frage danach entspricht, *wer die wahren Gläubigen sind*. Was heisst es Ibn Taymīya zufolge also, gläubig zu sein? Worin besteht *īmān* „Glaube“? Es scheint mir völlig ausgeschlossen, Ibn Taymīyas Konstrukt (bzw. Gegen-Konstrukt) von den *awliyā’* nachzuvollziehen und zu begreifen, *ohne* seine Überlegungen zu *diesem* thematischen Komplex von *īmān* „Glaube“ nachzuvollziehen. Was diese Überlegungen betrifft, so sind sie enorm verwickelt und komplex, und im Folgenden kann es nur darum gehen, die grossen argumentativen Linien des Ibn Taymīya zu skizzieren.

⁵⁴⁵ Das ist im Übrigen gut ḥanbalitisch. So konstatieren etwa L. Gardet und J. Jomier in der *EĖ*: „In its definition of faith, the Ḥanbalī line insists upon affirmation by the tongue (*ḳawl*) and by deeds (*a‘māl*), either with or without the addition, according to the texts, of adherence of the heart (*taṣdīq*). So much so that al-Barbahārī (d. 329/941) was to say, according to the *Ṭabaḳāt al-Ḥanābila*: “We cannot testify to the reality of the faith in a man so long as he does not carry out the totality of the laws of *islām*” (quoted by H. Laoust, *La profession de foi d’Ibn Baṭṭa*, Damascus 1958, 82, n. I). *Islām* in the sense of observance becomes the guarantee of faith.“ Vgl. *EĖ* s. v. *islām*.

⁵⁴⁶ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 169

Vor dem Hintergrund von Izutsus Bemerkung sei hier nochmals ein (weiter oben bereits aufgegriffener) Punkt vorausgeschickt: Ist die Rede von *awliyā'* – auch, oder vielleicht *gerade*, von solchen *awliyā'*, deren Status als *awliyā'* Ibn Taymīya infrage gestellt hat – ist grundsätzlich und ohne jeden Zweifel die Rede von Individuen, die aus der Menge der sozusagen „normalen“ Gläubigen herausfallen, aus ihr herausragen und in ihr durch eine bestimmte Auffälligkeit charakterisiert sind, insofern sie religiös gesprochen *mehr* oder signifikant *anderes* tun. Es ist nun allerdings diese der *sozialen Anerkennung* solcher Individuen als *awliyā'* zugrundeliegende Differenz, die mit einer Reihe grösserer Konfliktpotenziale verbunden sein *kann*, und zwar insbesondere dann, wenn die Grundlagen, auf denen bestimmten Individuen als *awliyā'* anerkannt werden – also die Grundlagen ihrer spezifischen Grösse – objektiv (und manchmal auch subjektiv) die Forderungen einer (legalistischen) Frömmigkeit, wie Ibn Taymīya sie verfochten hat, aushebeln; sie (objektiv) unterlaufen und sie (objektiv) konterkarieren. Es ist, mit anderen Worten, klar, dass die religiöse Arbeit, die Ibn Taymīya dem thematischen Komplex von *īmān* „Glauben“ gewidmet hat, keinesfalls ein unschuldiges Unterfangen ist, sondern – im Gegenteil – einen integrativen Bestandteil des Versuchs darstellt, seine Sichtweise von der Religion – und damit auch von den *awliyā'* – zu verteidigen; also eminent *strategisch* ist.

Aus dem, was bisher gesagt wurde, kann gefolgert werden, dass *auch* das *religiöse Tun* von Individuen (bzw. religiösen Gruppierungen) im Zentrum der Aufmerksamkeit von Ibn Taymīya stehen wird, denn schliesslich ist es prinzipiell einmal dieses Tun, das der Anerkennung von bestimmten Individuen als *awliyā'* zugrunde liegt. Ibn Taymīya muss also den religiösen Wert von bestimmten Arten religiösen Handelns ent-werten – ihm also den Boden unter den Füßen wegziehen – , will er nicht, dass dieses religiöse Tun und die mit ihm verbundenen Überzeugungen, die die Gültigkeit seiner eigenen Forderungen sowie die Überzeugungen, aus denen diese Forderungen abgeleitet sind, bis in die Grundfeste hinein erschüttern, Raum greifen. Im Folgenden muss also der Versuch unternommen werden zu klären, wie Ibn Taymīya das religiöse Tun bestimmt hat; in welches Verhältnis er es zum Glauben gebracht hat bzw. auf welche Art und Weise dieses Tun zum Glauben dazu gehört.

Ibn Taymīyas Überlegungen zum thematischen Komplex von *īmān* „Glauben“ sind nur allerdings weitaus komplexer, als dies ein erster und flüchtiger Blick vielleicht nahelegen könnte (und damit auch komplexer, als das strategische Moment, das ich eben hervorgehoben habe). Wenn ich dies richtig sehe, hat Ibn Taymīya mit grosser Konsequenz darauf insistiert, dass es in der Religion sowohl einen Anteil gibt, der mit dem *Kopf* zu tun hat als auch einen Anteil, der mit dem *Herz* zu tun hat.

IV. 1. 1. WICHTIGE GRUNDLAGEN VON IBN TAYMĪYAS ARBEIT ZUM THEMATISCHEN KOMPLEX VON *ĪMĀN*:

Bevor hier auf Ibn Taymīyas Sichtweise von *īmān* „Glauben“ eingegangen werden kann, ist es notwendig, eine Reihe von sehr wichtigen theoretischen Überlegungen herauszuarbeiten, ohne die seine Argumentation schlichtweg unverständlich bleiben muss. Diese Überlegungen bestehen einerseits in einem – originellen –

Umgang Ibn Taymīyas mit dem Vorkommen von Wörtern, und andererseits haben sie zu tun mit der von ihm zurückgewiesenen Formel „Glaube = blosser *taṣdīq*“. Zunächst ist daran zu erinnern, dass Ibn Taymīya aus prinzipiellen Gründen versucht hat, seine Argumente möglichst auf die religiösen Texte *selbst* – also auf qur’ānische Verse und prophetische Traditionen – zu bauen, und nicht etwa auf die *über* diese Texte geschriebenen Texte als Produkte von intellektuellen Auseinandersetzungen. So konstatiert er z. B. zu Beginn seines *Kitāb al-īmān al-kabīr*:

„Wisse, dass in *īmān* ‚Glaube‘ und *islām* die gesamte Religion (*dīn*) vereinigt ist. Nun haben die Leute (allerdings) viel darüber gesagt und gestritten, was *īmān* und *islām* wirklich sind (*kaṭura kalāmu n-nāsi fī ḥaqīqati l-īmāni wa-l-islāmi*), und sie waren (mit Bezug hierauf) sehr verwirrt, und zahllose Seiten wurden hierüber vollgeschrieben (*wa-ṣunnifat fī ḍālika muḡalladātun*), wobei der Streit mit Bezug hierauf auf die Zeit zurückgeht, da sich unter all den anderen Sekten die Ḥārīḡiten formierten (*ḥaraḡati l-Ḥawārīḡu bayna ‘āmmati ṭ-ṭawā’ifi*). Wir werden (in vorliegender Schrift) das zur Sprache bringen, was aus dem, was der Prophet und Gott gesagt haben, entnommen werden kann (*yustafād min*), so dass der Gläubige dorthin (also: zur Erkenntnis, was *īmān* und *islām* sind) gelangen möge ausgehend von dem, was Gott und der Gesandte *selbst* gesagt haben⁵⁴⁷ – hierauf zielen wir (mit der vorliegenden Schrift) ab. Wir werden also (hier) nicht damit anfangen (*naḍkuru...ibtidā’an*), die Meinungsverschiedenheiten der Leute (mit Bezug auf diese Thematik) zur Sprache zu bringen, sondern vielmehr werden wir von diesen Meinungsverschiedenheiten (wörtl. hiervon) – im Rahmen (*fī ḍimni*) der Klarlegung dessen, was aus dem, was Gott und Sein Gesandter gesagt haben, entnommen/gefolgt werden kann – nur soviel erwähnen, was verdeutlicht, dass es besser ist, das, woraus sich der Streit (der Leute) speist, wieder vor Gott und Seinen Gesandten zurückzubringen (also: auf die religiösen Texte *selbst* zurückzugehen); dass so zu verfahren eher einen guten Ausgang nimmt ist⁵⁴⁸; (dass so zu verfahren) eher ein gutes Ende nimmt im Dies- und Jenseits.“⁵⁴⁹

Ibn Taymīya hat bei diesem Rückgriff auf die religiösen Texte nun sehr gut erkannt, dass Wörter in ihnen *nicht immer auf dieselbe Art und Weise vorkommen*. Er hat im Hinblick auf die mit diesem Sachverhalt zusammenhängenden Schwierigkeiten zutiefst faszinierende Überlegungen angestellt („an original theory of language“⁵⁵⁰), von denen Izutsu, der dies sehr gut gesehen hat, mit der ihnen mit allem Recht gebührenden intellektuellen Wertschätzung spricht: „He (also: Ibn Taymīya, Anm. von mir) begins by rejecting the commonly-held rigid view of the semantic function of the linguistic signs, according to which a word keeps its definite range of basic meaning whenever and in whatever conditions it is used. And

⁵⁴⁷ Ergänze: „Und nicht etwa die Leute in ihren unzähligen Schriften hierzu.“

⁵⁴⁸ Dies ist eine Anspielung auf Q 4/59: „Ihr Gläubigen! Gehorcht Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (oder: zuständig sind)! Und wenn ihr über eine Sache streitet (und nicht einig werden könnt); dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn (anders) ihr an Gott und den jüngsten Tag glaubt! So ist es besten (für euch) und nimmt am ehesten einen guten Ausgang.“

⁵⁴⁹ Vgl.: „*‘Iṣlam anna l-īmāna wa-l-islāma yaḡtami‘u fihimā d-dīnu kulluhū wa-qad kaṭura kalāmu n-nāsi fī ḥaqīqati l-īmāni wa-l-islāmi wa-nizā‘uhum wa-ḍṭirābuhum wa-qad ṣunnifat etc.*“

⁵⁵⁰ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 71

he replaces it with a more subtle, flexible view of language.“⁵⁵¹ Den hier relevanten Zusammenhängen kann auf die Spur gegangen wird, indem eine Bemerkung aus Ibn Taymīyas *Kitāb al-īmān al-kabīr* herangezogen wird:

„[...] ,so ist festzuhalten, dass mit dem Wort *īmān* ‚Glaube‘, so es im Qur’ān und in der Sunna nicht restringiert/absolut gebraucht worden ist (*idā uṭliqa*), dasselbe gemeint wird, wie mit dem Wort *birr* ‚Frömmigkeit‘; und dasselbe wie mit dem Wort *taqwā* ‚Gottesfurcht‘ und mit dem Wort *dīn* ‚Religion‘. [...] Und so fällt das, was Gott liebt, unter das Nomen *īmān*; und ebenso fällt als dies unter das Nomen *birr*, so es nicht restringiert/absolut gebraucht wird; und ebenso verhält es sich mit dem Wort *taqwā*, oder *dīn* oder *dīn al-islām*.“⁵⁵²

Ibn Taymīyas Verweis auf *itlāq* (vgl. *al-lafẓ idā uṭliqa*) erinnert also daran, dass Wörter (also z. B. *īmān* oder *islām*) in den religiösen Texten *nicht immer auf dieselbe Art und Weise* vorkommen. Der Begriff *itlāq* (wörtl. das „Freilassen“; „das Loslösen“) drückt dabei aus, dass ein Wort alleine, absolut und nicht-restringiert vorkommt, d. h. nicht verbunden mit einem anderen Wort (vgl. auch den Begriff *ifrād*). Diesem Fall gegenüber steht der anderer Fall, für den charakteristisch ist, dass eben genau dies der Fall ist, d. h. ein bestimmtes Wort steht eben *nicht* isoliert da, sondern die sprachliche Situation ist eine solche, dass dieses Wort verbunden ist (vgl. auch den Begriff *iqtirān*), d. h. in einem Sinnzusammenhang mit einem anderen Wort vorkommt, welches die Bedeutung des ersten Wortes restringiert (vgl. *qayyada*) – der entsprechende Begriff ist *taqyīd* (wörtl. „das Fesseln“; „das Schranken-Setzen“). Das Vorkommen dieser verschiedenen sprachlichen Situationen bleibt also nicht ohne Folgen bei Ibn Taymīya, sondern es zeichnet vielmehr für den eben angedeuteten spezifischen reflexiven Umgang mit diesem Sachverhalt verantwortlich: „The concrete result of this is his distinction between the absolute (*muṭlaq*) usage of a word and the conditioned (*muqayyad*) usage.“⁵⁵³ Aufgrund jener unterschiedlichen Vorkommensweise von Wörtern ist nun einleuchtenderweise die Beantwortung der Frage, was Wörter eigentlich genau bezeichnen, mehr als komplex (Ibn Taymīya selbst spricht von einem „Thema, dem genau auf den Grund zu gehen sehr viel Zeit in Anspruch nimmt“⁵⁵⁴), da die unterschiedliche Vorkommensweise von solchen Wörtern in den religiösen Texten eben impliziert, dass sich diese Wörter abhängig von ihrem konkreten Gebrauch und der sprachlichen Situation, die mit diesem verbunden ist, auf jeweils *unterschiedliche Dinge erstrecken* und *unterschiedliche Dinge* bezeichnen (können). Ibn Taymīya hat recht ausführliche Überlegungen zu dem Thema angestellt. Exemplarisch sei etwa folgende Passage angeführt:

„Was den Fall betrifft, dass (das Wort) *īmān* ‚Glaube‘ qualifiziert/restringiert (*quyyida*), also (mit einem anderen Wort) verbunden, worden ist – so dass es z. B. mit *islām* oder *‘amal ṣāliḥ* verbunden worden ist – dann wird mit ihm nach

⁵⁵¹ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 71

⁵⁵² Vgl.: „*fa-lafẓu l-īmāni idā uṭliqa fi l-Qur’āni wa-s-sunnati yurādu bihī mā yurādu bi-lafẓi l-birri wa-bi-lafẓi t-taqwā wa-bi-lafẓi d-dīni* etc.“ Ich denke, dass das *strategische* Moment dieser Positionierung von Ibn Taymīya nicht genug hervorgehoben werden kann, denn es bedeutet, dass *stets* das gesamte System seiner Forderungen Gültigkeit besitzt!

⁵⁵³ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 71

⁵⁵⁴ Vgl.: „*wa-hādā bābun yaṭūlu stiḡṣā’uhū* etc.“

übereinstimmender Meinung der Leute ‚das, was an Glaube im Herzen ist‘ gemeint. Wird aber mit *īmān* (in diesem Fall dann) auch das (mit)gemeint, was mit ihm durch Konjunktion verbunden ist (*maʿrūf ʿalayhi*), indem es dann unter die Rubrik ‚Verbindung des Spezifischen mit dem Allgemeinen‘ fällt, oder ist (es vielmehr so), dass das, was durch Konjunktion verbunden ist (wörtl. es), nicht in dem, was mit *īmān* bezeichnet wird (wörtl. *musammāhu*) einbegriffen ist? [...] Selbiges (also: diese Problematik) findet sich mit Bezug auf sämtliche Nomina, bei denen das, was sie bezeichnen, je nachdem, ob sie nicht restringiert oder restringiert gebraucht werden, unterschiedlich ist. Ein Beispiel hierfür sind die beiden Nomen *maʿrūf* und *munkar*. Werden sie nicht qualifiziert/nicht restringiert gebraucht (*iḍā utliqa*) – so wie in Gottes Wort (= Q 7/157): ‚[...] und der ihnen gebietet, was recht ist (*al-maʿrūf*), verbietet, was verwerflich ist (*al-munkar*)‘, und in Gottes Wort (= Q 3/110): ‚Ihr (Gläubigen) seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist (*al-maʿrūf*), verbietet, was verwerflich ist (*al-munkar*), und glaubt an Gott‘, und in Gottes Wort (= Q 9/71): ‚Und die gläubigen Männer und Frauen sind untereinander Freunde. Sie gebieten, was recht ist (*al-maʿrūf*), und verbieten, was verwerflich ist (*al-munkar*)‘ – so fällt unter *maʿrūf* alles Gute und unter *munkar* alles Schlechte. Nun mag aber vorkommen, dass diese Nomen mit einem Wort (wörtl. etwas) verbunden werden (*qad yuqranu*), das (hinsichtlich seiner Bedeutung) *spezifischer* (*aḥaṣṣ*) ist als sie, wie z. B. in Gottes Wort (= Q 4/114): ‚In vielem, was sie (d. h. die Ungläubigen?) (in vertrautem Kreis unter sich) besprechen, liegt nichts Gutes. Wenn jedoch einer zu einem Almosen (*ṣadaqa*) auffordert, oder zu etwas, was sittlich recht ist (*maʿrūf*), oder zu einer Aussöhnung zwischen (sich streitenden) Parteien (*iṣlāḥ bayn an-nās*) [...]‘. Hier hat Gott (wörtl. Er) zwischen *maʿrūf*, *ṣadaqa* und *al-iṣlāḥ bayn an-nās* abgewechselt (*ḡāyara*). Ganz gleich wie er (andernorts) zwischen den Nomina *īmān* und *ʿamal* abgewechselt hat; und zwischen den Nomina *īmān* und *islām*. Und ebenso hat Gott in Seinem Wort (= Q 29/45): ‚Das Gebet verbietet (zu tun), was abscheulich (*al-faḥṣāʾ*) und verwerflich (*al-munkar*) ist‘ zwischen den beiden (Wörtern) (also: *al-faḥṣāʾ* und *al-munkar*) abgewechselt, wohingegen *al-faḥṣāʾ* in *al-munkar* inbegriffen ist in Gottes (weiter oben erwähnten) Wort (= Q 9/71): ‚Und sie [...] verbieten, was verwerflich ist (*al-munkar*)‘. [...] Und hierher gehört auch das Wort (*lafẓ*) *ʿibāda*. Wird auf eine nicht restringierte Art und Weise befohlen, Gott zu dienen (*iḍā umira bi-ʿibādati llāhi muṭlaqan*), so fällt unter die *ʿibāda* an Ihm alles, was Gott befohlen hat, d. h. das ‚absolute Vertrauen‘ auf Ihn gehört zu dem, was Er befohlen hat; das ‚Bitten um Hilfe‘ (*al-istiʿāna*) gehört zu dem, was Er befohlen hat. Und dies (alles) ist einbegriffen in solchen Worten Gottes wie (= Q 51/56): ‚Und ich habe die Dschinn und Menschen nur dazu geschaffen, dass sie mir dienen (*li-yaʿbudūni*)‘. [...] Und dann (wiederum) wird mit *ʿibāda* ein anderes Nomen verbunden (*qurīna*) wie etwa in Gottes Wort (= Q 1/5): ‚Dir dienen wir (*naʿbudu*) und dich bitten wir um Hilfe (*nastaʿinu*)‘. [...] Und ebenso gilt, dass, für den Fall, dass das Nomen *ṭāʿāt Allāh* ‚Gehorsam Gott gegenüber‘ *alleine* vorkommt, unter den ‚Gehorsam Gott gegenüber‘ alles fällt, was Er befohlen hat, wobei der ‚Gehorsam dem Gesandten gegenüber‘ in den ‚Gehorsam Gott gegenüber‘ einbezogen ist.“⁵⁵⁵

Dieses grundlegende Prinzip, das Ibn Taymīya hier formuliert, wird in seiner Arbeit häufig zur Anwendung gebracht – und gerade im Hinblick auf die Beantwortung

⁵⁵⁵ Vgl.: „*ammā iḍā quyyida l-īmānu fa-qurīna bi-l-islāmi aw-bi-l-ʿamali ṣ-ṣāliḥi* etc.“

der Frage, was im Wort *īmān* alles inbegriffen ist – also der Frage danach, was *Glaube ist* – spielt es eine wichtige Rolle. Wichtig zu zeigen ist für Ibn Taymīya dabei stets, dass – unabhängig davon, ob das Wort *īmān* alleine oder verbunden mit einem anderen Wort vorkommt (vgl. unten) – , es *immer dasselbe Resultat* hervorbringen muss: nämlich jenen „foi totalitaire“ (Henri Laoust), den er im Auge hat (also einen Glauben, mit der sowohl innere als auch äussere Werke notwendig erfordert; vgl. weiter unten):

„Hat man nun erkannt, dass die Wurzel vom Glauben (*īmān*) im Herzen (angesiedelt) ist, so wird (nun allerdings) mit dem Nomen *īmān* einmal das zum Herzen gehörige Sagen und die zum Herzen gehörigen Taten – zu denen *taṣdīq*, *maḥabba*, *taʿzīm* und dergleichen gehören – bezeichnet, wobei (in diesem Fall) die äusseren Worte und Werke (dann) seine (also: des Glaubens) notwendigen (Begleit)Erscheinungen (*lawāzimuhū*) sind und das, was er erfordert (*mūǧībātuhū*) und das, was auf ihn hinweist (*dalāʾiluhū*); und ein anderes Mal (wird mit dem Nomen *īmān*) das (bezeichnet), was im Herzen *und* im Körper (angesiedelt) ist, indem man das, was der Glaube notwendig macht und erfordert in der Bezeichnung ‚Glaube‘ einbegriffen sein lässt (*tāratān [yuṭlaqu smu l-īmāni] ʿalā mā fī l-qalbi wa-l-badani ǧāʿlan li-mūǧibi l-īmāni wa-muqtaḍāhu dāḥilan fī musammāhu*). Hiermit wird deutlich, dass die ‚äusseren Werke‘ als *islām* bezeichnet werden und dass sie einmal in der Bezeichnung *īmān* einbegriffen sind, und ein anderes Mal *nicht*. Und dies hat damit zu tun, dass das, was ein Nomen bezeichnet (*dalālat al-ism al-wāḥid*), variiert je nachdem, ob dieses Nomen alleine (= *ifrād*) oder aber im Verbund (= *iqtirān*) mit anderen Nomen gebraucht wird, und bisweilen⁵⁵⁶ ist es so, dass, für den Fall, dass es alleine gebraucht wird, *beide* Bedeutungen von ihm abgedeckt werden, wohingegen es für den Fall, dass es im Verbund mit anderen Nomen gebraucht wird, nur auf *eine* der beiden Bedeutungen verweist. So wie z. B. die Wörter *faqīr* und *miskīn*: Kommt nur *eines* dieser beiden Wörter vor, so bezieht es das andere in sich ein; kommen sie hingegen *beide* (im Verbund miteinander) vor (*idā ǧumīʿa baynahumā*), so hat jedes einzelne von ihnen eine Bedeutung, die nur ihm ganz speziell eigen ist (*musamman yaḥṣṣuhū*). [...].“⁵⁵⁷

Wie zu sehen ist, wendet Ibn Taymīya hier das oben beschriebene Prinzip an, d. h., er erinnert daran, dass im Falle des Wortgebrauchs darauf zu achten ist, ob das Wort alleine vorkommt oder aber im Verbund mit dem Wort *islām*. Im Falles seines *alleinigen* Vorkommens (= *ʿind al-ifrād*) bezieht das Nomen *īmān* bedeutungsmässig auch den *islām* ein: „*wa-idā ufrida smu l-īmāni fa-qad tanāwala hādā wa-hādā*“. Für den Fall hingegen, dass *īmān* und *islām* im Verbund

⁵⁵⁶ Vgl. auch: „Diese Nomina, bei denen die Bedeutung, je nachdem, ob sie nicht qualifiziert oder qualifiziert gebraucht werden und je nachdem, ob sie isoliert oder im Verbund vorkommen, voneinander abweicht: Kommen zwei solcher Nomina vor, so ist es nun manchmal so, dass, wenn eines von ihnen allein gesetzt wird, es allgemeiner als das andere ist – wie z. B. (der Fall ist bei) *īmān*, oder *maʿrūf*, wenn sie zusammen mit *ʿamal* oder *ṣidq* vorkommen. [...] Und manchmal ist es so, dass die beiden Wörter hinsichtlich des Grades ihrer Allgemeinheit und ihrer Spezifität gleichwertig sind, so wie die Wörter *īmān*, *birr*, *taqwā*, oder die Wörter *faqīr* und *miskīn*, so dass jedwelches von ihnen, für den Fall, dass es nicht qualifiziert gebraucht wird, genau das zu erfassen in der Lage ist, was auch das andere erfasst.“ Vgl.: „*wa-hādihī l-asmāʾu llatī taḥtalifu dalālatuhā bi-l-iṭlāqi wa-t-taqyīdi wa-t-taǧrīdi wa-l-iqtirāni tāratān yakūnani idā ufrida aḥaduhumā etc.*“

⁵⁵⁷ Vgl.: „*idā ʿurifa anna aṣla l-īmāni fī l-qalbi fa-smu l-īmāni tāratān yuṭlaqu ʿalā mā fī l-qalbi mina l-aqwālī l-qalbīyati wa-l-aʿmālī l-qalbīyati mina t-taṣdīqi wa-l-maḥabbati etc.*“ Hervorhebung von mir.

miteinander vorkommen (= *‘ind al-iqtirān*), so gilt, dass sich *īmān* auf das bezieht, was im Herzen ist, wohingegen der *islām* äusserlich ist:

„Kommen *īmān* und *islām* im Verbund vor, so ist der *īmān* im Herzen und der *islām* äusserlich – so wie im Musnad vom Propheten überliefert wird, dass er sagte: ‚Der *islām* ist öffentlich (*‘alāniya*)⁵⁵⁸ und der *īmān* ist im Herzen‘. Und *īmān* ist, dass du an Gott, Seine Engel, Seine Bücher, Seine Gesandten und an die Auferweckung nach dem Tod glaubst und an die Bestimmung glaubst, die gute wie die schlechte (?). (*wa-an tu‘mina bi-l-qadari ḥayrihī wa-šarrihī*). Und sobald bei einem Menschen (wörtl. ihm) dieser *īmān* ‚Glaube‘ vorhanden ist (*ḥaṣala lahū ḥādā l-īmān*), so ist es unbedingt notwendig, dass bei ihm (auch) der *islām* vorhanden ist, das heisst (wörtl. und er ist) die beiden Bezeugungen⁵⁵⁹, das Gebet, die Almosengabe, das Fasten und die Pilgerfahrt. Denn sein *īmān* ‚Glaube‘ an Gott, Seine Engel, Seine Bücher und Seine Gesandten erfordert es (*yaqtaḍi*), dass er sich Gott ergibt (*al-istislām li-llāh*) und Ihm gehorcht (*al-inqiyād lahū*), und es ist *ausgeschlossen*, dass bei ihm im Inneren *iqrār*, *ḥubb* ‚Liebe‘ und *inqiyād* ‚Unterwerfung‘ vorhanden sind und dies – für den Fall, dass er dazu in der Lage ist (*ma‘a l-quḍra*) – nicht (auch) im Äusseren eintritt. (Ganz) so wie es auch ausgeschlossen ist, dass (bei jemandem) ein entschiedener Wille (*irāda ḡāzima*) vorhanden ist und er dabei auch in der Lage ist, das, was er will, zu tun, *ohne* dass das, was gewollt wird, (auch wirklich) vorhanden ist. Und hiermit erkennst du, dass der, dessen Herz entschieden glaubt, die beiden Bezeugungen (des ‚Es gibt keinen Gott ausser Gott‘ und ‚Muḥammad ist der Gesandte Gottes‘) unmöglich *nicht* aussprechen kann bei Gegebenheit des Vermögens dazu. Dass er die beiden Bezeugungen *nicht* ausspricht (wörtl. das Fehlen d. b. B.) bei gleichzeitigem Gegebensein der Fähigkeit dazu, verlangt als notwendiges Ergebnis, dass ein vollständiger herzensmässiger Glaube fehlt. Und hieraus (wörtl. hiermit) wird (im Übrigen) der Fehler ersichtlich, den Ḡāhm und die, die ihm nachfolgen, begehen, wenn sie behaupten, dass der blosser Glaube *ohne* den äusserlich sichtbaren Glauben im Jenseits nützt. Denn das ist unmöglich (*mumtani‘*), da kein vollkommener Glaube im Herzen vorhanden ist, *ohne* dass im Äusseren (aus ihm), nach Massgabe der bestehenden Fähigkeit (*bi-ḥasab al-quḍra*), das resultiert, was er notwendig macht (*lā yaḥṣulu l-īmānu t-tāmmu fī l-qalbi illā wa-yaḥṣulu fī ṣ-ṣāhiri mūḡibuhū*), denn es ist *unmöglich*, dass ein Mensch einen Anderen wirklich liebt (wörtl. entschieden liebt) und dabei in der Lage ist, in enger Verbindung zu selbigem zu stehen (*muwāṣalatuhū*), und sich (in diesem Fall) kein entsprechendes äusserliches Handeln seinerseits einstellt (*ḥaraka ṣāhira ilā ḍālik*).⁵⁶⁰ Und Abū Ṭālib⁵⁶¹ Liebe zum Propheten hatte ihre Grundlage einzig und alleine in den *verwandtschaftlichen* Banden zwischen ihnen, aber er liebte ihn nicht *um Gottes willen*, sondern vielmehr unterstützte und verteidigte er ihn wegen des mit der Abstammung und der Verwandtschaft verbundenen Ehrgefühls (*ḥamīya*) – und deswegen hat Gott dies von ihm (auch) nicht (als Werk) angenommen. Wäre dies (also: die Unterstützung) (hingegen) aus dem im Herzen befindlichen Glauben heraus geschehen, so hätte er *notwendig* die beiden Bekenntnisse ausgesprochen. Der Grund, der ihm die Unterstützung des Propheten zur Pflicht machte – also das Ehrgefühl – war (nun genau) das, was notwendig verhinderte, dass er die beiden Bekenntnisse sprach (*awḡaba*

⁵⁵⁸ Angemerkt sei, dass *‘alāniya* ein Nomen ist.

⁵⁵⁹ Also: „Es gibt keinen Gott ausser Gott“ und „Muḥammad ist der Gesandte Gottes“.

⁵⁶⁰ Hervorhebungen von mir.

⁵⁶¹ Vgl. *EF* s. v. *Abū Ṭālib* (W. Montgomery Watt).

imtināʿahū mina š-šahādataynī), und dies im Unterschied zu Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq und anderen. Gott sagte (= Q 92/17-21): „(17) Wer aber fromm und gottesfürchtig ist, wird davon (also: vom Feuer; Anm. von mir) verschont bleiben (oder: ferngehalten werden), (18) wer sein Geld hergibt, um sich (durch Wohltätigkeit) zu reinigen (oder: reinzuhalten), (19) nicht dass jemand bei ihm eine Wohltat gut hätte, die (damit) heimgezahlt würde, (20) sondern aus reiner Hingabe an seinen (aller)höchsten Herrn (w. nur im Streben nach dem Antlitz seines (aller)höchsten Herrn). (21) Er wird (mit dem Lohn, der ihm einst zuteil wird) zufrieden sein.“⁵⁶²

Was den spezifischen Umgang Ibn Taymīyas mit dem hier zentralen Problem betrifft – d. h. seine konsequente Aufmerksamkeit für die sprachliche Situation, in der ein Wort vorkommt – so zieht er sich wie ein roter Faden von allem Anbeginn an durch sein *Kitāb al-īmān al-kabīr*. Das kann hier nochmals über eine lange Passage deutlich gemacht werden. So schreibt er dort gleich nach der weiter oben schon angeführten Einleitung:

„So also konstatieren wir (Folgendes): Der Prophet hat im (sog.) *Ḥadīṭ Ġibrīl*⁵⁶³ zwischen den Begriffen/Bezeichnungen (*musammā*) *islām*, *īmān* und *iḥsān* differenziert und gesagt: ‚*Islām* heisst zu bezeugen, dass es keinen Gott gibt ausser Gott; dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist; (heisst) das Gebet zu verrichten, Almosen zu geben, im Ramaḍān zu fasten und nach Mekka zu pilgern, so einem dies irgendwie möglich ist.‘ Und er sagte: ‚*īmān* ‚Glaube‘ heisst, an Gott zu und an Seine Engel, Bücher, Gesandten, den jüngsten Tag sowie an die Vorbestimmung zu glauben, die gute wie die schlechte (*wa-[an] tuʿmina bi-l-qadari ḥayriḥi wa-šarriḥi*).‘ Und dieser (wörtl. der) Unterschied ist in einem *ḥadīṭ* von ʿUmar erwähnt, den nur Muslim überliefert hat sowie in einem *ḥadīṭ* von Abū Hurayra, hinsichtlich dessen (Authentizität) al-Buḥārī und Muslim übereinstimmten [...]. Und ebenso erklärte er den *islām* in dem berühmten *ḥadīṭ* vom Sohn des ʿUmar, (indem) er sagte: ‚Der *islām* ist auf fünf (Dingen) errichtet worden: Der Bezeugung, dass es keinen Gott ausser Gott gibt; (der Bezeugung) dass Muḥammad Sein Diener und Gesandter ist; darauf, dass das Gebet verrichtet wird; darauf, dass das Almosen entrichtet wird; darauf, dass nach Mekka gepilgert wird und darauf, dass im Ramaḍān gefastet wird‘, während der *Ḥadīṭ Ġibrīl* klarlegt, dass ‚der auf fünf Dinge gegründete *islām*‘ der *islām selbst*⁵⁶⁴ ist, (in dem Sinne, dass) das, was gegründet worden ist, ident ist mit dem, worauf (es) gegründet worden ist (*laysa l-mabnīyu ḡayra l-mabnīyi ʿalayhi*); ja vielmehr noch hat der Prophet (im *Ḥadīṭ Ġibrīl*) der Religion (*dīn*) drei Stufen zugewiesen, deren höchste der *iḥsān* ist, deren mittlere der *īmān* ist, dem seinerseits der *islām* (als unterste der drei Stufen) folgt. Jeder *muḥsin* ist also ein *muʿmin*, und jeder *muʿmin* ein *muslim*, wohingegen weder jeder *muʿmin* ein *muḥsin*, noch jeder *muslim* ein *muʿmin* ist, wie dies, so Gott will, noch klargelegt

⁵⁶² Vgl.: „*wa-ammā idā qurina l-īmānu bi-l-islāmi fa-inna l-īmāna fī l-qalbi wa-l-islāma fī z-zāhiri* etc.“

⁵⁶³ Der Inhalt dieses *ḥadīṭ*s besteht darin, dass der Engel Ġibrīl den Propheten Muḥammad besucht und ihn fragt, worin *islām*, *īmān* und *iḥsān* jeweils bestehen. Der Prophet definiert *islām* wie folgt: „*al-islām an tašhada an lā ilāha illā llāhu wa-anna Muḥammadan rasūlu llāhi wa-tuqīma š-šalāta wa-tuʿtiya z-zakāta wa-taṣūma Ramaḍāna wa-taḥuḡḡa l-bayta in istaṭaʿta ilayhi sabīlan*.“ *īmān* wird folgendermassen definiert: „*an tuʿmina bi-llāhi wa-malāʾikatihī wa-kutubihī wa-rusulihī wa-l-yawmi l-āḥiri wa-tuʿmina bi-l-qadari ḥayriḥi wa-šarriḥi*.“ Und *iḥsān* schliesslich wird definiert als: „*an taʿbuda llāha ka-annakā tarāhu fa-in lam takun tarāhu fa-innahū yarāka*.“ (vgl. Muslim, *Kitāb al-īmān*, Nr. 1).

⁵⁶⁴ Vgl. die Fussnote oben!

werden wird mit Bezug auf die übrigen *ḥadīṭe* wie etwa den *ḥadīṭ*, den Ḥammād b. Zayd von Ayyūb überliefert hat, der ihn seinerseits von Abū Qalāba überliefert hat, der ihn wiederum von einem Syrer von dessen Vater her überliefert hat, der vom Propheten überlieferte, dass dieser zu ihm gesagt hat: ‚*aslim taslam*‘ („Werde ein Muslim, und zu wirst heil sein.“). Darauf fragte er ihn: ‚Und was ist der *islām*?‘ Da sagte er: ‚Dass du dein Herz Gott überantwortest, und dass die Muslime nicht von deiner Zunge und deiner Hand versehrt werden.‘ Da sagte er: ‚Welcher *islām* ist der vortrefflichste?‘ Da sagte er: ‚Der *īmān*.‘ Darauf er: ‚Und was ist *īmān*?‘ Da sagte er: ‚Dass du an Gott glaubst und an Seine Engel, Seine Bücher und Gesandten, und an die Auferweckung nach dem Tod.‘ Da sagte er: ‚Und welcher Glaube ist der beste?‘ Da sagte er: ‚Die *hiğra*.‘ Da sagte er: ‚Und was ist die *hiğra*?‘ Darauf er: ‚Das du dich vom Schlechten fernhältst.‘ Da sagte er: ‚Und welche *hiğra* ist am vortrefflichsten?‘ Da sagte er: ‚Der *ğihād*.‘ Darauf er: ‚Und was ist der *ğihād*?‘ Da sagte er: ‚Dass du dich gegen die Ungläubigen abmüht und gegen sie kämpfst, wo auch immer du auf sie stossen magst [...]. Aus diesem Grund erwähnt er diese vier Rangstufen und sagt: ‚Der *muslim* ist der, von dessen Zunge und Hand die Muslime unversehrt sind; der *mu'min* ist der, dem die Menschen ihr Blut (d. h. ihr Leben) und ihr Vermögen anvertrauen; der *muhāğir* ist der, der sich von den schlechten Taten fernhält; und der *muğāhid* ist der, der sich um Gottes willen abmüht.‘ Dies wird vom Propheten überliefert ausgehend von einem *ḥadīṭ* von ‘Abdallāh b. ‘Amr und Faḍāla b. ‘Ubayd u. a. mit einem *isnād ḡayyid*, und dieser *ḥadīṭ* (wörtl. er) befindet sich in den *Sunan* und partiell in den beiden *Ṣaḥīḥ*. Und vom Propheten (wörtl. ihm) steht von meiner als einer Seite (her überliefert) fest (*tabata min ḡayr wağh*), dass er gesagt hat: ‚Der *muslim* ist der, von dessen Zunge und Hand die Muslime unversehrt sind; der *mu'min* ist der, dem die Menschen ihr Blut und ihr Vermögen anvertrauen.‘ Und es ist bekannt (vielleicht besser: Bekanntlich verhält es sich so), dass die Muslime (sicher sein können) von der Zunge und Hand dessen, dem Blut (also: Leben) und Vermögen anvertraut werden, unversehrt zu sein – und gesetzt, da wäre nicht diese Unversehrtheit vor ihm, so wäre ihm (ja schliesslich) nicht vertraut worden. Und ebenso in einem von ‘Ubayd b. ‘Umayr von ‘Amr b. ‘Abasa überlieferten *ḥadīṭ*. Und wir finden auch in einem von ‘Abdallāh b. ‘Ubayd b. ‘Umayr von seinem Vater überlieferten *ḥadīṭ*, der diesen wiederum von seinem Vater überlieferte, dass ‚zum Gesandten Gottes gesagt wurde: ‚Was ist *islām*?‘ Worauf er sagte: ‚Zu essen zu geben, und nicht böse zu reden‘ (*it‘ām aṭ-ṭa‘ām wa-ṭayyib al-kalām*). Und man sagte (zu ihm): ‚Was ist *īmān*?‘ Das sagte er: ‚Grossmut und Geduld.‘ Und man sagte (zu ihm): ‚Und welcher Muslim ist hinsichtlich seines *islām* am vortrefflichsten?‘ Das sagte er: ‚Derjenige, von dessen Zunge und Hand die Muslime unversehrt sind.‘ Und man sagte (zu ihm): ‚Und welcher Gläubige ist hinsichtlich seines Glauben (*īmān*) am vortrefflichsten?‘ Das sagte er: ‚Der, der am moralischsten handelt.‘ (*aḥsanuhum ḥuluqan*). Und man sagte (zu ihm): ‚Und was ist die vortrefflichste *hiğra*?‘ Da sagte er: ‚Wer sich fernhält von dem, was Gott verboten hat.‘ Da sagte er: ‚Und welches Gebet ist am besten?‘ Er sagte: *ṭūl al-qunūf* (Das, bei dem du lange aufrecht stehst?). Er sagte: ‚Welche *ṣadaqa* ‚Gabe‘ ist am besten?‘ Er sagte: ‚(Diejenige, die der) Anstrengung eines Armen (*ḡuḥd muqill*) (entspricht).‘ Er sagte: ‚Welcher *ğihād* ist am besten?‘ Er sagte: ‚Dass du mit deinem Vermögen und deiner Person kämpfst, so dass dein Pferd verwundet wird und dein Blut vergossen.‘ Er sagte: ‚Und welche Stunden sind die besten?‘ Er sagte: ‚Diejenigen, die tief im letzten Teil der Nacht liegen. (*ḡawf al-layl al-ḡābir*).‘ Und bekanntlich verhält es sich so, dass all dies Rangstufen sind, die hierarchisch geordnet sind (*wa-ma‘lūmun anna ḥāḍā kullahū marātibu ba‘duhā fawqa ba‘ḍin*). Wa-illā. Und so ist der *muhāğir* notwendigerweise ein *mu'min*, und ebenso (ist) der *muğāhid*

(notwendigerweise ein *mu'min*). Und deswegen sagte er (also: Muḥammad): ‚*Īmān*, das ist Grossmut und Geduld (*samāḥa wa-ṣabr*)‘, während er über den *islām* sagte: ‚*Islām*, das ist zu essen zu geben und nicht böse zu reden‘ – und (ganz offenkundig) zieht (nun) Ersteres Zweiteres notwendig nach sich (*al-awwalu mustalzimun li-t-tānī*), denn wessen moralischer Haltung es entspricht, grossmütig zu sein, tut dies (also: zu essen geben und nicht böse reden), ganz im Unterschied zu Ersterem, denn ein jemand mag dies (also: zu essen geben und nicht böse reden) (durchaus) tun und dabei nicht aufrichtig sein (*taḥalluqan*) (?), ohne dass dabei in seinem Naturell (tatsächlich) Grossmut und Geduld (vorhanden) sind.

Und ganz vergleichbar sagte er (also: Muḥammad): ‚Der beste der Muslime ist der, von dessen Zunge und Hand die Muslime unversehrt sind.‘ Und (zugleich) sagte er: ‚Der Gläubige der hinsichtlich seines Glaubens am vortrefflichsten ist, ist derjenige, der die beste moralische Gesinnung hat/am moralischsten handelt.‘ Und (auch hier ist wiederum einleuchtend), dass das Zweitere das Erstere inkludiert, denn wer moralisch handelt, der tut dies (also: der handelt so, dass er nichts sagt oder tut, was die Muslime verletzen würde).

Man sagte zu Ḥasan al-Baṣrī: ‚Was ist eine gute moralische Gesinnung?‘ Worauf er antwortete: ‚Nicht mit dem Guten zu geizen (?) (*baḍl an-nadā*); das Abwenden dessen, was verletzen mag; und Fröhlichkeit‘ – das ‚Abwenden dessen, was verletzen mag‘ ist also ein Teil der ‚guten moralischen Gesinnung‘ (*ḥusn al-ḥuluq*).⁵⁶⁵ Und in den (wörtl. die) authentischen Prophetensprüche weiter unten (in dieser Schrift) wird noch erwähnt werden, dass die ‚äusseren Werke‘ ein Teil des Glaubens sind. So wie in seiner (also: Muḥammads) Äusserung: ‚Der Glaube besteht aus siebenzig und ein paar Abteilungen (*biḍʿ wa-sabʿūn šuʿba*), deren höchste es ist zu sagen, dass es keinen Gott ausser Gott gibt, und deren niedrigste es ist, das, jemanden verletzten könnte, aus dem Weg zu schaffen (*imāṭat al-adā min at-ṭarīq*)‘, und in dem, was er zur Delegation von den ʿAbd al-Qays gesagt hat: ‚Ich befehle euch, Gott alleine (zu dienen). Wisst ihr denn nicht, worin der Glaube an Gott besteht (*al-īmān bi-llāh*)? (Er besteht) in der Bezeugung, dass es keinen Gott ausser Gott gibt, der keinen Teilhaber hat; darin, das Gebet zu verrichten; das Almosen zu entrichten; und dass ihr ein Fünftel dessen, was ihr erbeutet habt, abgebt (*wa-an tuʿaddū ḥumsa mā ḡanimtum*).‘ Bekanntlich verhält es sich nun deswegen, weil der Gesandte (wörtl. er) andernorts sagte, dass der Glaube des Herzens unabdingbar ist, so, dass er (damit) *nicht*⁵⁶⁶ sagen wollte, dass diese (genannten Werke) (allein schon der) Glaube an Gott wären *ohne*⁵⁶⁷ einen entsprechenden (wörtl. ohne den) Glauben des Herzens. So wissen wir also, dass diese (äusseren Werke) *zusammen mit*⁵⁶⁸ dem Glauben des Herzens den Glauben bilden (*fa-ʿulima anna hādihī maʿa īmāni l-qalbi huwa l-īmānu*). Und im *Musnad* finden wir von Anas vom Propheten überliefert, dass er sagte: ‚Der *islām* ist öffentlich (*ʿalāniya*), während der Glauben (*īmān*) im Herzen ist.‘ Und er sagte, dass im Körper ein kleiner Fleischklumpen (*muḍḡa*) ist (also: das Herz), wegen dem, für den Fall, dass er rechtschaffen ist, auch der übrige Körper rechtschaffen ist, während für den Fall, dass er verderbt ist, wegen ihm auch der übrigen Körper verderbt ist, und dass es sich dabei um das Herz handle (*a lā wa-hiya l-qalbu*). Wessen Herzen also rechtschaffen ist, dessen Körper⁵⁶⁹ ist (gleichfalls) rechtschaffen – wobei das Gegenteil nicht richtig ist (*bi-ḥilāfī l-ʿaksī*). [...] Hieraus

⁵⁶⁵ Und – in Anbetracht dessen, was Ibn Taymīya zuvor angeführt hat – *auch ein Teil des Glaubens!*

⁵⁶⁶ Hervorhebung von mir.

⁵⁶⁷ Hervorhebung von mir.

⁵⁶⁸ Hervorhebung von mir.

⁵⁶⁹ Also: dessen „äusseres Handeln“ -

erkennen wir also (*fa-^culima*), dass für den Fall, dass das Herz durch *īmān* ‚den Glauben‘ rechtschaffen ist, der Körper durch den *islām* rechtschaffen ist, wobei dieser (also: der *islām*) *ein Teil des Glaubens ist*.⁵⁷⁰ Hierauf weist (im Übrigen) hin, dass er im *Ḥadīṭ Ḡibrīl* gesagt hat: ‚Dies ist Ḡibrīl. Er ist zu euch gekommen, um euch eure Religion (*dīn*) zu lehren‘ – er hat (also mit anderen Worten) *dīn* als *islām*, *īmān* und *iḥsān* bestimmt (indem er diese drei dem Begriff *dīn* subsumiert hat). Und so ist deutlich geworden, dass unsere Religion (*dīn*) diese drei (also: *islām*, *īmān* und *iḥsān*) in sich vereint, dabei aber drei Stufen kennt: (Erstens) den *muslim*, (zweitens) den *muʿmin*, und (drittens) den *muḥsin*. So wie Gott gesagt hat (= Q 35/32): ‚Schliesslich (w. Hierauf) haben wir die Schrift denjenigen von unseren Dienern, die wir auserwählt haben [...] zum Erbe gegeben. Die einen von ihnen freveln nun gegen sich selber (*ẓālim li-nafsihi*) [...]. Anderen nehmen einen gemässigten Standpunkt ein(?) (*muqtaṣid*) [...]. (Wieder) andere werden mit Gottes Erlaubnis den Wettlauf nach den guten Dingen gewinnen (*sābiq bi-l-ḥayrāt*).‘ Und der *muqtaṣid* und der *sābiq* gehen (nun) beide ins Paradies ein ohne Bestrafung – (und dies) im Unterschied zum *ẓālim li-nafsihi*. Und ebenso gilt, dass diejenigen (wörtl. derjenige), die den ‚äusserlichen *islām*‘ erbringen zusammen mit dem *taṣdīq al-qalb* (also: ‚dabei auch mit dem Herzen für wahr halten‘; ‚überzeugt sind‘), aber nicht den inneren Glauben praktizieren, der ihnen auferlegt ist (*lam yaqum bi-mā yağib ʿalayhi mina l-īmāni l-bāṭini*), (dass also diejenigen) der Drohung (mit der Strafe im Jenseits) ausgesetzt sind, so wie wir dies, so Gott will, noch darlegen werden.

Was (nun) den *iḥsān* betrifft⁵⁷¹, so ist er, was ihn sich selbst betrifft (wörtl. *min ḡihat nafsihi* ‚von sich selbst her betrachtet‘), umfassender und erstreckt sich auf mehr (*a^camm*), während er aber von denen her gesehen, die sich durch ihn auszeichnen (also, sozial gesprochen, seine Träger sind) (*min ḡihat aṣḥābihi*), spezieller ist (*aḥaṣṣ*).⁵⁷² Im *iḥsān* ist also der *īmān* einbegriffen, und im *īmān* ist (wiederum) der *islām* einbegriffen, und die *muḥsinūn* sind spezieller (also: sozial seltener) als die *muʿminūn*, und die *muʿminūn* sind spezieller (also: sozial seltener) als die *muslimūn*. Und hierbei verhält es sich so wie mit dem, was mit Bezug auf *risāla* ‚Gesandtentum‘ und *nubūwa* ‚Prophetentum‘ gesagt wird, denn *nubūwa* ‚das Prophetentum‘ ist in *risāla* ‚dem Gesandtentum‘ einbegriffen und *risāla* in sich selbst umfassender, während sie von der Perspektive derer, die ihr zuzuschlagen sind (*min ḡihat ahlihā*), aus gesehen, spezieller ist (also: sozial seltener). Jeder *rasūl* ‚Gesandter‘ ist also ein *nabī* ‚Prophet‘, während nicht jeder Prophet ein Gesandter ist. Die *anbiyāʾ* ‚Propheten‘ sind also (eine) umfassender(e) Kategorie) (*a^camm*) und das Prophetentum selbst ist ein Teil des Gesandtentums, d. h. *risāla* ‚das Gesandtentum‘ bezieht das Prophetentum u. a. ein (*tanāwala*), im Unterschied zum Prophetentum (für welches das umgekehrt nicht gilt), da es *risāla* ‚das Gesandtentum‘ *nicht* einbezieht.

Der Prophet (Muḥammad) erklärte den *islām* und den *īmān* durch seine Antwort, (ganz) so wie man auf die Frage nach dem, was definiert werden soll, antwortet, indem man eine (entstprechende) Definition gibt, indem man (also) auf die Frage: ‚Was ist das und das?‘ antwortet: ‚(Das und das ist) das und das.‘ (*fassara l-islāma wa-l-īmāna bi-mā aḡāba bihi ka-mā yuḡābu ʿani l-maḥdūdi bi-l-ḥaddi idā qīla mā ka-ḡā qīla ka-ḡā wa-ka-ḡā*). So wie wir das auch in (folgendem) *ḥadīṭ ṣaḥīḥ* finden (dass er, als man (ihn) fragte: ‚Was ist *ḡība* ‚die Verleumdung‘?‘, (sagte): ‚Dass

⁵⁷⁰ Hervorhebung von mir.

⁵⁷¹ Für diesen Punkt vgl. auch Izutsu *Concept of belief*, p. 59.

⁵⁷² Vgl. zu diesem Punkt unbedingt auch den weiter unten der „religiösen Virtuosität“ gewidmeten Abschnitt der vorliegenden Arbeit!

du deinem Bruder etwas unterstellst, was ihm verhasst ist (*dikruka aḥāka bi-mā yakrahu*). Und einem anderen *ḥadīṭ* (hat er gesagt): ‚Hochmut, das ist *baṭar al-ḥaqq* und *ḡamt an-nās*, wobei *baṭar al-ḥaqq* das ‚Abstreiten‘ und die ‚Zurückweisung‘ der Wahrheit ist und *ḡamt an-nās* die ‚Geringschätzung‘ und ‚Verachtung‘ der Leute (wörtl. ihre G. und V.).‘ Wir werden, so Gott will, noch auf den Grund zu sprechen kommen, warum seine Antworten verschieden ausfallen (*sabab tanawwu^c aḡwibatihī*), und (wir werden noch zur Sprache bringen), dass sie samt und sonders richtig sind. [...] Und er (also: Muḥammad) hat *īmān* ‚den Glauben‘ in dem *ḥadīṭ* über die Delegation von ʿAbd al-Qays mit exakt denselben (Worten) erklärt, mit denen er hier (in dem, was gerade wurde) den *islām* erklärt hat [...] und sagte: ‚Ich befehle euch an Gott allein zu glauben. Wisst ihr denn nicht, was der Glaube ist? Da sagten sie: ‚Das wissen nur Gott und Sein Gesandter.‘ Da sagte er: ‚Das Bezeugnis, dass es keine Gott ausser Gott gibt und dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist, das Verrichten des Gebets, das Entrichten des Almosens, das Fasten im Ramaḍān und das ihr ein Fünftel von dem, was ihr erbeutet habt, abgebt [...]‘ In einer anderen Variante (dieses *ḥadīṭes*) wird überliefert: ‚(*īmān* ‚der Glaube‘ ist) Der Glaube an Gott und die Bezeugung, dass es keinen Gott ausser Gott gibt, aber erstere (Version) ist bekannter. Und in einer Überlieferung von Abū Saʿīd (heisst es): ‚Ich befehle euch vier (Dinge) und untersage euch vier (Dinge): Dient Gott und gesellt ihm nicht(s) bei!‘ Und er hat – im *ḥadīṭ* über die Abteilungen des Glaubens (*ṣuʿab al-īmān*) – den Glauben hierdurch und noch durch Anderes erklärt. So hat er gesagt: ‚Der Glaube besteht aus sechzig und ein paar oder siebzig und ein paar Abteilungen, deren beste es ist zu sagen dass es keinen Gott ausser Gott gibt, und deren unterste es ist, das, was jemanden verletzen mag, aus dem Weg zu räumen, und die Schüchternheit ist eine Abteilung des Glaubens.‘ Von zahlreichen Seiten her steht fest, dass er gesagt hat: ‚Die Schüchternheit ist eine Abteilung des Glaubens (*al-ḥayāʾ ṣuʿba min al-īmān*).‘ [...]. Und er hat auch gesagt: ‚Keiner von euch ‚glaubt‘ bis ich ihm lieber bin als sein Sohn, sein Vater und überhaupt alle Anderen (*min an-nās aḡmāʿin*).‘ Und er sagte: ‚Niemand von euch glaubt bis er wünscht, dass seinem Bruder das widerfährt, was er wünscht, dass ihm selbst widerfährt.‘ Und er sagte: ‚Bei Gott, er glaubt nicht! Bei Gott, er glaubt nicht! Bei Gott, er glaubt nicht!‘ Worauf sie ihn fragten: Wer, Gesandter Gottes (‚glaubt nicht‘)? Da sagte er: ‚Derjenige, vor dessen Unrecht sein Nachbar sich nicht sicher fühlen kann (*allaḍī lā yaʿmanu ḡāruhū bawāʾiqahū*).‘ Und er sagte: ‚Wer von euch etwas Schlechtes sieht, der möge es tatkräftig (wörtl. mit seiner Hand) ändern; und, für den Fall, dass er hierzu nicht in der Lage, mit Worten (wörtl. mit seiner Zunge); und für den Fall, dass er hierzu nicht der Lage, so mit seinem Herzen – und dies ist der schwächste Glaube.‘ Und er sagte: ‚Gott hat keinen einzigen Propheten geschickt ohne, dass in dessen Gemeinde Leute wären wären, die sich nach seiner rechten Leitung richten und seine Sunna befolgen. Dann (aber) ihnen werden ihnen welche nachfolgen, die nicht tun, was sie sagen, und tun, was ihnen nicht befohlen worden ist. Und wer sich gegen diese (wörtl. sie) tatkräftig (wörtl. mit seiner Hand) abmüht (*ḡāhada*), der ist ein Gläubiger; und wer sich gegen diese mit Worten (wörtl. mit seiner Zunge) abmüht, der ist ein Gläubiger; und wer sich gegen diese mit seinem Herzen abmüht, der ist ein Gläubiger. *Jenseits hiervon* gibt es aber nicht einmal mehr einen Hauch von Glauben (wörtl. ein ‚Senfkorn an Glauben‘).⁵⁷³ [...]‘⁵⁷⁴

⁵⁷³ Vgl. oben die Bemerkung, dass dieser Kampf mit dem Herzen der „schwächste Glaube“ ist, d. h., noch weiter *kann* der Glaube nicht reduziert werden.

Zu konstatieren ist also, dass das Nomen *īmān* ‚Glaube‘ (in den religiösen Texten) bisweilen *so* angeführt wird, dass es dabei *alleine* vorkommt und *weder* mit den Nomen *islām* noch mit dem Nomen *‘amal ṣāliḥ* ‚rechtschaffene Tat‘ o. a. verbunden ist, und dann wiederum wird es angeführt, dass es mit (mit einem anderen Nomen) *verbunden* ist (*tāratān yuḍkaru mufradan ḡayra maqrūnin bi-smi l-islāmi wa-lā bi-smi l-‘amali ṣ-ṣāliḥi wa-lā ḡayrihimā wa-tāratān yuḍkaru maqrūnan*): Entweder mit (dem Nomen) *islām*, so wie (wir das) im Ḥadīṭ Ġibrīl (finden), (wo die textliche Situation eine solche ist, dass gefragt wird): ‚Was ist der *islām*, und was ist der *īmān*?‘ (d. h. *beide* Nomina *islām* und *īmān* in einem Textzusammenhang vorkommen; d. h. ‚verbunden‘ vorkommen).⁵⁷⁵ Und (wie das auch) in Gottes Wort: ‚Was muslimische Männer und Frauen sind, Männer und Frauen, die gläubig sind‘ (= Q 33/35) vorkommt. Und in Seinem Wort (= Q 49/14): ‚Die Beduinen sagen: ‚Wir sind gläubig‘. Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: ‚Wir haben den Islam angenommen!‘ Und in Seinem Wort (= Q 51/35-36): ‚(35) Und wir brachten (ehe das Strafgericht einsetzte) diejenigen, die in der Stadt (Lots) (w. in ihr) gläubig waren (*al-mu‘minūn*), (aus ihr) hinaus. (36) Aber wir fanden in ihr nur ein (einziges) Haus von (Gott)ergebenen (*al-muslimūn*).‘ Auf vergleichbare Weise wurde (das Nomen) *īmān* zusammen (mit dem Nomen) *‘amal ṣāliḥ* angeführt, und dies an verschiedenen Stellen im Qur‘ān wie etwa in Seinem Wort (vgl. z. B. Q 25⁵⁷⁶): ‚die (wörtl. denen), die glauben und tun, was rechtschaffen ist (*allaḍīna āmanū wa-‘amilū ṣ-ṣāliḥātī*).‘ Oder (das Nomen *īmān* kommt in der religiösen Texten) verbunden vor mit ‚denen, denen Wissen gegeben worden ist‘ (*allaḍīna ūtū l-‘ilma*) wie etwa in Seinem Wort (= Q 30/56): ‚Diejenigen, denen das Wissen und der (rechte) Glaube gegeben worden ist‘ sowie in Seinem Wort (= Q 58/11): ‚damit (auch) Gott diejenigen von euch, die glauben, und denen das Wissen gegeben worden ist, (dereinst) hoch aufsteigen lässt!‘. [...].“

Anhand dieser langen Passage aus Ibn Taymīyas *Kitāb al-īmān al-kabīr* kann gut und deutlich sichtbar die Art und Weise nachvollzogen werden, wie er mit dem Sachverhalt, dass Wörter – in diesem Fall: das Wort *īmān* ‚Glaube‘ – manchmal *isoliert* (= *mufrad*) und manchmal verbunden mit anderen Wörtern (= *maqrūn*) vorkommen, umgeht. Je nachdem, ob das Wort *īmān* ‚Glaube‘ also isoliert oder aber verbunden vorkommt, deckt es andere Dinge ab und ersteckt sich auf unterschiedlich viel; sind andere Dinge in ihm einbegriffen:

„Erwähnt Er also (das Nomen) *īmān* zusammen mit (dem Wort) *islām*, so macht er den *islām* zu den ‚äusseren Werken‘ – d. h. den beiden Bekenntnissen, dem Gebet, der Almosengabe, dem Fasten und der Pilgerfahrt – und den *īmān* zu dem im Herzen befindlichen Glauben an Gott, Seine Engel, Seine Bücher, Seine Gesandten und den jüngsten Tag. [...]. Wird hingegen das Nomen *īmān* ‚Glaube‘ *allein* erwähnt (*muḡarradan*), so sind (in *diesem Fall*) der *islām* und die rechtschaffenen Werke (*a‘māl ṣāliḥa*) hierin einbegriffen.“⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ Ibn Taymīya führt im Folgenden noch einige Prophetensprüche an, für die ebenfalls gilt, dass in ihnen *īmān* als ein konkretes Handeln definiert wird.

⁵⁷⁵ Wörtl.: *ka-qawlihī fī ḥadīṭi Ġibrīl: ‘mā l-islāmu wa-mā l-īmānu?*

⁵⁷⁶ Wie Ibn Taymīya nahelegt: eine sehr frequente Formulierung im Qur‘ān.

⁵⁷⁷ Vgl.: *„fa-lammā ḍakara l-īmāna ma‘a l-islāmi ḡa‘ala l-islāma huwa l-a‘māla z-zāhirata: aš-šahādatāni wa-ṣ-ṣalātu wa-z-zakātu etc.“*

Toshihiko Izutsu hat wahrscheinlich am besten auf den Punkt gebracht, was Ibn Taymīya auszudrücken versucht hat: „Suppose a word, say A, comprises in its connotation five basic elements, say *a, b, c, d, e*. When this word is used in an ‘absolute’ way, it must naturally mean *a, b, c, d, e*. But it often happens that the word is used in a ‘conditioned’ way. This occurs when, for instance, we pick up *a* and *d* out of the five, and say [*A* and *a* and *d*]. In such a case *a* and *d* have been made explicit for some reason or other, given, so to speak, an independent existence, and put side by side with *A* as if they were something different from it. Here we have apparently a combination of three different concepts, although, in reality, the concept of *A* includes within itself the remaining two concepts so that the formula should be [*A* (*a, d*)] instead of [*A* and *a* and *d*].“⁵⁷⁸ Gerade auch anhand der in der langen und obenstehenden Passage vorkommenden Problematik von *islām*, *īmān* und *iḥsān* wird dieses Prinzip besonders deutlich, da, wie zu sehen war, *iḥsān* die hierarchisch untergeordneten Begriffe *īmān* und *islām* (und Glaubens-Wirklichkeiten) einbegreift, sowie *īmān* den *islām* einbegreift. Wie zu sehen war, verfährt er ganz ähnlich im Falle von *samāḥa* „Grossmut“ als Erklärung von *īmān* „Glaube“, welche notwendig impliziert, z. B. „zu essen zu geben“, was, wie zu sehen war, als Erklärung von *islām* fungiert, d. h., auch in diesem Fall ist *islām* im *īmān* einbegriffen; eine sozusagen *notwendige* Folge von Letzterem.

Ibn Taymīya hat zu dieser Problematik noch deutlich mehr gesagt⁵⁷⁹, für die vorliegende Arbeit allerdings ist das, was bisher gesagt wurde, völlig ausreichend. Es ist nun an der Zeit, sich einer weiteren Überlegung von Ibn Taymīya zuzuwenden, ohne welche das, was er zum thematischen Komplex von Glauben zu sagen hat, gleichfalls nicht nachvollziehbar gemacht werden kann.

IV. 1. 2. DER GLAUBE ALS QAWL UND ‘AMAL – DIE REDE GOTTES ALS IḤBĀR UND INŠĀ’

Ibn Taymīya hat also – wie schon deutlich geworden ist – (u. a.) in seinem *Kitāb al-īmān al-kabīr* sehr differenzierte sowie in seinem *Kitāb al-īmān al-awsaṭ* etwas gerafftere Überlegungen zu dem hier interessierenden thematischen Komplex von *īmān* „Glaube“ angestellt und dabei die Frage aufgeworfen, was *īmān* ist und was er alles einbezieht. Diese Frage kann denkbar unterschiedlich beantwortet werden, und sie wurde auch sehr unterschiedlich beantwortet⁵⁸⁰, und Ibn Taymīya hat gelegentlich der Darlegung seiner Sicht eine Vielzahl von (theologischen) Positionen kritisiert (Ġahmiten; Murġi’iten u. a.). Ein zentraler Angelpunkt von Ibn Taymīyas Sicht des Glaubens – und der mit ganz zentralen und grossen theologischen Überlegungen seinerseits verbunden ist – waren ohne jeden Zweifel die religiösen Werke (und zwar in einem spezifischen und noch näher zu bestimmenden Sinne).

Ganz grundsätzlich definiert Ibn Taymīyas *īmān* „Glaube“ als *qawl wa-‘amal*, also als „Worte und Taten“⁵⁸¹ bzw. als „Sagen und Tun“. Rekuriert Ibn Taymīya auf

⁵⁷⁸ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 71

⁵⁷⁹ Vgl. *muṭābiq, lāzim, taḍammun* (vgl. Hallaq *Greek logicians*, p. xix).

⁵⁸⁰ Vgl. *EF*² s. v. *īmān* (L. Gardet); Watt *Islam II*, pp. 133-137.

⁵⁸¹ Vgl. oben.

diese altbekannte Formel (also: *al-īmān qawl wa-‘amal*), so liesse sich aus dieser Formel nun einmal – im Sinne eines denkbaren Extrems – die Position ableiten, dass Glaube darin besteht, auf eine *äusserliche* Art und Weise bestimmte Dinge zu sagen (= *qawl*) und auf eine *äusserliche* Art und Weise bestimmte Dinge zu tun (= *‘amal*). So liesse sich etwa denken, dass jemand z. B. vom jüngsten Gericht und der Auferweckung nach dem Tod spricht – also für die muslimische Religion zentrale und wichtige Glaubensinhalte ausspricht – und z. B. im Ramaḍān fastet – also eine für den muslimischen Glauben unabdingbare rituelle Forderung erfüllt. Es versteht sich von selbst, dass es nicht einmal den Aufwand einer *einzigsten* Arbeitsstunde lohnte, sich weiter mit Ibn Taymīya auseinanderzusetzen, würde seine Auffassung von Glauben *hierin* bestehen, und verhielte es sich so, so wäre Ibn Taymīyas religiöse Arbeit tatsächlich zutiefst lächerlich, flach und von einer nachgerade niederschmetternden Anspruchslosigkeit.

Nun ist genau das *Gegenteil* der Fall. In welchem Ausmass dies der Fall ist, muss im Folgenden herausgearbeitet werden.

Ibn Taymīya legt bei seinem Rückgriff auf die Formel „*al-īmān qawl wa-‘amal*“ nahe, dass sie, aus Gründen mangelnden Verständnisses einiger Leute, bisweilen um die Komponente *nīya* „Absicht“ / „Intention“ ergänzt worden wäre, woraus die folgende Formel resultiert wäre: *al-īmān qawl wa-‘amal wa-nīya* (also: „Glaube ist Sagen, Tun und die Absicht.“) Er schreibt in diesem Zusammenhang in seinem *Kitāb al-īmān al-awsaṭ*:

„Das, was von den Prophetengefährten und den Lehrautoritäten aus der Reihen der ihnen nachfolgenden Generation (*a’immat at-tābi‘īn*) und von der Mehrheit der Altvorderen (*salaf*) überliefert wurde [...] ist, dass der Glaube ‚Sagen und Tun‘ ist; dass er ab- und zunimmt; dass er durch Gehorsam zunimmt und durch Widersetzlichkeit abnimmt [...]. Und vielleicht haben einige von diesen früheren Generationen (wörtl. von ihnen) und (sogar) viele aus späteren Generationen gesagt: (Der Glaube ist) ‚Sagen, Tun und Intention‘. Und vielleicht hat irgendjemand Anderes gesagt: ‚Sagen, Tun, Intention und der Sunna zu folgen‘. Und vielleicht hat jemand gesagt: ‚Sagen mit Worten, Glauben mit dem Inneren und Tun mit den Gliedmassen‘ (*al-qawl bi-l-lisān wa-i‘tiqād bi-l-ḡanān wa-‘amal bi-l-arkān*⁵⁸²). [...]. Zwischen diesen Ausdrücken besteht kein Unterschied hinsichtlich der Bedeutung⁵⁸³, sondern das nicht restringiert gebrauchte Wort *qawl* (*al-qawl al-muṭlaq*) und das nicht restringiert gebrauchte Wort *‘amal* (*al-‘amal al-muṭlaq*) erstreckt sich im Sprachgebrauch der Altvorderen auf das ‚Sagen des Herzens und der Zunge‘ und das ‚Tun des Herzens und der Gliedmassen‘ – so entspricht das ‚Sagen der Zunge‘ ohne (entsprechenen) ‚Glauben des Herzens‘ dem ‚Sagen der Heuchler‘. Und selbigen (also: das ‚Sagen der Heuchler‘) wird niemals als *qawl* bezeichnet, es sei denn in einem restringierten und qualifizierten Sprachgebrauch (*bi-t-taqyīd*) so wie in Gottes Wort (= Q 48/11): ‚Sie sagen mit ihrer Zunge, was nicht in ihren Herzen ist.‘ Und entspricht ist das ‚Tun der Gliedmassen‘ ohne ‚Werke des Herzens‘ den ‚Werken der Heuchler‘ (*a‘māl al-munāfiqīn*), die Gott nicht annimmt. Das, was die

⁵⁸² Ibn Taymīya erklärt *arkān* mit *ḡawāriḥ* (was aus seinen Überlegungen zum Begriff *islām* heraus verständlich wird).

⁵⁸³ Hervorhebung von mir.

Altvorderen sagen, beinhaltet also sowohl das ‚innere‘ als auch das ‚äussere Sagen und Tun‘. Nachdem einige Leute nun aber nicht überreissen wollten, dass *nīya* ‚die Intention‘ hierin (schon ohne explizit erwähnt zu sein) inbegriffen ist, sagten einige (in der Absicht, dieses Missverständnis auszuräumen): ‚(Der Glaube ist Sagen, Tun) und *nīya* ‚Intention‘. Und schliesslich sagten andere, dass das, was mit dem nicht restringiert gebrauchten Wort ‚Sagen‘ und ‚Tun‘ bezeichnet wird und das, was mit dem nicht restringiert gebrauchten Wort ‚Intention‘ bezeichnet wird, (von Gott) nicht (als Werk) angenommen werden, wenn sie nicht (zudem) mit der Sunna übereinstimmen – und dies ist gleichfalls richtig [...].“⁵⁸⁴

Diese dem Wortlaut nach verschiedenen Erklärungen von *īmān* „Glauben“ greift er auch in seinem *Kitāb al-īmān al-kabīr* auf:

„Hierher gehören auch die Aussagen der Altvorderen und der Lehrautoritäten der Sunna mit Bezug auf die Erklärung dessen, was *īmān* ist. So sagen sie manchmal, *īmān* (wörtl.) sei ‚Sagen und Tun‘; manchmal sagen sie, er wäre ‚Sagen, Tun und Absicht‘; manchmal sagen sie, er wäre ‚Sagen, Tun, Absicht und das Befolgen der Sunna‘; manchmal sagen sie: ‚Sagen mit Worten (wörtl. mit der Zunge), Glauben (*i‘tiqād*) mit dem Herzen und Tun mit den Gliedmassen‘ – und dies ist *alles* richtig. Und sagen sie: ‚Der Glaube (wörtl. er) ist ‚Sagen und Tun‘, so sind (dabei) im ‚Sagen‘ sowohl das ‚Sagen mit dem Herzen‘ als auch das ‚Sagen mit Worten‘ inbegriffen.“⁵⁸⁵

Ibn Taymīya hat versucht, so etwas wie Gründe für diese jeweiligen dem Wortlaut nach verschiedenen Erklärungen anzuführen (dies war im Ansatz oben schon zu sehen), um damit zugleich ihre tiefe Verbundenheit herauszustellen:

„Was wir hier sagen wollen, ist, dass diejenigen aus den Reihen der Altvorderen, die sagten: ‚Glaube ist Sagen und Tun‘ damit meinten (*arāda*): ‚Sagen des Herzens und (Sagen) mit Worten, und Tun des Herzens und (Tun) der Gliedmassen‘; und diejenigen, die (auf die Erklärung) *i‘tiqād* ‚Glauben‘ / ‚Überzeugung‘ hinauswollten (?) (*arāda*), dachten, dass unter dem Wort *qawl* ‚Sagen‘ nur das ‚äussere Sagen‘ verstanden wird (*ra‘ā anna lafẓa l-qawli lā yufhamu minhu illā l-qawlu ẓ-ẓāhiru*) – oder (jedenfalls) fürchteten sie, dass dem so sein *könnte* – , und so fügten sie (noch) ‚Überzeugtsein (*i‘tiqād*) mit dem Herzen‘ hinzu; und diejenigen, die sagten: ‚(Glaube ist) Sagen, Tun und Absicht‘, sagten: ‚Das (Wort) ‚Sagen‘ bezieht *i‘tiqād* das ‚Glauben‘ / ‚Überzeugtsein‘ und das ‚Sagen mit Worten‘ mit ein, was aber das (Wort) ‚Tun‘ betrifft, so begreift man hieraus vielleicht nicht (dass dabei auch) die ‚Absicht‘ (relevant ist), und so fügten sie dies (also: das Wort ‚Absicht‘) noch hinzu; und diejenigen, die noch das ‚Befolgen der Sunna‘ hinzufügten, taten dies, weil all dies⁵⁸⁶ von Gott nicht geliebt wird, es sei denn dadurch, dass der Sunna gefolgt wird (*lā yakūnu maḥbūban li-llāhi illā bi-ttibā‘i s-sunnati*); und jene wollten (sagen, dass) nicht *jegliches* Sagen und Tun (Glaube ist), sondern nur die(jenigen) Worte und Taten, die vorgeschrieben sind (*mā kāna mašrū‘an mina l-aqwāli wa-l-a‘mālī*). Aber ihre Absicht war es, den Murğī‘iten zu widersprechen, die den Glauben (wörtl. ihn) nur als ‚Sagen‘ darstellten (*ġa‘alahū qawlan faqat*), und so sagten sie (also:

⁵⁸⁴ Vgl.: „*wa-l-ma‘tūru ‘ani ṣ-ṣaḥābati wa-a‘immati t-tābi‘īna wa-ḡumhūri s-salafi wa-huwa maḍhabu ahli l-ḥadīṭi wa-huwa l-mansūbu ilā ahli s-sunnati* etc.“

⁵⁸⁵ Vgl.: „*wa-min hāḍā l-bābi aqwāli s-salafi wa-a‘immati s-sunnati fī tafsīri l-īmāni fa-tāratan yaqūlūna huwa qawlun wa-‘amalun wa-tāratan yaqūluna* etc.“ – Hervorhebung von mir.

⁵⁸⁶ Also: Sagen und Tun.

diejenigen, die gegen die Murğī'iten sprechen): Nein, (Glauben ist nicht nur ‚Sagen‘), vielmehr ist er ‚Sagen und Tun‘. Und diejenigen, die den ‚Glauben‘ in Form von vier⁵⁸⁷ Komponenten darstellten (*ḡaʿalūhu arbaʿata aqsāmin*), erklärten das, was sie meinen, (dabei) so wie Sahl b. ʿAbdallāh at-Tustarī, der, als er gefragt wurde, was *īmān* ‚Glaube‘ ist, sagte: ‚Sagen, Tun, Absicht und Sunna‘, da der Glaube, wenn er nur ‚Sagen‘ ohne ‚Tun‘ ist, Unglaube ist; und wenn er nur ‚Sagen und Tun‘ ohne ‚Absicht‘ ist, Heuchelei ist; und wenn er ‚Sagen, Tun und Absicht‘ ohne Sunna ist, *bidʿa* ist.“⁵⁸⁸

Kurzum: Ibn Taymīya suggeriert, dass diese dem *Wortlaut* nach verschiedenen Erklärungen von *īmān* „Glauben“ *didaktisch* motiviert sind, dass ihnen aber die übereinstimmende Überzeugung zugrundeliegt, dass *ʿamal* „das Tun“ ein unabdingbarer und notwendiger Bestandteil des Glaubens ist. Aus dem, was Ibn Taymīya sagt, lässt sich ableiten, dass es nun einmal grundsätzlich vier grössere Operationen gibt: Das Sagen der Zunge (*qawl al-lisān*), welches auch als äusseres Sagen bezeichnet werden kann (*al-qawl aḏ-ḏāhir*); das Sagen des Herzens (*qawl al-qalb*); das Tun des Herzens (*ʿamal al-qalb*); und schliesslich das Tun der Gliedmassen bzw. des Körpers (*ʿamal al-ḡawāriḥ*), welches auch als äusseres Tun bezeichnet werden kann (*al-ʿamal aḏ-ḏāhir*). Sowohl das Sagen als auch das Tun des Herzens sind hingegen deutlich mit der Vorstellung und dem Attribut von *bāṭin* „innerlich“ assoziiert. Schon gesagt wurde, dass ein *rein äusserliches* Sagen oder Tun religiös gesprochen völlig lächerlich ist und keinesfalls als eine ernstzunehmende religiöse Forderung erhoben werden kann (sondern allenfalls sozial oder politisch motiviert sein kann – vgl. weiter unten die Passage zu *riyāʾ* „Augendienerei“). Interessant sind nun Ibn Taymīyas Formulierungen *qawl al-qalb* „Sagen des Herzens“ und *ʿamal al-qalb* „Tun des Herzens“, auf die gemünzt Izutsu festhält: „[...] the heart has not the sole function of knowing. It has its own peculiar ‘doing’. Nay, it has even its own ‘saying’.“⁵⁸⁹ Die Frage ist nun allerdings, was Ibn Taymīya mit diesen beiden Begriffen eigentlich sagen will? Ibn Taymīya hat zweifellos sehr gut erkannt, dass die muslimische Religion aus mehreren Komponenten besteht bzw. – was vielleicht richtiger ist – , dass das, was von ihm als Glaube bezeichnet wird, mehrere und ganz und gar nicht identische Anteile hat (die bisweilen *reduktionistisch* für den *ganzen* Glauben stehen, wie er nahezulegen scheint). Ich möchte diese beiden Anteile im Folgenden unter Bezugnahme auf einen Text von Jacques Bouveresse gerne als „religion de la tête“ und „religion du cœur“ bezeichnen⁵⁹⁰ (also als „Religion des Kopfes“ und als „Religion des Herzens“). Bouveresse zitiert in genanntem Text Charles Taylor, der (mit Bezug auf das Christentum) daran erinnert, dass „[...] la dévotion, la pratique religieuse et (s’il en est) les rites sacramentales requièrent une conception minimale de ce que cela suppose : certains prémisses sont inévitables – concernant Dieu, la Création, le Christ, etc. De même que la vie⁵⁹¹ ne peut être séparée de son expression collective, de même ne peut-elle être isolée d’une formulation explicite minimale. La foi, l’espérance ne peuvent être qu’une quelque chose.“ Und Bouveresse fügt hinzu:

⁵⁸⁷ Also: *qawl*, *ʿamal*, *nīya* und *ittibāʿ as-sunna*.

⁵⁸⁸ Vgl.: „*wa-maqṣūdunā hunā anna man qāla minā s-salafī l-īmānu qawlun wa-ʿamalun arāda qawla l-qalbi wa-l-lisāni* etc.“

⁵⁸⁹ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 173

⁵⁹⁰ Zitiert nach Bouveresse *Peut-on ne pas croire*, p. 233

⁵⁹¹ Hier ist das religiöse Leben gemeint.

„Autrement dit, une religion ne peut pas, semble-t-il, comporter uniquement des directives pratiques et se dispenser complètement de contenir des assertions théoriques ou quasi théoriques explicites ayant trait à ce que les choses *sont* (ou *seront* un jour).“⁵⁹² Es ist, wie ich denke, korrekt zu konstatieren, dass Ibn Taymīya eine sehr hohe Aufmerksamkeit für *beide* Anteile des Glaubens hatte, und dass er sein (nicht eben unbeträchtliches) religiöses Talent und seinen ganzen Scharfsinn aufgebracht hat, um sie in ein für ihn akzeptables Verhältnis zueinander zu bringen und – was vielleicht noch wichtiger ist – ihre (für ihn) tiefe Verbundenheit ins rechte Licht zu rücken. Stets zu bedenken ist dabei, dass also das, was *aus Gründen der Darstellung getrennt* betrachtet werden muss, für Ibn Taymīya *untrennbar* ist. Diesen beiden Anteilen müssen wir uns im Folgenden zuwenden und dabei zunächst auf die von Ibn Taymīya zurückgewiesene Formel „Glaube = *taṣdīq*“ eingehen.

IV. 1. 2. 1. IBN TAYMĪYA UND DIE FORMEL „ĪMĀN = (BLOSSER)TAṢDĪQ“

Schon gesagt wurde, dass es einem Herzstück von Ibn Taymīyas eigener Sicht von *īmān* „Glauben“ entspricht, dass er sich gegen die Gleichsetzung von *īmān* und *taṣdīq* zur Wehr gesetzt hat und dass er in aller Schärfe die Vorstellung zurückgewiesen hat, *īmān* würde *nur* in *taṣdīq* bestehen.⁵⁹³

Es ist ein alles andere als leichtes Unterfangen, Ibn Taymīyas Gedanken zum thematischen Komplex von *taṣdīq* nachzuvollziehen. Für den Fall, dass ich Ibn Taymīya richtig verstehe, und *taṣdīq* für ihn eine zwar unabdingbare und wesentliche, aber nicht die *einzig* Komponente bzw. Wurzel von *īmān* „Glauben“ war und Glauben für ihn vielmehr noch der sogenannten *a‘māl qalbīya* „zum Herzen gehörigen Werke“ bedarf – vgl. nochmals seinen Anspruch, die „religion de la tête“ und die „religion du cœur“ zu vereinen –, so muss er logischerweise die einfache Gleichsetzung von *taṣdīq* und *īmān* „Glaube“ erschüttern und versuchen, ihr den Boden unter den Füßen wegzuziehen. Ich denke, dass eine Reihe von Indizien darauf hinweist, dass er in dieser Hinsicht mehrere (eng miteinander verbundene) gedankliche Stränge und Strategien verfolgt hat. So hat er, erstens, gezeigt, dass *īmān* *eben ganz und gar nicht* synonym ist mit *taṣdīq* (was einer radikalen Aufgabe einer bis anhin vertretenen theologischen Position entspricht). Und, zweitens, hat er im Hinblick auf die von ihm anvisierte Herzensreligion – die mit *ḥubb* „Liebe“ verbunden ist –, in aller Radikalität betont, dass *taṣdīq* nachdrücklich *nicht derselben Ordnung* angehört gehört wie *ḥubb* „Liebe“ (vgl. z. B. seine Aussage: „*ma‘lūm anna bāba t-taṣdīqi wa-t-takdībi wa-l-‘ilmi wa-l-ḡahli laysa huwa min bābi l-ḥubbi wa-l-buḡdī.*“). Diese beiden Punkte müssen im Folgenden ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden.

An den Anfang soll hier zunächst folgende Passage aus Ibn Taymīyas *Kitāb al-īmān al-awsaṭ* gestellt werden:

⁵⁹² Vgl. Bouveresse *Peut-on ne pas croire*, p. 233

⁵⁹³ Für eine Darstellung des qur’ānischen Verständnisses davon, was es heißt zu „glauben“ vgl. auch Ringgren *Faith*.

„Bekanntlich ist die Grundlage des Glaubens der Glaube an Gott und an Seinen Gesandten (*al-īmān bi-llāhi wa-rasūlihī*), und das ist die Grundlage des gottbezogenen Wissens (*al-‘ilm al-ilāhī*) [...]. Was (zum Einen) *al-īmān bi-llāh* ‚den Glauben an Gott‘ betrifft, so haben ihn summarisch sämtliche Geschöpfe bekräftigt, mit Ausnahme einiger abweichender Sekten aus den Reihen der dahritischen Philosophen, der Ismā‘īliya und ihresgleichen; oder diejenigen, die nach aussen hin ihr Festhalten an den Konfessionen (*milal*) zur Schau stellen, aber mit Bezug auf ihn (also: den ‚Glauben an Gott‘) Heuchelei betreiben (*nāfaqa fīhi*). Verschiedenheit ergibt sich unter den Zugehörigen zu den (einzelnen) Konfessionen mit Bezug auf Seine Namen, Seine Attribute, Seine Taten, Seine Gebote und Seine *‘ibādāt* und dergleichen. Was (zum Anderen) *al-īmān bi-r-rasūl* ‚den Glauben an den Gesandten‘ betrifft, so ist er von grosser Wichtigkeit, da ohne den Glauben an ihn (also: den Gesandten) weder der ‚Glauben an Gott‘ zustande kommen kann, noch Errettung (*nağāt*) und Glückseligkeit (*sa‘āda*) erlangt werden können, da es sich hierbei um den Weg zu Gott handelt. Aus diesem Grund sind die beiden Säulen des Islam (*rukṇā al-islām*): ‚Es gibt keinen Gott ausser Gott‘ sowie ‚Ich bezeuge, dass Muḥammad Sein Diener und Sein Gesandter ist‘ Und es ist bekannt, dass *īmān* ‚der Glaube‘ *iqrār* ist, und nicht bloss *taṣḍīq* das ‚Für-Wahr-Halten‘. Und der *iqrār* ist enthalten im (*ḍimna*) ‚Sagens des Herzens‘ (*qawl al-qalb*), welcher der *taṣḍīq* ist, und dem ‚Tun des Herzens‘ (*‘amal al-qalb*), welches der ‚Gehorsam‘/ das ‚Sich-Fügen‘ (*al-inqiyād*) ist. (Und zwar) das Für-Wahr-Halten (*taṣḍīq*) des Gesandten mit Bezug auf das, was er berichtet hat und das Sich-Ihm-Fügen (*inqiyād*) mit Bezug auf das, was er befohlen hat. So wie der *iqrār bi-llāh* es ist, Ihn anzuerkennen und Ihm zu dienen.“⁵⁹⁴

Es ist offenkundig, dass diese kurze und inhaltlich ausgesprochen komplexe Passage auf die eben als relevant erkannten und benannten Schlüsselproblematiken⁵⁹⁵ (und noch auf einige andere Punkte) Bezug nimmt, also auf jene Punkte, auf die Ibn Taymīya im Zusammenhang mit der religiösen Arbeit, die er dem thematischen Komplex von Glauben gewidmet hat, immer und immer wieder zurückkommt:

Erstens ist deutlich sichtbar, dass Ibn Taymīya – wie eben betont wurde – vehement abstreitet, dass *īmān* ‚Glaube‘ *nur taṣḍīq* ist. Zweitens beinhaltet die Passage eine Überlegung zum Glauben an einen Schöpfergott. Drittens ist zu sehen, dass *īmān* ‚Glaube‘ Ibn Taymīya zufolge *nicht unabhängig* von der göttlichen Offenbarung gelingen kann, d. h. die göttliche Botschaft, mit der Muḥammad gesandt wurde sowie die mit ihr zusammenhängenden Forderungen müssen selbstredend ein *Herzstück* der Überlegungen von Ibn Taymīya bilden.⁵⁹⁶ Viertens spricht Ibn Taymīya hier aus, dass ein integrativer Bestandteil des Glaubens darin liegt, dem Gesandten Gottes gegenüber Gehorsam walten zu lassen; sich ihm mit Bezug auf das, was er befiehlt, zu *fügen*. Es ist klar, dass diese vier hier getrennt genannten Punkte ein *unauflösbares Ganzes* bilden, und im Folgenden wird noch deutlich werden, *wie intensiv* sie ineinander verwoben sind.

⁵⁹⁴ Vgl.: „*ma‘lūmun anna aṣla l-īmāni huwa l-īmānu bi-llāhi wa-rasūlihī wa-huwa aṣlu l-‘ilmi l-ilāhiyyi kamā bayyantuhū fī awwali l-ğuz’i* etc.“

⁵⁹⁵ Vgl. für diese Schlüsselproblematiken auch Michot *Textes spirituels VI* sowie Izutsu *Concepts of belief*, pp. 166 ff; 203 ff.

⁵⁹⁶ Weiter oben wurde bereits konstatiert, dass Ibn Taymīya nachdrücklich auf der *Allgemeinverbindlichkeit* der – von Gott zu den Menschen verlaufenden – Vermittlung beharrt.

IV. 1. 2. 2. EINIGE BEMERKUNGEN ZU IBN TAYMĪYAS ARBEIT MIT DEM BEGRIFF *IQRĀR*:

In der angeführten Passage ist nun zudem deutlich zu sehen, dass Ibn Taymīya nicht nur abstreitet, dass *īmān* „Glaube“ mit *taṣdīq* gleichzusetzen ist, sondern dass er *īmān* „Glaube“ zudem mit dem Begriff *iqrār* zusammenbringt: „Glaube ist *iqrār* und nicht nur das Für-Wahr-Halten (*taṣdīq*)“. Es ist der im Herzen bestehende *īmān* „Glaube“, der, wie Ibn Taymīya nahelegt, zwei Komponenten bzw. zwei Gesichtspunkte hat: So ist er auf der einen Seite *taṣdīq* „Für-Wahr-Halten“, in dem *iqrār* enthalten ist, was zusammen auch als *qawl al-qalb* „Sagen des Herzens“ bezeichnet werden kann; und auf der anderen Seite ist er *inqiyād* „Sich-Fügen“ oder *ṭāʿa* „Gehorsam“, in dem *iqrār* enthalten ist, was zusammen auch als *ʿamal al-qalb* „Tun des Herzens“ bezeichnet werden kann. Ganz offenkundig verhält es sich also so, dass Ibn Taymīya dem Begriff *iqrār* eine recht grosse Bedeutung zuweist und dass dieser für seine Argumentation nicht unwichtig ist. Dies ist insofern nicht wenig problematisch, als mit dem Wort *iqrār* nachgerade immense Übersetzungsschwierigkeiten verbunden sind, auf die weiter unten einzugehen sein wird.

Bringt Ibn Taymīya nun *īmān* „den Glauben“ mit *iqrār* zusammen, so erhebt sich die Frage, *warum er das tut*. Im Folgenden kann nur ein sehr rudimentärer Versuch unternommen werden, die diesbezüglichen Überlegungen von Ibn Taymīya zu umreissen und damit vielleicht ein wenig besser zu erfassen, welches *Moment* bzw. welche Momente *iqrār* für Ibn Taymīya ausdrückt, so dass er es augenscheinlich für sinnvoll erachtet, in seinen Überlegungen zu *īmān* auf diesen Begriff zurückzugreifen; welche Funktion dem Begriff *iqrār* also innerhalb der Argumentation, die er vorbringt, zufällt.

Wie zu sehen war, suggeriert Ibn Taymīya, dass *iqrār* sowohl an der mit *qawl* bezeichneten Komponente von Glauben einen Anteil hat, also auch an der mit *ʿamal* bezeichneten Komponente. Hieraus kann einmal ganz grundsätzlich gefolgert werden, dass *iqrār* demnach sowohl für das „Sagen des Herzens“ als auch für das „Tun des Herzens“ eine grosse Bedeutung hat. Wie zu sehen war, schreibt er: „Und (der) *iqrār* ist enthalten im (*ḍimna*) ‚Sagens des Herzens‘ (*qawl al-qalb*), welcher der *taṣdīq* ist, und dem ‚Tun des Herzens‘ (*ʿamal al-qalb*), welches der ‚Gehorsam‘/ das ‚Sich-Fügen‘ (*al-inqiyād*) ist.“ Immer und immer wieder taucht dieser Punkt in seinen Überlegungen auf. So schreibt er etwa:

„Es ist also notwendig, dass in seinem (also: des Gläubigen) Herzen der *taṣdīq bi-llāh* ist und der *islām laḥū*. Ersteres (wörtl. dieses) ist das ‚Sagen des Herzens‘, und zweitens (wörtl. dieses) das ‚Tun des Herzens‘ und das (zusammen?) ist der *iqrār bi-llāh*.“⁵⁹⁷

⁵⁹⁷ Vgl.: „*fa-l-mu'minu llaḍi āmana bi-llāhi bi-qalbihi wa-ḡawāriḥihi imānuhū yaḡmaʿu bayna ʿilmi qalbihi wa-ḥāli qalbihi: taṣdīqu l-qalbi wa-ḥudūʿu l-qalbi etc.*“

Der tiefere Grund für Ibn Taymīyas Rückgriff auf *iqrār* dürfte nun, so ich dies richtig sehe, darin liegen, dass es sich dabei um einen qur'ānischen Begriff handelt⁵⁹⁸, der einen – für Ibn Taymīya *entscheidenden* – und vom Begriff *taṣdīq* nicht abgedeckten Anteil des Glaubens erfasst und transportiert. Diesen Anteil von *iqrār* arbeitet er aus Q 3/81 heraus:

„Und (damals) als Gott die Verpflichtung der Propheten entgegennahm (des Inhalts): Wenn immer ich euch eine (Offenbarungs)schrift oder Weisheit gebe und hierauf ein Gesandter zu euch kommt, der bestätigt, was euch (an Offenbarungen bereits) vorliegt, dann müsst ihr an ihn glauben und ihm helfen! Er sagte: ‚Erkennt ihr (es) an (*aqrartum*) und fühlt ihr euch mir gegenüber daran gebunden?‘ Sie sagten: ‚(Ja) wir erkennen (es) an (*aqrarnā*).‘ Er sagte: ‚Dann bezeugt (es), und ich will mit euch Zeuge sein!‘“

Greift Ibn Taymīya bei seinen Überlegungen zu dem, was *īmān* „Glaube“ ist, auf *iqrār* zurück, dann also, wie ich denke, deshalb, weil in *iqrār* zwei Bedeutungsstränge enthalten sind, die sich mit den beiden Anteilen decken, die *īmān* „Glaube“ Ibn Taymīya zufolge enthält bzw. enthalten *muss* (also: *qawl* und *ʿamal*) und die nicht – weder der eine vollständig, noch der andere überhaupt – vom Begriff *taṣdīq* erfasst werden können.

IV. 1. 2. 2. 1. *IQRĀR*: ERSTER BEDEUTUNGSSTRANG

Zum ersten Bedeutungsstrang: Für Ibn Taymīya ist *īmān* „Glaube“ also mehr als nur *taṣdīq* „Für-Wahr-Halten“. Toshihiko Izutsu ist auf voller Länge zuzustimmen, wenn er konstatiert: „[...] the general rule is [...] that the word ‘assent’ *taṣdīq* is brought forward as the only exact synonym of *īmān* in Arabic. Ibn Taymiyyah combats this equation.“⁵⁹⁹ Wenn Ibn Taymīya die Gleichung „Glaube = *taṣdīq*“ bekämpft, so muss er bei dieser Gelegenheit selbstredend Gründe vorlegen, d. h. er muss seine Ablehnung der Gleichsetzung von *īmān* und *taṣdīq* auch irgendwie argumentieren.

Um den Unterschied zwischen bloßem *taṣdīq*, dem „Für-Wahr-Halten“, und *īmān* „Glaube“ zu argumentieren – , geht Ibn Taymīya zunächst so vor, dass er zwischen den beiden Verben *ṣaddaqa* (welches in *taṣdīq* steckt) und *āmana* (welches in *īmān* steckt) unterscheidet. Er verweist dabei auf Unterschiede in ihrem Gebrauch (oder, um Izutsus schöne Formulierung zu gebrauchen: Er legt eine „semantic examination of the behavior of the two words“⁶⁰⁰ vor): Im Unterschied zu *āmana* „glauben“ kann *ṣaddaqa* „für wahr erachten“ bzw. „als richtig anerkennen“ o. ä. grundsätzlich auch für Prädikate (*ḥabar*) verwendet werden, die *nicht-verborgene* Sachverhalte betreffen; ja, vielmehr noch, kann *taṣdīq* grundsätzlich *auf alle* Formen von Prädikaten angewendet werden (*ʿāmm mutanāwil li-ḡamīʿ al-aḥbār*). So kann beispielsweise jemand sagen: „Eins ist die Hälfte von zwei“, oder „Der Himmel ist über der Erde“. Hier, so Ibn Taymīya, ist es möglich zu antworten: „Du

⁵⁹⁸ Im Qur'ān kommt allerdings nicht das Verbalnomen *iqrār* vor, sondern zwei finite Verbformen (vgl. unten).

⁵⁹⁹ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 166

⁶⁰⁰ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 166

hast die Wahrheit gesagt (*ṣadaqta*)“ oder „Das erkennen wir als richtig an (*ṣaddaqnā bi-dālīka*).“⁶⁰¹ Nachdrücklich *nicht* möglich wäre es allerdings, hier zu sagen: „Wir glauben dir (*āmannā laka*)“, oder: „Daran glauben wir“ (*āmannā bi-dālīka*).“ Der Grund hierfür ist, wie gesagt, dass das Verb *āmana* „glauben“ im Arabischen *nur dann* gebraucht werden kann, so es sich bei dem, das geglaubt werden soll, um sogenannte *umūr ḡāʾiba* „verborgene Sachverhalte“ handelt, d. h. Dinge, für die gilt, dass sie sich der Beobachtung entziehen und die grundsätzlich *bezweifelt werden können* (*yadhulu fihi r-rayb*). Für den Fall, dass derjenige, der ein derartiges Berichten (also: eines über *verborgene* Dinge) hört, etwas tut, was Ibn Taymīya als *aqarra/yuqirru* erklärt, dann ist es möglich zu sagen, dass er glaubt (*āmana*).

Ich habe hier *aqarra/yuqirru* bewusst unübersetzt gelassen, denn die angesprochenen und mit dem hier von Ibn Taymīya gebrauchten Wort *aqarra/yuqirru* (mit dem Verbalnomen *iqrār*) verbundenen Übersetzungsschwierigkeiten, werden schon hier deutlich fühlbar. Für gewöhnlich wird *iqrār* mit „Bekenntnis“ übersetzt.⁶⁰² Dies ist häufig auch gut möglich und trifft gut die Bedeutung (vgl. z. B. *al-iqrār bi-l-lisān*). Allerdings scheint diese Übersetzung nicht *immer* zu passen. Oder, was vielleicht richtiger ist, ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass dieser Übersetzung ein ganz wesentliches Moment entgeht.⁶⁰³ So zitiert Ibn Taymīya beispielsweise Q 12/17⁶⁰⁴: „[Sie (also: die Brüder von Joseph, Anm. von mir) sagten: ‚Vater! Wir gingen weg, um einen Wettlauf zu machen, und liessen Joseph bei unseren Sachen zurück. Da frass ihn ein Wolf.‘] Aber du glaubst uns (ja doch) nicht (*mā anta bi-muʾminin lanā*), [auch wenn wir die Wahrheit sagen].“ Ibn Taymīya paraphrasiert dieses-*muʾmin lanā* mit *muqirr lanā wa-muṣaddiq lanā*. Es ist *völlig ausgeschlossen*, *muqirr* hier als „bekennen“ übersetzen zu können.⁶⁰⁵ Es ist vielleicht lohnend, hier auf die Bemerkung Ibn Taymīyas zurückzukommen, dass das Wort *āmana* „glauben“ nur auf solche Berichte bezogen gebraucht werden kann, in die grundsätzlich ein Moment von Zweifel (*rība*) treten kann, und zugleich daran zu erinnern, dass die Wurzel, von der Arabisch *aqarra* gebildet ist, semantisch in Richtung von „fest“ oder „ruhig“ führt. Was andererseits die Wurzel betrifft, von der arabisch *rība* „Zweifel“ gebildet ist, so führt sie semantisch in Richtung „Unruhe“ (vgl. etwa *rāba/yarību*: „berunruhigen“; „unruhig machen“; „Anstoss erregen“; „mit Argwohn erregen“ etc.). Mit anderen Worten, *īmān* besteht genau darin, dass der Argwohn, der mit dem Bericht über Verborgenes verbunden ist, „abgestellt wird“; dass man die Dinge so „stehen lassen kann“, wie sie berichtet werden; dass man dem, der berichtet und dem Bericht „traut“, und so gesehen den Bericht annimmt (?). Ibn Taymīya selbst erinnert daran, dass *īmān* semantisch mit *ṭumaʾnīna* „Ruhe“,

⁶⁰¹ Also, salopper gesagt, ganz einfach: „Stimmt!“

⁶⁰² Vgl. Michot *Textes spirituels* VI, p. 4

⁶⁰³ Vgl. für diese Übersetzungsschwierigkeiten auch Michot *Textes spirituels* VI, p. 5 (Fn. 39).

⁶⁰⁴ Das ist diejenige Qurʾānstelle, auf die die Gleichung von *īmān* und *taṣdīq* Ibn Taymīya zufolge, z.B. von murǧʾitischer Seite, für gewöhnlich gegründet wird; vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 166

⁶⁰⁵ Eine weitere Qurʾānstelle, bei der Ibn Taymīya gleichfalls *āmana li-* mit *aqarra li-* + *ṣaddaqa li-* erklärt, ist Q 23/47: „Sie (d. h. Pharao und seine Vornehmen) sagten: ‚Sollen wir etwa zwei Menschen unseresgleichen glauben (*a nuʾminu li-baṣarayni miṭlinā*), deren Volk uns gleichzeitig dienstbar ist?‘“ Auch hier scheint es mir nicht möglich, dass *aqarra* mit „bezeugen“ übersetzt werden könnte (vgl. z. B. Michot *Textes spirituels* VI, p. 4: „[...] Les confesserons-nous [...]“ – Hervorhebung von mir.

„Beruhigung“, „Stille“ zu tun hat, und er konstatiert, dass das von *qarra/yaqirru* abgeleitete *iqrār* dem semantisch nahe wäre. Auch hier kann nochmals auf Izutsu verwiesen werden: „Thus the word *īmān* includes the meaning of ‘putting confidence’ *i’timān* and ‘reliance’ *amāna* in addition to the element of *taṣdīq*.“⁶⁰⁶ Erwähnenswert sind vielleicht auch eine Reihe von Bedeutungen, die Ibn Manẓūr in seinem Wörterbuch *Lisān al-‘Arab* zur arabischen Wurzel *r-y-b* anführt. So führt er etwa das Wort *arāba/yurību* an und schreibt: „*arāba r-rağulu idā ġā’a bi-tuhma wa-rtabtu Fulānan ay: ittahamtuhū*“, d. h. *arāba* heisst, dass jemand „mit einer Anschuldigung/Verdächtigung daherkommt“; *irtabtu Fulānan* heisst: „Ich habe So-und-so beschuldigt/verdächtigt.“ Dieses ganze hier angerissene Bedeutungsfeld von „Verdächtigung“, „Zweifel“ etc. ist vielleicht doch recht gut in der Lage, den einen der beiden Bedeutungsstränge von *iqrār*, den Ibn Taymīya mit *īmān* zusammenbringt, zu erfassen: *iqrār/īmān* besteht eben genau darin, dass jemand über etwas berichtet, bei dem man selbst nicht dabei war und zu dem man keinen Zutritt hat und das vor einem verborgen ist (vgl. die grosse Bedeutung des Konzepts von *al-ğayb* im Islam!), und dass man *dabei denjenigen, der dies berichtet, nicht im Verdacht hat, dass er die Unwahrheit sagt*, sondern dass man vielmehr *Zutrauen hat* zu ihm und dem, was er sagt. Dies im Unterschied zu einem Vorgang von blosser *taṣdīq*, der *nicht-verborgene* Dinge betrifft: Hier ist dieses Moment von „Verdacht“ und „Zweifel“ gar nicht erst *möglich*, sondern hier geht es um ein Prädikat über ein Prädikat (*ḥabar ‘an ḥabar*), wie Ibn Taymīya schreibt. Im Falle von Glaube und *iqrār* ist also *bedeutend mehr* im Spiel, denn hier gilt: „*innahū yatanāwalu l-ḥaqā’iqa wa-l-iḥbāra ‘ani l-ḥaqā’iqi*“, d. h. Glaube oder *iqrār* beziehen sowohl das, worüber berichtet wird, als auch den Bericht darüber ein. (?). Wenn ich dies richtig verstehe, legt Ibn Taymīya also Folgendes nahe (ich bediene mich dabei eines eigenen Beispiels): Angenommen, jemand sagt: „ $5 + 5 = 3$ “, so kann ich ausrufen: „Das ist ein Blödsinn!“ (= *ḥabar ‘an al-ḥabar*).⁶⁰⁷ Umgekehrt und um nochmals das Beispiel mit den Brüdern von Joseph aufzugreifen: Sagen die Brüder von Joseph zu ihrem Vater: „Du, den Joseph hat ein Wolf gefressen!“, so kann der Vater ihnen glauben (*āmana*) oder aber nicht. Die Crux an der Sache ist also, dass im Falle von einer Nachricht über sogenannte *umūr ġā’iba* (so sind z. B. für den Vater von Joseph die geschilderten Vorfälle etwas, das sich seiner Beobachtung entzieht und in diesem Sinne „verborgen“ ist) entweder die Mitteilung *und* die Wirklichkeit dessen, wovon sie spricht, geglaubt werden müssen, oder aber nicht. Die beiden Dinge gehören *zusammen*. Dies im deutlichen Unterschied zu Aussagen wie „ $5 + 5 = 3$ “, denn hier kann jeder sagen: „ $5 + 5 = 10$ “, und wenn du sagst: $5 + 5 = 3$, dann bist du schlicht und einfach ein Schwachkopf!“ Der Vater von Joseph kann dies definitiv *nicht* auf dieselbe Art und Weise zu den Brüdern von Joseph sagen, da er *nicht dabei* war; er weiss es nicht, sondern er kann seinen Söhnen glauben und trauen, oder aber sie verdächtigen⁶⁰⁸, dass sie nicht die Wahrheit sagen. Umgekehrt kann aber niemand „verdächtigt“ werden, nicht die Wahrheit zu sagen, wenn er sagt: „ $5 + 5 = 3$ “. So etwas erregt nicht Argwohn oder Zweifel, sondern es ist schlichtweg *falsch*. Und in diesem Sinne leuchtet mir auch

⁶⁰⁶ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 167 – Hervorhebung von mir.

⁶⁰⁷ Also: Wenn ich sage: „Fünf plus fünf ist drei“, dann ist ist drei das Prädikat. Sage ich nun: „Das (also: ist drei) ist ein Blödsinn“, so ist ist ein Blödsinn das Prädikat. In Summe sage ich also mit dem zweiten Prädikat etwas über das erste Prädikat aus (= *ḥabar ‘an ḥabar*).

⁶⁰⁸ Vgl. auch LA, Bd. 1, s. r. ‘-m-n, p. 224: „*huwa mu’mīn [...] ġayr murtāb wa-lā šākk [...]*.“

nicht ein, warum *aqarra* geradeheraus mit „bekennen“ zu übersetzen sein soll. Mit Nachdruck zu betonen ist also nochmals, dass *īmān* noch etwas *Zusätzliches* zu *taṣdīq* enthält, d. h. jenes Element von „Vertrauen-Schenken“: Um nochmals auf das obenstehende Zitat aus Ibn Taymīyas *Kitāb al-īmān al-awsaṭ* zurückzukommen, so war dort die Rede davon, dass „der *iqrār* enthalten ist (*ḍimna*) im ‚Sagens des Herzens‘ (*qawl al-qalb*), welcher der *taṣdīq* ist [...]“. Kurzum: Könnte es vielleicht sein, dass Ibn Taymīya nahelegt, dass es solch ein „Sagen des Herzens“ *ohne iqrār* gar nicht geben kann, weil dieser dem „Sagen des Herzens“ sozusagen logisch vorausgehen muss? Ist er da – ist also der Glaube an einen Bericht über *umūr ḡā’iba* einmal da –, so kann das Herz das für wahr halten. Irgendwie scheint es so zu sein, dass *iqrār* und *īmān* auf einer *tieferen Ebene* liegt; *vor den Worten*; dass also im Glauben abseits von dem Für-Wahr-Halten noch ein anderes Moment eine Rolle spielt. *Dass iqrār dennoch nicht* ohne Beziehung zu der Vorstellung von „bezeugen“ ist, hat Ibn Taymīya selbst gesagt, indem er das Wort mit *taṣdīq* und *ṣahāda* in Zusammenhang gebracht hat. Und dies ist auch richtig, *insofern auch iqrār ein Element von Berichten (iḥbār), Bezeugen und Für-Wahr-Halten etc. enthält*. Aber nochmals: der *iqrār* ist hierin quasi schon *enthalten* – was logisch ist: Warum sollte jemand etwas für wahr halten (also: „glauben“), das er verdächtigt, *nicht wahr* zu sein! Verdächtigt man hingegen *nicht*, sondern setzt Vertrauen in den, der berichtet und hegt keine Zweifel ihm gegenüber, so glaubt man, und dieser Glauben hat selbstredend eine Komponente von *taṣdīq*. Das heisst, nun kann man etwas ohne Probleme für wahr halten und es bezeugen.

EXKURS: Im Zusammenhang mit der Beobachtung, dass Ibn Taymīya, wenn ich dies richtig sehe, sich des Wortes *iqrār* bedient, um über den – genaugenommen unerklärlichen – Sachverhalt nachzudenken, *dass* geglaubt wird, ist es wohl alles andere als ein Zufall und sollte aus dieem Grunde nicht unterschlagen werden, dass Ibn Taymīya diesen *iqrār* in die *natürliche Konstitution der Menschen (al-fiṭra)*⁶⁰⁹ *verlegen muss*: „*al-qulūbu maftūratun ‘alā l-iqrāri bi-llāhi taṣdīqan bihī wa-dīnan lahū*“. Es liessen sich wahrscheinlich dutzende Stellen aus seinem Werk anführen, in welchen er einen Zusammenhang zwischen *fiṭra* und *iqrār* herstellt (vgl. auch die Formulierung *iqrār fiṭrī*⁶¹⁰). Er liefert damit im Übrigen ein schönes Beispiel für, um mit Bourdieu zu sprechen, die Illusion, dass das „Erworbene angeboren ist“.⁶¹¹ Ibn Taymīya bezieht sich hier auf den Glauben an den (einen) Schöpfergott, der allen Geschöpfen kraft ihrer natürlichen Konstitution angeboren wäre. Jon Hoover hat völlig zurecht daran erinnert, dass Ibn Taymīya die natürliche Konstitution des Menschen (*fiṭra*) als die Religion des Islam betrachtet hat. Von herausragendem Interesse ist dabei nun Hoovers Beobachtung⁶¹², dass Ibn Taymīya hier eine Verbindung zu Q 7/172 herstellt. Q 7/172 lautet: „Und (damals) als dein Herr aus der Lende (w. aus dem Rücken) der Kinder Adams deren Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selber zeugen liess! (Er sagte:) ‚Bin ich nicht euer Herr?‘ Sie sagten: ‚Jawohl, wir bezeugen es.‘ (Dies tat er) damit ihr (nicht etwa) am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatte davon keine Ahnung.‘“ In den exegetischen Werken wird dargelegt, dass Gott (vor der Zeit) jeden einzelnen Menschen, der bis an Ende der Zeiten geboren werden wird, diese Bezeugung hat machen lassen (vgl. hierfür etwa Ibn Kaṭīr). Ibn Taymīya schreibt im Kontext von Q

⁶⁰⁹ Zur Thematik von *fiṭra* vgl. Hoover *Optimism*, pp. 39-45.

⁶¹⁰ Vgl.: „*inna l-iqrāra bi-llāhi qismāni* etc.“; „*wa-lammā kāna l-iqrāru bi-ṣ-ṣāni‘i fiṭriyan* etc.“ usw. usf.

⁶¹¹ Vgl. Bourdieu *Sozialer Sinn*, p. 93

⁶¹² Vgl. Hoover *Optimism*, p. 41

7/172: „*fa-n-nafsu bi-fiṭratihā idā turikat kānat muqirratan li-llahī bi-l-ilāhīyati muḥibbatan lahū taʿbuduhū lā tuṣriku bihī šayʿan, lākin yufsiduhā mā yuzayyinu lahā šayāṭinu l-insi wa-l-ḡinni bi-mā yūḥī baʿduhum ilā baʿḍin mina l-bāṭili.*“ Ist also die Seele in ihrer natürlichen Verfassung und wird sie in dieser *belassen* und nicht von der Religion feindlichen Kräften in eine andere Richtung gezerzt und umgepolt, so wird sie kraft dieser natürlichen Konstitution Gott nicht anzweifeln und Ihn lieben. Hier durch Unterstreichungen hervorgehoben ist das Wort *muqirra*, d. h. man befindet sich hier mitten in der Thematik von *iqrār*, im Hinblick auf welche eben nahegelegt wurde, dass *iqrār* bei Ibn Taymīya (auch) auf den Sachverhalt bezogen ist, dass Menschen (bestimmte Dinge) glauben. Ich erachte diesen Zusammenhang insofern als von herausragender Bedeutung, als er nahelegt, dass Ibn Taymīya mit seinem Verweis auf Q 7/172 so etwas wie eine „Erklärung“ für diesen Sachverhalt liefert (die selbstredend eine Pseudoerklärung ist bzw. der der Rang einer Erklärung nur dann zufallen kann, sofern man sich so wie Ibn Taymīya *innerhalb einer strikt religiösen Logik bewegt*). Die Tatsache, dass Menschen (richtig) glauben, wird durch Q 7/172 schlicht und einfach dadurch erklärt, dass Gott die Menschen vor ihrer Erschaffung quasi dazu gezwungen hat, zu bezeugen, dass es Ihn gibt. Kann es, mit anderen Worten, sein, dass Ibn Taymīya die Tatsache, dass Menschen glauben, zu erklären versucht, indem er den *iqrār selbst* über ein religiöses Narrativ erklärt?

IV. 1. 2. 2. 2. IQRĀR: ZWEITER BEDEUTUNGSSTRANG

Zum zweiten Bedeutungsstrang: Bereits gesagt wurde, dass das Wort *iqrār* Ibn Taymīya zufolge noch einem *zweiten Bedeutungsstrang* abseits von *iḥbār* anzuschließen ist, nämlich *al-iltizām*, dem „Sich-Verpflichten“⁶¹³ bzw. dem, was er als *inšāʾ al-iltizām* bezeichnet. Gleichfalls gesagt wurde, dass Ibn Taymīya um diesen zweiten Bedeutungsstrang zu beleuchten Q 3/81 anführt: „Erkennt ihr (es) an (*aqrartum*) und fühlt ihr euch mit gegenüber daran gebunden? Sie sagten: (Ja) wir erkennen (es) an. Er sagte: Dann bezeugt (es), und ich will mit euch Zeuge sein.“ In diesem Fall, so suggeriert Ibn Taymīya, ist *iqrār* nicht in der Bedeutung einer blossen Mitteilung (*ḥabar*) gebraucht (also eines blossen „Sagens, dass etwas so und so ist“), da Gott im selben qurʾanischen Vers auch gesagt hat (=Q 3/81): „Und (damals) als Gott die Verpflichtung der Propheten entgegennahm (des Inhalts): Wenn immer ich euch eine (Offenbarungs)schrift oder Weisheit gebe und hierauf ein Gesandter zu euch kommt, der bestätigt, was euch (an Offenbarungen bereits) vorliegt, dann müsst ihr an ihn glauben und ihm helfen! Er sagte: Erkennt ihr (es) an und fühlt ihr euch mir gegenüber daran gebunden?“ Dies, so Ibn Taymīya, wäre *al-iltizām li-l-īmān wa-n-naṣr li-r-rasūl* „Das-Sich-Auferlegen/Als-Pflicht-Übernehmen des Glaubens und der Unterstützung des Gesandten.“ Ibn Taymīya hat verschiedenorts sehr nachdrücklich auf diesem Anteil von *iqrār* beharrt, der mit keinerlei Form von *ḥabar* „Nachricht“ verbunden ist. So schreibt er z. B. auch in seinem *Kitāb al-īmān al-kabīr* auf Q 3/81 und das dortige Vorkommen von *iqrār* gemünzt: „Bei diesem *iqrār* handelt es *nicht* um *taṣdīq*, da Gott ihnen (also: den Propheten) hier nichts mitteilt.“⁶¹⁴ Von herausragender Bedeutung in diesem Zusammenhang ist selbstredend das Narrativ, das den *kufr* „Unglauben“ von Iblīs zum Inhalt hat, denn niemand, wie Ibn Taymīya nahelegt, hätte Iblīs auch nur

⁶¹³ Vgl. Q 3/81: *aḥaḍa al-mīṭāq*.

⁶¹⁴ Vgl.: „*wa-laysa ḥaḍā l-iqrāru taṣdīqan fa-inna llāha taʿālā lam yuḥbirhum bi-ḥabarin.*“ Hervorhebung von mir.

irgendetwas *berichtet* (mit der Folge, dass er dies für wahr halten und hätte glauben müssen), sondern vielmehr hat Gott Iblīs *befohlen*, sich anbetend vor Ādam niederzuwerfen, was Iblīs nicht *getan* hat – und *hierin* bestand sein *kufr* und nicht etwa darin, dass Iblīs irgendetwas nicht *geglaubt* hätte (im Sinne von *taṣḍīq*):

„Niemand hat Iblīs irgendetwas *berichtet*, sondern vielmehr hat Gott ihm *befohlen*, sich vor Ādam niederzuwerfen, aber er hat das verweigert und war hierzu zu hochmütig und gehörte (so) zu den *kāfirūn*, d. h. sein *kufr* ‚Unglaube‘ war kraft seiner Verweigerung, seines Hochmuts und dem, was hieraus folgt, und *nicht*, weil er irgendetwas ‚zur Lüge erklärt hätte‘.“⁶¹⁵

Auch das Wort *īmān* enthält, wie Ibn Taymīya schreibt, *iḥbār*, *inṣāʾ* und *iltizām*. Er legt also nahe, dass es so sein kann, dass jemand etwas berichtet, und dass diese Mitteilung *tāʿa* „den Gehorsam“ dessen, der sie hört, impliziert. In diesem Fall ist dann derjenige, der diese Mitteilung hört, *einzig und alleine* in dem Fall *gläubig*, dass er sich den Gehorsam dem, der berichtet, gegenüber auferlegt zusammen damit, dass er ihn für aufrichtig hält (*maʿa taṣḍīqihī*). Und Ibn Taymīya erinnert daran, dass das *īmān* „dem Glauben“ gegenüberstehende Wort *kufr* „Unglaube“ oft *genau so* verwendet wird, d. h. in genau dem Sinne, dass damit gesagt wird, dass sich jemand des Gehorsams (*tāʿa*) und des Sich-Fügens (*inqiyād*) enthält (vgl. das oben zu Iblīs Gesagte). Es ist möglich, nochmals auf die weiter oben schon angeführte Passage von Ibn Taymīya zurückzukommen:

„Und *iqrār* ist enthalten im (*ḍimna*) ‚Sagens des Herzens‘ (*qawl al-qalb*), welcher der *taṣḍīq* ist, und dem ‚Tun des Herzens‘ (*ʿamal al-qalb*), welches der ‚Gehorsam‘/ das ‚Sich-Fügen‘ (*al-inqiyād*) ist. (Und zwar) das Für-Wahr-Halten (*taṣḍīq*) des Gesandten mit Bezug auf das, was er berichtet hat und das Sich-ihm-fügen (*inqiyād*) mit Bezug auf das, was er befohlen hat.“

In dem, was bisher gesagt wurde, implizit bereits angesprochen ist, dass eine wichtige Komponente von Ibn Taymīyas Ablehnung der Gleichsetzung von *īmān* und *taṣḍīq* darin besteht, dass er daran erinnert, dass das *Gegenteil* von *īmān* nicht notwendigerweise *takḍīb* ist, sondern *kufr*. Gesetzt nun, *īmān* wäre *tatsächlich* synonym mit *taṣḍīq*, so müsste nun allerdings *genau so verhalten*, dass *takḍīb* synonym mit *kufr* ist, was, wie Ibn Taymīya nahelegt, nachdrücklich *nicht* der Fall ist (vgl. das Narrativ um Iblīs). Hieran hat Izutsu mit der notwendigen Klarheit erinnert:

„Ibn Taymiyyah goes on to point out that the essential difference between *īmān* and *taṣḍīq* can also be perceived clearly when we consider them from the reverse side. The contrary of *taṣḍīq* is *takdhīb*, i.e. ‚giving the lie to something‘, while *takdhīb* is not the contrary of *īmān*. In ordinary Arabic usage, he says, *ṣaddaqnā-hu* ‘we regard him as truthful, we acknowledge what he says as true’ and *kadhdhabnā-hu* ‘we regard him as a liar’ are the alternatives that may be said of anyone who has made a report. This is not the case with the pair *āmānā la-hu*

⁶¹⁵ Vgl.: „Fa-inna Iblīsa lam yuḥbirhu aḥadun bi-ḥabarin bal amarahū llāhu bi-s-suḡūdi li-Ādama fa-abā wa-stakbara wa-kāna minā l-kāfirīna fa-kufruhū bi-l-ibāʾi wa-l-istikbārī wa-mā yatbaʿu ḍālīka lā li-aḡli takḍībīn.“ Hervorhebungen von mir.

and *kadhhabnâ-hu*, for the real antithesis of *îmân* is *kufr*, and *kufr* does not necessarily involve *takdhîb*.“⁶¹⁶

Es ist möglich, Ibn Taymīyas Zurückweisung der Vorstellung, dass Glaube *nur* in *taṣdīq* bestehen soll, noch anhand eines weiteren Gedankengangs von ihm deutlich vor Augen zu rücken. So legt er nämlich nahe, dass es durchaus eine Reihe von (seiner Ansicht nach) Wirklichkeiten gibt – z. B. die *ṣayāṭīn* „Satane“ oder *siḥr* „böse Magie“ – die man durchaus „für wahr halten“ muss (die also Objekt von *taṣdīq* sind), dass dies aber *keinesfalls* impliziert, dass *hierin* bereits der *ganze* Glaube liegen würde. Auch wenn die *ṣayāṭīn* einer Glaubensüberzeugung entsprechen, so erweist sich eben *gerade* hierin, dass es für den Glauben im Sinne von *îmân* nicht ausreichend ist, solche Glaubensüberzeugungen zu hegen, sondern vielmehr ist es notwendig, nicht den zweiten Anteil des Glaubens aus den Augen zu verlieren, der nicht in Überzeugungen besteht, sondern im *Tun* (allerdings nicht unabhängig von solchen Überzeugungen). So besteht also die Möglichkeit – und hiermit bricht der Glaube im Sinne von *îmân* zusammen – sich z. B. an die *ṣayāṭīn* zu wenden aus irgendwelchen diesseitigen Interessen heraus, und damit das Diesseits ernster zu nehmen als das Jenseits; es ihm vorzuziehen. Und wer so handelt, kann hundert Mal die Existenz der *ṣayāṭīn* für wahr halten und damit eine wichtige muslimische Glaubensüberzeugung hegen, er wird trotzdem kein Gläubiger im vollen Sinne sein, da er nur *einen der beiden Anteile von Glauben verwirklicht*. An diesem *taṣdīq* „Für-Wahr-Halten“ von z. B. der Existenz der *ṣayāṭīn* haben nämlich sowohl Gläubige (also diejenigen, die den vollen *îmân* in Ibn Taymīyas Sinne verwirklichen) als auch Ungläubige (die dies eben nicht tun) teil – der Unterschied zwischen beiden liegt also im *Umgang* mit solchen Dingen:

„Zudem (ist zu konstatieren), dass Gott gesagt hat (= Q 4/51): ‚Hast du nicht jene gesehen, die einen Anteil an der Schrift erhalten haben? Sie glauben (*yuʿminūn*)⁶¹⁷ an den Dschibt und die Götzen⁶¹⁸. Und Er sagte (= Q 2/256): ‚Wer nun an die Götzen *nicht* glaubt, der hält sich (damit) an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt.‘ Es ist also klar, dass an die Götzen geglaubt oder aber nicht geglaubt wird. Und es ist bekannt, dass am blossen Für-Wahr-Halten ihrer Existenz und der Eigenschaften, die für sie charakteristisch sind, sowohl die Gläubigen als auch die Ungläubigen teilhaben, denn am Wissen darum, was es mit Götzenbildern, Satan und Zauberei auf sich hat, haben sowohl Gläubige als auch Ungläubige teil (*yaṣtariku fī l-ʿilmi bi-ḥālihī*), wo doch Gott mit Bezug die Zauberei gesagt hat (= Q 2/102): ‚Und sie (d. h. die beiden Engel⁶¹⁹) unterweisen niemanden (in der Zauberei), ohne zu sagen: ‚Wir sind nur eine Versuchung (für die Menschen). Werde darum nicht ungläubig. Und so erlernten sie (d. h. die Menschen) von ihnen (d. h. von den beiden Engeln) das (Mittel), womit man zwischen einem Mann und seiner Gattin ein Zerwürfnis hervorruft‘ (usw. usf.) bis zu (= Q 2/102): ‚Und sie wussten wohl, dass derjenige, der so etwas einhandelt, am Jenseits keinen Anteil hat.‘ Diejenigen also, die dem folgten, ‚was die *ṣayāṭīn*

⁶¹⁶ Vgl. Izutsu *Concept of belief*, p. 167

⁶¹⁷ Es ist müssig darauf hinzuweisen, dass hier die *volle Front der Implikationen* von *îmân* schlagend wird! Übersetzungsmässig stellt dies vor nahezu nicht beizukommenden Schwierigkeiten.

⁶¹⁸ *Al-ğibt wa-ṭ-ṭāğūt*: beides sehr schwierig zu übersetzende Wörter (vgl. *LA*, Bd. 8, s. r. ṭ-ğ-y, pp. 170-171); vgl. auch Rahman *Jibt*.

⁶¹⁹ D. h. Hārūt und Mārūt.

unter Salomos Herrschaft (den Menschen) vortrugen⁶²⁰ und das Buch Gottes hinter sich warfen, sind so, als ob sie nicht wüssten, dass sie ‚keinen Anteil am Jenseits haben‘ und *damit* sind sie/werden sie ungläubig (*wa-ma^ca hādā fa-yakfurūna*). Und ebenso der, der an die Magie glaubt und an die Götzen: Wusste er (*idā kāna ^cālīman*), was aus der Zauberei an ‚Zerwürfnis zwischen einem Mann und seiner Frau‘ und dergleichen an Magie resultiert; und wusste er auch, was er mit dem Satan und den Götzenbildern auf sich hat (wörtl. um die Zustände des Satan und der Götzenbilder) (*wa-kāna ^cālīman bi-aḥwālī š-šayṭāni wa-l-aṣnāmī*) und was durch sie an Zwietracht (*fitna*) hervorgebracht, so glaubte er nicht an sie zusammen mit dem Wissen um ihre Zustände. Und es ist bekannt, dass mit Bezug auf sie niemand geglaubt (*lam ya^ctaqid*) hat, dass sie konkrete Dinge (*a^cyān*) erschaffen und dass sie machen, was sie wollen und dergleichen mehr, was zu den Charakteristika von *rubūbiya* gehört; aber sie glaubten, dass dadurch, dass man ihnen dient, eine Reihe von Wünschen erfüllt wird – wie z. B. die *šayāṭīn* zu ihnen bei den Götzenbildern zu sprechen pflegten und sie über bestimmte (verborgene) Sachverhalte unterrichteten. So wie wir dies in diesen (unsren) Zeiten mit Bezug auf die Götzenbilder beobachten können, die die Inder, Chinesen, Türken u. a. anbeten, und die anhand ihrer insofern ungläubig waren, als sie ihnen gegenüber (also: den Götzenbildern) demütig waren; (und deren Unglaube) ihre Bitte an sie war; die Verehrung von ihnen; die Tatsache, dass sie sie als Mittel genommen haben und dergleichen, und (der Unglaube der Genannten war) nicht bloss (dadurch), dass sie dem, was das betreffend an Überlieferungen existiert, *Glauben schenkten* (*lā muḡarrada t-taṣḍīqi bi-mā yakūnu ^cinda ḡālika mina l-āṭārī*). Denn dies weiss (auch) der *^cālīm* aus den Reihen der Gläubigen und glaubt an seine Existenz, aber er weiss auch, was hieraus an dies- und jenseitigem Schaden resultiert – und *deswegen hasst* er es. Während der Ungläubige bisweilen auch Bescheid weiss über die Existenz dieses Schadens, ihn aber die Liebe zum Diesseits zum Unglaube trägt. Dies verdeutlicht Gottes Wort (=Q 16/106-10): ‚(106) Diejenigen, die an Gott nicht glauben, nachdem sie gläubig waren – ausser, wenn einer (äusserlich) zum Unglauben gezwungen wird, während sein Herz (endgültig) im Glauben Ruhe gefunden hat, – nein, diejenigen, die (frei und ungezwungen) dem Unglauben in sich Raum geben, über die kommt Gottes Zorn (w. Zorn von Gott), und sie haben (dereinst) eine gewaltige Strafe zu erwarten. (107) Dies (geschieht ihnen) dafür, dass sie das diesseitige Leben dem Jenseits vorziehen. Gott leitet eben das Volk der Ungläubigen nicht recht. (108) Das sind diejenigen, denen Gott ihr Herz, ihr Gehör und ihr Gesicht versiegelt hat, und die (überhaupt) nicht achtgeben. (109) Wahrlich, im Jenseits sind sie (dereinst) diejenigen, die (letzten Endes) den Schaden haben.‘ Gott hat also diejenigen erwähnt, die, nachdem sie gläubig waren, nicht an Gott glauben, und Er hat Seine Strafe (wörtl. *wa^cīd* „Drohung“) im Jenseits erwähnt. Anschliessend sagte Er (= Q 16/107): ‚Dies (geschieht ihnen) dafür, dass sie das diesseitige Leben dem Jenseits vorziehen.‘ Gott verdeutlichte (also), dass sie die Bestrafung aufgrund *dessen* (also: des Vorziehens des diesseitigen Lebens) verdienen. *Und bekannt ist, dass das Kapitel von taṣḍīq und takḍīb und von ^cilm und ḡāhl nicht zum Kapitel von ḥubb ‚Liebe‘ und buḡḍ ‚Hass‘ gehört.* Und diese sagen: ‚Sie haben die Bestrafung nur verdient, wegen dem Schwinden des *taṣḍīq* und des Glauben aus ihren Herzen‘, und auch wenn es so ist, dann war die *Ursache* dafür, dass sie das Diesseits mehr als das Jenseits geliebt haben, und Gott hat das Das-Diesseits-dem-Jenseits-Vorziehen zur Grundlage gemacht, aus der notwendig (der jenseitige) Schaden resultiert (*al-*

⁶²⁰ Seinerseits auch eine Anspielung auf Q 2/102.

aṣl al-mūǧib li-l-ḥusrān). Und das Vorziehen des Diesseits vor dem Jenseits kann durchaus vorkommen bei Bestehen von Wissen und dem Für-wahr-halten (*taṣdīq*), dass der Unglaube im Jenseits schaden wird und dass er am Jenseits keinen Anteil hat.“⁶²¹

Auch diese Passage ist, wie ich denke, ganz ausgezeichnet in der Lage zu illustrieren, dass Ibn Taymīya *īmān* „Glauben“ nicht auf *taṣdīq* beschränkt, sondern dass vielmehr jener Anteil vom Glauben, der mit *inqiyād* „Sich-Fügen“ oder „Gehorsam“ zu tun hat, eine ebenso entscheidende Rolle spielt. Die bloße Tatsache, für wahr zu halten, dass es z. B. solche dämonischen Kräfte wie die *ṣayāṭīn* gibt, ist sicherlich ein *Anteil* des Glaubens (nämlich insofern es sich dabei um eine Glaubensüberzeugung handelt), aber der Glaube im Sinne von *īmān* darf, wie Ibn Taymīya suggeriert, unter keinen Umständen auf diesen Anteil der Überzeugungen *reduziert* werden, sondern er enthält auch einen Anteil, der sehr stark mit *ḥubb* „Liebe“ und *buǧḍ* „Hass“ assoziiert ist, und auch genau hierin verwirklicht sich der Glaube⁶²² im Sinne von *īmān*. *Ohne* diesen Anteil geht einfach nichts auf dem Feld von *īmān*: „[...] dann ist (die Tatsache) ihm (also: dem Propheten) mit Bezug auf das, was er berichtet, zu glauben (*muǧarradu taṣdīqihī*) und zu wissen, dass das, was er sagt, gewiss ist für den Fall, dass zusammen mit diesem *taṣdīq* weder innerlich noch äusserlich Gehorsam seinem Befehl gegenüber vorhanden ist, noch Liebe zu Gott [...] kein Glaube.“⁶²³

Um einen Vergleich anzuführen (der ein zugebenermassen ein wenig hinkt): Mathematisches Wissen kann ich zum Besten der Menschheit einsetzen (A), oder aber ich kann unter seiner Zuhilfenahme die entsetzlichste aller Waffen konstruieren (B). Und es gibt Menschen, die tun (A), und andere tun (B). *Das mathematische Wissen ist allerdings dennoch dasselbe*. Und es ist durchaus nicht ganz abwegig, jemanden danach beurteilen zu wollen, *wie* er dieses mathematische Wissen einsetzt und nicht danach, *ob* er es hat.

Im Hinblick auf den eben erwähnten Anteil von Ibn Taymīyas Kritik an der Gleichsetzung von *īmān* „Glaube“ nur mit *taṣdīq*, d. h. an seinem Argument, dass es keinen (richtigen) Glauben geben kann in dem Moment, da sich ein gegebenes Individuum aus jenem *notwendigen* Anteil von *īmān* „Glauben“ davonestiehlt, indem seine Loyalität, anstatt Gott gegenüber gehorsam zu sein, den falschen (also z. B. dämonischen) Instanzen gilt, weil diese ihm etwas verschaffen können, so kann hier – ein wenig vorgreifend – vielleicht schon angemerkt werden, dass hier das Gegensatzpaar von *ḥubb* „Liebe“ und *buǧḍ* „Hass“ eine bedeutende Rolle spielt, und wie noch zu zeigen sein wird, gilt das für die *religiösen Werke* insgesamt. Und ein bedeutender und entscheidender Punkt der von Ibn Taymīya formulierten

⁶²¹ Vgl.: „*fa-inna llāha subḥānahū qāla: a lam tara ilā llaḏīna ūtū naṣībān minā l-kitābi yu'minūna* etc.“

⁶²² Offenkundig ist selbstredend, vor welche enorme – und wahrscheinlich unüberwindliche – Übersetzungsschwierigkeiten solch eine Sichtweise von „Glauben“ stellt! Das deutsche Wort „Glauben“ ist, wenigstens seinem Alltagsgebrauch nach, schlicht und einfach nicht in der Lage, jenen Anteil von *inqiyād*, *iltizām* etc. zu transportieren, den Ibn Taymīya mit solchem Nachdruck *īmān* dem „Glauben“ einverleibt.

⁶²³ Vgl.: „*tumma muǧarradu taṣdīqihī fī l-ḥabari wa-l-ʿilmi bi-tubūti mā aḥbara bihī idā lam yakun (sic) maʿahū ṭāʿatun li-amrihī lā bāṭinan wa-lā zāhiran wa-lā maḥabbatun* etc.“

Kritik ist, dass er ganz ohne jeden Zweifel nahelegt, dass „Für-Wahr-Halten“/ „Zur-Lüge-Erklären“ und „Lieben“/ „Hassen“ zwei *verschiedenen – wenn auch miteinander korrespondierenden – Ordnungen* zugehören. Und es ist wohl alles andere als ein Zufall, wenn das Gegensatzpaar *ḥubb / buḡḍ* – und nicht etwa *taṣḍīq* und *takḍīb*! – mit dem Gegensatzpaar von *raḥmānī / šayṭānī* korrespondiert und assoziiert ist (also mit dem Gegensatz „göttlich“ / „dämonisch“ bzw. „satanisch“). Hieran ist unter anderem deswegen mit Nachdruck zu erinnern, weil viele Momente von Ibn Taymīyas argumentativer Linie dann einsichtig werden, wenn man begreift, dass der Kosmos für ihn ein *gigantisches Kräftefeld* ist, in dem *unterschiedliche Loyalitäten* eine herausragende Rolle spielen. Die beste Illustration dieses Sachverhaltes ist, dass zahlreiche Wörter, die der Idee von Loyalität verbunden sind, universell einsetzbar sind: *tāʿa* „Gehorsam“ gibt es nicht alleine Gott und Seinem Gesandten gegenüber, sondern beispielsweise auch dem Satan, den *šayāṭīn* etc. gegenüber. Dasselbe gilt für *taqarrub*, *ḥuḍūʿ* etc. Nicht, dass in diesem Kräftefeld irgendetwas geschehen könnte, das Gottes Allmacht entschlüpfen würde: „[...] *al-ḥawādīṭu kulluhā murādatun lahū ḥalqan wa-takwīnan*“, d. h.: „Alles, was geschieht, ist vom Ihm als Schöpfung gewollt.“ Dessen ungeachtet verhält es sich aber so, dass in diesem Kräftefeld unterschiedliche (dämonische) Akteure etwas erreichen wollen, und zwar konkret und wenig überraschend handelt es sich dabei darum, dass sie die in diesem Kräftefeld herrschenden *Verhältnisse zu ihren Gunsten verändern* möchten. Um dies zu erreichen, tun diese dämonischen Akteure grundsätzlich einmal nichts Anderes als menschliche Akteure auch, d. h. sie versuchen Loyalität und Willfährigkeit der Menschen dadurch zu erreichen, dass sie den Menschen im Gegenzug etwas *geben*. Es handelt sich um ein *Austauschgeschäft* – um eine Art *deal*. Tut ein gegebenes Individuum das, was im Sinne dieser (dämonischen) Kräfte ist – d. h. *nāhert* es sich ihnen faktisch – so kann es mit ihrem Beistand rechnen. Ibn Taymīya hat dem etwa folgendermassen Ausdruck verliehen: „*wa-š-šayāṭīnu yuwālūna*“⁶²⁴ *man yaʿalu mā yuḥibbūnahū mina š-širki wa-l-fusūqi wa-l-ʿiṣyāni*“, d. h.: „Die *šayāṭīn* stehen denen nahe/helfen denen, die das tun, was sie (= *šayāṭīn*) mögen an *širk*, Frevel und Ungehorsam (Gott gegenüber).“ Die von solchen dämonischen und das Kräfteverhältnis zu ihren Gunsten verändern wollenden Akteuren gebotenen Hilfeleistungen können dabei vielfältig sein: Sie können darin bestehen, dass sie ihnen willfähige Individuen „über einige verborgene Dinge in Kenntnis setzen (*yuḥbirūnahū bi-baʿḍi l-umūri l-ġāʾibati*); darin, dass sie „denjenigen Schaden zufügen, denen (diese ihnen willfähigen Individuen) Schaden zufügen wollen, dadurch, dass sie (sie) töten oder krank machen“ (*yuʿdūna man yurīdu adāhu bi-qatlin wa-tamrīḍin*); darin, dass sie „ihnen einen Menschen, den sie haben wollen, bringen“⁶²⁵ (*yaġlibūna lahū man yurīduhū mina l-insi*); darin, dass sie „ihnen das

⁶²⁴ Wie im Falle der *awliyāʾ* wird auch hier das ganze semantische Spektrum der arabischen Wurzel *w-l-y* schlagend: *wālā/yuwālī* hat sowohl die Bedeutung „nahestehen“, als auch „Beistand/Beschützer sein“ oder „helfen“.

⁶²⁵ Diese Formulierung ist nicht ganz klar. In ihrem Zusammenhang zu erwähnen ist aber vielleicht doch, dass es sich hier um eine Epoche handelt, in der die Suche nach vermissten Personen noch nicht so wie heute in Gestalt polizeilicher Arbeit institutionalisiert war. An diese fehlende Institutionalisierung hat (für einen anderen historischen Kontext) zurecht und kenntnisreich Keith Thomas erinnert (vgl. z. B. Thomas *Decline*, pp. 278-279). Im Übrigen ist es auch heute noch so, dass solches weit davon entfernt ist, verschwunden zu sein. Praktisch bei allen grösseren Fällen

eine oder andere von Vermögen, Geld, Nahrungsmitteln oder Gewand der Menschen stehlen“ (*yasriqūna lahū mā yasriqūnahū min amwālī n-nāsi min naqdin wa-ṭaʿāmin wa-ṭiyābin*); darin, dass sie „sie in der Luft zu einem weitentfernten Ort transportieren“ (*yaḥmilūnahū fī l-hawāʾi fa-yaḍhabūna bihī ilā makānin baʿīdin*)⁶²⁶ usw. usf. Kurzum: Unter der Voraussetzung, dass die Menschen ihnen *entgegenkommen* und vermittelt ihrer Loyalität zu ihnen deren Macht vergrößern⁶²⁷, bieten *diese dämonischen Kräfte jede Menge an* – mehr oder weniger spektakulären – *Gegenleistungen*. Im Prinzip macht Ibn Taymīya nichts Anderes als zu nahelegen, dass es (seiner Auffassung nach) *völlig absurd* ist, jemanden nur, weil er solche dämonischen Kräfte für wahr hält (*taṣdīq*) und unter völliger Ausblendung der Frage, ob so jemand auch das *liebt*, was Gott liebt, im Handumdrehen als *Gläubigen im vollen Sinne des Wortes* zu deklarieren; ihm *īmān* „Glaube“ im vollen Sinne zuzugestehen. Ibn Taymīya weist dies entschieden zurück. Seine Forderungen sind *viel höher*, und *īmān* „Glaube“ ist für ihn eine in Überzeugungen *und* in Liebe bestehende Wirklichkeit.

IV. 1. 3. EINIGE BEMERKUNGEN ZU IBN TAYMĪYA UND DEN ĠINN (EXKURS)

An das, was bisher gesagt wurde, lassen sich gut ein paar ergänzende Bemerkungen zu Ibn Taymīyas Ausführungen zu den *ġinn*, *ṣayāṭīn* etc. anschliessen.

Pierre Bourdieu hat das religiöse Feld betreffend einmal folgende, ganz ausgezeichnete Beobachtung gemacht, die für das, was folgt, nicht ohne Interesse sind:

„So kommt es vor, dass die Struktur der religiösen Botschaft mehr oder weniger direkt die Struktur der für das religiöse Feld konstitutiven Beziehungen widerspiegelt und dass die Gegensätze, die sich zwischen den übernatürlichen Mächten (etwa zwischen Göttern und Dämonen) einstellen, in einer eigentümlichen religiösen Logik die Gegensätze zwischen den verschiedenen Typen religiösen Handelns reproduzieren, also die Kräfteverhältnisse innerhalb des religiösen Feldes zwischen *herrschenden Spezialisten (Priestern)* und *beherrschten Spezialisten (Zauberern)*.“⁶²⁸

Hat sich Ibn Taymīya nun – streckenweise – recht intensiv mit den *ġinn* auseinandergesetzt, so wäre es nicht unplausibel, wenn solch ein „Gegensatz übernatürlicher Mächte“ – dem durch das Gegensatzpaar *raḥmānī/ṣayṭānī* bzw.

vermisster Personen in der jüngeren österreichischen Kriminalgeschichte waren – insbesondere dann, wenn die polizeiliche Suche erfolglos blieb – „Wahrsager/-innen“ aktiv und wurde „gependelt“, „Karten gelegt“ etc., was das Zeug hält. [Für den Fall Kampusch vgl. etwa <http://www.bild.de/BTO/news/2007/08/08/kampusch-serie/natascha-mutter-spricht-teil4.html>]

⁶²⁶ Das Beispiel *par excellence* in diesem Zusammenhang sind derartige Transportationen nach Mekka oder Medina, die sich dadurch auszeichnen, dass die Individuen, die in ihren Genuss kommen, innert eines Tages nach Mekka etc. und wieder zurück reisen.

⁶²⁷ Was im Effekt – wie Ibn Taymīya nahelegt – nichts Anderes heisst, dass sie den Glauben der Menschen runieren, eben, indem sie die wichtige Komponente von *inqiyād* etc. umpolen.

⁶²⁸ Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 92 – Hervorhebung von mir.

ilāhī/šayṭānī Ausdruck verliehen wird⁶²⁹ – nachgerade zwangsläufig dazu führen würde, dass aus einer religiösen und der „legalistic piety“ entsprechenden Position

⁶²⁹ Im Hinblick auf diese beiden Pole – also einem Pol der Religion und einen Pol, der wesentlich *nicht* Religion ist –, wobei letzterer deutlich mit den *ḡinn* verbunden ist., ist sicherlich auch auf Ibn Ḥaldūns *Muqaddima* zu verweisen. Bei Ibn Ḥaldūn ist deutlich zwischen *karāmāt* „Heiligenwunder“ differenziert und etwas, was ihnen äusserlich ähnlich ist, aber in Wahrheit ursächlich auf das Wirken der *ḡinn* und *šayāṭīn* zurückzuführen wäre (also auf die notorischen *aʿmāl aš-šayāṭīn*). Besonders interessant ist der Abschnitt, den Ibn Ḥaldūn in seiner *Muqaddima* der (schwarzen) Magie (*siḥr*) gewidmet hat. Dieser Abschnitt steht in der Umgebung anderer Abschnitte, die sich auf das beziehen, was als das *religiöse Feld* bezeichnet werden könnte. Signifikant ist dies von daher, als es vielleicht zeigt, dass die mit *siḥr* bezeichnete Form von Handeln von Ibn Ḥaldūn als das abgehandelt wird, was dieses Handeln ist, also ein Handeln, das mit dem legitimen religiösen Handeln wohl irgendwie in einer Konkurrenzbeziehung steht. Es ist sicher stets der Versuch zu unternehmen, einige klärende Überlegungen anzustellen, was die Bedingungen und was die Genese der genannten Legitimität sind. Es kann davon ausgegangen werden, dass *siḥr* immer eine *beherrschte Praxis* ist, je stärker die Entwicklung der legitimen Religion fortgeschritten ist. Doutté dürfte dies gesehen haben: „[...] *on doit s'attendre à ce que la sorcellerie soit d'autant plus sévèrement interdite et réprimée que la religion a constitué plus solidement son dogme*; Il en est bien ainsi en ce qui concerne l'Afrique du Nord: car tandis que nous venons de voir que, dans l'orthodoxie, le sorcier mérite la peine de mort, dans l'ancienne coutume kabyle au contraire, le sorcier n'est puni de mort que s'il tente de faire périr son ennemi ou d'affliger d'une maladie grave [...]“ (Vgl. Doutté *Magie*, p. 339; Hervorhebung von mir). Für die Illegitimität und Klandestinität von *siḥr* gibt es wohl keine bessere Illustration als die Existenz von entsprechenden Strafbestimmungen gegen den Ausübenden. Signifikant für *siḥr* als illegitime Magie ist folgerichtig, dass diese, im Gegensatz zur Religion, die „notwendigerweise kollektiv und öffentlich“ ist, „*subjektiv wie objektiv*“ dazu verurteilt ist „*heimlich vollzogen zu werden*.“ (Vgl. Bourdieu *Kodifizierung*, p. 106 – Doutté erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass nach arabischen Autoren der ursprüngliche Sinne der Wurzel des Wortes *siḥr* „verborgen sein“ wäre.)] Ibn Ḥaldūn schreibt auf eine bestimmte (im Übrigen hoch interessante!) Gruppe von Akteuren bezogen (die sogenannten *baʿāḡūn*): „[...] they keep their activities very much under cover, because they are afraid of the authorities [...]“ (Vgl. http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch_6_27.html). Zu sagen, dass *siḥr* und Religion in einer Konkurrenzbeziehung zueinander stehen, heisst die Aufmerksamkeit auf das *religiöse Feld* und die dort herrschenden *Kräfteverhältnisse* zu lenken. Bourdieu hat das religiöse Feld

betreffend einmal folgende ganz ausgezeichnete Beobachtung gemacht: „So kommt es vor, dass die Struktur der religiösen Botschaft mehr oder weniger direkt die Struktur der für das religiöse Feld konstitutiven Beziehungen widerspiegelt und dass die Gegensätze, die sich zwischen den übernatürlichen Mächten (etwa zwischen Göttern und Dämonen) einstellen, in einer eigentümlichen religiösen Logik die Gegensätze zwischen den verschiedenen Typen religiösen Handelns reproduzieren, also die Kräfteverhältnisse innerhalb des religiösen Feldes zwischen *herrschenden Spezialisten (Priestern)* und *beherrschten Spezialisten (Zauberern)*“ (Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 92; Hervorhebung von mir). Es verhält sich meiner Ansicht nach so, dass es in Ibn Ḥaldūns Text Hinweise darauf gibt, die eine derartige Sicht der Dinge, wie sie Bourdieu vorschlägt, zu bestätigen scheinen. Man muss sich dafür bloss ansehen, was Ibn Ḥaldūn über diejenigen zu sagen hat, deren Handeln unter der Bezeichnung *siḥr* subsumiert ist, und denjenigen, die „Wunder verrichten“, d. h. die von Ibn Ḥaldūn so bezeichneten *aṣḥāb al-karāmāt* (vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 275). So schreibt Ibn Ḥaldūn: „*wa-qad yūḡadu li-baʿḍi l-mutaṣawwifati wa-aṣḥābi l-karāmāti taʿīrun ayḍan fī aḥwālī lʿālamī wa-laysa maʿdūdan min ḡinsi s-siḥri*.“ (vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 275). Ibn Ḥaldūn benennt hier ganz deutlich die Problematik: Es gibt auch unter „einigen Šūfis“ (*baʿḍ al-mutaṣawwifa*) Leute, die Wunder wirken, also Thaumaturgen, aber: diese Wunder – dieser *taʿīr fī aḥwāl al-ʿālam* – werden dennoch nicht *siḥr* zugeschlagen (*laysa maʿdūdan min ḡins as-siḥr*). Der von Ibn Ḥaldūn angeführte Grund ist nun, dass die genannte Fähigkeit, einzuwirken (*taʿīr*) mit *göttlicher* Hilfe zustandekäme: „*innamā huwa* (d. h. *at-taʿīr*) *bi-l-imdād al-ilāhī*.“ Ibn Ḥaldūn gibt hier selbstredend eine Pseudoerklärung, was aber nicht heissen würde, dass diese Pseudoerklärung für unsere Thematik hier irrelevant wäre. Denn Ibn Ḥaldūn erklärt

wie der des Ibn Taymīya mit ihren charakteristischen Forderungen an das, was *īmān* „Glauben“ ist, resultierte, dass sich übernatürliche Mächte, die unter die Kategorie *šayṭānī* fallen, mehr oder weniger *explosionsartig* vermehren. Bei Ibn Taymīya wimmelt es – streckenweise – nur so vor *ḡinn* und *šayāṭīn*, und er breitet vielerorts eine lebhafteste Expertise aus. Die Existenz der *ḡinn* steht für ihn ebenso ausser Streit (vgl. oben) wie die Möglichkeit, dass ein *ḡinnī* in einen menschlichen Körper einfahren könne. Birgit Krawietz hat in einem Text zurecht betont, dass sich Ibn Taymīya hier ausnahmsweise interreligiöser und interkultureller Argumente bedient:

„Neben zeitgenössischen nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen führt Ibn Taymiyya u.a. auch vorislamische Araber als Gewährsleute ihrer Existenz an [...]. Ungewöhnlich ist sein weit ausgreifendes interreligiöses und interkulturelles Argument. Ansonsten peinlich auf Abgrenzung von anderen Konfessionen und Kulturen bedacht und vor jedwelcher Assimilierung warnend, stellt er hier als

unmissverständlich, dass das, was nicht *göttliche* Hilfe (*madad ilāhī*) wäre, eine *satanische* Kraft (*qūwa šayṭānīya*) wäre (bzw. durch die eigenen psychischen Kräfte der „Magier“ zustandekommt) (Vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 272). Mit anderen Worten: Es zeichnet sich ab, dass, wie Bourdieu beobachtet hat, „die Gegensätze, die sich zwischen den übernatürlichen Mächten (etwa zwischen Göttern und Dämonen) einstellen, in einer eigentümlichen religiösen Logik die Gegensätze zwischen den verschiedenen Typen religiösen Handelns reproduzieren, also die Kräfteverhältnisse innerhalb des religiösen Feldes zwischen herrschenden Spezialisten (Priestern) und beherrschten Spezialisten (Zauberern).“ (Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 92) (Der Priester ist hier selbstverständlich nur als das nehmen, was er objektiv ist, also ein *herrschender* religiöser Spezialist. Herrschende religiöse Spezialisten gibt es selbstverständlich auch im Islam, auch wenn sie selbstredend nicht als Priester bezeichnet werden.) Gibt Ibn Ḥaldūn also auch eine falsche Erklärung, so bringen seine Ausführungen *objektiv* das Entscheidende auf den Punkt: die Existenz von „Heiligen“ (*aṣṣḥāb al-karāmāt*) und von Akteuren, die *siḥr* betreiben. Und ganz im Sinne von Bourdieus „eigentümlicher religiöser Logik“ hält Ibn Ḥaldūn einen Gegensatz zwischen übernatürlichen Mächten fest, nämlich den zwischen *ilāhī*/'göttlich' und *šayṭānī*/*satanisch*. Michael Dols hat in diesem Zusammenhang festgestellt: „Ibn Khaldūn draws a parallel with the *karāmāt* of the saints. The latter are inspired and *supported by God* while the sorcerers do their own work by their own psychic powers and sometimes with the *support of the devils*. The first are done by good men for good purposes while the second are done by evil people and usually for evil ends. Naturally, the miracles of the saints are more powerful than the sorcerers' deeds. Inadvertently, Ibn Khaldūn's comparison of the saint and the magician brings out forcefully their close kinship: the saint was more of a magician and the magician was more of a saint than is commonly acknowledged.“ (Vgl. Dols *Madman*, pp. 269-270; Hervorhebungen von mir). Diese Nähe ist namentlich auch von Doutté analysiert worden, der ähnlich behauptet hat, dass die Kräfte der „Heiligen“ sich von denen eines „Magiers“ nicht unterscheiden (ausser eben selbstredend darin, dass sie im ‚Namen Gottes‘ (Vgl. Doutté *Magie*, p. 53) eingesetzt werden: das ist eben der *entscheidende* Unterschied). So listet Doutté u.a. folgende Kräfte des *Magiers* auf: „[...] il commande aux forces naturelles; il peut se rendre invisible aux autres hommes, il peut 'rouler la terre' (sous lui), suivant l'expression arabe (*tayy al-ard*) et se transporter à de grandes distances en un clin d'œil; il a commerce avec les esprits, il force leurs secrets, il peut forniquer avec les démons femelles; il prend part à la réunion des démons [...] Le sorcier du reste se métamorphose à son gré en toutes sortes d'animaux. Il est en relation avec les bêtes [...]“ Doutté ist wohl zuzustimmen, wenn er schreibt, dass sich diese Kräfte nicht wesentlich von denen unterscheiden, die einem Marabout zugeschrieben werden (Vgl. Doutté *Magie*, pp. 51-52). Wunder/*karāmāt* sind, wie Doutté schreibt, „une sorcellerie légitime“ und *siḥr* ist „un miracle défendu.“ (Vgl. Doutté *Magie*, p. 339).

Bewohner des östlichen Mittelmeerraumes auf die Erfahrungstatsache einer weiten Verbreitung von Dämonenglauben ab.“⁶³⁰

Nur allzu gut bekannt wären Ibn Taymīya zufolge die Folgen eines solchen Einfahrens eines *ǧinnī* in einen menschlichen Körper: der betreffende Mensch würde beginnen, „in Sprachen zu reden, die er nicht spricht“, er würde (im Rahmen eines „Exorzismus“) geschlagen auf eine Art und Weise, dass es glatt „ein Kamel umhauen“ würde und dennoch würde er diese Schmerzen nicht einmal spüren. Ibn Taymīya weist brüsk zurück, dass dies nicht der Wahrheit entsprechen könnte, und er hält fest, dass wer all das zur Lüge erklärte, indem er sich dabei auf *aš-šarʿ* beruft, vielmehr *aš-šarʿ* zur Lüge erkläre, denn nichts gebe es im Rahmen der *adilla šarʿiyya*, was dem widerspreche.

Ibn Taymīya hat im Rahmen seiner Überlegungen zu den *ǧinn* eine Fülle von Beispielen gebracht, die einen für sein Denken und seine Argumentation wichtigen Punkt belegen sollen, dass nämlich viele „Unwissende“ – Muslime wie Nichtmuslime – der Meinung aufsitzen, sie hätten einen Propheten, *šayḥ* Frommen etc. „mit eigenen Augen“ gesehen, wobei sie allerdings, Ibn Taymīya zufolge, vielmehr einen *ǧinnī* gesehen hätten. Einige Beispiele: die Jünger Jesu vermeinen, sie hätten mit Jesus gesprochen, die Gefährten von al-Ḥallāǧ meinen, sie hätten mit al-Ḥallāǧ gesprochen, und die Gefährten von ad-Dasūqī meinen, der „lebendige“ ad-Dasūqī hätten ihnen (auf wundersame Weise) verschiedene Schriften zukommen lassen. Gerade im Falle von ad-Dasūqī kann Ibn Taymīya sogar versichern, dass die vorliegenden „Beweismaterialien“ in aller Objektivität über ihre „wahre“ Herkunft Auskunft geben würden, indem sie nämlich in der „Handschrift der *ǧinn*“ abgefasst wären und alle Anzeichen eines veritablen, salopp gesagt, *ǧinn*-Jargons an sich hätten (wobei es selbstredend interessant wäre zu wissen, was die *ǧinn*-Handschrift und den *ǧinn*-Jargon ausmacht):

„Ebenso erreichten die Gefährten eines Scheich in Ägypten, der ad-Dasūqī genannt wird, nach seinem Tod Sendschreiben und geschriebene Bücher von ihm (=ad-Dasūqī) her, und ein wahrhaftiger Gefährte (von ad-Dasūqī) zeigte mir das Buch, das er (=ad-Dasūqī) ihm (=dem Gefährten) gesandt hatte und ich sah, dass es in der Handschrift der *ǧinn* abgefasst war – ich habe die Schrift der *ǧinn* mehr als einmal gesehen – und dass sich in ihm (=dem Buch des Dasūqī-Gefährten) Worte befanden, die zu den Worten der *ǧinn* gehören, während aber dieser überzeugte Mensch dachte, dass der Scheich am Leben wäre [...].“⁶³¹

Kurzum: Ibn Taymīya nimmt die einschlägigen Erfahrungen der Menschen überaus ernst, und wir sehen immer und immer wieder, wie er die Erfahrungen nicht auch nur im leisesten anzweifelt, nicht einmal so drastische Erfahrungen wie die von sich öffnenden Gräbern und aus selbigen heraussteigenden und mit den Gläubigen konversierenden und sie umarmenden Toten:

⁶³⁰ Vgl. Krawietz *Geltungsanspruch*, pp. 252-253

⁶³¹ Vgl.: „*wa-ka-dālika šayḥun bi-Miṣra yuqālu lahū d-Dasūqīyu baʿda an māta kāna yaʿtī etc.*“

„Es besteht kein Zweifel, dass bei den Götzenbildern (*awṭān*) aufgrund der *šayāṭīn* und den Worten, die sie an jemanden richten und aufgrund ihres Handelns Dinge geschehen, die dafür verantwortlich sind, dass die Menschen irregehen. Gräber zu Götzenbildern zu machen ist aber der Anfang von *širk* (*širk* allerersten Ranges) und es ist von *daher*, dass es einigen Menschen an den Gräbern widerfährt, dass sie hören, wie jemand sie anredet oder dass sie eine Person sehen, oder dass wundersame Dinge vor sich gehen (*taṣarruf ʿağīb*), von denen sie dann denken, dass sie von dem (in diesem Grab bestatteten) Toten herrühren, wo sie aber doch von den *ġinn* und *šayāṭīn* herrühren – wie wenn sie etwa sehen, dass sich das Grab auftut und der Tote heraustritt, zu ihnen spricht und sie umarmt – man sieht so etwas an den Gräbern der Propheten u.a. – (aber) das ist vielmehr der *šayṭān* [...].“⁶³² Oder auch: „Worauf wir hier abzielen ist, dass die bedeutendsten Gründe, aufgrund derer die, die Gott andere Mächte beigesellen, irregehen, das ist, was sie bei den Götzenbildern sehen oder hören wie Mitteilungen über Verborgenes oder Sachverhalte, die die Erfüllung eines Bedürfnisses implizieren und dergleichen. Wenn einer von ihnen (= *mušrikūn*) sieht, wie sich ein Grab auftut und aus ihm ein schöner Scheich heraustritt (*šayḥ bahī*) und ihn (= den *mušrik*) umarmt oder mit ihm spricht, dann denkt er, dass dies der (dort) bestattete Prophet oder Scheich ist, während sich das Grab doch gar nicht aufgetan hat, sondern der Satan ihm das vielmehr vorgespielt hat, sowie er den *mušrikūn* auch vorspielt, dass sich eine Wand auftut, und aus ihr eine menschliche Gestalt heraustritt, wo es doch der Satan ist, der ihnen in menschlicher Gestalt erscheint und sie sehen lässt (d. h. glauben lässt), dass er aus der Wand heraustritt. Und unter diesen (fälschlicherweise für die bestatteten Propheten etc. gehaltenen Personen) finden wir welche, die zu demjenigen (wörtl. der Person), die sie aus der Grab hat steigen sehen, sagen: Wir bleiben nicht in unseren Gräbern, sondern vielmehr steigen wir ab dem Zeitpunkt, da man uns bestattet hat, aus den Gräbern und wandeln zwischen den Leuten (*naḥnu lā nabqā fī qubūrīnā bal min ḥīnin yuqbaru aḥadunā yaḥruġu min qabriḥi yamšī bayna n-nās*). Und unter ihnen (= diesen *mušrikūn*, die ‚Opfer‘ solcher Erlebnisse sind) gibt es welche, die diesen Toten an seinem Begräbnis dahinschreiten sehen, und er nimmt sie (dann) an der Hand bishin zu anderen Arten (von Vorfällen), über die der, der sie kennt, (bestens) unterrichtet ist. Was diejenigen betrifft, die irregehen, so erklären sie das entweder zur Lüge oder sie denken, dass dies den Wundern der *awliyāʾ* zuzuschlagen ist, und sie denken, dass diese Person der Prophet oder der Fromme (*raġul ṣāliḥ*) leibhaftig ist oder aber ein Engel in seiner Gestalt (*malak ʿalā sūratihī*). Und es mag sein, dass sie sagen, dies wäre seine *ʾrūḥānīyaʾ*, seine *ʾraqīqaʾ* oder sein *ʾsirrʾ* oder sein *ʾmiṭālʾ* oder sein *ʾrūḥʾ*, der sich verkörpert habe, (das geht) sogar (bis dahin), dass sich diejenigen, die diese Person sehen, an zwei verschiedenen Plätzen befinden und dann denken, dass *ein* Körper zur selben Zeit an *zwei* Orten sein kann, und man bedenkt dabei nicht (*lā yuʿlamu*), dass jener, wenn er in der Form jenes menschlichen Wesens (jenes) erscheint, nicht jenes menschliche Wesen ist.“⁶³³

Ibn Taymīya nimmt solche Erfahrungen also ohne jeden Zweifel sehr ernst (wie zu sehen war, kritisiert er schwer offenbar etwas „rationalistischer“ gestimmte Gruppen, die solche Erlebnisse für erlogene erklären). Offenkundig ist zudem aber auch, dass er solche Erfahrungen in den weiteren Zusammenhang einbringt, der

⁶³² Vgl.: „*wa-lā rayba anna l-awṭāna yaḥṣulu ʿindahā* etc.“

⁶³³ Vgl.: „*wa-l-maqṣūdu hunā anna min aʿzami asbābi ḡalālī l-mušrikīna mā yarawnahū aw yasmaʿūnahū ʿinda l-awṭāni* etc.“

hier von besonderen Interesse ist, indem er sie zu sogenannten *asbāb aḍ-ḍalāl* „Ursachen des Irregehens“ derjenigen erklärt, deren Glauben (im Sinne von *īmān*) zu wünschen übrig lässt: der *mušrikūn* also; derjenigen, die *širk* betreiben, d. h. Gott andere Mächte beigesellen – kurzum: derer, die *nicht Gott alleine dienen*, und derer, deren Loyalitäten vom Blickwinkel des Glaubens (im Sinne von *īmān*) aus betrachtet, falsch gelagert sind. Anders gesagt: *ḡinn* und *šayāṭīn* stehen bei Ibn Taymīya in einem deutlichen Zusammenhang mit *širk*. Er ordnet diese Erfahrungen (mit den Wahrnehmungskategorien seiner „legalistic piety“ ausgestattet – mit dem also, was Touati treffend als „l’œil de la loi“ bezeichnet hat – also anders ein, so dass bei ihm *religiös gesprochen* eminent *falsch* wird, was andere als für eminent *wahr* befinden – und zwar umso mehr, desto „unwissender“ (*aḡḥal*) sie sind. Bei Ibn Taymīya ist meiner Auffassung nach also relativ deutlich zu sehen, dass eine ganze Reihe von religiösen Erfahrungen kraft seiner religiösen Logik in falsche religiöse Erfahrungen verwandelt werden *müssen*. Die Grundlage dafür ist ein bestimmtes Kräfteverhältnis im religiösen Feld, in dem eine bestimmte Sichtweise von Religion *herrschend* ist (bzw. daran gearbeitet wird, dass dem so ist), wobei die *beherrschten* Sichtweisen in den Bereich des Falschen verwiesen werden, der ein veritabler *hot spot* der *ḡinn* und *šayāṭīn* ist. Wahre Religion und wahrer Glaube sind auf der Seite von Gott, die falsche hingegen (bis hinein in ihren Erfahrungsgehalt) Produkt *ḡinn*’scher und satanischer Umtriebe.

Es ist vielleicht korrekt zu sagen, dass für solch eine Argumentation die *ḡinn* geradezu *funktional* sind, insoferne genau sie es sind, die der „wahren“ Religion gute Dienste leisten, indem sie es sind, die am Ursprung „falscher“ Glaubensüberzeugungen stehen und damit die „wahre“, auf Wissen (*‘ilm*) aufruhende Religion auf paradoxe Art und Weise rein erhalten. All die paranormalen Geschehnisse, die Ibn Taymīyas Sichtweise von der wahren Religion widersprechen, werden auf die *ḡinn/šayāṭīn* o. ä. zurückgeführt. Zentral für Ibn Taymīyas Überlegungen ist dabei ohne jeden Zweifel folgender von Ibn Mas‘ūd überlieferter *ḥadīṭ*:

„Der Gesandte Gottes zeichnete uns eine Linie auf und zeichnete rechts und links von ihr auch Linien und sagte dann: ‚Das ist der Weg Gottes, und das sind Wege, auf denen sich jeweils ein *šayṭān* befindet und dazu aufruft, sich auf diesen Weg zu begeben.‘ Dann rezitierte er (=Q 6/153): ‚Das ist mein Weg. Er ist gerade. Folgt ihm! Und folgt nicht den (verschiedenen anderen) Wegen, dass sie sich (nicht) mit euch teilen (und euch) von seinem Weg wegführen.‘“⁶³⁴

Ibn Taymīya hat dies als *aṣl ḡāmī* „ein umfassendes Prinzip“ bezeichnet. Evidentermassen ist damit aber eine Beziehung hergestellt zwischen beherrschten übernatürlichen Mächten wie den *šayāṭīn* und einem Abweichen von *aṣ-širāṭ al-mustaqīm* „dem geraden Weg“, wobei nicht zu vergessen ist, dass für Ibn Taymīya *širāṭ mustaqīm* ein sozusagen *technischer* Begriff ist, der unter Einsatz eines ganzen Arsenal an Fragestellungen, Methoden, Wissensbeständen etc. (allesamt „objektivierte Geschichte“) genau bestimmbar ist, d. h., der *širāṭ mustaqīm* ist der Tendenz nach kongruent mit der „legalistic piety“. Mit anderen Worten: Das, was aus dem *širāṭ mustaqīm* herausfällt, fällt heraus aufgrund der legalistischen

⁶³⁴ ÜS von Paret

Wahrnehmungskategorien und wird regelmässig *širk* zugerechnet. *Die Umtriebigkeit der šayātīn etc. ist also nachdrücklich eine solche, die augenscheinlich insbesondere dann hoch ist, wenn nicht aktiv jene Ordnung aus „Lieben“ und „Hassen“ verwirklicht wird, die so wesentlich für Ibn Taymīyas Sicht von imān „Glauben“ ist.*

Unbedingt wiederholt werden sollte an dieser Stelle, dass der Gegensatz zwischen herrschenden und beherrschten „übernatürlichen Mächten“ bei Ibn Taymīya sich nicht nur dort findet, wo der Glauben (im Sinne von *imān*) durch *ḡahl* „Unwissenheit“ („Nicht-*ilm*“ sozusagen) Schaden nimmt, sondern dass eine eingehendere Lektüre seiner Schriften durchaus auch eine offenkundigere Konkurrenz zur herrschenden Religion abhandelt, indem seine Schriften bisweilen einen Blick freigeben auf die Magie als *Anti-Religion* oder als *invertierte Religion* und somit auf das, was Pierre Bourdieu einmal als eine „von einer Absicht auf Profanisierung inspirierte Magie“⁶³⁵ bezeichnet hat. So schreibt Ibn Taymīya etwa von Akteuren, die „*yaktubūna [...] kalām Allāh bi-n-naḡāsa wa-qad yaqlibūna ḡurūf kalām Allāh [...] immā ḡurūf al-Fātiḥa wa-immā ḡurūf ,qul huwa llāhu aḡadun⁶³⁶ aw ḡayruhumā*“. Qur’ānische Worte absichtlich schmutzig zu schreiben oder aufzumischen und verkehrt zu schreiben: das zählt selbstredend zu bestens bekannten Verfahrensweisen in der Magie. Schon Marcel Mauss hat geschrieben: „Die Gebärden sind eine Umkehrung der normalen Gebärden, oder jedenfalls derjenigen Gebärden, die bei den religiösen Zeremonien zugelassen sind; die zeitlichen und anderen Bedingungen sind offensichtlich nicht zu realisieren, das gesamte Material ist vorzugsweise unrein und die Praktiken obszön.“⁶³⁷ Ibn Taymīya erwähnt als Urheber solchen Treibens etwa sogenannte *aṣḡāb al-‘azā’im wa-l-aqsām wa-kutub ar-rūḡānīyāt as-siḡrīya*, d. h. Leute, die „im Besitz von Beschwörungsformeln und Büchern zu den *rūḡānīyāt siḡrīya* sind“. Es ist möglich, in diesem Zusammenhang nochmals auf den Artikel von Birgit Krawietz über Ibn Taymīya und die *ḡinn* einzugehen.⁶³⁸ Die Überlegungen von Krawietz dazu, warum Ibn Taymīya so sehr auf dem „universalen Geltungsanspruch des Islam“ insistiert und dabei unentwegt betont, dass die Botschaft des Muḡammad an beide, Menschen und *ḡinn*, adressiert wäre, sollten, wie ich denke, in einem wichtigen Punkt ergänzt werden. Es verhält sich meiner Auffassung nach so, dass sich Ibn Taymīya bei dieser Gelegenheit mehr oder weniger deutlich gegen Akteure/Akteurinnen ausspricht, die die *objektiven Konkurrenten* der Träger der „legalistic piety“ sind. In diesem Rahmen leider nicht möglich, müsste man konsequent herausarbeiten, welche Art von Akteuren/Akteurinnen Ibn Taymīya in seinen Schriften nennt (eine in Anbetracht des Umfangs dieser Schriften nicht geringe Aufgabe). Hier mag vorläufig der Hinweis genügen, dass Ibn Taymīya in der von Krawietz untersuchten Schrift den *ahl al-‘azā’im* „Beschwörern“ / „Exorzisten“ (auf die wir eben gerade gestossen waren) etwas entgegenhält und auf der Verbindlichkeit der „legalistic piety“ insistiert. So ist zu sehen, wie er den Verfahrensweisen der *ahl al-‘azā’im* „Exorzisten“ / „Beschwörer“ diejenigen

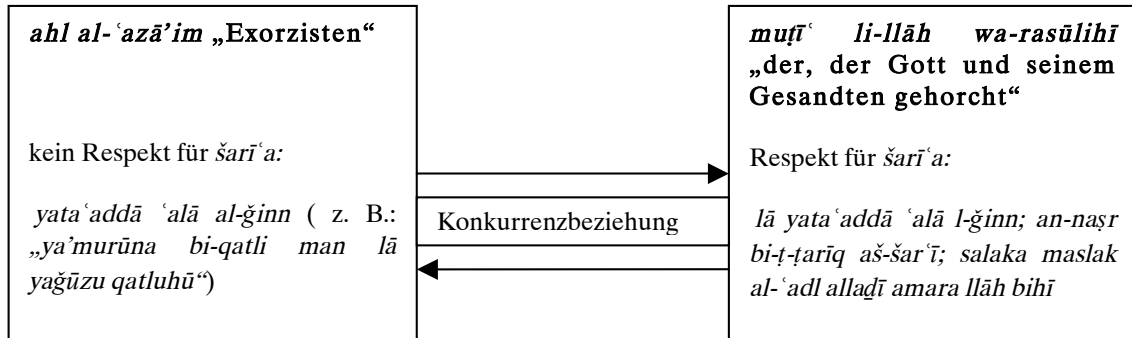
⁶³⁵ Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 66

⁶³⁶ In der religiösen Logik von Ibn Taymīya betrachtet ein völlig logischer Punkt: Sich gegen die Religion zu stellen heisst sich gegen ihre zentralen Glaubensinhalte zu stellen, also z. B., dass es nur *einen* – allmächtigen – Gott gibt.

⁶³⁷ Vgl. Mauss *Magie* p. 84

⁶³⁸ Vgl. Krawietz *Geltungsanspruch*

entgegenhält, die „*muṭīʿ li-llāh wa-rasūlihī*“ wären, d. h. diejenigen, die „Gott und dem Propheten gehorchen“. Die immense Tragweite von *ṭāʿa* „Gehorsam“ im Denken von Ibn Taymīya wurde bereits betont. Erwähnenswert ist also vielleicht, dass Ibn Taymīyas Ausführungen implizit auf ein *Konkurrenzverhältnis* verweisen. Aus Gründen der Übersicht und grösserer Klarheit seien im Folgenden die von Ibn Taymīya angedeuteten Gegensätze grob schematisch dargestellt:



Als signifikant erachte ich also, dass Ibn Taymīyas „universaler Geltungsanspruch des Islam“ agenscheinlich auch die Abwertung etwas unklarer Spezialisten für die (beherrschten) übernatürlichen Mächte – eben der *ahl al-ʿazāʾim* „Exorzisten“, die hier genannt werden – nach sich zieht. Und man darf vielleicht davon ausgehen, dass es (neben anderen Dingen) auch in der Absicht von Ibn Taymīya gelegen haben könnte, den Geltungsanspruch der „legalistic piety“ in einem so wuchernden Anwendungsgebiet wie dem der *ġinn* nachdrücklich durchzusetzen, was immer auch heisst, dass die objektiven Konkurrenten der *ʿulamāʾ* als Träger der „legalistic piety“ geschwächt werden, indem ihnen nachgewiesen wird, sie missachteten grundlegende Gebote der *ṣarīʿa*. Ibn Taymīya gesteht denjenigen, die nach allen Regeln der Kunst von *ṭāʿa* agieren, im Übrigen zu, dass ihr Tun *wirksam* ist: „Solch einen schädigen (*tuʿdī*) die *ġinn* nicht, sei es, weil sie um seine Rechtschaffenheit/Gerechtigkeit Bescheid wissen, sei es, weil sie ihn nicht unterkriegen können (*li-ʿaġzihim ʿanhu*)“ – Krawietz ist voll und ganz zuzustimmen, wenn sie dies als eine „Form orthodoxer Heilmagie“ bezeichnet.⁶³⁹ Bei Ibn Taymīya

⁶³⁹ Vgl. Krawietz *Geltungsanspruch*, p. 255

Was diese „orthodoxe Heilmagie“ bzw. die Überzeugung, dass verschiedene Akteure, die mit beherrschten okkulten Mächten in Verbindung stehen (also etwa diejenigen, die sogenannte *iṣārāt* „Zeichen“ wirken) denjenigen, die die Religion so praktizieren, wie sie Ibn Taymīya zufolge zu praktizieren ist, nicht schaden könnten, so lässt sie sich in seinen Schriften nicht nur an einer Stelle ausfindig machen. Ibn Taymīya hat gelegentlich bemerkt, dass solche Akteure nicht Empfänger von *zakāt* sein dürften, und in diesem Kontext schreibt er: „*wa-hāʾulāʾi idā qālū li-l-insāni: tuʿtīnā wa-illā fa-innī anāluka fī nafsika fa-innahū qad tuʿinuhum ṣayātīnu ʿalā iqrārī baʿḍi n-nāsi bi-qaḍāʾi llāhi wa-qadarihī wa-lākinna hādā yakūnu li-man huwa ḥarīḡun ṣan ṣarīʿati Muḥammadin [...] miṭli ahli l-fuġūri wa-l-bidaʿi llaḍīna lā yuṣallūna ṣ-ṣalawāti l-ḥamsa wa-lā yuḥarrimūna mā ḥarrama llāhu wa-rasūluḥū fa-hāʾulāʾi qad tasallaḥa ʿalayhim baʿḍu hāʾulāʾi bi-ḍunūbihim wa-ḥaṭāyāhum*“. Hier wird

ist *tā'a* „Gehorsam“ – wie gesagt – stets auch dann erfüllt, wenn das praktiziert wird, was Gott *gefällt*, d. h. , wenn man sich in jener Ordnung von „Lieben“ und „Hassen“ befindet, der Bedeutung hier argumentiert wird. Nicht allzu überraschend finden wir denn auch bei denen, die entweder objektiv oder absichtlich profanisierend handeln, dass sie *tā'a* „Gehorsam“ den *nicht-göttlichen* übernatürlichen Mächten entgegenbringen bzw. auf eine Art und Weise handeln, die diese Mächte – also etwa die *šayātīn* – zufriedenstellen (ganz im Sinne dessen, was weiter oben über die unterschiedlichen Loyalitäten gesagt wurde): „Wenn sie etwas sagen oder schreiben, woran die *šayātīn* Wohlgefallen finden, so helfen sie ihnen, einige ihrer Ziele (*aḡrād*) zu erreichen [...]“. Illustrativ für diese „Logik“ ist einmal mehr www.al-islam.com: „[...] *lā yakūnu s-sāḥiru sāḥiran illā idā taqarraba ilā š-šayātīn bi-tā'atihim*“ – d. h. „der Zauberer ist Zauberer nur insoweit, als er sich den *šayātīn* nähert, indem er ihnen seinen Gehorsam erweist.“ Gott andere Mächte beizugesellen – also *širk* zu betreiben – führt in dieser eigentümlichen „Logik“ dazu, dass die *ḡinn* usw. dem *sāḥir* „Zauberer“ dienstbar sind: „*fa-idā ašraka bi-llāh ta'ālā hādā s-sāḥir wa-aṭā'a š-šayṭān ḥadamathū l-ḡinn wa-tā'athū š-šayātīn*.“ Kurzum: So wie man sich Gott nähern kann, kann man sich auch den beherrschten übernatürlichen Mächten nähern (also *taqarrub* betreiben), selbigen *tā'a* „Gehorsam“ erweisen usw. usf.: *tā'a* führt zu *ḥidma*.

Der algerische Anthropologe Houari Touati hat diesen Blick auf die (soziale) Welt einmal sehr treffend als „l'œil de la Loi“⁶⁴⁰, d. h. als „das Auge des Gesetzes“ bezeichnet, und meine eigenen Beobachtungen treffen sich auf voller Linie mit denen Touatis, wenn er auf den von ihm herangezogenen algerischen Rechtsgelehrten Lafgūn (von dessen von Touati untersuchter Schrift *Manšūr al-hidāya fī kašf ḥāl man idda'a l-ilm wa-l-walāya* noch die Rede sein wird) bezogen schreibt: „C'est une vision légale qu'il a du réel [...]“.⁶⁴¹ Das ist in der Tat die einzige Schlussfolgerung, die man aus dem ziehen kann, was hier weiter oben anhand von Ibn Taymīya verfolgt wurde: Ibn Taymīya und seinesgleichen betrachten die Welt u. a. auch mit ihren rechtlichen Wahrnehmungskategorien – mit dem „Auge des Gesetzes“ eben. Es lohnt an dieser Stelle, sich noch einmal die unterschiedlichen Wortreihen anzusehen, die das „Auge des Gesetzes“ hier einander entgegenstellt. So finden wir auf der einen Seite: *īmān; tā'at Allāh/muṭī' li-llāh wa-rasūlihī; širāṭ mustaqīm; amr/nahy Allāh; tawḥīd; ilāhī/raḥmānī; ilm; karāma; taqarrub ilā llāh; ḥaqq* usw. usf. Dem gegenüber stehen: *širk; ḡahl; bāṭil; tā'at aš-šayṭān; taqarrub ilā š-šayātīn/ḡinn; ḍalāl; ḥawāriq; šayṭānī* usw. usf. Was die zweite dieser beiden Reihen betrifft, so fällt auf, dass die meisten dieser Wörter ersetzbar wären durch Konstruktionen, die „Nicht-“ beinhalten: „Nicht-*muṭī' li-llāh*“; „Nicht-*mustaqīm*“; „Nicht-*karāma*“; „Nicht-*ilm*“ etc. Etwas deutlicher

offenkundig die Möglichkeit, zu schaden von denjenigen, die der Orthopraxie verbunden sind, ferngehalten; nur diejenigen, die sich von der *šarī'a* des Muḥammad entfernen (*ḥāriḡ 'an šarī'at Muḥammad*), sind nicht immun gegen solche Angriffe. Diejenigen, die der Orthopraxie verbunden sind und das tun, was Gott und sein Gesandter angeordnet haben, die nur Gott anrufen usw. usf. sind gegen solche Angriffe immun, denn in ihrem Falle sind die *šayātīn*, mit denen diese Akteure in Verbindung stehen, unterlegen („*wa-hā'ulā'i yahzimūna šayātīna ulā'ika ḍ-ḍallīna*“), ja vielmehr noch, diese *šayātīn* fliehen von ihnen („*tahrubu minhum tilka š-šayātīnu*“).

⁶⁴⁰ Vgl. Touati *Entre Dieu*, pp. 133-160

⁶⁴¹ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 151

formuliert: diese Kategorien sind die der Herrschenden; es sind Begriffe, die implizit auf das Scheitern der hohen Forderungen von *īmān* „Glauben“ verweisen.

IV. 1. 4. DIE RELIGION DE LA TÊTE: *IHBĀR* UND *QAWL* / ASSERTIONEN

Im Folgenden sei nochmals auf die „religion de la tête“ einerseits und die „religion du cœur“ andererseits zurückgekommen und seien diese beiden mit einerseits *taṣdīq* und andererseits den *aʿmāl qalbīya* „Werken des Herzens“ zusammengebracht.

Im Hinblick auf Erstere sei nochmals auf die Bemerkung von Jacques Bouveresse zurückgekommen, dass „[...] une religion ne peut pas, semble-t-il, comporter uniquement des directives pratiques et se dispenser complètement de contenir des assertions théoriques ou quasi théoriques explicites ayant trait à ce que les choses *sont* (ou *seront* un jour).“⁶⁴² In der Tat bedarf nun auch der muslimische Glauben solcher Assertionen, die sozusagen vordergründig seinen „Kopf-Anteil“ bilden, und es ist genau *dieser* Anteil des Glaubens, der einmal grundsätzlich mit dem Begriff *qawl* „Sagen“ erfasst ist.

Es entspricht einer zentralen muslimischen Glaubensüberzeugung, dass der Qurʾān die Rede Gottes ist. Hiermit steht und fällt einmal schlechthin *alles*.

EXKURS: Im Zusammenhang mit der grossen Bedeutung, die Ibn Taymīya dem *Gehorsam* (Gott und Seinem Propheten gegenüber) zuweist, sollte unbedingt auf das arabische Verb *nazzaha/tanzīh* eingegangen werden. *Tanzīh* ist bekanntermassen ein Begriff aus der theologischen Sprache, der allerdings hier keine detaillierte Berücksichtigung finden kann (bzw. nur auf recht fragmentarische Art und Weise Berücksichtigung finden kann). Hier interessiert vielmehr ein anderer Gebrauch von arab. *nazzaha*, der allerdings nicht ohne Zusammenhang mit ersterem ist – und dieser Gebrauch hat jede Menge zu tun mit der Glaubensüberzeugung, dass der Qurʾān *tatsächlich* die Rede Gottes ist. Bevor auf diesen Gebraucht von *nazzaha* eingegangen wird, sei hier zunächst und um eines besseren Verständnisses willen ein kurzer Blick auf den lexikographischen Eintrag zur arabischen Wurzel *n-z-h* geworfen, so wie er sich in Ibn Manẓūr's *Lisān al-ʿArab* findet. Ibn Manẓūr's Eintrag macht sehr deutlich, dass die arabische Wurzel *n-z-h* von ihrer Grundbedeutung her sehr klar zur Vorstellung von „Ferne“ oder „Entferntheit“ führt. Es überrascht also nicht, dass in den Erklärungen zu von den von dieser Wurzel gebildeten Lexemen Wörter wie *buʿd*, *baʿīd*, *tabāʿud* etc. ausgesprochen frequent sind. So ist beispielsweise ein als *nazih* oder *nazīh* bezeichnetes Gebiet „fern von Wasser“. Das Wort *tanazzuh* bezeichnet die Aktivität, sich von fruchtbarem Land und Wasser zu entfernen ([...] *at-tanazzuh at-tabāʿud ʿan al-aryāf wa-l-miyāh ḥaytu lā yakūn māʾ wa-lā nadā wa-lā ḡamʿ nās*) bzw. bedeutet das Verb *tanazzaha* allgemein, „sich von etwas entfernen“ (*huwa yatanazzah ʿan aš-šayʾ idā tabāʿad minhu*). In einem etwas abstrakteren Sinne kann *tanazzaha* schliesslich auch bedeuten, dass Leute sich

⁶⁴² Vgl. Bouveresse *Peut-on ne pas croire*, p. 233

davon fernhalten, bestimmte Dinge zu tun. Erwähnt wird für *tanazzuh* auch die Bedeutung „sich selbst über etwas erheben, indem man sich ihm als etwas Gemeinem enthält und es verabscheut“ (*takarruman wa-raġbatan ʿanhu*). Hierher gehört auch die Formulierung *raġul nazh al-ḥuluq* bzw. *nāzih an-nafs*, deren Bedeutung mit *ʿafif* „keusch“ bzw. „frei von Leidenschaft“ angegeben wird; damit, dass jemand *mutakarrim* ist, d. h. „sich des Gemeinen enthält“ und „rein ist“ – was unter anderen Dingen auch implizieren kann, dass so jemand „alleine lebt und weder in Person noch vermittels seines Besitzes mit den Leuten Umgang hat“ (*yaḥull waḥdahū wa-lā yuḥālīṭ al-buyūt bi-nafsihī wa-lā mālihi*). In diesem Zusammenhang wird auch der II. Stamm *nazzaha* angegeben mit der Bedeutung „(etw.) von etwas fernhalten“ wie z. B. in der Formulierung *nazzah nafsaḥū ʿan al-qabīḥ*, d. h. „er hielt seine Seele/sich selbst von Gemeinem fern“. Angegeben wird auch *nazzah ar-raġul* (acc.) mit der Bedeutung *bāʿadhū ʿan al-qabīḥ* „ihn von Gemeinem fernhalten“. Es ist eher müssig zu betonen, dass das dem theologischen Sprachspiel zugehörige *tanzīh* tief mit der Vorstellung von „Ferne“ verbunden ist: Es geht davon, Gott „fernzuhalten von dem, was die *mušrikūn* sagen“ (*ibʿāduhū ʿammā yaqūl al-mušrikūn*). Im hier herangezogenen *Lisān al-ʿArab* wird zudem stets auf eine konzeptuelle Zusammengehörigkeit von *tanzīh*, *tasbīḥ* sowie *taqdīs* hingewiesen, die ausgesprochen interessant ist. In dem Zusammenhang liesse sich an Victor Turner erinnern, der einmal bemerkt hat, dass „[...] it is surprising how often the term “sacred” may be translated as “set apart” or “on one side” in various societies.“⁶⁴³

Wie bereits angekündigt, interessiert hier nun ein ganz spezieller Gebrauch von *nazzaha*, der sich bei Ibn Taymīya immer wieder finden lässt und der meiner Auffassung nach unbedingt zu berücksichtigen ist, wenn es darum geht, über das Konzept von *ṭāʿa* „Gehorsam“ nachzudenken. Worin besteht also dieser Gebrauch?

Für das Konzept von *ṭāʿa* „Gehorsam“ stets wichtig ist die – etwas beunruhigende – Frage, ob es sich nun tatsächlich um den Willen *Gottes* handelt, dem hier gehorcht wird. Bereits zu sehen war, dass zwischen Gott und den Menschen so etwas wie eine Vermittlung stattfinden muss; dass es eine vermittelnde Instanz geben muss, und es wurde darauf hingewiesen, dass der Qurʾān eine solche Vermittlung darstellt. Bekanntlich war Muḥammad nach muslimischem Glauben der Empfänger von Offenbarungen und der Adressat einer göttlichen Botschaft. Was die Übermittlung betrifft, über die der Qurʾān letztendlich die Menschen erreicht hat, so spielt bei ihr bekanntlich der Engel Ġibrīl⁶⁴⁴ eine bedeutende Rolle, insofern er es gewesen sein soll, der Muḥammad die Offenbarung überbracht hat. Vor allem in den exegetischen Werken wird diese Funktion von Ġibrīl klar herausgestellt. Es ist aber genau dieser Punkt (d. h. der Punkt, dass Muḥammad Empfänger einer göttlichen Offenbarung war), der *infrage gestellt* werden kann – schliesslich handelt es sich dabei um einen *Glauben*. Logisch denkbar sind zwei Einwände gegen die mutmasslich göttlichen Offenbarungen: So kann einerseits der Ursprung dieser Offenbarungen weg von der (einen) göttlichen hin zu (vielfältigen) *dämonischen Instanzen* verlegt werden, und andererseits kann suggeriert werden, der Prophet würde weniger *göttliche* Botschaften vermitteln, als vielmehr (im „Namen Gottes“) Dinge von sich geben, die seinen *eigenen* Interessen und Neigungen entsprechen. (Auch) Ibn Taymīya hat nun nicht ohne Nachdruck sowohl Muḥammad als auch Ġibrīl – also die beiden Figuren, die ins Geschehen der Offenbarung involviert sind – von der

⁶⁴³ Vgl. Turner *Dramas*, p. 241

⁶⁴⁴ Vgl. *EF* s. v. *Djibril*.

Überlegungen ferngehalten, es könne dabei doch irgendetwas im Spiel sein, das seinem Ursprung nach *nicht-göttlich* und *dämonisch* ist oder – im Falle von Muḥammad – auch dem Verdacht ausgesetzt ist, es wäre eine höchst persönliche und den eigenen Neigungen entsprechende Sicht der Welt. Insofern überrascht es nicht, wenn Ibn Taymīya in seinen Schriften immer wieder suggeriert, Gott habe sowohl Muḥammad aber auch Ġibrīl von bestimmten Dingen ferngehalten: Muḥammad hat er davon ferngehalten (*nazzaha*), ein „Dichter“ oder ein „Wahrsager“ zu sein und Ġibrīl davon, ein *ṣayṭān* zu sein:

„Er erwähnte also in dieser Sure die Merkmale der lügnerischen Wahrsager und der irregehenden Dichter und hielt ihn (=Muḥammad) fern davon, zu einer dieser beiden Gruppen zu gehören, sowie wie sich das in Q 69⁶⁴⁵ findet. Und Er sagte (= Q 81/19-20): ‚(19) Er (d. h. der Koran) ist die Aussage eines vortrefflichen Gesandten, (20) der beim Herrn des Thrones über (grosse) Gewalt verfügt‘ bis ans Ende der Sure. Der *rasūl* ‚Gesandte‘ bezieht sich in diesem Fall (also: in Q 81/19) auf Ġibrīl, wohingegen er sich im anderen Vers (also: Q 69/40) auf Muḥammad bezieht. Und so lässt sich sagen, dass Er dort (d. h. in Q 69/40) Muḥammad davon fern hielt Dichter oder Wahrsager zu sein, während er hier (d. h. in Q 81/19) Ġibrīl davon fern hält, dass er einer aus den Reihen der *ṣayāṭīn* wäre.“⁶⁴⁶

Ibn Taymīya hat diesen Punkt nachdrücklich betont:

„Und so hielt Er unseren Propheten Muḥammad fern von denen, mit denen sich die *ṣayāṭīn* verbinden ÜS aus der Reihe der Wahrsager, Dichter und Verrückten, und Er machte klar, dass derjenige, der ihm (=Muḥammad) den Qurʾān überbrachte ein vortrefflicher und von Ihm erwählter Engel ist (= Ġibrīl). [...] Er hielt also Ġibrīl fern davon ein *ṣayṭān* zu sein, sowie Er Muḥammad davon fern hielt ein Dichter oder ein Wahrsager zu sein.“⁶⁴⁷

Mit anderen Worten: Ibn Taymīya ist sehr besorgt darum, die *objektive Grundlage des Gehorsams*, den er einfordert, zu verteidigen (d. h. die Überzeugung es mit einer göttlichen Offenbarung zu tun zu haben), indem er versucht, die beiden zentralen Figuren des Offenbarungsgeschehens – Muḥammad und Ġibrīl – aus dem Dunstkreis des Dämonischen zu entfernen – kurzum: Gott hat sozusagen Sorge dafür getragen, dass die Botschaft, die er den Menschen übermittelt, auch tatsächlich *Seine* Botschaft ist. Der heilige Charakter der Offenbarung ist dadurch gewährleistet, dass die zentralen Figuren des Offenbarungsgeschehens als über die denkbaren Einwänden erhaben erklärt werden: Ġibrīl ist kein *ṣayṭān*, und Muḥammad arbeitet nicht zusammen mit dämonischen Mächten bzw. ist das, was Muḥammad als Offenbarung versteht,

⁶⁴⁵ Ibn Taymīya führt etwas weiter oben die entsprechenden Verse an. Es handelt sich dabei um Q 69/38-42, wo explizit die beiden Gruppen der Dichter und der Wahrsager genannt werden und darauf bestanden wird, dass der Qurʾān das ist, was ein Gesandter Gottes sagt und nicht die Aussage eines Dichters oder Wahrsagers (vgl. *qawl rasūl karīm* vs. *qawl ṣāʿir* bzw. *qawl kāhin*). Bei dieser Formulierung „Gesandter Gottes“ ist zu berücksichtigen, dass sie sich nicht notwendigerweise auf Muḥammad bezieht, sondern manchmal (vgl. etwa Q 69/40) auf Ġibrīl.

⁶⁴⁶ Vgl.: „*fa-ḍakara fī ḥādīhī s-sūratī ʿalāmata l-kuhhānī l-kaḍḍābīna wa-ṣ-ṣuʿarāʾī l-ḡāwīna wa-nazzahū ʿan ḥādayni ṣ-ṣinfayni kamā fī sūratī l-ḥāqqati. wa-qāla taʿālā (= Q 81/19-20). fa-r-rasūlu hunā Ġibrīlu wa-fī l-āyati l-ūlā Muḥammadun [...] wa-li-ḥādā nazzaha Muḥammadan hunāka ʿan an yakūna ṣāʿiran aw kāhinan wa-nazzaha hunā r-rasūla ilayhi an yakūna mina ṣ-ṣayāṭīna.*“

⁶⁴⁷ Vgl.: „*fa-nazzaha subḥānahū wa-taʿālā nabīyanā Muḥammadan [...] ʿamman taqtarinu bihī ṣ-ṣayāṭīnu mina l-kuhhānī wa-ṣ-ṣuʿarāʾī wa-l-maḡānīni wa-bayyana anna llaḍī ḡāʾahū bi-l-Qurʾāni malakun karīmun iṣṭafāhu. [...]. fa-sammāhu r-rūḥa l-amīna wa-sammāhu rūḥa l-quḍusi [...]. fa-nazzaha Ġibrīla [...] ʿan an yakūna ṣayṭānan kamā nazzaha Muḥammadan [...] ʿan an yakūna ṣāʿiran aw kāhinan.*“

auch tatsächlich eine solche und nicht Einflüsterung seitens dämonischer Mächte. Der zweite denkbare Einwand gegen Muḥammad war nun (wie gesagt), dass er im „Namen Gottes“ in Wahrheit *seine eigenen Interessen* verfolgen könnte. Auch eigene Interessen/Neigungen – Partikularinteressen! – als Bedrohung der objektiven Grundlage des Gehorsams, werden für Muḥammad von Ibn Taymīya im Hinblick auf die Offenbarung scharf zurückgewiesen:

„Der gerade Weg – die ist das, womit Gott Seinen Gesandten Muḥammad geschickt hat (was darin besteht), das zu tun, was Er befohlen hat, von dem abzustehen, was er verboten hat und das für wahr zu halten/glauben, was er berichtet hat. Und ausser dem gibt es keinen Weg zu Gott, und dies ist der Weg der gottesfürchtigen *awliyā’ Allāh* [...]. Und alles, was zu dem (eben Genannten) im Widerspruch steht/nicht mit (dem eben Genannten) übereinstimmt, gehört zu den Wegen derer, die irregehen. Und Gott hat Seinen Propheten von beidem (= *ḡayy* und *ḡalāl*) ferngehalten. Und so sagte Gott (= Q 53/1-4): ‚Beim Stern, wenn er (als Sternschnuppe vom Himmel) fällt! Euer Landsmann ist nicht fehlgeleitet und befindet sich nicht im Irrtum. Und er spricht nicht aus (persönlicher) Neigung. Es ist nichts anderes als eine inspirierte Offenbarung [...].‘⁶⁴⁸

Wie deutlich zu sehen ist, betont Ibn Taymīya nachdrücklich, dass *ḡayy*, *ḡalāl* sowie *hawā* im Hinblick auf Muḥammad und das Offenbarungsgeschehen unzulässig sind; dass Muḥammad ferngehalten ist und für über derartiges erhaben erklärt von Gott.

Der wichtigste Punkt ist hierbei zweifellos, dass alle denkbaren Einwände gegen den *göttlichen* Ursprung der Offenbarung logischerweise auch der Forderung nach *ṭā‘a* „Gehorsam“ den Boden unter den Füßen wegziehen würden: Warum sollte jemand einer Vorschrift als göttlicher Vorschrift gehorchen, wenn nicht einmal klar ist, ob sie tatsächlich eine *göttliche* Vorschrift ist? Damit würde aber das gesamte Projekt einer nach den göttlichen Vorschriften und Teilungen funktionierenden (sozialen) Welt in sich zusammenbrechen; auch die von Ibn Taymīya strikt eingeforderte Orthopraxie. Es wird also vielleicht der Nachdruck verständlich, mit dem hier von Ibn Taymīya die Offenbarung von *profanen* bzw. *dämonischen* Dingen ferngehalten wird. Interessant an diesem Nachdruck von Ibn Taymīya ist der damit einhergehende Gebrauch von arab. *nazzaha*. Gott selbst ist also erhaben über und wird ferngehalten von den Behauptungen der *mušrikūn* – vgl. etwa:

„Was die vom Qur‘ān verworfene Fürsprache betrifft, die *mušrikūn* und Christen praktizieren sowie diejenigen aus dieser (islamischen) Gemeinde (hier), die ihnen ähneln, so verwerfen diejenigen, die Wissen und Glauben haben, diese Fürsprache (wörtl. sie), die etwa darin besteht, dass sie⁶⁴⁹ von den Propheten und den entweder (gerade) abwesenden oder bereits verstorbenen Rechtschaffenen die Erfüllung ihrer Bedürfnisse zu erlangen suchen, wobei sie sagen: ‚Wenn die das wollen, dann erfüllen sie sie.‘ Zudem sagen sie, dass sie⁶⁵⁰ bei Gott so etwas wie die Vertrauten der Herrscher sind, die ohne Erlaubnis der Herrscher bei selbigen Fürsprache einlegen, und die bei den

⁶⁴⁸ Vgl.: „*fa-ṣ-ṣirātu l-mustaqīmu huwa mā ba‘aṭa llāhu bihī rasūlahū Muḥammadan ṣallāh llāhu ‘alayhi wa-sallama bi-fi‘li mā amara wa-tarki mā ḥazara wa-taṣḍīqihī fīmā aḥbara wa-lā ṭarīqa ilā llāhi illā ḡalika wa-hāḡā sabīlu awliyā’i llāhi l-muttaqīna wa-ḥizbi llāhi l-muflīḥīna wa-ḡundi llāhi l-ḡalībīna wa-kullu mā ḥalafa ḡalika fa-huwa min ṭuruqi ahli l-ḡayyi wa-ḡ-ḡalālī wa-qad nazzaha llāhu ta‘ālā nabīyahū ‘an hāḡā fa-qāla (=Q 53/1-4).“*

⁶⁴⁹ = die drei genannten Gruppen.

⁶⁵⁰ = Propheten und Rechtschaffene.

Herrschern *idlāl*⁶⁵¹ haben, mittels dessen sie ihre Bedürfnisse erfüllen (zu vermögen). So also befördern sie (=die drei erwähnten Gruppen) die Propheten und Rechtschaffenen (wörtl. sie) Gott gegenüber auf den Rang von Mitregenten (?) eines Herrschers bzw. auf den Rang seiner Söhne. Wo aber doch Gott Sein geheiligtes Selbst von (all)dem ferngehalten hat/für erhaben erklärt hat, so wie Er sagte (= Q 17/111): „Und sag: Lob sei Allah, der sich kein Kind zugelegt hat, und der keinen Teilhaber an der Herrschaft hat, und keinen Freund (der ihn) vor Erniedrigung (schützen müßte)! Und preise ihn allenthalben!“⁶⁵²

Und genauso wie Gott selbst wird auch der Gesandte Gottes ferngehalten von allen Behauptungen, die seinen Status als Gesandter Gottes infragestellten und damit das gesamte göttliche Projekt für die Menschen – ein Projekt wohlverstanden, das für die islamischen Rechtsgelehrten immer ein Projekt des *Gehorsams* war. Sobald die Grundlagen geschaffen sind, die der *Gehorsam* erfordert, ist klar, dass diejenigen, die dazu angehalten sind, *selbst gehorsam zu sein, selbst kaum werden heilig sein können*. Gehorsam, der einer allmächtigen Instanz geschuldet wird, ist nun *per se überlokal*. Es fällt also einer Auffassung von Religion, die einer scholastischen Beziehung zu den religiösen Texten geschuldet ist, sicherlich schwer, *lokale* Formen des Heiligen anzuerkennen, da in *ihrer Sichtweise das Heilige vollkommen anders präsent* ist: Es ist „fließt“ entlang jener ständig zu erneuernden⁶⁵³ Gehorsamsadern.

Wenn also Ibn Taymīya Glauben als *qawl wa-ʿamal* „Sagen und Tun“ definiert, so wäre es also nur plausibel, wenn diese beiden Komponenten des Glaubens prinzipiell einmal in der Offenbarung als der Rede Gottes angelegt sein würden. Gerade in diesem Zusammenhang ist nun unbedingt hervorzuheben, dass Ibn Taymīya mit Bezug auf den Qurʾān als Rede Gottes differenziert hat zwischen einem Anteil dieser göttlichen Reden, den er als *insāʾ* bezeichnet und der Gottes Befehl und Verbot entspricht („*huwa l-amru wa-n-nahyu*“) und einem anderen Anteil, den er als *ihbār* „Berichten“ bezeichnet, und bei dem er weiter zwischen *ihbār ʿan al-ḥāliq* „Berichten über den Schöpfer“ (also: über Gott selbst) und *ihbār ʿan al-maḥlūq* „Berichten über das Erschaffene“ differenziert. D. h., der Qurʾān als Rede Gottes berichtet, wie Ibn Taymīya suggeriert, einerseits über Gott und andererseits über von Gott Erschaffenes und zudem befiehlt und verbietet er bestimmte Dinge. Ibn Taymīya hat diese Differenzierung zwischen Berichten einerseits und Befehlen andererseits vielerorts in seinen Schriften betont – so taucht sie etwa auch in Definitionsarbeit auf, die er dem Wort *ṭāḡūt* gewidmet hat: „Der, dem im Ungehorsam gegen Gott gehorcht wird (*al-muṭāʿu fī maʿṣiyati llāhi*),

⁶⁵¹ Für diesen Machtbegriff vgl. *LA* s. r. *d-l-l*.

⁶⁵² Vgl.: „*wa-ammā š-šafāʿatu llatī nafāhā l-Qurʾānu kamā ʿalayhi l-mušrikūna wa-n-Naṣārā wa-man ḍāhāhum min ḥāḍihī l-ummah fa-yanfihā ahlu l-ʿilmi wa-l-īmāni miṭla annahum yaṭlubūna minā l-anbiyāʾi wa-š-šāliḥīna l-ḡāʾibīn wa-l-mayyitīna qaḍāʾa ḥawāʾiḡihim wa-yaqūlūna: innahum idā arādū ḍālika qaḍawhā wa-yaqūlūna innahum ʿinda llāhi taʿālā ka-ḥawāṣṣi l-mulūki yašfaʿūna bi-ḡayri idni l-mulūki wa-lahum ʿalā l-mulūki idlālun yaqḍawna bihī ḥawāʾiḡahum fa-yaḡʿalūnahum li-llāhi taʿālā bi-manzilati šurakāʾi l-maliki wa-bi-manzilati awlādihi. wa-llāhu taʿālā qad nazzaha nafsahū l-muqaddasa ʿan ḍālika kamā qāla taʿālā (=Q 17/111).“*

⁶⁵³ Benkheira hat in diesem Zusammenhang konstatiert: „[...] la doctrine même de l’islām comme religion, qui affirme que le message doit être réitéré sans cesse, car les hommes s’en éloignent, le perdent de vue ou l’oublient et qu’on doit constamment le leur rappeler, le leur remettre en mémoire – d’où l’importance de la racine arabe *Ḍ K R* aussi bien dans le Coran que dans le langage technique religieux [...]“ Vgl. Benkheira *Interdits*, p. 16.

und der, dem darin gehorcht wird, etwas Anderem als der rechten Leitung und Gottes Religion zu folgen – sei es, indem seine zum Buch Gottes im Widerspruch stehende Kunde angenommen wird, sei es, indem seinem im Widerspruch zu Gottes Befehl stehendem Befehl gehorcht wird – der ist ein *ṭāġūt*.“⁶⁵⁴ Eine entsprechende Differenzierung hat Ibn Taymīya z. B. auch in seiner Exegese zur Sure *al-Iḥlāṣ* (= Q 112) klar ausgesprochen:

„Die Rede (Gottes) ist entweder (als) *inšāʾ* oder aber *iḥbār* (zu bewerten). Der *inšāʾ* ist das Befehlen und das Verbieten sowie das, was hieraus folgt wie *al-ibāḥa* ‚das Erlauben‘ und dergleichen, und dies ist der *iḥkām*. Der *iḥbār* (also: das Berichten) (hingegen) ist entweder *iḥbār* über den Schöpfer, oder aber *iḥbār* über das Erschaffene. Der *iḥbār* über den Schöpfer, das ist der *tawḥīd* und die Namen und Attribute Gottes, die er inkludiert. Der *iḥbār* über das Erschaffene (hingegen), dies sind *qaṣaṣ* ‚die Geschichten‘ und *ḥabar* ‚die Kunde‘ über das, was war und sein wird (*ʿammā kāna wa-ʿammā yakūnu*), und hierunter fällt die Kunde über die Propheten und ihre Gemeinden und über diejenigen, die selbige (also: die Propheten) der Lüge geziehen haben sowie der *iḥbār* über Paradies, Hölle, Belohnung und Bestrafung [...].“⁶⁵⁵

Hier ist sehr deutlich zu sehen, *wie genau* Ibn Taymīya differenziert zwischen einem „blossen“ Berichten und dem, was mit der Terminologie von Austin und Searle als *illokutionäre Akte* bezeichnet werden könnte (zu denen u. a. das Befehlen gehört).⁶⁵⁶

Es ist einleuchtend, dass die mit *qawl* bezeichnete Komponente des Glaubens mit *iḥbār* „dem Berichten“ eng verbunden ist: Dass es keinen Gott ausser Gott gibt; dass Gott Sich Selbst mit bestimmten Attributen beschrieben hat; dass es Propheten vor Muḥammad gegeben hat; dass es ein jüngstes Gericht geben wird; dass Gott Engel hat etc., sind sämtlich Assertionen und, von der Perspektive der Gläubigen aus gesehen, *Glaubensinhalte* bzw. -*überzeugungen*. Und selbige können – wie das Wort *qawl* schliesslich auch nahelegt – nur bestehen, indem etwas *sprachlich* ausgesagt wird, oder jedenfalls können sie nicht *unabhängig* von Sprache bestehen, d. h. sie müssen in irgendeiner Form von Rede und von Worten vorliegen.⁶⁵⁷ Dass solche Aussagen tatsächlich *Glaubensüberzeugungen* sind, setzt logischerweise voraus, jenen mit *iḥbār* bezeichneten Anteil der Rede Gottes und damit den Gesandten, der diese Rede übermittelt, „für wahr zu halten“ (vgl. *taṣdīq*), und *dies* ist logischerweise die tiefe Wurzel sämtlicher Glaubensaussagen und -überzeugungen, die diesen Namen auch verdienen. Was diesen Zusammenhang von sprachlichen Äusserungen und Glaubensüberzeugungen betrifft, so hat Ibn Taymīya beispielsweise mit Bezug auf Q 14/24-27 konstatiert:

⁶⁵⁴ Vgl.: „*wa-l-muṭāʿu fī maʿṣiyati llāhi wa-l-muṭāʿu fī ttibāʿi ġayri l-hudā wa-dīni l-ḥaqqi sawāʾun kāna maqbūlan ḥabaruhū l-muḥālifu li-kitābi llāhi aw muṭāʿan amruhū l-muḥālifu li-amri llāhi huwa ṭāġūtun.*“

⁶⁵⁵ Vgl.: „*wa-dālika li-anna l-Qurʾāna kalāmu llāhi taʿālā wa-l-kalāmu immā inšāʾun wa-immā iḥbārun fa-l-inšāʾu huwa l-amru wa-n-nahyu wa-mā yatbaʿu dālika ka-l-ibāḥati etc.*“

⁶⁵⁶ Vgl. Searle *Sprechakte*, p. 40

⁶⁵⁷ Vgl. *LA*, Bd. 11, s. r. *q-w-l*: „*fa-ammā taġawwuzuhum fī tasmiyatihimu l-iʿtiqādāti wa-l-arʾāʾa qawlan fa-li-anna l-iʿtiqāda yaḥfā fa-lā yuʿrafu illā bi-l-qawli.*“

„Ein (wörtl. die) Satz (*al-kalima*)⁶⁵⁸ ist die Grundlage einer (bestimmten) Glaubensüberzeugung (*aṣl al-ʿaqīda*), denn die Überzeugung ist derjenige Satz,

⁶⁵⁸ Hier ist vielleicht ganz grundsätzlich anzumerken, dass für Ibn Taymīya das Wort *kalima* stets im Sinne von *ḡumla tāmma* „Satz“ – also von einer sprachlichen Äusserung mit einem abgeschlossenen Sinn – begriffen werden muss. So konstatiert er z. B. in seinem *Kitāb al-īmān al-kabīr*: „[...] findet sich im Qurʾān oder in der Sunna, ja, in der gebundenen wie ungebundenen Sprache der Araber überhaupt, das Wort *kalima*, so wird hier einzig und allein das gemeint, was einen vollständigen Sinn ergibt, (also) das, was die Grammatiker einen vollständigen Satz nennen.“ (Vgl.: „*ka-dālika ḥayṭu wuḡida fī l-kitābi wa-s-sunnati wa-fī kalāmi l-ʿArabi naẓmihī wa-naṭrihī lafẓu kalimatīn fa-innamā yurādu bihī l-mufīdu llatī tusammihī n-nuḥātu ḡumlatan tāmmatan*.“).

In diesem Zusammenhang lässt sich auch auf einen Text Ibn Taymīyas zu aš-Šiblī (gest. 945 A. D.) (Vgl. *EḌ* s. v. al-Šiblī, Abū Bakr Dhulaf b. Djaḥdar) verweisen, in dem es um Frage geht, ob es zulässig wäre oder nicht, statt *lā ilāha illā llāh* nur *Allāh Allāh* oder *huwa huwa* o. ä. zu sagen. Ibn Taymīya geht grundsätzlich davon aus, dass niemals und in keinem Fall je vorgeschrieben worden wäre, vom isolierten und für sich alleine stehenden Gottesnamen zu sprechen: „*ammā dīkru l-ismi l-mufradi fa-lam yūṣraʿ bi-ḥālin* [...]“. (Was den Begriff *al-ism al-mufrad* betrifft, so unterscheidet Ibn Taymīya dabei zwei Fälle, einerseits *al-ism al-mufrad muḡharan* und andererseits *al-ism al-mufrad muḡmaran*. Ersteres wäre z. B. *Allāh*, zweiteres z. B. *huwa*. Es geht also einerseits um einen *nominalen*, andererseits um einen *pronominalen* Gebrauch.) Ibn Taymīya geht in der Folge mit sprachlichen Argumenten auf eine „irrig“ Auffassung mancher Akteure ein, die von ihm als *ṭāʾifa min ḡālīṭi al-mutaʿabbidīn* bezeichnet wird, d.h. eine „Gruppe von irrenden Frommen“. Diese Gruppe nun würde sich Ibn Taymīya zufolge einbilden, dass Q 6/91: „*qulī llāhu ṭumma ḡarhum*“ ausdrücke, dass man (isoliert) den Namen *Allāh* sagen solle: „*yatawahhamūna anna l-murāda qawlu ḥāḡā l-ismi*.“ Dies, so Ibn Taymīya, wäre klar falsch und hätte sich zudem leicht vermeiden lassen, hätten die genannten Akteure sich die Mühe gemacht, den betreffenden qurʾanischen Vers nicht aus dem Kontext zu reißen und vielmehr das zu berücksichtigen, was vor ihm steht: „*wa-law tadabbarū mā qabla ḥāḡā tabayyana murādu l-āyati*.“ Er kommt in demselben Text auf einen weiteren, „noch seltsameren“ Umgang seitens solcher *ḡālīṭūn* „Irrenden“ mit sprachlichen Tatsachen zu sprechen: „*aḡrabu min ḥāḡā mā qālahū lī marratan ṣaḡṣun min ḥāʾulāʾi l-ḡālīṭīna fī qawliḥī ʾwa-mā yaʾlamu taʾwīlahū illā llāhu*“ (Vgl. Q 3/7: „Aber niemand weiss es (wirklich) zu deuten ausser Gott“). Ibn Taymīya zufolge hätte dieser Akteur über diese Aussage aus Q 3/7 gesagt, dies bedeute: „Aber niemand weiss die Deutung von *huwa*, d. h. des Personalpronomens *huwa*, über das man sagt: „*huwa huwa*“ [...]“. Und recht neckisch bemerkt Ibn Taymīya, dass er damals – als er „noch sehr jung war“ – zu genanntem Akteur gesagt hätte: „Gesetzt es wäre so, wie Sie sagen: Nun, dann wäre ja wohl im Qurʾān mit nicht-suffigiertem Personalpronomen „*taʾwīlu huwa*“ geschrieben worden (*kutibat fī l-muṣḡafi maḡṣūlatan taʾwīlu huwa*), und nicht mit suffigiertem Pronomen *-hū* (*lam yuktab maḡṣūlatan*) (also: *taʾwīluḥū* wie in Q 3/7).“ Kurzum: Für Ibn Taymīya ist offensichtlich, dass solche Aussagen klar falsch und als solche unter die nichtigen Auslegungen (*taʾwīlāt bāṭila*) einzureihen wären, die von jenen Akteuren bekannt sind. (In demselben Text von Ibn Taymīya finden sich noch weitere Beispiele [vgl. etwa Q 96/7] für solche sprachlich nicht stichhaltigen Auslegungen.) Der im vorliegenden Zusammenhang vielleicht interessanteste Punkt, den Ibn Taymīya zu der Problematik von „*Allāh Allāh*“ bzw. „*huwa huwa*“ anführt, ist aber, dass er argumentiert und zu bedenken gibt, dass ein alleine stehendes (Pro-)Nomen (*al-ism waḡdahū*) – also ein (Pro-) Nomen, das in keinem weiteren Sinnzusammenhang steht – weder Glauben noch Unglauben; weder *ḡalāl* noch *ḡalāl*; weder *ʿilm* noch *ḡahl* „macht“ (*aʿṭā*): „Führt jemand den Namen eines Propheten an oder eines Pharaos oder eines Götzenbildes, so ist mit Tatsache, bloss diesen Namen auszusprechen (*muḡarrad al-ism*) kein Urteil (*ḡukm*) verbunden, es sei denn, dass er mit diesem Namen etwas verbindet, was auf Ablehnung oder Bekräftigung, auf Liebe oder Hass verweist [...]. Und genau aus diesem Grund sind die Spezialisten für die arabische Sprache und aller anderen Sprache einig [...], dass ein isolierter Name keinen vollständigen Satz (*ḡumla tāmma*) darstellt und keine Aussage mit einem abgeschlossenen Sinn (*kalām mufīd*).“ Konkret auf die Problematik des „*Allāh Allāh*“ bezogen schreibt Ibn Taymīya: „Und gesetzt, jemand wiederholte eine Million Mal den Namen *Allāh*, so würde er *dadurch* noch lange nicht zum Gläubigen und hätte *aufgrund dessen* (noch lange) keinen Anspruch auf eine Belohnung durch Gott und auf Sein Paradies, denn die Ungläubigen aller Länder sprechen den isolierten Namen (Gottes) aus, ob sie Ihn und seine Einheit nun anerkennen oder nicht.“ Kurzum: Ibn Taymīya legt nahe, dass die *blosse Nennung* von *Allāh* nicht ausreichend ist,

von dem jemand überzeugt ist (*al-kalimatu llatī yaʿtaqīduhā l-marʿu*), wobei das Beste von all dem, was gesagt wird und von allen Glaubensüberzeugungen (*aṭyabu al-kalāmi wa-l-ʿaqāʾidī*) der Satz, dass ‚es keinen Gott ausser Gott gibt‘ (wörtl.: *kalimat at-tawḥīd*) und (darauf beruhend) die Glaubensüberzeugung, dass ‚es keinen Gott ausser Gott gibt‘ ist. Das Schlechteste, was gesagt wird und (darauf beruhend) die schlechteste aller Glaubensüberzeugungen (*aḥbatu l-kalāmi wa-l-ʿaqāʾidī*) ist (hingegen) ein Satz, die zu dem ‚es gibt keinen Gott ausser Gott‘ im Widerspruch steht (wörtl.: *kalimat aš-širk*), d. h., dass zusammen mit Gott ein anderer Gott genommen wird, denn dies ist eitel und bar jeglicher Wirklichkeit. Und deswegen sagte Gott (= Q 14/26): ‚[Und ein schlechtes Wort ist gleichsam wie ein schlechter Baum, der oberhalb des Erdboden abgehauen (oder: abgerissen?) ist] und (im Erdreich) keinen festen Halt (w. keinen Grund) hat.‘ Es ist deswegen, dass wenn jemand auf der Grundlage dieser schlechten Sätze und Glaubensüberzeugungen sucht (*baḥata*) oder handelt (*ʿamila*), in immer grösseren Irrtum gerät und sich von der Wahrheit (bzw. Gott) (*al-ḥaqq*) mehr und mehr entfernt (*lā yazdādu illā ḍalālan wa-buʿdan ʿani l-ḥaqqi* [...]).⁶⁵⁹

In Anbetracht der vorgestellten Zusammenhänge möchte ich zwar vorsichtig, aber doch nicht ohne Nachdruck meine grössten Zweifel anmelden, ob es tatsächlich *immer* korrekt oder zielführend ist, *qawl* als „verbal confession“ oder als „affirmation by the tongue“ zu begreifen (jedenfalls bei Ibn Taymīya scheint mir dies ausgeschlossen zu sein). Auch hier gilt, dass dies möglicherweise *manchmal* sicher gut möglich ist, aber ich würde, wie gesagt, vehement bestreiten wollen, dass dies *immer* so sein muss. Denn, was sollen dann Formulierungen wie das von Ibn Taymīya ins Spiel gebrachte *qawl al-qalb* „das Sagen des Herzens“ eigentlich besagen? Ich denke, dass es vernünftiger ist, davon auszugehen, dass mit *qawl* der Tatsache Rechnung getragen wird, dass (auch) das islamische religiöse System einen Anteil hat, der aus Überzeugungen besteht, die auf Assertionen beruhen, die nur *sprachlich* kommuniziert werden können; die man überhaupt nur haben *kann*, weil es solche Assertionen, d. h. etwas Sprachliches, gibt; zu denen man sich also – um die „verbal confession“ nicht zu unterschlagen – auch *sprachlich* bekennen kann. Dies muss aber nachdrücklich nicht unbedingt heissen, dass hier alles *nur* auf der Ebene der Sprache abläuft! (Genau das soll ja wohl Ibn Taymīyas *qawl al-qalb* „Sagen des Herzens“ begrifflich fassen.).

Schon gesagt wurde, dass Ibn Taymīya nun mit Bezug auf die Rede Gottes von demjenigen Anteil, den er als von *ihbār* bezeichnet hat, einen Anteil unterschieden hat, den er als *inšāʾ* bezeichnet hat, der mit dem göttlichen Befehlen zusammenhängt und der aus diesem Grunde direkt mit den Werken verbunden ist. Es ist klar, dass für Ibn Taymīya der muslimische Glauben nicht *ohne* diese beiden Anteilen von *inšāʾ* und *ihbār* gelingen kann. Denn das Berichten seitens Gott über Sich Selbst, Seine Einheit, Seine Attribute, Seine Bestrafung etc. ist eine Grundbedingung für Glaubensaussagen und -überzeugungen, während das Befehlen, Verbieten etc. (auch) eine wichtige Grundbedingung für religiöses Tun

sondern dass es sich vielmehr so verhält, dass *Allāh* Teil einer vollständigen Aussage sein muss (eben weil Gläubige und Ungläubige sich nicht dadurch unterscheiden, dass erstere *Allāh* sagen und zweitere nicht, sondern sich dadurch, dass sie unterschiedliche Dinge Gott betreffend bekennen).

⁶⁵⁹ Vgl.: „*wa-l-kalimatu aṣlu l-ʿaqīdati fa-inna l-ʿitiqāda huwa l-kalimatu llatī yaʿtaqīduhā l-marʿu wa-aṭyabu l-kalāmi wa-l-ʿaqāʾidī kalimatu t-tawḥīdī* etc.“

sind. Kurzum: keine *einzig*e Komponente des muslimischen Glaubens kann *ohne* die Basis der göttlichen Rede gelingen – dies sei hier nochmals zusammengestellt:

- (1) Nachdem die göttliche Rede zu einem Teil aus *ihbār ‘an al-ḥāliq* „Berichten über den Schöpfer“ besteht, können ohne *diesen* Anteil der göttlichen Rede zentrale Glaubensüberzeugungen wie die, dass es keinen Gott ausser Gott gibt, nicht bestehen, und ebenso wenig gäbe es ein Wissen darüber, wie Gott Sich Selbst beschreibt (also über Seine Attribute) usw. usf.
- (2) Nachdem die göttliche Rede zu einem Teil aus *ihbār ‘an al-maḥlūq* „Berichten über das Erschaffene“ besteht, können ohne *diesen* Anteil der göttlichen Rede weder zentrale und auf die „Vergangenheit“ (wie die unterschiedlichen „chronologisch“ vor Muḥammad liegenden Gesandtschaften) bezogene, noch zentrale auf die „Zukunft“ (wie Paradies, Hölle etc.) bezogene Glaubensüberzeugungen bestehen.
- (3) Nachdem die göttliche Rede zu einem Teil *inṣā’* ist, d. h. aus illokutionären Akten wie befehlen oder verbieten besteht, so kann es ohne *diesen* Anteil kein gottgefälliges Tun geben (wobei an dieser Stelle sofort vorauszuschieken ist, dass bei Ibn Taymīya die Komponente von *‘amal* „Tun“ noch weitaus komplexer ist, wie weiter unten zu zeigen sein wird).

Weder das „Sagen“ [vgl. (1) und (2)] noch das „Tun“ [vgl. (3)] – und damit: der Glaube in seinen beiden Komponenten von *qawl* und *‘amal* – können also *ohne* den Qur’ān als Rede Gottes bestehen und gelingen.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist nun selbstredend der, dass die Rede Gottes die Menschen in irgendeiner Form auch *erreichen* muss, womit die für den muslimischen Glauben zentrale Glaubensüberzeugung der Offenbarung angesprochen ist – und damit verbunden der Status von Muḥammad als Gesandter Gottes, der den Menschen die göttliche Botschaft überbringt. Und da die Menschen nach muslimischer Überzeugung mit dem Qur’ān überhaupt nur in Berührung gekommen sind, weil Muḥammad ihn in seiner Funktion als Gesandter Gottes überbracht hat, impliziert logischerweise, dass der Glaube an Gott (und zwar: entsprechend des im Qur’ān enthaltenen *ihbār ‘an al-ḥāliq* „Berichtens über den Schöpfer“ mit dem *tawḥīd* als wichtigstem Bestandteil) *untrennbar verbunden ist* mit dem Glauben an den Gesandten Gottes und *nur* mit diesem *gemeinsam* gelingen kann (bzw. dem Glauben an *die* Gesandten Gottes, da sie alle die Botschaft überbracht haben, dass es „keinen Gott ausser Gott gibt“). Genauso wenig allerdings kann der Glaube gelingen, *ohne*, dass sich die Gläubigen dem von Ibn Taymīya mit *inṣā’* bezeichneten Anteil der göttlichen Rede *verpflichtet* fühlen, und Ibn Taymīya hat dem verschiedenenorts mit grosser Folgerichtigkeit so Ausdruck verliehen, dass er den *Glauben an den jüngsten Tag* mit dem *tawḥīd* (also: dem Glauben an den Einen Gott) und dem Glauben an den Gesandten verbunden hat, denn es verhält sich logischerweise so, dass der Glaube an den jüngsten Tag innig mit dem genannten Anteil von *inṣā’* verbunden ist (also: mit Ge- und Verboten), d. h. wenn Ibn Taymīya die Bedeutung des Glaubens an den jüngsten Tag unterstreicht, dann spricht er *de facto* von jenem Anteil von *inṣā’*, den die göttliche Rede enthält (also dem illokutionären Gehalt der göttlichen Rede): Schliesslich heisst an den jüngsten Tag zu glauben nichts Anderes als daran zu

glauben, dass die göttlichen Befehle und Verbote *Folgen haben*, was ein bestimmtes Tun erfordert. Mit anderen Worten: Die Totalität dessen, was in Ibn Taymīyas Sicht *īmān* „dem Glauben“ entspricht, schliesst, wie zu sehen war, das Tun – auf welches gleich anschliessend näher einzugehen sein wird – nachdrücklich und entschieden mit ein. Zugleich aber schliesst diese Totalität jene „assertions théoriques ou quasi théoriques explicites ayant trait à ce que les choses *sont* (ou *seront* un jour)“⁶⁶⁰ mit ein und bezieht ihren Sinn aus diesen.

Eine Passage, an der exemplarisch gezeigt werden kann, wie Ibn Taymīya *tawḥīd* (den Akt von *qawl al-qalb* par excellence), den Glauben an den/die Gesandten und den Glauben an den jüngsten Tag (bzw. das Jenseits und das sehr unterschiedlich erstrebenswerte Schicksal ebendort)⁶⁶¹ als *untrennbar* voneinander betrachtet hat, stammt aus seiner Schrift gegen die griechische Logik. Im Kontext der im Folgenden angeführten Passage wirft er die Frage nach dem Nutzen der Logik auf und schreibt, dass selbige mit Bezug auf praktische Dinge zumeist nichts taugen würde (*inna akṭara l-umūra l-ʿamalīyata lā taṣīḥḥu stiʿmālu l-manṭiqi fīhā*), in jedem Fall aber würde sie nicht ausreichen, um sich vor der Bestrafung Gottes im Jenseits zu erretten, geschweige denn würde sie bewirken, dass jemand das Glück des Jenseits erreichen würde (*faḍlan an yakūna muḥaṣṣilan li-naʿimi l-āḥirati*). Mit anderen Worten: Die Logik vermag nicht jene Glaubensüberzeugungen hervorzubringen, die mit dem Begriff *qawl* erfasst sind (und aus der religiösen Perspektive des Ibn Taymīya vermag sie freilich auch nicht das zu leisten, was mit dem Begriff *ʿamal* erfasst ist, dazu weiter unten). Nach Anführung einer Reihe von qurʾanischen Versen schreibt Ibn Taymīya (und nachdrücklich zu beachten ist hierbei, mit welcher *ungeheurer* Konsequenz er – wenn auch nicht explizit – die beiden die qurʾanischen Rede ausmachenden Anteile von *inšāʾ* und *iḥbār* herausarbeitet und wechselseitig aufeinander bezieht):

„Der Qurʾān (wörtl. er) legt in ihnen (also: anderen Orten) dar, dass sämtlichen Gesandten der *tawḥīd* befohlen worden ist, indem Gott allein gedient wird, der keinen Teilhaber hat, und (dass sämtlichen Gesandten) verboten worden ist, dass irgendetwas Anderem ausser Ihm aus den Reihen der erschaffenen Dinge gedient oder dass dies zum Gott genommen würde. Und er informiert, dass die Leute der Glückseligkeit (*ahl as-saʿāda*) diejenigen sind, die sich an den *tawḥīd* halten (*ahl at-tawḥīd*), und dass diejenigen, die Ihm etwas beigesellen die Leute der Unglücks (*ahl aš-šaḳāwa*) sind. Und er (also: der Qurʾān) erwähnte solches über alle Gesandten und legte dar, dass diejenigen, die nicht an die Gesandten glauben, *mušrikūn* sind. So kann erkannt werden (*fa-ʿulima*), dass *tawḥīd* und der Glaube an die Gesandten nicht voneinander ablösbar sind (*mutalāzimāni*). Und ebenso sind der Glaube an den jüngsten Tag und der Glaube an die Gesandten nicht voneinander ablösbar – also sind alle drei nicht voneinander ablösbar (*fa-ṭalāṭatun mutalāzimatun*). Aus diesem Grund erwähnt Er sie (also: die genannten drei Dinge) zusammen wenn Er etwa sagt (= Q 6/150): ‚Und folge nicht der (persönlichen) Neigung derer, die unsere Zeichen für Lüge erklärt haben (oder: erklären), und die nicht an das Jenseits glauben und ihrem Herrn (andere Wesen) gleichsetzen!‘. Und aus diesem Grund informiert Er darüber, dass diejenigen, die nicht ans Jenseits glauben, *mušrikūn* sind. So sagt Er (= Q 39/45): ‚Wenn Gott allein erwähnt wird, krampft sich denen, die nicht an Jenseits glauben, das Herz

⁶⁶⁰ Vgl. Bouveresse *Peut-on ne pas croire*, p. 233

⁶⁶¹ Alles Assertionen.

zusammen.' Und Er hat von allen ‚Unglücklichen‘ (also: denen, denen das Höllenfeuer bestimmt ist) berichtet, dass die Gesandten ihnen den jüngsten Tag (warnend) angekündigt haben, so wie Er sagte (= Q 67/8-9): ‚(8) Sooft eine Schar hineingeworfen wird, fragen die Höllenwärter (w. ihre Wächter) sie: ‚Ist denn kein Warner zu euch gekommen?‘ (9) Sie sagen: ‚Jawohl! Zu uns ist schon ein Warner gekommen. Wir ziehen (ihn) jedoch der Lüge und sagten: Gott hat nichts als Offenbarung herabgesandt. Es kann nicht anders sein, als dass ihr (die ihr so etwas behauptet) euch in einem grossen Irrtum befindet.‘ Er hat also berichtet, dass die Gesandten sie gewarnt haben und sie die Botschaft zur Lüge erklärt haben. Und Er sagte (= Q 39/71): ‚Diejenigen, die in (ihrem Erdenleben) ungläubig waren, werden dann in Scharen der Hölle zugeführt (w. in die Hölle getrieben). Wenn sie schliesslich dort angelangt sind, werden ihre Tore (für sie) geöffnet – und so weiter und so fort bis an Ende des Verses.‘ Er hat also über die Leute des Höllenfeuers berichtet, dass die Botschaft sie erreicht hat und ihnen der jüngste Tag angekündigt worden ist. Und Er sagte (= Q 6/128-129): ‚(128) Und am Tag (des Gerichts), da er sie (d. h. die Dschinn und die Menschen) alle (zu sich) versammelt! (Er sagt dann): ‚Ihr Dschinn (die ihr hier beisammen seid)! Ihr habt euch viel Menschen verschafft (die zu ihren Lebzeiten euch Verehrung haben zukommen lassen?).‘ Und ihre Freunde unter den Menschen sagen: ‚Herr! Die einen von uns haben aus den anderen Nutzen gezogen. Und wir haben (nun) unsere Frist, die du uns gesetzt hast, erreicht.‘ Er sagt (darauf): ‚Das Höllenfeuer wird euer Quartier sein.‘ Sie sollen (ewig) darin weilen, soweit es Gott nicht anders will (w. ausser was Gott will). Dein ist weise und weiss Bescheid. (129) So setzen wir (dereinst) die Frevler über die anderen (oder: So lassen wir (dereinst) die einen Frevler ebi den anderen Anschluss finden). (Dies zum Lohn) für das, was sie in ihrem Erdenleben begangen haben. (130) Ihr Dschinn‘ und so weiter der Vers bishin zu (= Q 6/130): ‚und sie zeugen (nun) gegen sich selbst, dass sie (in ihrem Erdenleben) ungläubig waren.‘ Er hat also mitgeteilt, dass die Gesandten sämtlichen Menschen und *ġinn* die Botschaft Gottes – seine Zeichen – übermittelt haben, und dass ihnen (warnend) den letzten Tag angekündigt haben. Und ebenso sagte Er (= Q 18/103-104): ‚Sag: Sollen wir euch Kunde geben von denen, die im Hinblick auf (ihre) Werke (dereinst) am meisten verlieren, (104) – (von denen) deren Eifer im diesseitigen Leben fehlgeleitet ist‘ bishin zu Seinem Wort (= Q 6/105): ‚Das sind diejenigen, die an die Zeichen ihres Herrn und (die Tatsache) dass sie (dereinst beim Gericht) ihm begegnen werden, nicht glauben.‘ Er hat also berichtet, dass sie an Seine Zeichen nicht glauben – d. h. (wörtl. und das ist) Seine Botschaft – und nicht daran, dass sie Ihm begegnen werden, womit der jüngste Tag gemeint ist. An mehr als einer Stelle hat Er zudem berichtet, dass die Botschaft an alle Menschen gerichtet ist (*‘ammat banī Ādam*), und dass die Gesandten als Verkünder froher Botschaften und als Warner kamen, so wie Er sagte (=Q 35/24): ‚Wir haben dich mit der Wahrheit (zu deinem Volk) gesandt, als Verkünder froher Botschaft und als Warner. In jeder Gemeinschaft hat es einmal einen Warner gegeben.‘ Und Er sagte (=Q 4/163): ‚Wir haben dir (Offenbarungen) eingegeben (ebenso) wie (früher) dem Noah und den Propheten nach ihm‘ bishin zu Seinem Wort (= Q 4/165): ‚Gott ist gewaltig und weise.‘ Und Gott sagte (= Q 6/48-49): ‚(48) Wir schicken die Gesandten nur als Verkünder froher Botschaft und als Warner. Und diejenigen, die glauben und tun, was recht ist, brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein. (49) Diejenigen aber, die unsere Zeichen für Lüge erklären, werden dafür, dass sie (zeitlebens) gefrevelt haben, die Strafe (der Hölle) erleiden.‘ Er hat also berichtet, dass diejenigen (wörtl. noch ergänzt um: von den Ersten und den Letzten), die an die Gesandten glauben und Wohltaten erweisen (?) (*aṣṣaḥa*)

keine Frucht haben und nicht traurig sein werden. Und Er sagte (= Q 2/38): ‚Wir sagten: ‚Geht allesamt von ihm hinunter (auf die Erde)! Und wenn dann (später) von mir eine rechte Leitung zu euch kommt, brauchen diejenigen, die ihr folgen, (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.‘⁶⁶² Und dasselbe sagt Er in Q 2/62: ‚Diejenigen, die glauben (d. h. die Muslime) und diejenigen, die dem Judentum angehören‘ bishin zu (= Q 2/62): ‚denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu‘ und so weiter und so fort bis an Ende des Verses. Er hat also erwähnt, dass die Leute der Errettung und Glückseligkeit einen Teil von denen bilden, die an Gott und den jüngsten Tag glauben, sind (*ḍakara anna l-mu'minīna bi-llāhi wa-bi-l-yawmi l-āḥiri min hā'ulā'i hum ahlul-l-naḡāti wa-s-sa'ādati*). Und Er erwähnte einmal den Glauben an die Gesandten und ein anderes Mal den Glauben an den jüngsten Tag, weil diese beiden untrennbar miteinander verbunden sind (*mutalāzimāni*). Und ebenso ist der Glaube an sämtliche Gesandten untrennbar (hiermit) verbunden, denn wer an *einen einzigen* von ihnen glaubt, der glaubt (notwendigerweise) an *alle*, und an einen einzigen von ihnen *nicht* glaubt, der glaubt an *gar keinen* von ihnen, so wie Gott sagte (= Q 4/150): ‚Diejenigen, die an Gott und seine Gesandten nicht glauben‘ bishin zu Seinem Wort (= Q 4/151): ‚das sind die wahren Ungläubigen‘ und so weiter bis an Ende des Verses und des nächsten Verses.⁶⁶³ Er hat also berichtet, dass diejenigen, die an *alle* Gesandten glauben, es sind, denen Glückseligkeit versprochen ist (wört. die die Leute der Glückseligkeit sind), und dass diejenigen (hingegen), die zwischen den Gesandten (wörtl. ihnen) einen Unterschied machen, indem sie an die einen glauben und die anderen nicht, die wahren Ungläubigen sind. Und Gott sagte (= Q 17/13-15): ‚(13) Und jedem Menschen haben wir sein Omen an den Hals (oder: um den Hals?) gehängt (so dass er sich ihm nicht entziehen kann). Um am Tag der Auferstehung bringen wir ihm eine Schrift heraus, die er (dann) entfaltet (oder: entrollt) vorfindet. (14) (und es wird zu ihm gesagt:) ‚Lies deine Schrift! Du selbst wirst heute (auf Grund deiner Schrift) streng) genug mit dir abrechnen.‘ (15) Wenn sich einer rechtleiten lässt, tut er das zu seinem eigenen Vorteil, und wenn einer irregeht, zu seinem eigenen Nachteil. Und keiner wird die Last eines anderen tragen. Und wir hätten nie (über ein Volk) eine Strafe verhängt, ohne vorher einen Gesandten (zu ihm) geschickt zu haben.‘ *Diese drei Grundprinzipien – der tawḥīd Allāh, der Glaube an die Gesandten und (der Glaube) an den jüngsten Tag – sind also drei Dinge, die nicht voneinander getrennt werden können (umūr mutalāzima)*. Kurz gesagt: Der tawḥīd, der Glaube an die Gesandten und den jüngsten Tag sind untrennbar miteinander verbundene Sachverhalte zusammen mit dem rechtschaffenen Tun (*ma'a l-ʿamal aṣ-ṣāliḥ*). Denn die Leute dieses Glaubens und des rechtschaffenen Tuns: Sie sind es, die dereinst glücklich sein werden (*ahl as-sa'āda min al-awwalīn wa-āḥirīn*), während diejenigen, die von diesem Glauben abgehen, *mušrikūn* sind, die dereinst elend sein werden (*wa-l-ḥārīgūn ʿan hādā l-īmān mušrikūn ašqiyā*). Jeder also, der die Gesandten für Lügner erklärt, wird nichts als bloss ein *mušrik* sein, und jeder *mušrik* erklärt die Gesandten für Lügner; und jeder *mušrik* und jeder, der nicht an die Gesandten glaubt, glaubt nicht an den jüngsten Tag; und jeder, der nicht an den jüngsten Tag glaubt, der glaubt nicht an die Gesandten und ist ein *mušrik*. Und deswegen sagte Gott (= Q 6/112-113): ‚(112) So haben wir für jeden

⁶⁶² Vgl. hier auch Q 10/62, eine Qurʾānstelle, die für die Thematik der *awliyāʾ* sehr wichtig ist.

⁶⁶³ In Q 4/150-152 geht es genau um solch eine unterschiedliche Behandlung der Gesandten. Für die Übersetzung habe ich mich entschieden, Ibn Taymīyas ökonomische Art, lange Qurʾānverse abzukürzen, beizubehalten.

Propheten (gewisse) Feinde bestimmt: die Satane der Menschen und der Dschinn, von denen die einen den anderen, um (sie) zu betören, prunkendes Gerede eingeben. Wenn dein Herr wollte, würden sie es nicht tun. Lass sie (nur machen! Sie mögen an falschen Behauptungen und Ansichten) aushecken (was sie wollen)! (113) und das Herz derer, die nicht an das Jenseits glauben, mag sich (daraufhin) ihm (d. h. dem prunkenden Gerede?) zuneigen, und sie (d. h. die Ungläubigen) mögen daran Gefallen haben und begehen, was sie wollen.' Er hat also berichtet, dass sämtliche Propheten Feinde haben, und dies sind die Satane der Menschen und der *ġinn*, von denen die einen den anderen prunkendes Gerede eingeben, und dies ist das, was ausgeschmückt und verschönert ist, mit dem sie verblenden (*yugarrirūna*). Und *ġurūr*: Das ist Betrug und Fälschung. Und so verhält sich mit jeglicher Rede und jeglichem Tun, das zu dem, was die Gesandten überbrachten, im Widerspruch steht. Anschliessend sagte Er (= Q 6/113): ‚und das Herz derer, die nicht an das Jenseits glauben, mag sich (daraufhin) ihm (d. h. dem prunkenden Gerede?) zuneigen, und sie (d. h. die Ungläubigen) mögen daran Gefallen haben' Er berichtete also, dass die Herzen derer, die nicht an das Jenseits glauben, der Rede der Feinde der Gesandten zuneigen. Hieraus lässt sich erkennen, dass (die Tatsache,) zu den Gesandten im Widerspruch zu stehen und (die Tatsache) nicht an das Jenseits zu glauben, untrennbar miteinander verbunden sind [...]. [...] Es ist also klar geworden, dass die Wurzel der Errettung von der Bestrafung (im Jenseits) der *tawhīd* ist, dadurch, dass Gott alleine gedient wird, der keinen Teilhaber hat, und der Glaube an Seine Gesandten und an den jüngsten Tag, und das rechtschaffene Tun.“⁶⁶⁴

Anhand dieser Passage ist, wie ich denke, doch recht sehr klar die Bedeutung der jener Assertionen nachvollziehbar – also jene (zunächst) sprachlichen Äusserungen und, im Wortsinne, Glaubenssätze –, ohne die schlichtweg nicht *an* etwas geglaubt werden kann; ist also die volle Bedeutung desjenigen Anteils vom Glauben, der mit *qawl* assoziiert ist, zu sehen. Klar ist zudem, dass *qawl* *notwendigerweise* mit dem zu tun hat, was weiter oben mit Jacques Bouveresse als „religion de la tête“ bezeichnet wurde, also mit dem gewissermassen intellektuellen Gehalt und Anteil des Glaubens.

Um noch bei der „religion de la tête“ zu verweilen, so war nun bereits die Rede davon, dass Ibn Taymīya mit Bezug auf *qawl* „dem Sagen“ nachdrücklich auch von *qawl al-qalb* „dem Sagen des Herzens“ gesprochen hat. Was dieses „Sagen des Herzens“ betrifft, so deutet eine Reihe von Indizien darauf hin, dass Ibn Taymīya es im Wesentlichen mit der gleichen Bedeutung wie den Begriff *i'tiqād* gebraucht hat. Zu diesem Zweck sei hier nochmals eine weiter oben schon angeführte Passage zur Thematik *qawl wa-ʿamal* „Sagen und Tun“ hervorgehoben:

„Was wir hier sagen wollen, ist, dass diejenigen aus den Reihen der Altvorderen, die sagten: ‚Glaube ist Sagen und Tun‘ damit meinten (*arāda*): ‚Sagen des Herzens und (Sagen) mit Worten, und Tun des Herzens und (Tun) der Gliedmassen‘; und diejenigen, die (auf die Erklärung) *i'tiqād* ‚Glauben‘ / ‚Überzeugung‘ hinauswollten (?) (*arāda*), dachten, dass unter dem Wort *qawl* ‚Sagen‘ nur das ‚äussere Sagen‘ verstanden wird (*raʿā anna lafẓa l-qawli lā*

⁶⁶⁴ Vgl.: „*wa-dālika lā yakfī fī s-saʿādati wa-n-nağāti* etc.“ – Hervorhebungen von mir.

yufhamu minhu illā l-qawlu ẓ-ẓāhiru) – oder (jedenfalls) fürchteten sie, dass dem so sein *könnte* –, und so fügten sie (noch) ‚Überzeugtsein (*ʿiṭiqād*) mit dem Herzen‘ hinzu [...].“⁶⁶⁵

Und dieser mit *qawl al-qalb* erfasste Anteil von Glauben ist es, den Ibn Taymīya nachdrücklich mit dem Begriff *taṣdīq* „Für-Wahr-Halten“ (bzw. „Glauben“ – allerdings in einem spezifischen Sinne!) zusammengebracht hat, wie etwa die folgenden Passagen nahelegen:

„Was das ‚Sagen des Herzens‘ betrifft, so ist dies der entschiedene *taṣdīq* an Gott, Seine Engel, Seine Bücher, Seine Gesandten sowie den an jüngsten Tag, und hierunter fällt der Glaube an alles, was der Gesandte überbracht hat.“⁶⁶⁶

„So wie al-Ġunayd gesagt hat: ‚Der *tawḥīd* ist das Sagen des Herzens, und der *tawakkul* ist das Tun des Herzens. Sie⁶⁶⁷ haben also dem Herzen *nuṭq* ‚ein Sprechen‘ und *qūwa* ‚Vermögen‘ zugeschrieben.“⁶⁶⁸

„Der Glaube des Gläubigen, der mit seinem Herzen und seinen Gliedmassen an Gott glaubt, vereint das Wissen seines Herzens (*ʿilm qalbiḥi*) und den Zustand seines Herzens (*ḥāl qalbiḥi*): (d. h.) den *taṣdīq* des Herzens und die Demut (*ḥudūʿ*) des Herzens; und er vereint das ‚Sagen seiner Zunge‘ und das ‚Tun seiner Gliedmassen‘, auch wenn die Wurzel des Glaubens das(jenige) ist, was im *Herzen*⁶⁶⁹ ist oder was im Herzen und auf der Zunge ist. Es ist also notwendig, dass in seinem Herzen der *taṣdīq bi-llāh* ist und der *islām laḥū*. Ersteres (wörtl. dieses) ist das ‚Sagen des Herzens‘, und zweiteres (wörtl. dieses) das ‚Tun des Herzens‘ und das (zusammen?) ist der *iqrār bi-llāh*.“⁶⁷⁰

„Was *īmān* ‚den Glauben‘ betrifft, so ist seine Wurzel *taṣdīq*, *iqrār* und *maʿrifa*, und das (wörtl. er; oder auf *aṣl* ‚Wurzel‘ bezogen?) gehört zum ‚Sagen des Herzens‘, welches das ‚Tun des Herzens‘ in sich schliesst (*mutaḍammīna*). Und die Wurzel mit Bezug auf ihn (*al-aṣl fihi*) ist der *taṣdīq*, und das Tun folgt ihm (*tābiʿ laḥū*).“⁶⁷¹

Zu sehen ist hier nochmals in aller Klarheit, dass Ibn Taymīya *taṣdīq* mit Bezug auf *īmān* „den Glauben“ durchaus eine sehr bedeutende Rolle zuweist. Wogegen er sich wehrt, ist, dass *taṣdīq* *alleine* den *īmān* „den Glauben“ ausmachen könnte, da es für Ibn Taymīya nachdrücklich auch so etwas wie eine „religion du cœur“ gibt – also eine „Religion des Herzens“ –, und, wenn ich dies richtig sehe, sieht er diese Herzensreligion durch die Definition von Glauben als *blossem taṣdīq* bedroht – und

⁶⁶⁵ Vgl.: „*wa-maḡṣūdunā hunā anna man qāla minā s-salafī l-īmānu qawlun wa-ʿamalun arāda qawla l-qalbi wa-l-lisāni* etc.“

⁶⁶⁶ Vgl.: „*fa-ammā qawlu l-qalbi fa-huwa t-taṣdīqu l-ḡāzimu bi-llāhi wa-malāʾikatihī wa-kutubihī wa-rusulihī wa-l-yawmi l-āḥiri wa-yadḥulu fihi l-īmānu bi-kulli mā ḡāʾa bihi r-rasūlu* etc.“

⁶⁶⁷ Der Plural ist durch ein vorangehendes Zitat von al-Ḥasan al-Baṣrī bedingt.

⁶⁶⁸ Vgl.: „*wa-ka-mā qāla l-Ġunayd: at-tawḥīdu qawlu l-qalbi wa-t-tawakkulu ʿamalu l-qalbi fa-ḡaʿalū li-l-qalbi nuṭqan wa-qūwatan* etc.“

⁶⁶⁹ Hervorhebung von mir.

⁶⁷⁰ Vgl.: „*fa-l-muʾminu llaḏī āmana bi-llāhi bi-qalbiḥi wa-ḡawāriḥihī imānuhū yaḡmaʿu bayna ʿilmi qalbiḥi wa-ḥāli qalbiḥi: taṣdīqu l-qalbi wa-ḥudūʿu l-qalbi* etc.“

⁶⁷¹ Vgl.: „*wa-ammā l-īmānu fa-aṣluḥū taṣdīqun wa-iqrārūn wa-maʿrifatun fa-huwa min bābi qawli l-qalbi l-mutaḍammīni ʿamala l-qalbi wa-l-aṣlu fihi t-taṣdīqu* etc.“

zwar: *massiv*. Zu konstatieren ist also, dass *taṣḍīq* ohne jeden Zweifel nachdrücklich mit „Glauben“ zu tun hat (da er eben auf die Assertionen bezogen ist), dass sich *taṣḍīq* aber bloss auf *eine* Komponente des Glaubens erstreckt (d. h. diejenige, die mit *qawl* erfasst ist). Anders gesagt: *taṣḍīq* ist nachdrücklich „Glauben“, aber dies ist nur *solange* eine akzeptable Aussage, *solange man auch weiss, wovon man spricht*; solange man also weiss, dass *taṣḍīq* auf die „Glaubensüberzeugungen“ und auf den sozusagen „intellektuellen Gehalt“ des Glaubens bezogen ist, für den gilt, dass er *sprachlich* ausdrückbar ist; solange man nicht darauf vergisst, dass die *Totalität* des muslimischen Glaubens (im Sinne von *īmān*) nie und nimmer vollständig erfasst werden kann von dem, was als *taṣḍīq* bezeichnet wird. *Taṣḍīq* erfasst eine – durchaus wesentliche – Komponente des Glaubens, kann aber nicht für das *Ganze* stehen, d. h. der Glaube im Sinne von *īmān* darf nicht auf den mit *taṣḍīq* erfassten Anteil *reduziert* werden, da Glaube eben *mehr* ist – und zwar, wie Ibn Taymīya nahelegt, *viel mehr*. Um zwei denkbare Fälle zur Sprache zu bringen, die gelegentlich von ihm erwähnt werden: Weder geht es, dass jemand „mit dem Herzen sagt“ und nicht „gehört“, noch geht es, dass jemand „gehört“ und nicht mit dem „Herzen sagt“. In beiden Fällen fällt eine entschiedene Komponente jenes totalen *īmān* „Glauben“, so wie Ibn Taymīya ihn aufspannt:

„La soumission (*islām*) qui a été évoquée relève de l’agir et l’agir apparent est rendu nécessaire par la foi du cœur, en est l’exigence. Lorsque la foi de cœur se produit, la foi des membres se produit forcément. Dans la foi du cœur, il faut immanquablement qu’il y ait, de la part de ce dernier, reconnaissance de vérité (*taṣḍīq*) et docilité. Si le cœur de quelqu’un tenait pour vrai que Muhammad est le Messager de Dieu et qu’il le détestât, le jalousât et fût trop orgueilleux pour le suivre, son cœur ne croirait pas. Même si la foi englobe la reconnaissance de vérité, elle n’en est pas un synonyme: de toute personne qui tient une chose pour vraie, on ne dira pas qu’elle croit en elle.“⁶⁷²

Die von Ibn Taymīya geäußerte Sichtweise und Definition von Glauben als ‚Sagen und Tun‘ hat also die unmittelbare und wichtige Konsequenz, dass damit solche Sichtweisen von Glauben, die den Glauben auf *taṣḍīq* ‚das Für-wahr-halten‘ / ‚Als-wahr-anerkennen‘ oder auf *‘ilm* ‚das Wissen‘ beschränken⁶⁷³ wollen, hochgradig problematisch werden, weil damit der *herzensmässige* Anteil (der gleich anschliessend im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen muss) sowohl mit Bezug auf *qawl* als auch mit Bezug auf *‘amal* entfällt; und das ‚Tun‘ (mit dem Herzen und dem Körper) als notwendiger Teil des Glaubens entfällt. An diesen für Ibn Taymīya wichtigen Punkt hat auch Yahya Michot erinnert: „La foi est en effet *dire* et *agir* : *croire* est beaucoup plus que *savoir* ou *reconnaître pour vrai*.“⁶⁷⁴ Ibn Taymīya hat vielerorts betont, dass die Überzeugung, dass der Gesandte Gottes aufrichtig ist (*i’tiqād ṣidq ar-raṣul*) – ja, dass er der Gesandte Gottes ist – *allein* nicht konstitutiv sein kann für den Glauben: *Hinzu* muss kommen, dass der Gesandte auch *mit dem Herzen* geliebt und verehrt wird: „[...] *‘ulima bi-dālika anna muḡarrada i’tiqādin annahū ṣādiqun lā yakūnu īmānan illā ma‘a maḡabbatihi wa-ta‘zīmihī bi-l-qalbi*.“

⁶⁷² Vgl. Michot *Textes spirituels* VI, p. 5

⁶⁷³ Das heisst selbstredend *nicht*, dass Ibn Taymīya Wissen infragestellt! Er sagt nur, dass Wissen allein nicht *genug* ist.

⁶⁷⁴ Vgl. Michot *Textes spirituels* VI, p. 1

Denn, wie Ibn Taymīya selbst nahegelegt, impliziert die bloße Tatsache, etwas zu wissen oder etwas „für wahr zu halten“ bzw. als „wahr anzuerkennen“ (also: *taṣdīq*) ganz und gar nicht, dass dies auch notwendigerweise *geliebt* wird. Der für ihn relativ schwerwiegendste Fall scheint dabei zu sein, dass beispielsweise dem Gesandten geglaubt wird (*ṣaddaqa r-raṣūla*), er zur selben Zeit aber gehasst wird (*abḡaḍahū*) und ihm „mit dem Herzen und dem Körper zuwidergehandelt“ wird (*‘ādāhu bi-l-qalbi wa-l-badani*) – Ibn Taymīya zufolge entspricht dies notwendig und entschieden Unglaube (eben weil hiermit das Moment von Gehorsam, das er über den zweiten Bedeutungsstrang von *iqrār* (vgl. oben) eingeführt hat, *ad absurdum* geführt wird).

Nicht die schlechteste Illustration der beiden Anteile bzw. Komponenten von *īmān* „Glauben“ bietet eine gegen zwei Gruppen von Akteuren im religiösen Feld – scholastische Theologen (*kalāmīyūn*) einerseits und Šūfis (*šūfīyūn*) andererseits – gleichzeitig gerichtete Kritik von Ibn Taymīya⁶⁷⁵:

„(Und) die Wurzel des Glaubens (*īmān*) ist das ‚Sagen des Herzens‘, welches der *taṣdīq* ist, und das ‚Tun des Herzens‘ [...]. Nachdem *īmān* ‚der Glaube‘ (nun) diese *beiden*⁶⁷⁶ Vorstellungen (*ma‘nayān*) in sich vereint und diejenigen, die ihn (also: den Glauben) ausschliesslich als *taṣdīq* erklären/deuten, dabei zu kurz greifen (*kāna ta‘bīr man ‘abbara ‘anhu bi-muḡarradi t-taṣdīqi nāqiṣan qāṣiran*), so zerfällt die (islamische) Gemeinde in drei Gruppen: Diejenigen, die (die beiden Vorstellungen) zusammenbringen, verwirklichen die *beiden* Vorstellungen von (einerseits) *qawl taṣdīqī* ‚dem mit dem *taṣdīq* verknüpften Sagen‘ und (andererseits) *‘amal irādī* ‚zum Wollen gehörenden Tun‘. (Dies ist die erste Gruppe.) Und (andererseits) zwei Gruppen, denen (jeweils) eine der beiden Vorstellungen entgeht (*faqada*): Einerseits die scholastischen Theologen, deren Spekulationen und Aussagen mehrheitlich *tubūt*, *intifā’*, *wuḡūd*, *‘adam* und *qaḍāyā taṣdīqīya* ‚auf die Glaubensüberzeugungen bezogene Probleme‘ (?) betreffen. Mit ihnen kommt es schliesslich dahin, dass es bei ihnen *nur mehr*⁶⁷⁷ um *taṣdīq*, *‘ilm* und *ḥabar* geht.⁶⁷⁸ Und andererseits die Šūfis, deren Streben und Tun mehrheitlich mit Bezug auf Liebe, Hass, Wollen, Verabscheuen und die zum ‚Tun‘ gehörigen Bewegungen ist – und mit ihnen kommt es schliesslich dahin, dass es *ausschliesslich*⁶⁷⁹ um Liebe, Gehorsam, Tun und Wollen (*irāda*) geht. Was (hingegen) diejenigen betrifft, die Wissen *und*⁶⁸⁰ Glauben haben (*ahl al-‘ilm wa-l-īmān*), vereinen sie die beiden (*ḡāmi‘ūn bayn al-amrayn*): zwischen dem zum Wissen gehörigen *taṣdīq* (*at-taṣdīq al-‘ilmī*) und dem zur Liebe gehörigen Tun (*al-‘amal al-ḥubbī*).“⁶⁸¹

⁶⁷⁵ Ein durchaus interessanter und bemerkenswerter Punkt ist selbstredend der, dass Ibn Taymīya nahelegt, dass für besondere soziale Räumen jeweils unterschiedliche und spezifische Fragestellungen bzw. Ansprüche konstitutiv sind, die jeweils unterschiedlichen Beziehungen zur Religion entsprechen.

⁶⁷⁶ Hervorhebung von mir.

⁶⁷⁷ Hervorhebung von mir.

⁶⁷⁸ Die also, mit anderen Worten, einen *rein intellektuellen* Bezug zu Glaubensinhalten haben.

⁶⁷⁹ Hervorhebung von mir.

⁶⁸⁰ Hervorhebung von mir.

⁶⁸¹ Vgl.: „*wa-aṣlu l-īmāni qawlu l-qalbi llaḍi huwa t-taṣdīqu wa-‘amalu l-qalbi llaḍi huwa l-maḥabbatu ‘alā sabīli l-ḥuḍū‘i etc.*“

Die Bedeutung dieser Passage liegt unter anderem darin, dass Ibn Taymīya hier recht präzise das, was weiter oben als „religion de la tête“ einerseits und als „religion du cœur“ andererseits bezeichnet wurde, zur Sprache bringt, und zwar dergestalt, dass er suggeriert, dass es zwei – seiner Ansicht nach gleichermassen problematische – Entwicklungen gibt: nämlich einerseits eine *ausschliesslich intellektuelle und scholastische Beziehung zu Glaubensinhalten*, die die Sache der scholastischen Theologen ist, und andererseits einen *ausschliesslich herzensmässigen Glauben* mit seiner „[...] tendance à exclure la théologie et la théorisation en générale du centre de la vie religieuse“⁶⁸², die Sache der Šūfis ist, wohingegen es das Ziel sein müsste – und das erklärte Ziel von Ibn Taymīya *ist* – diese beiden Dinge zu *vereinen* (also in der Gruppe der von ihm so bezeichneten *ḡāmi‘ūn* aufzugehen), da diese beiden Seiten, wenn ich dies richtig sehe, für ihn zwei *konstitutiven* Komponenten des Glaubens entsprechen. Weder kann man voller Liebe *irgendetwas* glauben (und tun), noch kann man *ausschliesslich* von Glaubensinhalten überzeugt sein und sich mit Bezug auf sie intellektuell mehr und mehr in die Höhe schrauben und ein gewissermassen totes Herz haben. Oder – was vielleicht richtiger ist – man kann dies schon tun, aber man soll sich um Gottes willen nicht einbilden, dass das, was man tut, *īmān* „Glaube“ ist.

IV. 1. 5. DIE RELIGION DU CŒUR: *INŠĀ’* UND *‘AMAL*

Nach demjenigen Anteil vom „Glauben“, der als *qawl* bezeichnet wird, muss im Folgenden näher auf den Bereich von *‘amal* eingegangen werden, der – es ist schon ein wenig angeklungen – für Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyā’* von besonders grosser und *entscheidender* Bedeutung ist.

Im Hinblick auf diesen Bereich von *‘amal* (bzw. damit zusammenhängend auch *ḥāl* „Zustand“, „Verfassung“ o. ä.) ist nun ganz allgemein und grundsätzlich zu konstatieren, dass er für die Vorstellung eines wirklich frommen Lebens von grosser Bedeutung ist; dass er ein wichtiges Indiz für solch ein Leben darstellt (und insofern überrascht es im Übrigen nicht, dass es gerade dieser Bereich in der bio- bzw. hagiographischen Literatur durchaus anfällig für *stilisierende Elemente* ist; vgl. weiter unten). Was diesen Begriff *‘amal* betrifft, so ist er (wie weiter oben schon angeklungen ist) auch als das praktische Pendant zum theoretischen *‘ilm* „Wissen“ zu sehen. Es ist zutiefst augenfällig, dass in ganz unterschiedlichen Kontexten und Quellen immer wieder betont wird, dass *‘ilm* und *‘amal* eine Einheit bilden sollten; dass der veritable *‘ālim* nicht derjenige ist, der nur theoretisch schwadroniert und brilliert, sondern der, der seinem theoretischen Wissen entsprechend handelt, also zu den sogenannten *‘ulamā’ ‘āmilūn* gehört (als deren Gegenteil bisweilen der *‘ālim fāḡir* genannt wird: „*al-‘ālimu l-fāḡiru l-lāqī lā ya‘malu bi-‘ilmihī*“).⁶⁸³ Hinweise auf diese Einheit finden sich sehr häufig – als ein Beispiel sei hier auf einen Abschnitt aus al-Wanšarīsīs *Mi‘yār* verwiesen, in dem sich etwa folgende Passage findet:

„Seht ihr jemanden, der *‘ulamā’* und *ahl ad-dīn* ehrt (*akrama*), so ehrt ihn (eurerseits)! [...] Und bei wem ihr seht, dass er gegen den Qur’ān handelt, den

⁶⁸² Vgl. Bouveresse *Peut-on ne pas croire*, p. 233

⁶⁸³ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 7

verlasst und den flieht um Gottes willen und den hasst. Und wen ihr seht, wie er den ‘ulamā’ aus dem Weg geht (*ġānaba*), dem geht (eurerseits) aus dem Weg, denn nur Irrende, die Neuerungen in die Religion tragen, gehen ihnen (= ‘ulamā’) aus dem Weg; (solche) die sich nicht die Offenbarung als Vorbild nehmen und nicht (Qur’ān und Sunna) folgen, denn die religionsgesetzlichen Bestimmungen werden einzig und alleine von den ‘ulamā’ gelernt, die die Erben der Propheten sind. [...] Und mit ‘ulamā’ meine ich nicht diejenigen, die in unseren Zeiten ganz von der Kunst zu disputieren und zu streiten in Beschlag genommen sind [...] und sich unter Zuhilfenahme dessen dem Anhäufen von Dingen nähern, denen zu vergehen bestimmt ist (*ġam^c al-ḥuṭām⁶⁸⁴*); der Annäherung an die Herrschenden (*al-wulāt wa-l-ḥukkām*); daran, unter den gewöhnlichen Leuten die Führerschaft innezuhaben. *Vielmehr meine ich mit ‘ulamā’ diejenigen, die (auch tatsächlich) in Einklang mit ihrem Wissen handeln.*“⁶⁸⁵

Diese Überzeugung und Forderung, dass auch nach dem eigenen Wissen zu handeln ist, findet sich allerorts. Auch Abū Ḥāmid al-Ġazzālī hat diesem Sachverhalt eine – wundervoll spöttische und recht eingängige – Passage gewidmet. So legt er nahe, dass *al-‘ilm bi-l-mu‘āmalā*, das Dinge wie das Wissen betreffend das, was „erlaubt“ und das, was „verboten“ ist, die tadelnswerten und die lobenswerten Eigenschaften der Seele etc. betrifft, vollkommen *wertlos* wäre ohne ein zugehöriges Handeln („*hiya ‘ulūmun lā turādu illā li-l-‘amali wa-lawlā l-ḥāḡatu ilā l-‘amali lam yakun (sic) li-hāḡihī l-‘ulūmi qīmatun*“), und er bedient sich der besseren Illustration halber eines Vergleichs. Solcherlei Wissen bloss *theoretisch* zu beherrschen *ohne* nach dessen Massgabe *zu handeln*, wäre so, wie wenn ein Kranker, der an einer Krankheit leidet, die einzig und alleine eine komplizierte und aus vielen verschiedenen Ingredienzien zusammengesetzte Medizin aus der Welt schaffen könnte, die ihrerseits einzig und alleine die kundigsten und scharfsinnigsten Ärzte kennen würden (*ḥuḍḍāq al-aṭibbā’*), sich daran machte, einen (solcherart kundigen) Arzt zu suchen, bis er schliesslich auf ihn einen Arzt trifft, der ihn über diese Medizin in Kenntnis setzen kann; ihm in allen Einzelheiten die Ingredienzien und ihre verschiedenen Arten darlegen kann; die genauen Mengen (*maqādīr*) und die Quellen, woher man das alles beschaffen könne; der ihn zudem genau lehrt, wie jede einzelne dieser Ingredienzien zu zerreiben, zu vermischen etc. ist. Und dann, so al-Ġazzālī, stellen wir uns vor, dieser Kranke würde all das, sobald er es erlernt hätte, mit der denkbar schönsten Handschrift aufschreiben und nachhause zurückkehren. Zuhause würde er sein neu erworbenes Wissen dann unablässig wiederholen und memorieren; es unter den Kranken bekannt machen, *ohne* aber diese Medizin jemals einzunehmen oder anzuwenden. Al-Ġazzālī bemerkt dazu lakonisch: „Denkst du wirklich, dass ihm das auch nur irgendwie gegen seine Krankheit helfen wird? Weit gefehlt! Er könnte davon tausend Abschriften anfertigen und das tausend Kranken lehren bis alle gesund wären und das Nacht für Nacht tausendmal wiederholen: Es würde ihm nicht im Geringsten gegen seine (eigene) Krankheit helfen [...].“ Die Passage geht noch ein wenig weiter, aber es ist schon klar, wen al-Ġazzālī hier ins Auge gefasst hat: „Genauso ist ein *faqīh*, der perfekt Bescheid weiss, worin die Gehorsamstaten

⁶⁸⁴ *Ḥuṭām* ist u. a. Teil des qur’ānischen Vokabulars, vgl. etwa Q 57/20. Hinzuweisen ist auch auf die Formulierung *ḥuṭām ad-dunyā* „die vergänglichen Güter der Welt“.

⁶⁸⁵ Vgl. Wanšarīsī *Mi‘yār*, Bd. 11, p. 32 – Hervorhebung von mir.

(*tāʿāt*) bestehen, sie aber nicht setzt; der perfekt Bescheid weiss, worin die Ungehorsamstaten (*maʿāṣī*) bestehen, es aber nicht vermeidet, sie zu setzen; der perfekt Bescheid weiss, worin tadelnswerte Charaktereigenschaften bestehen, aber seine Seele nicht von ihnen reinigt; der perfekt Bescheid weiss, worin lobenswerte Charaktereigenschaften bestehen, sich aber nicht durch sie auszeichnet – so jemand ist verblendet [...].“⁶⁸⁶ Unschwer zu erkennen ist, dass al-Ġazzālī hier sämtliche Verfahrensweisen und institutionalisierten Praktiken (vgl. die *riḥla fī ṭalab al-ʿilm*), die mit dem Erwerb und der Verbreitung von ʿilm „Wissen“ zu tun haben, zur Sprache bringt: Solange dieses Wissen allerdings nicht auch tatsächlich *gelebt* wird, ist es wertlos: „*lā qīmata lahū*.“ Auch von Ibn Taymīya wird in biographischen Werken immer wieder betont, dass er zur genannten Gruppe der ʿulamāʾ ʿāmilūn gehörte: „[...] *awḥadu l-ʿulamāʾi l-ʿāmilīna*.“⁶⁸⁷

IV. 1. 5. 1. DIE THEMATIK VON *INŠĀʾ*

Der Bereich von ʿamal ist – es ist schon ein wenig angeklungen – für Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyāʾ* von besonders grosser und *entscheidender* Bedeutung. Nochmals: Dies kann insofern unmöglich überraschen, als dieser Bereich von ʿamal „Tun“ mit der für die hier interessierende Sichtweise der *awliyāʾ* so wichtigen Überzeugung, dass die Offenbarung einem *System von Verpflichtungen* entspricht, tief verbunden ist; mit den Bereichen von *inšāʾ* und *iltizām*. (vgl. oben). Dieses – notwendig – im Zusammenhang mit dem Bereich des Tuns stehende System von Verpflichtungen wird bei Ibn Taymīya unentwegt sichtbar:

„Die zweite (Form(*nawʿ*) von Religion) sind die dem Tun der Gliedmassen und des Herzens zugehörigen, auf das Tun und das Verlangen bezogenen Sachverhalte wie die verpflichtenden und verbotenen sowie die erwünschten, missbilligten und indifferenten Handlungen.“⁶⁸⁸

(Hier ist deutlich das im Feld der Jurisprudenz hervorgebrachte Konzept der *aḥkām ḥamsa* erkennbar). Es überrascht also nicht, wenn Ibn Taymīya *selbst* die Bedeutung dieses Bereichs und dieser Dimension von ʿamal für die Thematik der *awliyāʾ* hervorkehrt. So kommt er in Texten, die für diese Thematik sehr wichtig sind, auf die Bedeutung des Bereichs bzw. der Dimension von ʿamal zu sprechen und stellt dabei – ohne sie im Mindesten in Frage zu stellen – die Bedeutung des Bereichs von *qawl* zurück. So schreibt etwa in seiner Schrift *At-Tuḥfa al-ʿirāqīya* mit Bezug auf Q 112:

„Und deswegen beinhaltet diese Sure eine Beschreibung Gottes, die die Lehrmeinung derjenigen, die Seine Attribute etwas Anderem ‚anähneln‘ (*qawl ahl at-tamṭīl*) sowie die Lehrmeinung derjenigen, die Gott Seine Attribute ‚absprechen‘ (*qawl ahl at-taʿṭīl*)⁶⁸⁹ widerlegt, womit es ihr (= der Sure) zufällt, als ein Grundstock zu fungieren, auf den (wir uns) in den Streitfragen Gottes Wesen betreffend stützen

⁶⁸⁶ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 7

⁶⁸⁷ Vgl. Marʿī *Kawākib*, p. 142

⁶⁸⁸ Vgl.: „[...] *wa-t-ṭānī* (Subj. = *nawʿ*) *l-umūru l-ʿamalīyatu ṭ-ṭalabīyatu min aʿmālī l-ḡawārīḥi wa-l-qalbi ka-l-wāḡibāti wa-l-muḥarramāti wa-l-mustaḥabbāti wa-l-makrūhāti wa-l-mubāḥāti* [...].“

⁶⁸⁹ Für *taʿṭīl* und *tamṭīl* vgl. Hoover *Optimism*, pp. 48-49

(müssen) – so wie wir dies an einem anderen Ort dargelegt haben, wobei wir erwähnten, wie sich die religiösen Eminenzen (*a'imma*) auf sie (= Sure) stützen zusammen mit den zugehörigen Erklärungen von *al-aḥad aṣ-ṣamad*⁶⁹⁰, sowie sie (also: die Erklärung von *al-aḥad aṣ-ṣamad*) vom Propheten, den *ṣaḥāba* und den *tābi'ūn* gemacht wurden [und zusammen mit den Indizien, die hierauf hinweisen]. Worauf wir allerdings *hier* (also: in der vorliegenden Schrift *at-Tuḥfa al-irāqīya*; Anm. von mir) abzielen ist der *tawḥīd ʿamalī* (im Gegensatz zum *tawḥīd qawlī*; Anm. von mir) – das ist der *iḥlāṣ ad-dīn li-llāh* – auch, wenn die beiden Arten (von *tawḥīd*) miteinander verbunden sind.“⁶⁹¹

Wie deutlich zu sehen ist, unterstreicht Ibn Taymīya in dieser Passage mit Nachdruck die theologische Bedeutung von Q 112 – er hat sich mit dieser Sure ausführlich befasst⁶⁹² –, verweist aber zugleich darauf, dass er *hier* mit einer Dimension von *tawḥīd* befasst ist, die *eminent praktisch* ist, ohne, dass deswegen die beiden Arten von *tawḥīd* (also: *at-tawḥīd al-qawlī* und *at-tawḥīd al-ʿamalī al-irādī*) als unabhängig voneinander betrachtet werden dürften.

Wenn diese hier angesprochene Dimension von *ʿamalī* „auf das Tun bezogen“ (bzw. auch *irādī* „auf das Wollen (bzw. den Willen) bezogen“; vgl. unten) von grösster Bedeutung ist, da sie mitten zu den *awliyāʾ Allāh* und damit zu religiöser Exzellenz bzw. zu einem religiösen Virtuositum führt, so ist im Übrigen gleich zu konstatieren, dass es selbstredend genau diese Dimension ist, die wie keine zweite Ibn Taymīyas tiefe Verbundenheit mit Positionen, die im Feld von *taṣawwuf* einen zentralen Stellenwert haben, zu illustrieren vermag. Was diese Verbundenheit betrifft, so hat etwa Henri Laoust mit der gebührenden Klarheit auf sie hingewiesen:

„Ibn Taimīya [...] n'a jamais caché une franche affinité intellectuelle pour les tendances éthico-mystiques d'un *taṣawwuf* modéré qui, tout en préconisant une pratique fervente de la Loi, respecte la théodicée et les pratiques cultuelles de la tradition orthodoxe. Il cite al-Ġunaid, al-Kuṣairī, at-Tustarī, as-Suhrawardī, et ne cache pas sa franche admiration pour les saints reconnus de la masse et dont il dépouille cependant la biographie et les doctrines des éléments ésotériques.“⁶⁹³
Sowie: „La pratique constante des auteurs mystiques a eu pour conséquence de développer, chez Ibn Taimīya, l'aspect éthique de ses doctrines, le besoin d'une forte règle personnelle de vie, d'un effort constant de sincérité intérieure, et aussi cette conviction que la première condition de la sainteté réside dans la soumission à la Loi.“⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ Beide Wörter sind Bestandteile von Q 112.

⁶⁹¹ Vgl.: „*wa-li-hāḍā taḍammanat hāḍihī s-sūratu min waṣfi llāhi subḥānahū wa-taʿālā llaḍī yanfī qawla ahli t-taʿālī wa-qawla ahli t-tamṭīlī mā ṣārat bihī hiya l-aṣla l-muʿtamada fī masāʾilī d-dāti kamā qad basaṭnā ḍālīka fī ḡayri hāḍā l-mawḍiʿi wa-ḍakarnā ʿtimāda l-aʿimmati ʿalayhā maʿa mā taḍammanathu min tafsīri l-aḥadi ṣ-ṣamadi ka-mā ḡāʾa tafsīruhū ʿani n-nabīyi ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama wa-ṣ-ṣaḥābati wa-t-tābiʿīna wa-mā dalla ʿalā ḍālīka mina d-dalāʾilī lākinna l-maqṣūda hunā huwa t-tawḥīdu l-ʿamalīyu wa-huwa iḥlāṣu d-dīni li-llāhi wa-in kāna aḥadu n-nawʿayni murtabiṭan bi-l-āḥari.*“

⁶⁹² Vgl. Ibn Taymīya *Iḥlāṣ*; Makari *Ethics*, p. 33

⁶⁹³ Vgl. Laoust *Essai*, p. 89

⁶⁹⁴ Vgl. Laoust *Essai*, p. 90

In der Tat verhält es sich *genau so*, d. h. Ibn Taymīya hatte tatsächlich eine solche – auch explizit ausgesprochene – Affinität.⁶⁹⁵ Und in der Tat verhält es sich zudem so, dass – Laoust weist darauf hin (s. o.) – der grosse thematische Komplex von „Heiligkeit“ hier anzuschliessen ist. Was diese zentrale Bedeutung der religiösen Werke für den Šūfismus betrifft, so verleiht ihr etwa al-Kalābādī in seiner Schrift *at-Taʿarruf fī ahl at-tašawwuf* Ausdruck, wenn er konstatiert: „[...] *iʿlam anna ʿulūma ṣ-ṣūfīyati ʿulūmu l-aḥwālī wa-l-aḥwālu mawārītū l-aʿmālī wa-lā yariṭu l-aḥwāla illā man ṣaḥḥaḥa l-aʿmāla*“, d. h.: „Wisse, dass die Wissenschaften der Šūfis die Wissenschaften der ‚Zustände‘ sind; und die Zustände sind das Resultat (wörtl. Erbe) der Werke – und niemand ‚erbt‘ ‚Zustände‘, es sei denn der, der seine Werke in Ordnung gebracht hat.“⁶⁹⁶

IV. 1. 5. 2. DIE RELIGION DES HERZENS: VON INNEN NACH AUSSEN

Schon mehrfach zu sehen war, dass Ibn Taymīya, für den Fall, dass er von *ʿamal* „dem Tun“ spricht, jeweils von einem „inneren“ und einem „äusseren“ Tun spricht. Entscheidend ist also zu begreifen, wie Ibn Taymīya dieses – auch äussere – Handeln und Tun, das auch vom ihm als notwendiger Bestandteil eines frommen Lebens verstanden wird, gesehen hat. Schon mehrfach angeklungen ist, dass er den Bereich des Handelns auf sehr intensive Art und Weise mit den sogenannten *aʿmāl al-qalb* „Werken des Herzens“ verbunden hat – dass also das Herz eine entscheidende Bedeutung für *ʿamal* das „Tun“ hat. Es ist also Zeit, sich dem Anteil von *īmān* „Glauben“ zuzuwenden, der auch als „religion du cœur“ bezeichnet werden könnte.

Eine Reihe von Indizien deutet darauf hin, dass Ibn Taymīya im Hinblick auf die beiden Bereiche von *qawl* und *ʿamal* zwei negative Extreme registriert hat. So ist es einerseits möglich, etwas „nur zu sagen“, und andererseits ist es möglich, etwas „nur zu tun“. Anders und deutlicher gesagt: Es besteht die Möglichkeit, dass das „Sagen“ und „Tun“ reine Oberflächenphänomene bleiben und als solche wichtige und von Ibn Taymīya für religiöses Handeln – bzw. *īmān* „den Glauben“ – geforderte Grundbedingungen missachten und nicht erfüllen. Von Oberflächenphänomenen zu sprechen heisst davon zu sprechen, dass diese Dinge auf einer Ebene ablaufen, die als *ẓāhir* „äusserlich“ zu bezeichnen ist, die als das Gegensatz zu *bāṭin* „innerlich“ zu begreifen ist, d. h., Ibn Taymīya differenziert bei beiden Komponenten von *īmān* „Glaube“ – also sowohl im Falle der Komponente von *ʿamal* als auch im Falle der Komponente von *qawl* – zwischen einem inneren (*bāṭin*) und einem äusseren (*ẓāhir*) Anteil. Die überragende Bedeutung derjenigen Komponente des Glaubens, die als *bāṭin* „innerlich“ zu bezeichnen ist, wird dabei nachdrücklich hervorgehoben.

Es ist nun eben über das Herz (*qalb*), dass einer Religiosität, die rein oberflächlich ist, entkommen werden kann. Diese zentrale Bedeutung des Herzens für den

⁶⁹⁵ Vgl. hierfür auch Morabia *Prodiges*, pp. 163-164. Umgekehrt war auch Ibn Taymīya selbst eine Referenzgrösse bestimmter (orthopraktisch gesinnter) šūfischer Gruppen bzw. Individuen – vgl. etwa Geoffroy *Wāsiṭī*, p. 84.

⁶⁹⁶ Vgl. Kalābādī *Taʿarruf*, p. 97

Glauben wird bei Ibn Taymīya sehr oft und in vielen Bildern hervorgekehrt. So hat er z. B. von einem „in Trümmern liegenden Herzen“ gesprochen; einem „verwüsteten und verlassenen Herzen“ (*al-qalb al-ḥarāb*). Solch einem Herzen hat er „das von *taqwā* bewohnte Herz“⁶⁹⁷ gegenüber gestellt; das „durch *taqwā* blühende Herz“ (*al-qalb al-ma‘mūr bi-t-taqwā*)⁶⁹⁸). Es gibt wohl wenige Formulierungen, die die fundamentale Wichtigkeit des Herzens für das Glaubensprojekt des Ibn Taymīya knapper und eindringlicher auf den Punkt bringen: Ein Herz, in dem keine Gottesfurcht – kein Glaube also – ist, ist ein einziger öder Trümmerhaufen; ein dunkler und wüster Ort; ein Ort, aus dem nur Zweifel und Herumirren hervorgehen. Ibn Taymīya spricht davon, dass diejenigen, die nicht bei dem, was die Propheten gelehrt und berichtet haben, ihre Zuflucht suchen, allesamt zweifelnd und irrend sind (vgl. die von ihm gebrauchten Wörter *ḥā’ir*; *ḍall*; *ṣakk*; *murtāb*).⁶⁹⁹ Es verhält sich ganz so, wie in Q 24/40 beschrieben wird:

„Oder (die Handlungen der Ungläubigen sind) wie Finsternis in einem abgrundtiefen Meer, das von einer Woge bedeckt wird, über der eine (weitere) Woge liegt, über der (auch noch) eine Wolke liegt, - *eine* Finsternis über der andern: Wenn man seine Hand ausstreckt (w. herausbringt), kann man sie (vor Dunkelheit) kaum sehen. Wem Gott kein Licht verschafft, der hat (überhaupt) keines.“

Ein mit Gottesfurcht belebtes Herz hingegen ist ein blühender und lichter Ort: „Ḥuḍayfa b. al-Yamān hat gesagt: ‚Im Herzen des Gläubigen ist eine Lampe, die leuchtet.‘“⁷⁰⁰ Gedeihen und Zivilisation (*‘umrān*) vs. Trümmerhaufen (*ḥarāb*) und Ödnis; Dunkelheit vs. Licht; Sicherheit und Ruhe vs. Zweifel und Beunruhigung: Es fällt schwer, die Bedeutung zu übersehen, die solch ein „Herz voller Gottesfurcht“ für Ibn Taymīya hat.⁷⁰¹

Diese Bedeutung des Herzens und der für Ibn Taymīya notwendigen und *inneren* „religion du cœur“ impliziert nun allerdings *mitnichten*, dass damit die *äussere* Religiosität ihrerseits keinerlei Bedeutung mehr hätte, sondern vielmehr stellt Ibn Taymīya eine ganze *besondere* Beziehung her zwischen dem, was „innen“ und im Herzen ist bzw. geschieht, und zwischen dem, was „aussen“ ist bzw. geschieht (was sich schon die längste Zeit über angekündigt hat). Und zwar dergestalt, dass das „Äussere“ keine isolierte Komponente des Glaubens ist, die unabhängig vom „Inneren“ bestehen würde, sondern im Gegenteil eine *notwendige Folge* des

⁶⁹⁷ Zu beachten ist hier selbstredend, dass *taqwā* hier nicht-restringiert – also *muṭlaqan* – gebraucht wird; d. h. synonym mit Glauben ist (vgl. oben).

⁶⁹⁸ Vgl.: „*qāla šayḥu l-islāmi l-qalbu l-ma‘mūru bi-taqwā idā raġġaḥa bi-muġarradi etc.*“

⁶⁹⁹ Vgl.: „*fa-man i‘tabara mā ‘inda ṭ-ṭawā’ifi l-laḍina lam ya‘taṣimū bi-ta‘līmi l-anbiyā’i wa-iršādihim wa-iḥbārihim waġadahum kullahum ḥā’irīna etc.*“

⁷⁰⁰ Vgl.: „*inna fī qalbi l-mu‘mini sirāḡan yuzhiru.*“

⁷⁰¹ Aufgrund dessen, dass Ibn Taymīya davon ausgegangen ist (vgl. unten), dass die sogenannten „Werke des Herzens“ notwendig als konkretes und äusserliches Handeln Wirklichkeit werden, so kann im Übrigen davon ausgegangen werden, dass der von ihm etablierte Gegensatz zwischen Gedeihen/Blühen und Ödnis für ihn ohne jeden Zweifel von unmittelbarer Bedeutung für das muslimische Gemeinwesen war.

„Inneren“ darstellt.⁷⁰² Das heisst, ein Herz, das von Gottesfurcht erfüllt ist, bewirkt *notwendig*, dass die „äusseren“, religiösen Werke gesetzt werden (und die einzige Relativierung, die diesbezüglich zugestanden wird, ist, dass die Bedingung von *qudra* „Vermögen“ bzw. „In-der-Lage-Sein“ erfüllt sein muss: Wer verlangt schon von einem Felskänguruh, eine mathematische Gleichung zu lösen?). Ansonsten muss das, was im Herzen (also „innen“) ist, zu den Gliedmassen (also nach „ausser“) ausströmen und als äusseres Handeln sichtbar werden. Das „Innere“ und ein von Gottesfurcht bzw. Glauben erfülltes Herz entspricht also so etwas Ähnlichem wie einer „Glaubens-Grammatik“. Sind „Innen“ und „Ausser“ also so etwas wie zwei Seiten einer Münze, so ist es dennoch der „innere“ Anteil, der hierarchisch gesprochen höher zu bewerten ist. Das hat Ibn Taymīya etwa in seiner *Tuhfa ʿirāqīya* explizit ausgesprochen:

„Dies, was wir bisher erwähnt haben, verdeutlicht, dass die Wurzel der Religion in Wahrheit die inneren Dinge sind (*al-umūr al-bāṭina*) – gehörend zu Wissensbeständen und Werken –, und dass die äusseren Werke ohne selbige nutzlos sind.“⁷⁰³

Der für Ibn Taymīya schlagende Punkt ist also, dass der im Herzen befindliche Glauben vom Herzen aus auf eine kapillarische Art und Weise an die Oberfläche des Körpers dringt und dass – für den Fall, dass auch das hierzu notwendige Vermögen (*qudra*) gegeben ist – die dem inneren und im Herzen sitzenden Glauben entsprechenden äusseren und im Körper anzusiedelnden Folgen des Glaubens eintreten; dass der Glaube vom Herzen ausströmt; sich von Herzen her ausbreitet. Dies hat Ibn Taymīya im Übrigen explizit konstatiert: „Das Herz ist also die Wurzel (*aṣl*), und sobald sich in ihm *maʿrifa* ‚Wissen‘ und *irāda* ‚Willen‘ befinden, so breitet sich dies notwendigerweise in den Körper hinein aus“⁷⁰⁴ (*sarā ḡālika ilā l-badan*), wobei (?) es nicht möglich ist, dass der Körper hinter dem zurückbleibt, was das Herz will (*lā yumkinu an yataḥallafa l-badanu ʿammā yurīduhu l-qalbu*).“⁷⁰⁵ Es ist für Ibn Taymīya schlechterdings *unmöglich*, dass Glaube im Herzen besteht, *ohne* dass hieraus ein entsprechendes Handeln des Körpers resultiert (= *imtināʿ qiyām al-īmān bi-l-qalb min ḡayr ḥaraka*).⁷⁰⁶ Stets gilt: „Das ‚äussere Tun‘ ist eine notwendige Begleiterscheinung des ‚inneren Tuns‘ (*lāzimun li-l-ʿamali l-bāṭini*), die sich nicht von ihm loslöst, und das Fehlen des ‚Äusseren‘ zeigt das Fehlen des ‚Inneren‘ an (*intifāʿ az-ẓāhir dalīl intifāʿ al-bāṭin*).“ Hierauf hat auch Michot mit der gebührenden Deutlichkeit hingewiesen: „[...] l’agir apparent est rendu nécessaire par la foi du cœur, en est l’exigence. Lorsque la foi de cœur se produit, la foi des membres se produit forcément [...]“⁷⁰⁷

⁷⁰² Das heisst natürlich nicht, dass es *unmöglich* ist, dass das, was äusserlich ist, unabhängig von dem, was innen (also im Herzen) ist, vorkommt: andernfalls gäbe es ja so etwas wie Augendienerei oder Heuchelei nicht. Oder, genauer, hier wird prinzipiell vielmehr als unabdingbare Bedingung für Glauben gefordert, dass das, was aussen ist, von innen heraus an die Oberfläche dringt.

⁷⁰³ Vgl.: „*wa-hāḏā l-laḏī ḡakarnāhu mimma yubayyinu anna aṣla d-dīni fī l-ḥaqīqati huwa l-umūru l-bāṭinatu mina l-ʿulūmi wa-l-a-ʿmāli wa-anna l-a-ʿmāla ẓ-ẓāhirata lā tanfaʿu bi-dūnihā*.“

⁷⁰⁴ Das heisst, der Körper „tut“; „agiert“.

⁷⁰⁵ Vgl.: „*tumma l-qalbu huwa l-aṣlu fa-iḏā kāna fīhi maʿrifatun wa-irādatun sarā ḡālika* etc.“

⁷⁰⁶ Er argumentiert hier sehr nachdrücklich gegen die Murğīʿiten.

⁷⁰⁷ Vgl. Michot *Textes spirituels* VI, p. 5

IV. 1. 5. 3. IBN TAYMĪYA UND DER THEMATISCHE KOMPLEX DES WOLLENS

Es ist lohnend, in diesem Zusammenhang nochmals auf das schon erwähnte und sehr schöne Buch von Jacques Bouveresse zurückzukommen („Peut-on ne pas croire?“). Bouveresse erwähnt dort einen Beitrag von Arthur O. Lovejoy, in welchem dieser auf einen deutschen Logiker verweist, der eine Unterscheidung „[...] entre la connaissance « morte » et la connaissance « vivante » [...]“ festhält, „[...] la connaissance morte étant celle qui *n'est pas capable d'exercer une influence sur la volonté*.“⁷⁰⁸ Die Überlegung, dass ein totes Wissen nicht in der Lage ist, irgendeinen Einfluss auf den Willen auszuüben, ist im Hinblick auf das, was an dieser Stelle der vorliegenden Arbeit interessiert, insofern nachgerade elektrisierend, als Ibn Taymīyas Überlegungen zum Glauben (des Herzens) sehr nachdrücklich auf eine Begrifflichkeit bezogen ist, die mit Willen, Begehren etc. zu tun hat: *hamm*, *irāda*, *ṭalab* etc.⁷⁰⁹ Es ist sicherlich einer der ganz entscheidenden Punkte in seinen Überlegungen, dass ohne diese innere Dimension kein Glaube bestehen kann, und dass ein der Form nach religiöses Tun ohne diesen inneren Anteil keine Chance hat, echt zu sein. Was diesen – in Ibn Taymīyas Worten: lobenswerten (*maḥmūd*), d. h. auf Gott gerichteten – Willen betrifft, so hat Hoover korrekt konstatiert: „Moreover, God has naturally constituted human beings to love and worship Him alone. To be a willing being is an essential concomitant of the natural constitution. A willing being necessarily has a god towards which it directs its love and which it loves for itself. Apart from corrupting influences, this ultimate object of the natural constitution's will and love will be God.“⁷¹⁰ In jedem einzelnen Menschen ist Ibn Taymīya zufolge etwas angelegt, was erfordert, dass er das Wahre/Gott erkennt und liebt (vgl.: „*fī kulli aḥadīn mā yaqtaḍi maʿrifatahū bi-l-ḥaqqi wa-maḥabbatahū lahū*“): „In Ibn Taymīya's view, the natural constitution also dictates what is good for humans to do and love. God has constituted humans to will naturally what is profitable for them and repel what is harmful.“⁷¹¹ Im Kontext dieser Thematik, gilt es zudem zu beachten, dass Ibn Taymīya eine recht präzise Sicht von *irāda* „Willen“ bzw. „Wollen“ hatte, der zufolge ein Wollen, das diesen Namen verdient, impliziert, dass tatsächlich ein entsprechendes Handeln aus ihm resultiert (dies im Unterschied zu *hamm*). Hierauf hat er mit Nachdruck gepocht:

„Ein ‚entschiedenes Wollen‘ (*irāda ḡāzima*) erfordert es – unter der Voraussetzung, dass derjenige, der solcherart will, auch dazu an der Lage ist, das zu erreichen, was er will –, dass das, was gewollt wird, (auch tatsächlich) zustandekommt (wörtl. existiert), und macht es notwendig, dass von dem, was er will, das zustandekommt, wozu er in der Lage ist. Will ein Mensch (*ʿabd*) es also mit Entschiedenheit (*yurīd...irādata ḡāzima*), dass er betet, dann betet er (auch tatsächlich). Und für den Fall, dass er nicht betet, obwohl er dazu in der Lage

⁷⁰⁸ Vgl. Bouveresse *Peut-on ne pas croire*, p. 229 – Hervorhebung von mir.

⁷⁰⁹ Für das Herz als Sitz des Willens vgl. auch Laoust *Essai*, p. 471.

⁷¹⁰ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 42

⁷¹¹ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 42

gewesen wäre, so verweist dies auf Schwäche des Willens.“⁷¹² Oder auch: „Was ein ‚entschiedenes Wollen‘ betrifft, so ist es notwendig, dass sich mit selbigem – vorausgesetzt, dass man auch in der Lage ist zu tun, was man tun will – (auch tatsächlich) das Tun dessen, das zu tun man in der Lage ist, verbindet. Und sei es nur in Form eines Blicks, einer Kopfbewegung, eines Wortes, eines Schrittes oder einer Körperbewegung. Und dadurch wird die Bedeutung des Ausspruchs vom Propheten: ‚Treffen zwei Muslime im Kampf aufeinander (wörtl. mit ihren beiden Schwertern), so werden beide – der, der tötet und der der, der getötet wird – in die Hölle kommen‘ klar, denn derjenige (von den beiden), der getötet worden ist, wollte (seinerseits ja auch) seinen Gefährten töten. Er tat also (an Kämpfen), wozu er in der Lage war, verfehlte aber das, was er wollte (also: den Anderen zu töten).“⁷¹³

Glauben (im Sinne von *īmān*) heisst also für Ibn Taymīya, dass es notwendigerweise Werke des Herzens gibt und dass aus diesen Werken des Herzen notwendigerweise ein entsprechendes körperliches Handeln resultiert. Ist der Glaube (*īmān*) *qawl wa-‘amal*, dann nachdrücklich *qawl bāṭin wa-zāhir* und *‘amal bāṭin wa-zāhir*, wobei das „Äussere dem Inneren folgt (*tābi‘ lahū*); ihm anhaftet (*lāzim lahū*).“⁷¹⁴ Ist das Innere in Ordnung, dann auch das Äussere; ist das Innere verderbt, dann auch das Äussere. Vielleicht wird die Totalität des Glaubens, die Ibn Taymīya anvisiert, niemals so deutlich wie hier: Noch der flüchtigste Blick, noch die kleinste Kopfbewegung ist *Teil* des Glaubens (*īmān*).

Eine herausragend wichtige Komponente des „Tun des Herzens“ (*‘amal al-qalb*) ist dabei die Liebe zu Gott und Seinem Gesandten, die nachdrücklich auch impliziert, *das zu lieben, was Gott und Sein Gesandter lieben* und zu einem Teil des Glaubens gemacht haben; es zu wollen und sich ihm in voller Liebe dazu vollständig zu unterwerfen:

„[...] aber *īmān* ‚Glaube‘ ist nicht bloss der *taṣdīq* ‚das Für-Wahr-Halten‘, sondern vielmehr müssen da auch *a‘māl qalbīya* ‚zum Herzen gehörige Werke‘ sein, die *a‘māl zāhira* ‚äussere Werke‘ notwendig machen (*tastalzimu*), so wie wir weiter oben gesagt haben. Die Liebe zu Gott und Seinem Gesandten *gehören also zum Glauben*; und die Liebe dessen, was Er befohlen hat sowie der Hass dessen, was Er verboten hat, gehören zu den Dingen, die für den Glauben am allercharakteristischsten sind (*min aḥaṣṣi al-umūri bi-l-īmāni*). Es ist aus diesem Grund, dass der Prophet in mehreren Ḥadīthen erwähnt hat, dass ‚derjenige, den seine gute Tat erfreut und seine schlechte Tat schmerzt, ein *mu‘min* ‚Gläubiger‘ ist‘, denn so jemand *liebt* die gute Tat und erfreut sich an ihr und *hasst* die schlechte Tat, und sie zu tun bekümmert ihn, mag er sie auch aufgrund einer Begierde, der er schliesslich nicht widerstehen konnte, hat, getan (*wa-in fa‘alahā bi-ṣāhwatin ḡālibatin*) – und *diese Liebe* und *dieser Hass* gehören zu den

⁷¹² Vgl.: „*wa-l-irādatu l-ḡāzimatū ma‘a l-qudrati tastalzimu wuḡūda l-murādi wa-wuḡūda l-maḡdūri ‘alayhi minhu fa-l-‘abdu idā kāna murīdan li-ṣ-ṣalāti irādatan ḡāzimatān ma‘a qudratihī ‘alayhā ṣallā fa-idā lam yuṣalli ma‘a l-qudrati dalla ḡālika ‘alā ḡu‘fi l-irādati*.“

⁷¹³ Vgl.: „*wa-ammā l-irādatu l-ḡāzimatū fa-lā budda an yaqtarina bihā ma‘a l-qudrati fī‘lu l-maḡdūri wa-law bi-nazratin aw ḥarakati ra’sin aw lafzatin aw ḥuṭwatin aw taḥrīki badanin wa-bi-hāḡā yaḡharu ma’nā qawlihī ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama: idā ltaqā l-muslimāni bi-sayfayhimā fa-l-qātilu wa-l-maḡtūlu fī n-nāri fa-inna l-maḡtūla arāda qatla ṣāḡibihī fa-‘amila mā yaḡdiru ‘alayhi mina l-qitāli wa-‘aḡaza ‘an ḡuṣūli l-murādi [...]*.“

⁷¹⁴ Vgl.: „*wa-z-zāhiru tābi‘un li-l-bāṭini lāzimun lahū etc.*“

charakteristischen Eigenschaften vom Glauben (*ḥaṣā'is al-īmān*). Und es ist bekannt, dass der, der *zinā* begeht, nur *zinā* begeht, weil seine (Trieb)Seele es liebt, jenes zu tun (*li-ḥubbi nafisihi li-dālika l-fi'*). Gesetzt also, dass in seinem Herzen die Furcht vor Gott vorhanden gewesen wäre, welche die Begierde bezwingt, oder die Liebe zu Gott, welche sie besiegt, dann hätte er (schlicht und einfach) nicht *zinā* begangen. Deswegen hat Gott über Joseph gesagt (= Q 12/14): „So (aber griffen wir ein) um Böses und Abscheuliches von ihm abzuwenden. Er ist (einer) unserer auserlesenen (?) (oder begnadeten?) Diener“. Wer also Gott in treuer Gesinnung das Recht auf *ihlās* darbringt (*kāna muḥliṣan li-llāhi ḥaḡga l-ihlās*), der begeht nicht *zinā*. Vielmehr begeht er nur *zinā*, weil er dessen ermangelt, und dies ist *īmān* ‚der Glaube‘, der von ihm fortgerissen (*yunza'u*) werden mag (wörtl. wird), wohingegen der *taṣḍīq* selbst nicht von ihm fortgerissen wird, und deswegen sagt man: Er ist ein *muslim* und kein *mu'min*, denn der *muslim*, der Anspruch auf Belohnung (durch Gott im Jenseits) hat, muss unbedingt *muṣaddiq* sein (also: ‚einer, der für wahr hält‘), und falls er dies nicht ist, so ist er ein Heuchler.

Nicht im Herzen von *jedem* aber, der für wahr hält (*ṣaddaqa*), sind solche *notwendig* zum Glauben gehörigen Zustände (*al-aḥwāl al-īmāniya al-wāḡiba*) wie die vollkommene Liebe zu Gott und Seinem Gesandten (*kamāl maḡabbat Allāh wa-rasūlihī*) oder wie die Furcht vor Gott und der *ihlās* Ihm gegenüber in dem, was man tut (*fī l-a'māl*), (oder) das absolute Vertrauen auf Ihn vorhanden, sondern vielmehr mag ein Mensch an das glauben, was der Gesandte überbrachte (*yakūnu muṣaddiqan bi-mā ḡā'a bihi*), und *dennoch* mit seinen Werken Augendienerei betreiben (*yurā'i*) und (mag) ihm seine Familie und sein Geld lieber sein als Gott, Sein Gesandter und (die Tatsache), sich um Gottes willen abzumühen. Und damit wurden die Gläubigen in letzter Konsequenz in Q 9/24 angesprochen (?) (*wa-qad ḥuṭibu bi-hādā l-mu'minūna fī āḡiri l-amri fī sūratī l-Barā'a*), indem zu ihnen gesagt wurde: „Wenn eure Väter, eure Söhne, eure Brüder, eure Gattinnen und eure Sippe, (Herden)besitz, den ihr gewonnen habt, Handel, dessen Niedergang ihr fürchtet (oder: Waren, von der ihr fürchtet, dass sie unverkäuflich wird), und Wohnungen, die euch gefallen, euch lieber sind als Gott und sein Gesandter und Kriegführen (w. sich Abmühen) um Gottes willen, dann wartet (nur) ab, bis Gott mit seiner Entscheidung kommt! Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht.“ Und es ist (wohl)bekannt, dass viele oder die Mehrheit der Muslime von dieser Art sind.⁷¹⁵ So steht fest (*ṭabata*), dass jemand so lange kein *mu'min* ‚Gläubiger‘ ist bis nicht Gott und Sein Gesandter ihm lieber sind als alles Andere, und ein Gläubiger ist nur der, der nicht zweifelt und sich mit seiner Person und seinem Vermögen um Gottes willen abmüht. In wessen Herz also nicht die mit Bezug auf den Glauben notwendigen Zustände (*al-aḥwāl al-wāḡiba fī l-īmān*) vorhanden sind, dem spricht der Gesandte Gottes den Glauben ab, auch wenn bei ihm *taṣḍīq* sein mag. Der *taṣḍīq* gehört (auch) zum Glauben, aber es ist unabdingbar, dass zusammen mit dem *taṣḍīq* da auch etwas von der Liebe zu Gott ist und der Furcht vor Ihm. Der *taṣḍīq* hingegen, der von nichts hiervon begleitet ist (*lā yakūnu ma'ahū ṣay'un min dālika*), ist ganz entschieden nicht Glauben (*laysa īmānan al-battata*).“⁷¹⁶

Es kann also nicht überraschen, dass die hier vorgestellte Sicht Ibn Taymīyas vom Glauben (*īmān*), die sowohl die Komponente von *taṣḍīq* als auch die Komponente

⁷¹⁵ Eben deswegen gibt es schliesslich so etwas wie religiöse Virtuosität! Hervorhebung von mir.

⁷¹⁶ Vgl.: „*wa-lakinna l-īmāna laysa muḡarrada t-taṣḍīqi bal lā budda min a'mālin qalbīyatīn tastalzimu a'mālan zāhiratan kamā taqaddama fa-ḡubbu llāhi wa-rasūlihī mina l-īmāni etc.*“

von *inqiyād/tāʿa* etc. umfasst, in Aussagen wie der folgenden eine nachgerade perfekte Zusammenfassung findet:

„[...] vielmehr ist es so, dass, wenn (auf der einen Seite) *kufr* ‚Unglaube‘ einmal in *takḍīb* ‚dem Für-Lüge-Erklären‘ besteht und ein anderes Mal darin, dass man zu Gott und Seinem Gesandten im Widerspruch steht, (ihnen) zuwiderhandelt (*muʿādāt*) und sich (dem Gehorsam ihnen gegenüber) entzieht, *ohne* (dabei) *takḍīb* (zu betreiben, dann ist es *notwendigerweise* so, dass (auf der anderen Seite) der Glaube (*īmān*) *taṣḍīq* ‚das Für-Wahr-Halten‘ ist *zusammen damit*, dass man mit Gott und Seinem Gesandten übereinstimmt, ihnen nahesteht (*muwālāt*) und ihnen gehorcht und sich ihnen fügt, und (dann) ist *blosser taṣḍīq* (schlicht) nicht ausreichend.“⁷¹⁷

Zusammenfassend: Die von Ibn Taymīya geäußerte Sichtweise und Definition von Glauben als ‚Sagen und Tun‘ hat die unmittelbare und wichtige Konsequenz, dass damit solche Sichtweisen von Glauben, die den Glauben auf *taṣḍīq* ‚das Für-Wahr-Halten‘ / ‚Als-Wahr-Anerkennen‘ oder auf *ʿilm* ‚das Wissen‘ beschränken⁷¹⁸ wollen, hochgradig problematisch werden, weil damit der herzensmässige Anteil sowohl mit Bezug auf *qawl* als auch mit Bezug auf *ʿamal* entfällt; und das ‚Tun‘ (mit dem Herzen und dem Körper) als notwendiger Teil des Glaubens entfällt. An diesen für Ibn Taymīya wichtigen Punkt hat auch Yahya Michot erinnert: „La foi est en effet *dire et agir* : *croire est beaucoup plus que savoir ou reconnaître pour vrai*.“⁷¹⁹ Ibn Taymīya hat vielerorts betont, dass die Überzeugung, dass der Gesandte Gottes aufrichtig ist (*iʿtiqād ṣidq ar-raṣul*) – ja, dass er der Gesandte Gottes ist – *allein nicht konstitutiv sein kann für den Glauben: Hinzu muss kommen, dass der Gesandte auch mit dem Herzen geliebt und verehrt wird*: „[...] *ʿulima bi-dālika anna muḡarrada iʿtiqādīn annahū ṣādiqun lā yakūnu īmānan illā maʿa maḡabbatihi wa-taʿzīmihi bi-l-qalbi*.“ *Denn, wie Ibn Taymīya selbst nahegelegt, impliziert die blosse Tatsache, etwas zu wissen oder etwas „für wahr zu halten“ bzw. als „wahr anzuerkennen“ (= taṣḍīq) ganz und gar nicht, dass dies auch notwendigerweise geliebt wird. Nochmals: Ibn Taymīya hat die beiden Vorgänge von taṣḍīq/takḍīb und von ḡubb/buḡḍ nicht als zur selben Ordnung gehörend betrachtet.* Diesen Gedanken hat er in mehrere Richtungen verfolgt. So hat er einerseits nahegelegt, dass es beispielsweise möglich ist, dem Gesandten zu glauben (*ṣaddaqa r-raṣūla*) und ihn doch zu hassen (*abḡaḍahū*) und ihm „mit dem Herzen und dem Körper zuwiderzuhandeln“ (*ʿādāhu bi-l-qalbi wa-l-badan*); andererseits hat er gezeigt, dass man an die Existenz von z. B. den *ṣayāṭīn* glauben kann (im Sinne von *taṣḍīq*), ohne an sie zu glauben (im Sinne von *īmān*), d.h., ohne, dass man ihnen willfährig ist und ihnen gehorcht, indem der ausschliesslich auf Gott gerichtete Wille sich auf andere Objekte richtet (beides würde Ibn Taymīya notwendig und entschieden Unglaube entsprechen).

In den bisher angeführten Überlegungen von Ibn Taymīya ist implizit über die Begriffe von *muwālāt/muʿādāt* sowie *ḡubb/buḡḍ* eine Thematik angesprochen, die

⁷¹⁷ Vgl.: „*bal idā kāna l-kufru yakūnu takḍīban wa-yakūnu muḡālafatan wa-muʿādātan wa-mtināʿan bilā takḍībin fa-lā budda an yakūna l-īmānu taṣḍīqan maʿa muwāfaqatin wa-muwālātin wa-inqiyādīn lā yakfī muḡarradu t-taṣḍīqi*.“ Hervorhebung von mir.

⁷¹⁸ Das heisst selbstredend *nicht*, dass Ibn Taymīya Wissen infragestellt! Er sagt nur, dass Wissen allein nicht *genug* ist.

⁷¹⁹ Vgl. Michot *Textes spirituels* VI, p. 1

für die vorliegende Arbeit von herausragender Bedeutung ist. Im Folgenden muss also explizit diejenige Ordnung von *ḥubb* „Liebe“ und *muwālāt* „Nahestehen“ herausgestellt werden, ohne die Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyāʾ Allāh* unter keinen Umständen adäquat erfasst werden kann. Ibn Taymīyas Sicht von *īmān* „Glauben“ bleibt also nicht ohne Konsequenzen, da die Liebe als einer bedeutenden religiösen Empfindung wie Liebe einen Teil der *aʿmāl al-qalb* bildet, von denen ausführlich gezeigt wurde, dass sie die *aʿmāl al-badan* *notwendig* nach sich ziehen. Über Ibn Taymīyas Sicht von Glauben kommt also die ganze Thematik von *ḥubb* und *bugḍ* ins Spiel und damit ganz nachdrücklich die *awliyāʾ Allāh*.

IV. 1. 6. IBN TAYMĪYA UND DER WAY OF PIETY ALS EINE ORDNUNG VON LIEBE UND HASS

„Die Liebe zu Gott (*maḥabbatu llāhi*) und zu Seinem Gesandten gehört zu den wichtigsten Verpflichtungen des Glaubens und zu seinen bedeutsamsten Wurzeln und Grundlagen. Ja, vielmehr noch ist diese Liebe (wörtl. sie) die Grundlage sämtlicher Werke des Glaubens und der Religion – so wie Ihm zuzustimmen (*at-taṣḍīq bihi*) die Grundlage sämtlicher Glaubens- und Religionsaussagen ist⁷²⁰ – denn jegliche Bewegung im Seienden nimmt in ihren Ausgang in einer (spezifischen Art von) Liebe: Sei es in Liebe, die Lob verdient oder aber (im Gegenteil) in einer Liebe, die Tadel verdient – wie wir das in (unserer Schrift) *Qāʿida fī l-maḥabba* von den bedeutenden Grundlagen ausführlich dargelegt haben. Alle glaubens- und religionsbezogenen Werke gehen nun ausschliesslich aus der(jenigen) Liebe hervor, die Lob verdient, wobei die Wurzel dieser Lob verdienenden Liebe die Liebe zu Gott ist, da solche Werke, die aus der Tadel verdienenden Liebe hervorgehen, bei Gott keine rechtschaffenen Werke sind, sondern vielmehr gehen sämtliche Werke, die dem Glauben und der Religion zuzuschlagen sind, *ausschliesslich* aus der Liebe zu Gott hervor, denn Gott nimmt (von den Gläubigen) keine Werke an, es sei denn solche, die um Seines Anlitzes willen getan wurden [...]. Im *Ṣaḥīḥ* [von al-Buḥārī] ist folgender *ḥadīṭ* überliefert: ‚Die ersten Drei, mit denen da das Höllenfeuer entfacht werden wird, sind diejenigen, die den Qurʾān rezitieren und dabei (in Wahrheit) Augendienerei betreiben; diejenigen, die sich (angeblich für Gott) abmühen und dabei (in Wahrheit) Augendienerei betreiben und diejenigen, die Almosen geben und dabei (in Wahrheit) Augendienerei betreiben.‘ Und vielmehr (also verhält es sich so) dass ‚Gott aufrichtig zu dienen‘ die einzige Religion ist, die Gott annimmt: Und *das* ist die Religion, mit der Er zu den Leuten aller Generationen die Gesandten geschickt hat, und (*das* ist die Religion) mit der Er sämtliche (heiligen) Schriften herabgesandt hat, und (*das* ist die Religion), hinsichtlich derer die Autoritäten unter den Gläubigen übereinstimmten. Und *das* ist die Quintessenz/die kürzeste Formel, mit der die prophetische Mission zusammengefasst werden kann; die Achse, um die sich ‚die Mühle des Qurʾān dreht‘ (*quṭbu l-Qurʾāni llaḍī tadūru ʿalayhi raḥāhu*).“

(Ibn Taymīya in seiner *Tuḥfa ʿirāqīya*)

⁷²⁰ Genannt sind hier nochmals die beiden erwähnten Dimensionen von *qawl* und *ʿamal*.

Es ist also notwendig, explizit eine weitere und wichtige Dimension von Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyā'* herauszustellen, die ihrerseits gleichfalls im Zentrum des *way of piety* steht bzw. nachvollziehbar macht, mit welchem Nachdruck die *awliyā'* für Ibn Taymīyas religiöse Arbeit eine zentrale und positive Grösse darstellen und in welch grossem Ausmass sie seine religiösen Überzeugungen transportieren. Was diese Dimension betrifft, so ist sie schon aus dem Grund als zentral zu erachten, dass in ihr die *awliyā'* (sg. *walī*) auch in einem *sprachlichen* Sinne in den Mittelpunkt des Interesses rücken, d. h., war bisher die Rede von Forderungen an das religiöse Handeln, die erfüllt sein müssen, damit ein Individuum – Ibn Taymīya zufolge – den *awliyā'* zugeschlagen werden kann, so werden nun *darüber hinaus* sprachliche Argumente schlagend. Mit anderen Worten muss nun auf die arabische Wurzel zurückgekommen werden, von der das Lexem *awliyā'* gebildet ist – also auf arabisch *w-l-y*. Das semantische Spektrum dieser Wurzel wurde bereits weiter oben vorgestellt, und dabei wurde konstatiert, dass die primäre Bedeutung dieser Wurzel mit der Vorstellung von „Nähe“ zu tun hat und dass hiervon sekundäre Bedeutungen wie einerseits „Freund sein“, „lieben“⁷²¹ und andererseits „die Macht haben“ o. ä. abgeleitet sind. Für Ibn Taymīyas Arbeit mit den *awliyā'* gilt, dass er zunächst die beiden Vorstellungen von „Nähe“ und „Freundschaft“ aufnimmt und *īmān* „Glauben“ auch als eine Ordnung von „Lieben“ und „Hassen“ begreift. Für diese intensiv mit dem Vorgang des Wollens verbundene und durch das Gegensatzpaar von „Lieben“ und „Hassen“ strukturierte Ordnung gilt, dass sie – wie schon gezeigt wurde – deutlich mit der dem Gegensatzpaar von *raḥmānī* „gottbezogen“ und *ṣayṭānī* „auf den Satan bezogen“ korrespondiert.

Einen guten Ausgangspunkt stellt hier Ibn Taymīyas Schrift *Al-Furqān bayna awliyā' ar-raḥmān wa-awliyā' aṣ-ṣayṭān* dar.⁷²² Ibn Taymīya beginnt mit einer sehr ausführlichen Darlegung qur'ānischer Verse (die im Folgenden gleich näher zu betrachten sein werden), und fährt dann wie folgt fort:

„[...] Ist nun bekannt, dass es unter den Menschen sowohl *awliyā' Allāh* als auch *awliyā' aṣ-ṣayṭān* gibt, so ist es geboten, zwischen den Einen und den Anderen zu unterscheiden – so wie auch Gott und Sein Gesandter zwischen ihnen unterschieden haben. Die *awliyā' Allāh* sind dabei diejenigen, die gläubig und gottesfürchtig sind – so wie Gott gesagt hat (= Q 10/62-63). Und in einem authentischen *ḥadīṭ*, den al-Buḥārī und andere von Abū Hurayra überliefert haben, der ihn seinerseits vom Propheten überliefert hat, heisst es, dass der Prophet gesagt hat: ‚Gott sagt: ‚Wer (auch immer) feindselig gegen einen meiner Freunde vorgeht (*man ʿādā lī walīyan*), der tritt als Kampfgegner gegen mich auf⁷²³ – oder: dem ‚erkläre ich den Krieg‘ – und auf unvergleichliche Art und

⁷²¹ Vgl. LA, Bd. 15, s. r. *w-l-y*, p. 402: „*wa-wālā Fulānun Fulānan idā aḥabbahū*.“; p. 404: „*wa-walīyu: aṣ-ṣadīqu wa-n-naṣīru; al-walīyu t-tābiʿu l-muḥibbu*.“

⁷²² Dieser Titel spricht selbstredend *Bände* im Hinblick auf den hier vorgeschlagenen Zusammenhang!

⁷²³ Freier liesse sich vielleicht übersetzen: „Der hat mit meiner Feindschaft zu rechnen.“ – Im Übrigen ein Element, das auf zweifellos nicht wenig suggestive Art und Weise in einer Biographie von Ibn Taymīya auftaucht: „Überhaupt war es so, dass die *karāmāt* des Scheichs (Ibn Taymīya) sehr zahlreich waren. Und sie sagten, dass es zu seinen offensichtlichsten *karāmāt* gehört, dass man von niemandem gehört hätte, der sich ihm gegenüber *feindselig* verhalten oder ihn herabgesetzt hatte,

Weise nähert sich mir mein Diener, indem er das erfüllt, was zur Pflicht ich ihm gemacht habe, und mein Diener nähert sich mir unablässig, indem er supererogatorische Werke vollbringt bis dass ich ihn liebe, und wenn ich ihn liebe, bin ich das Ohr, mit dem er hört; das Augenlicht, mit dem er sieht; die Hand, mit der er anpackt und der Fuss, mit dem er geht: Durch mich also hört er; durch mich sieht er; durch mich packt er an und geht er. Und fragt er mich, so werde ich ihm gewiss geben; und sucht er bei mir seine Zuflucht, so werde gewiss Zuflucht ich ihm gewähren. Und in Anbetracht vor nichts, das ich wirke, zauderte ich so sehr wie davor, das Leben meines gläubigen Dieners zu nehmen, der es hasst zu sterben, und ich hasse es, ihm weh zu tun, doch es muss sein⁷²⁴ – und dies ist der richtigste *ḥadīṭ*, der über die *awliyāʾ Allāh* überliefert worden ist, denn der Prophet hat (darin) klargemacht, dass derjenige, der feindselig gegen einen *walī li-llāh* vorgeht, gegen *Gott* als Kampfgegner auftritt. Und in einem anderen *ḥadīṭ* heisst es: ‚Fürwahr: Ich räche das Blut meiner *awliyāʾ*, so wie ein wütender Löwe Rache nimmt‘, d. h. ‚Ich nehme Blutrache an denen, die feindselig gegen meine Freunde vorgegangen sind, sowie ein wütender Löwe seine Blutrache nimmt – und dies deswegen, weil die *awliyāʾ Allāh* diejenigen sind, die an Ihn glaubten und ihm Freund waren (*wālāhu*) und so liebten, was Er liebt; hassten, was Er hasst; Wohlgefallen an dem hatten, woran Er Wohlgefallen hat; zürnten, worüber Er zürnt; geboten, was Er gebietet und verboten, was Er verbietet; gaben, wem Er wünscht, dass gegeben wird; vorenthielten, wem Er wünscht, dass vorenthalten wird – sowie wir bei at-Tirmidī und andernorts (überliefert) finden, dass der Prophet gesagt hat: ‚Des Glaubens stärkstes Band ist es um Gottes willen zu lieben und um Gottes willen zu hassen.‘ (*awṭaq ʿurā l-īmān al-ḥubb fī llāh wa-l-buḡḍ fī llāh*). Gott gemäss. Laut einem anderen *ḥadīṭ*, den Abū Dāwūd überliefert hat, hat er (= Prophet) gesagt: ‚Wer um Gottes willen liebt und um Gottes willen hasst; um Gottes willen gibt und um Gottes willen vorenthält, der hat seinen Glauben vollkommen gemacht‘. Und *walāya* ‚Freundschaft‘ ist (nun) das Gegenteil von *ʿadāwa* ‚Feindschaft‘, und die Wurzel von *walāya* ist *maḥabba* ‚die Liebe‘ und *qurb* ‚die Nähe‘, während die Wurzel von *ʿadāwa* *buḡḍ* ‚der Hass‘ und *buʿd* ‚die Ferne‘ ist. Es heisst auch, dass der *walī* so (also: als *walī*) bezeichnet wurde, weil er ‚unablässig den Gehorsamtaten nachkommt‘ (*li-muwālātihī li-ṭ-ṭāʿāt*), d. h. sie verfolgt (*mutābaʿatuhū lahā*) – wobei die erstgenannte (Erklärung) richtiger ist. Und der *walī* ist der, der nahe ist. Und so sagt man (auch): ‚*ḥādā yalī ḥādā*‘, sprich: ‚Dieses ist nahe von jenem.‘ [...] Und wenn der *walī Allāh* derjenige ist, der mit Gott übereinstimmt und Ihm nachfolgt (*al-muwāfiq al-mutābiʿ lahū*) in dem, was Er liebt und woran Er Wohlgefallen hat; was Er hasst und worüber Er zürnt; indem, was Er befiehlt und verbietet, dann ist der, der feindselig gegen Seinen *walī* ist, auch feindselig gegen Ihn (*kāna l-muʿādī li-walīyihī muʿādiyan lahū*) – so wie Gott gesagt hat (= Q 60/1): ‚Nehmt euch nicht meine und eure Feinde zu Freunden, indem ihr ihnen (eure) Zuneigung zu erkennen gebt‘. Wer also gegen die *awliyāʾ Allāh* feindselig vorgeht, der geht gegen Ihn feindselig vor; und wer gegen Ihn feindselig vorgeht, der tritt als Kampfgegner gegen Ihn an, und deswegen sagte er: ‚Wer (auch immer)

der nicht von Prüfungen heimgesucht wurde [...] (*mā sumiʿa bi-aḥadin ʿadāhu aw naqqaṣahū illā wa-btuliya bi-balāya* etc.).“ Vgl. al-Marʿī *Kawākib*, p. 161 – Hervorhebung von mir.

⁷²⁴ Vgl.: „*man ʿadā lī walīyan* etc.“; für diesen bedeutenden *ḥadīṭ* vgl. auch Chodkiewicz *Seal*, p. 25; Chittick *Sufi Path*, p. 325; Amri *Sainte*, p. 17.

Chittick übersetzt: „My servant draws near to Me through nothing I love more than that which I have made obligatory for him. My servant never ceases drawing near to Me through supererogatory works until I love him. Then, when I love him, I am his hearing through which he hears, his sight through which he sees, his hand through which he grasps, and his foot through which he walks.“

feindselig gegen einen meiner Freunde vorgeht (*man ʿādā lī walīyan*), der tritt als Kampfgegner gegen mich auf“.⁷²⁵

Diese Anfangspassage aus Ibn Taymīyas *Furqān bayna awliyāʾ ar-raḥmān wa-awliyāʾ aš-šayṭān* hat den grossen Vorteil, dass in ihr viele derjenigen Punkte, die hier im Folgenden interessieren, zusammengeballt vorkommen. Unmittelbar sichtbar ist zunächst, dass Ibn Taymīya explizit die beiden mit der Wurzel, von der arabisch *walī* abgeleitet ist, Bedeutungen „Nähe“ und „Freundschaft“ aufgreift. Was die Bedeutung „Freundschaft“ betrifft, so tritt dies besonders deutlich sichtbar hervor, insofern Ibn Taymīya als Antonym für *walāya ʿadāwa* „Feindschaft“ anführt. Dies ist in seinen Schriften recht häufig zu beobachten, insofern dort regelmässig dem *walī Allāh* der *ʿadūw Allāh* entgegengehalten wird bzw. den *awliyāʾ Allāh* die *aʿdāʾ Allāh*.⁷²⁶ Deutlich zu sehen ist auch, dass Ibn Taymīya vom semantischen Spektrum der arabischen Wurzel *w-l-y* zudem auch die Bedeutung „Nähe“ aufgreift. Auch hier wiederum ist dies besonders deutlich, so das Augenmerk auf die Antonyme gerichtet wird: Hat *walāya* mit *qurb* „Nähe“ zu tun, dann *ʿadāwa* mit *buʿd* „Ferne“. Was diesen Bedeutungsstrang betrifft, so greift Ibn Taymīya hier deutlich sichtbar auch auf die lexikalischen Erklärungen zu anderen Lexemen zurück, um diese Bedeutung „Nähe“ zu illustrieren.⁷²⁷

Offenkundig sind diese beiden Bedeutungsstränge von „Freundschaft“ / „Feindschaft“ sowie „Nähe“ / „Ferne“ in dem zitierten *ḥadīṭ qudsī* (*man ʿādā lī walīyan* etc.) auf sehr intensive Art und Weise ineinander verwoben (was insofern von einiger Bedeutung ist, als Ibn Taymīya diesem *ḥadīṭ* eine grosse Bedeutung einräumt, denn immerhin bemerkt er: „Dies ist der richtigste *ḥadīṭ*, der über die *awliyāʾ Allāh* überliefert worden ist.“): Wie zu sehen ist, ist in dem *ḥadīṭ* die Rede davon, dass Feindschaft einem *walī* gegenüber – also einem Individuum, das Gott (auf eine Art und Weise, auf die wir noch zurückkommen müssen) nahe und Freund ist, *Feindschaft gegenüber Gott* selbst bedeutet. Was heisst es aber nun, Gott so eminent nahe zu sein?

Im angeführten *ḥadīṭ qudsī* ist die Rede von unterschiedlichen – nämlich einerseits *obligaten* und andererseits *supererogatorischen* – Arten religiöser Werke, vgl. nochmals: „[...] auf unvergleichliche Art und Weise nähert sich mir mein Diener, indem er das erfüllt, was zur Pflicht ich ihm gemacht habe, und mein Diener nähert sich mir unablässig, indem er supererogatorische Werke vollbringt bis dass ich ihn liebe [...]“. Ibn Taymīya hat sich, wie weiter unten noch gezeigt werden muss, recht ausführlich⁷²⁸ mit den *zwei Gesichtern* religiösen Handelns beschäftigt, d. h. einerseits mit der Forderung, dass selbige nicht im Widerspruch zu dem stehen, was vorgeschrieben ist; und andererseits mit der Forderung nach *iḥlāṣ*. Durchaus bemerkenswert erscheint mir nun, dass er im Rahmen der Worterklärungen, die er in der obenstehenden Passage gibt, zwei verschiedene Erklärungen für den *walī* anführt, von denen die erste, mit ihrem Verweis auf die „Liebe“, in Richtung der

⁷²⁵ Vgl.: „*wa-qad bayyana subḥānahū wa-taʿālā fī kitābihī wa-sunnati rasūlihī ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama anna li-llāhi awliyāʾa mina n-nāsi wa-li-š-šayṭāni awliyāʾa* etc.“

⁷²⁶ Vgl. LA s. r. *w-l-y*; p. 404: „*wa-l-muwālātu: qiddu l-muʿādātī; wa-walīyu qiddu l-ʿadūwī*.“

⁷²⁷ Vgl. LA s. r. *w-l-y*; p. 404: „*al-walyu: al-qurbu wa-d-dunūwu*“; „*dārun walyatun: qaribatun*“ sowie: „*dāruhū walyu dārī ay qaribatun minhā*“.

⁷²⁸ Augenfällig ist, dass in der vorliegenden Arbeit nur ein *winziger* Bruchteil dessen, was er gesagt hat, angesprochen ist!

mit *ihlās* verbundenen inneren Dimension religiöser Werke verweist, wohingegen die zweite Erklärung, mit ihrem Verweis auf das Erbringen der Gehorsamstaten, in Richtung der Forderungen verweist, die aus dem mit der Offenbarung verbundenen System von Verpflichtungen resultieren – vgl. auch hier nochmals die einschlägige Passage:

„Und *walāya* ‚Freundschaft‘ ist (nun) das Gegenteil von *‘adāwa* ‚Feindschaft‘, und die Wurzel von *walāya* ist *maḥabba* ‚die Liebe‘ und *qurb* ‚die Nähe‘, während die Wurzel von *‘adāwa* *buḡḍ* ‚der Hass‘ und *bu‘d* ‚die Ferne‘ ist. Es heisst auch, dass der *walī* so (also: als *walī*) bezeichnet wurde, weil er ‚unablässig den Gehorsamstaten nachkommt‘ (*li-muwālātihī li-ṭ-ṭā‘āt*), d. h. sie verfolgt (*mutāba‘atuhū lahā*) – wobei die erstgenannte (Erklärung) richtiger ist.“⁷²⁹

Offenkundig zieht Ibn Taymīya die erste und mit der „Liebe“ verbundene Erklärung vor. Es ist an der Zeit zu fragen, *warum*.

IV. 1. 6. 1. DER MENSCH UND SEINE LIEBEN

Ibn Taymīya ist grundsätzlich davon ausgegangen, dass Menschen so etwas wie Leidenschaften und Neigungen haben – also das, was auf Arabisch als *ahwā* (sg. *hawā*) bezeichnet wird. Er hat sich dabei die Frage gestellt, was der tiefere Ursprung solcher Neigungen ist, und er legt nahe, dass dieser Ursprung ganz allgemein darin zu suchen ist, dass die Seele eines Menschen fähig ist (bestimmte Dinge) zu lieben; zu begehren. Als guter Scholastiker denkt er in der Folge anhand eines fundamentalen Gegensatzpaares, d. h. er konzentriert sich zugleich mit der *Liebe* (*ḥubb*) auf den ihr entgegengesetzten *Hass* (*buḡḍ*) und suggeriert, dass aus dem, was geliebt wird, unmittelbar auf das geschlossen werden kann, was gehasst wird. Was das *blosse Bestehen* von Liebe und Hass betrifft – also von *hawā* –, so behandelt Ibn Taymīya dies zunächst schlicht und einfach als eine Tatsache, die an und für sich nicht weiters problematisch oder zumindest unvermeidbar ist. Als hochgradig problematisch erachtet er hingegen, *hawā* in diesem Sinne zu folgen und nachzugeben:

„Der Ursprung von *hawā* liegt also darin, dass die Seele (etwas) liebt (wörtl. ihr Lieben) – und dem folgt das, was sie hasst (wörtl. ihr Hassen). Was *hawā* selbst betrifft – und das ist in der Seele bestehende Liebe und (der in der Seele bestehende) Hass – so ist er nicht zu tadeln, denn hierbei handelt es sich um etwas, was sich manchmal nicht in den Griff kriegen lässt, sondern getadelt wird vielmehr, ihm (= *hawā*) zu folgen.“⁷³⁰ Oder auch: „Das blosse Bestehen von Liebe und Hass (, das) ist *hawā*; aber verboten ist, dass jemand seiner Liebe und seinem Hass *ohne* rechte Leitung von Gott folgt.“⁷³¹

Handelt es sich bei *ḥubb* „Liebe“ und *buḡḍ* „Hass“ um zwei grundlegende seelische Regungen und um Angelegenheiten des Herzens, so ist evident, dass Ibn Taymīya nun zugleich suggeriert, dass selbige *unterschiedliche Richtungen* haben können;

⁷²⁹ Hervorhebung von mir.

⁷³⁰ Vgl.: „*fa-inna aṣla l-hawā maḥabbatu n-nafsi wa-yatba‘u dālika buḡḍuhā* etc.“

⁷³¹ Vgl.: „*muḡarradu l-ḥubbi wa-l-buḡḍi hawān* etc.“

dass also „Liebe“, „Zuneigung“, „Begehren“ etc. einerseits und „Hass“, „Abscheu“ etc. andererseits nichts sind, was nur auf ein einziges Objekt hin ausgerichtet sein könnte. Für Ibn Taymīya Sicht entscheidend ist allerdings, dass sie nur auf ein einzig *richtiges* Objekt hin ausgerichtet sein können (=Gott), und es lässt sich zeigen, dass er verschiedene Kräfte am Werk gesehen hat, die den einzelnen Menschen entweder in eine „lobenswerte“ (*maḥmūd*) oder aber eine „tadelnswerte“ (*maḍmūm*) Richtung ziehen. Schon erwähnt wurden, dass Ibn Taymīya häufig das Gegensatzpaar *maḥmūd* und *maḍmūm*⁷³² ins Spiel bringt, wobei diese als Attribute zu verschiedenen Nomina fungieren (vgl. *maḥabba maḥmūda* / *maḥabba maḍmūma*⁷³³; *irāda maḥmūda* / *irāda maḍmūma*⁷³⁴; *ḥāriq maḥmūd* / *ḥāriq maḍmūm*⁷³⁵; *umūr maḥmūda* / *umūr maḍmūma*⁷³⁶ etc.). Charakterisiert Ibn Taymīya etwas als *maḥmūd*, so drückt dies aus, dass etwas aktiv bzw. objektiv im Sinne der Religion ist; *maḍmūm* drückt das Gegenteil hiervon aus, d. h. es drückt aus, dass etwas aktiv bzw. objektiv gegen die Religion gerichtet ist. Wie zu sehen war, schreibt er, dass

„[...] die *awliyāʾ Allāh* diejenigen sind, die an Ihn glaubten und ihm Freund waren (*wālāhu*) und so liebten, was Er liebt; hassten, was Er hasst; Wohlgefallen an dem hatten, woran Er Wohlgefallen hat; zürnten, worüber Er zürnt; geboten, was Er gebietet und verboten, was Er verbietet; gaben, wem Er wünscht, dass gegeben wird; vorenthielten, wem Er wünscht, dass vorenthalten wird – sowie wir bei at-Tirmidī und andernorts (überliefert) finden, dass der Prophet gesagt hat: ‚Des Glaubens stärkstes Band ist es um Gottes willen zu lieben und um Gottes willen zu hassen.‘ (*awṭaq ʿurā l-īmān al-ḥubb fī llāh wa-l-buḡḍ fī llāh*).“

Hieraus lässt sich folgern, dass es Teil derjenigen auf Gott gerichteten Liebe ist, nicht etwas zu lieben, was Gott verhasst ist und, umgekehrt, nicht etwas zu hassen, was Gott liebt. Genau in dieser Hinsicht allerdings wird besonders deutlich, dass die angesprochenen seelischen Regungen von Liebe, Hass, Begehren etc. nicht notwendigerweise auf eine – von der religiösen Perspektive Ibn Taymīyas aus betrachtet – akzeptable Art und Weise bestehen und vielmehr „ungebunden“ sein können:

„Unter den Leute gibt es also solche, deren Liebe und deren Hass und deren Wollen und deren Verabscheuen nach Massgabe dessen ist, was ihre Seele liebt und hasst und nicht nach Massgabe dessen, was Gott und Sein Gesandter lieben und hassen, und dies ist von seiner Art her *hawā* zuzuschlagen, denn folgt ein Mensch dem, so folgt er seiner Leidenschaft (*hawā*):. (=Q 28/50) Und wer ist

⁷³² Wie noch zu zeigen wird, hat Ibn Taymīya grösste Bedeutung auf die mit *ihlās* verbundene, innere Dimension religiöses Handelns gelegt. Bezieht sich das Attribut *maḥmūd* „lobenswert“ darauf, dass etwas im Sinne der Religion ist, so leuchtet ein, dass damit das oben erwähnte und aus der Offenbarung als einem System von Verpflichtungen abgeleitete orthopraktische Handeln und der Komplex von *ihlās* hier eine bedeutende Rolle spielen werden (also die beiden Bedingungen, die erfüllt sein müssen, so etwas als religiöses Handeln gelten soll).

⁷³³ Vgl.: „*immā ʿan maḥabbatin maḥmūdatin aw an maḥabbatin maḍmūmatin ka-mā basaṭna* etc.“

⁷³⁴ Vgl.: „*ammā l-ḥulūwu ʿani l-irādatayni l-maḥmūdati wa-l-maḍmūmati* etc.“

⁷³⁵ Vgl.: „*fa-talaḥḥaṣa anna l-ḥāriqa talātatu aqsāmin: maḥmūdun fī d-dīni wa-maḍmūmun fī d-dīni* etc.“; vgl. auch: „*fa-idā ḥaṣalat* [Subj. = *ḥarq al-ʿādāt*] *bi-ḡayri l-asbābi š-šarʿiyati fa-hiya maḍmūma*.“

⁷³⁶ Vgl.: „*mina l-umūri l-maḥmūdati l-bāṭinati wa-z-zāhirati mina l-aqwāli wa-l-aʿāli* etc.“

mehr im Irrtum, als wer ohne Rechtleitung von Gott seiner (persönlichen) Neigung folgt?“

Es ist diese Ungebundenheit, die Ibn Taymīya als unzulässig und problematisch deklariert. Müssen also Liebe und Hass in die – von einer religiösen Perspektive aus gesehen – einzig richtigen Bahnen gelenkt werden (also in Richtung dessen, was Gott und der Gesandte vorgeschrieben haben), so fällt evidentermassen dem religiösen Wissen die wichtige Funktion zu, um deren richtige und religiös geforderte Ausrichtung zu gewährleisten:

„Und deswegen wurden diejenigen *‘ibād* und *‘ulamā’*, die aus dem ausscherten, was Qur’ān und Sunna zur Pflicht machen, *ahl al-ahwā’* genannt, sowie die Altvorderen sie als *ahl al-ahwā’* bezeichnet haben und dies (kommt daher), dass jeder, der nicht dem Wissen folgt, seiner (persönlichen) Neigung folgt, wobei Wissen um die Religion einzig und allein kraft der rechten Leitung von Gott besteht, mit der Er Seinen Gesandten schickte. Und deswegen sagte Er an einer Stelle: ‚(= Q 6/119) Viele führen in (ihrem) Unverstand mit ihren (persönlichen) Neigungen in die Irre.‘ Und Er sagte an einem anderen Ort: ‚(= Q 28/50) Und wer ist mehr im Irrtum, als wer ohne Rechtleitung von Gott seiner (persönlichen) Neigung folgt?“

Deutlich sichtbar ist, dass dem Wissen darüber, was Gott liebt und hasst, somit eine Schlüsselfunktion zufällt (und damit auch denjenigen, die sozial gesprochen die Spezialisten für dieses Wissen sind), und in Ibn Taymīyas Schriften wird vielerorts kritisch hervorgehoben, dass es Akteure im religiösen Feld gibt, die ohne ein entsprechendes religiöses Wissen „lieben und hassen“ (vgl. etwa: *„hā’ulā yuḥibbūna bilā ‘ilmīn wa-yubğidūna bilā ‘ilmīn“*).

Ibn Taymīya hat unter Rückgriff auf Q 49/1 suggeriert, dass ein solcherart ungebundenes – und dem Befehl von Gott und dem Gesandten *vorgreifendes* – Lieben und Hassen die Möglichkeit, Gehorsam zu praktizieren, unterläuft, ja vielmehr noch, er hat suggeriert, dass so zu verfahren dem *genauen Gegenteil* von Gehorsam entspricht, weil diejenigen, die so handeln, sich „vor Gott und seinem Gesandten wichtig machen“, indem sie Gottes und des Gesandten Entscheidung darüber, was zu lieben und was zu hassen wäre, nicht „abwarten“. Anstatt sich in das System Verpflichtungen zu fügen, wird in Unabhängigkeit von diesem System geliebt und gehasst:

„Dem, der Gott dient, obliegt es also, dass er seine Liebe und seinen Hass selbst genau prüft und die Ausdehnung (*miqdār*) seiner Liebe und seines Hasses: Stimmt sie überein mit Gottes und Seines Gesandten Befehl? Und dies die Rechtleitung Gottes, die Er auf Seinen Gesandten herabgesandt hat; in der Weise, dass ihm jene Liebe und jener Hass (auch wirklich) befohlen worden sind, macht er sich nicht vor Gott und seinem Gesandten wichtig, denn Er sagte: ‚(= Q 49/1) Macht euch nicht vor Gott und seinem Gesandten wichtig!‘ Wo doch für den Fall, dass jemand liebt oder hasst *bevor* ihm Gott und Sein Gesandter dies befohlen haben, hierin eine Art von Wichtigmacherei vor Gott und Seinem Gesandten liegt.“

Weiter oben im Zusammenhang mit Ibn Taymīya strikter Differenzierung zwischen den beiden Kategorien von *kawnī* und *dīnī* bereits gezeigt wurde, dass er der *dīnī*-Komponente insofern eine grosse Bedeutung zufällt, als kraft dieser Komponente

zwischen den „Freunden Gottes“ und den „Feinden Gottes“ unterschieden werden kann. Es leuchtet ein, dass diese Differenzierung zwischen den „Freunden“ und den „Feinden“ Gottes unschwer mit den beiden Regungen von „Liebe“ und „Hass“ zusammengebracht werden kann: Die Freunde Gottes sind nachdrücklich auch diejenigen, die das tun, was Gott liebt; die Feinde Gottes sind nachdrücklich diejenigen, die das tun, was Gott hasst. Nimmt Ibn Taymīya nun also sowohl die Offenbarung als System von *Verpflichtungen* und das hieraus resultierende orthopraktische Handeln als auch die Forderung nach *ihlās* in diesem Handeln sehr ernst, so ergibt sich hieraus mehr oder weniger zwangsläufig, dass die beiden seelischen Regungen von Liebe (*ḥubb*) und Hass (*buḡḍ*) mit diesen Forderungen verknüpft sind, ja vielmehr noch ihre eigentlichen Träger darstellen.

Diese beiden gegensätzlichen Regungen von *ḥubb* „Liebe“ einerseits und *buḡḍ* „Hass“ andererseits spielen für Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyā'* eine Rolle, deren Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Denn in der Tat verhält es sich so, dass im Zentrum dieses Konstrukts *exakt* dieses begriffliche Gegensatzpaar von *ḥubb* „Liebe“ bzw. „Zuneigung“ einerseits und *buḡḍ* „Hass“ bzw. „Abscheu“ andererseits steht. Mit diesem zentralen Gegensatzpaar korrespondiert eine Reihe von anderen Gegensatzpaaren, für die *allesamt* gilt, dass das fundamentale Teilungsprinzip von *ḥubb* / *buḡḍ* in ihnen *strikt aufrechterhalten* ist, d. h. weiter wirkt. Zu nennen sind hier *walī* / *ʿadūw*; *walā* / *barāʾ*; *irāda* / *karāha*; *qurb* / *buʿd*; *raḥmānī* / *ṣaytānī*; *maḥmūd* / *madmūm* etc. *Unmittelbare – und unerbittliche*⁷³⁷ – Konsequenz hieraus ist, dass Ibn Taymīyas Sicht der *awliyā'* im Kern einer Logik von „Freund“ und „Feind“ entspricht (wie besonders deutlich aus dem Gegensatzpaar *walī* „Freund“ und *ʿadūw* „Feind“ hervorgeht). Charakteristisch für Ibn Taymīyas religiöse Arbeit zu den *awliyā'* ist also, dass er mit einer Konsequenz, die wohl ihresgleichen zu suchen hat, einen fundamentalen Gegensatz von „Liebe“ und „Hass“ ins Zentrum rückt und anhand einer Vielzahl von anderen Gegensatzpaaren immer neue Variationen dieses Gegensatzes hervorbringt, die immer weitere Kreise ziehen, und die *allesamt* ebenso viele Variationen auf die Art und Weise sind, wie er seine religiösen Forderungen artikuliert. Immer und immer arbeitet er neue Facetten und Erscheinungsformen dieses fundamentalen Gegensatzes heraus; immer wieder stehen am Ende die *awliyā'* *Allāh* als die Verkörperungen schlechthin von *īmān* „Glauben“.

Jene Logik von „Freund“ und „Feind“ ist in die für Ibn Taymīyas Sicht von *īmān* „Glauben“ unabdingbaren „Werke des Herzens“ – wie die „Liebe“ – und die mit ihnen verbundenen Willensregungen tief eingegraben; so tief, dass jede Form von Schwäche in diesem Punkt einen Mangel des Glaubens entspricht:

„Was die Liebe des Herzens betrifft, seinen Hass, und sein Wollen und sein Verabscheuen, so gehört es sich, dass diese vollkommen und entschieden sind, und ein Mangel hierbei zieht einzig und allein und notwendig einen Mangel des Glaubens nach sich. Was das Tun des Körpers betrifft, so ist es (stets) nach Massgabe des Vermögens. Sind also das Wollen und das Verabscheuen des

⁷³⁷ Und je nach politischer Agenda derer, die ihr anhängen: höchst problematische!

Herzens vollkommen und handelt der Mensch nach Massgabe seines Vermögens (hierzu), so wird er hierfür belohnt so wie der, der vollständig tut.“⁷³⁸

Immer und immer wieder taucht diese innige Verbundenheit auf; und immer wieder insistiert Ibn Taymīya auf dieser Ordnung von „Lieben“ und „Hassen“, in der sich die *awliyāʾ Allāh* profilieren und wo sich ihre Exzellenz – und manchmal Virtuosität – erweist:

„Zu tun, was befohlen worden ist, hat seinen Ursprung in der zum Begehren, Lieben und Verlangen gehörigen Kraft; und zu lassen, was verboten worden ist, hat seinen Ursprung in der zum Verabscheuen, Hassen, Ärger und der Abneigung (?) gehörigen Kraft; das Gebieten des Guten hat seinen Ursprung in der Liebe und dem Begehren, und das Verbieten des Bösen hat seinen Ursprung im Hass und dem Abscheu.“⁷³⁹

Ibn Taymīya assoziiert in seiner religiösen Arbeit die Forderung nach *ṭāʿa, inqiyād* „Gehorsam“ etc. – also dem „Tun dessen, was befohlen worden ist“ bzw. nach dem „Lassen dessen, was verboten worden ist“ (s. o.) – ganz eng mit seelischen Regungen; mit *körperlichen* Erfahrungen wie lieben, begehren oder verlangen (im Falle des „Tuns dessen, was geboten worden ist“) oder verabscheuen, hassen etc. (im Falle des „Lassen, was verboten worden ist“). Wie zu sehen ist, spricht er in diesem Zusammenhang jeweils von *qūwa* „einer Kraft“. Und vielleicht ist es diese extrem *körperliche* Schlagseite von Ibn Taymīyas religiösen Forderungen, die für den – unerbittlichen – Sog verantwortlich zu machen sind, die dieser sein Glaube mit Haut und Haar; sein Glaube von Haar- bis Zehenspitze hervorbringen, die ihrerseits wiederum aus einem Herz hervorgehen, das, wie mit Marlene Dietrich gesagt werden könnte, ganz „auf Liebe eingestellt“ ist?

IV. 1. 6. 2. IBN TAYMĪYA UND QURʾĀNSTELLEN ZUR THEMATIK WALĪ: DIE THEMATIK VON MUWĀLĀT UND MUʿĀDĀT

Die von Ibn Taymīya konstruierte – und (wie eben zu sehen war) *nachdrücklich* mit einer durch den Gegensatz von „Liebe“ und „Hass“ strukturierten und auf den Bereich dessen, was *dīnī* ist, bezogenen Ordnung korrespondierende – Sichtweise von den *awliyāʾ Allāh* hat, für den Fall, dass sie in die Tat umgesetzt wird, unter anderen Dingen auch zur Folge, dass sie eine scharfe – soziale (?) – Grenze zu ziehen bemüht ist zwischen den Gläubigen und denen, deren Status als Gläubige von der Ibn Taymīya’schen Sichtweise von Glauben deutlich infrage gestellt wird; die also seiner Sichtweise von Glauben nicht zu genügen vermögen. Dies mag

⁷³⁸ Vgl.: „[...] *ammā ḥubbu l-qalbi wa-buğḍuhū wa-irādatuhū wa-karāhīyatuhū fa-yanbagī an takūna kāmīlatan ġāzīmatan lā yūğību naqṣu ḍālika illā naqṣa l-īmāni. wa-ammā fiʿlu l-badani fa-huwa bi-ḥasabi qudratihī wa-matā kānat irādatu l-qalbi wa-karāhatuhū kāmīlatan tāmmatan wa-fiʿlu l-ʿabdi maʿahā bi-ḥasabi qudratihī fa-innahū yuʿṭā ṭawāba l-fāʿili l-kāmili kamā bayyannāhu fī ġayri hādā l-mawḍiʿi.*“

⁷³⁹ Vgl.: „*fiʿlu l-maʿmūrī bihī ṣādirun ʿani l-qūwati l-irādīyati l-ḥubbīyati š-šahwīyati wa-tarku l-manhīyī ʿanhu ṣādirun ʿani l-qūwati l-karāhīyati l-buğḍīyati l-ğadabīyati wa-n-nafrīyati wa-l-amru bi-l-maʿrūfī ṣādirun ʿani l-maḥabbati wa-l-irādati wa-nahyu ʿani l-munkari ṣādirun ʿani l-buğḍi wa-l-karāhati.*“ (Tafsir Sūrat al-Furqān).

einem sympathisch sein oder aber nicht, es ist jedenfalls insofern nachvollziehbar und konsistent, als diese Sichtweise – wie zu sehen war – impliziert, dass *īmān* ‚Glaube‘ mit seinem wichtigen Bestandteil von *muwālāt* zu Gott und Seinem Gesandten nicht umgesetzt werden kann, solange Unternehmungen unterstützt werden, die, Ibn Taymīyas Sichtweise zufolge, Gott und Seinem Gesandten gegenüber feindlich sind (= *mu‘ādāt*): „Die Religion des Islam und der Weg der Leute des Qur’āns und des Glaubens ist es, zu verwerfen, was Gott und Sein Gesandter hassen und zu lieben, was Gott und Sein Gesandter lieben und an das Wahre zu glauben sowie das Nichtige zur Lüge zu erklären.“⁷⁴⁰ Nachdrücklich betont wurde, dass Ibn Taymīya die Gleichung „Glaube = ausschliesslich *taṣdīq*“ bekämpft hat, und auf die Dimension von *inqiyād*, *ṭā‘a* „Gehorsam“ sehr viel Wert gelegt hat; also darauf, dass (dem Gesandten) nachgefolgt wird. Ibn Taymīyas Konstrukt ist damit nachdrücklich ein solches, das – wie dies weiter oben mit Bezug auf das Attribut *dīnī* schon festgehalten wurde – darum besorgt ist, zu *differenzieren* und – *systematisch* – *Grenzen zu ziehen*; kühl und messerscharf den seiner Auffassung nach relevanten und unabdingbaren Unterscheidungskriterien nachzuhelfen. Dieses Ansinnen um Differenzierung und diese gegen die Vermischung dessen, was seiner Auffassung *nicht zu vermischen ist*, gerichtete religiöse Arbeit ist in seinen Schriften vielerorts zu beobachten. So schreibt er etwa in seinem *Kitāb al-qadar*:

„Was die *maḥabba širkīya* ‚mit *širk* behaftete Liebe‘ betrifft, so ist sie nicht dadurch charakterisiert, dass dem Gesandten nachgefolgt wird und nicht dadurch, dass diejenigen gehasst werden, die feindselig gegen ihn (also: gegen den Gesandten) sind und nicht dadurch, dass man sich um seinetwillen abmüht (*al-muḡāhada laḥū*) – so wie es unter den Juden, Christen und denen, die Gott andere Mächte beigesellen welche gibt, die behaupten, Gott zu lieben (*yadda‘ūna maḥabbata llāhī*), ohne dass sie dabei dem Gesandten nachfolgen und gegen seinen Feinde kämpfen (wörtl. seinen Feind). Und ebenso ist für die *ahl al-bida‘* ‚denen, die Neuerungen in die Religion tragen‘ und Gott zu lieben behaupten charakteristisch, dass sie nach Massgabe ihrer Neuerungen *davon abstehen, dem Gesandten nachzufolgen*, und dies aus ihrer Liebe zu etwas Anderem als Gott heraus. Sie erweisen sich (wörtl. du findest sie) als diejenigen Leute, die am weitesten davon entfernt sind, den *awliyā’ Allāh* Freund und nahe zu sein; (am weitesten davon entfernt) ihren Feinden gegebenüber feindselig zu sein; und (an weitesten davon entfernt) um seinetwillen zu kämpfen aufgrund der Neuerungen, denen sie anhängen und die ein Merkmal von *širk* sind. (Und ebenso) diejenigen aus den Reihen der *Šūfiya*, die Gott zu lieben behaupten. Ihre Lehrmeinung mit Bezug auf *qadar* ‚die göttliche Bestimmung‘ ist von der Art dessen, was die ḡabritischen Ḡahmiten behaupten, und in letzter Konsequenz bezeugen sie für Gott keinen anderen Gegenstand der Liebe als das, was geschieht und bestimmt worden ist – und sämtlicher Unglaube und Frevel, und sämtliche Widersertzlichkeit gegen Gott, die sich ereignet, ist etwas, was Gott ihnen zufolge liebt, und so verbleibt in dieser Art von Bezeugung (*šuhūd*) *kein Unterschied* zwischen Moses und dem Pharao; und nicht zwischen Muḥammad und Abū Ḡahl;

⁷⁴⁰ Vgl.: „*wa-innamā dīnu l-islāmi wa-tarīqu ahli l-Qur’āni wa-l-īmāni inkāru mā yubḡiduhū llāhu wa-rasūluḥū wa-maḥabbatu mā yuḥibbuhū llāhu wa-rasūluḥū wa-t-taṣdīqu bi-l-ḥaqqi wa-t-takḍību bi-l-bāṭili.*“

nicht zwischen den Freunden Gottes und den Feinden Gottes; und nicht zwischen der Anbetung von Gott alleine und zwischen der Anbetung der Götzenbilder. Vielmehr ist gilt all dies dem, der im *tawḥīd ar-rubūbiya* entwirrt, gleich viel, und er *differenziert nicht* zwischen Ereignis (A) und Ereignis (B), es sei denn aus Richtung dessen, was *er* liebt und begehrt, her. Und hierbei handelt es sich um diejenigen (wörtl. im Sg.), die ihre *persönliche* Neigung als ihren Gott genommen haben. Sie beten nur an und lieben nur, was *sie* begehren (*yahwā*). Und so jemand nimmt sich – mag er Gott auch lieben – neben Gott Gleichgestellte, die er so wie Gott liebt und die dem entsprechen (wörtl. die sind), was er begehrt [...].⁷⁴¹

Hier ist deutlich zu sehen, wie nachgerade ungeheuerlich für die Ibn Taymīya'sche Art, die Dinge zu betrachten, diese mangelnde Differenzierung ist und was für ein veritables Skandalon sie für ihn ist, da sie – folgt man der Logik seiner Argumente – die Ordnung von „Liebe“ und „Hass“ in Schutt und Asche legt und die Quelle, aus der sich das Glaubensleben in seinem Sinne speist, austrocknet. Und Ibn Taymīya hat im Kontext seiner Überlegungen zu Freundschaft und Feindschaft nachdrücklich darauf insistiert, dass Gott es liebt, zu unterscheiden (zwischen dem Guten und dem Schlechten etc.) (vgl. *„wa-llāhu taʿālā yuḥibbu tamyīza l-ḥabīṭi minā ṭ-ṭayyibi wa-l-ḥaqqi minā l-bāṭili“*). Wenn ich dies richtig sehe, bricht für Ibn Taymīya damit ein ganzer *Möglichkeitsraum* zusammen; genau jene Ordnung, in der sein Glaube überhaupt erst zu einer (bisweilen virtuellen) *Wirklichkeit* werden kann; jener Möglichkeitsraum, in der die Beziehung zu Gott und das religiöse Empfinden in seiner ganzen Vielfalt und in Ibn Taymīyas Sinne als eine vollkommene Liebe (*maḥabba*), die zugleich vollkommene Demut (*ḡull*) ist, wirklich wird – ein zutiefst *dynamischer* Raum, in dem *nichts zu tun* ähnlich absurd wäre wie der Wunsch nach einem Kind ohne eine entsprechende sexuelle Aktivität (vgl.: *„[...] law qāla l-insānu anā atawakkalu wa-lā aṭaʿu zawḡatī fa-in kāna quḍiya lī bi-waladin wuḡida wa-illā lam yūḡad wa-lā ḥāḡata ilā waṭʿin kāna aḥmaqa“*). Was diesen Möglichkeitsraum betrifft, so ist selbstredend an jenen *anderen* Möglichkeitsraum zu erinnern, den das Diesseits mitsamt seinen diesseitigen Interessen und seinen Möglichkeiten, in soziale Spiele zu investieren, darstellt. Mit anderen Worten: Die von Ibn Taymīya hervorgebrachte Sichtweise von *īmān* „Glaube“ ist ohne jeden Zweifel eine solche, die implizit und notwendig die Beziehung zum Möglichkeitsraum Diesseits braucht, d. h. Glaube in Ibn Taymīyas Sinne scheint auch eine Beziehung zwischen diesen beiden Möglichkeitsräumen zu sein.

Im Hinblick auf die erwähnte und aus Ibn Taymīyas Sicht von *īmān* „Glauben“ resultierende Trennung und Lossagung von dem, was nicht Glaube ist, ist unbedingt zu erinnern, dass sie, wie Ibn Taymīya in seiner Schrift *al-Furqān bayna awliyāʾ ar-raḥmān wa-awliyāʾ aš-šayṭān* (unausgesprochen) nahezu legen scheint, von den religiösen Texten untermauert wird. Zu Beginn dieser Schrift führt er eine Reihe von qurʾanischen Versen an, die auf den Komplex von *walī*, *walāʾ* etc. bezogen sind: Q 10/62-64; Q 2/257; Q 5/51-56; Q 18/44; Q 16/98-100; Q 4/76; Q 18/50; Q 4/119; Q 3/173-175; Q 7/27-28; Q 7/30; Q 6/121; Q 19/45; Q 60/1-5; Q 8/72. Für diese Reihe von Qurʾanstellen gilt, wie ich denke, ganz grundsätzlich, dass sie von Ibn Taymīya

⁷⁴¹ Vgl.: *„ammā l-maḥabbatu š-širkīyatu fa-laysa fihā mutābaʿatun li-r-rasūli etc.“* – Hervorhebungen von mir.

doch ganz gut gewählt sind, als er mit ihnen relativ umfassend sein Konstrukt von den *awliyā'* argumentativ stützen kann (bzw. ist umgekehrt sein Konstrukt von den *awliyā'* von diesen Qur'ānstellen gut gestützt), d. h. die weiter oben analysierten Zusammenhänge mit ihrer wichtigen Komponente, dass Ibn Taymīya *īmān* „Glauben“ auf eine Ordnung bezogen hat, in der es um „Liebe“ und „Hass“ und, damit einhergehend, um unterschiedliche Loyalitäten geht – sei es, zu anderen Menschen, sei es zu dämonischen Instanzen –, sind durchaus etwas, das aus diesen Qur'ānstellen herausgearbeitet werden kann. Deutlich sichtbar ist, dass in dieser Reihe abseits von der Qur'ānstelle *par excellence* zu den *awliyā'* *Allāh* (d. h. Q 10/62-64), auch solche Versen inkludiert sind, die eine derartige *soziale* bzw. *affektive* Trennung und Lossagung von den für Unglauben konstitutiven Elementen und Beziehungen nahezulegen scheinen (vgl. z. B. Q 5/51-56; Q 60/1-5; Q 8/72). Im Hinblick auf diese Trennung bzw. Lossagung und im Hinblick auf die Vorstellung, dass die Gläubigen nicht denen oder dem „Freund sein“ sollen, die oder das „gegen Gott gerichtet“ sind – also darauf, dass die Loyalität ausschliesslich Gott und Seinem Gesandten gelten soll –, ist unbedingt hervorzuheben, dass Ibn Taymīya hier unter anderem auch auf das Lexem *barī'* zurückgreift. Weiter oben wurde bereits erwähnt, dass solche Lexeme wie *barī'*, *barā'a* von Ibn Taymīya als zu jener beschriebenen Ordnung von *ḥubb* „Liebe“ und *buḡḍ* „Hass“ gehörend begriffen werden, d. h. *barā'a* ist für ihn mit *buḡḍ* „Hass“, *bu'd* „Ferne“, *ʿadāwa* „Feindschaft“ und dergleichen assoziiert.⁷⁴² Die tieferen theologischen Wurzeln des Konzepts von *barā'a* führen zu den qur'ānischen Narrativen um Abraham, wie Ibn Taymīya in seinem Kommentar zu ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī *Futūḥ al-ḡayb* ausführt:

„Sowie Abraham sagte (= Q 26/75-77): ‚Was meint ihr denn (wie es sich) mit den Wesen (verhält), die ihr (immer) verehrt habt [...] ihr (zu unserer Zeit) und früher eure Väter? *Sie sind mir alle feind*. Nicht so der Herr der Menschen in aller Welt.‘ Und Er sagte (= Q 60/4): ‚In Abraham und denen, die mit ihm waren, habt ihr doch ein schönes Beispiel. (Damals) als sie zu ihren Landsleuten sagten: ‚Wir *sind unschuldig (burāʾ)* an euch und an dem, was ihr an Gottes Statt verehrt. *Wir wollen nichts von euch wissen* (W. wir glauben nicht an euch). *Feindschaft und Hass ist zwischen uns offenbar geworden* (ein Zustand, der) für alle Zeiten (andauern wird), solange ihr nicht an Gott allein glaubt.‘ Gott hat uns also befohlen, uns an Abraham und denen, die mit ihm waren, ein Beispiel zu nehmen, damals, als sie sich *lossagten* von den *mušrikūn* und von dem, was sie an Gottes Statt verehrten. Und Abraham sagte (= Q 43/26-27): ‚Ich bin unschuldig (*barāʾ*) an dem, was ihr (als göttliche Wesen) verehrt ausser dem, der mich geschaffen hat. Er wird mich rechtleiten.‘ (Und) *barā'a* ist (nun) das Gegenteil von *walāya*. Die Wurzel von *barā'a* ist der *Hass*, während die Wurzel von *walāya* die *Liebe* ist. Und dies, da wahre Bedeutung von *tawḥīd* es ist, dass *nur* Gott geliebt wird und für Gott das geliebt wird, was Gott liebt. So wird nur für Gott geliebt nur für Gott gehasst. Gott sagte (= Q 2/165): ‚Unter den Menschen gibt es welche, die sich ausser Gott (andere) seinesgleichen (zu Göttern) nehmen, indem

⁷⁴² Für eine vergleichbare Definition durch die Ibāditen vgl. Muʿammar *Maḏhab muʿtadil*, p. 14: „*al-walāya wa-hiya al-ḥubb fī llāh* etc.“ sowie: „*al-barā'a wa-hiya l-buḡḍ fī llāh* etc.“

sie ihnen dieselbe Liebe erweisen wie ihm. Doch die Gläubigen lieben Gott mehr.“⁷⁴³

Es ist also keinesfalls ein Zufall, wenn Ibn Taymīya im Zusammenhang mit der Thematik von *barā'a* die genannte Ordnung von „Liebe“ und „Hass“ ins Spiel bringt. Zu betonen ist dabei, dass er zwischen der „Liebe für Gott“ und der „Liebe zusammen mit Gott“ unterscheidet⁷⁴⁴:

„Und der Unterschied ist evident zwischen ‚für Gott zu lieben‘ und ‚zusammen mit Gott zu lieben‘: Die *Ahl at-tawhīd wa-l-iḥlās* lieben Anderes als Gott für Gott, während die *mušrikūn* Anderes als Gott lieben zusammen mit Gott – das ist so wie etwas die Liebe der *mušrikūn* für ihre Götter; die Liebe der Christen für den Messias und die Liebe derer, die ihren Neigungen folgen, zu dem, was sie sich in den Kopf gesetzt haben (?). Wenn man (aber) weiss, dass dem Menschen eine Liebe für das, was ihm nützt, anerschaffen ist und ein Hass für das, was ihm schadet, so ist es (schlechterdings) unmöglich, dass er alles, was geschieht (*ḥawādīṭ*), gleichermassen will aus seiner ihm anerschaffenen Veranlagung und Konstitution (?) heraus (*fiṭratan wa-ḥalqan*). Und ebensowenig ist ihm seitens der Offenbarung (*šarʿ*) anbefohlen, alles, was geschieht, (gleichermassen) zu wollen, sondern vielmehr hat Gott ihm befohlen, einige Dinge zu wollen und andere zu verabscheuen. Und die Gesandten wurden geschickt, um die *fiṭra* zu vervollständigen/perfektionieren⁷⁴⁵ und zu bestätigen, nicht um sie abzuändern. Der Prophet hat gesagt: ‚Jedes Kind, das geboren wird, wird ausgestattet mit der *fiṭra* geboren. Dann aber machen es die beiden Elternteile zu einem Juden, Christen oder Zoroastrier.‘ Gott hat gesagt (= Q30/30): ‚Richte nun dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! (Verhalte dich so) als Ḥanīf! (Das (d. h. ein solches religiöses Verhalten) ist) die natürliche Art, in der Gott die Menschen erschaffen hat. Die Art und Weise, in der Gott (die Menschen) geschaffen hat, kann (oder: darf?) man nicht abändern (w. gegen etwas anderes austauschen). Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.‘“⁷⁴⁶

Von diesen von Ibn Taymīya herausgearbeiteten Zusammenhängen von *ḥubb/buğḍ*, *walāya/barā'a*, *qurb/buʿd*, *walīʿadūw* etc. ist ohne jeden Zweifel dem Wort *barā'a*

⁷⁴³ Vgl.: „*kamā qāla l-Ḥalīl* (= Q 26/75-77) *wa-qāla taʿālā* (=Q 60/4) *fa-qad amaranā llāhu an nataʿassā bi-Ibrāhīma wa-l-laḏīna maʿahū id tabarraʿu minā l-mušrikīna wa-mimmā yaʿbudūnahū min dūni llāhi wa-qāla l-Ḥalīl* (= Q 43/26-27) *wa-l-barāʿatu dīdu l-walāyati wa-aṣlu l-barāʿati l-buğḍu wa-aṣlu l-walāyati l-ḥubbu wa-hāḏā li-anna ḥaqīqata t-tawhīdi allā yuḥibba illā llāha wa-yuḥibba mā yuḥibbuhū llāhu li-llāhi fa-lā yuḥibbu illā li-llāhi wa-lā yubğīdu illā li-llāhi. qāla taʿālā* (=Q 2/165).“

⁷⁴⁴ Vgl. für diesen Punkt auch Michot *Textes spirituels* VI, p. 2.

⁷⁴⁵ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 39. Der von Jon Hoover gegebene Überblick über Ibn Taymīyas Position zur *fiṭra* muss hier nicht wiedergegeben werden, und es sei hierfür auf Hoover *Optimism*, pp. 39-44 verwiesen.

⁷⁴⁶ Vgl.: „*wa-l-farqu ṭābitun bayna l-ḥubbi li-llāhi wa-l-ḥubbi maʿa llāhi fa-ahlu t-tawhīdi wa-l-iḥlāsi yuḥibbūna ḡayra llāhi li-llāhi wa-l-mušrikūna yuḥibbūna llāha maʿa llāhi ka-ḥubbi l-mušrikīna li-āliḥatihim wa-ḥubbi n-Našārā li-l-Masīḥi wa-ḥubbi ahli l-ahwāʿi ruʿusahum fa-idā ʿurifa anna l-ʿabda maḥṭūrun ʿalā ḥubbi mā yanfaʿuhū wa-buğḍi mā yaḍurruhū lam yumkin an tastawī irādatuhū li-ḡamīʿi l-ḥawādīṭi fiṭratan wa-ḥalqan wa-lā huwa maʿmūrun min ḡihati š-šarʿi an yakūna murīdan li-ḡamīʿi l-ḥawādīṭi bal qad amarahū llāhu bi-irādati umūrin wa-karāhati uḥrā. wa-r-rusul ṣalawātu llāhi ʿalayhim wa-salāmuhū buʿīṭu bi-takmilī l-fiṭrati wa-taqrīrihā lā bi-taḥwīli l-fiṭrati wa-taḡyīrihā wa-qad qāla n-nabīyū ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama: „kullu mawlūdīn yūladu ʿalā l-fiṭrati fa-abawāhu yuhawwidānihi aw yunaṣṣirānihi wa-yumağğisānihi.“ qāla taʿālā* (=Q 30/30).“ – Hervorhebungen von mir.

aufgrund der Doktrin von *al-walā' wa-l-barā'*⁷⁴⁷ in rezenten Publikation (zu salafistischen und ġihādistischen Bewegungen) verstärkt Beachtung geschenkt worden (ob dabei unbedingt die tieferen theologischen Wurzeln immer erkannt wurden, ist nicht leicht zu beurteilen): „The doctrine of *al-wala wa'l-bara* developed by the Salafis is reminiscent of the guidelines espoused by Ibn Taymiyya [...]. He developed the idea that the divide between believers and unbelievers must be total.“⁷⁴⁸ Was die vorliegende Arbeit betrifft, so muss es bei diesem Hinweis bleiben, da mir zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Beurteilungsgrundlage dafür fehlt um zu stringent die Frage zu beantworten zu können, in welchem Sinne Ibn Taymīya diese Lossagung verstanden hat. Es wäre plausibel, würde es sich dabei auch darum handeln, so etwas wie soziale Grenzen zu ziehen. In der vorliegenden Arbeit kann nur nochmals betont werden, dass Ibn Taymīya eine beträchtliche religiöse Arbeit für den Versuch aufgewendet hat, zu argumentieren, dass die wahre Religion darin besteht, Gott alleine mit aufrichtiger Intention zu dienen; die Beziehung zu Gott und das sich in ihr ausdrückende religiöse Empfinden (vgl. Liebe, Furcht, Demut, Vertrauen etc.) in jenen oben beschriebenen Möglichkeitsraum zu verlagern:

„Und in einem *ḥadīṭ ṣaḥīḥ* wird vom Propheten überliefert, (dass er sagte): Gott sagt: ‚Ich habe meine Diener als *ḥanīfen* erschaffen, und die *ṣayāṭīn* ‚Dämonen‘ haben sie verführt (und von der richtigen Religion abgebracht) und ihnen verboten, was ich ihnen erlaubte und ihnen befohlen, mir beizugesellen, wozu ich keine Vollmacht herabgesandt habe.‘ (Was) das *Ḥanīfentum* (betrifft, so) ist (es) Geradheit dadurch, dass Gott in Treue und Lauterkeit verehrt wird, und dies impliziert es, Ihn zu lieben und Ihm gegenüber demütig zu sein, dem nichts beigesellt wird, weder in der Liebe noch in der Demut, denn *‘ibāda* impliziert äusserste Liebe durch die äusserste Demut, und jenes verdient nur Gott allein, und ebenso gelten die Furcht und Gottesfurcht Gott alleine, und vertraut werde auf Gott alleine.“⁷⁴⁹

⁷⁴⁷ Vgl. etwa Muḥammad b. Ṣāliḥ al-‘Uṭaymīn: *al-Walā' wa-l-barā'*. Zugänglich etwa über www.saaaid.net/Maktabat Sayd al-fawā'id.

⁷⁴⁸ Vgl. Hasan Laskar *Jihad*, p. 140

Noorhaidi Hasan: *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications, 2006 (Studies on Southeast Asia, No. 40). Zu dieser Doktrin vgl. auch.: Andrew F. March: *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press, 2009 (pp. 111; 120; 127; 182; 209); Rüdiger Lohlker: *Dschihadismus: Materialien*. Wien: Facultas, 2009; p. 62 mit der Übersetzung „Assoziation“ für *walāya* und „Dissoziation“ für *barā'a*. Bei Lohlker findet sich auch ein Verweis auf die Ibāditen. Wie weiter oben in der vorliegenden Arbeit schon erwähnt, entspricht „Lieben und Hassen um Gottes willen“ sowohl Ibn Taymīyas als auch der Ibāditen Definition für die beiden Begriffe (vgl. nochmals weiter oben: Mu‘ammar *Maḏhab mu‘tadil*). Für die einschlägigen ibādītischen Konzeptionen vgl. die – immens wichtige – Publikation von Virginie Prévost: *L'aventure ibādīte dans le Sud tunisien: Effervescence d'une région méconnue*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2008 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Humaniora, 350).

⁷⁴⁹ Vgl.: „*wa-fi l-ḥadīṭi ṣ-ṣaḥīḥi ‘ani n-nabīyi ṣallāh llāhu ‘alayhi wa-sallama: „yaqūlu llāhu ta‘ālā: innī ḥalaqtu ‘ibādī ḥunafā’a fa-ḡtālathumu ṣ-ṣayāṭīnu wa-ḥarramat ‘alayhim mā aḥlaltu lahum wa-amarathum an yuṣṣrikū bī mā lam unazzil bihī sulṭānan. wa-l-ḥanīfiyatu hiya l-istiḡāmatu bi-ihlāsi d-dīni li-llāhi wa-dālika yataḍammanu ḥubbahū ta‘ālā wa-d-ḡulla lahū lā yuṣṣraku bihī ṣay’un lā fi l-ḥubbi wa-lā fi d-ḡulli fa-inna l-‘ibādāta tataḍammanu ḡāyata l-ḥubbi bi-ḡāyati d-ḡulli wa-dālika lā yastahiqquhū illā llāhu waḥdahū wa-ka-dālika l-ḥaṣyatu wa-t-taqwā li-llāhi waḥdahū wa-t-tawakkulu ‘alā llāhi waḥdahū.“*“

Im Hinblick auf das Thema der Lossagung sind allerdings nochmals die weiter oben schon erwähnten Ibāditen, in deren Gemeinwesen das Konzept von *barā'a* eine wichtige Rolle spielt, anzusprechen, nicht zuletzt auch darum, weil diese daran zu erinnern vermögen, dass eine derartige Lossagung nicht unbedingt *Gewalt* implizieren muss („The practice of dissociation (*barā'a*) does not imply overt enmity“⁷⁵⁰). Für die ibādītische Konzeption von *barā'a* kann auf Valerie Hoffman verwiesen werden – wie zu sehen ist, besteht hier ein den Konzeptionen von Ibn Taymīya durchaus nicht unähnlicher Zusammenhang zwischen Lossagung, Hass und Ferne einerseits, sowie Freundschaft, Liebe und Nähe andererseits:

„After professing faith in the oneness of God, every accountable person is to distance himself from those who rebel against God: to hate them, curse them, and avoid them; this is *barā'a*. On the other hand, one must draw near to the people of obedience and love them, praise them, and pray for God's pleasure, mercy, and forgiveness for them, whether they are living or dead; this is *wilaya*. Anyone who does not know the necessity of *wilaya* and *barā'a* is guilty of shirk, as is anyone who befriends all people or dissociates from all people or suspends judgment regarding all people.“⁷⁵¹

IV. 2. ERGÄNZENDE BEMERKUNGEN ZUM GLAUBEN ALS MÖGLICHKEITSRAUM

Auf den vorangehenden Seiten wurde ausführlich dargestellt, dass Ibn Taymīya darauf beharrt hat, dass es einen notwendigen Teil von *īmān* „dem Glauben“ darstellt, etwas zu tun. Wie zu sehen war, hat er in diesem Zusammenhang die Überlegung angestellt, dass die qur'ānische Botschaft zwei Dimensionen bzw. Anteile hat, d. h. einen Anteil von *ihbār* und einen Anteil von *inšā'*. Was *ihbār* betrifft (also den mit *qawl* verbundenen Anteil), so handelt es sich hierbei um die Glaubensinhalte. Was *inšā'* betrifft (also den mit *ʿamal* verbundenen Anteil), so handelt es sich hierbei darum, jenen für den Glauben wesentlichen Raum des Tuns hervorzubringen, d. h., es geht hier nachdrücklich um die Forderung, die mit den Glauben verbundenen und einen Teil des Glaubens bildenden Forderungen zu einer *Wirklichkeit* werden zu lassen (d. h. sie *umzusetzen*). Aus nachvollziehbaren Gründen sind für Ibn Taymīya beide Anteile notwendig: Ohne *ihbār* (also: das „Berichten“) gibt es keine Möglichkeit, über die für den Glauben unabdingbaren Überzeugungen zu verfügen (d. h., die Existenz *eines* Gottes; Bestrafung bzw. Belohnung im Jenseits etc.). Ohne *inšā'* (also: das „Aufrichten“ jener Forderungen, aus der Loyalität zu welchen der Glaube *verwirklicht* wird), gibt es keine Möglichkeit, dass der Glaube zu einer Wirklichkeit wird; gelebt wird. Wie zudem zu sehen war, hat Ibn Taymīya diese Verwirklichung des Glaubens mit einer Ordnung von *ḥubb* „Liebe“ und *buḡḍ* „Hass“ zusammengebracht (d. h. zu lieben ist das, was Gott liebt, und zu hassen ist das, was Gott hasst). In jedem Fall aber stellt für ihn derjenige Anteil des Glaubens, der umzusetzen und durch das Tun zu verwirklichen

⁷⁵⁰ Vgl. Hoffman *Articulation*, p. 206

⁷⁵¹ Vgl. Hoffman *Articulation*, p. 208

ist, damit für ihn (objektiv) so etwas wie einen *Möglichkeitsraum* dar. Mit Bezug auf *inšāʾ*, die *kalimāt inšāʾīya* usw. wurde bereits konstatiert, dass hier *amr* „Befehl“, *nahy* „Verbot“ und *ibāḥā* „das Für-Indifferent-Erklären“ bzw. „das Erlauben“ zentral sind. Diese Verbote, Gebote etc. können respektiert werden oder aber *nicht*, d. h. es besteht immer die Möglichkeit, im Bezug auf selbige *so* oder *so* zu handeln, wobei es (jedenfalls Ibn Taymīyas Sichtweise zufolge) unmöglich ist, im Möglichkeitsraum Glauben zu reüssieren, *ohne* die entsprechenden Befehle und Verbote zu respektieren. An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass die religiösen Ge- und Verbote in einem wichtigen Zusammenhang mit dem eschatologischen Schicksal der einzelnen Individuen stehen, d. h., die Tatsache, dass diese Ge- und Verbote respektiert werden, leistet einen wichtigen Beitrag dazu, dass im Jenseits für ein konkretes Individuum alles einen glücklichen Ausgang nimmt. Gerade im Hinblick auf diesen Sachverhalt stand nun auch Ibn Taymīya vor einem Problem, dem im Folgenden die Aufmerksamkeit zu widmen ist: Ist es auf der einen Seite für ihn nicht möglich, den Glauben unter Missachtung von Verbot, Gebot etc. zu verwirklichen und fordert er vor diesem Hintergrund, dass der Glaube gemäss der von ihm herausgearbeiteten Ordnung von Liebe und Hass verwirklicht wird, so ist er auf der anderen Seite mit dem Problem konfrontiert, dass die Glaubensüberzeugung, dass *alles* der göttlichen Vorbestimmung unterliegt, die theologische Position hervorbringen kann, dass damit solche Handlungen, die die Gebote, Verbote etc. missachten, *nicht* im Bereich menschlicher Einflussnahme liegen. Etwas deutlicher: Wenn nichts gegen den göttlichen Willen geschieht, dann *kann* dasjenige Individuum, das gegen die göttlichen Ge- und Verbote verstösst, *gar nicht anders* als so zu tun. Hierbei handelt es sich um die als *ḡabritisch* bekannte Position (abgeleitet von *ḡabr* „Zwang“ – „which denotes the idea that God, as the sole Actor of the universe, compels the human act.“⁷⁵²).⁷⁵³ Ein ausführlicher Überblick über Ibn Taymīyas Auseinandersetzung mit der Doktrin von *ḡabr* sowie darüber, welche Gruppen er in diesem Zusammenhang kritisiert, findet sich bei Hoover und braucht hier nicht wiederholt zu werden.⁷⁵⁴ Hier ist lediglich hervorzuheben, dass Ibn Taymīya der Auffassung war, dass diese Position nach sich zieht, dass das System der religiösen Forderungen in Bedrängnis gebracht wird.⁷⁵⁵ Wie Jon Hoover gezeigt hat, hat Ibn Taymīya die Ḡabriten (u. a.) dementsprechend beschuldigt, die göttliche *Bestimmung* auf Kosten von Gottes *Befehl* hochzuhalten: „He accuses them of upholding determination at the expense of God’s command“.⁷⁵⁶

Nachdem diese Position nun einerseits Ibn Taymīyas religiösen Forderungen und seiner Sichtweise von Glauben radikal und offenkundig entgegensteht und es sich

⁷⁵² Vgl. Hoover *Optimism*, p. 111

⁷⁵³ Vgl. auch *EḌ* s. v. *Djabriyya*

⁷⁵⁴ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 110-112

⁷⁵⁵ Jon Hoover weist darauf hin, dass Ibn Taymīya behauptet hat, dass Jahm und seine Anhänger stark „den Indern gleichen würden“, ohne dass er dies allerdings begründen würde. Hoover erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass den Muslimen die indischen Brahmanen vor allem als Leute bekannt waren, die das Prophetentum leugneten, und er vermutet, dass Ibn Taymīya „linked an extreme emphasis on compulsion to a denial of the need for prophecy“ (vgl. Hoover *Optimism*, p. 111). Das ist sehr plausibel, und in der vorliegenden Arbeit wurde bereits ausführlich gezeigt, wie systematisch und in welchem Ausmass Ibn Taymīya das menschliche Handeln mit der prophetischen Botschaft verknüpft hat; wie unabdingbar sie also für ihn ist.

⁷⁵⁶ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 110

bei ihr andererseits um eine Sichtweise handelt, die durchaus nicht unattraktiv ist, insofern sie erlaubt, in das System religiöser Forderungen so etwas wie eine Bresche zu schlagen, ist klar, dass er darauf reagiert haben wird. Aber wie?

Zu konstatieren ist zunächst, dass Ibn Taymīyas Umgang mit dem Problem des menschlichen Handelns ausgesprochen komplex und nicht ohne Widersprüche ist. Für eine sehr genaue und zutiefst beeindruckende Darstellung hiervon ist auch hier auf Jon Hoovers rezente Publikation „Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism“ zu verweisen.⁷⁵⁷ Hoovers Ausführungen brauchen hier nicht wiederholt werden, sondern hier soll vielmehr auf eine Reihe von Überlegungen von Ibn Taymīya eingegangen werden, die bei Hoover nicht berücksichtigt sind.

Hierfür ist es notwendig, zunächst daran zu erinnern, dass die Überlegung, dass Gott die Handlungen der Menschen erschafft, sowohl mit der Frage nach dem *Wissen* Gottes (bzw. Seinem Vorwissen) verbunden ist, als auch mit der Frage nach der Freiheit der Menschen und ihrer Verantwortung. Das ist logisch, denn, wenn Gott vorbestimmt und festschreibt, dass etwas geschehen wird, so muss Er dies wissen. Und wenn die Menschen für das, was sie tun, belohnt oder bestraft werden, so müssen sie auch einen Anteil haben an dem, was sie tun. Es kann also davon ausgegangen werden, dass für Ibn Taymīya im Zusammenhang mit diesem Problem eine Auseinandersetzung mit dem Wissen Gottes notwendig wird.

Einen guten Ausgangspunkt stellt hier ein Artikel von Hanifi Özcan dar („Human freedom: from the point of view of knowledge-object relationship“). Özcan konstatiert:

„[...] when examining the problem of freedom, it is necessary to view it from the point of God’s ‘eternal knowledge’. When seen from this vantage point, it seems that very different views were proposed. These thoughts are given below. (a) God’s knowledge is eternal. Eternal knowledge necessitates not attributing freedom to human beings; that is, eternal knowledge is incompatible with attributing freedom. (b) God’s knowledge is not eternal; it comes into existence later, that is, God’s knowledge is ‘originated’ (*ḥādith*). Therefore, it is not an obstacle in attributing freedom to human beings. (c) God’s knowledge is eternal, but it is not an obstacle to human freedom.“⁷⁵⁸

Für das, was hier im Folgenden interessiert, ist vor allem die erste von Özcan vorgestellte – also die ḡabritische – Positionierung wichtig, da sie (vgl. oben) Ibn Taymīyas Kritik hervorruft:

„The first of these views belongs to the fatalistic sect of Islam, the Jabariyya. According to this sect, God has foreknowledge of acts of human beings. That is, He knows actions before they occur. It is necessary for these actions to come into existence in the way that God knows them. Otherwise, it would be necessary for God’s knowledge to change. And this situation is contrary to its attribute of ‘being eternal’. This means that it is necessary for the thing which God knows will come into existence to occur; similarly, it is impossible for the thing which God knows will not come into existence to happen. As a result, *humans are not free in their actions*. They must do *whatever* they do.“⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 146-165

⁷⁵⁸ Vgl. Özcan *Human freedom*, p. 4

⁷⁵⁹ Vgl. Özcan *Human freedom*, pp. 4-5; Hervorhebungen von mir.

Der für diese Positionierung entscheidende Punkt ist zweifellos der, dass Gott ein „Vorwissen“ dessen hat, was Menschen tun werden; dass Gott also weiss, dass etwas sein wird, bevor es ist; und dass es so sein wird, wie Er es weiss. Weiss Gott, dass etwas existieren wird, so wird es notwendigerweise geschehen. Dieser Gedanke ist in einer Anfrage an Ibn Taymīya klar ausgesprochen:

„Scheich al-Islam [Ibn Taymīya] wurde gefragt über eine Gruppe, denen die Glückseligkeit (im Jenseits) verliehen⁷⁶⁰ worden sein soll (*ḥuṣṣū bi-s-saʿāda*) und über eine (andere) Gruppe, denen das Unglück (im Jenseits) verliehen⁷⁶¹ sein worden soll (*ḥuṣṣū bi-š-šaqāwa*), dergestalt, dass der, dem Glückseligkeit bestimmt ist (wörtl. der Glückselige) keinesfalls (wörtl. nicht) unglücklich sein wird, und der, dem Unglück bestimmt ist (wörtl. der Unglückliche) keinesfalls (wörtl. nicht) glücklich; (und er wurde gefragt) mit Bezug auf die (religiösen) Werke: Sie werden (ja) nicht um ihrer selbst willengewollt (*lā turādu li-dātihā*), sondern um (entweder) Glückseligkeit herbeizuziehen oder Unglück fortzustossen – geht uns nun (aber) die Existenz der Werke voraus (also: indem sie vor unserer Erschaffung von Gott erschaffen worden sind), dann ist es (schlichtweg) sinnlos, sich um eines Werkes willen abzumühen; und dann ist (schlichtweg) sinnlos, von (irgend)einer Freude abzustehen, da ja das, was in der Urewigkeit festgesetzt ist (*al-maktūb fī l-qīdam*) unausweichlich geschehen wird! Möge er (also: Ibn Taymīya) (uns) dies klarlegen!“⁷⁶²

In Anbetracht der Tatsache, dass die Problematik des göttlichen Wissens bei dieser Thematik eine bedeutende Rolle spielt, entspricht es keinem Zufall, wenn Ibn Taymīya auf solche Anfragen mit Überlegungen zum Wissen antwortet, wobei er bisweilen zwischen verschiedenen Formen von Wissen differenziert (vgl. unten). Nachdem er an der ḡabritischen Position kritisiert, dass sie die göttliche Bestimmung auf Kosten des göttlichen Befehls hochhält, so ist zu berücksichtigen und davon auszugehen, dass seine Überlegungen zum *Wissen* im Zusammenhang mit seiner Forderung stehen, dass bestimmte Dinge *zu tun sind*. Er argumentiert in diesem Zusammenhang, dass bestimmte und von ihm zurückgewiesene Auffassungen vom göttlichen Wissen (objektiv) dazu führen, dass das göttliche Wissen in *Dummheit* (also: „Nicht-Wissen“) umschlägt. Ibn Taymīyas versucht also (u. a.) darzustellen, welche Art von Aussagen über das göttliche Wissen zur Folge hat, dass Gott – folgt man der Logik dieser Aussagen – dumm ist (also: „nicht-wissend“). Er versucht dabei zu zeigen, dass die Rede von „Gottes Wissen“ nicht heisst, dass Gott alles „weiss“ (wobei „alles“ hier im Sinne von „beliebig“ oder „gleich was“ zu verstehen ist): Gott „weiss“ also nicht *alles* / „gleich was“, da schlicht und einfach nicht *alles* / „gleich was“ richtig ist. Etwas als „Wissen“ zu bezeichnen, was *falsch* ist, ist aber, so scheint er nahezulegen, eine unzulässige Verwendung des Wortes „Wissen“. Bevor auf Ibn Taymīyas Argumentation näher eingegangen werden kann, ist es also notwendig, kurz auf seine Überlegungen zum „Wissen“ einzugehen.

⁷⁶⁰ Im Sinne von „vorbestimmt“.

⁷⁶¹ Im Sinne von „vorbestimmt“.

⁷⁶² Vgl.: „*suʿīla šayḥu l-islāmi qaddasa llāhu rūḥahū ʿan qawmin qad ḥuṣṣū bi-s-saʿādati wa-qawmin qad ḥuṣṣū bi-š-šaqāwati wa-s-saʿīdu lā yašqā wa-š-šaqīyu lā yasʿadu etc.*“

IV. 2. 1. EINIGE DIFFERENZIERUNGEN IBN TAYMĪYAS IM HINBLICK AUF DEN BEGRIFF *‘ilm* „WISSEN“

Eine Reihe von Indizien deutet also darauf hin, dass Ibn Taymīya versucht hat, seine Forderung nach religiösem Tun unter Zuhilfenahme von Überlegungen zum Begriff „Wissen“ (*‘ilm*) zu argumentieren. Ein entscheidender Punkt seiner Überlegungen ist dabei, dass Wissen von *zweierlei Art* ist: So gibt es einerseits ein Wissen, dass er als *tābi‘* charakterisiert, und andererseits ein Wissen, das er als *matbū‘* charakterisiert. Dieser Differenzierung entspricht diejenige zwischen *‘ilm munfa‘il* „passivem“⁷⁶³ (?) Wissen“ und *‘ilm fi‘lī* „aktivem Wissen“.

Die erste Form von Wissen charakterisiert Ibn Taymīya näher, indem er festhält, dass dieses Wissen dem Objekt – also dem, was gewusst wird (*al-ma‘lūm*) – *nachfolgt*, d. h. das Objekt ist *vor* dem Wissen da und das Wissen beeinflusst das Objekt *nicht* (d. h. es ist *ḡayr mu‘attir fīhi*). Bei der zweiten Form von Wissen verhält es sich genau umgekehrt, d. h. in diesem Fall folgt das Objekt dem Wissen, d. h. das Wissen ist *matbū‘*, beeinflusst das Objekt (d. h. es ist *mu‘attir fīhi*), und das Objekt ist *nach* dem Wissen da. Ibn Taymīya legt, wenn ich dies richtig sehe, nahe, dass diese beiden Arten von Wissen dabei zwei intellektuellen oder theoretischen Positionierungen entsprechen, wobei erstere eher die Sache der scholastischen Theologen wäre und zweite eher die der Philosophen. Anstatt diese beiden Positionierungen als einander wechselseitig ausschliessend zu begreifen, legt er nahe, dass sie *beide* einen Teil der Wahrheit erfassen, d. h. die – wie er schreibt – richtige Positionierung ist es, davon auszugehen, dass es schlicht und einfach zwei Arten (*naw‘ān*) von Wissen gibt (also eines, das als *tābi‘* zu charakterisieren ist; und eines, das als *matbū‘* zu charakterisieren ist). Was die beiden angesprochenen Positionierungen zum „Wissen“ entspricht, so konstatiert er, wenn ich dies richtig sehe, explizit, dass diejenigen, die ihnen jeweils anhängen, korrekt das wiedergegeben haben, was ihrer Erkenntnis entspricht – mit anderen Worten: Beiden theoretischen Positionierungen liegt durchaus eine korrekte Vorstellung zugrunde.⁷⁶⁴ Zudem geht er legt er nahe, dass die beiden Formen von Wissen fast immer ineinandergreifen:

„[...] vielmehr vereinen sich im Wissen fast immer – oder immer – diese beiden Sachverhalte. Es ist deswegen, dass *īmān* ‚der Glaube‘ *qawl* ‚Sagen‘ und *‘amal* ‚Tun‘ ist – das Sagen des Herzens und sein Tun, und das Sagen des Körpers und sein Tun –, denn wer Gott erkennt (*‘arafā*), der liebt Ihn – sein Gott gemässes Tun folgt also dem Objekt des Wissens (*fa-‘amaluḥū bi-llāhi tābi‘un li-l-ma‘lūmī*) und (zugleich) folgt es seiner Liebe zum Propheten (*matbū‘un li-ḥubbiḥi ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama*); und wer den Satan erkennt, der hasst ihn – sein Wissen vom Satan (wörtl. von ihm) folgt also dem Objekt und zugleich folgt es seinem Hass. Und allem Wissen folgt notwendigerweise die Wirkung der Liebe oder etwas Anderem als ihr, die in dem, der weiss, vorhanden ist (*wa-ka-dālika ‘āmmatu l-‘ilmi lā budda an yatba‘ahū aṭaru mā fī l-‘ālimi min ḥubbin aw ḡayriḥi*).

⁷⁶³ Von *infa‘ala* „bewegt werden“; „dem Einfluss unterliegen“.

⁷⁶⁴ Vgl.: „*wa-mā azunnu l-‘uqalā’a minā l-fariqayni illā yaqṣidūna ma‘nan ṣaḥīḥan* etc.“

Selbst dem Wissen des Herrn von Seinem geheiligten Selbst folgen Attribute, Worte und Taten, die mit Seinem geheiligten Selbst zusammenhängen. Es gibt also (schlicht) kein Wissen, dem nicht irgendein Zustand (*ḥālun mā*) oder irgendein Tun (*ʿamalun mā*) folgt – und so betrachtet ist es (also: das Wissen) also *matbūʿ*, wirkt ein (*muʿattir*) und ist aktiv (*fāʿil*). Und es gibt (andererseits) kein Wissen, dass nicht dem, was gewusst wird, entsprechen und mit ihm übereinstimmen würde – einerlei, ob das, was gewusst wird (also: das Objekt) des Wissens (nun) nicht bedarf (also: dieses Wissen nicht braucht um zu existieren) oder ob das, was gewusst wird, durch die Existenz des Wissens existiert –, und so betrachtet ist es (also: das Wissen) dem Gegenstand folgend (*tābiʿ*), passiv (?) (*munfaʿil*) und seinem Gegenstand (*muṭābiq*) entsprechend.“

Ein wichtiger Punkt ist also, erstens, dass Ibn Taymīya daran erinnert, dass legitimerweise dann – und *nur dann* – von „Wissen“ gesprochen werden kann, wenn *dieses Wissen seinem Gegenstand tatsächlich entspricht* (also *muṭābiq* ist). Für ein Verständnis der Überlegungen von Ibn Taymīya ebenso wichtig ist, zweitens, dass er zwischen zwei Formen von Wissen unterscheidet (vgl. oben): einerseits einem sogenannten *ʿilm fiʿlī*, für das gilt, dass es dem, was gewusst wird (also dem Gegenstand) *vorausgeht* und die Ursache für dessen Vorhandensein ist (1). Und andererseits einem *ʿilm infīʿālī*, für das gilt, dass es dem, was gewusst wird (also dem Gegenstand) *nachfolgt*, d. h. der Gegenstand ist die Ursache dafür, dass dieses Wissen zustandekommt (2). Die Anforderung, dass *jedes* Wissen, das wirklich Wissen ist (vgl. oben), dabei seinem Objekt (also dem Gegenstand des Wissens) entsprechen muss, ist dabei aufrecht *unabhängig davon*, ob der Gegenstand des Wissens ohne dieses Wissen existiert (vgl. *ʿilm infīʿālī*) oder ob das Wissen des Gegenstand erst hervorbringt (vgl. *ʿilm fiʿlī*). Ibn Taymīya legt, wie zu sehen war, nahe, dass die Differenzierung zwischen diesen beiden Formen von Wissen auch mit Bezug auf Gott zutrifft:

„Und ebenso (ist) das Wissen des Herrn, denn Sein Wissen von Sich Selbst hat keinen Einfluss auf das, was gewusst wird (also: das Objekt des Wissens); was (hingegen) Sein Wissen von Seinen Geschöpfen betrifft, die Er durch Seinen Willen (*bi-mašīʾatihī wa-irādatihī*) erschafft, so gehört es zu dem, was einen Einfluss auf die Existenz der gewussten Dinge (*al-maʿlūmāt*) (also: der erschaffenen Objekte) hat.“⁷⁶⁵

Derselbe Gedanke ist auch in der folgenden Passage ausgedrückt:

„Und das Wissen des Herren über Sein geheiligtes Selbst ist (ein als) *tābiʿ* (zu charakterisierendes Wissen) und hat keinen Einfluss aus Selbiges (wörtl. es; also: Sein Selbst). Was (hingegen) Sein Wissen über die von Ihm geschaffenen Dinge betrifft (*ʿilmuhū bi-maḥlūqātihī*), so ist es (ein als) *matbūʿ* (zu charakterisierendes Wissen), und mit ihm (also: diesem Wissen) erschafft Gott die Schöpfung.“⁷⁶⁶

⁷⁶⁵ Vgl.: „*wa-ha-kaḍā ʿilmu r-rabbi tabāraka wa-taʿālā fa-inna ʿilmahū bi-nafsihī subḥānahū lā taʿtira lahū fī wuḡūdi l-maʿlūmi wa-ammā ʿilmuhū bi-maḥlūqātihī llātī ḥalaqahā* etc.“

⁷⁶⁶ Vgl.: „*wa-ka-ḍālika ʿilmu llāhi bi-nafsihī l-muqaddasati tābiʿun ḡayru muʿattirin fihā wa-ammā ʿilmuhū bi-maḥlūqātihī* etc.“

IV. 2. 1. 1. IBN TAYMĪYAS FORDERUNG NACH DEM TUN UNTER RÜCKGRIFF AUF DIESE DIFFERENZIERUNGEN:

Im folgenden sei eine längere Passage von Ibn Taymīya vorgerstellt, anhand von welcher nachvollziehbar gemacht werden kann, wie er diese Überlegungen zum Wissen einsetzt, um die Forderung nach dem Tun zu verteidigen. Es handelt es sich dabei um die Antwort auf die weiter oben bereits angeführte Anfrage an Ibn Taymīya (die hier nochmals wiederholt sei):

„Scheich al-Islam [Ibn Taymīya] wurde gefragt über eine Gruppe, denen die Glückseligkeit (im Jenseits) verliehen⁷⁶⁷ worden sein soll (*ḥuṣṣū bi-s-saʿāda*) und über eine (andere) Gruppe, denen das Unglück (im Jenseits) verliehen⁷⁶⁸ sein worden soll (*ḥuṣṣū bi-š-šaqāwa*), dergestalt, dass der, dem Glückseligkeit bestimmt ist (wörtl. der Glückselige) keinesfalls (wörtl. nicht) unglücklich sein wird, und der, dem Unglück bestimmt ist (wörtl. der Unglückliche) keinesfalls (wörtl. nicht) glücklich; (und er wurde gefragt) mit Bezug auf die (religiösen) Werke: Sie werden (ja) nicht um ihrer selbst willengewollt (*lā turādu li-dātihā*), sondern um (entweder) Glückseligkeit herbeizuziehen oder Unglück fortzustossen – geht uns nun (aber) die Existenz der Werke voraus (also: indem sie vor unserer Erschaffung von Gott erschaffen worden sind), dann ist es (schlichtweg) sinnlos, sich um eines Werkes willen abzumühen; und dann ist (schlichtweg) sinnlos, von (irgend)einer Freude abzustehen, da ja das, was in der Urewigkeit festgeschrieben ist (*al-maktūb fī l-qīdam*) unausweichlich geschehen wird! Möge er (also: Ibn Taymīya) (uns) dies klarlegen! Da antwortete er [...]: Der Prophet hat diese Frage in mehr als einem *ḥadīṭ* beantwortet, und so finden wir etwa in den beiden *Ṣaḥīḥs* von ʿImrān b. al-Azāriqa (überliefert), (dass) er sagte: ‚Man sagte: ‚Gesandter Gottes! Weiss man (schon vorher), wer zu denen gehört, denen das Paradies bestimmt ist; und wer zu denen, denen das Höllenfeuer bestimmt ist? (a ʿulima ahlu l-ḡannati min ahli n-nāri)?‘ Da sagte er: ‚Ja!‘. Da sagte man: ‚Wozu dann etwas tun (wörtl. *fa-fīmā yaʿmalu l-ʿāmilūna*)?‘ Da sagte er: ‚Jedem wird der Weg geebnet für das, wofür er erschaffen worden ist.‘^{769, 770}

Ibn Taymīya führt in der Folge eine Reihe⁷⁷¹ von *Ḥadīṭen* an, in denen jeweils derselbe Gedanke ausgesprochen ist, d. h. er unterstreicht die göttliche Bestimmung und das göttliche „Vorwissen“. So schreibt er:

„Der Prophet (Muḥammad) hat also in diesen und anderen *ḥadīṭen* berichtet, worauf auch der Qurʾān hinweist: dass (nämlich) Gottes Wissen (*ʿilmuhū*), Sein Festschreiben (dessen, was sein wird) (*kitābatuhū*) und Seine Entscheidung (*qadāʾuhū*) darüber, was den Menschen an Glückseligkeit und Unglück zuteil werden wird, vorausgehen (*taqaddama*), so wie auch Sein Wissen und Sein Festschreiben von allen anderen Umständen der Menschen u. a. vorausgehen. So

⁷⁶⁷ Im Sinne von „vorbestimmt“.

⁷⁶⁸ Im Sinne von „vorbestimmt“.

⁷⁶⁹ Für diesen *ḥadīṭ* vgl. auch Abrahamov *Causality*, p. 85 mit der Übersetzung: „life is paved in accordance with what he was created for“.

⁷⁷⁰ Vgl.: „*suʿīla šayḥu l-islāmi qaddasa llāhu rūḥahū ʿan qawmin qad ḥuṣṣū bi-s-saʿādati wa-qawmin qad ḥuṣṣū bi-š-šaqāwati wa-s-saʿīdu lā yašqā wa-š-šaqīyu lā yasʿadu etc.*“

⁷⁷¹ Vgl. etwa Muslim Nr. 4790; Muslim Nr. 4788.

wie etwa in den beiden *Ṣaḥīḥ* von ʿAbdallāh b. Masʿūd (überliefert) wird, dass er sagte⁷⁷²: „Der Gesandte Gottes [...] erzählte uns: „Die Erschaffung eines jeden von euch wird im Bauch seiner Mutter zusammengesetzt: vierzig Tage als ein Tropfen (Sperma), dann ist er ebenso lang ein Blutklumpen, dann ebenso lang ein Fleischklumpen. Und dann schickt Gott einen Engel mit vier Sätzen, und so wird (fest)geschrieben, was er tun wird (*ʿamaluhū*); wann er sterben wird (*ağlahū*); und ob er glücklich oder unglücklich sein wird, anschliessend wird der *rūḥ* ‚Lebensgeist‘ in ihn eingeblasen. Und bei dem, ausser dem es keinen Gott gibt! Jemand von euch mag (sein Leben lang) ruhig so handeln wie die, denen das Paradies bestimmt ist, bis zu einem Zeitpunkt, da er von ihm (d. h. dem Paradies) nur mehr eine Elle weit entfernt ist, und dann holt ihn das ein (?), was für ihn festgesetzt worden ist (*fa-yasbiqū ʿalayhi l-kitābu*), und er tut das, was die tun, denen die Hölle bestimmt ist, und geht ein in sie (also: die Hölle). Und jemand mag (sein Leben lang) das tun, was die tun, denen die Hölle bestimmt ist, und dies bis zu einem Zeitpunkt, das er von ihr (d. h. der Hölle) nur mehr eine Elle weit entfernt ist, und dann holt ihn das ein, was für ihn festgesetzt worden ist, und er tut, was die tun, denen das Paradies bestimmt worden ist, und geht ein in es (also: das Paradies).“⁷⁷³

Ibn Taymīya bemerkt in diesem Zusammenhang:

„Ausgesprochen zahlreich sind die klaren textlichen Belege und die Überlieferungen betreffs des Vorausgehens von Gottes Wissen und (betreffs) Seiner Festschreibung, Entscheidung und Vorherbestimmung (*taqdīr*) der Dinge und deren Arten (?) vor ihrer Erschaffung (*qabla ḥalqihā wa-anwāʾihā*). Und der Prophet (Muḥammad) hat klargemacht, dass dies *nicht* im Widerspruch steht zur Existenz von Werken, mit denen Glückseligkeit respektive Unglück erlangt werden; (und sehr zahlreich sind die Belege und Überlieferungen darüber) dass demjenigen, der zu denen zählt, die (dereinst) glücklich sein werden, der Weg zum Handeln derer, die glücklich sein werden, geebnet wird (*yuyassaru li-ʿamali ahli s-saʿādati*) und dass, demjenigen, der zu denen zählt, die (dereinst) unglücklich sein werden, der Weg zum Handeln derer, die unglücklich sein werden, geebnet wird (*yuyassaru li-ʿamali ahli š-šaqāwati*), und es wurde dem Menschen untersagt, auf die (vorausgehende) Bestimmung zu vertrauen und das Tun sein zu lassen (wörtl. *qad nuhiya an yattakila l-insānu ʿalā l-qadari s-sābiqi wa-yadaʿa l-ʿamala*), und es ist aus diesem Grund, dass diejenigen, die auf die (vorausgehende) Bestimmung vertrauen und es unterlassen, diejenigen Werke zu verrichten, die ihnen befohlen worden sind, zu denen gehören, die hinsichtlich ihrer Werke den grössten Schaden haben werden; diejenigen, deren Eifer im diesseitigen Leben fehlgeleitet ist (*allaḍīna ḍalla saʿyuhum fī l-ḥayāti d-dunyā*)⁷⁷⁴, wobei die Tatsache, dass sie davon abstanden, das zu tun, was zu tun ihnen oblag, zur Gesamtheit des(jenigen) Vorbestimmten gehört (*min ġumlati l-maḥdūrī*), mit dem ihnen der Weg zum Tun derer, denen das Unglück bestimmt worden ist, geebnet wurde. Denn diejenigen, denen Glückseligkeit bestimmt worden ist, sind diejenigen, die das Gebotene tun und das Verbotene lassen. Wer also ein obligates Werk, das ihm befohlen worden ist, unterlässt und (stattdessen) das

⁷⁷² Vgl: “Allah's Apostle, the true and truly inspired said, "(The matter of the Creation of) a human being is put together in the womb of the mother in forty days, and then he becomes a clot of thick blood for a similar period, and then a piece of flesh for a similar period.”

⁷⁷³ Vgl. Buḥārī Nr. 3085; Muslim 4781; inhaltlich ähnlich (und von Ibn Taymīya gleichfalls angeführt) sind Muslim Nr. 4785 und Buḥārī Nr. 307.

⁷⁷⁴ Vgl. Q 18/104.

Verbotene tut, indem er dabei auf die Vorbestimmung vertraut, der gehört zur Gesamtheit derer, denen das Unglück bestimmt worden ist und denen der Weg zum Tun derer, denen das Unglück bestimmt worden ist, geebnet worden ist.“

An dieser Stelle nun nimmt seine Argumentation eine entscheidende Wendung, insofern er auf die sogenannten *asbāb* „Zweitursachen“ (sg. *sabab*) zu sprechen kommt (und Ibn Taymīya hat stets deutlichen Nachdruck darauf gelegt, dass es so etwas wie Zweitursachen bzw. Mittelursachen gibt):

„Diese Antwort, die der Prophet (Muḥammad) gegeben hat (also: „*kullun muyassar li-mā ḥuliqa*“), ist von äusserster Richtigkeit und Rechtschaffenheit (*fī ḡāyati s-sadādi wa-l-istiqāmati*), und sie ist einer anderen Antwort vergleichbar, die at-Tirmidī⁷⁷⁵ überliefert hat: ‚dass man nämlich (zum Propheten) sagte: ‚Gesandter Gottes, denkst du, dass irgendwelche Heilmittel, kraft derer wir geheilt werden könnten; irgendwelcher Zauber, um dessen Anwendung wir bitten [...] – denkst du, dass irgendetwas hiervon etwas von Gottes Vorherbestimmung abwehren⁷⁷⁶ kann?‘ Da sagte er: ‚All dies gehört zu Gottes Vorherbestimmung.‘ Und dies daher, weil Gott die Dinge weiss *so wie sie sind* (‘*alā mā hiya ‘alayhi*‘), und so schreibt Er sie fest (*wa-ka-dālika yaktubuhā*). Und weiss Er, dass sie durch – entweder in Werken bestehende oder aber andere – *asbāb* ‚Mittelursachen‘ geschehen, und beschliesst Er, dass sie so sein werden und vorherbestimmt das (*wa-qaḍā annahā takūnu ka-dālika und qaddara dālika*), so steht es niemandem an zu denken, dass diese Dinge (dann auch) ohne (diese) *asbāb* sein könnten, (also ohne die *asbāb*), die Gott zu Mitteln gemacht hat – und das gilt für alles, was geschieht (?) / alle entstandenen Dinge (?) (*ḥawādīṭ*). (Als) Beispiele hierfür (seien angeführt): Wenn Gott weiss und festschreibt, dass diesen (konkreten) zwei Menschen ein Kind geboren werden wird und dies abhängig davon macht, dass die beiden (künftigen) Eltern geschlechtlich miteinander verkehren und (dass der Mann) verächtlichen Samen ejakuliert, aus dem das Kind entsteht, so ist es nicht gestattet (zu denken), dass das Kind *ohne* diese *sabab* ‚Mittelursache‘ (also: den Geschlechtsverkehr) existieren könnte – ohne jenen *sabab* also, von dem die Existenz des Kindes abhängig gemacht worden ist (*as-sababu llaḍī ‘ulliqa bihī wuḡūdu l-waladī*).

Und die *asbāb* ‚Mittelursachen‘, auch wenn sie von zweierlei Art sind – solche, die der Gewohnheit entsprechen (*mu‘tāda*) und andere, aussergewöhnliche (*ḡarība*): Ersteres entspricht der Zeugung eines menschlichen Wesen durch zwei Eltern, Zweiteres dem Hervorbringen eines Kindes allein durch eine Mutter so wie ‘Īsā geboren wurde; oder nur durch einen Vater, so wie Eva geboren wurde; oder ohne Eltern, so wie Ādam, der Vater des Menschengeschlechts, aus Ton erschaffen wurde – (sind also die Mittelursachen auch von zweierlei Art,) so geht Gottes Wissen von ihnen, Sein Festschreiben von ihnen (*kitābatuhū lahā*), Seine Vorbestimmung von ihnen und Seine Entscheidung von ihnen allen Mittelursachen (*asbāb*) voraus [...].

Wer also denkt, dass, wenn etwas gewusst und festgeschrieben wird, dies schon ausreicht mit Bezug auf seine Existenz und (dass es) nicht mehr den Akteur braucht, der das (tatsächlich) tut und alle übrigen Mittelursachen, der ist ein Ignorant und klar irrend. Und dies in zweierlei Hinsicht:

(1) Erstens insofern, als er das Wissen zu Unwissenheit macht – weil (damit etwas als) Wissen (gelten kann, es unabdingbar ist, dass es) dem, was gewusst wird

⁷⁷⁵ Vgl. Tirmidī Nr. 2074.

⁷⁷⁶ Also: Einfluss auf selbige nehmen kann; sie „umdrehen“ kann.

(also: dem Objekt des Wissens), entsprechen muss (*min ġihati kawnihī ġa^cala l-^cilma ġahlan fa-inna l-^cilma yuṭābiqū l-ma^clūma*); sich auf es so wie es ist bezieht (*yata^callaqu bihī ^calā mā huwa ^calayhī*). Und Gott (wörtl. Er) weiss, dass die erschaffenen Dinge (*al-mukawwanāt*) durch die Mittelursachen sind, die Er erschafft (*takūnu bi-mā yaḥluquhū mina l-asbābi*), *da dies der Wirklichkeit (al-wāqī^c) entspricht*. Wer also sagt: ‚Gott (wörtl. Er) weiss etwas, ohne (dass in diesem Wissen) die *asbāb* ‚Mittelursachen‘ (berücksichtigt sind)‘, der sagt über Gott etwas Nichtiges aus (*qāla ^calā llāhi l-bāṭila*) und ist ganz so wie jemand, der sagt: ‚Gott weiss, dass dieses Kind ohne Eltern geboren worden ist‘, und ‚dass diese Pflanzen ohne Wasser gewachsen sind‘, denn das Wissen bezieht sich auf die gleiche Art und Weise auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft (*fa-inna ta^calluqa l-^cilmi bi-l-māḍī wa-l-mustaqbali sawā^cun*). Denn ebenso wie jemand, der berichtet, dass Vergangenes durch Gottes Wissen ohne die *asbāb* geschehen ist (*fa-ka-mā anna man aḥbara ^cani l-māḍī bi-^cilmi llāhi bi-wuqū^ciḥī bi-dūni l-asbābi*), nichtiges Zeug redet, so redet auch der nichtiges Zeug, der (das) über Zukünftiges berichtet. So, wie wenn jemand sagt: ‚Gott wusste, dass Er Ādam ohne Ton erschaffen würde und dass die Menschen sich ohne Heirat (und geschlechtlichen Verkehr) fortpflanzen würden‘; und dass Er ‚die Pflanzen ohne Wasser und Erdreich wachsen lassen würde‘ – und dies ist nichtig, und die Nichtigkeit (*buṭlān*) hiervon liegt für Jeden offen auf der Hand. Und ebenso sein Berichten über die Zukunft.

Und in eben diesem Sinne sind auch die *a^cmāl* ‚Werke‘ *sabab* ‚Ursache‘ für Belohnung und Bestrafung (im Jenseits). Und gesetzt, jemand sagte: ‚Gott hat Ādam ohne (ein) Vergehen (von dessen Seite) aus dem Paradies entfernt‘; (und gesetzt, jemand sagte) ‚dass Er das bestimmt hat‘; oder (gesetzt jemand sagte), dass Er ‚Ādam ohne reuige Umkehr (seitens Ādam) verziehen hätte‘, und dass ‚Er *dies* wusste‘ – nun, so ist das eine Lüge und eine Verleumdung (*buhtān*), im Widerspruch dazu, wenn Er sagt (=Q 2/37): ‚Hierauf nahm Adam von seinem Herrn Worte (der Verheissung) entgegen. Und Gott (w. er) wandte sich ihm (gnädig) wieder zu‘ (oder) (=Q 20/121): ‚Und sie assen (beide) davon. Da wurde ihnen ihre Scham (w. Schlechtigkeit) kund, und sie begannen, Blätter (von den Bäumen) des Paradieses über sich zusammenzuheften‘ – denn hierin ist Er wahrhaftig.

Und Gott wusste, was Ādam tun würde, bevor er es tat (*^calima mā yakūnu min Ādama qabla an yakūna*), und Er weiss davon, nachdem es war (*wa-huwa ^cālimum bihī ba^cda an kāna*). Und ebenso verhält es sich mit allem, was Er von den Geschichten der Propheten berichtete, denn Er wusste, dass Er das Volk von Nūḥ, ^cĀd, Ṭamūd, dem Pharao, Lūṭ, Maydan und anderen zugrundegehen liess durch deren Vergehen, und dass Er die Propheten und die, die ihnen folgten, durch ihren Glauben und ihre Gottesfurcht errettete [...] ⁷⁷⁷. Und ebenso verhält es sich mit Seinem Bericht über das, was sein wird an Glückseligkeit und Unglück durch die Werke (*a^cmāl*) [...] ⁷⁷⁸. Gott hat mit Bezug auf das, was Er von der Glückseligkeit des Jenseits und seinem Unglück erwähnt, klagemacht, dass dies kraft der befohlenen und der verbotenen Werke sein wird (wörtl. war), so wie Er etwas Vergleichbares auch mit Bezug auf das erwähnt, was Er an Bestrafungen und Belohnungen im Diesseits beschliesst (*fīmā yaqḍīhi mina l-^cuqūbātī wa-l-maṭūbātī fī d-dunyā ayḍan*). (2) Der zweite Gesichtspunkt ist, dass das Wissen, dass etwas sein wird, und der Bericht darüber und das Festschreiben hiervon (*kitābatu ḍālika*) es nicht notwendig machen (*lā yūğibu*), dass dies(es Etwas)

⁷⁷⁷ Es folgen einschlägige Qur’ānstellen.

⁷⁷⁸ Es folgen einschlägige Qur’ānstellen.

deswegen *ohne*⁷⁷⁹ die Mittelursachen auskommt (*istighnā'a dālika 'ammā bihī yakūnu minā l-asbābi*), durch die alleine es zustande kommt/sich vollzieht – (d. h. solche Mittelursachen) wie (sie) etwa der(jenige), der (das) tatsächlich tut (*al-fā'il*), sein Vermögen (*qudratuhū*) und seinen Willen (*maš'atuhū*) (darstellen). Denn so etwas zu glauben (also: zu glauben, dass sich die Dinge allein dadurch vollziehe, dass Gott sie weiss) ist äusserste Dummheit, da das Wissen nach übereinstimmender Meinung der Gelehrten nicht durch sich selbst die Existenz dessen, was gewusst wird (also: des Objektes), notwendig macht, sondern (weil das Wissen) vielmehr dem, was gewusst wird (also: dem Objekt), so wie es (tatsächlich) ist, entspricht, während es ihm keine Eigenschaft hinzufügt und von ihm keine Eigenschaft erlangt (*lā yuksibuhū šifatan wa-lā yaktasibu minhu šifatan*), ganz im Sinne unseres Wissens von den Dingen, die vor uns waren, wie die Dinge, die *vor* der Zeit, da wir existierten, existierten – so wie unser Wissen von Gott, Seinen Namen und Attributen, denn dieses Wissen wirkt nicht ein auf die Existenz dessen, was gewusst wird (also: des Objekts) nach übereinstimmender Meinung der Gelehrten. Auch, wenn wir (tatsächlich) auch solches Wissen haben (*wa-in kāna min 'ulūminā*), das einen Einfluss hat auf die Existenz dessen, was gewusst wird (also: des Objekts), wie z. B. unser Wissen von dem, was uns zur Tat ruft (*ka-'ilminā bi-mā yad'ūnā ilā l-fi'l*) und uns sagt, wie sie ist, und uns über ihren Wert in Kenntnis setzt (*yu'arrifunā šifatahū wa-qadrahū*). Denn die *af'al iḥtiyārīya* ‚Taten, die einer Wahl entspringen‘ gehen einzig und allein von demjenigen aus, der Bewusstsein und Wissen hat, da der Wille durch das Wissen bedingt ist (*al-irādatu mašrūṭatun bi-l-'ilmi*).

Und diese mit Bezug auf unser Wissen bestehende Trennung – insofern es sich nämlich aufteilt in ein *'ilm fi'lī* ‚Tu-Wissen‘ / ‚aktives Wissen‘, das einen Einfluss hat auf das, was gewusst wird (also: des Objekts), und ein *'ilm infi'ālī* ‚passives Wissen‘, das keinen Einfluss hat auf die Existenz dessen, was gewusst wird (also: des Objekts) – nun, sie ist der *faṣl al-ḥiṭāb*⁷⁸⁰ mit Bezug auf das Wissen, denn es gibt Leute, die sagen: ‚Das Wissen ist eine passive Eigenschaft (*šifā infi'ālīya*) und hat keinen Einfluss auf das, was gewusst wird‘, so wie das Gruppen (*ṭawā'if*) von den scholastischen Theologen sagen. Und unter ihnen gibt es welche, die sagen: ‚Vielmehr ist es eine aktive Eigenschaft (*šifā fi'līya*) und hat Einfluss auf das, was gewusst wird (das Objekt)‘, so wie das Gruppen von den Philosophen und scholastischen Theologen sagen. Wo (aber vielmehr) richtig ist, dass *das Wissen von zweierlei Art* ist – so wie wir dies dargelegt haben. Und ebenso (ist) das Wissen des Herrn, denn Sein Wissen von Sich Selbst hat keinen Einfluss auf das, was gewusst wird (das Objekt); was (hingegen) Sein Wissen von Seinen Geschöpfen betrifft, die Er durch Seinen Willen (*bi-maš'atihī wa-irādatihī*) erschafft, so gehört es zu dem, was einen Einfluss auf die Existenz der gewussten Dinge (*al-ma'lūmāt*) (der erschaffenen Objekte) hat. [...] Und was den Fall betrifft, dass Gott (wörtl. Er) über das, was sein wird, berichtet *bevor* es ist, so ist Sein Wissen in diesem Falle (*ḥīna'idīn*) nicht das auf dessen Existenz einwirkende (Wissen), weil Er es auch weiss und darüber berichtet, *nachdem* es existierte – aus dreierlei Gründen: (1) Der Erste ist, dass das Wissen und der Bericht über Zukünftiges so wie das Wissen und der Bericht über Vergangenes ist. (2) Der Zweite ist, dass das einwirkende Wissen (*al-'ilm al-mu'attir*) dasjenige (Wissen) ist, das den Willen nach sich zieht, der die (wiederum) Schöpfung nach sich zieht (*huwa l-mustalzimu li-l-irādati l-mustalzimati li-l-ḥalqī*), während es nicht das ist, das notwendig den Bericht (hierüber) verlangt – wir haben den Unterschied

⁷⁷⁹ Hervorhebung von mir.

⁷⁸⁰ Frei: „Hier scheiden sich die Geister“ (?).

zwischen dem *‘ilm ‘amālī* und dem *‘ilm ḥabarī* (schon anderswo) erläutert. (3) Der Dritte ist, dass es, wäre bestimmt worden, dass das Wissen von und der Bericht über das, was sein wird, einen Einfluss auf die Existenz dessen, was gewusst und von dem berichtet wird, hätte, zweifellos so wäre, dass damit notwendig Vermögen und Willen (*mašī’a*) verbunden sein müssten (*lā budda ma‘ahū*), da das bloße Wissen ohne Vermögen und Willen (*irāda*) es (das Objekt) nicht notwendig macht (*mūǧīb laḥū*). So ist also klar geworden, dass das Wissen, der Bericht und das Festschreiben nicht notwendig machen, dass ohne einen könnenden und wollenden Agenten (*al-fā‘il al-qādir al-murīd*) ausgekommen wird. Hierauf weist hin, dass Gott weiss und berichtet, was von den den Dingen, die der Herr macht, sein wird – so wie Er z. B. weiss, dass Er den Jüngsten Tag abhalten wird und hierüber berichtet – und dennoch bekannt ist, dass dieses Wissen und dieser Bericht nicht notwendig machen, dass das, was gewusst wird und worüber berichtet wird, stattfindet *ohne* die Mittelursachen, die Gott dafür zu Mittelursachen gemacht hat. Ist dies einmal klar geworden, so ist die (eingangs angeführte) Aussage des Fragestellers: ‚Der Glückselige wird nicht unglücklich sein, und der Unglückliche nicht glücklich‘ richtig (*kalām ṣaḥīḥ*), d. h., für wen Gott vorbestimmt hat, dass er glücklich sein wird, der wird glücklich sein, *aber durch seine Werke, durch die Gott ihn glücklich werden lässt*; und der Unglückliche wird nicht unglücklich sein, *es sei denn durch die Werke, durch die Gott ihn unglücklich werden lässt, und zu deren Gesamtheit auch das Vertrauen auf die Vorbestimmung und das Unterlassen der verpflichtenden Werke gehört*. Was die Aussage (des Fragestellers; wörtl. seine Aussage) betrifft, dass ‚die Werke nicht um ihrer selbst willen gewollt‘ werden, sondern vielmehr, ‚um die Glückseligkeit herbeizuziehen‘ oder ‚das Unglück abzuwehren‘, und dass ‚uns die Existenz der Werke vorausgeht‘, so sei ihm Folgendes gesagt (*fa-yuqālu laḥū*): Das, was vorausgeht, ist (entweder) die Glückseligkeit oder das Unglück selbst oder aber die Vorbestimmung (*taqdīr*) der Glückseligkeit und des Unglücks im Sinne eines Wissens, einer Entscheidung und einer Festschreibung – dies ist ein Gegenstand, mit Bezug auf den zahlreiche Menschen Irrtümer begehen, insofern sie nicht differenzieren *zwischen dem Feststehen von etwas im Wissen und in der Vorbestimmung* (*tubūt aš-šay’ fī l-‘ilm wa-t-taqdīr*); *und zwischen seinem Feststehen in der Existenz und der Verwirklichung* (*tubūt aš-šay’ fī l-wuǧūd wa-t-taḥqīq*). Denn Ersteres ist das Wissen von diesem Etwas und der Bericht darüber und das Festschreiben davon, aber nichts hiervon gehört zu seinem Wesen (*laysa šay’un min dālika dāḥilan fī dātihī*) und nichts zu den Eigenschaften, die bestehen, weil es selbst besteht (*wa-lā šifātiḥī l-qā‘imati biḥī*). [...] Und verhält es sich so, dann sagt jemand die Unwahrheit, wenn er sagt: ‚Das, was vorausgeht, sind die Glückseligkeit und das Unglück selbst (*as-sābiqū nafsu s-sa‘ādati wa-š-šaḳāwati*)‘, denn die Glückseligkeit existiert nur *nachdem auch* (tatsächlich) die Person existiert, die glücklich ist; und ganz genauso existiert auch das Unglück nur *nachdem auch* (tatsächlich) der Unglückliche existiert. So wie auch Tun und Lebensunterhalt nur existieren *nach* der Existenz dessen, der tut, und (so wie) der Lebensunterhalt erst *nach* der Existenz dessen, der sich seinen Lebensunterhalt verschafft, zu einem Lebensunterhalt wird. Das, was vorausgeht, ist vielmehr nur das Wissen hiervon und die Vorbestimmung (*taqdīr*), nicht diesselbst und seine konkrete Existenz (*lā nafsuhū wa-‘aynuhū*).

Und verhält es sich so, dann ist auch *al-‘amal* ‚das Tun‘ so vorausgehend wie die Glückseligkeit und das Unglück, und beide sind gewusst und vorbestimmt (*ma‘lūmun muqaddarun*), während sie mit Bezug auf die Existenz später erfolgen (*humā muta‘aḥḥirāni fī l-wuǧūdī*). Und Gott hat gewusst und vorbestimmt, dass der und der auf die eine Art handeln wird und dadurch glücklich sein wird; dass wieder ein anderer auf die andere Art handeln wird und dadurch unglücklich sein

wird. Und Er weiss, dass dieses rechtschaffene Handeln die Glückseligkeit herbeizieht, so wie Er auch die übrigen Ursachen und ihre Effekte weiss (*kamā yaʿlamu sāʾira l-asbābi wa-l-musabbabātī*), und so wie Er weiss, dass der oder der Gift schlucken und sterben wird; dass der oder der Essen zu sich nehmen und satt werden und trinken und seinen Durst gelöscht haben wird. So wird also die Verderbtheit der Behauptung des Fragestellers offensichtlich, (nämlich) dass ‚es keinen Sinn habe, sich mit Bezug auf das Tun abzumühen‘, und keinen Sinn, ‚von irgendwelchen Freuden abzustehen, wo doch das, was in der Urewigkeit vorbestimmt worden ist, sowieso geschehen wird‘. Und dies deswegen, weil das, was in der Urewigkeit vorbestimmt worden ist, die Glückseligkeit des Glückseligen ist, die *durch das* existiert, wozu ihm an rechtschaffenem Tun der Weg geebnet worden ist. Und das Unglück des Unglücklichen existiert *durch das*, wozu ihm an schlechtem Tun der Weg geebnet wurde – und das, was vorbestimmt worden ist, besteht aus *beidem* (wörtl. ‚ist nicht das Eine ohne das Andere‘). Was dem Menschen (wörtl. *ʿabd*) an Tun, in dem Mühe liegt, befohlen worden ist oder an Enthaltung von den Begierden, gehört folgerichtig zu den Mittelursachen (*asbāb*), durch die er Glückseligkeit erlangt und das, was vorbestimmt und festgeschrieben worden ist, sind die Glückseligkeit *und* das Tun, mit dem die Glückseligkeit (auch tatsächlich) erlangt wird. Und für den Fall, dass der Mensch das, was ihm befohlen worden ist, zu tun unterlässt, indem er auf das, was vorbestimmt worden ist, vertraut (*muttakilan ʿalā l-kitābi*), so gehört die Tatsache, dass er so handelt (wörtl. dies) zu dem Festgeschriebenen und Vorbestimmten, durch das er unglücklich wird. Und so etwas zu sagen wäre so, wie wenn jemand sagte: ‚Ich esse und trinke nicht, und wenn Gott entschieden hat, dass ich satt werde und mein Durst gelöscht, dann wird dies geschehen; und wenn (Er das) nicht (so entschieden hat), dann nicht.‘ Oder, dass er sagte: ‚Ich schlafe nicht mit meiner Frau, und wenn Gott entschieden hat, dass ich ein Kind haben werde, dann wird es eines geben.‘ Ebenso verhält es sich mit jemandem, der einen Fehler begangen hat und davon absteht (Gott) zu bitten; oder, der es unterlässt, Ihn um Hilfe zu bitten und auf Ihn zu vertrauen – im Glauben, dass Derartiges zu den Standplätzen (*maqāmāt*) der *ḥāṣṣa* ‚Elite‘ gehört und indem er auf die Vorbestimmung schaut (*nāẓiran ilā l-qadar*) – nun: all diejenigen (die so verfahren) sind ignorant und irrend. Und dies wird von dem bezeugt, was Muslim in seinem *Ṣaḥīḥ* vom Propheten überliefert hat, dass er (nämlich) sagte: ‚Der starke Gläubige ist besser als der schwache Gläubige, auch wenn in Beiden Gutes liegt. Sei begierig nach dem, was dir nützt, und bitte Gott um Hilfe, und sei nicht kraftlos. Und, wenn dich etwas befällt, dann sag nicht: Ach, hätte ich nur (dies oder das) getan, dann wäre es jetzt so oder so. Sondern sag: Gott hat vorbestimmt, und was Er will, das tut Er. Denn anderfalls verleihst du Satans Werk Erfolg.‘ Der Prophet (wörtl. er) hat ihm also (zunächst) befohlen, nach dem, was ihm nützt, begierig zu sein und Gott um Hilfe zu bitten; und er hat die Kraftlosigkeit untersagt, die das Vertrauen auf die Vorbestimmung ist. Anschliessend hat er ihm befohlen, nicht zu verzweifeln über das, was ihm entgangen ist, wenn ihn etwas befällt, sondern dass er vielmehr *dann* auf die Vorbestimmung schauen und seine Sache Gott anheimstellen möge, da er hier *gar nicht anders kann* (*fa-innahū hunā lā yaqdiru ʿalā ḡayri ḡālika*).⁷⁸¹

⁷⁸¹ Vgl.: „*suʿila šayḥu l-islāmi – qaddasa llāhu rūḥahū – ʿan qawmin qad ḥuṣṣū bi-s-saʿādati wa-qawmin qad ḥuṣṣū bi-š-šaḡawati wa-s-saʿidu lā yašqā wa-š-šaḡiyu lā yasʿadu wa-ḡi l-aʿmāli etc.*“

IV. 2. 1. 2. DIE RELEVANZ VON IBN TAYMĪYAS DIFFERENZIERUNGEN IM HINBLICK AUF DAS „WISSEN“ FÜR DIE VORSTELLUNG DER ZWEITURSACHEN

Wenn es im vorliegenden Kapitel darum geht, dass für Ibn Taymīya das ein durch den als *inšā'* bezeichneten Anteil der qur'ānischen Botschaft gefordertes Tun einen integrativen Bestandteil von *īmān* „dem Glauben“ darstellt, und wenn hier schon betont wurde, dass es aus diesem Grund wichtig für ihn ist, die (ğabritische) Position zu entkräften, dass ein Handeln, das diesen Forderungen zuwiderläuft, schlicht nicht vermieden werden kann, weil es dem göttlichen Vorwissen entspricht, dass das entsprechende Individuum so handelt, wie es handelt (also: „Gott hat es so gewollt! Da kann ma nix machen!“), so war in der eben vorgestellten Passage deutlich zu sehen, dass Ibn Taymīya dem Konzept der *asbāb* (sg. *sabab*) „Zweitursachen“ in seiner gegen diese Position gerichteten Argumentation eine gewichtige Rolle eingeräumt hat (d. h. in dem Sinne, dass er – mit Nachdruck – nahelegt, dass gute bzw. schlechte Taten solche Zweitursachen für Belohnung bzw. Bestrafung im Jenseits darstellen).

Für Ibn Taymīya war die Existenz solcher Zweitursachen derartig unzweifelhaft, dass er es schlicht als *Beleidigung der Intelligenz* empfunden hat, sie abzustreiten.⁷⁸² Die intellektuelle Arbeit, die er dem Konzept gewidmet hat, ist von Jon Hoover so ausführlich dargestellt worden, dass hier ein Verweis auf Hoovers Arbeit vollkommen ausreichend ist.⁷⁸³ Hier soll das Augenmerk ausschliesslich auf folgende Punkte gelegt werden: Ibn Taymīya richtet sich unter Bezugnahme auf das Konzept der Zweitursachen gegen die Position, dass das göttliche Vorwissen dafür verantwortlich zeichnet, dass die Menschen unausweichlich das tun, was sie tun (also u. a. nicht für ihre schlechten Taten verantwortlich sind). Er tut dies, indem er auf die eben vorgestellten Überlegungen zum Wissen bzw. auch die Differenzierungen zwischen verschiedenen Arten von Wissen Bezug nimmt und diesbezüglich eine regelrechte Front an Argumentationslinien aufbaut, und dabei die verschiedenen Arten von Wissen (*fi'li*; *infi'ālī*; *tābi'*, *matbū'*) und die Vorstellung der Zweitursachen zueinander in Beziehung setzt. Die Vernunft gebietet es, davon auszugehen, dass er dabei genau so vorgehen muss, dass er *einerseits* zeigt, dass die Zweitursachen im Wissen Gottes eine Rolle spielen und dass er *andererseits* zu zeigen versucht, dass die Art und Weise, wie das der Fall ist, beweist, dass das menschliche Handeln sogar von entscheidender Bedeutung ist. Vor dem Hintergrund der von ihm angestellten Überlegungen und Differenzierungen mit Bezug auf den Begriff „Wissen“, kann er nahelegen, dass die Position, gegen die er argumentiert, darauf hinausläuft, das göttliche Wissen in Dummheit zu verwandeln. Wie sehen aber nun die einzelnen Argumentationslinien aus?

(1) Eine Argumentationslinie von Ibn Taymīya bezieht sich auf die Erfordernis, dass dann – und *nur* dann – von „Wissen“ gesprochen werden kann, wenn das Wissen dem Gewussten entspricht, d. h., wenn *‘ilm* und *ma‘lūm* in einem Verhältnis zueinander stehen, das als *muṭābiq* qualifiziert werden kann. Dies hat eine wichtige

⁷⁸² Vgl. Hoover *Optimism*, p. 159

⁷⁸³ Vgl. Hoover *Optimism*, pp. 156-165

Folge für das göttliche (Vor)Wissen: Schreibt Gott nämlich bestimmte Dinge so fest, dass sie durch *asbāb* „Zweitursachen“ bzw. „Mittelursachen“ zustandekommen⁷⁸⁴ (und dies abzustreiten ist für Ibn Taymīya deckungsgleich mit Blödheit), so ist das göttliche Wissen dann – und *nur* dann – ein „Wissen“, solange *dieser* Sachverhalt darin berücksichtigt wird. Ein Beispiel, dessen er sich regelmässig bedient, ist das Zustandekommen von Kindern⁷⁸⁵: Es gibt, so schreibt er, schlicht keine Kinder, ohne, dass die Eltern miteinander geschlechtlich verkehren, *da Gott den Geschlechtsverkehr zu einer Mittelursache für die Existenz von Kindern gemacht hat; ihn bestimmt und vorgesehen hat*. Mit anderen Worten: Ist es so, dass Gott vorbestimmt, dass bestimmte Leute ein Kind bekommen werden, so kann dann – und *nur* dann – gesagt werden, dass dieser Sachverhalt (also: dass Leute ein Kind bekommen werden) dem Wissen Gottes entspricht, wenn die Erfordernis, dass auch *tatsächlich* ein Geschlechtsverkehr stattfinden muss, einen *Teil* des göttlichen Wissens bildet. Anders gesagt: Wenn Gott weiss, dass zwei Leute ein Kind bekommen werden, dann weiss Er, dass sie dieses Kind bekommen werden, *weil* sie Geschlechtsverkehr haben. Nachdrücklich *nicht* heisst es, dass dieses Kind existieren wird, *nur*, weil Gott dies „weiss“, d. h. *ohne* den Geschlechtsverkehr. Genau hier wird nun Ibn Taymīyas Forderung, dass das *Wissen dem Gegenstand entsprechen muss, damit überhaupt von Wissen gesprochen werden kann*, schlagend: Wenn es der von Gott bestimmten Wirklichkeit entspricht, dass Kinder entstehen, *weil* zwei Leute miteinander Geschlechtsverkehr haben, dann ist es für ihn nachgerade *ungeheuerlich* zu behaupten, dass das bloss „Wissen“ Gottes schon die Existenz dieses Kindes verursachen würde. Mit anderen Worten: Wenn Gott *Selbst* den Geschlechtsverkehr zur Mittelursache für das Entstehen von Kindern gemacht hat, so kann sich in Anbetracht dieser Tatsache niemand hinstellen und behaupten: „Weil Gott weiss, dass ein bestimmtes Kind entsteht, dann ist das auch so, egal ob die Eltern nun miteinander Geschlechtsverkehr haben oder nicht“. Oder – was vielleicht richtiger ist – jemand kann dies natürlich sagen, aber unter dieser Voraussetzung legt er das göttliche Wissen in Schutt und Asche: Denn, wenn Gott weiss, dann weiss Er *so, dass sein Wissen auch dem Gegenstand entspricht*; andernfalls würde Er überhaupt nicht „wissen“. Dass Gott den Geschlechtsverkehr Selbst zur Voraussetzung für das Entstehen von Kindern macht und dann „weiss“, dass diese Kinder angeblich ohne Geschlechtsverkehr entstehen, nun – falls die blasphemische Bemerkung gestattet ist: So blöd kann nicht einmal ein allmächtiger Gott sein! Und wer so etwas behauptet, der verwandelt das Wissen Gottes in Unwissenheit, d. h. „*ḡaʿala l-ʿilma ḡahlan*“.

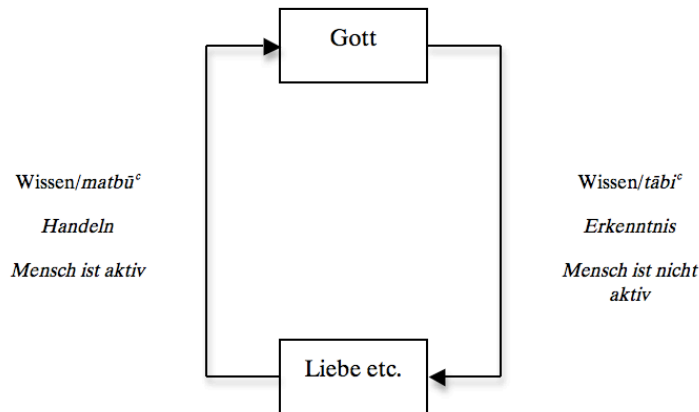
(2) Eine zweite Argumentationslinie von Ibn Taymīya besteht darin, dass er, wenn ich diese richtig sehe, nahelegt, dass das Wissen nicht durch sich selbst die Existenz dessen, was gewusst wird, notwendig macht (d. h. *ohne* die entsprechenden Zweitursachen zustandekommt). Er versucht, dieses Argument dadurch zu bekräftigen, dass er andeutet, dass die Menschen ja auch von Dingen wissen, die *vor* ihrer Zeit waren, dass dies aber *keinerlei* Folgen hat im Hinblick auf die tatsächlich

⁷⁸⁴ Unbedingt zu berücksichtigen ist dabei, dass Ibn Taymīya zufolge Gott in das, was aus menschlicher Perspektive eine Welt von Ursache und Wirkung (also von Kausalität) ist, jederzeit eingreifen kann: „According to Ibn Taymiyya, God can break these causal bonds if He wills“; vgl. Hoover *Optimism*, p. 164.

⁷⁸⁵ Vgl. für dieses Beispiel auch Hoover *Optimism*, p. 158

Existenz von diesen Dingen. Berichtet nun Gott über etwas, *bevor* es tatsächlich ist, so gilt, Ibn Taymīya zufolge, auch in diesem Fall, dass es sich hier nicht um ein Wissen handeln kann, dass auf die Existenz dessen, das gewusst wird, einwirkt, da Gott schliesslich auch über Dinge berichtet, *nachdem* sie existierten (und die offenkundig *nicht* existieren, bloss weil Gott über sie berichtet und damit logischerweise über sie Bescheid weiss). Ibn Taymīya legt deswegen drei Dinge nahe: (1) Etwas zu wissen und darüber zu berichten, hat noch keinen Einfluss darauf, dass etwas existiert. (2) Damit etwas existiert, ist es notwendig, dass das entsprechende Wissen mit einem *Willen* verbunden ist. Und es ist es mitnichten notwendig, dass hierüber *berichtet* wird (d. h., man kann gut und gern etwas wissen, wollen und hervorbringen und *nicht* davon berichten). (3) Wäre es tatsächlich so, dass der Bericht über das, was sein wird, Einfluss auf die *Existenz* dessen, worüber berichtet wird, hat, so wäre damit (2) nicht ausgehebelt, d. h., auch hier kann es nicht *ohne* Willen gehen.

Weiter oben in dieser Arbeit wurde nun bereits zu zeigen versucht, welch enorme Bedeutung Ibn Taymīya *al-irāda* „dem Willen“ zugewiesen und wie eng er dies mit seiner Ordnung von *ḥubb* „Liebe“ und *buḡḍ* „Hass“ verbunden hat (vgl. auch hier nochmals: „[...] unser Wissen von dem, was uns ‚zur Tat ruft‘ und uns sagt, wie sie ist, und uns über ihren Wert in Kenntnis setzt (*yu^carrifunā ṣifatahū wa-qadrahū*). Denn die *af^cāl iḥtiyārīya* ‚Taten, die einer Wahl entspringen‘ gehen einzig und allein von demjenigen aus, der Bewusstsein und Wissen hat, da der Wille zur Bedingung hat, dass Wissen vorhanden ist (*al-irādatu maṣrūṭatun bi-l-^cilmi*)“). Unter Bezugnahme auf die verschiedenen Arten von Wissen, zwischen denen Ibn Taymīya differenziert, kann er also folgendes Modell nahelegen (in welchem offenkundig die verschiedenen Arten von Wissen so integriert sind, dass sie zusammen die Forderung nach dem Tun bekräftigen): Der Mensch weiss Dinge, die ihm *vorausgehen*, d. h. sein Wissen folgt diesen *nach* (vgl. *tābi^c*). Dieses Wissen hat aber eine gewisse Wirkung auf ihn (wobei hier die Pole von *ḥubb* und *buḡḍ* von zentraler Bedeutung sind). Und genau in diesem Sinne bewegt dieses Wissen nun den Willen des Menschen, was wiederum bewirkt, dass sein Wissen dem, was es im Verbund mit diesem Willen hervorbringt (also z. B. eine bestimmte Art von Handeln), *vorausgeht* (vgl. *matbū^c*). So geht z. B. Gott dem Menschen *voraus* (d. h. die Tatsache, dass der Mensch weiss, dass es Gott gibt, hat keinen Einfluss auf die Existenz Gottes). Erkennt der Mensch aber Gott, so liebt er ihn. Und diese Liebe, die zugleich Wissen ist, bringt den Menschen dazu, bestimmte Dinge zu tun (also mit seinem Wissen etwas um Gottes willen hervorzubringen): „*fa-innahū man^carafa llāha aḥabbahū fa-^camaluhū bi-llāhi tābi^cun li-l-ma^clūmi wa-matbū^cun li-ḥubbiḥi li-llāhi*“:



Ibn Taymīya hat also so argumentiert, dass seine – im Kern moralische – Ordnung von „Liebe“ und „Hass“ nicht zu einem sinnlosen und absurden Unterfangen wird. Damit dies nicht der Fall ist, hat er versucht zu beweisen, dass das tatsächliche Handeln der Menschen Folgen hat.

IV. 3. IBN TAYMĪYA UND DIE ZWEI GESICHTER RELIGIÖSEN TUNS

Eben ist die zentrale Bedeutung von religiösen Tuns – also des Bereichs von *‘amal* – bei Ibn Taymīya herausgestellt worden, und es war zu sehen, dass sein eigenes (Gegen-)Konstrukt von den *awliyā’* ohne den Anteil, den *‘amal* am Glauben hat, schlicht und einfach *zusammenbricht*. Ibn Taymīya hat – wie zu sehen war – einen Möglichkeitsraum von *īmān* „Glauben“ aufgespannt, in dem die Forderung nach Orthopraxie/Gehorsam (also das Tun dessen, was *geboten* und das Lassen dessen, was *verboten* worden ist) und die Regungen von „Lieben“ und „Hassen“ eine herausragende Rolle spielen, wobei diese beiden Anteile für Ibn Taymīya *notwendigen* Anteilen jedes religiösen Tuns entsprechen, das diesen Namen auch verdient. Kurzum: Jedes Tun, das Teil des Glaubens bildet, muss die göttlichen Befehle respektieren, und zudem muss es um Gottes willen getan werden; in *voller Liebe* zu und in *voller Demut* Gott gegenüber. Wie zu sehen war, ist äusseres religiöses Tun für ihn dabei eine *notwendige Folge* eines entsprechenden inneren religiösen Tuns (also der sogenannten *a‘māl al-qalb* „Werke des Herzens“); und dies alles ist auf den herausragenden und für den Glauben gleichermassen konstitutiven Anteil der Assertionen bzw. Glaubensüberzeugungen bezogen. Und wie zu sehen war, sind bei Ibn Taymīya die *awliyā’* „Heiligen“ genau diejenigen, die in diesem Möglichkeitsraum von *īmān* „Glauben“ reüssieren; die in ihm bisweilen virtuos agieren – diejenigen also, die die wahren Träger des von Ibn Taymīya beschriebenen Glaubens sind. Es versteht sich von selbst, dass diese Sichtweise von den *awliyā’* nach sich zieht, dass ihr nicht jeder, der sozial gesprochen als *walī*

„Heiliger“ Anerkennung genießt, genügen kann. Hierzu ist sie einerseits schlicht und einfach zu *fordernd*; zu *besonders*; und andererseits sicherlich und objektiv auch zu *strategisch* – und so etwas wie Strategien gibt es schliesslich nur, weil jemand objektiv *gegen* etwas ist; gibt es nur mit Bezug auf etwas Anderes und als (objektive) Konkurrenz Empfundenes. Kurzum: Strategien sind ohne jeden Sinn, wenn es keinen Grund für sie gibt.⁷⁸⁶

Im Hinblick auf dieses *strategischen Moment*, das sich in Ibn Taymīyas Texten findet (also: die Tatsache, dass er *gegen* andere Auffassungen zu Felde zieht), vielleicht ganz grundsätzlich Folgendes festzuhalten: Es kann nicht überraschen, dass Akteure wie Ibn Taymīya – also Akteure, die eine scholastische Beziehung zu den religiösen Texten unterhalten (ohne dass ihr Glauben deswegen hierauf reduziert werden könnte – so viel ist zweifellos deutlich geworden) – eine Sichtweise von „Heiligkeit“ durchzusetzen versucht haben, die *ihren* Werten entsprach. So schreibt Cornell etwa auf das vormoderne Marokko bezogen: „In premodern Morocco, the symbolic universe of Muslim sainthood was similarly interpreted by the ulama. By imposing a „normative homogeneity“ on the definition of sainthood, these scholars promoted an image of holiness that reflected their own values and concerns.“⁷⁸⁷ Gleichfalls schon gesagt wurde, dass Wörter wie *awliyāʾ* „Heilige“ und mit diesen zusammenhängende Wörter wie *baraka* haben nicht notwendigerweise jeweils nur *eine* Bedeutung haben – so wie das Sacherklärungen am Ende von Büchern meistens suggerieren –, sondern vielmehr versuchen eben unterschiedliche Akteure im religiösen Feld unterschiedliche Bedeutungen für z. B. das Wort *awliyāʾ* (etc.) durchzusetzen. Cornell hat zweifellos Recht, wenn er schreibt: „It (=Hagiographie) was written by ulama for other ulama (or potential ulama), and sought to define sainthood in ways that ulama could understand and accept.“ Unsicher lassen sich Indizien zusammentragen, die für die von den *ʿulamāʾ* getragene Definition von „Heiligkeit“ – die die Herausbildung der jener besonderen sozialen Räume, in denen es um *ʿilm* „Wissen“ geht, voraussetzt – höchst illustrativ sind. So finden wir in al-Ḥaṭīb al-Baġdādīs *Kitāb al-Faqīh wa-l-mutafaqqih* etwa folgende Aussagen niedergelegt (die Überliefererketten, seien hier aus Gründen der Übersichtlichkeit weggelassen): „[...] *samiʿtu Abā Ḥanīfa yaqūlu: in lam yakun awliyāʾu llāhi fī d-dunyā wa-l-āḥirati l-fuqahāʾa wa-l-ʿulamāʾa fa-laysa li-llāhi walīyun*“⁷⁸⁸ sowie: „[...] *samiʿtu š-Šāfiʿī yaqūlu: in lam yakuni l-fuqahāʾu awliyāʾa llāhi fī l-āḥirati fa-mā li-llāhi walīyun*.“⁷⁸⁹ Kurzum: Die beiden Abū Ḥanīfa und aš-Šāfiʿī zugeschriebenen Aussagen stellen beide eine enge Beziehung her zwischen *awliyāʾ* und *ʿulamāʾ/fuqahāʾ* – ja vielmehr noch behaupten sie die *Identität* von *awliyāʾ* und *ʿulamāʾ/fuqahāʾ*. Explizit konstatiert wird, dass „Gott keinen *walī* hätte“, so es „die *ʿulamāʾ/fuqahāʾ* nicht gäbe“. Zu erinnern ist hier vielleicht nochmals an die weiter oben schon zitierte Bemerkung von Radtke:

⁷⁸⁶ Ich danke Gebhard Fartacek herzlich dafür, mich oft daran erinnert zu haben, dass die sogenannte Great tradition immer der Little tradition bedarf, um sich *überhaupt* als solche konstituieren zu können.

⁷⁸⁷ Vgl. Cornell *Realm*, p. 3 – Ein wichtiger Punkt von Cornell ist dabei v.a. auch, dass rurale Formen von „Heiligkeit“ sich trotz bestehender Unterschiede nicht total von urbanen Formen von „Heiligkeit“ unterschieden, weil das Wirken in Wort und Tat der ländlichen „Heiligen“ in Hagiographien aufgezeichnet wurde, die die *ʿulamāʾ* verfassten (vgl. Cornell *Realm*, p. 4).

⁷⁸⁸ Vgl. Baġdādī *Faqīh*, p. 35

⁷⁸⁹ Vgl. Baġdādī *Faqīh*, p. 35

„The idea of special, chosen people, „saints“, is alien to the Qurʾān [...]. The word *walī* (pl. *awliyāʾ*) used later for these people, though occurring very frequently, does not designate special people distinguished by striking qualities but *the faithful as such, who are devout ṣāliḥūn, muttaqūn* [...]). This makes them friends of God [...].“⁷⁹⁰ Wie bereits erwähnt, ist Q 10/62-64 in dieser Hinsicht die Qurʾānstelle *par excellence*: „*a lā inna awliyāʾa llāhi lā ḥawfun ʿalayhim wa-lā hum yaḥzanūna // llaḍīna āmanū wa-kānū yattaqūna // lahumu l-buṣrā fī ḥayāti d-dunyā wa-fī l-āḥirati lā tabdīla li-kalimāti llāhi ḍālīka huwa l-fawzu l-ʿaẓīmu.*“ In dieser Qurʾānstelle werden die *awliyāʾ* also definiert als Menschen, die sich durch zwei Eigenschaften auszeichnen: sie „sind gläubig“ (*āmana*) und sie sind „gottesfürchtig“ (*ittaqa*).

Vor diesem Hintergrund ist nun vielleicht nochmals ganz grundsätzlich zu bemerken, dass gerade (auch) im Hinblick auf den Bereich von *ʿamal* mitnichten Einigkeit herrschte, d. h. nicht *alle* Formen von religiösem Handeln wurden auch *von allen* tatsächlich als (rechtes) religiöses Handeln anerkannt, obwohl ohne jeden Zweifel die weiter oben angeführten Verhaltensweisen wie z. B. das Hantieren mit Skorpionen oder die Tatsache, den ganzen Tag in der prallen Sonne zu sitzen, bestimmten Gruppen als religiöses Handeln gelten und zu einer entsprechenden sozialen Anerkennung via *vox populi* führen kann. Mit anderen Worten ist der Bereich von *ʿamal* so vielfältig wie das religiöse Feld selbst, und Ibn Taymīyas einschlägige Kritik richtete sich gegen eine ganze Bandbreite von Positionierungen, die von radikalen Formen von Askese bishin zu solchen Positionierungen reicht, die deutlich intellektuellere und speziellere theologische Bezüge aufweisen (vgl. unten).

Im Folgenden ist nun unbedingt nochmals auf einen Punkt einzugehen, der implizit schon angesprochen wurde, nämlich auf Ibn Taymīyas Differenzierung zwischen dem, was als die *zwei Gesichter religiösen Handelns* bezeichnet werden könnte, d. h. auf die Forderung, dass dieses Handeln einerseits äusserlich mit den religiösen Ge- und Verboten übereinstimmt und dass es andererseits die Forderung nach *ihlās* erfüllt.

Ist also der Bereich von *ʿamal* für den „way of piety“ in Ibn Taymīyas Sinne zentral, so ist in aller Entschiedenheit der hier schon mehrfach betonte Sachverhalt mitzudenken, dass Ibn Taymīya sein (Gegen-)Konstrukt von diesem Bereich – und damit von den *awliyāʾ* – so aufgespannt hat, dass seinen – eben ausführlich dargestellten – Forderungen Rechnung getragen wird; ihn so konzipiert hat, dass in ihm seine Überzeugungen verwirklicht sind; und ihn schliesslich so konstruiert hat, dass er gegensätzlichen (und bisweilen: konkurrierenden) und vom ihm als falsch oder gefährlich empfundenen Auffassungen den Boden unter den Füßen weggezogen hat [vgl. die Kernhypothese (1)]. In Erinnerung zu rufen sind hier also seine weiter oben umrissenen Grundüberzeugungen, unter welchen der *Allgemeinverbindlichkeit der aus der Offenbarung als einem System von Verpflichtungen resultierenden Forderungen* ein besonderer Stellenwert zufällt, was stets impliziert, dass der Vermittlungsrichtung (1) und den von ihr transportierten Forderungen *nach einer bestimmten Art von religiösem Handeln* Aufmerksamkeit gezollt wird.

Hier wird nun Ibn Taymīyas Status als Rechtsspezialist schlagend. Der Sachverhalt, dass Ibn Taymīya ein Rechtsspezialist war und dass für ihn als solcher ein, wie Wael

⁷⁹⁰ Vgl. *EQ* s. v. *saint*, p. 520 – Hervorhebungen von mir.

B. Hallaq gesagt hat, „characteristically juristic thinking“ charakteristisch war, impliziert logischerweise, dass seine Forderung nach *ṭāʿa* „Gehorsam“ und nach religiösen Werken *immer eine Forderung ist, die unter Anwendung entsprechender juristischer Wahrnehmungskategorien erhoben wird*.

Konkret heisst dies, dass Ibn Taymīya dem Bereich des Handelns *auf der einen Seite* mit einem im Feld der Jurisprudenz hervorgebrachten Beurteilungsschema begegnet, welches in Gestalt der sogenannten *aḥkām ḥamsa* objektiviert ist und vorliegt (also: der Differenzierung zwischen *wāḡib*, *mustaḥabb*, *mubāḥ*, *makrūh* und *muḥarram*).⁷⁹¹ Stets ordnet er den Bereich des Tuns diesem Beurteilungsschema unter und bringt ihn in ein Abhängigkeitsverhältnis zu selbigem. (Wie noch deutlich werden wird, ist es auch diese Grundüberzeugung – die im Hinblick auf Ibn Taymīyas eigene Position und die Sorte religiösen Kapitals, über die er verfügt, nachvollziehbar erscheint – die die tiefe Grundlage von weiten Teilen seiner Kritik bildet.) Ibn Taymīya bedient sich in seiner religiösen Arbeit nahezu ununterbrochen dieser Wahrnehmungskategorien, um ganz zentrale Punkte zu denken – so etwa die Nähe zu Gott. So konstatiert er in seiner Schrift *Qāʿida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* unter Bezugnahme auf die *aḥkām ḥamsa* Folgendes:

„Von dem aber, was weder ‚erwünscht‘ noch ‚verpflichtend‘ ist, wird kein Muslim (je) sagen (wollen), dass es sich dabei um *ḥasanāt handle, mit denen man sich Gott nähert*.“⁷⁹²

Um so wichtiger erscheint es mir, (nochmals) daran zu erinnern, dass diese Wahrnehmungskategorien alles andere als unschuldig sind, sondern dass mit ihnen vielmehr die – weiter oben erwähnten – sozialen Räume der religiösen Spezialisten und damit die von diesen verrichtete religiöse Arbeit ins Spiel kommt. Anders gesagt: Die Kategorien, in denen Ibn Taymīya über zentrale Glaubensfragen nachdenkt, sind *nicht vom Himmel gefallen*, sondern ganz im Gegenteil sind sie *durch und durch historisch*, eben, weil sie das Resultat von Arbeit sind. Meiner Auffassung nach ist es ganz entscheidend, den *sozialen* Ursprung dieser Wahrnehmungskategorien nicht aus den Augen zu verlieren. Mit anderen Worten: Qualifizierungen wie *wāḡib* und *mustaḥabb* verweisen immer auch auf die besondere soziale Räume, in denen sie überhaupt erst einmal hervorgebracht werden mussten, und in denen sie ihre *technische* Bedeutung erlangt haben.⁷⁹³ Bei Ibn Taymīya finden wir übrigens Bemerkungen, in denen er auf diese von den religiösen Spezialisten geleistete Arbeit verweist: „[...] *fa-aʿimmatu l-muslimīna farraqū bayna mā amara bihī n-nabī* [...] *wa-bayna mā nahā ʿanhu* [...] *fa-mā amara bihī huwa ʿibādatun wa-ṭāʿatun wa-qurbatun*.“ (Auch hier ist ausgezeichnet zu sehen, wie sehr „Nähe“ mit rechtlichen Wahrnehmungskategorien gedacht wird.) Von der anderen Seite her kommend muss damit aber festgehalten werden, dass die „Nähe zu Gott“ damit alle Aussichten hat, nur von denjenigen auf *vollkommene* Art und Weise gelebt werden zu können (d. h. auf eine *legitime* Weise), die dem sozialen Raum von *ʿilm* „religiösen Wissen“ verbunden sind (bzw. deren

⁷⁹¹ Für die entsprechenden Definitionen vgl. Hallaq *Legal Theories*, pp. 40-42; Carney *Islamic Ethics*, pp. 160-161

⁷⁹² Vgl.: „*ammā mā laysa bi-mustaḥabbin wa-lā wāḡibin fa-lā yaqūlu aḥadun mina l-muslimīnainnahā mina l-ḥasanāti llatī yutaqarrabu bihā ilā llāh*).“

⁷⁹³ Vgl. Kamali *Principles*, pp. 3 21-328; Hallaq *Legal Theories*, p. 174 ff.

Hagiographien von *‘ulamā’* verfasst wurden). Damit ist aber auch gesagt, dass die „wahre Religion“ alle Aussichten hat, stets die Angelegenheit derer zu sein, die über die *Definitionsmacht* dieser „wahren Religion“ verfügen (s. u.), denn die „Nähe zu Gott“ bzw. die Möglichkeit, sich „Gott zu nähern“ ist praktisch *immer auch* kongruent mit dem aus der von den *‘ulamā’* systematisierten Religion resultierenden System von Verpflichtungen. Könnte es eine bessere Illustration hierfür geben als die lakonische Bemerkung von Ibn Taymīya: „Es ist zwecklos für einen Muslim, sich Gott nähern zu wollen mit dem, was verboten ist (*lā ġaraḍa li-muslimin an yataqarraba ilā llāhi bi-l-muḥarramī*)?“

Auf der *anderen Seite* aber gilt, dass seine Auffassung von religiösem Handeln keineswegs so anspruchslos war, dass er sich mit einem an der Oberfläche bleibenden Gehorsam zufrieden gegeben hätte – er fordert zudem *ihlās*, d. h., dass die religiösen Werke auch tatsächlich um Gottes willen getan werden (dazu weiter unten). Zwischen diese beiden Gesichter religiösen Handelns hat er in aller Klarheit und mit grosser Konsequenz differenziert, dabei aber zugleich ihre jeweilige Bedeutung unterstrichen:

„Der Angelpunkt des Islam sind drei Prophetensprüche [...]: ‚Die Werke sind nach der ihnen zugrundeliegenden Intention zu beurteilen‘; ‚Tut jemand etwas ohne, dass wir dies befohlen haben, so ist dies wertlos (?)‘ und ‚Das Erlaubte ist klar, und das Verbotene ist klar‘. Das, was dieser *ḥadīṭ* besagen will, ist, dass *dīn* ‚die Religion‘ im Tun dessen, was Gott geboten hat, besteht und im Unterlassen dessen, was Er untersagt hat [...]. Und das, was Gott (nun) befohlen hat, ist (nun) von zweierlei Art: Einerseits (ist da) das ‚äussere Tun‘, und hierbei handelt es sich um das, was verpflichtend oder erwünscht ist; und andererseits (ist da) ‚das innere Tun‘, und hierbei handelt es sich darum, Gott in Treue und Lauterkeit zu dienen. Sein Ausspruch: ‚Tut jemand etwas etc.‘ weist also zurück, dass man sich Gott mit etwas Anderem als dem, was Gott entweder im Sinne von etwas Verpflichtendem oder von etwas Erwünschtem anbefohlen hat, zu *nāhern*; und sein Ausspruch: ‚Die Werke sind nach der ihnen zugrundeliegenden Intention zu beurteilen etc.‘ verdeutlicht das ‚innere Tun‘ und (verdeutlicht), dass man sich Gott einzig und alleine *nāhern* kann, indem man Gott in Treue und Lauterkeit dient.“⁷⁹⁴

Mit anderen Worten: Die weiter oben von Ibn Taymīya als massgeblich verteidigte Domäne von *dīnī* (im Gegensatz zu *kawnī*) wird unter Anwendung des Beurteilungsschemas der *aḥkām ḥamsa* von ihm weiter heruntergebrochen auf die beiden Bereiche von *wāğib* „verpflichtend“ und *mustaḥabb* „erwünscht“, und die Handlungen, die entweder als *wāğib* oder als *mustaḥabb* qualifizierbar sind, müssen zudem noch die Forderung nach *ihlās* erfüllen, also – in aller Aufrichtigkeit – *nur*

⁷⁹⁴ Vgl.: „*madāru l-islāmi ‘alā ṭalātati aḥādīṭa [...]: innamā l-a‘mālu bi-nīyāti*‘ wa-*man ‘amila ‘amalan laysa ‘alayhi amrunā fa-huwa raddun*‘ (wa-) *al-ḥalālu bayyinun wa-l-ḥarāmu bayyinun*‘. wa-*wağhu ḥāḍā l-ḥadīṭi anna d-dīna fī‘lu mā amara llāhu bihī wa-tarku mā nahā ‘anhu [...]. wa-llaḍī amara llāhu bihī naw‘āni: aḥadumhumā l-‘amalu z-ẓāhiru wa-huwa mā kāna wāğiban aw-mustaḥabban wa-t-tānī l-‘amalu l-bāṭinu wa-huwa iḥlāṣu d-dīni li-llāhi fa-qawluhū* *man ‘amila ‘amalan’ ilā āḥirihī yanfā t-taqarruba ilā llāhi bi-ğayri mā amara llāhu bihī amra iğābin aw istiḥbābin wa-qawluhū* *innamā l-a‘mālu bi-nīyāti’ ilā āḥirihī yubayyinu l-‘amala l-bāṭina wa-anna t-taqarruba ilā llāhi innamā yakūnu bi-l-ihlāsi fī d-dīni li-llāhi*.“ – Hervorhebungen von mir.

um Gottes willen gesetzt werden. Diesen beiden Anteilen und Gesichtern der religiösen Werke – also ihr „äusserer“ und ihr „innerer“ Anteil – sollen im Folgenden nochmals ein wenig näher betrachtet werden.

Wie zu sehen ist und im Folgenden noch eingehend zu zeigen sein wird, handelt es sich hierbei nachdrücklich auch um eine grosse Reflexion zur Thematik der *Nähe zu Gott* (wie sich das auch schon die längste Zeit angekündigt hat) – und dies in dem doppelten Sinne, dass einerseits spezifische Forderungen benannt werden, über deren Erfüllung oder Nichterfüllung sich bestimmen lässt, wer mit Fug und Recht als ein *walī* anzuerkennen ist; und dass andererseits ein bestimmtes religiöses Handeln *selbst* als eine Möglichkeit gesehen wird, sich Gott zu nähern (und in dieser Hinsicht soll hier bereits auf eine Thematik vorgegriffen werden, die im Hinblick auf den Heiligenkult als „way of power“ weiter unten noch ausführlicher thematisiert werden muss). Es ist beinahe müssig zu erwähnen, dass *beide Punkte* gute Chancen haben, in einem scharfen und markanten Gegensatz zu Glaubensüberzeugungen zu stehen, die für den Heiligenkult nachgerade typisch sind, denn weder sind alle Individuen, die als Heilige anerkannt werden, für Ibn Taymiya solche, noch akzeptiert er sämtliche Vorstellungen eine Annäherung an Gott. Etwas deutlicher: Der „way of piety“, um den es hier geht, ist als ein gut gefülltes strategisches Arsenal zu erachten.

IV. 3. 1. RELIGIÖSES TUN: DIE ÄUSSERE SEITE

Bei Ibn Taymiya fällt also der Allgemeinverbindlichkeit der aus der Offenbarung als einem System von Verpflichtungen resultierenden Forderungen – also der Ge- und Verbote – ein besonderer und herausragender Stellenwert zu. Was diese für Ibn Taymiya tiefe Notwendigkeit betrifft, sich an die göttlichen Ge- und Verbote zu halten, so kann hier exemplarisch auf einen Kommentar zurückgegriffen werden, den er zu ʿAbdalqādir al-Ġilānī's Schrift *Futūḥ al-ğayb*⁷⁹⁵ verfasst hat. Am Beginn dieses al-Ġilānī's *Futūḥ al-ğayb* gewidmeten Textes von Ibn Taymiya steht der erste Abschnitt (*maqāla*) aus genannter Schrift (also: aus den *Futūḥ al-ğayb*):

„*lā budda li-kulli mu'minin fī sā'iri aḥwālihi min ṭalāṭati ašyā'in: amrun yamtaṭiluhū wa-nahyun yaḡtanibuhū wa-qadarun yardā bihi. fa-aqallu ḥālatin lā yaḡlū l-mu'minu fihā min aḡadi ḥāḍiḥi l-ašyā'i ṭ-ṭalāṭati fa-yanbaḡi lahū an yulzima bihā qalbahū wa-yuḡaddiṭa bihā nafsahū wa-ya'ḡuḍa bihā l-ḡawāriḡa fī kulli aḥwālihi*“⁷⁹⁶, d. h.: „Drei Dinge braucht es unbedingt für jeden Gläubigen in all seinen Zuständen: einen Befehl, dem er gehorcht, ein Verbot, das er meidet und

⁷⁹⁵ Vgl. ʿAbdalqādir al-Ġilānī: *Futūḥ al-ğayb*. Al-Qāhira: Al-Maktaba al-Azharīya li-t-turāt, 2004. Von diesem Werk existieren einige Übersetzungen in europäische Sprachen – vgl. etwa: Walther Braune: *Die Futūḥ al-Ğaib des ʿAbd al-Qādir*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1933 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam“, Ahtes Heft); Aftab-ud-din-Ahmad: *Futuh al-ğayb*. Lahore: Muhammad Ashraf, s.d.; Muhtar Holland: *Revelations of the Unseen*. Oakland Park: Al-Baz Publishing, 1992

⁷⁹⁶ Die von der Maktaba Azharīya herausgegebene Ausgabe weicht in einigen Punkten ab: „fa-aqallu ḥālati l-mu'mini lā yaḡlū fihā etc. Sowie: „fa-yanbaḡi lahū an yulzima hammahā qalbahū wa-l-yuḡaddiṭa nafsahū wa-yu'āḡiḍu l-ḡawāriḡa bihā fī sā'iri aḥwālihi.“ Hervorhebung von mir.

eine göttliche Vorherbestimmung, mit der er sich zufrieden gibt. Nicht in der geringsten möglichen Lage ist der Gläubige frei von einem dieser drei Dinge. Und so ist es an ihm, sie seinem Herzen aufzuerlegen⁷⁹⁷, sie sich vorzunehmen (?) und sie seinen Gliedmassen aufzuerlegen in all seinen Zuständen.“⁷⁹⁸

Ibn Taymīya bemerkt zu diesem Beginn der *Futūḥ al-ġayb*:

„Dies sind erhabene, allumfassende Worte, derer *alle* bedürfen. Sie sind eine Verdeutlichung dessen, was ein Mensch braucht, und sie entsprechen/passen zu Gottes Worten: ‚Wenn einer gottesfürchtig und geduldig ist (tut er gut daran). Gott bringt diejenigen, die tun, was recht ist, nicht um ihren Lohn‘⁷⁹⁹ sowie: ‚Wenn ihr nun geduldig und gottesfürchtig seid, wird euch ihre List nichts anhaben können‘⁸⁰⁰ und: ‚Aber wenn ihr geduldig und gottesfürchtig seid, ist das eine (gute) Art, Entschlossenheit zu zeigen (?)‘⁸⁰¹, da *taqwā* ‚Gottesfurcht‘ es impliziert, das Befohlene zu tun und das Verbotene zu unterlassen, während *ṣabr* ‚Geduld‘ es impliziert, demgegenüber Geduld zu üben, was von Gott beschlossen wurde. Diese drei (eingangs genannten Dinge⁸⁰²) gehen also zurück auf diese beiden Wurzeln (*aṣlayn*), und (vielmehr noch) gehen die drei in Wahrheit (allesamt) auf den Gehorsam dem Befehl gegenüber (*imtiṭāl al-amr*) zurück, und das ist *ṭāʿa* ‚der Gehorsam‘ Gott und seinem Gesandten gegenüber.“⁸⁰³

Hier ist sehr deutlich zu sehen, mit welchem enormen Nachdruck Ibn Taymīya hier von allem Anbeginn an dem Konzept von *ṭāʿa* „Gehorsam“ eine ganz zentrale Bedeutung zuweist; wie er versucht, alles dieser Grundüberzeugung unterzuordnen. So fährt er fort:

„In Wahrheit verhält es sich so, dass jeder Mensch/Diener Gottes stets (*fī kulli waqtin*) des Gehorsams Gott und Seinem Gesandten gegenüber bedarf, und das bedeutet, dass er zu jenem Zeitpunkt tut, was zu jenem Zeitpunkt zu tun ihm geboten wurde. Und der Gehorsam Gott und seinem Gesandten gegenüber ist der Dienst an Gott (*ʿibādatu llāhī*), zu dem Er *ġinn* und Menschen erschuf [...].“⁸⁰⁴ Und alle Gesandten befahlen ihren Leuten, Gott zu dienen und ihm nichts beizugesellen [...].⁸⁰⁵ Diese drei (Dinge) gehen also vielmehr auf das Befolgen des Befehls zurück, da der Mensch/Diener Gottes (wörtl. er), zu dem Zeitpunkt, zu dem etwas von den religiösen Pflichten wie die fünf Gebete, die Pilgerfahrt und dergleichen ihm zu tun geboten wurde, es notwendig hat, jenes (ihm) Gebotene zu tun. Und zu dem Zeitpunkt, da die Anlässe des Ungehorsams sich ereignen, es notwendig hat, sich (des Ungehorsams) zu enthalten, ihn zu verabscheuen und von ihm abzustehen – und dies heisst, das zu tun, was zu tun zu

⁷⁹⁷ Bzw. nach der Maktaba Azharīya: „seinem Herzen ihre Bedeutung aufzunötigen“.

⁷⁹⁸ Man beachte, dass hier sozusagen alle „Organe“ des Menschen erfasst sind: *al-qalb* „das Herz“, *an-nafs* „die Seele“ und *al-ġawāriḥ* „die Gliedmassen“.

⁷⁹⁹ Vgl. Q 12/90

⁸⁰⁰ Vgl. Q 3/120

⁸⁰¹ Vgl. Q 3/186

⁸⁰² Also: „Ein Befehl, dem er gehorcht, ein Verbot, das er meidet und eine göttliche Vorherbestimmung, mit der er sich zufrieden gibt.“

⁸⁰³ Vgl. : *hādā kalāmūn šarīfun ġāmiʿun yaḥtāḡu ilayhi kullu aḥadin wa-huwa tafṣilun li-mā yaḥtāḡu ilayhi l-ʿabdu* etc.

⁸⁰⁴ Hier folgen einschlägige Qurʾānstellen: Q 51/56; 15/99; 2/21.

⁸⁰⁵ Auch hier folgen Qurʾānstellen: Q 16/36; 43/45

jenem Zeitpunkt ihm geboten wurde. Demjenigen hingegen, dem keine Ungehorsamstat in den Sinn kommt, der tut nichts, wofür er belohnt würde, auch wenn es sich so verhält, dass das Fehlen/Nichtexistenz seines Vergehens es notwendig macht, dass er sicher ist vor der Bestrafung des Vergehens. Ein ununterbrochenes und ‚reines‘ Fehlen wurde ihm nicht befohlen: Ihm wurde nur etwas etwas befohlen, zu dem er *in der Lage ist*, und dies kann nur ereignishaft (?) sein, ganz gleich, ob es dabei um das Stattfindenlassen (?) von etwas geht oder um das Nichtstattfindenlassen (?).⁸⁰⁶

Ibn Taymīya suggeriert in dieser Passage, dass der Gehorsam Gott und dem Gesandten gegenüber, deckungsgleich mit *‘ibāda* ist. Es entspricht dabei seinem Status als Rechtsspezialist, dass er diesen Gehorsam unter Zuhilfenahme des Beurteilungsschemas der *aḥkām ḥamsa* argumentiert und als grundlegendste Forderung das Tun des Gebotenen (*wāğib*) und das Unterlassen des Verbotenen (*muḥarram*) durchsetzt. Diese religiöse Minimalforderung wird in einem zweiten Schritt verfeinert, indem der Gehorsam auf das Tun des Erwünschten (*mustaḥabb*) und das Unterlassen des Verwerflichen (*makrūh*) ausgedehnt wird. Diese Ausdehnung entspricht für Ibn Taymīya dabei einer Zunahme an religiöser Virtuosität, die schliesslich in einem virtuosen Umgang mit dem, was erlaubt (*mubāḥ*) ist, einen – nachvollziehbaren – Gipfelpunkt erreicht (was für sein Konstrukt von den *awliyā’* in hohem Masse relevant ist; vgl. unten). Mit Bezug auf die von Ibn Taymīya hergestellte Verbindung zwischen nach dem Beurteilungsschema der *aḥkām ḥamsa* hierarchisierten Forderungen und *‘ibāda* kann festgehalten werden, dass sich hieraus laut ihm ergibt, dass *‘ibāda* aus prinzipiellen Gründen nur in solchen Handlungen bestehen kann, die entweder *wāğib* „verpflichtend“ oder aber *mustaḥabb* „erwünscht“ sind. Ibn Taymīya schreibt vielerorts, dass etwas von Gott „entweder im Sinne von etwas Verpflichtendem oder im Sinne von etwas Erwünschtem befohlen worden ist“ (= *mā amara llāhu bihī amr al-iğāb aw amr al-istiḥbāb*).

Ibn Taymīyas konsequente Definition vom *walī Allāh* ist – was den *äusseren* Teil religiösen Handelns betrifft – somit deutlich geprägt vom Feld, in dem er sich bewegte (d. h. von seinem Status als Rechtsspezialist). Die für seine Sichtweise von den *awliyā’* zentrale Bedeutung des religiösen Gesetzes zeichnet klar dafür verantwortlich, dass für Ibn Taymīya die herausragendste Möglichkeit, zu Gott in einem Verhältnis von *Nähe* zu stehen und sich Gott anzunähern, in der Befolgung des religiösen Gesetzes bestand (welche auch einen *walī* zu einem *walī* macht). Hierauf hat etwa Niels Olesen aufmerksam gemacht:

⁸⁰⁶ Vgl.: „fa-ḥaqqīqatu l-amri anna kulla ‘abdin fa-innahū muḥtāğun fī kullī waqtin ilā ṭā‘ati llāhi wa-rasūlihī wa-huwa: an yaf‘ala fī dālīka l-waqtī mā umira bihī fī dālīka l-waqtī wa-ṭā‘atu llāhi wa-rasūlihī hiya ‘ibādatu llāhi llatī ḥalaqa lahā l-ğinna wa-l-insa kamā qāla ta‘ālā (= Q 51/56) wa-qāla (= Q 15/93) wa-qāla ta‘ālā (= Q 2/21) wa-r-rusulu kulluhum amarū qawmahum an ya‘budū llāha wa-lā yuṣrikū bihī ṣay‘an wa-qāla ta‘ālā (= Q16/36) wa-qāla ta‘ālā (=Q 43/45). wa-innamā kānati ṭ-ṭalāṭatu tarğī‘u ilā mtiṭāli l-amri li-annahū fī l-waqtī llaḍī yu‘maru fihī bi-fi‘li [ṣay‘in] mina l-farā‘iḍi ka-ṣ-ṣalawāti l-ḥamsi wa-l-ḥağğī wa-naḥwi dālīka yaḥtāğū ilā fi‘li dālīka l-ma‘mūri wa-fī l-waqtī llaḍī taḥduṭu asbābu l-ma‘ṣiyati yaḥtāğū ilā l-imtinā‘i wa-l-karāhati wa-l-imsāki ‘an dālīka wa-hāḍā fī‘lun li-mā umira bihī fī hāḍā l-waqtu wa-ammā man lam yaḥtir lahū l-ma‘ṣiyatu bi-bālin fa-hāḍā lam yaf‘al ṣay‘an yu‘garu ‘alayhi wa-lākin ‘adamu ḍanbihī mustalzimun li-salāmatihī min ‘uqūbati ḍ-ḍanbi. wa-l-‘adamu l-maḥḍu l-mustamirru lā yu‘maru bihī wa-innamā yu‘maru bi-amrin yaqdiru ‘alayhi l-‘abdu wa-dāka lā yakūnu illā ḥādīṭan sawā’un kāna iḥdāṭa iğādi amrin aw i‘dāmi amrin.“

„Les croyants ne sont cependant pas dépourvus de moyens (wasā'il) pour atteindre Dieu, affirme Ibn Taymiyya. En plaçant toute sa confiance (tawakkul) en Lui, en suivant dans la foi (īmān) et l'obéissance (ṭā'a) les prescriptions du Prophète et en pratiquant les actes pieux (a'māl ṣāliha) pour les autres, les croyants ont des moyens (wasā'il, qurab) pour se rapprocher (taqarrub) de Dieu et pour mériter Sa récompense (ağr).“⁸⁰⁷

Diese bei Ibn Taymiyya grosse Bedeutung des religiösen Gesetzes für die Nähe zu Gott wird dabei durch seine Anwendung rechtswissenschaftlicher Wahrnehmungskategorien mehr als deutlich unter Beweis gestellt. So konstatiert er in seiner Schrift *Qā'ida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* (unter Bezugnahme auf die *aḥkām ḥamsa*) Folgendes:

„Von dem aber, was weder ‚erwünscht‘ (*mustaḥabb*) noch ‚verpflichtend‘ (*wāḡib*) ist, wird kein Muslim (je) sagen (wollen), dass es sich dabei um *ḥasanāt handle, mit denen man sich Gott nähert*.“⁸⁰⁸

Mit solchen Bemerkungen kommt sofort der von Rechtsspezialisten gebildete soziale Raum und damit die von selbigen verrichtete religiöse Arbeit ins Spiel. Anders gesagt: Die Kategorien, in denen bei Ibn Taymiyya die „Nähe zu Gott“ gedacht wird, sind *nicht vom Himmel gefallen*, sondern ganz im Gegenteil sind sie *durch und durch historisch*; das *Resultat von Arbeit*: *Wāḡib* und *mustaḥabb* sind zwei Kategorien von Handeln, die auf einen besonderen sozialen Raum verweisen, in dem sie überhaupt erst einmal hervorgebracht werden mussten, und sie haben dort eine *technische* Bedeutung.⁸⁰⁹ Ibn Taymiyya verweist bisweilen auf diese von den religiösen Spezialisten geleistete Arbeit: „[...] *fa-a'immatu l-muslimīna farraqū bayna mā amara bihī n-nabī [...] wa-bayna mā nahā 'anhu [...]. fa-mā amara bihī huwa 'ibādatun wa-ṭā'atun wa-qurbatun*.“ Von der anderen Seite her kommend muss damit aber festgehalten werden, dass die „Nähe zu Gott“ damit alle Aussichten hat, nur von denjenigen auf *vollkommene* Art und Weise gelebt werden zu können (d. h. auf eine *legitime* Weise), die dem sozialen Raum von *'ilm* „religiösen Wissen“ verbunden sind (bzw. deren Hagiographien von *'ulamā'* verfasst wurden). Die „wahre Religion“ hat somit alle Aussichten, stets die Angelegenheit derer zu sein, die über die *Definitionsmacht* dieser „wahren Religion“ verfügen (s. u.), denn die „Nähe zu Gott“ bzw. die Möglichkeit, sich „Gott zu nähern“ ist praktisch *immer auch* kongruent mit dem aus der von den *'ulamā'* systematisierten Religion resultierenden System von Verpflichtungen. Könnte es eine bessere Illustration hierfür geben als die lakonische Bemerkung von Ibn Taymiyya: „Es ist zwecklos für einen Muslim, sich Gott nähern zu wollen mit dem, was verboten ist (*lā ḡaraḍa li-muslimin an yataqarraba ilā llāhi bi-l-muḥarrami*)?“

Explizit herausgestellt sei, dass diese stark auf rechtswissenschaftliche Wahrnehmungskategorien rekurrierende Argumentation bn Taymiyyas auch eine *positive* Vorstellung von der Möglichkeit einer Nähe zu Gott impliziert. Betont sei

⁸⁰⁷ Vgl. Olesen *Idées*, p. 185

⁸⁰⁸ Vgl.: „*ammā mā laysa bi-mustaḥabbin wa-lā wāḡibin fa-lā yaqūlu aḥadun mina l-muslimīnainnahā mina l-ḥasanāti llatī yutaqarrabu bihā ilā llāhi*.“

⁸⁰⁹ Vgl. Kamali *Principles*, pp.3 21-328; Hallaq *Legal Theories*, p. 174 ff.

dies nicht zuletzt darum, als (woran schon erinnert wurde) von Ibn Taymīya zumeist im Zusammenhang mit dem die Rede ist, was Taylor einen „legal attack“ auf mit dem „Heiligenkult“ zusammenhängende Praktiken genannt hat (also etwa die *ziyārat al-qubūr*). Diese „legal attacks“ des Ibn Taymīya sind in der Islamwissenschaft „beliebt“ (was nachdrücklich nicht falsch ist).⁸¹⁰ Diese „Beliebtheit“ birgt aber die Gefahr in sich, zu übersehen, dass Ibn Taymīya jenseits aller „legal attacks“ in ihrer Kohärenz durchaus bemerkenswerte Reflexionen zur „Nähe zu Gott“ angestellt hat – und dass diese Reflexionen „komplementär“ sind zu dem „legal attack“. Mit anderen Worten: Handeln eine Reihe von Ibn Taymīyas Schriften – und zwar auf sehr intensive und positive Art und Weise – von der „Nähe zu Gott“ bzw. von Begriffen, die mittelbar mit der „Nähe zur Gott“ zu tun haben (*tawassul, wasīla* etc. – s. u.), so ist dies umso signifikanter eben *gerade* aufgrund der Tatsache, dass Ibn Taymīya derartig viel über den „Heiligenkult“ nachgedacht hat, den betreffend schon festgehalten wurde, dass für ihn die Vorstellung, mit den Heiligen über Mittler zu verfügen, die aufgrund ihrer grösseren Nähe zu Gott etwas bei Gott „ausrichten“ können, zentral ist. Etwas deutlicher liesse sich formulieren, dass Ibn Taymīya sich wohl dazu veranlasst sah, „ein für alle Mal klarzumachen“, worin „Nähe zu Gott“ tatsächlich bestand – und nicht nur, worin sie *nicht* bestand bzw. seiner Auffassung nach *fälschlich* bestand: Ist die also Vorstellung der „Nähe zu Gott“ für den *walī* von fundamentaler Wichtigkeit ist, so ist Ibn Taymīyas Konzentration auf die „Nähe zu Gott“ also durchaus folgerichtig. Das passt im Übrigen ganz ausgezeichnet zu Ibn Taymīya – einem brillianten Gelehrten – der eine unerhörte Fähigkeit gehabt haben muss, die „wesentlichen Punkte“ zu sehen. Wael Hallaq hat diesbezüglich einmal festgehalten: „The reader of Ibn Taymiyya’s works cannot but be struck by his extraordinary ability to define and isolate the crucial and fundamental principles upon which the most complex systems of thought are erected.“⁸¹¹ Hallaqs Bemerkung bezieht sich auf Ibn Taymīyas Auseinandersetzung mit der griechischen Logik. Man kann also getrost davon ausgehen, dass es für Ibn Taymīya vergleichsweise läppisch gewesen sein muss, seine Reflexionen zur (legitimen) „Nähe zu Gott“ zu formulieren, geschweige denn zu sehen, dass die „Nähe zu Gott“ einer der Punkte war, an dem er „ansetzen musste“.

Betont sei nochmals, dass die mit dieser Sichtweise von Nähe verbundenen *awliyā’* für Ibn Taymīya Leuchtfeuer des Glaubens sind: Sie sind exemplarische Fromme, und der von ihnen umgesetzte „way of piety“ steht prinzipiell *allen* offen.

IV. 3. 2. RELIGIÖSES TUN: DIE INNERE SEITE ALS EINE FORDERUNG NACH *IHLĀṢ*

Von fundamentaler Wichtigkeit ist nun zudem, wie erwähnt, ein weiterer Punkt. Fordert Ibn Taymīya religiöse Werke und fordert er sie unter Bezugnahme auf rechtswissenschaftliche Wahrnehmungskategorien (also: *‘ibāda* ist das, was *wāğib* „obligat“ oder *mustaḥabb* „erwünscht“ ist), so ist diese Forderung um eine

⁸¹⁰ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, pp. 8-11

⁸¹¹ Vgl. Hallaq *Greek Logicians*, p. xiv

bedeutende Dimension und Qualität zu erweitern: Ibn Taymīyas religiöse Forderungen waren – um dies in aller Deutlichkeit nochmals hervorzukehren – keineswegs so lächerlich flach, anspruchslos oder primitiv, dass er sich mit einem reinen Oberflächenspiel von *ṭāʿa* „Gehorsam“ zufrieden gegeben hätte. Im Gegenteil – er fordert *mehr*, und zwar *viel mehr*. Ibn Taymīyas Schriften sind voll mit Überlegungen zu den grossen thematischen Komplexen von *ihlās*, *ṣidq* etc. Stets gilt es zu bedenken: „*al-ʿibādātu aṣluḥā l-qāṣdu wa-l-irādātu*.“ Im Hinblick darauf, dass es sich hierbei um eine *schwierige* Forderung handelt und um etwas, das den Gläubigen *viel* abverlangt – und deutlich *mehr* abverlangt als viele Gläubige zu leisten imstande sind bzw. zu leisten bereit sind – sollte keinesfalls unterschlagen werden, dass *ihlās* daher nicht ohne Folgerichtigkeit verschiedenorts als ein Rang beschrieben wird, der *ausser-ordentlich* ist; als der Rang derjenigen, die *stark* sind; als eine Rangstufe, auf der sich also die sogenannten *aqwiyāʾ* „Starken“ und die *ḥāṣṣa* „Elite“ befindet. So konstatiert etwa al-Muḥāsibī: „*inna l-ihlāsa manzilatu l-aqwiyāʾi wa-l-ḥāṣṣati mina l-ʿābidīna*“⁸¹² (und dieser Punkt wird in der vorliegenden Arbeit weiter unten mit Bezug auf Ibn Taymīyas Überlegungen zum religiösen Virtuositentum noch deutlich sichtbar werden). Dass man es hier mit einer Position von Stärke zu tun hat, legt auch Ibn Taymīya nahe, der immer wieder daran erinnert hat, dass fast niemand von dem, was er als *širk ḥafī* bezeichnet, frei ist, und dies eben deswegen, weil es sich bei *ihlās* um eine schwierige Forderung handelt (die trotzdem die einzige Lösung bietet). Einen passablen Einstiegspunkt für wichtige Überlegungen Ibn Taymīyas zu *ihlās* bietet etwa folgende Passage:

„[...] Ist nämlich eine Handlung *ḥālīṣ* ‚treu‘⁸¹³, nicht aber *ṣawāb* ‚richtig‘, so wird sie (von Gott) (so lange) nicht angenommen bis sie ‚treu‘ und ‚richtig‘ ist. Und *ḥālīṣ* ‚treu‘ heisst: dass sie ‚um Gottes willen‘ gesetzt wird (*an yakūna li-llāhi*)⁸¹⁴; und *ṣawāb* ‚richtig‘ heisst, dass sie der Sunna entspricht. Es ist also unabdingbar, dass mit einer rechtschaffenen Tat das Angesicht Gottes gewollt wird (*lā budda an yurāda bihi waḡhu llāhi*), denn Gott akzeptiert einzig und allein solche Werke, mit denen Sein Angesicht allein gewollt wurde – so wie sich im *Ṣaḥīḥ* vom Propheten überliefert findet, dass er sagte: ‚Gott sagte: ‚Ich bin derjenige, der einen Teilhaber am wenigsten braucht (*anā aḡnā aš-šurakāʾ* ‘*an aš-širk*): Wer etwas tut und mir dabei einen anderen beigesellt, nun: Von dem habe ich mich losgesagt, und alles war für den, den er (mir) beigesellte.‘ Und hierbei handelt es sich um den *tawḥīd*, der das Fundament des Islam ist; die Religion Gottes, mit der Er sämtliche Seiner Gesandten geschickt hat; und um seinetwillen schuf Er die Menschen (wörtl. *al-ḥalq*), und er ist Pflicht, die Seinen Dienern obliegt: dass sie Ihm dienen und Ihm nichts beigesellen. *Zugleich aber* ist es unabdingbar, dass die Taten (auch) *rechtschaffen* sind, und darunter ist das zu verstehen, was Gott und Sein Gesandter geboten haben: *ṭāʿa* ‚den Gehorsam‘. Jeder ‚Gehorsam‘ ist mithin eine ‚rechtschaffene Tat‘ und jede ‚rechtschaffene Tat‘ ist ‚Gehorsam‘, d. h. eine durch das Gesetz und als Sunna vorgeschriebene Handlung, da das, was ‚durch Gesetz und Sunna vorgeschrieben‘ ist, (*al-mašrūʿ al-masnūn*) das ist, was entweder im Sinne von etwas ‚Verpflichtenden‘ oder von etwas ‚Erwünschtem‘ anbefohlen worden ist: und das ist die ‚rechtschaffene Tat‘; das ‚Gute‘; die ‚Frömmigkeit‘ und das ‚Wohl‘. Sein Gegenteil ist die ‚Ungehorsamstat‘ / der

⁸¹² Vgl. Muḥāsibī *Riʿāya*, p. 156

⁸¹³ Also: „*nur* um Gottes willen getan“.

⁸¹⁴ Das in der hier verwendeten Edition angebene: „*an yakūna llāhu*“ ergibt keinen Sinn.

‚Ungehorsam‘; die ‚verderbte Handlung‘ (*al-ʿamal al-fāsid*); die ‚schlechte Tat‘; der ‚Frevel‘ und das ‚Unrecht‘. Und nachdem *in jeder Handlung notwendig zwei Dinge inbegriffen sind*: (nämlich einerseits) die Intention und (andererseits) das (ausführende Handeln) (*an-nīya wa-l-ḥaraka*) – so wie der Prophet sagte: ‚Die beiden wahrhaftigsten Namen sind Ḥarīṭ und Hammām‘ – so ist jeder (einzelne Mensch) beides: *ḥarīṭ* ‚(etwas) tuend‘ und *hammām* ‚an (etwas) Interesse habend‘, und handelt jeder (einzelne Mensch) und hat Absicht, doch die ‚lobenswerte Absicht‘, die Gott annimmt und belohnt, ist, dass ‚mit der Handlung Gott gewollt wird‘. Und die ‚lobenswerte Handlung‘ ist die ‚rechtschaffene Handlung‘, und das ist, ‚was befohlen worden ist‘.⁸¹⁵

Ibn Taymīya spricht hier mit grosser Klarheit aus, dass die Forderung nach *ṭāʿa* ‚Gehorsam‘ *alleine* nicht ausreicht. Eine religiöse Handlung muss nicht nur dem entsprechen, was Gott und der Prophet vorgeschrieben haben, sondern sie muss darüber hinaus auch mit der richtigen *Intention* gesetzt worden sein – also *nur* um Gottes willen geschehen. *Andernfalls ist sie schlicht und einfach keine religiöse Handlung*, d. h. *ihlās* ist zusammen mit *ṭāʿa* ‚Gehorsam‘ eine *unabdingbare* Bedingung religiösen Handelns: ‚Und vielmehr (verhält es sich so), dass ‚Gott aufrichtig zu dienen‘ (= *ihlās ad-dīn li-llāh*) die *einzige* Religion ist, die Gott annimmt.⁸¹⁶ Einen dementsprechend zentralen Stellenwert nehmen in Ibn Taymīyas Schriften Ausführungen zum thematischen Komplex von *ihlās* ein, wobei er stets darum bemüht ist, die fundamentale Wichtigkeit von *ihlās* hervorzuheben, den er bisweilen als *aṣl al-uṣūl* ‚Prinzip aller Prinzipien‘ bezeichnet bzw. als *qāʿidat ad-dīn* ‚Grundlage der Religion‘: ‚Dabei war ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als Gott zu dienen, indem sie sich als Hanīfen in ihrem Glauben ganz auf ihn einstellen [...]‘ – bei dieser Qurʾānstelle (= Q 98/5), so schreibt Ibn Taymīya, handle es sich um ‚das, was *lā ilāha illā llāh* wirklich bedeutet‘ (*ḥaqīqat lā ilāha illā llāh*); und ‚damit‘, so fährt er fort, ‚wurden sämtliche Gesandte geschickt‘ und mit ‚diesem Grundprinzip‘ (*aṣl*) von *ihlās* hätten sämtliche Propheten ihre Mission eröffnet. Gilt dies nun für Nūḥ, Hūd, Ṣāliḥ und Šuʿayb, so überrascht nicht, dass es umso mehr für die beiden ‚besten Propheten‘ gelten wird – d. h. Ibrāhīm und Muḥammad –, die dem Grundprinzip von *ihlās* ihrerseits jeweils eine enorme Bedeutung zugewiesen haben:

‚Denn es war mit ihnen beiden, dass Gott dieses Prinzip (von *ihlās*) deutlich machte, und sie beide stärkte mit Bezug auf es (*ayyadahumā fihī*), und durch sie beide verbreitete Er es, und so ist Ibrāhīm der Imām, über den Gott gesagt hat (= Q 2/124): ‚Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen‘, und in seiner Nachkommenschaft hat man die Prophetie, das Buch und die Gesandten getan – diejenigen also, die Prophetie und Gesandtentum zugehören, stammen alle aus seiner Familie (*āl*), die Gott gesegnet hat (*bāraka llāh ʿalayhim*) – Er sagte (= Q 43/26-28): ‚(26) Und (damals) als Abraham zu seinem Vater und seinen Leuten sagte: ‚Ich bin unschuldig an dem, was ihr (als göttliche Wesen) verehrt (27) ausser dem, der mich geschaffen hat. Er wird mich rechtleiten.‘ (28) Und er machte es (d. h. dieses Bekenntnis) zu einem Wort, das unter denen, die nach ihm kommen würden, Bestand haben sollte. Vielleicht würden sie sich bekehren.‘ Und dieses Wort ist das

⁸¹⁵ Vgl.: *„wa-aṣlu ḥaḍā an takūna maḥabbatu l-insāni l-maʿrūfa wa-buḡḍuhū li-l-munkari wa-irādatuhū li-ḥaḍā wa-karāhatuhū li-ḥaḍā muwāfaqatan li-ḥubbi llāhi wa-buḡḍihī wa-irādatihī wa-karāhatihī š-šarʿiyyayni etc.“* – Hervorhebungen von mir.

⁸¹⁶ Hervorhebung von mir.

Wort des *ihlās* Gott gegenüber (*kalimat al-ihlās li-llāh*) – und dies ist *barā'a* ‚die Lossagung‘ von allem, was angebetet wird, ausser Gott (wörtl. dem Erschaffer), der uns geschaffen hat (*faṭaranā*) [...].“⁸¹⁷

Im Zusammenhang mit dem thematischen Komplex von *ihlās* ist nachdrücklich nochmals auf einen, weiter oben schon erwähnten, Prophetenspruch zu verweisen, dem Ibn Taymīya verschiedenenorts grösste Bedeutung beigemessen hat: „*aṣḍaq al-asmā' Ḥārīt wa-Hammām*“, d. h.: „Die beiden wahrhaftigsten Namen sind *Ḥārīt* ‚der Erwerbende/Tuende‘⁸¹⁸ und *Hammām* ‚der, der etwas vorhat‘, denn jeder Mensch unternimmt einen *ḥart* – d. h. er tut etwas – , und jeder Mensch ‚hat etwas vor‘ (*lahū hamm*) – und dabei handelt es sich um die Grundlage seines Willens.“ Ibn Taymīya kommt immer wieder auf diesen Prophetenspruch zurück:

„Alle, die zu hochmütig dafür sind, Gott zu dienen, dienen notwendigerweise etwas Anderem (als Gott), da der Mensch empfindsam (*ḥassās*) ist und kraft von Willen handelt (*yataḥarraku*). Im *Ṣaḥīḥ* (von al-Buḥārī) ist vom Propheten überliefert, dass er sagte: ‚Die beiden wahrhaftigsten Namen sind *Ḥārīt* und *Hammām*‘, denn der *ḥārīt* ist der, der ‚erwirbt‘ und der, der ‚tut‘; *hammām* ist die von *hamm* ‚Interesse‘ gebildete *fa^cāl*-Form, und *hamm* ‚Interesse‘ ist der Anfang(spunkt) des Willens (*awwal al-irāda*). Der Mensch hat also stets einen Willen, und zu jedem Willen gehört notwendigerweise etwas, was *gewollt* wird, zu dem er (also: dieser Wille) zustrebt. Zu jedem Mensch (*‘abd*) gehört also notwendig etwas, was er *will* und *liebt*, das auch den Endpunkt seiner (aktiven) Liebe und seines Willens darstellt. Verehrt also jemand nicht Gott (wörtl.: ist Gott nicht der, dem gedient wird) und ist Gott nicht das Äusserste seiner Liebe und seines Willens (also: das, worauf seine Liebe und sein Willen hinauslaufen?), sondern ist vielmehr zu hochmütig hierfür, so muss er notwendigerweise etwas Anderes als Gott wollen und lieben, das ihn zum Sklaven macht, so dass er der Diener jenes Anderen ist, das er will und liebt: sei es Geld oder *ḡāh* oder (schöne) Bilder(?), oder sei es das, was er sich an Gottes Statt als ‚Gott‘ nimmt wie Sonne, Mond, Sterne, Götzenbilder, Gräber von Propheten und Rechtschaffenen oder die Engel und Propheten, die er sich als Herren nimmt – oder sonst etwas von dem, dem an Gottes Statt gedient wird.“⁸¹⁹

Andernorts schreibt er:

⁸¹⁷ Vgl.: „*lā siyāma afḍalu r-rusuli llaḍīna ttaḥaḍa llāhu kilāhumā ḥalīlan Ibrāhīma wa-Muḥammadan ‘alayhimā s-salāmu fa-inna hāḍā l-aṣḥa bayyanahū llāhu bihimā* etc.“

⁸¹⁸ Vgl. hierfür *LA*, Bd. 3, s. r. *ḥ-r-ṭ*, wo auf diesen *ḥadīṭ* gemünzt vermerkt ist: „[...] *li-anna l-ḥārīṭa huwa l-kāsibu*.“

⁸¹⁹ Vgl.: „*wa-kullu man istakbara ‘an ‘ibādāti llāhi lā budda an ya^cbuda ḡayrahū fa-inna l-insāna ḥassāsun yataḥarraku bi-l-irādāti wa-qad ṭabata fī ṣ-Ṣaḥīḥi ‘ani n-nabīyi ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama annahū qāla: ‘aṣḍaqu l-asmā’i ḥārītun wa-hammāmum’ fa-l-ḥārīṭu l-kāsibu l-fā’ilu wa-l-hammāmu fa^cālun mina l-hammi wa-l-hammu awwalu l-irādāti fa-l-insānu lahū irādatun dā’iman wa-kullu irādatin fa-lā budda lahā min murādīn tantahī ilayhi fa-lā budda li-kulli ‘abdin min murādīn maḥbūbin huwa muntahā ḥubbihī wa-irādātihī fa-man lam yakuni llāhu ma^cbūdahū wa-muntahā ḥubbihī wa-irādātihī bali stakbara ‘an ḍālīka fa-lā budda an yakūna lahū murādun maḥbūbun yasta^cbiduhū ḡayru llāhi fa-yakūnu ‘abdan li-ḍālīka l-murādi l-maḥbūbi: immā l-mālu wa-immā l-ḡāhu wa-immā ṣ-ṣuwaru wa-immā mā yattaḥīduhū ilāhan min dūni llāhi ka-ṣ-ṣamsi wa-l-qamari wa-l-kawākibi wa-l-awṭāni wa-qubūri l-anbiyā’i wa-ṣ-ṣāliḥīna aw mina l-malā’ikati wa-l-anbiyā’ llaḍīna yattiḥīduhum arbāban aw ḡayri ḍālīka mim mā ‘ubida min dūni llāhi*.“

„Jede(r) Gehorsam(stat) ist eine rechtschaffene Tat, und jede rechtschaffene Tat ist (eine) Gehorsam(stat), d. h. eine vom Gesetz und als Sunna vom Propheten vorgeschriebene Tat, da das, was vom Gesetz und als Sunna vorgeschrieben ist, das ist, was entweder im Sinne von etwas ‚Verpflichtendem‘ oder im Sinne von etwas ‚Erwünschtem‘ anbefohlen worden ist – und dies ist die rechtschaffene Tat; die gute Tat; die Frömmigkeit und das Gute; sein Gegenstück ist (die) Ungehorsamstat (*maʿṣiya*) und die schlechte Tat; der Frevel und das Unrecht. Nachdem nun in jeglicher Handlung zwei Dinge liegen, nämlich (einerseits) die *Intention* und (andererseits) das (ausführende) *Handeln* – so wie der Prophet gesagt hat: ‚Die beiden wahrhaftigsten Namen sind *Ḥārīt* und *Hammām*‘ – so ist jeder einzelne Mensch beides: *ḥārītun* ‚handelnd‘ und *hammām* ‚(an etwas) Interesse habend‘, d. h. jeder Mensch handelt und jeder Mensch hat Absichten, aber die ‚lobenswerte Absicht‘ / *Intention*, die Gott annimmt und belohnt, ist, dass mit der Handlung Gott gewollt wurde; und die ‚lobenswerte Tat‘ ist die rechtschaffene Tat, d. h. das (Tun dessen), was anbefohlen worden ist. Es ist aus diesem Grund, dass ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb in seinen Bittgebeten zu sagen pflegte: ‚O Gott! Lass mein Tun gänzlich rechtschaffen sein, und lass es treu nur um Deines Anlitzes willen (getan) sein, und mach, dass nichts darin für irgendeinen Anderen ist.‘“⁸²⁰

Herangezogen werden könnte etwa auch die folgende Stelle:

„[...] und seine (also: des Propheten) Worte: ‚Die wahrhaftigsten Namen sind *Ḥārīt* und *Hammām*‘, da jeder Mensch *hammām* und *ḥārīt* ist: der *ḥārīt* ist der, der ‚erwirbt‘ und ‚handelt‘, und der *hammām* ist der, der viel *hamm* ‚Interesse‘ hat – und dies ist der Anfang(spunkt) des Willens, wo er doch ein Lebewesen ist und jedes Lebewesen *ḥassās* ‚empfindsam‘ ist und *mutaḥarrrik bi-l-irāda* ‚kraft des Willens handelnd‘. Macht er (also: der Mensch) etwas, was den *mubāḥāt* ‚erlaubten‘ Handlungen‘ zuzuschlagen ist, so hat er dabei notwendigerweise irgendein äusserstes Ziel, dem er zustrebt, und allem nun, dem zugestrebt wird, wird entweder zugestrebt um seiner selbst willen oder um etwas Anderem als es willen. Ist also der äusserste Punkt dessen, was er anstrebt und was er will, dass er Gott allein dient, der keinen Teilhaber hat und der sein Gott ist, dem er dient ohne dabei etwas anderem ausser ihm zu dienen, und den er mehr liebt als alles andere ausser Ihm, dann läuft sein Willen darauf hinaus, dass er Gottes Anlitz will, und so wird er belohnt für die(jenigen von ihm gesetzten) ‚erlaubten Handlungen‘, mit denen er danach strebte, sie zum ‚Gehorsam‘ (Gott gegenüber) zur Hilfe zu nehmen.“⁸²¹

⁸²⁰ Vgl.: „[...] kullu ṭāʿatin ʿamalun ṣāliḥun wa-kullu ʿamalin ṣāliḥin ṭāʿatun wa-huwa l-ʿamalu l-mašrūʿu l-masnūnu iḍi l-mašrūʿu l-masnūnu huwa l-maʿmūru bihī amra iḡābin awi stiḥbābin wa-huwa l-ʿamalu ṣ-ṣāliḥu huwa l-ḥasanu wa-huwa l-birru wa-huwa l-ḥayru wa-ḍidduhū l-maʿṣiyatu wa-l-ʿamalu l-fāsīdu wa-s-sayyiʿatu wa-l-fuḡūru wa-ḡ-ḡulmu wa-lammā kāna l-ʿamalu lā budda fīhi min ṣayʿayni: an-nīyatu wa-l-ḥarakatu ka-mā qāla n-nabīyu ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama: ʿaṣḍaḍu l-asmāʾi ḥārītun wa-hammāmumʿ fa-kullu aḥādīn ḥārītun wa-hammāmum lahū ʿamalun wa-nīyatun lākinna n-nīyata l-maḥmūdā llatī yataqabbaluhā llāhu wa-yuṭību ʿalayhā an yurāda llāhu bi-ḍālika l-ʿamali wa-l-ʿamalu l-maḥmūdū: aṣ-ṣāliḥu wa-huwa l-maʿmūru bihī wa-li-ḥāḍā kāna ʿUmaru bnu l-Ḥaṭṭābi raḍīya llāhu ʿanhu yaqūlu fī duʿāʾihī: ʿallahumma ḡʿal ʿamalī kullahū ṣāliḥan wa-ḡʿalhu li-waḡḥika ḥālīṣan wa-lā taḡʿal li-aḥādīn fīhi ṣayʿanʿ.“

⁸²¹ Vgl.: „wa-qawluḥū ʿaṣḍaḍu l-asmāʾi ḥārītun wa-hammāmumʿ li-anna kulla insānin hammāmum ḥārītun wa-l-ḥārīṭu l-kāsibu l-ʿāmilu wa-l-hammāmu l-kaṭīru l-hammī wa-huwa mabdaʿu l-irādātī wa-huwa ḥayawānūn wa-kullu ḥayawānīn ḥassāsūn mutaḥarrrikun bi-l-irādātī fa-iḍā faʿala ṣayʿan mina l-mubāḥātī fa-lā budda lahū min ḡāyatīn yantahī ilayhā qaṣḍuhū wa-kullu maqṣūdīn immā an yuqṣada

Aus all diesen Passagen lässt sich u. a. nochmals der (hier schon angedeutete und) wichtige Punkt herauslösen, dass (auch) für Ibn Taymīya religiöses Handeln zwei Komponenten hat, nämlich einerseits eine *äussere* (also: das „Handeln“) und andererseits eine *innere* (also: das „Wollen“; die „Intention“). *Ist dieser Punkt wichtig, dann deshalb, weil damit klar ist, dass etwas, was der Form nach ṭāʿa „Gehorsam“ sein kann, dies nicht notwendigerweise auch der Intention nach und aus der Perspektive des Willens betrachtet ist.* Eine – auch als solche von Gott angenommene – Gehorsamstat ist also nur diejenige Tat, die sowohl äusserlich bestimmten Bedingungen Genüge tut als auch mit der entsprechenden Intention und Herzensregung gesetzt wurde. Dass dabei *qalb* „dem Herz“ eine herausragende Bedeutung zufällt, braucht kaum erst extra hervorgehoben zu werden. Einen deutlichen Reflex dieses Sachverhaltes bietet die einem *ḥadīṭ* entnommene Metaphorik, derer sich Ibn Taymīya bedient, insofern er das Herz mit dem (befehlenden) „Herrscher“ vergleicht, die (äusserlich handelnden) „Gliedermassen“ den (ausführenden) „Soldaten“⁸²², d. h. der äussere und der innere Anteil des Handelns ist in ein hierarchisches Verhältnis gebracht, in welchem dem inneren Teil die überlegenere Position zufällt. Was diese Bedeutung des inneren Anteils betrifft, so konstatiert Ibn Taymīya sie im Übrigen explizit: „[...] Das, was wir (bisher) gesagt haben, verdeutlicht, dass die Grundlage der Religion in Wahrheit die inneren Angelegenheiten sind – ob es sich nun um Wissen oder Werke handelt – und dass die äusseren Werke ohne sie bar jeden Nutzens sind.“⁸²³ Alles religiöse Handeln spielt sich also für Ibn Taymīya im Spannungsfeld dieser beiden Forderungen – also: nach *ṭāʿa* und *ihlās* – ab.

IV. 3. 2. 1. AUSWEITUNG DER PROBLEMATIK VON *IHLĀṢ*

Gibt es nun *ohne ihlās* keine Religion – und *kann* es keine geben –, so lässt sich hieraus folgern, dass es allerdings problemlos ein Handeln geben kann, das religiösem Handeln auf einer *äusserlichen Ebene* zum Verwechseln ähnlich ist (s. o.). Wenn für den Begriff *ihlās* charakteristisch ist, dass er ein religiöses Handeln bezeichnet, das *keinerlei* Zugeständnisse an das macht, was *profan* ist, so gibt es ihm gegenüber ein Handeln, das sehr wohl profane Interessen bedient.

Es ist an dieser Stelle hilfreich, daran zu erinnern, dass die muslimische Sichtweise auf *ad-dunyā* mehr als eine Überlegung umfasst. So gibt es einerseits die Überlegung, dass *ad-dunyā* das ist, was bisweilen als *mazraʿ al-āḥira* „der Saatplatz des Jenseits“ bezeichnet wird. Hierbei entscheidend ist die Überzeugung, dass das, was hier und jetzt getan wird, in einer anderen und *religiösen Zeit* – im Jenseits (*al-āḥira*) – seine volle und wahre Bedeutung erlangen wird, also vermittelt einer strikt

li-nafsihī wa-immā an yuqṣada li-ḡayrihī fa-in kāna muntahā maqṣūdihī wa-murādihī ʿibādah al-lāhi waḥdahū lā šarika lahū wa-huwa ilāhuhū llaḏī yaʿbuduhū lā yaʿbudu šayʿan siwāhu wa-huwa aḥabbu ilayhi min kulli mā siwāhu fa-inna irādahū tantahī ilā irādatihī waḡha l-lāhi fa-yuṭābu ʿalā mubāḥātihi llatī yaqṣidu l-istiʿānata bihā ʿalā ṭ-ṭāʿati [...].“

⁸²² Vgl.: „wa-ʿan Abī Hurayrata qāla: al-qalbu malikun wa-l-aʿḏāʾu ḡunūduhū fa-iḏā ṭāba l-maliku ṭābat ḡunūduhū etc.“

⁸²³ Vgl.: „wa-hāḏā llaḏī ḏakarnāhu mim mā yubayyinu anna aṣla d-dīni fī l-ḥaqīqati huwa l-umūru l-bāṭinatu min al-ʿulūmi wa-l-aʿmāli wa-anna l-aʿmāla z-zāhirata lā tanfaʿu bi-dūnihā etc.“

religiösen Logik auch erhalten bleibt (zusammen mit dem handelnden Individuum). Was diese religiöse Zeit betrifft, so ist sie innig verbunden mit dem Faktum der *Sterblichkeit*, wobei die Möglichkeit, dass der eigene Tod das Ende schlechthin ist, verleugnet wird, vgl. etwa: „*man ʿamila li-mā baʿda l-mawti*“.⁸²⁴ Hier handelt es sich selbstredend um das, was Edmund Leach als den „Zentralpunkt aller Religionen“ bezeichnet hat: „Den Kern der Sache macht unsere Erkenntnis aus, dass der Mensch sterblich ist und dass Krankheit ihn mit dem Tode bedroht; und der Zentralpunkt aller Religionen liegt im Verleugnen der Möglichkeit, dass der Tod automatisch die Vernichtung des eigenen Selbst mit sich bringt.“⁸²⁵ Implizit angesprochen ist hiermit, dass *ad-dunyā* „das Diesseits“ nur ein Teil einer grösseren Konstruktion ist, deren anderer Teil *al-āhira* „das Jenseits“ ist. Für die beiden Teile gilt, dass sie *beide* zu Objekten menschlichen Interesses werden können; dass menschliches Handeln sich sowohl auf *ad-dunyā* als auch auf *al-āhira* beziehen kann bzw. sich auf Gewinne hier oder dort abzielen kann. Eine zentrale religiöse Überzeugung im Islam ist, dass die Menschen durch die Offenbarung die Mittel / das Wissen dafür an die Hand bekommen haben, so in *ad-dunyā* zu leben – im Gehorsam (*tāʿa*) Gottes Willen gegenüber – dass der Gewinn in *al-āhira* maximiert werden kann. Komplementär zu dieser *religiösen Zeit* ist damit aber eine andere Form von Zeit, die gleichfalls einen integrativen Bestandteil der Vorstellung von *ad-dunyā* bildet und die hier unter Rückgriff auf den französischen Soziologen Pierre Bourdieu als *soziale Zeit* bezeichnet werden soll: *Ad-dunyā* ist eben nicht nur *mazraʿa al-āhira* „der Saatplatz des Jenseits“, sondern *gleichzeitig* ein *Raum voller Möglichkeiten*, in all die durch und durch sozialen Spiele zu investieren, die die soziale Welt bereit hält; diesen Spielen mit Haut und Haar zu verfallen – kurzum: diese Spiele *ernst* zu nehmen und an ihnen zu partizipieren (vgl. den von Bourdieu geprägten Begriff der *illusio*). Zu berücksichtigen ist dabei unbedingt, dass die Tatsache der Sterblichkeit und die soziale Zeit auf die denkbar radikalste Art und Weise miteinander zu tun haben. Niemand hat dies schöner und klarer ausgesprochen als Pierre Bourdieu: „So kann man [...] ein notwendiges Band zwischen drei unbestreitbaren und nicht voneinander zu trennenden anthropologischen Tatsachen feststellen: Der Mensch ist und weiss sich sterblich, dies zu denken ist ihm aber unerträglich oder unmöglich, und da er dem Tod verfallen ist [...] ist er ein Sein ohne Daseinsberechtigung, besessen von dem Bedürfnis nach Rechtfertigung, Legitimierung, Anerkennung.“⁸²⁶ Bourdieu ist vollkommen zurecht davon ausgegangen, dass die einzige Instanz, die bei dieser Suche nach Rechtfertigungen der eigenen Existenz in Konkurrenz zum Rückgriff auf Gott treten kann, die *Gesellschaft* ist.⁸²⁷ Mit anderen Worten: Es ist möglich, ein *Spannungsfeld* abzustecken, in dem drei grosse Komponenten eine entscheidende Rolle spielen: Sterblichkeit, Gott und die Gesellschaft. Gott und *ad-dunyā* werden dabei in Opposition zueinander gebracht (vgl. etwa: „[...] *hāḍā ʿazzama mā ḥaqqarahū llāhu* [...]“.⁸²⁸). Es gibt Fülle von Indizien dafür, dass es jene *soziale Zeit* zu sein scheint, die als das wesentliche Moment von *ad-dunyā* festgemacht wird. So spricht etwa al-Ġazzālī von *maʿnā ad-dunyā* „das, was

⁸²⁴ Vgl. etwa Ġazzālī *Ġurūr*, p. 1

⁸²⁵ Vgl. Leach *Kommunikation*, p. 91

⁸²⁶ Vgl. Bourdieu *Meditationen*, p. 308

⁸²⁷ Vgl. Bourdieu *Meditationen*, p. 308

⁸²⁸ Vgl. Ġazzālī *Ḍamm ad-dunyā*, p. 5

„Diesseits‘ wirklich bedeutet“ und konstatiert in dem Zusammenhang, dass die „äusserste aller diesseitigen Freuden“ darin bestehen würde, *riyāsa* innezuhaben: „[...] *muntahā laḍḍātihā ar-riyāsatu*“⁸²⁹, d. h. genau über jene Form von sozialer Anerkennung zu verfügen, die ein Individuum von einem Mangel an Sinn zu befreien vermag. Es ist diese soziale Zeit und die mit ihr verbundenen Freuden, die zu durch-schauen die meisten Menschen al-Ġazzālī zufolge nicht in der Lage wären: „Die Einsicht (*abṣār*) der allermeisten Leute ist schwach und darauf beschränkt, das diesseitige Leben zu erfassen (*maqṣūra ʿalā l-ʿāğila*) [...]“⁸³⁰. Nun leben zwar nicht alle Individuen auf die gleich gefeierte Art und Weise in der Gesellschaft, sondern im Gegenteil gibt es ausgesprochen viele Menschen, deren Leben unglücklich ist; Stigmatisierte etc. – aber doch lebt jedes Individuum *in* der Gesellschaft (und vielleicht macht sich die Gesellschaft nie so derartig bemerkbar wie dann, wenn sie Menschen das volle Recht auf ihr Menschsein abspricht), und grosse religiöse Denker des Islam haben einen beträchtlichen Aufwand darauf verwendet zu argumentieren, dass die Individuen bei der angesprochenen Suche nach einer Rechtfertigung der eigenen Existenz stets Gefahr laufen, sich an die, von einem religiösen Standpunkt aus gesehen: falsche, Instanz zu wenden, d. h. nicht an Gott, sondern an die Gesellschaft. Die soziale Welt stellt also eine ganz wichtige Komponente von *ad-dunyā* dar (vgl. etwa: „*huwa rāğibun fī ḥamdi n-nāsi wa-huwa min aladdi abwābi d-dunyā*“⁸³¹). Mit anderen Worten, es besteht diesen Denkern zufolge immer die sehr reale Gefahr, den *Verlockungen* von *ad-dunyā* nachzugeben (vgl. „*al-kāfir yatamattaʿu*“⁸³²), was sehr häufig gleichbedeutend damit ist, die Möglichkeiten, die die soziale Welt bereithält, auszuschöpfen; Möglichkeiten, die oft im Kern nichts anderes sind, als eine positive Beziehung zwischen einem bestimmten Habitus und einem bestimmten sozialen Raum/Feld. Die Idee ist, die Investitionen in die soziale Zeit möglichst abzustellen und statt dessen die Grundlagen für die religiöse Zeit zu legen, die im besten Falle eine Zeit von *saʿāda* „Glückseligkeit“ ist.⁸³³ Im Hinblick auf diese Konzeptionen zum Diesseits (*ad-dunyā*) und die Spannungen, die zwischen einem diesseitig motivierten Handeln einerseits und einem jenseitig motivierten Handeln andererseits bestehen, ist es lohnend, auf die beiden Wörter von *ḥamd* „Lob“ und *ḍamm* „Tadel“ einzugehen. Sowohl „Lob“ als auch „Tadel“ sind unmöglich *absolut* bestimmbar, sondern sie sind abhängig davon, welche Ziele als lobenswert und welche als tadelnswert gesehen werden. Im Hinblick auf Ibn Taymīyas Schriften (vgl. hier etwa *at-Tuḥfa al-ʿirāqīya fī l-aʿmāl al-qalbīya*) ist zu konstatieren, dass Ibn Taymīya häufig das Gegensatzpaar *maḥmūd* und *maḍmūm* ins Spiel bringt, wobei diese als Attribute zu verschiedenen Nomina fungieren. Zu nennen sind hier etwa: *maḥabba maḥmūda* / *maḥabba maḍmūma*⁸³⁴; *irāda maḥmūda* / *irāda maḍmūma*⁸³⁵; *ḥāriq maḥmūd* / *ḥāriq*

⁸²⁹ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 17

⁸³⁰ Vgl. Ġazzālī *Ġāh*, p. 9

⁸³¹ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 17

⁸³² Vgl. Ġazzālī *Ḍamm ad-dunyā*, p. 6 – Ausspruch von Ibn ʿAbbās

⁸³³ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 1

⁸³⁴ Vgl.: „*immā ʿan maḥabbatin maḥmūdatin aw an maḥabbatin maḍmūmatin ka-mā basaṭna* etc.“

⁸³⁵ Vgl.: „*ammā l-ḥulūwu ʿani l-irādatayni l-maḥmūdati wa-l-maḍmūmati* etc.“

*maḍmūm*⁸³⁶; *umūr maḥmūda* / *umūr maḍmūma*⁸³⁷ etc. Charakterisiert Ibn Taymīya etwas als *maḥmūd*, so drückt dies aus, dass etwas aktiv bzw. objektiv im Sinne der Religion ist; *maḍmūm* drückt das Gegenteil aus, d. h. es drückt aus, dass etwas aktiv bzw. objektiv gegen die Religion gerichtet ist. In diesem Zusammenhang darf keinesfalls unterschlagen werden, dass *ḥamd* „Lob“ (bzw. *madḥ* „Lob“) und *ḍamm* „Tadel“ grundsätzlich zwei durch und durch *soziale* Vorgänge bezeichnen. Im ersten Fall handelt es sich um einen deutlichen Zusammenhang mit dem, was als *gesellschaftliche Anerkennung* bezeichnet werden kann, im zweiten Fall mit dem Gegenteil davon. Eine hervorragende Illustration hierfür ist, dass in den Quellen (vgl. etwa Abū Ḥāmid al-Ġazzālī *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*) vielerorts ein expliziter Zusammenhang zu *ṣīt* „Ruf“, *ṣuḥra* „Reputation“ etc. hergestellt wird, wenn es um soziales Lob geht. Ist es eher trivial, auf diesen Sachverhalt hinzuweisen, so kann diesem Hinweis vielleicht doch mehr abgewonnen werden, als es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. So ist das, was mit den beiden Qualifizierungen *maḥmūd* und *maḍmūm* jeweils auf- oder aber abgewertet wird – je nachdem, ob es sich dabei um einen *religionsbezogenen* oder aber einen *diesseitsbezogenen* Bezugsrahmen handelt – radikal *spiegelverkehrt*. Anders gesagt: Ausschliesslich religiöse Intentionen zu haben (d. h. *wahre* und *aufrichtige* religiöse Intentionen) zieht eine radikale Abwertung sozialer Anerkennung nach sich; und ausschliesslich diesseitsbezogene Intentionen zu haben (unter denen das Verlangen nach gesellschaftlicher Anerkennung eine herausragende Rolle spielt) zieht eine radikale Infragestellung aufrichtiger religiöser Intentionen nach sich. Hieraus ergeben sich zwei, sowohl was ihre wechselseitige Bezogenheit als auch ihren jeweils inneren Zusammenhang betrifft, gedanklich ausgesprochen stringente Reihen (bei denen allerdings nicht zu vergessen ist, dass sie von einer *religiösen Perspektive* aus formuliert sind): eine erste Reihe bringt *ihlās* / *muhliṣ* - *maḥmūd* - *ḍamm al-ḥalq* zusammen; eine zweite Reihe *riyā’* / *murā’ī* - *maḍmūm* - *madḥ al-ḥalq*. Zusammen ist in diesen beiden Reihen eine Vorstellung von religiöser Exzellenz destilliert; und zusammen bilden sie ein konkretes Konzept von religiösem Handeln, wobei gesellschaftliche Anerkennung diesem Konzept grundsätzlich verdächtig erscheint, da es zur ausschliesslichen Motivation von religiösem Handeln zu werden droht (zugleich ein wichtiges strategisches Instrument).

Um auf das hier interessierende Problem zurückzukommen, also auf das äusserliche Zusammenfallen von einer auf *ihlās* gebauten Religion und von etwas, das das Grundprinzip von *ihlās* verletzt – so kann dies insbesondere dadurch nachvollziehbar gemacht werden, dass genauer (einer) derjenige(n) Begriffe herangezogen wird, die in scharfem Gegensatz zu *ihlās* stehen: *riyā’* „die Augendienerei“: Der *muhliṣ* ist das genaue Gegenteil zum *murā’ī* (vgl. z. B. auch Ibn Manẓūr im *Lisān*: „*al-ihlās fī ṭ-ṭā’a: tark ar-riyā’*“⁸³⁸). Der springende Punkt an solcher Augendienerei ist also, dass sie sich *äusserlich betrachtet* nicht von einem religiösen Handeln unterscheidet, d. h. von einem Handeln, das die Forderung nach *ihlās* erfüllt – was im Übrigen einen wichtigen Bestandteil derjenigen Schriften

⁸³⁶ Vgl.: „*fa-talaḥḥaṣa anna l-ḥāriqa talātatu aqsāmin: maḥmūdun fī d-dīni wa-maḍmūmun fī d-dīni* etc.“; vgl. auch: „*fa-idā ḥaṣalat* [Subj. = *ḥarq al-‘ādāt*] *bi-ḡayri l-asbābi š-šar‘iyati fa-hiya maḍmūma*.“

⁸³⁷ Vgl.: „*mina l-umūri l-maḥmūdati l-bāṭinati wa-z-zāhirati mina l-aqwāli wa-l-af‘āli* etc.“

⁸³⁸ Vgl. LA, Bd. 4, s. r. *ḥ-l-ṣ*, p. 173

bildet, die *riyā'* „Augendienerei“ zum Thema haben. Deutlich geht dies etwas aus al-Ġazzālīs Definition von *riyā'* hervor, in welcher er den spezifischen (und für das hier betrachtete Problem konstitutiven) Zusammenhang von *riyā'* und *religiösem Handeln* hervorhebt:

„Wisse, dass *riyā'* von (derselben arabischen Wurzel wie) *ru'ya* abgeleitet ist [...]. Der Anfang / die Wurzel (*aṣl*) von *riyā'* ist es, nach Rang in den Herzen der Menschen zu streben, indem man sie (genau) das sehen lässt, wodurch sich gute Menschen auszeichnen (*hiṣāl al-ḥayr*), und während nach *ḡāh* und *manzila* im Herzen nun sowohl durch nicht-gottesdienstliche als auch durch gottesdienstliche Handlungen gestrebt wird, bezieht sich das Nomen *riyā'* gemäss dem sprachlichen Usus speziell auf das Streben nach Rang in den Herzen vermittels *gottesdienstlichem Handeln*, und dadurch, dass man ein *solches* offen zur Schau stellt (*iẓhār*) – die Definition von *riyā'* lautet folgerichtig: Es, indem man Gott Gehorsam leistet, (in Wahrheit) auf die Menschen abgesehen zu haben (*irādāt al-ʿibād bi-ṭāʿat Allāh*).“⁸³⁹

Al-Ġazzālī spricht hier mit nachgerade vollendeter Klarheit aus, dass es so etwas wie *riyā'* „Augendienerei“ nur geben kann, weil ein Handeln, das rein äusserlich betrachtet den Anschein hat, ausschliesslich religiös motiviert zu sein, in Wahrheit gänzlich anders motiviert sein kann, d. h. vom Wunsch nach *sozialer Anerkennung* getragen sein kann. Es lohnt, auf die hieraus resultierende – zutiefst spannende und verwickelte – Problematik näher einzugehen.

Ganz zu Beginn der vorliegenden Arbeit wurde vorgeschlagen, dass die Thematik *religiöser Autorität* für das, was hier interessiert, von grösster Bedeutung ist, und es wurde darauf hingewiesen, dass eine derartige religiöse Autorität unterschiedliche Grundlagen haben kann. Im Zusammenhang mit der durch und durch sozialen Tatsache der Anerkennung und der aus ihre resultierenden religiösen Autorität ist nun unbedingt erneut hervorzukehren, dass diejenigen sozialen Räume, um die es hier vorrangig geht, ihrer Funktionslogik nach *Konkurrenzräume* sind (hieran wurde im Zusammenhang mit den Charakterisierungen Ibn Taymīyas in bio- bzw. hagiographischen Werken erinnert, und es war zu sehen, dass diese Charakterisierungen implizit auf hierarchisierte soziale Räume verweisen, in denen man entweder oben oder aber unten sein kann; in den man steigen oder fallen kann etc.), wobei sich die Akteure durch *Teilhabe* an selbigen Anerkennung erarbeiten können (vgl. Begriffe wie *riʿāsa*, *ṣīt*, *ṣuhra*, *sumʿa*, *ḡāh* usw.). Überall kann diess Faktum des Konkurrenzraums erblickt werden, wie die häufig rekurrierenden Verweise auf *ṭalab al-ʿizza wa-r-riyāsa* „Streben nach Macht und Führerschaft“, *taʿaṣṣub*, *ḥuṣūma*; *takabbur*⁸⁴⁰ dies deutlich illustrieren. Immer wieder wird bemerkt, dass ein gegebener Akteur *rāḡib fī r-riyāsa wa-l-ḡāh* „begierig nach Führerschaft und Anerkennung“ wäre, und zahlreich sind die Hinweise auf *sumʿa*, *ṣīt*, *ṣuhra* etc. (allesamt als „Ruf“ oder „Reputation“ zu übersetzen). Von Konkurrenzräumen zu sprechen impliziert nun allerdings, dass, wer auch immer sich auf solche Räume einlässt, nolens volens ein *Interesse* am entsprechenden sozialen Spiel haben muss und bereit sein muss, in genau dieses Spiel zu *investieren*

⁸³⁹ Vgl. Ġazzālī *Ġāh*, p. 16: „*ʿilam anna r-riyāʿa muṣtaqqun minna r-ruʿyati wa-s-sumʿatu muṣtaqqatun minna s-samāʿi* etc.“ – Hervorhebungen von mir.

⁸⁴⁰ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 19

(vgl. hier Pierre Bourdieus *illusio*). Genau dies erzeugt nun ein Problem grösseren Ausmasses. Für solche auf die Religion bezogenen Konkurrenzräume gilt dann nämlich, dass sie Orte *maximaler (struktureller) Spannung* sind: So ist es auf der einen Seite unmöglich, sich in einem dieser Konkurrenzräume eine herrschende Position zu erarbeiten, ohne das in diesen sozialen Räumen gespielte soziale Spiel ernst zu nehmen und ohne in es zu investieren (*illusio*) – d. h. in etwas zu investieren, das (in einer religiösen Logik betrachtet) eminent *diesseitig* ist. Zugleich ist auf der anderen Seite augenfällig, dass die mit der Funktionslogik dieser sozialen Räume verbundene *soziale Zeit* in diametralem Gegensatz zu den in diesen Räumen hochgehaltenen religiösen Spieleinsätzen, Trümpfen und Prioritäten steht. Anders und salopp ausgedrückt: *Im Extremfall bezieht man in solch einem sozialen Raum seine soziale Anerkennung justament daraus, dass man das Interesse an sozialer Anerkennung entlarvt bzw. auch verneint*; die aus der Teilhabe resultierenden Gewinne nicht *ausspielt* (und in der Tat gibt es eine ganze Reihe von Indizien darauf, dass bedeutende religiöse Leistungen in diesen sozialen Räumen – vgl. etwa al-Ġazzālīs grossartiges Kapitel über *ḡāh* in seinem *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* – von jener, der Unvereinbarkeit zwischen der Funktionslogik des betreffenden sozialen (Konkurrenz-)Raums und den darin hochgehaltenen Werten geschuldeten, maximalen Spannung durchaus *profitieren*, in dem sie diese Unvereinbarkeit *entlarven*, was durchaus ein *Zugewinn an Scharfblick* ist; oder, indem sie durch den Verzicht auf die Gewinne die Grenze für religiöse Virtuosität, die diesen Namen auch verdient, deutlich *nach oben* verschieben).

Kurzum: Ist davon auszugehen, dass religiöse Autorität – also eine Form von Anerkennung, die ihre objektive Grundlage in religiösem Handeln hat – eine *soziale* Tatsache ist, so liegt hierin ein fundamentaler (und wohl unauflösbarer) Widerspruch zum Anspruch, *nur für Gott* zu handeln (also *ihlās* zu betreiben), dessen objektive Grundlage darin besteht, dass die Funktionslogik und die Existenz derartiger sozialer Räume (die ohne genannte auf Konkurrenz beruhende Funktionslogik nicht gegeben ist) in einem *eklatanten Widerspruch* zu den in diesen religionsbezogenen sozialen Räumen hochgehaltenen Ansprüchen steht, d. h. zu Ansprüchen, die nachdrücklich dadurch gekennzeichnet sind, dass affektive Bindungen an *diesseitige* Unternehmungen der Tendenz nach gering geschätzt werden. Nachdem es aber schlechterdings unmöglich sein dürfte, in solchen Räumen Anerkennung zu erwerben, *ohne* sich auf sie einzulassen, ist zu konstatieren, dass die Spannung zwischen den Ansprüchen an das eigene religiöse Handeln (also: dass es *ihlās* Genüge tut) und der unausweichlich sozialen Anerkennung, die aus solch einem Handeln resultieren kann, ein *zutiefst reales und echtes Problem* (und nicht etwa ein Scheinproblem) darstellen kann.

Es dürfte nun allerdings *genau* aufgrund des Sachverhalts, es hier mit einer *zutiefst realen* Spannung zu tun zu haben, möglich sein, dass diese Spannung ihrerseits als Basis für strategischs Handeln fungieren kann (was nicht heisst, dass dieses Handeln notwendig *zynisch* ist!) Es dürfte sich nämlich in der Tat so verhalten, dass es in den hier beschriebenen und durch diesen spezifischen Widerspruch charakterisierten Konkurrenzräumen *kaum eine schärfere Waffe* geben wird, die gegen die dort befindlichen Konkurrenten/-innen gewendet werden kann, als zu suggerieren, dass das, was sie tun, *ausschliesslich* diesseitig motiviert ist (vgl. Ibn

Taymīyas Formulierung *li-‘illa dunyawīya*)⁸⁴¹ – dass es ihnen also *ausschliesslich* um soziale Anerkennung und Reputation, um die Akkumulation von Vermögen usw. usf. geht und *nicht ausschliesslich um Gott*. Kurzum: die Aufmerksamkeit für das Faktum der sozialen Anerkennung entspricht ohne jeden Zweifel so etwas wie einer Teilobjektivierung, die eben *als Teilobjektivierung* richtig sein kann – was allerdings auch bedeutet, dass sie nicht notwendigerweise *vollkommen* richtig sein muss. Nicht zufällig also wird die Kritik, die Akteure im religiösen Feld aneinander äussern, häufig so formuliert, dass die spezifische Form von Grösse, die in solch einem Konkurrenzraum erarbeitet werden kann, als durch *Partikularinteressen* motiviert dargestellt wird. So entspricht es etwa einem üblichen Kunstgriff an der gegen (auf in herrschenden Positionen befindlichen bzw. mit der Aussicht auf solche Positionen) *‘ulamā’* gerichteten Kritik, ihnen zu unterstellen, ihnen wäre *ausschliesslich* an Anerkennung gelegen. Nicht überraschen kann, dass solch eine Kritik leicht Gefahr laufen kann (aber nicht muss!)⁸⁴², in einen generellen Anti-Intellektualismus umzuschlagen, wie etwa David Cook im Hinblick auf die apokalyptische Literatur gezeigt hat:

„Not even the positive attitude towards study remained untouched by the criticism of the apocalypticist. “There will be in my community a group seeking (*yatlabuna*) *hadith*, transmitting it from area to area in order to make a living of it : these are thieves and so be wary of them” [...]. Equally strong is the attack on the study-circles (*halqa*): “There will come a time when the people will be sitting in study-circle after study-circle – their only interest will be [affairs of] this world. Whoever sits with them God has no use for him” [...]. These traditions apparently belong to an anti-intellectual trend on the part of the apocalypticist, since the subject matter here is purely religious. He cannot accuse the participants here of activity which is immoral or anti-religious, so *their motives are attacked*.“⁸⁴³

Kurzum: Was ein solcherart strategisches Handeln und die mit ihm verbundene Kritik betrifft, so ist für sie charakteristisch, dass es dem Handeln der objektiven Konkurrenten unterstellt, „in Wirklichkeit etwas ganz Anderes zu sein“, d. h. es handelt sich um eine Kritik, die nach der Formel: „Das, was XY tut, ist doch *nichts als...*“ gebaut ist. Mit Bezug auf das Faktum des Konkurrenzraums wird daher oft nahegelegt, dass Personen etwas *in Wirklichkeit* nur tun, „damit gesagt wird“, sie wären dies oder das: „*innamā ġaraḍuhū an yuqāla...*“; „*idā qīla lahū anta...fariḥa*“.⁸⁴⁴ Insbesondere al-Ġazzālī's Werk *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* ist in dieser Beziehung höchst ergiebig. So schreibt al-Ġazzālī beispielsweise davon, dass „[...] sie *ḥidma* und *tawāḍu’* ‚Demut‘ vorspiegeln, während sie es (Ergänze: in *Wahrheit* nur) darauf abgesehen haben, aufzusteigen“.⁸⁴⁵ Stets geht es darum, dass Leute auf die soziale Anerkennung schielen, wie etwa aus folgendem, begeisterten und von al-Ġazzālī aufs Korn genommenem Ausruf hervorgeht: „Ich habe an Überliefererketten, was niemand sonst hat!“⁸⁴⁶ Boltanski und Thévenot haben daran erinnert, dass solche Kritik darauf abzielt, eine Situation „auf den Kopf zu

⁸⁴¹ Vgl.: „*fa-innamā yuṣallī ḥayā’an aw-riyā’an aw-li-‘illatīn dunyawīyatīn* etc.“

⁸⁴² Abū Ḥāmid al-Ġazzālī ist ein treffliches Beispiel dafür, dass dies *nicht* zwingend der Fall ist!

⁸⁴³ Vgl. Cook *Moral Apocalyptic*, p. 56 – Hervorhebung von mir

⁸⁴⁴ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 17

⁸⁴⁵ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 19: „*yuḏhirūna l-ḥidmata wa-t-tawāḍu’a wa-ġaraḍuhumu l-irtifā’u*“.

⁸⁴⁶ Vgl. Ġazzālī *Ġurūr*, p. 13. Vgl.: „*ma’ī minā l-isnādi mā laysa ma’a ġayrī*“.

stellen“ und damit „einen Wechsel der Natur“ zu vollziehen.⁸⁴⁷ Gerade, das, was als „Welt der Meinung“ zu bezeichnen ist – die Suche nach Reputation gehört hierher – ist dabei eine dankbare Angriffsfläche für ein teilobjektivierendes strategisches Handeln.

Illustrativ für Ibn Taymīyas alles andere als naive Teilhabe am religiösen Feld seiner Zeit ist, dass er sich augenscheinlich veranlasst gesehen hat, gegen den Vorwurf, dass religiöses Handeln „in Wahrheit bloss“ *riyāʾ* „Augendienerei“ wäre, zur Wehr zu setzen. So schreibt er in einer Fatwā:

„Wer etwas, das vorgeschrieben worden ist (*amr mašrūʿ*), verbietet einzig und allein mit der Behauptung, dass es sich dabei um *riyāʾ* ‚Augendienerei‘ handle, nun: dessen Verbot ist aus einer Reihe von Gründen zurückzuweisen (*nahyuhū mardūd ʿalayh*). Erstens sind gesetzlich vorgeschriebene Werke nicht zu verbieten aus Furcht vor *riyāʾ*, sondern vielmehr sind sie zu gebieten und (zugleich) ist *ihlāṣ* bei ihrer Verrichtung (wörtl. ihnen) zu gebieten [...] denn die Schlechtigkeit, die darin liegt, es zu unterlassen für die anderen sichtbar das, was gesetzlich vorgeschrieben ist, zu tun ist weitaus grösser als die Schlechtigkeit, die darin liegt, dies für die anderen sichtbar zu tun und dabei *riyāʾ* ‚Augendienerei‘ zu betreiben. [...] Zweitens, weil die Missbilligung nur dem zu gelten hat, was das religiöse Gesetz missbilligt (*li-anna l-inkāra innamā yaqaʿu ʿalā mā ankarathu š-šarīʿatu*). [...] ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb hat gesagt: ‚Wer für uns sichtbar etwas Gutes tut, den lieben wir und dem sind wir Freund – auch, wenn sein Herz im Widerspruch dazu steht; und wer für uns sichtbar Schlechtes tut, den verabscheuen wir – mag er auch behaupten, dass sein Herz rechtschaffen ist.‘ Drittens (verhält es sich so), dass solches für erlaubt zu erklären (also: das Unterlassen dessen, was vorgeschrieben ist, aus Furcht vor Augendienerei) dazu führt, dass die, die *širk* betreiben und verderbt sind (*ahl aš-širk wa-l-fasād*) diejenigen, die Gutes tun und auf Seiten der Religion stehen (*ahl al-ḥayr wa-d-dīn*) tadeln, wenn sie sehen, wie jemand (von ihnen) für die anderen sichtbar etwas religiös und als Sunna Vorgeschriebenes tut, indem sie sagen: ‚(Ach) Das ist ja (bloss) *riyāʾ* ‚Augendienerei‘ (und beeindruckt uns nun so ganz und gar nicht)‘, und darum diejenigen, die wahrhaftig sind und nur Gott dienen, es unterlassen für die anderen sichtbar durch das religiöse Gesetz vorgeschriebene Dinge zu tun, weil sie auf der Hut davor sind, dass man gegen sie lästert und sie tadelt. Und so kommt dann das, was gut ist, zum Stillstand und die Macht (*šawka*) verbleibt (bei) den *ahl aš-širk*, die für die anderen sichtbar Schlechtes tun, wobei keiner sie tadelt, und das gehört zu den bedeutendsten Ursachen von Verderbtheit.“⁸⁴⁸

Benkheira hat in dieser Hinsicht ganz generell – und (vgl. den zweiten Punkt!) nicht zu Unrecht – von Konformismus gesprochen: „L’islām, surtout légaliste, paraît accorder ainsi une grande importance aux apparences et encourage nécessairement le conformisme [...]“.⁸⁴⁹ Im Falle von Ibn Taymīya sehen wir hingegen deutlich, dass er die Forderung nach einem dem religiösen Gesetz entsprechenden und diesem gegenüber Gehorsam leistenden Handeln *sofort* und *nachdrücklich* mit der Forderung nach *ihlāṣ* verbindet (wie dies weiter oben auch gezeigt wurde). Ich denke, dass diese Art von Ibn Taymīya, die Dinge zu betrachten, insofern von

⁸⁴⁷ Vgl. Botanski & Thévenot *Rechtfertigung*, p. 301

⁸⁴⁸ Vgl. „*wa-man nahā ʿan amrin mašrūʿin bi-muḡarradi zaʿmihī anna dālika riyāʾun fa-nahyuhū mardūdun ʿalayhi min wuḡūhin* etc.“ Hervorhebung von mir.

⁸⁴⁹ Vgl. Benkheira *Interdits*, p. 27

grösster Bedeutung ist, als hier sehr deutlich nachvollzogen werden kann, mit welcher Konsequenz er seine Forderung nach der Allgemeinverbindlichkeit des durch die Offenbarung etablierten Systems von Verpflichtungen zu gewährleisten sucht: *Das, was richtig ist, ist niemals falsch.*

IV. 3. 3. DAS ÄUSSERE RELIGIÖSE TUN UND DREI WICHTIGE ARGUMENTATIONSSTRÄNGE IBN TAYMĪYAS

Ibn Taymīya hat also darauf bestanden, dass dem göttlichen Befehl Folge zu leisten ist, und zwar auf die von ihm beschriebene – und sehr fordernde – Art und Weise, so dass dies zugleich ein Akt von Liebe ist *und* Demut ist; dass sowohl *ṭāʿa* als auch *ihlāṣ* erfüllt sind. Wie zu sehen war, ist *ihlāṣ* dabei in letzter Konsequenz die wichtigere Forderung, aber dieser *ihlāṣ* kann nur in jenem beschriebenen Möglichkeitsraum von *īmān* „Glauben“ verwirklicht werden, d. h., indem die Ge- und Verbote beachtet werden.

Vor diesem Hintergrund ist hier auf eine Reihe von kritischen Überlegungen von Ibn Taymīya einzugehen, die – sehr verschiedene – Akteure im religiösen Feld betreffen, wobei all diese Überlegungen insoweit miteinander zu tun haben, dass sie ein religiöses Handeln betreffen, das in – der einen oder anderen Form – dadurch gekennzeichnet ist, dass es dem für den Glauben so fundamentalen Anteil von Tun – und zwar von *Tun im oben beschriebenen Sinne* – nicht genügt; in irgendeiner Form die göttlichen Befehle *nicht ernst nimmt* (jedenfalls nicht in Ibn Taymīyas Sinne); das also das Tun und das Lassen auf eine spezifische Art und Weise handhabt, die Ibn Taymīyas Kritik hervorruft.

Die Möglichkeiten, dies zu tun, sind denkbar *vielfältig*, und hier sollen im Folgenden drei Argumentationsstränge von Ibn Taymīya herausgestellt werden. So können z. B. bestimmte Akteure den göttlichen Befehl in dem Sinne nicht ernst nehmen, dass sie sich weniger darauf konzentrieren, *zu tun*, sondern vielmehr darauf, bestimmte Dinge *nicht zu tun*. Andere Akteure wiederum können z. B. es als ihr religiöses Ziel betrachten, Gott gegenüber in derselben Lage zu sein wie „eine Leiche in der Hand des Leichenwäschers“, indem sie sich sozusagen mit der göttlichen Bestimmung treiben lassen; indem sie es anstreben, keinen eigenen Willen mehr zu haben (und gerade für diese beiden Fälle gilt, dass es hier um ein religiöses Handeln geht, das selbst sehr fordernd ist!). Wiederum andere Akteure können unter manifester Missachtung von z. B. Reinheitsvorschriften durch ihre soziale Welt taumeln oder ihre Mitmenschen anpöbeln und z. B. auf eine geradezu burleske Art und Weise bestimmte Accessoires des religiösen Establishments wie Turbane in ihr subversives Treiben einbauen. Die Liste liesse sich verlängern. Wichtig ist, dass für all diese hier kritisierten Verhaltensweisen gilt, dass sie *sozial gesprochen* verschiedenen Paradigmen von Heiligkeit entsprechen können.

IV. 3. 3. 1. ARGUMENTATIONSSTRANG (1): IBN TAYMĪYA UND DAS TUN UND DAS LASSEN

Unter den Akteuren im religiösen Feld, die einem in Ibn Taymīyas Schriften begegnen, sind auch solche Akteure zu erwähnen, die sich durch *besondere*

Frömmigkeitsleistungen (z. B. im Bereich des Verzichts) auszeichnen bzw. – Ibn Taymīya zufolge – durch *falsche* Frömmigkeitsleistungen, die als solche (also: falsche Frömmigkeitsleistungen) unerkant bleiben und dafür verantwortlich zeichnen, dass diese Akteure *sozial gefeierte Individuen* sind; dass sie Anerkennung genießen und verehrt werden (was durch das Wort *taʿzīm* ausgedrückt wird). Ibn Taymīya schreibt davon, dass die Leute die Tugenden *solcher* Individuen in Erinnerung behalten und von ihren *manāqib* „Ruhmestaten“ sprechen würden, und zwar mehr als sie das bei anderen tun würden.⁸⁵⁰ Ein Beispiel hierfür sind Individuen, die miteinander verbindet, dass ihr soziales Ansehen auf *Verzicht* (im weitesten Sinne) beruht; darauf, dass diese Individuen *etwas nicht tun*. Ibn Taymīya charakterisiert sie als *ahl al-waraʿ* bzw. *ḍawū z-zuhd*⁸⁵¹ und schenkt ihnen relativ viel Aufmerksamkeit, da es gerade solche Akteure sind, die, aufgrund der Tatsache etwas zu betreiben, was als religiöses Handeln (miss)verstanden wird, sozial erfolgreich sind (vgl. nochmals: *taʿzīm*). Er legt dabei nahe, dass dies durchaus damit zu tun hat, dass die Verzichts- und Enthaltungseistungen solcher Akteure sozial ausgesprochen *selten* sind, weil sie hinsichtlich ihrer Voraussetzungen (*muḡāḥadat an-nafs* ‚Kampf gegen die (Trieb)Seele‘; *ḥilāf al-hawā* ‚Handeln gegen die Begierde‘ etc.) einem Menschen deutlich *mehr abverlangen* (vgl. *aṣʿab*; *aṣāqq*) als das Tun dessen, was von der Religion als positives Handeln eingefordert wird.

Die von Ibn Taymīya hier gebrauchte Charakterisierung solcher Praktiken als *aṣāqq* ‚härter‘ / ‚schwerer‘ / ‚mühevoller‘ und der von ihm hergestellte Zusammenhang zwischen dieser Härte und der sozialen Anerkennung bzw. einer bestimmten Form von Grösse, die solche Akteure durch solche Härte erlangen, ist von einigem Interesse. Dieser Zusammenhang ist zudem alles andere als eine Unbekannte. Mit grosser Klarheit ist er in al-Māwardī *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* ausgedrückt (vgl. das Kapitel über *murūʿa*). Al-Māwardī schreibt dort u. a. dass „[...] *laysa yanqādu lahā* (= *murūʿa*) *maʿa ṭiqali kulafihā illā man tasahhalat ʿalayhi l-maṣāqqu raḡbatan fī l-ḥamdi wa-hānat ʿalayhi l-malāddu ḥaḍran mina ḍ-ḍammi, wa-li-ḍālīka qīla: sayyidu l-qawmi aṣqāhum* [...]“⁸⁵²; d. h.: „So (derartig) schwer wie all die Unannehmlichkeiten wiegen (die mit der Erlangung von *murūʿa* verbunden sind), so wird alleine derjenige zu ihr geführt, dem – in seinem Verlangen nach Lob – Mühsal und Härte leicht fallen und für den – aus Vorsicht vor Tadel – die Freuden von geringer Bedeutung sind; und deshalb sagte man: Der, der eine Gruppe führt, ist der, der sich am meisten plagt / am elendsten.“ Al-Māwardī führt auch einen Vers al-Mutanabbīs mit einschlägigem Inhalt an (von dem hier nur der erste Halbvers angegeben ist): „*law-lā l-maṣāqqatu sāda n-nāsu kulluhum*“, d. h.: „Wäre da nicht die Mühsal (die hiermit verbunden ist), so wären alle Menschen *sayyids*.“ Immer und immer wieder taucht bei al-Māwardī dieser Zusammenhang zwischen Mühsal, Beschwerlichkeit etc. einerseits und Lob, sozialer Anerkennung etc. andererseits auf, und zwar so sehr, dass die beiden Komponenten etwa in der Formulierung *maṣāqq al-ḥamd*⁸⁵³ direkt

⁸⁵⁰ Vgl.: „*wa-n-nāsu yaḍkurūna min faḍāʾili ahli hādā l-waraʿi wa-manāqibihim mā lā yaḍkurūna ʿan ḡayrihim*.“

⁸⁵¹ Vgl.: „*wa-fī taʿzīmi l-waraʿi wa-ahlihi wa-z-zuhdi wa-ḍawīhi* etc.“

⁸⁵² Vgl. Māwardī *Adab*, p. 278

⁸⁵³ Vgl. Māwardī *Adab*, p. 280

zusammengeführt werden: *mašāqq al-ḥamd* sind „die mit (der Erlangung von) sozialer Anerkennung verbundenen Mühen.“ Somit kann festgehalten werden, dass die Tatsache, sozial gefeiert zu sein und über so etwas wie Grösse und Anerkennung zu verfügen, abhängig von dem ist, was mit Boltanski / Thévenot als ein bestimmter „Investitionsmodus“ bezeichnet werden könnte, „[...] der die Vorteile eines *höheren* Zustandes mit zu erbringenden Kosten und Opfern verknüpft.“⁸⁵⁴ Nachdrücklich hervorzuheben ist dabei nochmals, dass zwar Übereinstimmung hinsichtlich des Faktums bestehen wird, dass bestimmte Akteure sozial anerkannt sind (ausgedrückt etwa durch das Wort *taʿzīm*), dass dies aber keinesfalls impliziert, dass alle hinsichtlich der Grundlagen dieser Anerkennung übereinstimmen werden – wie eben bei Ibn Taymīya deutlich zu sehen war: Er streitet nicht den Investitionsmodus bzw. die „Kosten und Opfer“ und deren soziale Folgen (also: die Anerkennung) ab, aber er hinterfragt die konkrete Beschaffenheit des Investitionsmodus (worauf weiter unten noch einzugehen sein wird). Dies umso mehr, als es seiner Überzeugung zu entsprechen scheint, dass es Investitionsmodi gibt, die manchen Leuten als eminent religiös erscheinen ohne es allerdings nach seinen (Ibn Taymīyas) Kriterien zu sein und aus denen folgerichtig auch nur so etwas wie eine falsche religiöse Autorität erwachsen kann. Angesprochen ist damit bereits, dass es hier nachdrücklich auch um Macht- bzw. Konkurrenzbeziehungen geht.

In der Tat konstatiert Ibn Taymīya nun, dass „die meisten Menschen manchmal etwas von dem tun, was geboten worden ist, während sie nicht das unterlassen, was verboten worden ist, es sei denn die *ṣiddīqūn* ‚Wahrhaftigen‘ (die die Einzigsten sind, für die das gilt).“⁸⁵⁵ Hier ist also ohne jeden Zweifel eine bestimmte Form von Virtuosität angesprochen. Ibn Taymīya ist, was seine Ablehnung und Kritik des der Anerkennung solcher Individuen zugrundeliegenden Glaubens betrifft, dennoch sehr deutlich, insofern er hier von einem „falschen Glauben“ spricht (*iʿtiqād fāsīd*)⁸⁵⁶, und seine Kritik an solchen Akteuren (bzw. an der sozialen Anerkennung, die sie geniessen) zielt (was nicht ohne Folgerichtigkeit ist) genau auf die Grundlage, auf der die Anerkennung dieser Individuen aufruht, d. h. auf die *Überbewertung des Nicht-Tuns* (also *Verzichts- und Enthaltungsleistungen*), die – so Ibn Taymīya – nach sich zieht, dass die positive Frömmigkeit und das Erfüllen der religiösen Pflichten – das *Tun* kurzum – aus dem Blickfeld geraten würden. (Die Kritik geht allerdings, wie weiter unten zu sehen sein wird, noch deutlich weiter.) Dies weist er scharf zurück und legt nahe (wie so oft), dass genannte soziale Anerkennung ihren Ursprung in *Unwissenheit* eine ganze Reihe von Punkten betreffend hat. Und zwar ganz konkret in „Unwissenheit hinsichtlich dessen, worum es sich bei Gottesfurcht, der Enthaltung von Unerlaubtem und Verzicht *wirklich* handelt (*ḡahlun bi-ḥaqīqati t-taqwā wa-l-waraʿi wa-z-zuhdi*)“ sowie „Unwissenheit darüber, in welcher Hinsicht solche (s) (Dinge) zu loben sind (*ḡahlun bi-ḡihati ḥamdi dālīka*)“; in in einem Mangel an Wissen und Reflexion kurzum. Was die angesprochene *Überbewertung des Nicht-Tuns* betrifft, so also

⁸⁵⁴ Vgl. Boltanski & Thévenot *Rechtfertigung*, p. 111

⁸⁵⁵ Vgl.: „inna akṭara banī Ādama qad yafʿalu baʿḍa l-maʿmūrī bihī wa-lā yatrūku l-manḥīya ʿanhu illā ṣ-ṣiddīqūna.“

⁸⁵⁶ Vgl.: „al-ḡihatu t-tānīyatu minā l-iʿtiqādi l-fāsidi annahū etc.“

steht sie im Zentrum von Ibn Taymīyas Kritik (Ibn Taymīyas Forderung nach Orthopraxie wird hier bereits greifbar). Es ist schon die bloss *Vorstellung* einer rein auf dem *Nicht-Tun* gebauten Frömmigkeit, der Ibn Taymīya eine klare Abfuhr erteilt⁸⁵⁷, und er fragt: „Wer (in aller Welt) würde sagen, dass *taqwā* ‚Frömmigkeit‘ *bloss im Unterlassen schlechter Handlungen besteht?*“⁸⁵⁸ Diese rhetorische und gegen die unreflektierte soziale Anerkennung der Virtuosen des Verzichts gerichtete Frage des Ibn Taymīya ist so etwas wie der Startschuss zu langen Überlegungen, deren Funktion es ist, einer (Ibn Taymīyas Darstellung nach) einzig den *Verzicht* und das *Fehlen* von schlechten Handlungen zelebrierenden Religiosität mit Verweis auf die religiösen Texte eine Religiosität entgegenzuhalten, die positives religiöses Handeln einfordert:

„Und Gott sagte in der grössten Sure, die sich im Qur’ān findet (= Q 2/2-3): [...] (2) Dies ist die Schrift, an der nicht zu zweifeln ist, (geoffenbart) als Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, (3) die an das Übersinnliche glauben, das Gebet verrichten und von dem, was wir ihnen (an Gut) gegeben beschert haben, Spenden geben’ usw. bis ans Ende des Verses. Gott (wörtl. Er) hat also die ‚Gottesfürchtigen‘ dadurch charakterisiert, dass (Er von ihnen sagt, dass) sie das *tun*, was geboten wurde (*fa-waṣafa l-muttaqīna bi-fi’li l-ma’mūri bihī*), (und zwar:) an Glauben und an rechtschaffenen Taten wie das Verrichten des Gebets und des Geben von Spenden. Und Er sagte (= Q 2/21): ‚Ihr Menschen! Dienet eurem Herrn, der euch und diejenigen, die vor euch lebten, geschaffen hat! Vielleicht werdet ihr (euch diese Mahnung zu Herzen nehmen und) gottesfürchtig sein‘ sowie (= Q 2/177): ‚Die Frömmigkeit besteht nicht darin, dass ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, dass man an Gott, den jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten glaubt und sein Geld – mag es einem noch so lieb sein – den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem, der unterwegs ist (oder: dem, der dem Weg (Gottes) gefolgt (und dadurch in Not gekommen) ist [...], den Bettlern und für (den Loskauf) von Sklaven hergibt, das Gebet verrichtet und die Almosensteuer bezahlt. Und (Frömmigkeit zeigen) diejenigen, die, wenn sie eine Verpflichtung eingegangen haben, sie erfüllen, und die in Not und Ungemach und in Kriegszeiten [...] geduldig sind. Sie (allein) sind wahrhaftig und gottesfürchtig (*ulā’ika humu l-muttaqūna*).‘ Dieser Vers ist grossartig und von höchstem Wert (*‘aẓīmatun ǧalīlatu l-qadr*), und er zählt zu den grossartigsten Versen im Qur’ān und zu denen, die am vollständigsten zusammenfassen, worum es in der Religion geht (*min aǧma’ihī li-amri d-dīni*) [...]. (Und dieser Vers) weist nun auf eine Reihe von Dingen hin: Erstens berichtet (Gott), dass es diejenigen sind, die diese Dinge (auch tatsächlich) *tun*, die gottesfürchtig sind, und bei diesen Dinge handelt es sich allgemein darum, etwas zu *tun*, was befohlen worden ist [...].“

Ibn Taymīya führt im Folgenden eine recht stattliche Anzahl an qur’ānischen Versen an, die die Bedeutung *aktiven religiösen Handelns* zu untermauern in der Lage sind, um anschliessend im Sinne eines vorläufigen Fazit zu konstatieren:

„Bei *taqwā* ‚Frömmigkeit‘ handelt es sich also darum, sich durch das *Tun* dessen, was befohlen worden ist, und durch das Unterlassen dessen, was verboten worden

⁸⁵⁷ Vgl.: „*lā tutaṣawwaru taqwā hiya fi’lu etc.*“

⁸⁵⁸ Vgl.: „*wa-mani llaḏī qāla: inna t-taqwā muǧarradu tarku s-sayyi’āti?*“

ist, vor dem zu schützen, was zu fürchten ist⁸⁵⁹ – und *taqwā* (wörtl. *huwa*) besteht dabei mehr durch ersteres (also: dadurch, dass man tut, was geboten worden ist), und dies ist nur deswegen *taqwā* genannt worden, weil das Abstehen von dem, was verboten worden ist und das Tun dessen, was geboten worden ist, die Ursache dafür ist, vor Gottes Missbilligung, Zorn und Bestrafung in Sicherheit zu sein⁸⁶⁰ – der Antrieb hinter ihr (also: *taqwā*) ist also die Furcht vor Sünde, im Unterschied zu dem, das zu tun einen Nutzen und das zu unterlassen keinen Schaden darstellt, denn dabei handelt es sich um *mustaḥabb* ‚eine erwünschte Handlung‘, die jemand setzen kann oder aber auch nicht.⁸⁶¹ (Das heisst, dass) Gott (wörtl. Er) dies unter dem Namen *taqwā* angeführt hat, um den *verpflichtenden* Charakter deutlich hervortreten zu lassen und (um deutlich zu machen), dass der andere sich dadurch, dass er von *taqwā* absteht, sich Gottes Bestrafung aussetzt.“⁸⁶²

Ibn Taymīya argumentiert zudem, dass solche qurʾanischen Verse, in denen unter *taqwā* „das Unterlassen dessen, was verboten worden ist“ gemeint ist, niemals implizieren würden, dass *nur dies* getan werden soll, sondern dies stes damit verbunden ist, das zu tun, „was geboten worden ist“. Er argumentiert hier unter Zuhilfenahme eines recht eingängigen Vergleichs (was einer in seinen Schriften durchaus frequenten Strategie der Steigerung der Überzeugungskraft seiner Argumente entspricht):

„[...] die, die gottesfürchtig sind (*al-muttaqūn*) sind in der Position von jemandem, der solche Nahrung zu sich nimmt, die (seinem Körper) zuträglich ist und sich davor hütet (*ittaqa*), solche Nahrungsmittel zu sich zu nehmen, die ihm zum Schaden gereichen und dessen Körper so gesund bleibt [...]. Derjenige, der nicht gottesfürchtig ist (*ḡayru l-muttaqī*) hingegen ist in der Position desjenigen, der (gute und schlechte) Nahrungsmitteln mischt. Ein solcher *ernährt* sich zwar von selbstigen, aber jene Mischungen (*taḥālīt*) lassen Krankheiten entstehen, (und

⁸⁵⁹ Das Wort *taqwā* ist dabei ein schönes Beispiel für die durchaus eindrucksvolle Art und Weise, wie Muḥammad im Qurʾān Wörtern, die im vorislamischen Sprachgebrauch etwas anderes bedeuteten hatten, eine neue Bedeutung gegeben hat (die allerdings durchaus kongenial ist!). Es sei hier auf Erik Ohlander verwiesen, der in einem Beitrag konstatiert hat: „As Izutsu has pointed out, in pre-Islamic parlance the verb *ittaqa* was not commonly used in a religious sense and that with the exception of the poets whom he identifies as being part of a ‘particular circle of *ḥanīfs* and those who were conspicuously under the influence of Judaism’ the word had a particularly Bedouin connotation. On the basis of its use in pre-Islamic poetry Izutsu proposes that the basic conceptual structure of *ittaqa* in its pre-Quranic meaning denoted a state whereby one would: ‘place between himself and something that is threatening him something (like another man) on order to prevent it from reaching him’. [...] In its pre-Islamic context then, the verb is most often used in a physical and material sense, but in a number of cases it is used to articulate a moral point [...].“ Ohlander führt in der Folge einen Vers von Zuhayr an, in dem es darum geht, dass jemand Akte der Grosszügigkeit zwischen seine Ehre und den Tadel der Anderen stellt und sich so gegen die Anwürfe dieser Anderen – also gegen Angriffe auf seine Ehre – schützt. Vgl. Ohlander *Fear*, p. 146

⁸⁶⁰ In der von mir verwendeten Edition findet sich: „[...] *wa-innamā summiya ḡālīka taqwā li-anna tarka l-maʾmūrī biḥī wa-fīʿla l-manḥīyī ʿanhu sababu l-amni min ḡammi llāhi wa-saḥaṭi llāhi wa-ʿaḡābi llāhi [...]*“. Dies hat meiner Ansicht nach herzlich wenig Sinn: Warum sollte justament das „Unterlassen des Gebotenen und das Tun des Verbotenen“ bewirken, dass man „sich sicher fühlen könne vor Gottes Zorn“ etc.?! Es erscheint mir deshalb notwendig, *al-maʾmūr biḥī* und *al-manḥī ʿanhu* auszutauschen.

⁸⁶¹ Für die Definition „erwünschter Handlungen“ durch die islamische Rechtswissenschaft (die dieser von Ibn Taymīya gegebenen Definition entspricht) vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 41

⁸⁶² Vgl.: „*fa-t-taqwā ttiqāʾu l-maḥḍūri bi-fīʿli l-maʾmūrī biḥī wa-bi-tarki l-manḥīyī ʿanhu wa-huwa bi-l-awwali akṭaru* etc.“

zwar) entweder solche, die ihn (nur) quälen (*mu'diya*), oder aber solche, die (überhaupt) tödlich verlaufen (*muhlika*). Ungeachtet dessen würde aber (wohl) kein vernünftiger Mensch sagen, dass *nicht* von den Nahrungsmitteln zu essen, die ihn schädigen, notwendiger für ihn wäre und einen grösseren Nutzen für ihn darstellte, als von dem zu essen, was ihm zuträglich ist, sondern vielmehr verhält es sich (logischerweise) so, dass das Bedürfnis nach und der Nutzen aus denjenigen Nahrungsmitteln, die er isst, um vieles grösser ist als der Nutzen, den er daraus ziehen mag, dass er von (manchen schlechten Nahrungsmitteln) *nicht* isst, insofern er ja, gesetzt er würde überhaupt keine Nahrung zu sich nehmen, sicher sterben würde. Isst er das, was zuträglich ist und das, was schadet, so muss man hoffen, dass er gesund bleibt und fürchten, dass er einen Schaden davon trägt. Isst er hingegen ausschliesslich das, was ihm zuträglich ist, so resultiert ihm hieraus Gesundheit und Wohlergehen.“

Ibn Taymīya hat in diesem Zusammenhang zu zeigen versucht, dass der Begriff *zuhd* „Verzicht“ in Wahrheit auf dieses Grundprinzip des *fi'l al-ma'mūr bihī* abzielen würde und nicht auf das blosser Unterlassen von etwas. Er hat hier argumentiert, dass der Verzicht auf das Diesseits in der Religion *deswegen* eine Bedeutung hätte, weil das Diesseits (hier als Chiffre für Handlungen zu verstehen, die nicht religiös motiviert sind) positives religiöses Handeln verunmögliche, und zwar schlicht und einfach darum, da ein gegebenes Individuum nicht *zugleich* religiös und diesseitsbezogen handeln könne, d. h. jede *Aufmerksamkeit für das Diesseits ist zugleich eine verpasste Gelegenheit, für das Jenseits zu handeln*⁸⁶³:

„Hiermit ist deutlich geworden, dass mit *zuhd* ‚Verzicht‘ in dreierlei Hinsicht *das Tun dessen, was befohlen worden ist*, beabsichtigt wird: Die erste Hinsicht ist, dass, gesetzt den Fall, das Diesseits lenkte nicht ab davon, Gott zu dienen und (lenkte nicht ab) vom Jenseits, so wäre der Verzicht nicht vorgeschrieben worden, sondern vielmehr wäre es vielmehr gleichgültig, ob er (=Verzicht) praktiziert würde oder aber nicht (*bal kāna fi'luhū wa-tarkuhū sawā'an*) oder ob – aus (rein) *diesseitigen Motiven* heraus – das eine vorgezogen würde oder das andere (*aw yuraġġaḥu hādā aw yuraġġaḥu hādā taraġġuḥan (sic) dunyawīyan*). Die zweite Hinsicht ist, dass, wenn bestimmt ist, dass von zwei Personen eine nach dem Jenseits *und* dem Diesseits der Sinn steht, während die andere sowohl auf das Jenseits als auch auf das Diesseits verzichtet, so ist erstere von beiden gläubig und lobenswert, zweite ungläubig und verdammt, (und dies) ungeachtet der Tatsache, dass die zweitgenannte Person auf das Diesseits verzichtet, während die erste es sucht. Aber (dies ist so aus dem Grund, dass) erstere sich dadurch auszeichnet, dass sie, zusammen damit, dass sie betreibt, was verboten worden ist, (auch) das tut, was *geboten* worden ist, währenddessen zweite nicht – so wie erstere – tut, was geboten worden ist. Es sei also festgestellt, dass das *Tun dessen, was geboten worden ist* aus dem Zustreben nach dem Jenseits heraus, nützt, während ein *Verzicht ohne dieses Tun des Gebotenen* nutzlos ist. Die dritte Hinsicht ist, dass in Qur'ān und Sunna, *einzig und allein* (die Tatsache) gepriesen wird, dass dem Jenseits zugestrebt wird und einzig und allein der getadelt wird, der davon abzusteht dem Jenseits zuzustreben und der dadurch, dass er dem Diesseits zustrebt, davon abgelenkt wird, dem Jenseits zuzustreben. Ein Lob hingegen für das *blosse und alleinige Abstehen vom Diesseits* (ohne das Tun dessen, was geboten wurde), findet sich weder im Buch Gottes noch in der Sunna Seines Gesandten.“

⁸⁶³ Vgl. das weiter oben über die beiden Möglichkeitsräume Gesagte!

Für diese Art des Nicht-Tuns und Unterlassen hat Ibn Taymīya bisweilen die Formulierung *tark* ^{‘adamī} verwendet – wer so handelt, kann kein *walī* in seinem Sinne sein.

IV. 3. 3. 2. ARGUMENTATIONSSTRANG (2): DIE GESCHICHTE VON MOSES UND AL-ḤAḌIR

Ein zweiter Argumentationsstrang von Ibn Taymīya ist etwas anders und deutlich spezifischer gelagert. Was diesen zweiten Argumentationsstrang betrifft, so führt er zurück zu den weiter oben vorgestellten Begriffen von *rubūbiya* und *ulūhiya* bzw. *ilāhiya* – und damit zu einem Herzstück von Ibn Taymīyas Theologie. Ibn Taymīya bezieht sich dabei konkret auf solche Akteure im religiösen Feld, die – wie er nahelegt – die Position einnehmen, dass grundsätzlich *alles*, was geschieht, von Gott gewollt und aus *diesem Grund* zu lieben ist. Im Hinblick auf das, was weiter oben über die (auch) von Ibn Taymīya vorgenommene Differenzierung zwischen *kawnī* und *dīnī* gesagt wurde, ist zu vermuten, dass für ihn solch eine Position nicht tragbar ist, da sie die Unterscheidung zwischen dem, was Gott *selbst* liebt (und aus diesem Grund *befohlen* hat) und dem, was Gott *selbst* hasst (und aus diesem Grund *verboten* hat), auflöst und verwässert – vgl. nochmals seine Polemik in seiner *Risālat al-‘ubūdiyya*:

„Wer sich auf diese *ḥaqīqa*⁸⁶⁴ beschränkt (wörtl. *waqafa ‘inda ḥādihī l-ḥaqīqa* ‚bei dieser *ḥaqīqa* stehen bleibt‘) und darauf, *sie* zu bezeugen, wohingegen er nicht das, was ihm von der *ḥaqīqa dīniya* befohlen worden ist, tut, sprich: die *‘ibāda* an Ihm (praktiziert), die mit Seiner *ilāhiya* zusammenhängt, und nicht Seinem Befehl und dem Befehl Seines Gesandten gehorcht, (wer also so ist), der ist von der Art des Iblīs und der Leute der Hölle.⁸⁶⁵ Und sollte er denken, dass er zu den allerbesondersten *awliyā’ Allāh* gehören (*ḥawāṣṣ awliyā’ Allāh*); zu den Leuten von *ma‘rifa* und *taḥqīq*, von denen der zum Gesetz gehörige Befehl und das zum Gesetz gehörige Verbot abfallen (*yasquṭu ‘anhumu l-amru wa-n-nahyu š-šar‘iyyānī*), so gehört er zu den übelsten Ungläubigen und Ketzern (*kāna min šarri ahli l-kufri wa-l-ilḥādī*). Und wer denkt, dass von al-Ḥaḍir und anderen der (gesetzliche) Befehl ‚abgefallen‘ wäre, weil sie *al-irāda* ‚den göttlichen (Schöpfungs)Willen‘ geschaut haben und dergleichen mehr, so ist das, was er sagt, den übelsten Aussagen derer, die nicht an Gott und Seinen Gesandten glauben, zuzuschlagen (*kāna min šarri aqwāli l-kāfirīna bi-llāhi wa-rasūlihī*) [...]“

Diese Thematik hat selbstredend sehr viel zu tun mit dem thematischen Komplex von *riḍā* „Zufriedenheit“ (mit der göttlichen Bestimmung). Wenn ich dies richtig sehe, hat Ibn Taymīya relativ systematisch daran gearbeitet, *riḍā* „Zufriedenheit“ in ein für ihn akzeptables Verhältnis zu seinen Grundüberzeugungen zu bringen, d. h. *riḍā* „Zufriedenheit“ ist für ihn nichts, das die für die *awliyā’ Allāh* (in seinem Sinne) so wichtige Ordnung von „Liebe“ und „Hass“ – die für immerhin den *Möglichkeitsraum* von *īmān* „Glauben“ bildet (vgl. oben) – (objektiv) auflösen und

⁸⁶⁴ Also auf die sogenannte *ḥaqīqa kawniyya*.

⁸⁶⁵ Vgl. das weiter oben vorgestellte qur’ānische Narrativ um Iblīs und Ibn Taymīyas Betonung, dass es bei selbigem darum gehe, dass Iblīs nicht *gehört*.

relativieren dürfte. Hieran hat auch Jon Hoover erinnert: „[...] he (also: Ibn Taymīya, Anm. von mir) charges the Jahmīs, the Ash‘arīs and the Sufis with using God’s creation and determination of human acts as *an excuse to weaken adherence to the Law*. [...]“⁸⁶⁶ Mit anderen Worten: Jene universale Zufriedenheit, die darin besteht, *allem*, was geschieht, mit Zufriedenheit zu begegnen, weil es gottgewollt ist, ist für ihn aus *prinzipiellen* Gründen eine höchst problematische Angelegenheit, wenn sie nach sich zieht, dass der aktive Dienst an Gott (also der Status als ‘*abd* im Sinne von ‘*ābid*; vgl. oben) vernachlässigt wird. Die Zufriedenheit und Liebe hingegen, die er fordert, ist eben *nicht* ungebunden, sondern auf das herabgesandte religiöse Gesetz (*aš-šar‘ al-munazzaḥ*) bezogen (hieran wurde weiter oben schon erinnert) – ein verantwortungsvolles religiöses bzw. „pädagogisches“ Handeln muss seiner Auffassung nach denn auch diese Bedeutung herausstellen:

„[...] und es ist aus diesem Grund, dass die *šuyūḥ ‘arifūn* oft den *murīdūn* ‚Novizen‘ empfohlen haben, dem Wissen und dem Gesetz zu folgen [...], denn für den Fall, dass Wollen (*irāda*) und Liebe (*maḥabba*) ohne Wissen und Gesetz sind, so sind von der Art der Liebe der Ungläubigen und ihres Wollens. (Was) Diese *sālikūn murīdūn šūfiya* und die *fuqarā’ zāhidūn ‘ābidūn* also (betrifft), die den Weg der Liebe und des Wollens schreiten: Gesetzt, sie folgen (hierbei) *nicht* dem herabgesandten Gesetz und dem vom Propheten geerbten Wissen – und lieben dergestalt was Gott und Sein Gesandter lieben, und hassen, was Gott und sein Gesandter lieben –, so verlaufen sie sich am Ende in Unglaube und Heuchelei (*afḍā bihimu l-amru ilā šu‘abin min šu‘abi l-kufri wa-n-nifāqī*), wo (ja) doch Glaube und Liebe zu Gott *nur dadurch* vorliegen, dass man dem Gesandten mit Bezug auf das, was er berichtet hat, *glaubt* und mit Bezug auf das, was er befohlen hat, *gehört*. Zum Glaube an das, was er berichtet hat, gehört (nun) der Glaube an das, womit Gott sich selbst beschreibt und womit Ihn Seine Gesandten beschrieben.⁸⁶⁷ Wer also die Attribute (Gottes) abstreitet, der erklärt das, was er berichtet hat, zur Lüge.⁸⁶⁸ Und zum Glauben an das, was er befohlen hat, gehört das Tun⁸⁶⁹ dessen, was er befohlen hat und das Lassen dessen, was er verboten hat; und (hierzu gehört) das Lieben der guten Taten und das Hassen der schlechten Taten und (hierzu gehört) sich an diese Unterscheidung bis zum eigenen Tod zu halten. Wer also die gute und anbefohlene Tat nicht für gut befindet, und die schlechte und untersagte Tat nicht für schlecht befindet, *der hat keinen Glauben* (*lam yakun ma‘ahū min l-īmān šay’*).“⁸⁷⁰

Für Ibn Taymīya kann also *ṭā‘a* „Gehorsam“ nicht gegen oder unter Missachtung des Bereichs dessen, was *dīnī* ist, gelingen; unter dieser Voraussetzung ist Gehorsam schlechterdings *unmöglich*. Nochmals: Dieser Bereich – die Religion – ist fundamental strukturiert durch das, was Gott *liebt* und folglich befiehlt und durch das, was Gott *hasst* und folglich verbietet: „[...] was *dīnī* ist, (und) mit dem übereinstimmt, was Gott liebt; woran Er Wohlgefallen hat; und mit dem, was Er als

⁸⁶⁶ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 134 – Hervorhebung von mir.

⁸⁶⁷ Das ist der sog. *iḥbār ‘an al-ḥāliq*.

⁸⁶⁸ Nochmals: Dies ist eine Bezugnahme auf den Anteil von Glauben, der weiter oben als *taṣdīq* erfasst wurde!

⁸⁶⁹ Nochmals: Dies ist eine Bezugnahme auf das Argument, dass *taṣdīq allein* nicht den *ganzen Glauben* ausmachen kann!

⁸⁷⁰ Vgl.: „*wa-li-ḥaḍā kāna š-šuyūḥu l-‘arifūna kaṭīran mā yūšūna l-murīdīna bi-ttibā‘i l-‘ilmi wa-š-šar‘i* etc.“ Hervorhebungen von mir.

Gesetz befiehlt.“⁸⁷¹ Nicht zu tun, was Gott liebt und nicht zu unterlassen, was Gott hasst – dies kann Ibn Taymīya zufolge grundsätzlich *unmöglich* Gottes Religion entsprechen. Schliesslich entspricht es dem Merkmal der Sünder, wider die „religiösen Worte Gottes“ zu handeln: „*ammā l-kalimātu d-dīniyatu fa-qad ḥālafahā l-fuḡḡāru bi-maʿṣiyatihī*.“ Und genau hieran setzt seine – dementsprechend nachdrückliche – Kritik an diversen Scheichs an, die, wie er meint, die aus Gottes religionsbezogenem Willen (*irāda dīniya*) resultierenden Forderungen aushebeln, indem sie sich nur auf den Aspekt von Gottes Schöpfung beziehen – also auf den Bereich dessen, was *kawnī* ist. So schreibt er in seiner *Tuḥfa ʿirāqīya*:

„Viele grosse und (allseits) verehrte Scheichs begehen mit Bezug auf die Feinheiten dieser Frage Fehler – deren einer von ihnen sich der göttlichen Vorbestimmung ‚hingibt‘ und nicht erfüllt (*ḥaqqāqa*), was ihm befohlen und was ihm untersagt wurde und dies(-es Verhalten) (kurzum) der Thematik von *tafwīḍ* ‚Überantwortung‘, *tawakkul* ‚Gottvertrauen‘ und *ḡary maʿa l-ḥaqīqa al-qadariya* ‚dem Folgen der *ḥaqīqa qadariya*‘ anschliesst und denkt, dass die Aussage: ‚Es geziemt sich einem Diener (Gottes), dass er Gott gegenüber wie die Leiche in den Händen des Leichenwäschers ist‘ impliziere, dass man aufhören (müsse) nach (Gottes) Befehl und Verbot zu handeln, so dass er es (schliesslich) unterlässt, das zu tun, was ihm anbefohlen wurde und tut, was zu tun ihm untersagt wurde; und so dass sich (schliesslich) bei ihm das Licht (*nūr*) und das Kriterium (*furqān*)⁸⁷², mit denen er zwischen dem, was Gott liebt und woran Er Wohlgefallen hat und dem, was Er untersagt hat und hasst und was Ihn mit Zorn erfüllt, abschwächen (*yaqʿufu ʿindahū*) und er die Unterschiede zwischen dem verwischt, was Gott voneinander *getrennt* hat.“⁸⁷³

Für Ibn Taymīya ist eine derartige Einebnung (*yusawwī bayna mā farraqa llāhu baynahū*) nachgerade skandalös und unerhört – eben, weil sie in letzter Konsequenz das Kriterium zerstört, anhand dessen zwischen Gottes Freunden und Seinen Feinden unterschieden werden kann (und damit die von ihm herausgearbeitete Ordnung von Lieben und Hassen). Er führt exemplarisch eine Reihe von qurʾanischen Versen an, die miteinander verbindet, dass sie quer zu einer solchen Einebnung stehen.

Vgl. etwa Q 45/21: ‚Oder meinen diejenigen, die schlechte Taten begehen, wir würden sie denen gleichsetzen, die glauben und tun, was recht ist, sowohl in ihrem Leben, als auch, nachdem sie gestorben sind?‘; Q 68/35-36: ‚(Oder) sollen wir etwa diejenigen, die (Gott) ergeben sind, (oder: die Muslime) den Sündern gleichsetzen? (36) Was ist denn mit euch? Wie urteilt ihr so verkehrt?‘; Q 38/28: ‚Oder sollen wir (etwa) diejenigen, die glauben und tun, was recht ist, denen gleichsetzen, die (überall) auf der Erde Unheil anrichten, oder die Gottesfürchtigen denen, die ein sündhaftes Leben führen?‘; Q 39/9: ‚Sag: Sind (etwa) diejenigen, die Bescheid wissen, denen gleich(zusetzen), die nicht Bescheid wissen?‘; Q 35/19-22: ‚Und der Blinde ist nicht dem Sehenden gleich(zusetzen), (20) die Finsternis nicht dem Licht, (21) und der Schatten nicht

⁸⁷¹ Vgl.: „[...] *mā huwa dīniyun muwāfiqun li-maḥabbati llāhi wa-riḍāhu wa-amrihī š-šarʿiyi* [...].“

⁸⁷² Vgl. *Eḏ* s. v. *furqān*: „[...] soteriological expression used in the Qurʾān. The word occurs in various connexions in the Qurʾān and is usually translated as “discrimination”, “criterion”, “separation”, “deliverance”, or “salvation”, where it is translated at all.“

⁸⁷³ Vgl.: „*fa-qad waqaʿa fī kaṭīrin min daqqihī kaṭīrun mina l-mašāyihī l-muʿazzamīna* etc.“ Hervorhebung von mir.

dem heissen Wind (oder: der Hitze). (22) Und die Lebendigen sind nicht den Toten gleich(zusetzen). Gott kann bei wem er will bewirken, dass er hört. Du aber kannst nicht bewirken, dass diejenigen hören, die in den Gräbern sind.'

Und nicht ohne Empörung konstatiert er, dass diese Einebnung soweit gehe,

„[...] dass dies einige Fanatikern (*ḡulāt*) schliesslich dazu führt, *überhaupt nicht mehr* zu differenzieren zwischen (einerseits) *al-amr bi-ma'mūr an-nabawī al-ilāhī al-furqānī aš-šar'ī* – worauf Qur'ān (wörtl. das Buch) und Sunna hinweisen –, und (andererseits) zwischen dem, was an ‚Zuständen‘ existiert (*yakūnu fī l-wuḡūd*), die durch die Ungläubigen und Sündern geschehen, sie bezeugen also den Aspekt von *ḡam*^c ‚Sammlung‘ in der Hinsicht, dass *alles* kraft Gottes Beschluss und Bestimmung, durch Seine Herrschaftlichkeit (*rubūbīya*) und Seinen sich auf alles erstreckenden Willen ist, und dass alles in Seinem Herrschaftsbereich liegt, während sie nicht den Aspekt von *farq* ‚der Trennung‘ bezeugen, durch den Gott zwischen Seinen Freunden (*awliyā'*) und Seinen Feinden (*a'dā'*), den Frommen und den Sündern, den Gläubigen und den Ungläubigen, den Gehorsamen (*ahl aṭ-ṭā'a*), die Seinem Befehl gehorchten und den Ungehorsamen (*ahl al-ma'ṣiya*), die sich diesem Befehl widersetzten. Und für all dies führen sie ein paar summarische und von ein paar Scheichs überlieferte Worte [...].“⁸⁷⁴

Für Ibn Taymīya ist evident, dass es unmöglich ist, die *awliyā'* *Allāh* auf *solch* eine Art und Weise zu bestimmen, sondern vielmehr gilt:

„[...] dass Gott keinen Seiner Diener mit einer grösseren Ehre geehrt hat als damit, dass er (also: der Diener) nicht zu Ihm im Widerspruch steht mit Bezug auf das, was Er liebt und woran Er Wohlgefallen hat – und dies ist der ‚Gehorsam‘ Ihm und Seinem Gesandten gegenüber; (und dies heisst es) Seinen *awliyā'* nahestehen und Seinen Feinden feindlich gegenüberzu stehen. Und bei ihnen (die so sind) handelt es sich um die *awliyā'* *Allāh*.“⁸⁷⁵

Es ist möglich, in diesem Zusammenhang nochmals auf den weiter oben schon erwähnten Kommentar Ibn Taymīyas zu *ʿAbd al-Qādir Futūḥ al-ḡayb* zurückzukommen. Es war zu sehen, mit welchem enormen Nachdruck Ibn Taymīya dort *imtiṭāl al-amr* „das Befolgen des Befehls“ hervorgehoben hat (und zwar von allem Anbeginn an). Er hat *ʿAbd al-Qādir al-Ġilānī* dabei explizit aus dem Dunstkreis solcher Positionen und Ideen befreit, die diese grundlegende Forderung nach *imtiṭāl al-amr* „dem Befolgen des Befehls“ erschüttern würden:

„[...] Scheich *ʿAbd al-Qādir* und seinesgleichen gehören zu denjenigen Scheichs ihrer Epoche, die am nachdrücklichsten gebieten, sich an das Gesetz zu halten und an das, was (Gott und der Prophet) befehlen und verbieten und die dies am nachdrücklichsten *ḡawq* und *qadar* vorreihen, und (Scheich *ʿAbd al-Qādir* und seinesgleichen gehören) zu denjenigen Scheichs, die am nachdrücklichsten gebieten, davon abzustehen, etwas aus persönlicher Neigung (*hawā*) heraus zu tun und (die am nachdrücklichsten gebieten) abzulassen von einem Willen, dessen Herkunft die eigene (Trieb)seele ist (*irāda nafsānīya*). Denn Fehlritte hinsichtlich des Willens insofern er Willen ist ist (*fa-inna l-ḥaṭa'a fī l-irādati min*

⁸⁷⁴ Vgl.: „[...] *ḥattā yufḍī l-amru bi-ḡulātihim ilā ʿadami t-tamyīzi bayna l-amri bi-l-ma'mūri n-nabawīyi l-ilāhīyi l-furqānīyi š-šar'īyi wa-bayna mā* etc.“ Hervorhebungen von mir.

⁸⁷⁵ Vgl.: „[...] *wa-anna llāha lam yukrim ʿabdahū bi-karāmatin a'ḡama min muwāfaqatihī fīmā yuḥibbuhū wa-yarḡāhu* etc.“

ḥaytu hiya irādatun), geschehen nur aus dieser Richtung her. Und so gebietet er (= ^cAbd al-Qādir) dem *sālik*, dass er von Seiten seiner Neigung her überhaupt keinen Willen mehr haben möge, sondern vielmehr das will, was sein Herr will, entweder religionsmässig will, falls das offenkundig wird, und dass er, falls dies *nicht* der Fall ist, dem bestimmenden Willen (Gottes) (*irāda qadariya*) folgt/nachgibt. Er (= *sālik*) folgt also entweder dem Befehl seines Herrn oder er folgt dessen Schöpfen, wo doch Gott beides zukommt: Schöpfung und Befehl.⁸⁷⁶ Dies ist ein richtiger und gesetzeskonformer Weg. Für den, der ihm anhängt, ist nur zu fürchten, dass er es unterlässt, etwas gesetzlich zu wollen, vom dem er nicht weiss, dass es gesetzlich ist oder dass er einen zu Bestimmung gehörigen Willen (*irāda qadariya*) einem auf das Gesetz bezogenen Willen (*irāda šarʿiya*) vorreicht. Denn er, wenn er nicht weiss, dass er gesetzlich ist, so lässt er ihn vielleicht (sein) oder er will sein Gegenteil und unterlässt so etwas, was befohlen gewesen wäre, oder tut – ohne es zu wissen – etwas Verbotenes.⁸⁷⁷

Ibn Taymīya argumentiert umreisst hier sehr deutlich ein Problem, dem im Folgenden die Aufmerksamkeit geschenkt werden muss. Wie zu sehen ist, bemerkt er, dass solche Akteure, die als *sālik* zu bezeichnen sind – d. h. solche, die auf dem mystischen Pfad „schreiten“ – grundsätzlich dafür Sorge zu tragen haben, dass ihr Wollen *nicht in ihnen selbst* ihren Ursprung hat. Im Gegenteil, sie müssen *das wollen, was auch Gott will* – und hier gibt es nun zwei denkbare Möglichkeiten: So kann dies einerseits Gottes sogenannter *irāda šarʿiya* (also: dem auf das religiöse Gesetz bezogenen Willen) und andererseits Gottes sogenannter *irāda qadariya* (also: dem zur Vorbestimmung gehörigen Willen) zuzuschlagen sein. Wie zu sehen ist, reiht Ibn Taymīya die *irāda šarʿiya* der *irāda qadariya* vor.⁸⁷⁸ Dieser *irāda šarʿiya* Gottes ist zu folgen, allerdings, wie er mit Bezug auf ^cAbd al-Qādir al-Ġilānī nahelegt, unter der Voraussetzung, dass diese „klar und deutlich“ bzw. „offenkundig“ (*tabayyana*) ist. Mit anderen Worten: Ibn Taymīya hat nur allzu gut erkannt, dass es nicht immer möglich sein dürfte, einen klaren Befehl in Erfahrung zu bringen, d. h. diesem auf das Gesetz bezogenen und religiösen Willen Gottes kann nicht immer leicht Folge geleistet werden und der Anspruch, dies zu tun – d. h. dem göttlichen Befehl zu folgen – erzeugt mithin ganz spezifische Probleme. Und für den Fall, dass der religiöse Willen Gottes nicht in Erfahrung gebracht werden kann, dann – und *nur* dann! – ist es angebracht, sich dem schöpferischen Willen Gottes zu überlassen. Dies erlaubt es, wie ich denke, zu konstatieren, dass Ibn Taymīya so etwas wie *Bedingungen* dafür formuliert, sich Gottes *irāda qadariya* zu überlassen. Der tiefe Rechtfertigung dafür, dies zu tun, liegt darin, dass dies zu tun deckungsgleich damit ist, Sorge dafür zu tragen, keinen *eigenen* Willen zu haben – und nur *insofern* ist dies auch akzeptabel:

„Die Ausführungen des Scheich (^cAbd al-Qādir al-Ġilānī) drehen sich um diese Achse, d. h. dass (der Mensch) das tut, was befohlen worden ist, von dem absteht, was verboten worden ist und in dem, was darüber hinausgeht, ohne (eigenen) Willen ist, damit er nichts Anderes will als das zu tun, was Gott befohlen hat; und das, was dem Diener Gottes nicht befohlen worden ist, sondern (was) der Herr vielmehr ohne Zutun (*bilā wāsiṭa*) des

⁸⁷⁶ Das ist die weiter oben vorgestellte Formel *lahū al-ḥalq wa-l-amr*.

⁸⁷⁷ Vgl.: „*wa-š-šayḥu ʿAbd al-Qādir wa-naḥwuhū min aʿzami mašāyihī zamānihim amran bi-ltizāmi š-šarʿi wa-l-amri wa-n-nahyi wa-taqdīmihī ʿalā q-ḥawqī wa-l-qadari etc.*“

⁸⁷⁸ Das ist plausibel, denn – wie oben gezeigt – betrifft die *irāda qadariya* alle: Sünder wie Fromme; Gläubige wie Ungläubige! Dies im Unterschied zur *irāda šarʿiya* bzw. *dīniya*.

Menschen tut oder es durch den Menschen tut, ohne (dass dies) eine persönliche Neigung (*hawā*) seitens des Menschen (implizierte), dies ist die göttliche Bestimmung (*al-qadar*), an der Wohlgefallen zu haben ihm obliegt, und es wird in den (weiter unten anzuführenden) Worten vom Scheich noch deutlich werden, was hiemit gemeint ist und dass es dem Diener Gottes stets obliegt das zu tun, was ihm anbefohlen wurde sowie das zu unterlassen, was ihm untersagt wurde.⁸⁷⁹

Diese genaue Formulierung von Bedingungen dafür, der Bestimmung (*al-qadar*) zu folgen, sollte nun keinesfalls ins Vergessenheit geraten lassen, dass (auch) für Ibn Taymīya das Begreifen – das „Schauen“⁸⁸⁰ – dieser göttlichen Bestimmung (und damit von Gottes *rubūbiya*) einen *immensen Fortschritt* darstellt im Vergleich zu einer Sichtweise, die den Menschen selbst als Urheber dessen, was er tut, sieht. Ibn Taymīya verweist hier auf al-Ġunayd b. Muḥammad⁸⁸¹:

„Es gibt keine *‘ibāda*, es sei denn dadurch, dass Gott und das, was Er befohlen hat, gewollt wird. Gott sagte (= Q 2/112): ‚Aber nein! Wer (auch immer) sich Gott ergibt und dabei rechtschaffen ist‘, d. h.: ‚wer sein Streben ganz Gott gewidmet hat‘. Und Er sagte (= Q 98/5): ‚Dabei war ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als Gott zu dienen, indem sich als Hanīfen ganz auf ihn einstellen (*muḥliṣīna laḥū d-dīna*)‘ – und *ihlāṣ ad-dīn laḥū*, das bedeutet: *Ihn alleine zu wollen, indem man Ihm dient*. Gott sagte (= Q 5/54): ‚die er liebt, und die ihn lieben‘ und Er sagte (= Q 2/165): ‚Doch die Gläubigen lieben Gott mehr‘, und Er sagte (= Q 3/31): ‚Sag: Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir, damit (auch) Gott euch liebt‘ – jeder, ‚der liebt‘ ist also (kurzum) ‚einer, der will‘. Abraham (wörtl. ‚der Freund‘) hat gesagt (= Q 6/76): ‚Ich liebe die nicht, die verschwinden‘, und anschliessend sagte er (= Q 6/79): ‚Ich wende mich (w. mein Angesicht) nunmehr demjenigen zu, der Himmel und Erde geschaffen hat‘ – dergleichen findet sich häufig im Qur‘ān. Gott befiehlt (also), Ihn zu wollen und das zu wollen, was Er befohlen hat; und Er untersagt es, etwas anderes als Ihn zu wollen und zu wollen, was Er untersagt hat. Der Prophet hat gesagt: ‚An den Handlungen zählt vielmehr die Intention, mit der sie getan werden (*innamā l-a‘māl bi-n-niyāt*); und jedem Menschen wird vielmehr nur dasjenige (als verdienstvoll) angerechnet, was auch wirklich seine Absicht war (*innanā li-kulli mra’in mā nawā*). [...] Es gibt also zwei (Arten von Willen): Einen Willen, den Gott liebt und an dem Er Wohlgefallen hat; und einen Willen, der Er nicht liebt, und an dem Er kein Wohlgefallen hat, sondern den er vielmehr entweder untersagt hat oder ihn aber nicht befohlen hat, ohne ihn (explizit) verboten zu

⁸⁷⁹ Vgl.: „*wa-kalāmu š-šayḥi – qaddasa llāhu rūḥahū – yadūru ‘alā ḥāqā l-quṭbi wa-huwa an yaf‘ala l-ma’mūra wa-yatruku l-maḥzūra wa-yaḥlū fīmā siwāhumā ‘an irādatin li-allā yakūna laḥū murādun ḡayri fi‘li mā amara llāhu bihī wa-mā lam yu‘mar bihī l-‘abdu bal fa‘alahū r-rabbu ‘azza wa-ḡalla bilā wāsiṭati l-‘abdi aw fa‘alahū bi-l-‘abdi bilā hawan mina l-‘abdi. fa-ḥāqā huwa l-qadaru llaḍi ‘alayhi an yarfā bihī wa sa-ya’tī fi kalāmi š-šayḥi mā yubayyinu murādahū wa-anna l-‘abda fī kulli ḥālīn ‘alayhi an yaf‘ala mā umira bihī wa-yatruka mā nuhiya ‘anhu.*“

⁸⁸⁰ Vielleicht würde hier, man möge mir verzeihen, der umgangssprachliche Ausdruck „etwas schnallen“ ganz gut passen.

⁸⁸¹ Vgl. *Eḏ* s. v. *al-Djunayd*, *Abu ‘l-Ḳāsim b. Muḥammad b. al-Djunayd al-Ḳhazzāz al-Ḳawāriri al-Nihāwandī* (A. J. Arberry). Für das, was hier im Folgenden interessiert, vgl. v. a.: „*Djunayd reiterates the theme, first clearly reasoned by him, that since all things have their origin in God they must finally return, after their dispersion (tafrīk), to live again in Him (djam^c); and this the mystic achieves in the state of passing-away (fanā²).*“

haben. Und die Menschen zerfallen mit Bezug auf den ‚Willen‘ in drei Abteilungen: Da sind welche, die wollen, was sie (selbst) begehren (*ṣurūdūna mā yahwūnahū*) – selbige sind die Diener ihrer (Trieb)Seelen und (die Diener) des Satans. Dann sind da welche, die behaupten, völlig frei von Willen zu sein, und dass bei ihnen kein Willen mehr verblieben ist, es sei denn das, was der Herr vorbestimmt und dass dieser Standplatz der vollkommenste aller Standplätze sei; und sie behaupten, dass der, der dies ‚ausübt‘ (*qāma*), die *ḥaqīqa* Wirklichkeit ‚ausübt‘, und dies ist: die *ḥaqīqa qadarīya kawṇīya* ‚die bestimmungsgemäße und ontologische Wirklichkeit‘, und dass so jemand die allumfassende *qayyūmīya* bezeugt/erlebt und sie machen das Entwerden im Bezeugen/Erleben des *tawḥīd ar-rubūbīya* zum äussersten (anzustrebenden) Ziel, und bisweilen nennen sie dies die ‚Sammlung‘, das ‚Entwerden‘, den *iṣṭilām*⁸⁸² oder Ähnliches. Und viele Scheichs sind mit Bezug auf diesen Gegenstand ausgerutscht⁸⁸³, und es ist mit Bezug auf diesen Standplatz, dass sich al-Ġunayd b. Muḥammad und eine Gruppe seiner Ṣūfī-Gefährten gestritten haben. Denn sie waren sich (zwar) einig punkto *ṣuhūd tawḥīd ar-rubūbīya* und (waren sie sich einige darin,) dass Gott der Erschaffer von allem ist und sein Herr und Besitzer (?) (*malīk*) – und das ist das ‚Sehen/Bezeugung der Vorbestimmung‘ (*ṣuhūd al-qadar*) – und haben sie das den ‚Standplatz der Sammlung‘ / ‚Standplatz der Zusammenhaltung‘ genannt, und mit ihm hat man die ‚erste Trennung‘ verlassen – und das ist die naturgemäße Trennung (*al-farq aṭ-ṭabīʿī*) dadurch, dass das Eine gewollt wird und das Andere verabscheut; das Tun des Einen und das Unterlassen des Anderen gesehen wird. Denn bevor der Mensch diesen *tawḥīd (ar-rubūbīya)* sieht, sieht er beim Erschaffenen ein Tun, durch das sich sein Herz zerteilt / zersplittert, indem die Handlungen der Erschaffenen (*afʿāl al-maḥlūqāt*) schaut (anstatt ihre Einheit in Gott zu schauen), und in dem, was er will, seiner Neigung folgt. Will er also Gott (*al-ḥaqq*), so verlässt er dadurch, dass er Ihn will, das Wollen aus (wörtl. der) persönlicher Neigung und Naturell (*irādat al-hawā wa-ṭ-ṭabʿ*), und dann sieht er, dass Er der Erschaffer von allem ist, und so verlässt er dadurch, dass er diese *ḡamʿ*^c ‚Sammlung‘ / ‚dieses Zusammenhalten‘ sieht, jenen *farq* ‚Trennung‘. Und als sie hinsichtlich *dessen* übereinstimmten, erwähnte al-Ġunayd b. Muḥammad die ‚zweite Trennung‘ (*al-farq aṭ-ṭānī*), und sie kommt *nach* jener ‚Sammlung‘ / ‚jenem Zusammenhalten‘, und dabei handelt es sich um die ‚gesetzesgemäße Trennung‘. Siehst du nicht siehst, dass du willst, was dir befohlen wurde und (dass) du nicht willst, was dir untersagt wurde? Und bezeugst du nicht, dass Gott es verdient, dass Ihm alleine gedient wird, und dass der Gehorsam Ihm gegenüber kraft des Gehorsams Seinen Gesandten gegenüber erfolgt, und trennst so zwischen dem, was geboten worden ist und dem, was verboten worden ist; und zwischen Seinen Freunden und Seinen Feinden und bezeugst so den *tawḥīd al-ulūhīya*. Mit Bezug auf diese ‚(zweite) Trennung‘ gerieten sich mit ihm (also: Ġunayd) welche in die Haare, die sie überhaupt in Abrede stellten; oder andere, die sie nicht verstanden; und wieder andere, die behaupteten, dass derjenige, der hierüber redet, noch nicht ‚angekommen‘ ist. Und so stösst du auf viele Scheichs, die nur bis zu dieser ‚Sammlung‘ gekommen sind, und hierbei handelt es sich um den *tawḥīd ar-rubūbīya* und das ‚Entwerden‘ in ihm. So wie wir das in den Worten des Verfassers der *Manāzil as-sāʿirīn* finden – ungeachtet des enormen Rangs dieses Werkes, und ungeachtet dessen, dass er entschieden *amr* ‚Befehl‘ und *nahy*

⁸⁸² Ibn Manẓūr erklärt *iṣṭilām* durch *istiʿṣāl* ‚Ausrottung‘ – vgl. *„uṣṭulima qawmun: ubīdū.“*

⁸⁸³ Also: „Sie haben Fehler begangen“ oder, salopper: „Es hat sie gezaubert“ bzw.: „Es hat sie aufs Maul gehaut.“

„Verbot“ aufrechterhalten hat – aber sie behaupteten (fälschlicherweise), dass dies *nur um der gewöhnlichen Gläubigen willen* wäre; und unter ihnen sind welche, die widersätzlich handeln (?); und unter ihnen sind welche, die sagen: ‚Es mit dem ‚Befehl‘ (Gottes) zu halten, geschieht nur um des Nutzen willen, der darin für die gewöhnlichen Menschen liegt‘, und bisweilen nennen sie sie ‚Bewohner der Irrenanstalt‘ / ‚Irre‘; und unter ihnen sind welche, die dies als ‚Standplatz der Täuschung‘ bezeichnen; und unter ihnen sind welche, die sagen: ‚Die ‚Verwirklichung‘ besteht darin, dass das ‚Zusammenhalten‘ in deinem Herzen bezeugt ist/erlebt ist, während du die ‚Trennung‘ auf deiner Zunge führst‘ – so jemand bezeugt also mit seinem Herzen die Gleichheit dessen, was geboten worden ist und dessen, was verboten worden ist, während er (in seinen Worten) zwischen den beiden unterscheidet; und unter ihnen sind welche, die denken, dass diese ‚Wirklichkeit‘ es ist, die das äusserste Ziel des Schreitens der *‘arīfūn* ist; die äusserste der Wegstationen der *awliyā’ siddiqūn*.“⁸⁸⁴

Kurzum: Ibn Taymīya scheint darauf zu insistieren, dass es notwendig ist, die Wirklichkeit von *rubūbīya* zu begreifen, dass dies aber nicht dazu führen sollte, die Wirklichkeit von *ulūhīya* hintanzustellen – ganz im Gegenteil ist (ich wiederhole mich) dem religiösen Willen Gottes der Vorrang einzuräumen dort, wo er offenkundig ist; wo er in Erfahrung gebracht werden kann. Im Hinblick auf den hier interessierenden Zusammenhang ist v. a. von Interesse, dass Ibn Taymīya gegen eine Reihe von Akteuren im religiösen Feld den sehr spezifischen Vorwurf erhebt, dass sie den Aspekt von *rubūbīya* ins Zentrum ihres religiösen Tuns und Denkens stellen; und dies mit einer Ausschliesslichkeit, deren *Folgen* – d. h. eine mangelnde Unterscheidung zwischen Gottes Freunden und Gottes Feinden – ihm offenkundig mehr als suspekt sind. Eine mit einer derartigen Ausschliesslichkeit verfolgte Konzentration auf *rubūbīya* kann für ihn denn auch prinzipiell nicht als Charakteristikum eines religiösen Virtuositums fungieren; kein Indiz für religiöse Vollkommenheit sein. Ohne jeden Zweifel ist mit Bezug auf diesen Punkt der Sachverhalt *religiöser Autorität* in Rechnung zu stellen, denn, so wie Ibn Taymīya die Dinge darstellt, impliziert ein derartiger religiöser Standpunkt, dass der – mit der von ihm herausgearbeiteten Ordnung von Liebe und Hass verbundene – Anteil von *dīnī* in seiner Geltung *drastisch reduziert* wird: wie zu sehen war, wird dieser wesentlich mit Ge- und Verboten verbundene Anteil, wie Ibn Taymīya nahelegt, von solchen Akteuren entweder als „Anfang“ gesehen; als die Welt und die Bezugsgrösse derer, die es noch nicht zum sozusagen „Wesentlichen“ geschafft haben (also zu *ṣuhūd al-qadar* o. ä.); die Welt der *‘amma* „gewöhnlichen Gläubigen“, die von diesen Ge- und Verboten ganz gut im Zaum gehalten werden könnten. Diese Vorstellung weist Ibn Taymīya scharf zurück, und er hält ihr die Allgemeinverbindlichkeit des *dīnī*-Anteils und die Geltung der Ordnung von Liebe und Hass entgegen, wobei nachdrücklich daran zu erinnern ist, dass dies – objektiv und wohl auch subjektiv – einer Verteidigung einer bestimmten Sorte religiösen Kapitals entspricht, da die Abwertung von Ge- und Verboten sozio-logisch einer Abwertung derjenigen entspricht, die die Spezialisten für selbige sind. Mit anderen Worten, es ist wohl alles ein andere als ein Zufall, wenn Ibn Taymīya die von diesen Akteuren als Antithese zu sich selbst gebrauchte Bezeichnung *‘amma* – Ausdruck

⁸⁸⁴ Vgl.: „*wa-lā ‘ibādata illā bi-irādati llāhi wa-li-mā amara bihī wa-qāla ta‘ālā (= Q 2/112) ay aḥḥaṣṣa qāṣḍahū li-llāhi wa-qāla ta‘ālā etc.*“

eines Mangels an Autorität *par excellence* – postwendend an ihre Absender zurückschickt: „Ihre Behauptung, sie wären die Elite (also die, die in einer besonderen Beziehung zu Gott stehen) (*al-ḥawāṣṣ*) macht sie notwendigerweise zum Abschaum aller Heuchler aus den Reihen der *‘amma* ‚gewöhnlichen Masse‘.“⁸⁸⁵

Schon zu sehen war nun, dass in dem eben umrissenen Zusammenhang immer wieder die Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr (*qiṣṣat Mūsā wa-l-Ḥaḍīr*) auftaucht, auf die im Folgenden näher einzugehen ist. Nachdem hier eben die Rede war von Akteuren, die – wie Ibn Taymīya nahelegt – die Geltung der religiösen Ge- und Verbote mit Verweis auf die *alles* durchdringende *rubūbīya* Gottes schwächen, so kann vermutet werden, dass die genannte Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr vor allem bei Akteuren im religiösen Feld beliebt gewesen sein wird, die sich ein wenig Freiheit jener „legalistic piety“ (vgl. Chodkiewicz) gegenüber herausarbeiten wollten, die Ibn Taymīya so vehement verteidigt;⁸⁸⁶ beliebt bei Akteuren, die mit Verweis auf Gottes *rubūbīya* argumentieren, von ihnen, die diese *rubūbīya* geschaut hätten, wäre die Notwendigkeit *‘ibāda* zu leisten „abgefallen“ (= *suqūṭ al-‘ibāda*). Taucht die Geschichte immer wieder in solch einem Kontext auf, so spielte sie – und, wie wir in Südtunesien erheben konnten, spielt immer noch!⁸⁸⁷ – offenkundig argumentativ eine so bedeutende Rolle, dass Ibn Taymīya sich gezwungen sah, auf sie einzugehen. Die von Ibn Taymīya geleistete religiöse Arbeit zu dieser Geschichte ist dabei relativ vielfältig, d. h. diese Geschichte wird nicht nur an einem Ort in seinen Schriften erwähnt. Ungeachtet dieser Vielfalt steht sie aber doch stets in dem hier bereits deutlich gewordenen und spezifischen Kontext der Problematik des Gehorsams dem göttlichen Gesetz gegenüber; den göttlichen Befehlen. Es ist also kein Zufall, wenn Ibn Taymīya oft im Zusammenhang mit der von ihm getroffenen Unterscheidung zwischen *kawnī* „ontologisch“ und *dīnī* „religiös“ – und bisweilen nur sehr beiläufig – auf diese Geschichte angespielt.⁸⁸⁸ Und, nochmals: Auf diese Geschichte zurückzukommen ist insofern sehr wichtig und ein lohnendes Unterfangen, als es *gerade auch vermittelt dieser Geschichte* ist, dass Ibn Taymīyas Ausführungen ihre sozusagen soziale Bedeutung bekommen, da sich seine Überlegungen *gegen* bestimmte Akteure bzw. Gruppen von Akteuren richten. Ibn Taymīya war *kein naiver*⁸⁸⁹ Akteur im religiösen Feld seiner Zeit. Stets beobachten lässt sich dabei, dass Ibn Taymīya das zu widerlegen versucht, was (seiner Ansicht

⁸⁸⁵ Vgl.: „*wa-da‘wā ḥā‘ulā‘i annahum mina l-ḥawāṣṣi yūḡibu annahum min ḥuṭālātī munāfiqī l-‘ammātī.*“

⁸⁸⁶ Vgl. etwa die nicht wenig smarten Ausführungen von Ibn ‘Arabī in seinem *Kitāb al-qurba*, p. 4 – in: Ibn ‘Arabī: *Rasā’il Ibnu’l-Arabī*. Part II. Containing 12 Tracts on Sufism. Based on the Compendium of Tracts in the Asafiyah Library, Hyderabad. Hyderabad-Deccan: The Dairatu’l-Ma’arifi’l-Osmania, 1948

⁸⁸⁷ In der Tat verdanke ich die erste Aufmerksamkeit für die „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ einem unserer Informanten in Südtunesien (Informant C), der auf sie im Zusammenhang mit Ausführungen zu *ḥaqīqa* und *ṣarī‘a* zu sprechen kam, was insoferne bemerkenswert ist, als dies – vgl. die folgenden Ausführungen von Ibn Taymīya – an einen deutlich grösseren Kontext anzuschliessen ist. Informant C musste auf irgendeine Art und Weise in Berührung stehen mit einer Tradition, in der die „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ in genau diesem – also dem Kontext von *ḥaqīqa* und *ṣarī‘a* – überdauert hat. (Es ist uns zum jetzigen Zeitpunkt nicht möglich, hier Genauers zu sagen).

⁸⁸⁸ Eine Reihe von Hinweisen auf die Thematik – verwunderlicherweise *nicht* in den Seiten, die er der Thematik von *kawnī* und *dīnī* gewidmet hat – finden sich bei Yahya Michot. Vgl. Michot *Textes spirituels VIII*, p. 48 (Fn. 36); Michot *Textes spirituels III*, p. 18-19 (Fn. 16).

⁸⁸⁹ In dem Sinne, wie man von „naiven Malern“ spricht.

nach) einer Instrumentalisierung dieser Geschichte für eine Schwächung des universalen Geltungsanspruchs des Islams gleichkommt; was jene Ordnung von Lieben und Hassen niederreisst, an der ihm so viel liegt. Um dies nachzuvollziehen zu können, muss zunächst rekapituliert werden, worum es bei dieser berühmten Geschichte aus der achtzehnten Sure des Qur'ān geht. Im Qur'ān lesen wir Folgendes (Q 18/65-82)⁸⁹⁰:

„(65) Da fanden sie einen von unseren Dienern, dem wir Barmherzigkeit von uns hatten zukommen lassen, und den wir Wissen von uns gelehrt hatten. (66) Moses sagte zu ihm: ‚Darf ich dir folgen, damit du mich (etwas) von dem rechten Weg lehrst, den du gelehrt worden bist?‘ (67) Er sagte: ‚Du wirst nicht fähig sein, (gemeinsam) mit mir durchzuhalten. (68) Willst du denn etwas durchhalten, über das du nicht Bescheid weisst? (w. von dem du keine Kenntnis erfasst hast)?‘ (69) Mose (w. Er) sagte: ‚Du wirst, so Gott will, finden, dass ich ausdauernd bin, und ich werde mich dir in nichts, was du mir (etwa) befehlst, widersetzen.‘ (70) Er sagte: ‚(Gut!). Aber wenn du mir nun folgst, dann frag mich nach nichts, solange ich dir nicht von mir aus etwas darüber sage!‘ (71) Da machten sich beide auf den Weg. Als sie schliesslich das Schiff bestiegen, machte er darin ein Loch. Mose (w. Er) sagte: ‚Wie konntest du ein Loch darin machen, um seine Besitzer (oder: seine Besatzung?) ertrinken zu lassen? Du hast etwas Schreckliches begangen.‘ (72) Er sagte: ‚Habe ich dir nicht gesagt, dass du nicht fähig sein wirst, mit mir durchzuhalten?‘ (73) Mose (w. Er) sagte: ‚Belang mich nicht wegen dessen, was ich vergessen habe (oder: wegen meiner Vergesslichkeit) und mach es mir in meiner Angelegenheit nicht zu schwer!‘ (74) Da machten sich die beiden wieder auf den Weg. Als sie schliesslich zu einem Burschen kamen, brachte er diesen um. Mose (w. Er) sagte: ‚Wie konntest du diesen unschuldigen Menschen umbringen, ohne (damit) für einen (anderen Blutrache zu nehmen)? Da hast du etwas Grässliches begangen.‘ (75) Er sagte: ‚Habe ich dir nicht gesagt, dass du nicht fähig sein wirst, mit mir durchzuhalten?‘ (76) Mose (w. Er) sagte: ‚Wenn ich dich nach (alle)dem (noch einmal) nach etwas frage, dann nimm mich nicht (weiter) zum Gefährten! Von mir aus bist du (für diesen Fall) entschuldigt.‘ (77) Da machten sich die beiden (wieder) auf den Weg. Als sie schliesslich zu den Bewohnern einer Stadt kamen, baten sie diese um etwas zu essen. Sie weigerten sich aber, sie zu bewirten. Und nun fanden die beiden in ihr eine Mauer, die einzufallen drohte. (w. einfallen wollte). Da setzte er (d.h. der Begleiter Moses) sie (wieder) instand. Mose (w. Er) sagte: ‚Wenn du gewollt hättest, hättest du Lohn dafür nehmen können.‘ (78) Er sagte: ‚Jetzt müssen wir beide uns trennen (w. Das ist die Trennung zwischen mir und dir). Ich werde dir (aber) die Deutung dessen mitteilen, was du nicht durchzuhalten vermocht hast. (79) Was das Schiff angeht, so gehörte es armen Leuten, die (damit) auf dem Meer (oder: Fluss) ihrem Erwerb nachgingen (w. tätig waren). Ich wollte es nun schadhaft machen. Ein König war nämlich hinter ihnen her, der jedes Schiff mit Gewalt (an sich) nahm. (80) Und was den Burschen angeht, so waren seine Eltern gläubig (er aber nicht). Und wir fürchteten, dass sie unter seiner Widersetzlichkeit und seinem Unglauben zu leiden haben würden (w. dass er Widersetzlichkeit und Unglauben über sie bringen würde). (81) Da wollten wir, dass ihr Herr ihnen einen (Sohn) zum Tausch gebe, der frömmere (w. lauterer) und anhänglicher wäre. (82) Und was die Mauer angeht, so gehörte sie zwei Waisenjungen in der Stadt. Und darunter befand sich ein Schatz, der ihnen gehörte. Und ihr Vater war

⁸⁹⁰ ÜS von Paret

rechtschaffen (gewesen). Da wollte dein Herr, dass sie volljährig werden und (daraufhin) ihren Schatz herausholen würden. (Das alles geschah) aus Barmherzigkeit von deinem Herrn. Ich habe es nicht von mir aus getan. Das ist die Deutung dessen, was du nicht durchzuhalten vermocht hast.“

Chodkiewicz hat diese Geschichte sehr gut zusammengefasst, wenn er schreibt: „[...] story of Moses and Khaḍir (one of the *afṛād*) in *Sūra* 18, in which Moses, in spite of repeated promises to keep silent, is astonished by his companion's strange and, legally speaking, aberrant behaviour.“⁸⁹¹

Eine Reihe von Indizien deutet nun also darauf hin, dass Ibn Taymīya der Auffassung war, dass diese Geschichte von Moses und al-Ḥaḍir von einer Reihe von Akteuren im religiösen Feld instrumentalisiert würde. Wer hat Ibn Taymīya zufolge nun was wie instrumentalisiert? An dieser Stelle ist nochmals mit Nachdruck der thematische Komplex der *Vermittlung* zwischen Gott und den Menschen (bzw. auch *ḡinn*) in Erinnerung zu rufen, von dem bereits gesagt wurde, dass er für Ibn Taymīya einen Ort von *grösster strategischer Bedeutung* darstellt. Es überrascht also nicht, wenn er im Zusammenhang mit dem, was seiner Meinung nach einer Instrumentalisierung dieser Geschichte von Moses und al-Ḥaḍir entspricht, v. a. auf diejenige Position zu sprechen kommt, die (wie er schreibt) davon ausgeht, Muḥammad wäre nur zu der „gemeinen Masse der Leute“ (*‘amma*) gesandt worden und dass es dieser „Masse“ gegenüber *awliyā’ ḥāṣṣa* – also eine Art religiöser Elite bzw. Avantgarde gibt – die des Muḥammad (als Vermittler) nicht bedürften (*lā yaḥtāḡūna ilayhi*), und die einen (besonderen oder privilegierten) Zugang zu Gott hätten, der nicht der des Muḥammad wäre. Was solche Akteure betrifft, so würden sie sich, wie Ibn Taymīya nahelegt, der Geschichte von Moses und al-Ḥaḍir als eines Modells bedienen, um ihr eigenes Verhältnis zu Muḥammad denken, d. h. diese Geschichte wird Ibn Taymīya zufolge von diesen Akteuren so begriffen, dass sie nahelegen, dass sie mit Bezug auf Muḥammad so sind wie al-Ḥaḍir sind mit Bezug auf Moses: „(Sie sagen) sie verfügen über einen Weg zu Gott aus einer anderen als seiner (also: Muḥammads) Richtung her, so wie es sich mit al-Ḥaḍir mit Bezug auf Moses verhielt.“⁸⁹² Diesen Punkt und diese Grundüberszeugung weist Ibn Taymīya scharf zurück:

„Wer denkt, dass irgendeiner der *awliyā’ Allāh* über einen Zugang Gott verfüge, der nicht darin besteht, Muḥammad im Inneren und Äusseren nachzufolgen, und der ihm aus diesem Grunde nicht im Inneren und Äusseren nachfolgt, der ist ein Ungläubiger. Wer in dieser Angelegenheit die ‚Geschichte von Moses und al-Ḥaḍir‘ als Beweis heranzieht, der irrt in zweierlei Hinsicht. Erstens war Moses (von Gott) nicht (als Gesandter) zu al-Ḥaḍir gesandt worden, und so oblag es al-Ḥaḍir nicht, Moses nachzufolgen, denn Moses wurde zu den Banū Isrā’īl gesandt, wohingegen die Botschaft von Muḥammad alle (als Empfänger) umfasst und an beide, Menschen und *ḡinn*, adressiert ist. Und wenn sie nun welche, die besser als al-Ḥaḍir sind, empfangen hätten wie Abraham, Moses und Jesus⁸⁹³, so wäre es ihre Pflicht gewesen, ihm zu folgen. Um wieviel mehr gilt dies also für al-Ḥaḍir, ob er nun Prophet oder *walī* ist. Es ist aus diesem Grunde, dass al-Ḥaḍir zu Moses gesagt hat: ‚Wir wissen etwas, wovon Gott uns in Kenntnis setzte, und was du

⁸⁹¹ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 107

⁸⁹² Vgl.: „*lahum ṭarīqun ilā llāhi min ḡayri ḡihatihī kamā kāna l-Ḥaḍir ma‘a Mūsā* etc.“

⁸⁹³ Es ist selbstredend alles andere als ein Zufall, dass Ibn Taymīya hier von *Propheten* spricht!

nicht weisst, und du weisst, wovon Gott dich in Kenntnis setzte und ich weiss es nicht.' Wohingegen es niemandem von den Menschen oder *ġinn*, den die Botschaft Muḥammads erreichte, ansteht, so etwas zu sagen. Was den zweiten Gesichtspunkt betrifft, so (ist zu bemerken), dass das, was al-Ḥaḍīr tat, nicht der *ṣarīʿa* des Moses widersprach und dass Moses (bloss) nicht Bescheid wusste um die Gründe, die das (was al-Ḥaḍīr) tat, zu etwas Erlaubten machten. Sobald al-Ḥaḍīr ihm diese Gründe auseinandergesetzt hatte, stimmte Moses überein (darin, dass es rechtens war, was al-Ḥaḍīr getan hatte). Denn das Versenken des Schiffes und seine anschliessende Instandsetzung⁸⁹⁴ war im Sinne des Nutzens seiner Besatzung und (geschah) aus Furcht davor, dass der Tyrann es (gewaltsam und unrechtmässig) einkassieren würde. Das war ein Wohltun (*iḥsān*) an ihnen, und dies ist gestattet. Und die Tötung des Burschen war erlaubt, auch wenn er jung war. Wenn die Tatsache, dass jemand seine Eltern zum Unglauben bringen würde einzig dadurch abgewendet werden kann, dass man ihn tötet, so ist dessen Tötung erlaubt. [...] Was das Wohltun an dem Waisen betrifft, ohne dass dafür Lohn genommen wurde sowie das geduldige Ertragen des Hungers, so fällt dies unter die rechtschaffenen Taten und darin ist nichts, was Gottes Gesetz widersprechen würde.“⁸⁹⁵

Weiter oben wurde bereits der Kontext benannt, in dem diese Geschichte verschiedentlich auftaucht – also der thematische Komplex des Gehorsams – und daran erinnert, dass damit nolens volens die von Ibn Taymīya ununterbrochen in Erinnerung gerufene Unterscheidung zwischen *kawnī* und *dīnī* eine grosse Rolle spielt, an der *enorm viel hängt*. Kurzum: Es geht in letzter Konsequenz um Ibn Taymīyas Verteidigung seiner Sicht von *īmān* „Glauben“; seines Konstrukts von den *awliyāʾ* etc. Vielerorts in seinen Schriften zu sehen ist, wie diese beiden Punkte (also die „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ sowie die Unterscheidung zwischen *kawnī* und *dīnī* samt allem, was mit ihr zusammenhängt) aufeinander bezogen sind. So etwa in einer Fatwā, die sich auf die Aussage von Akteuren im religiösen Feld bezieht, die Forderung nach Orthopraxie wäre von ihnen abgefallen:

„Man fragte den Šayḥ (al-Islām) (also: Ibn Taymīya) über Leute, die einmal in asketischen Übungen (*riyāḍa*) verharrten und dann meinten, dass sie *taḡawharū* ‚mit Gott eins geworden wären‘ und daraufhin sagten: ‚Uns kümmert nun nicht, was wir tun, (sondern) vielmehr sind Gebote und Verbote bloss das, was für die gewöhnliche Masse der Gläubigen (*al-ʿawāmm*) bestimmt ist. Wären sie *taḡawharū*, dann wären selbige (Gebote und Verbote) von ihnen abgefallen. Und der Kern der Prophetie ist reduzierbar auf Weisheit und öffentliches Wohl, und

⁸⁹⁴ Hinzuweisen ist an dieser Stelle unbedingt darauf, dass Ibn Taymīya hier eine Auslegung gibt: Davon, dass das Schiff, nachdem es von al-Ḥaḍīr versenkt worden war, von ihm auch wieder instandgesetzt wurde (= *tarqīʿ*), ist im Qurʾān freilich nichts zu lesen (s.o.). Ebenso wenig ist davon zu lesen, dass Moses seine Übereinstimmung mit dem, was al-Ḥaḍīr getan hatte, geäussert hat (also mit dem Versenken des Schiffes, des Mordes an dem Burschen und der unentgeltlichen Instandsetzung der Mauer).

⁸⁹⁵ Vgl.: „*wa-man ẓanna anna li-aḥādīn min awliyāʾi llāhi ṭarīqan ilā llāhi ḡayra mutābaʿati Muḥammadīn [...] bāṭinan wa-zāhīran fa-lam yutābiʿhu bāṭinan wa-zāhīran fa-huwa kāfir. wa-man kāna yaḥtaḡḡu fī ḍālika bi-qīṣṣati Mūsā wa-l-Ḥaḍīr kāna ḡālīṭan min waḡhayni.*“

bezweckt wird mit ihnen die Zügelung der gewöhnlichen Masse: Wir aber zählen nicht zur gewöhnlichen Masse [...].“⁸⁹⁶

Ibn Taymīya kommt ausführlich auf die Aussage dieser Akteure zu sprechen, dass sie „*qad tağawharū*“, und er stellt die Frage, was dies eigentlich ausdrücken soll. Er schreibt dazu:

„Für den Fall nämlich, dass sie damit sagen wollen, dass die Seele klar und rein geworden ist und nicht mehr zu den Begierden und zu solchen Leidenschaften treibt, die ins Verderben fallen lassen (*ahwā' murdiya*)⁸⁹⁷, so hiesse dies – gesetzt es entspricht der Wahrheit – dass die Seele (vollkommen) gehorsam geworden wäre und nichts sich mehr in ihr befindet, was zu Widersetzlichkeit aufruft und sie sich in das Tun dessen, was befohlen wurde, fügt und nicht mehr dem zuneigt, was untersagt wurde. Der äusserste Punkt dieser (Verfassung) wäre, dass sie (=die Seele) sündlos (*ma'ṣūma*) wäre und nicht mehr forderte, dass das Hässliche getan wird (*lā taṭlubu fi'la l-qabīḥi*). Dies aber beförderte sie hinaus (aus einer [menschlichen] Verfasstheit), in der ihr befohlen oder untersagt wird, (d. h. sie wird wie) die Engel.“⁸⁹⁸

Die Möglichkeit, dass die Seele *ma'ṣūm* „sündlos“ ist und dass ein Akteur folgerichtig *ʿiṣma* erreicht, zieht Ibn Taymīya in Zweifel: Würde sich die (Selbst)Charakterisierung des *qad tağawharū* nämlich darauf beziehen, dass die Seele rein von *al-akdār al-bašarīya* „von menschlichen Trübungen“ wäre, so wäre dies schlichtweg menschenunmöglich (*mumtani' fi ḥaqq al-bašar mā dāmat al-arwāḥ fi l-ağsām*). Ein Reflex dieser Unmöglichkeit wäre Ibn Taymīya zufolge, dass Gott sogar den Menschen mit dem höchsten Rang – d. h. den Propheten – Reue und das Bitten um Verzeihung befohlen hätte (was vollkommen überflüssig wäre, bestünde tatsächlich die Möglichkeit einer derartigen Sündlosigkeit, die dann „logischerweise“ zuallererst ein Charakteristikum der Propheten sein müsste). Wer Sündlosigkeit in einem totalen Sinne (*ʿiṣma muṭlaqa*) Nicht-Propheten zuschreibt, das wären „die Ignoranten aus den Reihen der Rāfiḍiten und fanatische Asketen“ (*ġāliyat an-nussāk*). Kurzum: *Niemand* kann behaupten, die Gebote und Verbote von Gott nicht mehr auf sich beziehen zu müssen.

Ibn Taymīya kommt in der Folge auf die Aussage der von ihm hier angeschossenen Akteure zu sprechen, dass der „Kern der Prophetie“ (*ḥāṣil an-nubūwa*) auf *ḥikma* „Weisheit“ und öffentliches Wohl (*maṣlaḥa*) reduzierbar wäre, und er schreibt in diesem Zusammenhang, dass es „zweifelloso so“ wäre, „dass Gott die Propheten entsandte im Sinne des dies- und jenseitigen Wohls der Gläubigen, und es besteht kein Zweifel, dass Gott den Gläubigen das befahl, worin ihr Heil liegt und ihnen das untersagte, worin ihr Unheil liegt. Und es besteht kein Zweifel, dass die Weisheit darin besteht, um sie (=Prophetie) zu wissen und nach ihr zu handeln [...]“. Er fährt fort:

⁸⁹⁶ Vgl.: „*su'ila š-šayḥu raḥimahū llāhu ʿan qawmin dāwamū ʿalā r-riyāḍati marratan fa-raʿaw annahum qad tağawharū fa-qālū lā nubālī mā ʿamilnā etc.*“

⁸⁹⁷ Wohl eine Anspielung auf Q 20/16: „*fā-lā yašudannaka ʿanhā man lā yuʿminu bihā wa-ttabaʿa ḥawāḥu fa-tardā*“, d.h.: „Lass dich ja nicht durch jemand, der nicht an sie (= Stunde des Gerichts, Anm. von mir) glaubt und seinen (persönlichen) Neigungen folgt, von ihr abhalten (so dass etwa auch du nicht an sie glaubst)! Sonst verfallst du dem Verderben.“ (ÜS Paret)

⁸⁹⁸ Vgl.: „*wa-ammā qawluhum innahum qad tağawharū fa-qālū lā nubālī l-āna mā ʿamilnā fa-yuqālu lahum māḍā taʿnūna bi-qawlikum etc.*“

„Was aber an all dem sollte es nun (genau) notwendig machen, dass sie auf einige Gläubige nicht mehr anzuwenden wäre (*ay šay' fī hādā mimmā yūğibu suqūṭahā 'an ba'ḍi l-ibād*)? [...] Was ihre Aussage betrifft: ‚Mit der Prophetie wird die Zügelung der gewöhnlichen Masse bezweckt, und wir zählen nicht zur gewöhnliche Masse‘, so ist der erste Teil dieser Aussage Ketzerei und Heuchelei und der zweite eine Lüge und Erfindung, denn die religiösen Gesetze (*šarā'ī*) bezwecken nicht alleine die Zügelung der gewöhnlichen Massen, sondern viel mehr bezwecken sie das innere und äussere, dies- wie jenseitige Wohl der gewöhnlichen Masse *und* der Elite, auch wenn (es) zu den Vorteilen der religionsgesetzlich vorgeschriebenen Bestrafungen (*al-ʿuqūbāt al-mašrūʿa*) gehören mag, dass sie die gewöhnliche Masse zügeln. [...] Ihre Behauptung (allerdings), sie wären die ‚Elite‘ macht sie notwendigerweise zum Abschaum aller Heuchler aus den Reihen der gewöhnlichen Masse [...].“⁸⁹⁹

Ibn Taymīya kommt bei seinem Versuch, die Allgemeingültigkeit der Forderung nach Orthopraxie zu demonstrieren, in der Folge noch ausführlich auf Q 15/99 zu sprechen:

„Von ihnen gibt es welche, die Gottes Wort (Q 15/99): ‚Und diene deinem Herrn, bis zu dir kommt, was (allen) gewiss ist!‘ als Beweis heranziehen und sagen, die Bedeutung dessen wäre: ‚Und diene deinem Herrn, bis dass dir (aus deinem Gottesdienst) *ʿilm* ‚religiöses Wissen‘ und *maʿrifa* ‚mystisches Wissen‘ resultiere‘, und wenn dies geschieht, dann entfallen die Forderungen der Orthopraxie (*fa-idā ḥašala dālika saqaṭat al-ibāda*). Einige von ihnen sagen: ‚Handle, bis dir ein *ḥāl* ‚mystischer Zustand‘ widerfährt, denn, wenn dir ein mystischer Zustand (*ḥāl taṣawwufī*) widerfährt, [dann entfallen die Forderungen der Orthopraxie].‘ Und unter ihnen sind welche, die es, wenn sie denken, dass ihnen an Wissen und Zuständen widerfahren wäre, was zu erreichen sie erhofft hatten, für erlaubt erachten, ihre religiösen Pflichten zu unterlassen und dem zu frönen, was verboten ist – und das ist Unglaube [...]. [...] Und zu ihnen zählen welche, die denken, sie müssten sich an die *šarʿa* – indem, was sie gebietet und verbietet – nur solange halten, wie bei ihnen kein *maʿrifa* ‚mystisches Wissen‘ oder kein *ḥāl* ‚mystischer Zustand‘ eintritt. Tritt ein solcher aber ein, dann (so denken sie) wäre es nicht mehr notwendig, sich an die prophetische *šarʿa* zu halten, sondern dann stünde es ihnen vielmehr an, der *ḥaqīqa kawṇīya qadariya* zu folgen oder in Übereinstimmung mit ihrem ‚Geschmack‘ zu handeln, ihrer ‚Extase‘, ihrem *kašf* und ihrer ‚Meinung‘, ohne (die Notwendigkeit) dabei an Qurʾān und Sunna festzuhalten [...]. Solche gibt es sehr viele. Und *viele von ihnen ziehen die Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr als Argument heran.*“⁹⁰⁰

Ibn Taymīya kommt in diesem Zusammenhang auf Q 15/99 zu sprechen, d. h. auf die seiner Ansicht nach falsche Auslegung, mit *yaqīn* wäre nicht der Tod gemeint, sondern eine Art „mystischer Gewissheit“⁹⁰¹, mit der Folge, dass sobald sich dieser Zustand einstellt, die Forderungen der Orthopraxie hinfällig wären, was, so Ibn Taymīya, nach einhelliger Meinung der Imame der Muslime „Unglaube wäre“. Er verweist in diesem Punkt auf al-Ġunayd: „Als man al-Ġunayd b. Muḥammad

⁸⁹⁹ Vgl.: „*lākin ay šay'in fī hādā mimmā yūğibu suqūṭahā 'an ba'ḍi l-ibādi* etc.“

⁹⁰⁰ Vgl.: „*wa-min hā'ulā'i man yaḥtağgu bi-qawlihi: 'wa-ʿbud rabbaka ḥattā ya'tiyaka l-yaqīna' wa-yaqūlu ma'nāhā u-ʿbud rabbaka ḥattā yaḥṣula laka l-ʿilmu* etc.“

⁹⁰¹ Vgl. Gramlich *Sendschreiben*, p. 311

gegenüber erwähnte, es gebe Leute, die behaupten, dass vom Wege der Rechtschaffenheit dahin gelangen, sich von den Forderungen der Orthopraxie zu verabschieden (*tark al-ʿibādāt*), da sagte er: ‚*Zinā*, Diebstahl und das Saufen von Wein ist besser als das, was die da sagen‘ [...].“⁹⁰² Und zusammenfassend: „Das, was diejenigen, denen das Paradies bestimmt ist von denjenigen, denen das Höllenfeuer bestimmt ist, trennt, sind *īmān* ‚Glaube‘ und *taqwā* ‚Gottesfurcht‘, was der Charakterisierung der *awliyāʾ Allāh* (im Qurʾān) entspricht [...].“⁹⁰³ Immer und immer wieder schiesst Ibn Taymīya sich dabei auf die Instrumentalisierung der Geschichte von Moses und al-Ḥaḍir ein; versucht infrage zu stellen, dass sie als ein tragfähiges Paradigma für die von ihm kritisierte Position fungieren könnte:

„Wenn sie nun die ‚Geschichte von Moses und al-Ḥaḍir‘ als Beweis (für ihr Handeln) heranziehen, so in zweierlei Hinsicht (*ʿalā waḡhayn*): Zum Einen sagen sie, dass al-Ḥaḍir den allumfassenden herrschaftlichen Willen (Gottes) (*al-irāda ar-rabbāniya aš-šāmila*) ‚geschaut‘ hatte (*kāna mušāhidan*) und den umfassenden göttlichen Willen (*al-mašīʾa al-ilāhiya al-ʿamma*) – und dies ist die (sogenannte) *ḥaqīqa kawniya* – und dass deswegen der Tadel von ihm abgefallen wäre betreffend das, worin er nicht die gesetzlichen Ge- und Verbote erfüllte. Etwas Derartiges (wörtl. dies) (zu sagen) ist grosse Unwissenheit und grosser Irrtum, ja vielmehr noch: grosse Heuchelei und Unglaube, denn solch etwas zu sagen impliziert, dass, wer an die Vorherbestimmung glaubt und bezeugt, dass Gott der Herr aller Dinge sei, weder Befehlen nachkommen *noch* sich an Verbote halten müsse, und das ist gleichbedeutend damit, dass er nicht an die Bücher Gottes und seiner Gesandten und an das, was sie an Ge- und Verboten brachten, glaubt, (und) das ist von derselben Art wie das, was die *mušrikūn* sagen, die sagten (= Q 6/148): ‚Wenn Gott gewollt hätte, hätten weder wir noch unsere Väter (ihm andere) Götter beigesellt, und wir hätten (auch) nichts für verboten erklärt‘ und Gott sagte⁹⁰⁴: ‚Ebenso (wie sie) haben (schon) die, die vor ihnen lebten (unsere Botschaft) für Lüge erklärt, bis sie schliesslich unsere Gewalt zu spüren kamen und ihre gerechte Strafe erlitten. Sag: Habt ihr (etwa) Wissen, das ihr uns vorbringen könntet? (Nein) ihr geht nur Vermutungen nach und ratet nur (statt Sicheres zu wissen).‘ Und das Pendant dazu finden wir in den den Suren *an-Naḥl* und *Yāsīn* (= Q 36/47): ‚Und wenn man zu ihnen sagt: ‚Gebt Spenden von dem, was Gott euch (an Gut) beschert hat!‘, sagen diejenigen, die ungläubig sind, zu denjenigen, die glauben: ‚Sollen wir denn jemandem zu essen geben, dem Gott, wenn er wollte, (von sich aus) zu essen geben würde? Es kann nicht anders sein, als dass ihr euch (mit eurem Ansinnen) offensichtlich im Irrtum befindet.‘ Und ebenso in der Sure *az-Zuḥruf* (Q 43/20): ‚Und sie sagen: ‚Wenn der Barmherzige gewollt hätte, hätten wir sie nicht verehrt‘. (Aber) sie haben kein Wissen darüber. Sie raten nur.‘ Diese bilden die *Qadariya mušrikīya*⁹⁰⁵, die *al-qadar* ‚die Vorherbestimmung‘ als Argument heranziehen, um die (göttlichen) Ge- und Verbote von sich fortzustossen, und sie sind schlechter als die *Qadariya* [...]. Diese anerkennen (*yuqirrūn*), dass es Ge- und Verbote, Belohnung und Bestrafung gibt, aber sie streiten ab, dass der göttliche Willen (*irāda*), seine

⁹⁰² Vgl.: „*wa-li-hāḍā lammā ḡukira li-l-Ḡunaydi bni Muḥammadīn anna qawman yazʿumūna annahum yašīlūna min ṭarīqi l-birri ilā tarki l-ʿibādāti* etc.“

⁹⁰³ D. h. natürlich Q 10/62 ff.

⁹⁰⁴ D. i. immer noch Q 6/148: Ibn Taymīya greift erklärend in den Vers ein.

⁹⁰⁵ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 104 ff.

Allmacht (*qudra*) und seine Schöpfung (*ḥalq*) allumfassend ist, und u. U. stritten sie auch das Vorwissen (Gottes betreffend die Taten der Menschen) ab. Was (hingegen) die *Qadariya mušrikīya* betrifft, so streiten sie Ge- und Verbote sowie Bestrafung und Belohnung ab, anerkennen aber die Allumfassendheit des Willens, der göttlichen Allmacht und des göttlichen Schaffens (*‘umūm al-irāda wa-l-qudra wa-l-ḥalq*). Sie streiten also Ge- und Verbote, Drohung und Versprechen ab und schenken allen Gesandten und ihren Büchern keinen Glauben. Gott aber sandte seine Gesandten vielmehr (genau deswegen) um diejenigen, die ihnen Gehorsam leisteten, die frohe Botschaft ihrer Belohnung zu bringen und um diejenigen, die sich widersetzten, vor ihrer Bestrafung zu warnen [...]. Und (hierzu ist) auch (zu bemerken): Moses glaubte an die Vorherbestimmung und wusste um sie, ja auch die von den Banū Isrā’īl, die ihm nachfolgten, glaubten an die Vorherbestimmung – wie könnte also jemand, der auch nur über einen Funken an Verstand verfügt, annehmen, dass Moses hoffte, von al-Ḥaḍīr den Glauben an die Vorherbestimmung zu lernen, und dass dies den Tadel abweisen würde [...]. Und dann: Gesetz, *dies* wäre der tiefe Sinn (*sirr*) in der Geschichte von al-Ḥaḍīr gewesen, dann hätte er (=al-Ḥaḍīr) das Moses schon klargemacht und zu ihm (=Moses) gesagt: ‚Ich habe *al-irāda* ‚den (Seins)Willen‘ und *al-qadar* ‚die Vorherbestimmung‘ geschaut‘ – aber das ist nicht der Fall, sondern vielmehr setzte er (=al-Ḥaḍīr) ihm (=Moses) *gesetzliche* Gründe (*asbāb šar‘īya*) auseinander, die das, was er tat, erlaubt machten [...]. Zum Anderen (was den zweiten Gesichtspunkt betrifft) zählt zu diesen, wer denkt, dass unter den *awliyā’* welche sind, denen es erlaubt ist, aus der prophetischen *šarī‘a* hervorzutreten sowie es al-Ḥaḍīr erlaubt gewesen wäre, aus dem Gehorsam (*mutāba‘a*) Moses gegenüber hervorzutreten und dass vielleicht dem *walī* zum Zeitpunkt von *mukāšafa* oder *muḥāṭaba* etwas geschehe (bzw.: dass der *walī* an *mukāšafa* und *muḥāṭaba* etwas hat, was ihm erlaubt etc.), das ihm auf die Nachfolge des Propheten zu verzichten erlaube in der Gesamtheit seiner Zustände und in einigen von ihnen, und viele von ihnen ziehen, indem sie das behaupten, den *walī* dem Propheten vor, entweder absolut oder in einigen Hinsichten und behaupten dabei, dass ihnen in Gestalt der ‚Geschichte von al-Ḥaḍīr‘ ein Beweis vorliege: All diese Behauptungen sind in höchstem Masse ignorant und irrig, ja vielmehr noch, sie zählen zu den grössten Formen von Heuchelei, Ketzerei und Unglauben. Denn von der islamischen Religion ist zweifelsfrei bekannt, dass die Botschaft Muḥammads an *alle* Menschen gerichtet ist: Araber, Nichtaraber, Herrscher, Asketen, Gelehrte und gewöhnliche Leute und dass sie immerwährend ist, bis an den Tag der Auferstehung, ja vielmehr ist sie an beide, Menschen und *ġinn*, gerichtet.⁹⁰⁶ Und keinem Menschen steht es an, davon abzugehen, Muḥammad nachzufolgen (*mutāba‘a*), ihm Gehorsam (*ṭā‘a*) zu leisten, sich an das zu halten, was er als Gesetz und als Religion (*dīn*) vorgeschrieben hat und von dem, was er eingeführt hat an verpflichtenden Handlungen (*mā sanna lahum min fi‘l al-ma‘mūrāt*) und an zu Unterlassendem (*min tark al-maḥzūrāt*), ja, gesetzt, die Propheten, die vor Muḥammad waren, lebten heute, so wäre es ihre Pflicht, ihm (=Muḥammad) nachzufolgen und ihm ihren Gehorsam zu erweisen. [...]. Von der Religion des Islam ist zweifelsfrei bekannt, dass es niemandem, den Muḥammads Aufruf erreicht hat, erlaubt ist, der *šarī‘a* eines anderen als Muḥammad – also etwa Moses oder Jesus – zu folgen. Ist es also nicht gestattet, von seiner (=Muḥammads) *šarī‘a* abzugehen zu der *šarī‘a* eines anderen Gesandten, (um) wie (weniger sollte es also erlaubt sein) von

⁹⁰⁶ Es ist gut zu sehen, in welchem Kontext hier der von Krawietz betonte „Geltungsanspruch“ immer und immer wiederkehrt.

ihm (=Muḥammad) und den Gesandten (abzugehen)? Der Irrtum, dem sie unterliegen, wenn sie anhand der ‚Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr‘ argumentieren um ihr Zuwiderhandeln gegen die *ṣarīʿa* zu rechtfertigen, wird deutlich, wenn man berücksichtigt, dass Moses nicht zu al-Ḥaḍīr gesandt worden war, Gott also al-Ḥaḍīr nicht dazu verpflichtet hatte, ihm (=Moses) nachzufolgen und ihm seinen Gehorsam zu erweisen. [...] (Es folgt die Überlegung, dass der „Aufruf“ des Moses *ḥāṣṣ* war, d. h. an die Banū Isrāʾīl gerichtet; Anm. vor mir). Der Aufruf des Muḥammad hingegen war allumfassend (*ṣāmīl*)⁹⁰⁷ an alle Gläubigen (*ʿibād*) gerichtet, und niemandem steht es an, davon abzugehen, ihm (=Muḥammad) nachzufolgen und ihm seinen Gehorsam zu erweisen, und niemand (steht es an) auf die Botschaft von Muḥammad verzichten zu können, so wie es al-Ḥaḍīr erlaubt war, davon abzugehen Moses nachzufolgen und davon abzugehen, ihm (=Moses) seinen Gehorsam zu erweisen, indem er darauf verzichtete (verzichten konnte) durch das, was Gott ihn hatte wissen lassen. Es ist keinem, den der Islam erreicht hat, erlaubt zu Muḥammad zu sagen: ‚Ich handle auf der Grundlage eines Wissen, das seinen Ursprung in Gott hat und das er mich gelehrt hat, das du nicht weisst.‘ (*innī ʿalā ʿilmin min ʿilmi llāhi ʿallamanihi llāhu lā taʿlamuhū*). Wer dies erlaubt (*sawwāḡa*) und denkt, dass es einem einzigen Menschen (w. einem der Schöpfung/*al-ḥalq*) [...] anstünde, sich von dem Aufruf des Muḥammad abzuwenden, und sich davon abzuwenden, ihm nachzufolgen, so ist ein solcher nach übereinstimmender Meinung der Muslime ein Ungläubiger. [...]. In der ‚Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr‘ gibt es nichts, was einem Abgehen von der *ṣarīʿa* entsprechen würde. Und es ist deswegen, dass Moses mit al-Ḥaḍīr übereinstimmte, als al-Ḥaḍīr Moses die Gründe seines Handelns⁹⁰⁸ auseinandersetzte. Angenommen, al-Ḥaḍīr hätte so gehandelt, dass sein Handeln der *ṣarīʿa* des Moses widersprochen hätte, so hätte Moses mit ihm (=al-Ḥaḍīr) (wohl) niemals übereingestimmt (ihm zugestimmt)!“⁹⁰⁹

Soweit einmal zum grundlegenden Unterton, mit dem die Geschichte bei Ibn Taymīya vorkommt. Zu selbigem lässt zusammenfassend sagen, dass Ibn Taymīyas Ausführungen zur „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ sich haarscharf in seine Überlegungen betreffend das, was die seiner Ansicht nach korrekte Sicht der *awliyaʾ* wäre, einreihen lassen: Ibn Taymīya verkittet sozusagen hier eine weitere Fuge, die (seiner Darstellung nach) bestimmte Akteure im religiösen Feld in der „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ gefunden haben, indem sie diese Geschichte als Argument heranziehen (= *al-iḥtiḡāḡ*), das es ihnen – die mit einem „besonderen Wissen“ ausgestattet wären und nicht zur „gemeinen Masse“ gehören würden – möglich wäre, sich ein Stück weit aus der Allgemeinverbindlichkeit der religiösen Forderungen zurückzuziehen. Ibn Taymīya ist bemüht, ihnen hier den sprichwörtlichen Strich durch die Rechnung zu machen. Er tut dies unter anderem, indem er ihnen einen theologischen Fehler nachzuweisen versucht, der sich knapp darin zusammenfassen lässt, dass diese hier kritisierten Akteure nicht berücksichtigen würden, so Ibn Taymīya, dass „*lahū* (=Gott) *al-ḥalq wa-l-amr*“: Beides – „Schöpfung und Befehl“ – wären „Richtungen“ des göttlichen Willens. Ibn

⁹⁰⁷ D. h. wesentlich „nicht-*ḥāṣṣ*“.

⁹⁰⁸ Also desjenigen Handelns, von dem Ibn Taymīya sich nachzuweisen bemüht, dass es eben *nicht* „legally aberrant“ (vgl. Chodkiewicz) war.

⁹⁰⁹ Zu erinnern ist daran, dass diese Übereinstimmung, von der hier ständig die Rede ist, *Ibn Taymīyas Auslegung* ist. Für die Passage vgl.: „*wa-ammā ḥtiḡāḡuhum bi-qisṣati Mūsā wa-l-Ḥaḍīri fa-ḥaṭṭāḡūna bihā ʿalā waḡhayni* etc.“

Taymīya hat diese beiden Ausrichtungen oder Dimensionen, wie weiter oben zu sehen war, als *kawnī* und *dīnī* bezeichnet, und argumentiert, dass es nicht angehe, dass der Aspekt dessen, was *dīnī* ist, vernachlässigt würde, umso weniger, als es diese *dīnī*-Seite ist, die für seine Sichtweise der *awliyā'* nicht nur relevant, sondern unentbehrlich ist, da mit der für die *awliyā'* *Allāh* sensu Ibn Taymīya unabdingbaren „Orthopraxie“ verbunden: Wie zu sehen war, impliziert, das, was Ibn Taymīya im Zusammenhang mit der „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr“ sagt, dass nur auf die *kawnī*-Seite geblickt wird, nicht aber auf die *dīnī*-Seite (al-Ḥaḍīr führt, wie er suggeriert, Moses gesetzliche Gründe an).

IV. 3. 3. 2. 1. ERGÄNZENDE BEMERKUNGEN ZU ZWEI BEZUGNAHMEN IBN TAYMĪYAS AUF DIE GESCHICHTE VON MOSES UND AL-ḤAḌĪR

Ich möchte im Folgenden noch auf zwei Bezugnahmen Ibn Taymīyas auf die Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr eingehen. Die erste dieser beiden Bezugnahmen steht im Kontext der Thematik von *ilhām* „Eingebung“ (1). Die zweite taucht im Kontext von Ibn Taymīyas Auseinandersetzung mit der Baṭā'ihīya auf (2).

IV. 3. 3. 2. 1. 1. BEZUGNAHME (1):

Zur ersten Bezugnahme: Ibn Taymīya hat also auf die Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr auch im Kontext mit der Thematik von *ilhām* Bezug genommen. Die im Folgenden vorzustellenden Überlegungen von ihm stehen dabei im Zusammenhang mit der nun schon ausführlich vorgestellten Forderung nach *imtiṭāl al-amr* „dem Befolgen des Befehls“. Im Hinblick auf diese Forderung wurde bereits festgehalten, dass bisweilen das Problem auftaucht, dass dieser Befehl nicht klar und deutlich ist. Wie soll dann aber gehandelt werden? Es ist vor dem Hintergrund dieses Problems, dass Ibn Taymīya relativ ausführliche Überlegungen zu der komplexen und schwierigen Thematik von *ilhām* „Eingebung“ anstellt. Dabei entspricht es offensichtlich seiner Überzeugung, dass *ilhām* die Möglichkeit zu handeln zu gewährleisten vermag, nämlich insofern, also solch ein *ilhām* es erlaubt, in Fällen, die auf intellektuellem Weg nicht entschieden werden können, eine Entscheidung zu treffen – *aber: auch hier gilt, dass die Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr nicht als Referenzpunkt dienen kann, um die Geltung des Gesetzes aufzuweichen:*

„*Ilhām*⁹¹⁰ ‚die Eingebung‘ ins Herzen ist bisweilen von der Art der Rede, des Wissens, der Vermutung und der Überzeugung und bisweilen von der Art des Tuns, der Liebe, des Wollens und des Verlangens. Und so ‚fällt‘ manchmal in sein

⁹¹⁰ Für die folgenden Passagen vgl.: „*wa-l-ilhāmu fī l-qalbi tāratān yakūnu min ġinsi l-qawli wa-l-ʿilmi wa-z-zanni wa-l-iʿtiqādi wa-tāratān yakūnu min ġinsi l-ʿamali wa-l-ḥubbi wa-l-irādāti wa-ṭ-ṭalabi fa-qad yaqāʿu fī qalbihi anna hādā l-qawla arġaḥu wa-aẓharu wa-aṣwabu wa-qad yamīlu qalbuhū ilā aḥadi l-amrayni dūna l-āḥari. wa-fī ṣ-Ṣaḥīḥayni ʿani n-nabīyi ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama annahū qāla: ‚qad kāna fī l-umami qablakum muḥaddaṭūna fa-in yakun fī ummatī aḥadun fa-ʿUmaru.ʾ wa-l-muḥaddaṭu l-mulhamu l-muḥāṭabu. wa-fī miṭli hādā qawlu n-nabīyi ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama fī ḥadiṭi Wābiṣata: ‚al-birru mā ṭmaʾannat ilayhi n-nafsu wa-sakana ilayhi l-qalbu wa-l-iṭmu mā ḥāka fī nafsika wa-in aftāka n-nāsu wa-aftawkaʾ wa-huwa fī s-Sunan etc.ʾ*“

(also: des Gläubigen) Herz, dass die und die (wörtl. diese) Aussage mehr Gewicht hat (also: vorzuziehen ist); offensichtlicher ist; richtiger. Und bisweilen neigt sein Herz eher dem einen als dem anderen Sachverhalt zu. In den beiden *Ṣaḥīḥ* wird vom Propheten überliefert, dass er gesagt hat: ‚In den Gemeinden vor euch gab es *muḥaddatūn* ‚übersinnlich Angesprochene‘. Gibt es in meiner Gemeinde einen (der zu dieser Gruppe zählt), dann (ist das) ‘Umar’ – wobei unter ‚*muḥaddat*‘ derjenige zu verstehen ist, dem etwas ‚eingegeben‘ worden ist (= *mulham*); der ‚übersinnlich angesprochen‘ worden ist (= *muḥāṭab*). [...] Zu sagen ist zudem: Verhält es sich so, dass dem gläubigen Menschen (wörtl. Diener) bisweilen *umūr kawnīya* ‚ontologische Sachverhalte‘ enthüllt werden entweder als Gewissheit oder als Vermutung, so gilt das für *umūr dīnīya* ‚religiöse Sachverhalte‘ umso mehr, da er mehr Bedarf danach hat, dass selbige enthüllt werden, aber dies muss mehrheitlich notwendig eine Enthüllung eines *dalīl* sein, und es mag sein, dass es sich dabei um einen *dalīl* handelt, der ihm Herzen des Gläubigen entzündet (?) wird (*inqadaḥa*), wobei es ihm aber unmöglich ist, diesen *sprachlich* auszudrücken – was genau einer der Arten und Weisen entspricht, mit der die Bedeutung von *istiḥsān* erklärt wurde.⁹¹¹ Diejenigen, die dies angefochten haben – so wie Abū Ḥāmid oder Abū Muḥammad – haben gesagt, dass das, was jemand (wörtl. er) nicht ausdrücken kann, Phantasterei ist – und *das stimmt nicht*.⁹¹² Denn es ist nicht Jedem möglich, die in seinem Herzen befindlichen Ideen klar und deutlich auszusprechen, und viele Leute erklären sie nur mangelhaft. Und vielen von denen, die Enthüllungen erfahren (*ahl al-kašf*), wird ‚in ihr Herz geworfen‘ / ‚eingegeben, dass dieses oder jene bestimmte / konkrete Essen verboten ist oder dass dieser oder jene bestimmte / konkrete Mann ein Ungläubiger oder ein Frevler ist, (und dies) ohne äusseren Hinweis, und ebenso wird jemandem (wörtl. ihm) im Gegenteil die Liebe zu einem Menschen ‚ins Herz geworfen‘ / ‚eingegeben‘; oder, dass (dieser bestimmte Mensch) ein *walī Allāh* ist; oder dass dieses bestimmte Geld erlaubt ist. Hier soll nicht gesagt werden, dass dies *alleine* ein Hinweis auf die rechtlichen Bestimmungen ist (*dalīl ‘alā l-aḥkām aš-šar‘īya*), sondern dass so etwas für den, der die Wahrheit sucht, den Ausschlag geben kann, wenn die äusseren und überlieferten rechtlichen Hinweise einander die Waage halten (d. h. in dem sie einander diametral gegenüberstehen?). Und etwas kraft *dessen* vorzuziehen ist (entschieden) besser als zwei einander widersprechende Sachverhalte einander gleichzustellen, denn sie gleichzustellen ist *mit Bestimmtheit falsch*.⁹¹³ So wie wir gesagt haben: Kraft von Vermutung/Wahrscheinlichkeit (*ẓann*) zu handeln, die aus einem *ẓāhir*⁹¹⁴ erwächst oder einem Analogieschluss ist besser als kraft des Gegenteils hiervon zu handeln, sofern es unabdingbar ist, nach einem von beidem zu handeln. Richtig ist, was die Altvorderen und die Mehrheit praktiziert haben, dass es nämlich mit Bezug auf jedes Ereignis (*ḥādīṭa*) einen rechtlichen Hinweis geben muss, und dass es nicht gestattet ist, dass (einander widersprechende) rechtliche Hinweise mit Bezug auf einen selben Sachverhalt einander die Waage halten / ebenbürtig sind, dass es aber (sehr wohl) sein kann, dass sie (also: die rechtlichen Hinweise) einander bei demjenigen, der (über das vorliegende Problem) nachdenkt, die Waage halten, (und zwar) deswegen, weil ihm nichts erkennbar geworden ist, das ihm (also: dem, der über das Problem nachdenkt) erlaubte,

⁹¹¹ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, pp. 107-111

⁹¹² Dieser hier eingeflochtene Vorwurf an Abū Ḥāmid al-Ġazzālī ist mit Vorsicht zu genießen!

⁹¹³ Weil eben etwas nach den Gesetzen der Logik nicht *zugleich* richtig *und* falsch sein kann; vgl. auch Hallaq *Greek Logicians*, p. 30

⁹¹⁴ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 45

(einen dieser rechtlichen Hinweise dem anderen) vorzuziehen. Was aber diejenigen betrifft, die sagen, dass es mit Bezug auf ein- und denselben Sachverhalt keine konkrete Wahrheit gebe, sondern, dass jeder *muğtahid* die innere Wahrheit die Frage betreffend erkennt, und dass nicht einer (von ihnen) einem anderen vorzuziehen ist weder mit Bezug auf ein Wissen noch auf ein Tun. Diejenigen (die so etwas sagen) – oder jedenfalls einige von ihnen – gestatten es also, dass (einander widersprechende) rechtliche Hinweise einander ebenbürtig sind (also: alle gleich richtig sind) und setzen als verpflichtend fest, zwischen den beiden Lehrmeinungen *wählen* zu müssen. Dabei behaupten sie, dass es auf der Grundlage von *ẓann* ‚Vermutung‘/Wahrscheinlichkeit keinen *dalīl* ‚rechtlichen Hinweis‘ mit Bezug auf ein- und denselben Sachverhalt (zu dem es verschiedene einander widersprechende Auffassungen gibt) geben kann, und dass das Überwiegen einer der beiden Lehrmeinungen von derselben Art ist, wie wenn etwas durch Neigung oder Willen überwiegt, so wie die iraszible Seele es vorzieht Rache zu nehmen, die bedächtige hingegen zu verzeihen – und diese Lehrmeinung ist *falsch*. Es muss nämlich so sein, dass es mit Bezug auf ein- und denselben Sachverhalt *eine* konkrete Wahrheit gibt, die der *mustadill* (also: der, der einen *dalīl* sucht) (nur eben) einmal nicht verfehlt und ein anderes Mal schon (wörtl. und ein anderes Mal verfehlt). [...] Denn der Gesetzgeber hat die allgemeinen Bestimmungen klargemacht. Was konkrete Bestimmungen betrifft, die als *tanqīḥ al-manāṭ*⁹¹⁵ bezeichnet werden – wie etwa, dass eine bestimmte Person rechtschaffen oder ein Frevler ist; gläubig oder ein Heuchler; oder ein Freund Gottes oder ein Feind; oder dass der und der den Muslimen ein Feind ist und den Tod verdient [...]. All dies muss nicht mit allgemeinen rechtlichen

⁹¹⁵ Für den Terminus *tanqīḥ al-manāṭ* vgl. Kamali *Principles*, pp. 213-214: „*Tanqīḥ al-manāṭ* implies that a ruling may have more than one cause, and the *muğtahid* has to identify the one that is proper (*munāsib*) [...]. Literally, *tanqīḥ* means ‘purifying’, whereas *manāṭ* is another word for ‘illah. Technically, *tanqīḥ al-manāṭ* means ‘connecting the new case to the original case by eliminating the discrepancy between them [...]’.“ Vgl. auch Hallaq *Legal Theories*, p. 201: „[...] *tanqīḥ al-manāṭ* [...] the identification of the *ratio legis* insofar as it is isolated from attributes that are conjoined with it in the texts [...]“. – Ibn Taymīya selbst hat *tanqīḥ al-manāṭ* verschiedenorts definiert – vgl. etwa die folgende Passage: „[...] *tanqīḥu l-manāṭi wa-huwa an yakūna l-ḥukmu qad ṭabata fī ‘aynin mu‘ayyanatin wa-laysa maḥṣūṣan biḥā bali l-ḥukmu ṭābitun fihā wa-fī ġayriḥā fa-yuḥṭāḡu an yu‘rafa manāṭu l-ḥukmi – miṭālu ḍālika annahū qad ṭabata fī ṣ-Ṣaḥīḥi anna rasūla llāhi ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama ,su‘ila ‘an fa‘ratin waqa‘at fī samnin fa-qāla: ulqūhā wa-mā ḥawlahā wa-kulū samnakum’ fa-innahū muttafaqun ‘alā anna l-ḥukma laysa muḥtaṣṣan bi-tilka l-fa‘rati wa-ḍālika s-samni bali l-ḥukmu ṭābitun fīmā huwa a‘ammu minhā fa-baqiya l-manāṭu llaḍī ‘ulliqa biḥi l-ḥukmu mā huwa? fa-ṭā‘ifatun min ahli l-‘ilmi yaz‘umūna anna l-ḥukma muḥtaṣṣun bi-fa‘ratin waqa‘at fī samnin fa-yunağğisūna mā kāna ka-ḍālika muṭlaqan wa-lā yunağğisūna s-samna idā waqa‘a fihī l-kalbu wa-l-bawlu wa-l-aḍiratu wa-lā yunağğisūna z-zayta wa-naḥwahū idā waqa‘at fihī l-fa‘ratu – wa-hāḍā l-qawlu ḥaṭa‘un qaṭ‘an“, d. h.: „[...] *tanqīḥ al-manāṭ* - darunter ist zu verstehen, dass mit Bezug auf einen individuellen Fall eine rechtliche Bestimmung feststeht, für die aber gilt, dass sie nicht alleine diesen (einen) individuellen Fall angeht, sondern (darüber hinaus) auch (noch) andere (Fälle) – daher ist es notwendig, die hinter der rechtlichen Bestimmung stehende *ratio legis* in Erfahrung zu bringen. Ein Beispiel hierfür ist, dass im *Ṣaḥīḥ* erwiesen ist, dass der Prophet über eine Maus gefragt wurde, die in Fett gefallen war und sagte: ‚Werft sie und das, was unmittelbar um sie herum ist, weg und esst den Rest (wörtl. euer Fett).‘ Man ist nun einig darüber, dass die Bestimmung nicht ausschliesslich jene konkrete Maus und jenes konkrete Fett angeht, sondern dass die Bestimmung vielmehr feststeht für etwas, was allgemeiner ist als das – was verbleibt also als die *ratio legis*, von der die Bestimmung abhängig gemacht wurde? Eine Gruppe von Rechtsgelehrten behauptete, dass die Bestimmung (ausschliesslich) eine Maus betrifft, die in Fett gefallen ist, und sie erklären absolut für unrein, was sich so verhält, während sie (etwa) das Fett, in das ein Hund, Urin oder Kot gefallen wäre, nicht für unrein erklären und (auch) nicht (etwa) Öl oder dergleichen (in das eine Maus gefallen ist) für unrein erklären – und diese Lehrmeinung ist entschieden falsch!“*

Hinweisen erkannt werden, sondern mit besonderen Hinweisen, die darauf hinweisen. Und zu den einschlägigen Wegen (in dieser Hinsicht) gehört auch der *ilhām* ‚die Eingebung‘, denn bisweilen gibt Gott einem Seiner Diener ein, wie es sich mit dem oder dem konkreten / bestimmten Vermögen verhält; was es mit der und der bestimmten / konkreten Person auf sich hat, auch wenn es keinerlei äusseren Hinweis gibt, an dem die anderen Leute (also: die, denen solches nicht eingegeben wurde) teilhätten – die ‚Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr‘ gehört hierher, und in ihr befindet sich *nichts*, was Gottes Gesetz widersprechen würde. *Es ist also niemanden jemals gestattet – weder einem Propheten, noch einem wālī – Gottes Gesetz zuwiderzuhandeln, sondern in ihr (also: der Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr) geht es um das Wissen darum, wie es sich um jenen konkreten Einzelfall verhält aufgrund eines ‚inneren Grundes‘, mit Bezug auf welchen das Gesetz Gottes es notwendig macht, so zu handeln wie al-Ḥaḍīr.* So wie wer, der ein Haus betritt und das Geld, das dort liegt, (an sich) nimmt, weil er weiss, dass derjenige, dem dieses Geld gehört, es ihm erlaubt hat - während aber niemand sonst das weiss. Oder wie wer, der ein verirrtes Tier findet und das nicht mitteilt (?), weil er weiss, dass es ihm als Geschenk zugeführt wurde o. ä. – dergleichen geschieht oft bei denen, die Empfänger echter Eingebung sind (*ahl al-ilhām aṣ-ṣaḥīḥ*). Die zweite Art ist das Gegenteil hierzu, und das heisst, dass sie (die, die so sind) ihren persönlichen Leidenschaften folgen und nicht Gottes Befehl. Solche tun und befehlen also kraft dessen, was sie mögen durch ihre persönliche Leidenschaft; stehen ab von etwas und untersagen etwas nur auf der Grundlage dessen, was sie verabscheuen durch ihre Leidenschaft – und dies sind die schlechtesten Menschen überhaupt. [...] Die dritte Abteilung sind jene, die manchmal auf eine Art und Weise wollen, die Gott liebt und manchmal auf eine Art und Weise, die Gott verabscheut/hasst. Es handelt sich hierbei um die Mehrheit der Muslime – denn diese (wörtl. sie) gehorchen einmal Gott und wollen, was Er liebt, und dann wiederum sind sie ungehorsam gegen Ihn und tun, was ihrer *persönlichen* Leidenschaft entspricht, auch wenn Er dies verabscheut. Die vierte Abteilung (zeichnet sich dadurch aus, dass diejenigen, die ihr zuzuschlagen sind) frei von den beiden Willen sind. Sie wollen also nicht um Gottes willen, und nicht nicht um ihrer Leidenschaft willen – und dies widerfährt vielen Menschen zu manchen Zeiten und vielen Verzichtern und Asketen mit Bezug auf sehr viele Sachverhalte (also: mehr als nur manchmal?). Was das *absolute* Freisein eines Menschen von (jeglichem) Willen betrifft, so ist es schlechterdings unmöglich, da jedem Menschen (wörtl. ihm) anerschaffen ist, das zu wollen, dessen er unbedingt bedarf und gegen das eine Abneigung zu haben, was ihm schadet und ihm wehtut, und ein Verzichter und Asket muss, so er denn Muslim ist, unbedingt Dinge wollen, die Gott liebt – wie z. B., dass er seine religiösen Pflichten erfüllt und von dem absteht, was verboten ist – ja, vielmehr noch, sämtliche *Gläubige* müssen jeweils unbedingt Dinge wollen, die Gott liebt. Denn, wer nicht Gott liebt und nicht irgendetwas für Gott liebt – also nichts von den Gehorsamstaten liebt: der weder bezeugt, dass es keinen Gott ausser Gott gibt und dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist noch sonst irgendetwas – und der dies nicht will, nun, der ist kein Gläubiger. Folgerichtig muss jeder (einzelne) Gläubige unbedingt einen Teil dessen, was Gott liebt, wollen. Was das Wollen des Menschen (wörtl. Dieners) dessen, was er (persönlich) begehrt betrifft, und was Gott nicht liebt, so besteht dieses notwendig bei allen, die ungehorsam gegen Gott sind. So jemand will also den Ungehorsam gegen Gott und Gott liebt ihn nicht und findet kein Wohlgefallen daran. Was das Freisein von sowohl dem

‚lobenswerten‘ als auch dem ‚tadelnswerten‘ Willen betrifft,⁹¹⁶ so kann dies auf zweierlei Art geschehen, wobei sich der Mensch in einem Falle davon abwendet, Gott zu dienen und ihm zu gehorchen, auch, wenn er darüber Bescheid weiss – denn bisweilen weiss er von einer Menge von Sachverhalten, dass sie ihm befohlen wurden und er will sie trotzdem nicht, obgleich es ihm nicht missfällt, dass ein Anderer sie praktiziert. Und kämpfen Muslime und Ungläubige gegeneinander, so will er nicht den Sieg der einen – den Gott liebt – und nicht den Sieg der anderen – den Gott hasst. Was die zweite Art betrifft, so ist dies das Verhalten vieler Verzichter, die dem nachkommen, von dem sie wissen, dass Gott es befohlen hat und die das vermeiden, von dem sie wissen, dass Gott es untersagt hat – was (hingegen) andere Sachverhalte betrifft, von denen sie nicht wissen, ob sie ge- oder verboten worden sind, so wollen sie sie weder noch verabscheuen sie sie aufgrund eines Mangels aus Wissen (um den Status dieser Sachverhalte) – bisweilen haben sie aber Wohlgefallen an ihnen *insofern, als* sie allesamt von Gott erschaffen und bestimmt worden sind und unterstützen sie und denken, dass dies heisst, dass sie mit Gott übereinstimmen und dass ihnen, sind sie (dabei nur) frei von persönlichen seelischen Neigungen, aufgetragen ist, sich mit allem, was geschieht, zufrieden zu zeigen, ja mehr noch, allem, was geschieht, die eigene Unterstützung zukommen zu lassen – ein Standpunkt (*mawḍi‘*), der (ausgesprochen) anfällig für Irrtümer ist! Denn, das was Gott und Sein Gesandter lieben ist uns zu lieben aufgetragen, und das, was Gott und Sein Gesandter hassen, ist uns zu hassen aufgetragen. Und das, was Gott und Sein Gesandter weder hassen noch lieben, so wie die Taten, mit Bezug auf welche keine Rechtsfähigkeit besteht – etwa das, was ein Schlafender oder ein Irrer tut – : Liebt Gott dies nicht und hat kein Wohlgefallen daran und verabscheut Er es nicht und tadelt es nicht, so geziemt es sich auch dem Gläubigen nicht, dies zu lieben, daran Wohlgefallen zu haben und es zu verabscheuen. Was die Tatsache betrifft, dass solches bei Gott bestimmt und erschaffen ist, so betrifft dies nicht speziell das, sondern vielmehr gilt dies für *alles*, was erschaffen worden ist, wo doch Gott erschafft, was Er erschafft und aus Gründen erschafft, die Er will und alles, was Er erschafft, gut gemacht hat. Die Zufriedenheit mit dem Beschluss (Gottes) ist dabei von dreierlei Art: Da ist einmal die Zufriedenheit mit den Gehorsamstaten – und hierbei handelt es sich um einen Gehorsam, der befohlen worden ist. Da ist andererseits Zufriedenheit mit dem Unglück, von dem man betroffen ist – und dies ist (gleichfalls) befohlen worden, entweder im Sinne von etwas ‚Erwünschtem‘ oder im Sinne von etwas ‚Obligatem‘. Und schliesslich ist da Unglaube/Undankbarkeit, Frevel und Ungehorsam/Widersetzlichkeit (den göttlichen Geboten gegenüber), und mit solchem zufrieden zu sein ist nicht befohlen worden, sondern vielmehr ist befohlen worden, solches zu verabscheuen/zuhassen und darüber entrüstet zu sein, da Gott es nicht liebt und kein Wohlgefallen daran hat sowie Er sagte (= Q 4/108): ‚[Sie verstecken sich (mit ihren geheimen Gedanken) vor den Menschen. Aber vor Gott können sie sich nicht verstecken, wo er doch bei ihnen ist,] wenn sie von etwas munkeln (?), was ihm nicht gefällt [...]‘. Und Er sagte (= Q 2/205): ‚Aber Gott liebt das Unheil nicht‘ und Er sagte (= Q 39/7): ‚Er findet es nicht gut für seine Diener, undankbar (oder: ungläubig) zu sein.‘ Und Er sagte (= Q 3/32): ‚Gott liebt die Ungläubigen nicht.‘ Und Er sagte (= Q 2/190; Q 5/87): ‚Gott liebt nicht die, die Übertretungen begehen.‘ Und auch wenn (es sich so verhält, dass) Gott (wörtl. Er) solches erschaffen hat aufgrund einer *ratio* die Er hat und die darin liegt, so schliesst dies nicht aus, dass Er (etwas) erschafft, was Er nicht liebt, weil es zur *ratio* führt, die

⁹¹⁶ Vgl. Ibn Taymīyas *Tuḥfa ‘irāqīya*!

Er liebt – wie Er etwa die *ṣayāṭīn* erschaffen hat. Und wir sind zufrieden mit Gott (und) damit, dass Er erschafft, was Er will, und Er sei gepriesen hierfür. Was aber die tadelnswerte Handlung *selbst* betrifft sowie den, der sie setzt, so mögen wir sie nicht gutheissen und preisen. Es gibt (also) einen Unterschied zwischen dem, was um seiner selbst geliebt wird und zwischen dem, was gewollt wird, da es zu etwas führt, das geliebt wird, obwohl es von einer anderen Richtung her betrachtet verabscheut wird. Ein- und derselbe Sachverhalt wird also von einer Seite her gewollt und von anderen Seite her verabscheut, (und es verhält sich dabei) wie mit einem Kranken, der eine verhasste Medizin einnimmt – der also die Medizin verabscheut und hasst und sie trotzdem (dass es sich so verhält) anwenden möchte, da sie zu dem führt, was geliebt wird, nicht aber, weil sie selbst geliebt würde. Im *ḥadīṭ ṣaḥīḥ* findet sich (eine Aussage) von Gott: ‚Mit Bezug auf nichts, was ich tue, schwanke ich so sehr wie dabei, wie meine gläubigen Diener sterben zu lassen: Ihnen ist es verhasst zu sterben, und mir ist es verhasst, ihnen weh zu tun, und doch ist es notwendig (ihnen dies anzutun).‘ Nachdem es Gott also verhasst ist, Seinem gläubigen Diener, der es hasst zu sterben, weh zu tun, so macht dies erforderlich, dass es Gott verabscheut ist, ihn sterben zu lassen obwohl Er ihn sterben lassen will aufgrund dessen, was darin an Gründen liegt. Diejenigen Sachverhalte also, die Gott verabscheut und untersagt, sind nicht zu lieben und an ihnen hat man keinen Gefallen zu finden, aber wir finden Gefallen an dem, woran Gott Gefallen findet, insofern Er sie geschaffen hat wegen dem, was Er hierfür an Gründen hat. Und ebenso (gilt für) diejenigen Handlungen, die weder geliebt noch verabscheut werden, dass es sich nicht geziemt sie zu lieben und an ihnen Gefallen zu finden, so wie es sich auch nicht geziemt, sie zu verabscheuen. Die Zufriedenheit/das Wohlgefallen, das kraft eines religiösen Textes feststeht, besteht darin, dass er (also: der Gläubige) Gott als seinen Herrn gutheisst, den Islam als seine Religion und Muḥammad als den Propheten, wo doch im *Ṣaḥīḥ* erwiesen ist, dass Muḥammad gesagt hat: ‚Wer Gott als seinen Herrn gutheisst, den Islam als seine Religion und Muḥammad als seinen Propheten, den zuzufriedenzustellen obliegt es Gott.‘ Was das betrifft, was sich auf die (göttliche) Vorbestimmung bezieht, so ist er zufrieden mit Gott, da Er in jedem Fall zu preisen ist, und er ist zufrieden mit dem, womit Gott (wörtl. Er) zufrieden ist an *ratio*, aufgrund derer Er schuf, was Er schuf, auch wenn wir verabscheuen, was Er verabscheut von den erschaffenen Dingen, und so (verhält es sich folgerichtig so), dass *insofern der gesetzliche Befehl nicht vorhanden ist oder insofern der gesetzliche Befehl unbekannt ist, das Befolgen des Befehls, die Zufriedenheit und die Liebe nicht so sind wie mit Bezug auf einen gesetzlichen Befehl, auch wenn (auch in ernstgenanntem Fall) jenes (von Gott) vorherbestimmt ist*. Und hierbei handelt es sich um Gegenstände, mit Bezug auf welche/in denen viele (von denen), die zur Elite (*ḥāṣṣa*) der *sālikūn* und ihren Scheichs gehören, irren, ganz zu schweigen vom einschlägigen Fussvolk (*‘āmma*), und mit Bezug auf dieses sind sie von verschiedener Art je nachdem, wie sehr sie darüber Bescheid wissen, was das religiöse Gesetz vorschreibt/befiehlt und je nachdem, wie sehr sie (all) dem ihren Gehorsam erweisen. Und so gibt es welche von ihnen, die besser Bescheid wissen (als andere) über das, was das religiöse Gesetz befiehlt und dem gegenüber gehorsamer sind. Und so jemandes Zustand ist besser als der Zustand jemandes, der ersteren nicht erreichen kann, was seine Kenntnis dessen betrifft, was das religiöse Gesetz befiehlt, und (ihn nicht erreichen kann) mit Bezug auf den Gehorsam, den er dem (göttlichen) Befehl erweist. Und unter ihnen sind welche, die von dem, was das Gesetz befiehlt, weit entfernt sind und sich ungezwungen verhalten bis dahin, dass sie sich samt und sonders vom Islam loslösen/entledigen und es mit der eigenen Begierde/Neigung und der Vorbestimmung halten. Und unter diesen gibt es welche, die als

Ungläubige sterben und solche, denen Gott wieder Seine Gande zuwendet; welche, die als Frevler sterben und solche, denen Gott wieder Seine Gnade zuwendet. Und Leute wie sie (wörtl. diese) blicken auf die *ḥaqīqa qadarīya* ‚die Bestimmungs-Wirklichkeit‘, wobei sie sich vom gesetzlichen Befehl abwenden, während es aber notwendigerweise so ist, dass (sie sich nicht absolut von Ge- und Verboten abwenden können, sondern dass) sie (dann vielmehr) anderen und von dem, was das religiöse Gesetz vorschreibt, verschiedenen Ge- und Verboten folgen, die entweder von ihren (Trieb)Seelen herrühren oder von jemandem Anderem als Gott und dem Gesandten, da es aufgrund der Natur der Sache schlichtweg unmöglich ist, sich in einem *absoluten Sinne* der Vorbestimmung zu überlassen, da es dem Menschen – wie bereits weiter oben ausgeführt – anerschaffen ist, manche Dinge zu lieben und andere zu verabscheuen, und wer sagt, dass ‚der Mensch Gott gegenüber so ist wie die Leiche in Händen (wörtl. in der Hand) des Leichenwäschers‘, so ist das nicht korrekt und für einen Muslim absolut unzulässig [...] und zudem (geschieht) dies nur (deswegen), weil Gottes Befehl jemandem unbekannt ist, und *mitnichten sonst* – weiss jemand (wörtl. er) also, was Gott befohlen hat und was Er liebt, so ist es an ihm, unbedingt das zu lieben, was Gott liebt und zu verabscheuen, was Er verabscheut.

[Abschnitt] Und so wie die *ṭarīqa ‘ilmīya* durch eine nach allen Regeln der Kunst ausgeführte Befassung mit rechtlichen Hinweisen und *asbāb ‘ilm* ‚Wissen‘ nach sich zieht: wie ein genaues Nachdenken über Qur’ān und *ḥadīṭ*, so zieht die *ṭarīqa ‘amaliya* durch eine richtiges Wollen und *asbāb ‘amal* ‚Tun‘ nach sich. Es ist aus diesem Grund, dass der in solchem schreitende *sālik* als *murīd* bezeichnet wird, so wie ihn jene (anderen) als *ṭālib* bezeichnen. Unter *naẓar* ist (nun) ein Sammelbegriff/Gattung zu verstehen, unter den sowohl Wahres als auch Nichtiges fällt; Lobens- wie Tadelswertes. Und ebenso *irāda* ‚das Wollen‘.⁹¹⁷ Und so wie auf dem Weg des Wissens zum Propheten gehöriges und rechtliches Wissen unabdingbar ist dergestalt, dass das, was du weisst, die religions- und prophetenbezogenen Informationen sind und dein Wissen davon dem entspricht, was die Gesandten berichteten. Und falls dem nicht so ist, so nützt dir nichts von dem, was du weisst; nichts von dem, was du als Überzeugung hältst/glaubst betreffend das, was die Gesandten berichteten. Vielmehr ist Glaube an Gott, seine Engel, Bücher, Gesandten und an den Jüngsten Tag unabdingbar. Und ebenso ist es hinsichtlich *irāda* ‚des Willens‘ unabdingbar, zu bestimmen, was eigentlich *gewollt wird*: dabei handelt es sich um *Gott*; und zu bestimmen, was eigentlich der Weg ist, der zu dem, was gewollt wird, führt: und dies ist, *was die Gesandten befohlen haben*. Es ist also unbedingt Gott zu dienen, und es ist dabei unabdingbar, Ihm mit dem zu dienen, was Er durch Seine Gesandten (*‘alā alsinat rusulihī*) angeordnet hat, da *Wissen* notwendig darin besteht, dem Gesandten mit Bezug auf das, was er berichtet, zu glauben und religiöses *Tun* notwendig darin besteht, dem Gesandten (wörtl. ihm) in dem, was er befiehlt, zu gehorchen. Es ist aus diesem Grund, dass *īmān* ‚der Glaube‘ Wort und Tat (*qawl wa-‘amal*) ist zusammen damit, dass in Übereinstimmung mit der Sunna gehandelt wird. Das Wissen der Wahrheit heisst also zu wissen (wörtl. ist), was mit dem Wissen Gottes übereinstimmt. Und der rechtschaffene Wille ist das(jenige), was mit dem übereinstimmt, was Gott liebt und woran Er Wohlgefallen hat – und dies ist Seine gesetzliche Bestimmung/Herrschaft – und Gott ist allwissend und weise. Was also diejenigen Sachverhalte betrifft, die berichtet werden (*al-umūr al-ḥabariya*), so müssen sie unbedingt mit dem Wissen Gottes und dem, was Er berichtet, übereinstimmen. Die auf das Tun bezogenen Sachverhalte (*al-umūr al-‘amaliya*)

⁹¹⁷ Vgl. Ibn Taymīyas *Tuḥfa ‘irāqīya*.

ihrerseits müssen unbedingt mit der Liebe Gottes und Seinem Befehl übereinstimmen. Das Eine ist Sein Befehl, das andere ist Sein Wissen. Was diejenigen betrifft, die Seinen (?) Befehl / Herrschaft (*ḥukmahū*) bloss auf *qadar* ‚die Vorbestimmung‘ beschränken, so wie das (etwa) der Verfasser der *Manāzil as-sāʿirīn* macht, und machen, dass (die Tatsache, dass) der ʿ*ārif* Gottes (wörtl. Seine) Herrschaft / Befehl schaut, ihn daran hindert, eine gute Tate für gut zu befinden und eine schlechte Tat für schlecht, so liegt darin ein *gewaltiger Irrtum*, auf den wir andernorts die Aufmerksamkeit gelenkt haben. Dem *murīd* nützt es also nichts, dass er *gleich was* anbetet und (auch) nicht, dass er Gott *gleich womit* anbetet, sondern das ist vielmehr die Art derer, die Gott etwas beigesellen und die unzulässige Neuerungen in die Religion einführen, die *ṣurakāʾ* haben, die ihnen an Religion vorschreiben, was Gott nicht erlaubt hat – wie etwa die Christen und wer ihnen ähnlich ist von denen, die Neuerungen einführen und die jemanden Anderen als Gott anbeten mit etwas Anderem als dem, was Gott befohlen hat. Was aber diejenigen betrifft, die Islam und Sunna zugehören, so dienen sie Gott alleine und dienen Ihm mit dem, was Er vorgeschrieben hat und nicht mit Neuerungen, es sei denn, was jemand von ihnen *aus einem Irrtum heraus* tun mag. Diejenigen also, die also den *ṭarīq al-irāda* ‚Weg des Wollens‘ schreiten, irren manchmal hinsichtlich dessen, *was sie wollen* und manchmal irren sie hinsichtlich des *Weges*, auf dem sie das, was sie wollen, (zu) erreichen (gedenken). Bisweilen dienen sie jemand Anderen als Gott dadurch, dass sie vor ihm (diesem Anderen) Furcht empfinden; auf ihn hoffen; ihn verehren; ihm ihre Liebe erweisen; ihn fragen und ihn bitten – und (genau) dies ist die wirkliche Bedeutung des von Gott verbotenen *ṣirk* ‚Beigesellens‘, denn die wirkliche Bedeutung des *tawḥīd* liegt darin, dass *nur* Gott gedient wird. Und ʿ*ibāda* impliziert, dass die Liebe *vollständig* Gott gilt; dass *vollständig* Gott verehrt wird; *vollständig* auf Gott gehofft wird und *vollständig* Gott gefürchtet; dass Ehrerbietung und –bezeigung *vollständig* Ihm gelten. Und das Entwerden in diesem *tawḥīd* ist das Entwerden der Gesandten und derer, die ihnen nachfolgen, und dieser *tawḥīd* (wörtl. er) besteht darin, dass du dadurch, dass du Ihm dienst/an ihm ʿ*ibāda* praktizierst dessen entwirst, dass du einem Anderen als Ihm dienst/an einem Anderen als Ihm ʿ*ibāda* praktizierst; dass du dadurch, dass du Ihm deinen Gehorsam erweist dessen entwirst, dass du einem Anderen als Ihm deinen Gehorsam erweist; dass du, dadurch, dass du Ihn fragst dessen entwirst, dass du einen Anderen als Ihn fragst; dass du dadurch, dass du dich vor Ihm fürchtest dessen entwirst, dass du einen Anderen als Ihn fürchtest; dass du dadurch, dass du auf Ihn hoffst dessen entwirst, dass du auf einen Anderen als Ihn hoffst; dass du dadurch, dass du Ihn und in Ihm liebst dessen entwirst, dass du einen Anderen als Ihn und in einem Anderen als Ihm liebst. Was die betrifft, die hinsichtlich des *Weges* (zu dem, was sie wollen) Fehlritte begehen, so wollen sie zwar Gott, doch bisweilen folgen sie dabei nicht dem, was das Gesetz befiehlt. Bisweilen dienen sie Ihm mit etwas, wovon sie vermuten, dass es Sein Wohlgefallen erregt, *obwohl dem nicht so ist*. Und bisweilen schauen sie die Bestimmung an, da diese das ist, was Er will, und entwerden so in der Bestimmung, in der sie allerdings keinerlei Ziel / Zweck haben. Was das absolute Entwerden in ihm (also: *al-qadar*?) betrifft, so ist dies unmöglich, und einige von solchen entwerden, indem sie ihrem *ḍawq* und ihrem *waḡd* folgen,⁹¹⁸ die von dem, was das Gesetz befiehlt, abweichen, oder (sie entwerden) indem sie auf die Bestimmung schauen. [...] Damit werden viele aus der Reihe ihrer ‚Elite‘ in

⁹¹⁸ Ibn Taymīya suggeriert hier, dass auch diejenigen, die behaupten, *nichts* zu folgen, sehr wohl auch irgendetwas folgen.

Versuchung geführt. Scheich °Abd al-Qādir und seinesgleichen gehören (nun aber) zu denjenigen Scheichs ihrer Epoche, die am nachdrücklichsten gebieten, *sich an das Gesetz zu halten* und an das, was (Gott und der Prophet) *befehlen und verbieten* und die dies am nachdrücklichsten *dawq* und *qadar vorreihen*, und (Scheich °Abd al-Qādir und seinesgleichen gehören) zu denjenigen Scheichs, die am *nachdrücklichsten* gebieten, davon abzustehen, etwas aus persönlicher Neigung (*hawā*) heraus zu tun und (die am nachdrücklichsten gebieten) abzulassen von einem Willen, dessen Herkunft die eigene (Trieb)seele ist (*irāda nafsānīya*). Denn Fehlritte hinsichtlich des Willens insofern er Willen ist, ist, geschehen nur *aus dieser Richtung* her. Und so gebietet er (=°Abd al-Qādir) dem *sālik*, dass er von Seiten seiner Neigung her überhaupt keinen Willen mehr haben möge, sondern vielmehr das will, was sein Herr will, entweder religionsmässig will, falls das offenkundig wird, und dass er, falls dies *nicht* der Fall ist, dem bestimmenden Willen (Gottes) (*irāda qadarīya*) folgt/nachgibt. Er (= *sālik*) folgt also entweder dem Befehl seines Herrn oder er folgt dessen Schöpfen, wo doch Gott beides zukommt: Schöpfung und Befehl. Und dies ist ein richtiger und gesetzeskonformer Weg. Für den, der ihm anhängt, ist nur zu fürchten, dass er es unterlässt, etwas gesetzlich zu wollen, vom dem er nicht weiss, dass es gesetzlich ist oder dass er einen zu Bestimmung gehörigen Willen einem zum Gesetz gehörigen Willen vorreicht. Denn, wenn er nicht weiss, dass er gesetzlich ist, so lässt er ihn vielleicht (sein) oder er will das Gegenteil von ihm (wörtl. sein Gegenteil) und unterlässt so etwas, was befohlen war oder tut, ohne es zu wissen, etwas Verbotenes, und unter ihnen sind welche, die denken, es mit ‚Gebot‘ und ‚Verbot‘ zu halten entspräche (der Phase?) dem Schreiten und dem ‚Anfang‘. Was hingegen das ‚Ende‘ betrifft, so verlasse dort nichts, es sei denn, ‚die Bestimmung zu wollen‘ (*irādat al-qadar*) – und dies läuft in Wahrheit darauf hinaus zu behaupten, dass (die Notwendigkeit von?) *‘ibāda* und *ṭā‘a* ‚Gehorsam‘ entfallen würden (*suqūṭ*), da die *‘ibāda* an Gott und der Gehorsam Ihm und Seinem Gesandten gegenüber (ja) nur darin bestehen, sich an den gesetzlichen Befehl zu halten und nicht darin, ‚dem, was bestimmt worden ist, nachzugeben‘ (*al-ḡary ma‘a l-maḡdūr*) ungeachtet dessen, ob es sich dabei um ‚Unglaube‘, ‚Frevel‘ und ‚Ungehorsam‘ handeln mag: Dies ist der Ausgangspunkt dafür, dass viele *sālikūn* zu Helfern von Ungläubigen und Frevlern und deren Beschützern wurden, insofern sie bei ihnen die ‚Bestimmung‘ bezeugten/ sahen (*ḥayṭu šahidū l-qadara ma‘ahum*), nicht aber das gesetzliche ‚Gebot‘ und das gesetzliche ‚Verbot‘. Und unter ihnen finden sich welche, die sagen: ‚Hat wer die ‚Bestimmung gesehen, so fällt von ihm der Tadel ab‘, und sie sagen, dass von al-Ḥaḍīr der ‚Tadel nur abfiel‘, nachdem er die ‚Bestimmung gesehen hatte‘. Den *aṣḥāb šuhūd al-qadar*⁹¹⁹ fällt nun manchmal Macht (*mulk*) zu, die auf eine ‚die Gewohnheit durchbrechenden Tat‘ mittels *kaṣf* oder *taṣarruf* zurückzuführen ist (*min ḡihati...*), und dann erachten sie dies für ‚Vollkommenheit‘ mit Bezug auf *walāya*, während *solche* ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ nur mittels satanischer Mittel geschehen sind und durch der eigenen Seele zugehörige (persönliche) Neigungen: Vollkommenheit mit Bezug auf *walāya* ist es (in Wahrheit) hingegen, dass diese ‚die Gewohnheit(en) durchbrechenden Taten‘ verwendet werden um das gesetzliche ‚Gebot‘ und das gesetzliche ‚Verbot‘ stattfinden zu lassen (*iqāma*) zusammen mit ihrem Geschehen dadurch, dass das, was geboten worden ist, getan wird und das, was verboten worden ist, unterlassen wird – geschehen sie (also: diese ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘) durch andere als gesetzliche Mittel, so sind sie tadelnswert (*maḍmūma*).“

⁹¹⁹ Das sind diejenigen, die auf diese Art die Position von „Sehen der Bestimmung“ vertreten.

IV. 3. 3. 2. 1. 2. BEZUGNAHME (2)

Zur zweiten Bezugnahme: Ibn Taymīya hat, wie gesagt, auf die Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr – sehr flüchtig – auch in einer Schrift angespielt, die sich um seinen *clash* mit der Baṭā'ihīya dreht. Ungeachtet der Flüchtigkeit dieser Bezugnahme – in der Tat besteht sie nur in einer *einzigsten* Bemerkung – entspricht es meiner Überzeugung, dass es sehr wichtig ist, eine Reihe von Dingen aus diesem Text herauszustellen. Und zwar aus dem folgenden Grund: Wie bereits ausführlich dargelegt wurde, fordert Ibn Taymīyas Sichtweise von *īmān* „Glauben“ auch den Gehorsam den göttlichen Ge- und Verboten gegenüber ein, d. h. *ʿamal* „Tun“ (im weiter oben beschriebenen Sinne) ist ein integrativer Bestandteil dieser Sicht von Glauben. Wie zu sehen war, entspricht dieser Anteil von Glauben dabei nachdrücklich einer Ordnung von „Lieben“ und „Hassen“. Ich habe nachdrücklich daran erinnert, dass es einen integrativen Bestandteil von Ibn Taymīyas Sicht von Glauben bildet, dass Wesenheiten wie die *ṣayāṭīn* „für wahr zu halten“ sind – dass also an ihre Existenz *geglaubt* werden muss (im Sinne von *taṣdīq*) – , dass der Glauben (im Sinne von *īmān*) aber zusammenbricht, sobald jemand solchen Wesenheiten gegenüber *loyal* ist – und diese Loyalität heisst nachdrücklich, dass die göttlichen Forderungen nicht ernst genommen werden. Es ist vor diesem Hintergrund, dass Ibn Taymīyas Anspielung auf die Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr im Zusammenhang mit seinen Scharmützeln mit der Baṭā'ihīya von nachgerade herausragendem Interesse ist, denn, wie gleich zu sehen werden wird, spielen sozusagen „paranormale“ Elemente in dieser Auseinandersetzung eine gewisse Rolle, und es kann vermutet werden, dass Ibn Taymīya, der an den Praktiken der Baṭā'ihīya einiges auszusetzen hat, diesen „paranormalen“ Elementen im Tun der Baṭā'ihīya einen dämonischen Ursprung zuweisen wird (bzw. diese Elemente – was die *untere* Liga von ihnen betrifft – auf Tricks reduziert – vgl. hierzu den Exkurs weiter unten).

Ibn Taymīya macht also im Rahmen längerer Ausführungen⁹²⁰, in denen er ein spannungsgeladenes – „Schreiduelle“ inklusive⁹²¹ – Zusammentreffen mit Scheichs der Baṭā'ihīya⁹²² in Damaskus erinnert, folgende, lapidare Bemerkung: „[...] und ich habe Zweifel, ob ich an dieser Stelle über die Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr gesprochen habe (*wa-aṣukku hal takallamtu hunā fī qiṣṣati Mūsā wa-l-Ḥaḍīr*).“ Es ist völlig unmöglich, diese scheinbar einfache Bemerkung von Ibn Taymīya *ad hoc* zu verstehen. Vielmehr ist ein beträchtliches Stück Arbeit notwendig, um das auch nur annähernd adäquat zu erfassen, was dieser Bemerkung von Ibn Taymīya ihren Sinn verleiht. Der Kontext, in dem Ibn Taymīya sich immer wieder auf diese Geschichte bezieht, wurde bereits rekonstruiert, und es

⁹²⁰ Diese Ausführungen sind zu umfassend, um hier vollständig angeführt werden zu können. Dies wird zu einem späteren Zeitpunkt nachzuholen sein.

⁹²¹ Im Text ist immer wieder zu lesen: „*ḡaḍibtu wa-rafaʿtu ṣawtī*“, also: „Ich ärgerte mich und erhob meine Stimme“ – etwas freier vielleicht: „da ging ich in die Höhe“ – sowie, auf die „gegnerische“ Seite bezogen: „*ḡaḍiba wa-rafaʿa ṣawtatū*“.

⁹²² Das ist der von Aḥmad ar-Rifāʿī begründete Sufiorden, der in den irakischen Sumpfgebieten (*baṭā'ih*) sein Hauptquartier hatte, von daher der Name „Baṭā'ihīya“. Vgl. *EF* s. v. *baṭā'ih*.

steht zu vermuten, dass der Grund für den gewalttätigen Charakter dieses Zusammentreffens von Ibn Taymīya und den Baṭā'ihīya-Scheichs wohl auch darin zu suchen ist, dass hier zwei konkurrierende Auffassungen davon, was Religion ist, mit voller Wucht aufeinanderprallten. Ibn Taymīya verteidigt – bzw. glaubt, dies tun zu müssen – dabei eine Form von Religiosität, zu deren Trägern er selbst gehört; eine bestimmte Form „religiösen Kapitals“ kurzum.

Er schreibt in diesem Zusammenhang, dass ihm zu Ohren gekommen wäre, dass diese Baṭā'ihīya-Scheichs:

„[...] allerlei der erlogenen und betrügerischen Dinge von sich gaben, die sie gewohnheitsmässig von sich geben, und mit denen sie die meisten *akābir* und *ru'asā'* unter den Menschen erobern, wie z. B., dass sie ‚Zustände‘ hätten, betreffend die ihnen kein einziger der *awliyā'* gleichkäme, und dass sie einen Weg hätten, den keiner der *'ulamā'* kenne [...] und dass derjenige, der sie tadle, sich an die ‚äussere Offenbarung‘ halte und dabei nicht die ‚Wirklichkeiten‘ und die ‚Geheimnisse‘ erreiche (*wāṣil*), und dass sie *einen* Weg hätten und er (=der „exoterische *'ālim*“) einen *anderen*, und sie wären dabei diejenigen, die bis zum *kunh at-tahqīq* ‚äussersten Grad der Verwirklichung‘ gelangen würden, und dergleichen lügnerische und ausgeschmückte Behauptungen.“⁹²³

Hier sind deutlich all die für Ibn Taymīyas Kritik an der Instrumentalisierung (in seinem Sinne) der Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr konstitutiven Elemente erkennbar (Abwertung des religiösen Kapitals der *'ulamā'* etc.).

Wie aus Ibn Taymīyas Text zu entnehmen ist, geht der Anspruch der Baṭā'ihīya, religiös *mehr* erreicht zu haben als andere, einher mit besonderen, gewissermassen „übernatürlichen“ Fähigkeiten (= *iṣārāt* „Zeichen“)⁹²⁴, die Ibn Taymīya entweder auf „Tricks“ (*ḥiyal*) oder aber auf eine Nähe dieser Akteure zum Satan bzw. Dämonen erklärt; aus satanischen „Zuständen“.⁹²⁵ Im Rahmen solcher „übernatürlichen“ Fähigkeiten ist auch diejenige zu nennen, ins Feuer steigen zu können ohne sich zu verletzen (im Sinne einer Art sichtbaren und greifbaren Beweises für das, was diese Akteure beanspruchen). Ein interessanter Punkt an der Auseinandersetzung zwischen Ibn Taymīya und der Baṭā'ihīya ist, dass Ibn Taymīya nun seiner Darstellung nach offenbar genötigt war, u. a. *dieser* Fähigkeit zu begegnen. Er schreibt in diesem Zusammenhang über sich selbst, er hätte „Gott um die richtige Eingebung gebeten“ (*istahāra*), und Gott hätte ihm eingegeben, er möge doch, falls sich das als notwendig erweisen würde, sich selbst dem Feuer aussetzen. Dem liegt die Idee zugrunde, dass derjenige, der sich bei diesem Akt verletzen – sich also verbrennen – würde, diese Art von „Probe“ nicht bestanden hätte. Ibn Taymīya schreibt, dass zu den Vorbereitungen dieser „Probe“ gehöre, dass sich alle Beteiligten zuerst mir „heissem Wasser und Essig“ waschen würden, da es ein bekannter Trick wäre, dass Menschen, die sich mit Froschfett einstreichen, ins Feuer greifen könnten, ohne sich dabei zu verletzen.⁹²⁶ Als es nun im Verlaufe dieses Zusammentreffens dazu kommt, dass diese „Probe“ wirklich in

⁹²³ Vgl.: „*wa-balaḡanī ba'da dālīka annahum ṭāfū 'alā adadīn min akābiri l-umarā'i wa-qālū anwā'an mim mā ḡarat bihī 'ādatuhum* etc.

⁹²⁴ Zu *iṣāra* als Teil der ṣūfischen Terminologie vgl. *EF*² s.v. *iṣhāra*

⁹²⁵ Vgl. den anschliessenden Exkurs.

⁹²⁶ Vgl. Khawam Voile, p. 103 sowie Michot *Pages Spirituelles XX*, Abschnitt (A), Fussnote 8

die Tat umgesetzt werden soll, da hätten nun Ibn Taymīya zufolge die Baṭā'ihīya gekniffen. Alle Aufmerksamkeit verdienen dabei die sprachlichen Formulierungen, derer Ibn Taymīya sich hier so scheinbar beiläufig bedient. Er schreibt nämlich Folgendes:

„Da, in jener Nacht (= die Nacht vor dem Zusammentreffen mit den Baṭā'ihīya; Anm. von mir), bat ich Gott um die richtige Eingebung und bat ihn um seine Hilfe und um seinen Beistand und um seine rechte Leitung, und ich schritt den Weg, den die Diener Gottes in solch einer Situation beschreiten würden (?), bis mir eingegeben wurde (*ulqiya ilā qalbī*), dass ich mich ins Feuer begeben würde, falls sich dies als notwendig erweisen sollte, und dass es (=das Feuer) kühl und unschädlich sein würde für den, der der Religion Abrahams (*al-Ḥalīl*) folgt, und dass es diejenigen, die [...] diesen Weg verlassen, verbrennen wird.“

Wie deutlich zu sehen ist, spielt Ibn Taymīya hier auf Q 21/69 an: „Wir sagten (als sie Abraham dem Feuer ausgesetzt hatten): Feuer! Sei für Abraham kühl und unschädlich“⁹²⁷ an. Ibn Taymīya stellt also mit seiner Bemerkung, dass das „Feuer kühl sein werde für den, der der Religion Abrahams folgt“ einen deutlichen Bezug zu Q 21/69 her. Anders gesagt, er schlägt *sich selbst* mit einer geschickt gesetzten Anspielung auf die *prophetische* Seite. Das ist nicht ohne Selbstbewusstsein: Schliesslich wird ihm eingegeben, dass das Feuer für *ihn*, Ibn Taymīya, auf dieselbe Art und Weise unschädlich und kühl sein werde, wie für *Abraham*, falls sich die Notwendigkeit ergeben sollte, sich ihm auszusetzen.⁹²⁸

Ibn Taymīya verfährt im selben Text nochmals auf identische Art und Weise, wenn er über über die Akteure aus den Reihen der Baṭā'ihīya schreibt, dass selbige „sich sich kleinlaut abgewandt hätten“ (*inqalabū ṣāḡirīna*) (als sie nämlich auf Ibn Taymīya standhafte Ablehnung dessen, was sie tun, treffen). Auch hier handelt es sich um eine deutliche Anspielung auf einen Qur'ānvers, nämlich konkret auf Q 7/119: „*fa-ḡulibū wa-nqalabū ṣāḡirīna*“. Auch diese Anspielung ist *alles andere als naiv*. In Q 7/103-119 geht es schliesslich um das Aufeinandertreffen von Moses mit den Zauberern vor dem Pharao. Moses reduziert bekanntlich das, was die Zauberer wirken, zu nichts, woraufhin selbige sich „geschlagen geben“ und „sich kleinlaut

⁹²⁷ Vgl.: „*Qulnā yā nāru kūnī bardan wa-salāman ʿalā Ibrāhīma*.“

⁹²⁸ Der Punkt mit dem Feuer, das „kühl“ und „unschädlich“ ist, führt nicht nur zu Abraham, sondern auch zu Abū Muslim al-Ḥawlānī (vgl. *EF* s.v. *al-Kḥawlānī*, *Abū Muslim ʿAbd Allāh b. Thuwāb*), der von al-Aswad al-ʿAnsī (vgl. *EF* s.v. *al-Aswad b. Kaʿb al-ʿAnsī*) ins Feuer geworfen worden sein soll, worauf das Feuer „kühl“ und „unschädlich“ war, wie Ibn Taymīya an einem anderen Ort schreibt: „[...] *wa-kāna l-ʿAnsī qadī stawlā ʿalā arḍi l-Yamani fī ḥayāti n-nabīyi* [...] *tumma qatalahū llāhu ʿalā aydī ʿibādihī l-muʿminīna wa-kāna qad ṭalaba min Abī Muslimi l-Ḥawlānīyi an yutābiʿahū fa-mtanaʿa fa-alqāhu fī n-nāri fa-ḡaʿalahā llāhu ʿalayhi bardan wa-salāman kamā ḡarā li-Ibrāhīma l-Ḥalīli ṣalawātu llāhi ʿalayhi* [...]“, d. h. „al-Aswad al-ʿAnsī hatte sich des Jemen bemächtigt zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad, dann tötete Gott ihn durch Seine gläubigen Diener. Er (=al-Aswad) hatte von Abū Muslim al-Ḥawlānī gefordert, dass dieser ihm nachfolgen möge, was al-Ḥawlānī verweigerte, worauf al-Aswad (wörtl. er) ihn ins Feuer werfen liess. Da machte Gott das Feuer kühl und unschädlich wie das auch dem Abraham geschah.“

abwenden“ (= Q 7/119: „Und da gaben sie sich geschlagen und wandten sich kleinlaut ab.“).

Recht deutlich zu sehen ist also, dass Ibn Taymīya sich mit solchen – durchaus kunstvoll gesetzten – Anspielungen (die gut auch zum expliziteren Gehalt dessen, was er schreibt, passen) sich auf die Seite der Propheten schlägt – also der Träger von „wahrer Religion“, die Gott *selbstverständlich* nahestehen. Oder, deutlicher: So wie Moses mit den Zauberern und ihrer nichtigen Magie konfrontiert ist, so ist Ibn Taymīya mit der Baṭā’ihīya und ihren nichtigen *iṣārāt* „Zeichen“ konfrontiert, d. h. es gilt die folgende Gleichung:

$$\text{Moses : Zauberer} = \text{Ibn Taymīya : Baṭā’ihīya}$$

Es ist durchaus bemerkenswert, was Ibn Taymīya hier mit einer *einzigsten* Anspielung in den Raum stellt! Er vernichtet hier symbolisch jeglichen Anspruch, dass es sich bei dem, was seine Konkurrenten tun, um „wahre Religion“ handeln könne, und er wirft sie sozusagen mit einem Handstrich und in Bausch und Bogen aus der Sphäre der Religion.

Der tieferliegende Grund ist, dass diese Akteure, wie zu sehen war, zu Ibn Taymīyas Begriff von *īmān* „Glauben“ auf mannigfaltige Art und Weise querstehen: Schon benannt wurde ihr Insistieren auf so etwas wie Autonomie gegenüber den *‘ulamā’*. Damit zusammenhängend ist auch Ibn Taymīyas Vorwurf zu sehen, dass sie „Neuerungen in die Religion“ eingeführt hätten – d. h. diese Akteure genügen nicht Ibn Taymīyas Begriff von Orthopraxie. Und mit Bezug auf all diese Punkte wird selbstredend die „Geschichte von Moses und al-Ḥaḍir“ schlagend. Ibn Taymīya beschreibt im Übrigen weidlich das Verhalten der Baṭā’ihīya, die im Verlaufe der von ihm geschilderten Auseinandersetzung die Welt „Tumult und Geschrei, Schäumen und Erschauern“ hätten sehen lassen, wobei ihre Köpfe und Gliedmassen in lebhafter Bewegung waren, und die sich zudem in den Baradā-Fluss (*at-taqallub fī nahr al-Baradā*) gewälzt hätten, in dem sie *tawalluh* zur Schau stellten (vgl. die *muwallahūn*). Auch hier ist nachdrücklich daran zu erinnern, dass solche Akteure sich für Ibn Taymīya damit nachdrücklich als *awliyā’* disqualifiziert haben, denn dies erforderte, dass sie Träger von *īmān* „Glauben“ in *seinem* Sinne wären.

Birgit Krawietz hat einmal einen Beitrag zu Ibn Taymīyas *Īdāḥ ad-dalāla fī ‘umūm ar-risāla* vorgelegt, und sich dabei auf eine Reihe von Überlegungen Ibn Taymīyas zu den *ḡinn* konzentriert. Dieser in sich exzellente Beitrag von Birgit Krawietz zu dem, was sie als „universalen Geltungsanspruch des Islams“ bezeichnet, muss unserer Auffassung nach in einer Reihe von wichtigen Punkten ergänzt werden. Zweifellos am wichtigsten ist dabei die Beobachtung, dass Ibn Taymīya *vielerorts* in seinen Schriften diesen Geltungsanspruch darlegt (d. h. nicht alleine in dem von Krawietz untersuchten Text und nicht nur auf die *ḡinn* bezogen). Auffällig ist dabei, dass er diesen Geltungsanspruch regelmässig dann festgestellt haben möchte, wenn er davon spricht, dass die Forderung nach dem Gehorsam dem göttlichen Befehl gegenüber auf die eine oder andere Art und Weise aufgeweicht und relativiert wird. Dies lässt sich ganz ausgezeichnet anhand von Ibn Taymīyas langer Schrift *al-Furqān bayna awliyā’ ar-raḥmān wa-awliyā’ aṣ-ṣaytān* nachvollziehen. Die von ihm dort verfolgte Definitionsarbeit am *walī Allāh* stützt sich auf (die auch von unserem Informanten A seiner Argumentation zugrundegelegte) Qur’ānstelle 10/62-63, in welcher von den *awliyā’* ausgesagt wird, sie wären „gläubig“ und „fürchteten Gott“

(*allaḏīna āmanū wa-kānū yattaqūn*)⁹²⁹ – das ist, wie Ibn Taymīya deutlich schreibt, der *naʿt al-awliyāʾ* „die Charakterisierung der *awliyāʾ*“. *Al-Furqān bayna awliyāʾ ar-raḥmān wa-awliyāʾ aš-šayṭān* ist von daher ausgesprochen interessant, als in dieser Schrift von Ibn Taymīya der Versuch unternommen wird, nachzuweisen, dass sich *niemand*, der mit Fug und Recht den *awliyāʾ Allāh* zuzuschlagen wäre, von den göttlichen Befehlen verabschieden könne – auf welche Art auch immer und unter Zuhilfenahme welcher Argumente auch immer dies geschehen mag. Ibn Taymīyas Schrift (-en) ist (sind), wenn ich dies richtig sehe, auch so etwas wie ein Versuch, solche Argumente gewissermassen unschädlich zu machen; ihnen den Boden unter den Füßen wegzuziehen.

Die Möglichkeiten solch einer Aufweichung sind dabei vielfältig, wie er nahelegt. Zu nennen ist hier z. B. die von ihm „Juden“ und „Christen“ zugeschriebene Position, in ihren Reihen befänden sich *awliyāʾ*, wobei sie allerdings nicht dazu verpflichtet wären, Muḥammad nachzufolgen, denn schliesslich wären ihre respektiven Glaubensgemeinschaften selber auf Offenbarungen gegründet. Für Ibn Taymīya entspricht dies keinem tragfähigen Argument: Die *awliyāʾ* sind anders definiert (vgl. sein Konstrukt von *īmān*). Zwei weitere Beispiele, die von Ibn Taymīya immer wieder genannt werden, sind: einerseits „Verrücktheit“⁹³⁰ bzw. ein Benehmen, das selbiger phänomenologisch entspricht, und andererseits – bereit vorgestellte – Akteure im religiösen Feld, von denen gilt, dass sie aufgrund ihrer „mystischen Zustände“ für sich in Anspruch nehmen, dass die von Ibn Taymīya verfochtene, allgemeine Verbindlichkeit der „Orthopraxie“⁹³¹ in ihrem Falle keine Gültigkeit hätte und sozusagen von ihnen „abfiele“ (= *suqūṭ al-ʿibāda*) und dass sie aufgrund ihres (esoterischen und exklusiven) Wissens *nicht der Vermittlung durch den Propheten Muḥammad bedürften*. Es ist, wie wir denken, signifikant, dass diese beiden Relativierungen der allgemeinen Verbindlichkeit des Glauben im Sinne von *īmān* bei Ibn Taymīya in einem Zusammenhang mit den *awliyāʾ* „Heiligen“ stehen. Denn beiden (letztgenannten) Relativierungen – d. h. das, was hier der Einfachheit zuliebe als „Verrücktheit“ zu bezeichnen ist sowie der Anspruch einiger Akteure, dass aufgrund „mystischer Zustände“ die „Orthopraxie“ für sie nicht mehr verbindlich wäre – entsprechen *sozial* gesprochen unterschiedliche Paradigmen von „Heiligkeit“. Und dies scheint uns der springende Punkt zu sein. Die beobachtbare Kohärenz der diesbezüglichen Argumentationslinie von Ibn Taymīya hat sicherlich mit der von ihm häufig getroffene Unterscheidung zwischen *kawnī* „ontologisch“ und *dīnī* „religiös“ zu tun.

EXKURS: Ibn Taymīya kommt immer wieder auf Akteure zu sprechen, die er *ahl al-išārāt* „Leute der Zeichen“ nennt, also jene Akteure, die eben vorkamen. Was sind diese *išārāt* „Zeichen“? Unter *išārāt* zu verstehen sind diverse „übernatürliche“ Dinge, die diese Akteure wirken: „*išārātu ad-damī wa-z-zaʿfarānī wa-l-lāḏanī*“. Es ist kein eben leichtes Unterfangen, tatsächlich nachzuvollziehen, was mit diesen genannten *išārāt* genau bezeichnet wird. Teilweise wurden sie ʿAbd ar-Raḥmān al-Ġawbarī beschrieben⁹³².

⁹²⁹ Vgl. die exponierte Stellung, die Q 10/62 ff. in Ibn Taymīyas *Furqān* hat.

⁹³⁰ Vgl. Taymīya *Furqān*; vgl. hier auch seine *Risālat ittibāʿ ar-rasūl bi-ṣariḥ al-maʿqūl*.

⁹³¹ Also das, was Krawietz so treffend als Geltungsanspruch bezeichnet hat.

⁹³² Vgl. Khawām Voile; hilfreiche Hinweise zu den *išārāt* mit *dam* „Blut“ und *lāḏan* „Ladanum“ (ein Harz) finden sich in Michot *Pages Spirituelles XX*; Abschnitt (A), Fussnoten 5-6; in Michots *Pages Spirituelles XX* sind Teile des uns hier beschäftigenden Textes übersetzt (vgl. Abschnitt (A),

Zusätzlich würden diese Akteure behaupten, „Staub und anderes zu verwandeln“ (*yadda^cūna annahum yuḡayyirūna t-turāba wa-ḡayrahū*). Unter ihnen wären zudem welche, die sich dem Feuer aussetzen, Schlangen essen und schliesslich welche, die Menschen anschreien, worauf diese erkranken oder sterben (*minhum man yaṣruḥu fī ba^cḍi n-nāsi fa-yamraḍu aw yamūtu*).

Ibn Taymīya will festgestellt haben, dass solche „Zustände“ sich dann bei diesen Akteuren einstellen, wenn diese tun, was der Satan ihnen befohlen hat (also, wenn sie z. B. *samā^c* „ein Hören von Musik“ veranstalten, das Ibn Taymīya, da er als *bid^ca* „Neuerung“ erachtet, als *samā^c bid^ci* bezeichnet) und er schreibt, dass bei solchen Akteuren, die z. B. den *samā^c* als Religion und als ein Mittel, sich Gott zu nähern, annehmen, die Herzen durch dies in „Bewegung geraten“ würden (*tataḥarraku qulūbuhum*), woraus resultiere, dass sie von Schauern erfasst und Schreie ausstossen würden, mit denen die *ṣayāṭīn* „Dämonen“ auf sie „herabsteigen“ würden. Nach längeren Ausführungen zu diesem Zustand kann Ibn Taymīya schliesslich zu dem für ihn entscheidenden Punkt kommen: „*fa-hā^culā^ci l-mubtadi^cūna l-muḥālifūna li-l-kitābi wa-s-sunnati aḥwālūhum laysat min karāmāti ṣ-ṣāliḥina, fa-inna karāmāti ṣ-ṣāliḥina innamā takūnu li-awliyā^ci llāhi l-muttaqīna*“, d. h. „Die ‚Zustände‘ dieser (Akteure), die Neuerungen in die Religion einführen und deren Handeln Qur‘ān und Sunna widerspricht, gehören nicht zu den *karāmāt* ‚Wundern‘ der Frommen, denn diese *karāmāt* ‚Wunder‘ der Frommen gehören einzig und alleine den Freunden Gottes“. Was die „Zustände“ (und in Ibn Taymīyas Sicht nur *vermeintlichen* „Wunder“) solcher Akteure betrifft, die er global als „*ahl aš-širk wa-l-bida^c wa-l-fuḡūr*“ bezeichnet, so wären sie ihm zufolge von derselben Sorte wie die „Zustände“ des Musaylima oder des Aswad al-^cAnsī, also jener beiden Akteure, die von sich behaupteten, Propheten zu sein, und von denen Ibn Taymīya zu berichten weiss, dass „jeder von ihnen *ṣayāṭīn* hatte, die ihnen über (verborgene Dinge) berichteten und ihnen halfen“ (*kāna li-kullin minhumā ṣayāṭīnu tuḥbiruhū wa-tu^cīnuhū*). Interessant ist Ibn Taymīyas Hinweis auf al-Aswad al-^cAnsī, denn dieser Hinweis steht in einem deutlich grösseren Kontext: „al-Aswad al-^cAnsī hatte sich des Jemen bemächtigt zu Lebzeiten des Propheten Muḥammad, dann tötete Gott ihn durch Seine gläubigen Diener. Er (=al-Aswad) hatte von Abū Muslim al-Ḥawlānī gefordert, dass dieser ihm nachfolgen möge, was al-Ḥawlānī verweigerte, worauf al-Aswad (wörtl. er) ihn ins Feuer werfen liess. Da machte Gott das Feuer kühl und unschädlich wie das auch dem Abraham geschah.“ Wenn Ibn Taymīya im Zusammenhang mit diesen Akteuren, die *išārāt* „Zeichen“ wirken, auf al-Ḥawlānī und Abraham zu sprechen kommt, in deren Falle Gott das Feuer „kühl und unschädlich“ gemacht hatte, so ist nicht unmittelbar zugänglich, sondern hierfür ist notwendig, die oben angedeutete Auseinandersetzung Ibn Taymīyas mit der Baṭā‘iḥiya zu berücksichtigen. Aus diesem Text über die Baṭā‘iḥiya war zu erfahren, dass diese Akteure sich, Ibn Taymīyas Darstellung zufolge, dem Feuer aussetzen würden – was auch (s. o.) in dem hier vorliegendem Text gesagt wird: „[...] *wa-minhum man yadḥulu n-nāra* [...]“. Ibn Taymīya muss nun betonen, dass die Ursache, aufgrund derer al-Ḥawlānī und Abraham durch das Feuer nicht verletzt wurden (indem es nämlich „kühl und unschädlich“ für sie war), sich *absolut* unterscheiden muss von der Ursache, aufgrund derer die Akteure, gegen die Ibn Taymīya hier schreibt, durch Feuer nicht verletzt, wenn sie sich ihm aussetzen: „*wa-hā^culā^ci aṣḥābu l-aḥwālī ṣ-ṣayṭānīyati lā taṣīru n-nāru ‘alayhim bardan wa-salāman*“, d. h.: „Und für diejenigen, die satanische ‚Zustände‘ durchleben, wird das Feuer nicht kühl und unschädlich“. Für sie gilt vielmehr etwas Anderes: „*bal qad yaṭfūnahā kamā yaṭfihā n-nāsu wa-ḡālika fī ḥālī ḥtilāṭi ‘uqūlihim wa-hayḡi ṣayṭānihim wa-rtifā^ci aṣwātihim*“, d. h.: „Vielmehr machen sie bisweilen das Feuer so aus wie die Leute das Feuer ausmachen, und dies in einem Zustand, da ihr

Fussnote 8 sowie Abschnitt (D), Fussnote 7. Michot schreibt im Zusammenhang von dem sog. *išarat ad-dam* unter Verweis auf al-Gawbarī von einem „truc du sang apparaissant sur un mouchoir“; für Tricks mit Ladanum vgl. ebenda

Verstand verwirrt ist, ihre Dämonen in Erregung sind und ihre Stimmen erheben“. Ibn Taymīya legt nahe, dass solch ein satanischer „Zustand“ aber nur *eine* von zwei Möglichkeiten wäre. Die andere Möglichkeit wäre, dass solche Akteure schlicht und einfach „Tricks anwenden“ (= *ad-duḥūl fī nawʿin min al-makrī wa-l-muḥālī*), wie eben z. B., dass sie sich mit Froschfett u. a. einreiben, um nicht vom Feuer verletzt zu werden. Ibn Taymīya konstatiert entsprechend, dass diese Akteure von zweierlei Art wären: Was die *ḥāṣṣa* „Elite“ aus ihren Reihen betrifft, so wären dies die Leute, die einen (echten) *ḥāl šayṭānī* „satanischen Zustand“ durchlebten (= *ahl ḥāl šayṭānī*), was die *ʿāmma* „die gewöhnlichen Leute“ aus ihren Reihe betrifft, so sind sie diejenigen, die Tricks anwenden (= *ahl muḥāl buhtānī*).⁹³³ Kurzum: Ibn Taymīya scheint bei allen Akteuren, die *išārāt* „Zeichen“ wirken und seinen religiösen Forderungen nicht genügen, nur zwei Erklärungen zuzulassen: Tricks oder dämonische Hilfeleistung.

IV. 3. 3. 3. ARGUMENTATIONSSTRANG (3): DIE MUWALLAHŪN

Es war weiter oben davon die Rede, dass es durchaus umstritten war, wer mit Fug und Recht als *walī* bezeichnet werden dürfe, dass es – mit anderen Worten, einen Kampf um die Bedeutung des Wortes *walī* gab, der (es entspricht unserer aufrichtigen Hoffnung, dass dies inzwischen deutlich geworden ist) nicht zuletzt auch eine Auseinandersetzung über das war, was als „Nähe zu Gott“ zu betrachten wäre. Es war zu sehen, dass viele *ʿulamāʾ* in diesem Zusammenhang auf ihren legalistischen Wahrnehmungskategorien insistieren. Dieses Insistieren auf der *šarīʿa* lässt sich auch an den Auseinandersetzungen um die damaszenischen sogenannten *muwallahūn* – also jenen „distractedly mad“ (Chamberlain) – beobachten, wo augenscheinlich auch der Versuch der *ʿulamāʾ*, ihre Definitionsmacht durchzusetzen, eine Rolle gespielt haben dürfte, d. h. die Macht, ihre Auffassung von „Heiligkeit“ (d. h. eine ihrer eigenen Beziehung zur Religion möglichst günstige Auffassung) durchzusetzen und zu bestimmen, wer ein „Heiliger“ ist und wer nicht. Im mittelalterlichen Damaskus gab es von den Zeitgenossen als *muwallah* bezeichnete „Heilige“, für die charakteristisch war, dass sie eine recht ostentative Gleichgültigkeit religiösen Vorschriften gegenüber an den Tag gelegt haben dürften: „Like other Muslims, saints strove to uphold the Sunna of the Prophet in everyday life. However, this was not always the case. Certain men outwardly defied the ideals of Muslim piety by living in a state of ritual impurity, wearing filthy garments, and not praying“.⁹³⁴ Meri beschreibt einen *muwallah* als „a cross between a borderline mystic, saint, vagabond, charlatan, and healer.“⁹³⁵ Diese *muwallahūn* waren offenbar bisweilen Anlass grosser Spannungen zwischen der Bevölkerung und den Theologen. Insbesondere der Standpunkt von manchen Theologen ist für unsere Belange hier interessant. Meri schreibt: „Theologians

⁹³³ Es ist durchaus nicht zu unterschätzen, dass hier die „Elite“ solcher Akteure als mit den Dämonen im Bunde beschrieben wird – das ist ganz im Sinne der beiden weiter oben beschriebenen Möglichkeitsräume: „wahre religiöse Virtuosität“ trifft hier also gewissermassen auf „falsche religiöse Virtuosität“; und die wahre Virtuosität reduziert im direkten Aufeinandertreffen die falsche im wörtlichen Sinne zu *nichts*. Mit anderen Worten: Im Vergleich zu simplen *ḥiyāl* „Tricks“ geht es bei durch dämonische Kräfte verursachten paranormalen Fähigkeiten in der religiösen Logik von Ibn Taymīya um deutlich *mehr*.

⁹³⁴ Vgl. Meri *Cult*, p. 91

⁹³⁵ Vgl. Meri *Cult*, p. 91

were not merely dismissive of such would-be saints, but rather believed that their true nature was to be discerned on the basis of the Sunna and the Qur'an [...]."⁹³⁶ Das entspricht dem Versuch, Entwicklungen im Bereich der Religion zu kontrollieren, indem mit Bezug auf sie die Geltung und Verbindlichkeit der eigenen Sicht zementiert wird; dem Versuch, die universale Anerkennung der eigenen (auf spezifischen Bildungsvoraussetzungen beruhenden) Definition von Religion durchzusetzen:

„Although the *muwallahūn* as a group outwardly defied orthodoxy and learning [...], they were revered as holy men. Theologians and other learned individuals did not regard them as such. [...] The common people treated the *muwallahūn* as powerful patrons treated great shaykhs. Whereas the latter relationship was often of a formal nature, the former was one of respect combined with popular reverence and informality.“⁹³⁷

Es nun passt sehr gut zu dem, was weiter oben über Ibn Taymīya gesagt wurde – d. h. dazu, dass Ibn Taymīya sich sehr intensiv mit der „Heiligenverehrung“ auseinandersetzte und dabei eine positive Definition vom *walī* darlegte (also das, was weiter oben als „Gegen-Konstrukt“ bezeichnet wurde), die den Kriterien desjenigen Wissensfeldes, dem er verbunden war, genügte – es passt also sehr gut zu all dem, dass Ibn Taymīya konsequent die Vorstellung bekämpft zu haben scheint, die *muwallahūn* könnten zu den *awliyāʾ Allāh* gezählt werden. Recht deutlich geht dies aus seiner *Risālat ittibāʿ ar-rasūl bi-ṣarīḥ al-maʿqūl* hervor. Salopp liesse sich formulieren, dass Ibn Taymīya mit dieser kleinen Schrift ein ganz spezifisches Paradigma von „Heiligkeit“ abschießt, d. h., damit befasst ist, etwas zu entkräften, das seiner Definition vom *walī* widersprechen. So legt er in der *Risālat ittibāʿ ar-rasūl bi-ṣarīḥ al-maʿqūl* nach einleitenden Bemerkungen über das, was mit Birgit Krawietz als „universaler Geltungsanspruch des Islam“⁹³⁸ bezeichnet werden kann, sehr bald eine Definition vom *walī* vor, der zufolge *walī* derjenige ist – und nur derjenige! – „der Gott und seinem Propheten innerlich und äusserlich folgt, der das für wahr hält, was er ihm vom Verborgenen berichtet hat, und der sich fest daran hält, Gott in dem zu gehorchen, was dieser den Menschen an Erfüllung von Pflichten und an Unterlassen von Verbotenem auferlegt hat“⁹³⁹. Diesseits dieser Bedingungen gibt es keinen *walī*.⁹⁴⁰ Ibn Taymīya ist ebenso deutlich wie kompromisslos, was diese *conditio sine qua non* für die Qualifikation als *walī* betrifft: „Also ist jeder, der nicht das für wahr hält, was er ihm berichtete, nicht

⁹³⁶ Vgl. Meri *Cult*, p. 95 Meri bringt auch ein ausführliches Zitat aus Ibn Kaṭīrs *Bidāya*, wo Ibn Kaṭīr schreibt: „It is necessary to identify the possessor of a spiritual state according to Scripture and the Sunna. *Anyone whose spiritual state is in agreement with Scripture and the Sunna of His Messenger is a righteous man whether or not he experienced illuminations (kāshif). Anyone whose spiritual state is not, is not a righteous man whether or not he experiences illuminations.* Al-Shāfiʿī said, ‘Should you see a man walking on water and flying in the air, do not be deceived by him *until you subject his situation to Scripture and the Sunna.*’ [vgl. Meri *Cult*, pp. 94-95 – Hervorhebungen von mir]

⁹³⁷ Vgl. Meri *Cult*, pp. 98 – 99

⁹³⁸ Vgl. Krawietz *Geltungsanspruch*

⁹³⁹ Vgl. nochmals die beiden von Ibn Taymīya mit Bezug *īmān* „den Glauben“ herausgearbeiteten konstitutiven Elemente.

⁹⁴⁰ Vgl.: „*wa-laysa li-llāhi walīyun illā ttabaʿahū bāṭinan wa-zāhiran fa-ṣaddaqahū fīmā aḥbara minā l-guyūbi wa-ltazama ṭāʿatahū fīmā faraḍa ʿalā l-ḥalqī min adāʾi l-wāḡibāti wa-tarki l-muḥarramāti.*“

beständig dem gehorcht punkto das, was er ihm zu tun auferlegte und befahl mit Bezug auf die Angelegenheiten des Herzens und mit Bezug auf seine äusseren Handlungen, deren Ort der physische Körper ist, kein Gläubiger, geschweige denn ein *walī li-llāhi*.“⁹⁴¹ Ob sich bei diesem Menschen paranormale Phänomene (also „Wunder“) ereignen oder nicht, ist völlig irrelevant (vgl. weiter unten). Niels Olesen hat richtigerweise darauf hingewiesen, dass Ibn Taymīya und Martin Luther sich in diesem Punkt durchaus ähneln: „Ils (d. h. Ibn Taymīya und Martin Luther; Anm. von mir) ne pensent pas que les miracles soient une preuve de sainteté [...]“.“⁹⁴² An dieser Stelle setzt nun Ibn Taymīyas Widerspruch gegen die *muwallahūn* ein: „Wer nun aber nicht *mukallaf* ‚rechtsfähig‘ ist aus den Reihen der Kindern und der Irren, auf den wird das Gesetz nicht angewandt und er damit nicht bestraft. Aber er besitzt innerlich und äusserlich nicht an Glauben an Gott und Gottesfurcht, womit er den gottesfürchtigen *awliyāʾ* und denjenigen, die an Gottes Seite stehen und die Seine siegreichen Soldaten sind, zuzuschlagen wäre.“⁹⁴³ Ibn Taymīya bestreitet *vehement*, dass diese nicht rechtsfähigen Zeitgenossen zu denen gerechnet werden könnten, „in deren Herzen die Wirklichkeiten des Glaubens (*ḥaqāʾiq al-īmān*) wären, die Kenntnisse der Freunde Gottes und die Zustände derjenigen, die Gottes *ḥawāṣṣ* sind, da all dies verstandesgebunden wäre.“⁹⁴⁴

Die *muwallahūn*, von denen hier mit Bezug auf Chamberlain und Meri die Rede wr, erinnern stark an die *mağdūbs*, auf die in diesem Zusammenhang noch eingegangen werden kann, also jene „personnes pittoresques et fameuses par leurs comportements extravagants.“⁹⁴⁵ An den *mağdūbs* ist gleichermassen wie an den *muwallahūn* deutlich sichtbar, dass in ihrem Fall eine bestimmte Definition von „Heiligkeit“ – wie etwa die von Ibn Taymīya vorgelegte – nicht greift, und dass sie sogar so etwas wie ein *Schlag ins Gesicht* solch einer Definition sind und selbige sozusagen in beträchtliche Verlegenheit bringen. Folgendes trifft nämlich auf diese *mağdūbs* zu: „[...] le définitions de la sainteté fondées sur des notions telles que la perfection spirituelle, l’ascèse et l’exemplarité ne font aucune place.“⁹⁴⁶

Der Begriff *mağdūb* hat dabei eine lange Geschichte und Entwicklung. Was die Entwicklung des Diskurses über „Heiligkeit“ und damit auch die Geschichte des Begriffes *mağdūb* betrifft, so muss hier vor allem auf Bernd Radtke verwiesen werden. Radtke hat darauf hingewiesen, dass vor allem die Schriften des im frühen 10. Jahrhundert A.D. verstorbenen al-Ḥakīm at-Tirmidī sehr einflussreich waren,

⁹⁴¹ Vgl.: „fa-man lam yakun laḥū muṣaddiqan fīmā aḥbara multaziman ṭāʿataḥū fīmā awğaba wa-amara biḥī fī l-umūri l-bāṭinati llatī fī l-qulūbi wa-l-aʿmālī z-zāhirati llatī fī l-abdāni lam yakun muʾminan faḍlan ʿan an yakūna walīyan li-llāhi“.

⁹⁴² Vgl. Olesen *Idées*, p. 201; zum Vergleich Ibn Taymīya/Luther vgl. auch Meier *Vorbestimmung*, p. 77

⁹⁴³ Vgl.: „lākin man laysa bi-mukallafin mina l-atfāli wa-l-mağānīni qad rufīʿa l-qalamu ʿanhum fa-lā yuʿāqabūna wa-laysa lahum mina l-īmāni bi-llāhi wa-taqwāhu bāṭinan wa-zāhiran mā yakūnūna biḥī min awliyāʾi llāhi l-muttaqīna wa-ḥizbiḥi l-muflīḥīna“⁹⁴³ wa-ğundihī l-ğālibīna“.

⁹⁴⁴ Vgl.: „wa-hum maʿa ʿadami l-ʿaqli lā yakūnūna mimman fī qulūbihim ḥaqāʾiqu l-īmāni wa-maʿārifu ahli walāyati llāhi wa-aḥwālu ḥawāṣṣi llāhi li-anna ḥāḍihī l-umūra kullahā maṣrūṭatun bi-l-ʿaqli.“

⁹⁴⁵ Vgl. Rachik *Imitation*; p. 107

⁹⁴⁶ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 107 – Im Folgenden ist *unbedingt* zu beachten, dass eine Reihe von Punkten in Rachiks Beitrag durch den maghrebinischen Kontext bedingt sind ! Ungeachtet dessen scheinen aber doch eine Reihe von Punkten über diesen Kontext hinaus Gültigkeit zu haben, warum sie hier auch im Zusammenhang mit Ibn Taymīya angeführt werden sollen.

für die gilt, dass sie „[...] not only deal in much greater detail with the themes treated by al-Kharrāz, but already develop the entire concept of the friend of God and friendship with God [...].“⁹⁴⁷ At-Tirmidī differenziert zwischen zwei Klassen von Heiligen – eine, wie Radtke schreibt, „fundamental distinction“ – nämlich diejenige zwischen dem *walī ḥaqq Allāh* und dem *walī Allāh*. Diesen Bezeichnungen äquivalent sind *walī šidq Allāh* und *walī minnat Allāh*⁹⁴⁸ bzw. *muhtadī* (rechtgeleitet) und *muğtabā* (erwählt).⁹⁴⁹ Mit *walī ḥaqq Allāh* und *walī Allāh* bezeichnet at-Tirmidī etwas, das als zwei unterschiedliche Erwerbsmodi von „Heiligkeit“ bezeichnet werden könnte. Was den *walī ḥaqq Allāh* betrifft, so erreicht er Heiligkeit dadurch, dass er die Religionsgesetze genau einhält: „If the *walī ḥaqq Allāh* wants to come near to God on the mystical path, he can only achieve this by observing the obligations of the divine legal order (*ḥaqq*) with all his inner power [...]“. Der *walī Allāh* hingegen erreicht Heiligkeit durch Gottes Gnade: „[...] the *walī Allāh* reaches his aim through divine grace“, durch „der Akt der Liebe.“⁹⁵⁰ Dermenghem hat diese beiden Erwerbsmodi als *grâce* und *ascèse* bezeichnet und völlig korrekt darauf hingewiesen, dass Askese als Mittel Heiligkeit zu erreichen, meritokratisch ist.⁹⁵¹ Was *grâce* betrifft, so kann sie der Überzeugung der Gläubigen nach den hartnäckigsten Sünder augenblicklich in einen Heiligen verwandeln. Der *walī ḥaqq Allāh* muss sich – der Kern aller Askese – *abmühen*, und er ist „obliged to walk on the path encumbered with all sorts of hardships: he is a *sālik* [...]“. Der *walī Allāh* muss dies nicht, und er ist „exempted from this toil; he is attracted to God by God and is a *mağdhūb*“⁹⁵², er ist „drawn by divine attraction (*ğadba*, *ğadb*) [...]“.“⁹⁵³ Oder, einer Charakterisierung Ibn Ḥaldūns zufolge: „*amma l-mağdhūbu wa-huwa l-ma’ğhūdu ‘an nafsihī ġayru l-māliki lahā štigālan bi-rabbihi wa-nqitā‘an ilayhi bi-ḥaytu lā yarġi‘u ilā tadbiri nafsihī* [...]“.“⁹⁵⁴ Der *mağdhūb* repräsentiert damit eine Form passiver (*munfa‘il*) Frömmigkeit, der *sālik* hingegen eine aktive (*fā‘il*).⁹⁵⁵ Gramlich weist in der Enzyklopädie des Islam darauf hin, dass von diesem grundlegenden Gegensatzpaar von *aktiv-passiv* noch andere Gegensatzpaare abgeleitet sind: *muğāhada/mušāhada*, *makāsib/mawāhib*, *maqām/hāl*, *murīd/murād*, *muḥibb/maḥbūb* und *muḥliṣ/muḥlaṣ* – es ist deutlich zu sehen, dass der erste Begriff jeweils aktiv, der zweite passiv ist. Der Gegensatz ist nicht absolut und es sind „Mischformen“ belegt. Die neuere Literatur betreffend hält Gramlich fest (und dies ist für die vorliegende Arbeit besonders relevant): „In more recent literature in particular, *mağdhūb* is a frequently used extenuating and exculpating designation of eccentric ecstasies, love-maddened persons, holy fools, and despisers of law.“⁹⁵⁶ Ein wichtiger Punkt bei diesen *anti-exemplarischen* Heiligen, wie Rachik die *mağdhūbs* nennt, ist also, dass in ihrem Fall die sonst für den Erwerb des Status der Heiligkeit so wichtige Dimension der *Anstrengung* und

⁹⁴⁷ Vgl. *EF*² s. v. *walī*, p. 110

⁹⁴⁸ Vgl. Schimmel *Dimensionen*, p. 288

⁹⁴⁹ Vgl. *EF*² s. v. *walī*, p. 110

⁹⁵⁰ Vgl. *EF*² s. v. *walī*, Schimmel *Dimensionen*, p. 288 – Ob „aim“ hier das angemessene Wort ist, sei dahingestellt.

⁹⁵¹ Vgl. Dermenghem *Culte*, pp. 26-27; für „ascèses spectaculaires“ siehe Dermenghem *Culte*, p. 28

⁹⁵² Vgl. *EF*² s. v. *walī*, p. 110; zu *sālik* und *mağdhūb* vgl. auch Schimmel *Dimensionen*, pp. 156-157

⁹⁵³ Vgl. *EF*² s. v. *mağdhūb*

⁹⁵⁴ Vgl. Ḥaldūn *Šifā’*, p. 86

⁹⁵⁵ Vgl. *EF*² s. v. *mağdhūb* – zu *sālik* und *mağdhūb* vgl. Ḥaldūn *Šifā’*, pp. 86-88

⁹⁵⁶ Vgl. *EF*² s. v. *mağdhūb*

Bemühung auf dem Wege Gottes und die mehr oder weniger hyperbolischen Skrupel in der Erfüllung der religiösen Gebote (die oft einen hohen Stellenwert in den Anekdoten über andere Heilige haben) mehr oder weniger komplett wegfallen kann. Für ihn gilt vielmehr Folgendes: „Le majdūb *reçoit* dans le divers ranges, toutes sortes de bienfaits et de grâces *sans aucun effort ni fatigue de sa part*.“⁹⁵⁷ Unter den verschiedenen Eigenschaften eines *mağdūb* bezogen auf andere Modi von Heiligkeit fällt auch auf, dass der *mağdūb* zumeist keinen *ṣayḥ* hat. Er ist „sans maître“⁹⁵⁸ und er fällt damit aus dem heraus, was sozusagen die Norm des Erwerbs von Heiligkeit ist, insoferne damit gemeint ist, dass Heiligkeit meistens entweder von Personen oder Institutionen vermittelt ist: „*Deux agences influentes* sont généralement mentionnées lorsqu’il est question des intermédiaires et des voies de la sainteté: une *personne* (un cheikh ou maître spirituel) et une *institution* (zaouïa; confrérie...) [...]“⁹⁵⁹ Die *mağdūbs* erwerben Heiligkeit weder durch Initiation noch Genealogie und es lässt sich allgemein sagen, dass ein *mağdūb* im besten Sinne *anti-institutionell* ist: „[...] son itinéraire échappe à toute contrainte institutionnelle“⁹⁶⁰ und er kann „devenir saint en dehors des lieux du pouvoir spirituel et notamment sans se mettre sous l’autorité d’un cheikh ou d’un ordre. Il s’institue en tant que pouvoir parmi d’autres pouvoirs (les mystiques, le sultan, les cadis, les ‘ālim-s ou savants).“⁹⁶¹

Dieses anti-institutionelle Handeln des *mağdūb* manifestiert sich auch in seinem eher extravaganteren Benehmen. Rachik hat hier viele signifikante Verhaltensweisen herausgearbeitet, die man wohl als so etwas wie kleine *subversive symbolische Strategien der mağdūbs* bezeichnen könnte, so etwa die Angewohntheit eines Teils von ihnen, ihren Kopf *nicht* zu bedecken⁹⁶² oder wiederum anderer, die ihren Kopf so bedeckten, dass sie sozusagen das Zeichen des Muslims schlechthin – den Turban – *ad absurdum* führten und ins Lächerliche kippten, indem sie beispielsweise grotesk grosse Turbane trugen.⁹⁶³ Einige *mağdūbs* gingen blossfüssig⁹⁶⁴, andere überhaupt ganz nackt.⁹⁶⁵ An dieser Stelle erwähnt werden muss auch, dass die *mağdūbs* nicht selten ziemlich obszöne Dinge von sich gegeben haben dürften – sie hatten eben häufig eine „bouche baveuse“ –, teilweise die Passanten anpöbelten und beleidigten (ungeachtet deren sozialen Status) und dieses Verhalten nicht zuletzt bis in die Moscheen hineintrugen. Bekannt ist auch, dass sie rituelle Reinheitsvorschriften und Anstandsregeln geradezu drastisch missachteten: „Al-Waryāglī [...] déféquait dans ses vêtements, sur ses pieds et entraînait ainsi dans les mosquées et au mausolée du saint Mulāy Idrīs. Il frappait avec ses pieds les nattes des mosquées sur lesquelles tombait ses fèces... Il tenait son

⁹⁵⁷ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 107 – Hervorhebungen von mir

⁹⁵⁸ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 108

⁹⁵⁹ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 108 – Hervorhebungen von mir

⁹⁶⁰ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 108

⁹⁶¹ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 108

⁹⁶² Vgl. dafür auch etwa aš-Šaʿrānīs Werk *aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*, in denen zu vielen als *mağdūb* charakterisierten Personen bemerkt wird, sie wären *makšūf ar-raʿs* gewesen. – vgl. auch Touati *Entre Dieu*, p. 134: „Beaucoup errent la tête décoiffée, la bouche baveuse et le corps démi-nu, marmonnant des paroles incompréhensibles.“

⁹⁶³ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 109

⁹⁶⁴ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 109

⁹⁶⁵ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 110

pénis avec sa main gauche et se masturbait dans les rues et dans les mosquées.“⁹⁶⁶ Zu den Verletzungen der Anstandsregeln gehört z. B. auch, dass sie mehr oder weniger ungehinderten Zutritt zu unverschleierte[n], fremden Frauen hatten, was viele als gesellschaftliche Ungeheuerlichkeit empfanden.⁹⁶⁷ In der Reihe der teils ziemlich drastischen Umtriebe von *mağdūbs* lässt sich auch das anführen, was sich in dem um 1637 A. D. abgefassten und von Touati vorgestellten Werk *Manšūr al-hidāya fī kašf ḥāl man idda^cā l-^cilm wa-l-wilāya*⁹⁶⁸ von ^cAbdalkarīm Lafgūn über den *mağdūb* Šayḥ Ğallīs findet. So wird von Šayḥ Ğallīs berichtet, dass er ein verbal überaus aggressives Verhalten an den Tag legte, vor dem niemand gefeit war: „Il ne profère pas un propos sans le ponctuer des paroles grossières. Ni les hommes ni les femmes ne sont épargnés par ses insultes ordurières“⁹⁶⁹, und es wird überliefert, dass ihn eines Tages eine an einer sie zu entstellen drohenden Erkrankung der Nase laborierende Frau in der Hoffnung auf Heilung aufsuchte, worauf sich Folgendes abgespielt haben soll:

„Elle (d. h. diese Frau) a sur le nez une infection qui a manqué la défigurer. De traitement en traitement, elle a tout essayé sans réussir à s'en débarrasser. C'est donc une femme désespérée qui arrive chez le saint. À son grande étonnement, elle le trouve affairé à remuer avec sa canne des excréments dans un récipient rempli d'urine. Non sans hésitations, elle s'approche de lui, le salue et lui demande d'invoquer Dieu pour elle afin qu'elle guérisse de sa maladie. Comme à son accoutumée, il lui répond par des propos grossières et lui ordonne de s'asseoir. Puis, il prend un papier, le remplit de sa répugnante mélasse et le place à l'endroit de la plaie de la pauvre femme terrorisée. Pendant qu'il s'applique à lui placer sur le nez le dégoûtant analgésique, elle l'entend marmonner: „Notre merde est notre médicament, *kharā'u-nâ dawā'u-nâ*! Sur ces entrefaits, il la menace de sa malédiction au cas où elle l'enlèverait.“⁹⁷⁰

(Kaum muss darauf hingewiesen werden, dass *al-ḥarā'* in diesem Falle auch *ad-dawā'* war.) Recht witzig ist auch Ğallīs' Insistieren Gästen gegenüber, dass seine beiden Katzen „Ġibrīl“ und „Miḥā'il“ wären.⁹⁷¹

Ergänzend anzuführen ist an dieser Stelle eine interessante Beobachtung von Hassan Rachik zu al-Kattānīs Werk *Salwat al-anfās* (auf dem Rachiks Beitrag basiert). Rachik bemerkt nämlich, dass der *mağdūb* von al-Kattānī als *sāqīṭ at-taklīf* bezeichnet wird – und damit dessen Verhaltensweisen „erklärt“ werden. Als *mukallaf* wird in der islamischen Jurisprudenz bekanntlich eine „rechtsfähige“ Person bezeichnet, wobei zur Rechtsfähigkeit gehört, dass der betreffende Mensch bei „vollem Verstand“ ist. Rachik ist wohl zuzustimmen, wenn er schreibt, dass die Charakterisierung des *mağdūb als sāqīṭ at-taklīf* also bedeutet, dass er „comme l'imbécile et l'idiot, n'est pas considéré comme „capable“ et „responsable“ (*mukallaf*) sur le plan juridique et religieux. Fait défaut au *majdūb* la raison (*ʿaql*)

⁹⁶⁶ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 110

⁹⁶⁷ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 135

⁹⁶⁸ Im Übrigen ein mehr als programmatischer Titel, der an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt!

⁹⁶⁹ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 137

⁹⁷⁰ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 137

⁹⁷¹ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 137

qui est le fondement de la capacité légale (*taḳlīf*) en Islam.“⁹⁷² Mit anderen Worten : Bei al-Kattānī wird zwischen dem *mağḍūb* und dem *walī* (für den gilt, dass er eben sehr wohl *mukallaf* ist) unterschieden, was darauf hinausläuft, dass eben die Vernunft oder ein vernunftskonformes Verhalten als Kriterium für Heiligkeit ausgeschieden wird: „En distinguant les *majḍūb*-s des *walī*-s, al-Kattānī ne fait pas de la raison une condition de la sainteté.“⁹⁷³ Rachik verweist in diesem Zusammenhang auf eine bemerkenswerte Stelle aus Ibn Ḥaldūns Werk *Šifā’ as-sā’il*, in der Ibn Ḥaldūn genau auf dem genannten Punkt beharrt, dass es eben Menschen gibt, die ungeachtet der Tatsache, dass auf sie das Attribut *mukallaf* nicht angewandt werden kann, dennoch an der „Heiligkeit“ partizipieren können und zu erstaunlichen Dingen in der Lage sind, und Ibn Ḥaldūn folgert daraus, dass die *‘ulamā’* ihnen zwar korrekterweise den Status eines *mukallaf* absprechen, dass sie sich aber gewaltig irren, wenn sie ihnen die Heiligkeit absprechen:

„Les juristes [...] nient fréquemment qu’ils puissent avoir un état mystique quelconque, sous prétexte que la sainteté ne peut s’obtenir que par l’adoration de Dieu. Mais ils se trompent: ‚Dieu accorde sa grâce à qui Lui plaît‘ La sainteté (*wilāya*) ne dépend pas de l’adoration, ou toute autre chose [...]“.⁹⁷⁴

Die Vernunft ist also dieser Sichtweise zufolge Kriterium für Rechtsfähigkeit, nicht aber für „Heiligkeit“. Man sieht an dieser Stelle bereits sehr schön, welche fundamental verschiedene Sichtweisen von „Heiligkeit“ es geben kann, und es ist denn auch *genau* dieser Punkt – also die Bereitschaft, den *mağḍūbs* einen „état mystique quelconque“ zuzugestehen –, der bisweilen nicht wenig Widerstand auf sich gezogen zu haben scheint, und zwar wenig überraschenderweise von den *‘ulamā’*, die in Ibn Ḥaldūns Ausführungen erwähnt sind. Der oben erwähnte Lafgūn beispielsweise scheint sich dagegen gesperrt zu haben, *mağḍūbs*, die solche wie die oben beschriebenen Verhaltensweisen an den Tag legten, als „Heilige“ anzuerkennen: „Pour lui, il ne fait pas de doute que tout ces hommes (= *mağḍūbs*) sont des malades mentaux, *majnūn*-s.“⁹⁷⁵ Touati informiert uns darüber, dass Lafgūn eine Art von „Entschuldigung“ für das beschriebene Verhalten fand, indem er es als von einem Zustand von *wağḍ* „Ekstase“ herrührend dachte, wo nun wieder schlagend wird, dass jemand, der sich in solch einem Zustand befindet, nicht „Herr seiner selbst“ ist und damit auch nicht rechtsfähig; nicht „blâmable légalement“.⁹⁷⁶ Er scheint sich aber genau aus dieser Überlegung heraus dagegen verwahrt zu haben, dass solche Menschen als der Nacheiferung würdige Beispiele für Frömmigkeit fungieren könnten, als „modèles de piété offerts à l’imitation des croyants.“⁹⁷⁷ Signifikant ist nun, dass Lafgūn, wie Touati konstatiert, den sogenannten *ğadb* – d. h. diesen „ravisement mystique“; diesen „Zustand des Hinangezogeneins“ – *nicht* als echt und authentisch ansieht (er weigert sich also, ihnen einen „état mystique *quelconque*“ zuzugestehen), sondern ihn vielmehr auf das Wirken der *ğinn/ğnūn* zurückgeführt haben möchte (was nicht überrascht).

⁹⁷² Vgl. Rachik *Imitation*, p. 112

⁹⁷³ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 112

⁹⁷⁴ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 112

⁹⁷⁵ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 138

⁹⁷⁶ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 139

⁹⁷⁷ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 139

Touati fasst Lafgūns Standpunkt konzise zusammen, wenn er schreibt: „C'est donc un *jadh* – on dirait aujourd'hui une crise de démente – de gens qui ont perdu l'esprit et leurs facultés de discernement, non celui des saints dont la qualité première par laquelle ils ont approché Dieu est leur stricte observance des Ses obligations légales.“⁹⁷⁸

Dass die „Heiligkeit“ der *mağdūbs*, diesen wundersamen Kleinstunternehmern in Sachen „Heiligkeit“, keinesfalls immer unbestritten und teilweise heftig bekämpft wurde, ist auch von Lane dargelegt worden (wobei er von ihnen etwas despektierlich als „those insane individuals who are commonly regarded as saints“⁹⁷⁹ gesprochen hat.) Lane hat in einer allgemeinen Besprechung des Phänomens der „Heiligen“ auf einige sehr interessante Passagen aus al-Ġabartīs *‘Ağā’ib al-ātār* hingewiesen, die von *mağdūbs* handeln. So berichtet al-Ġabartī von einem *mağdūb* namens Sayyid ‘Alī al-Bakrī, der einige Jahre nackt durch Kairo wandelte und dort ganz offensichtlich eine wundervolle Unordnung stiftete. Die höchst illustrative Stelle aus Lane sei hier relativ vollständig angeführt:

„ [...] El-Bekree was a mejzoo (or insane person) who was considered an eminent welee, and much trusted in: for several years he used to walk naked about the streets of Cairo, with a shaven face, bearing a long nebbot (or staff), and uttering confused language, which the people attentively listened to, and interpreted according to their desires and the exigencies of their states. He was a tall, spare man, and sometimes wore a shirt and a cotton skull-cap; but he was generally barefooted and naked. The respect with which he was treated induced a woman, who was called the sheykhah Ammoonah, to imitate his example further than decency allowed: she followed him whithersoever he went, covered at first with her izār (or large cotton veil thrown over the head and body), and muttering, like him, confused language. Entering private houses with him, she used to ascend to the hareems, and gained the faith of the women, who presented her with money and clothes, and spread abroad that the sheykh ‘Alee had looked upon her, and effected her with religious frenzy, so that she had become a weleeyah, or female saint. Afterwards, becoming more insane and intoxicated, she uncovered her face, and put on the clothing of a man; and thus attired she still accompanied the sheykh, and the two wandered about, followed by numbers of children and common vagabonds; some of whom also stripped off their clothes in imitation of the sheykh, and followed dancing; their mad actions being attributed (like those of the woman) to religious frenzy, induced by his look or touch, which converted them into saints. The vulgar and the young, who daily followed them, consequently increased in numbers; and some of them, in passing through the market-streets, snatched away goods from the shops, thus exciting great commotion wherever they went. When the sheykh sat down in any place, the crowd stopped, and the people pressed to see him and his mad companions. [...]“⁹⁸⁰

An dieser Stelle aus Lanes *Arabian Society* fallen neben den oben bereits genannten *mağdūb*-typischen Extravaganzen wie Blossfüßigkeit und Nacktheit noch eine Reihe weiterer Dinge auf, auf die hier nur hingewiesen werden kann und die einer eingehenderen Untersuchung bedürften. Auf der einen Seite ist das extra erwähnte „rasierte Gesicht“⁹⁸¹ und auf der anderen Seite ist auffällig, wer den

⁹⁷⁸ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 139

⁹⁷⁹ Vgl. Lane *Arabian Society*, p. 65

⁹⁸⁰ Vgl. Lane *Arabian Society*, pp- 65-66

⁹⁸¹ Es wird jedenfalls ausdrücklich auf die Tatsache des rasierten Gesichts verwiesen, vgl. etwa auch *al-Muḥibbīs Ḥulāṣat al-aṭar fī a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘aṣar*.

mağdūb Sayyid ʿAlī al-Bakrī begleitete bei seinen Zügen durch Kairo, die augenscheinlich für gehörigen Wirbel sorgten: Frauen, Kinder, junge Menschen und „Vagabunden“ (was auch immer Lane damit genau bezeichnen mag), kurzum: „Beherrschte“, eine teilweise nackte, tanzende Ansammlung von Menschen. Die konfligierenden und grundverschiedenen Sichtweisen der und Massstäbe für „Heiligkeit“ sind auch deutlich sichtbar daran, dass, als das französische Militär laut al-Ġabartī bei den *ʿulamāʾ* nachfragen liess, wie denn mit den *mağdūbs* zu verfahren sei und ob denn das extravagante Verhalten dieser Menschen überhaupt erlaubt wäre, sich die *ʿulamāʾ* gegen die *mağdūbs* aussprachen (und wie es scheint keine Probleme damit hatten, dass man *mağdūbs* zukünftig in Irrenanstalten zu internieren bzw. sie aus der Stadt zu verbannen gedachte): „He (=Menou) was answered, ‚Conduct of this description is forbidden, and repugnant to our religion and law and to our traditions.‘ The French General thanked them (=ʿulamāʾ) for this answer, and gave orders to prevent such practices in future, and to seize every one seen thus offending; if insane, to confine him in the Máristán (or hospital and lunatic asylum); and if not insane, to compel him either to relinquish his disgusting habits, or to leave the city.“⁹⁸²

IV. 4. IBN TAYMĪYA UND RELIGIÖSES VIRTUOSENTUM

Jede Auseinandersetzung mit Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyāʾ* und dem „way of piety“ wäre unvollständig, würde dabei nicht auf Überlegungen von Ibn Taymīyas zu etwas eingegangen werden, die ohne jeden Zweifel so etwas wie ein religiöses Virtuosenentum betreffen. Diesem Virtuosenentum seien die folgenden Seiten gewidmet, und wie zu sehen sein wird, versucht Ibn Taymīya einmal mehr, die Geltung seiner nun schon bestens bekannten religiösen Forderungen sicherzustellen, d. h. es darf vermutet werden, dass die religiösen Virtuosen nachdrücklich diejenigen sein werden, die den Gehorsam Gott und Seinem Gesandten gegenüber in höchste Höhen schrauben.

Ist die Rede von *religiösem Virtuosenentum*, dann selbstredend auch von Max Weber (bzw. auch, unter deutlicher Bezugnahme auf Max Weber, von Pierre Bourdieu). Max Weber war es denn auch, der den entscheidenden Punkt mit grosser Klarheit formuliert hat: „Gleichviel aber nun, mit welchem Ziel und wie sie durchgeführt wird, so ist dabei die Grunderfahrung aller und jeder auf einer systematischen *Heilsmethodik* ruhenden Religiosität die *Verschiedenheit der religiösen Qualifikation* der Menschen.“⁹⁸³ Dies ist auch im Hinblick auf die Überlegungen von Ibn Taymīya relevant. Ibn Taymīya hat (weitestgehend unbeachtet) so etwas wie eine Beschreibung religiösen Virtuosenentums vorgelegt und zu erfassen versucht, worin solch religiöses Virtuosenentum bestehen könnte. Er hat sich dabei selbstverständlich nicht des Begriffs des „religiösen Virtuosenentums“ bedient – am Faktum, dass er (sogar relativ ausführliche) Überlegungen zu genau dieser Thematik vorgelegt hat, ändert dies allerdings nichts.

⁹⁸² Vgl. Lane *Arabian Society*, p. 64

⁹⁸³ Vgl. Weber *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 327

Ist es notwendig, auf diese Überlegungen des Ibn Taymīya einzugehen, so (ich wiederhole mich) deswegen, weil sie deutlich auf die *awliyā' Allāh* bezogen sind, wobei es meiner Überzeugung entspricht, dass dies *alles andere als ein Zufall* ist, sondern vielmehr verhält es sich so, dass gerade auch hier einmal mehr deutlich wird, dass die *awliyā'* für die religiöse Arbeit von Ibn Taymīya von *zentraler* Bedeutung sind. Im Hinblick auf die weiter oben angeführte Beobachtung von Max Weber über die Grunderfahrung der *Verschiedenheit* der religiösen Qualifikation kann hier davon ausgegangen werden, dass die Überlegungen von Ibn Taymīya zum religiösen Virtuositum und zu den *awliyā'* auch den Versuch umfassen wird, solch eine *Verschiedenheit* zu denken (und so ist es auch). Für diese Verschiedenheit gilt zudem, dass sie nicht nur objektiv festgestellt wird, sondern dass die einzelnen Individuen zudem auch *nach einer bestimmten und religiösen Logik hierarchisiert werden* (wobei, wie noch zu sehen sein wird, der Gedanke von *kamāl* „Vollkommenheit“ bzw. sein Pendant, der Gedanke von *naqṣ* „Unvollkommenheit“ oder „Mangel“ eine wichtige Rolle spielen).

Für den Fall, dass Ibn Taymīya von den Heiligen spricht, so bedient er sich grundsätzlich einmal desjenigen Wortes, das (zumal im gelehrten Sprachgebrauch)⁹⁸⁴ als die allgemeinste Bezeichnung für die Heiligen fungiert: *awliyā'* (sg. *walī*).⁹⁸⁵ Ibn Taymīya hat an mehr als einem Ort in seinen Schriften auf die Definition bzw. Charakterisierung der *awliyā'* zurückgegriffen, die der Qurʾān gibt: *hum al-mu'minūn al-muttaqūn* (vgl. Q 10/63). Diese Definition (*naʿt* bzw. *ḥadd*) der *awliyā'* kann Ibn Taymīya zufolge viele verschieden Akteure umfassen: „Die *awliyā' Allāh*, das sind die, die glauben und gottesfürchtig sind, einerlei, ob nun einer von ihnen als *faqīr*, *ṣūfī*, *faqīh*, *ʿālim*, Händler, Handwerker, Soldat, *amīr*, *ḥākim* oder sonst etwas bezeichnet wird.“⁹⁸⁶ Die *awliyā'* werden also nicht *a priori* von einer besonderen sozialen Gruppe exklusiv repräsentiert, sondern „man findet sie in allen Klassen der Gemeinde des Muḥammad.“⁹⁸⁷ Entsprechend zeichnen sie sich z. B. auch äusserlich nicht durch eine besondere Kleidung aus. [Eine ähnliche (inklusive) Auffassung vom *walī Allāh* vertrat etwa auch einer unserer Informanten in Südtunesien, der konstatierte: „*kull insān mu'min wa-taqī huwa walīyun li-llāh*.“] Es verhält sich meiner Ansicht nach so, dass Ibn Taymīya dies als die sozusagen allgemeinste bzw. loseste Definition vom *walī Allāh* gesehen hat (= *ʿumūm awliyā' Allāh*).⁹⁸⁸ Die Zuordnung eines gegebenen Individuums zu den *awliyā' Allāh* ist Ibn Taymīya zufolge damit zunächst relativ simpel: „Sind die *awliyā' Allāh* diejenigen, die gläubig sind und gottesfürchtig, dann besteht eines gegebenen Individuums *walāya* zu Gott nach Massgabe seines Glaubens und seiner Gottesfurcht. Und wer vollkommener an Glauben und an Gottesfurcht ist, der ist auch vollkommener an *walāya*.“⁹⁸⁹ Diese Bemerkung Ibn Taymīyas impliziert nun allerdings, wie bereits erwähnt, dass es *Unterschiede* gibt in der Vollkommenheit (*kamāl*) des Glaubens

⁹⁸⁴ Vgl. Cornell *Realm*, p. xxv (introduction)

⁹⁸⁵ Bzw. *awliyā' Allāh* oder *awliyā' li-llāh*.

⁹⁸⁶ Vgl.: *awliyā'u llāhi humu l-mu'minūna l-muttaqūna sawā'un summiya aḥaduhum faqīran aw ṣūfiyan aw faqīhan aw ʿāliman aw tāğiran aw ġundiyan aw ṣāniʿan aw amīran aw ḥākiman aw ġayra dālīka*.

⁹⁸⁷ Vgl.: *bal yūğadūna fī ġamīʿi aṣnāfi ummati Muḥammadin* etc. – nochmals explizit genannt werden: *ahl al-Qurʾān*; *ahl al-ʿilm*; *ahl al-ğihād wa-s-sayf*; *tuğğār*; *ṣunnāʿ* sowie *zurraʿ*.

⁹⁸⁸ Vgl.: *fa-ğāyatuhū an yakūna fī ʿumūmi awliyā'i llāhi* etc.

⁹⁸⁹ Vgl.: *fa-man kāna akmala imānan wa-taqwan kāna akmala walāyatan li-llāh* etc.

etc. (kurzum: in der religiösen Qualifikation der Menschen im Sinne von Max Weber). *Es ist doch recht auffällig, wie sehr von allem Anfang an jene Verschiedenheit der religiösen Qualifikation allgegenwärtig ist.* Es ist beinahe müßig zu erwähnen, dass eine solche Verschiedenheit von den religiösen Texten des Islam eindrucksvoll nahelegt wird (und Ibn Taymīyas religiöse Arbeit fusst schliesslich auf diesen Texten). Es ist möglich, hier gleich bei Q 10/62 ff. zu bleiben, wo wie gesagt die *awliyā'* erwähnt werden. Ein Blick in die exegetische Literatur zeigt, dass Unklarheit darüber bestand, wer nun denn eigentlich diese *awliyā'* wären. Die Notwendigkeit einer Erklärung wird stets betont. So schreibt etwa ar-Rāzī in seinem grossen exegetischen Werk *Mafātīḥ al-ğayb*: „*ilām annā naḥtāğū fī tafsīri ḥādīḥi l-āyati*⁹⁹⁰ *ilā tabayyunin anna l-waliya man huwa*, d. h.: „Wisse, dass wir uns bei der Auslegung dieses Verses darüber klar werden müssen, was“⁹⁹¹ (eigentlich unter) ein(em) *walī* (zu verstehen) ist.“⁹⁹² Exemplarisch sei hier auf Ibn Kaṭīr verwiesen, der u. a. folgenden *ḥadīṭ* anführt: „Ein Mann sagte: Gesandter Gottes, wer sind (eigentlich) die *awliyā'*? Da sagte er: Diejenigen, bei denen man Gottes gedenkt, wenn man sie sieht“ (*allaḏīna idā ru'ū ḏukira llāhu*).⁹⁹³ Abwandlungen dieser Formulierung finden sich dann wenig überraschend auch in der hagiographischen Literatur. So schreibt etwa Maḥmūd Maqdīs über den in Sfax gebürtigen Heiligen Abū l-Fawz Sa'īd Ḥarīz:⁹⁹⁴ „[...] *wa-ru'yatuhū tuḏkiru llāha*“, d. h.: „[...] sein Anblick lässt einen an Gott denken.“⁹⁹⁵ Nelly Amri schreibt auf diesen *ḥadīṭ* bezogen und damit auf die *awliyā'* gemünzt: „Donc une catégorie collective et visible qui se signale à l'attention des hommes par un certain nombre de signes qui, pour l'heure, peuvent se résumer en ceci: piété, ascèse de plus ou moins grande rigueur, abstention scrupuleuse de déobéir à Dieu, charité et compassion vis-à-vis de leurs semblables. Des meneurs d'hommes à Dieu; des convertisseurs, par leur simple vertu de sainteté.“⁹⁹⁶ Die Tatsache, dass es sich dabei (grundsätzlich) um eine *sichtbare* Kategorie von Individuen handelt, ist nicht ablösbar von der von Weber betonten Erfahrung der Verschiedenheit der religiösen Qualifikation. Amri benennt zudem bereits sehr wichtige Komponenten des religiösen Virtuositäts, die immer einem immer wieder begegnen: Frömmigkeit; Askese; skrupelhaftes Vermeiden jeglichen Ungehorsams Gott gegenüber; Nächstenliebe; Mitleid. Die Position Ibn Taymīyas, dass es solche Unterschiede in der Vollkommenheit gibt, impliziert nun, dass ungeachtet dieser Unterschiede dennoch *alle* Individuen, die bestimmte Kriterien erfüllen, als *awliyā'* zu betrachten sind. Besonders deutlich wird dies dort, wo er über *iğmāl/tafsīl* schreibt. Hier kann exemplarisch folgende Stelle angeführt werden: „Wer also über das unterrichtet ist, was die Gesandten (über)brachten, unter Berücksichtigung der Details daran glaubte und danach handelte, ist vollkommener an Glauben und *walāya* zu Gott als derjenige, der davon *nicht* in allen Details unterrichtet ist und *nicht* danach handelte – während aber

⁹⁹⁰ D. h. Q 10/62

⁹⁹¹ Wörtl.: wer.

⁹⁹² Vgl. Rāzī *Mafātīḥ*, Bd. 17; p. 131

⁹⁹³ Vgl. Kaṭīr *Tafsīr*, Bd. 3, pp. 512-513; vgl. auch Amri *Sainte*, p. 16: „les *awliyā'* sont ceux dont la simple vue est une invite à se remémorer Dieu à son cœur.“

⁹⁹⁴ Ein *mağdūb*.

⁹⁹⁵ Vgl. Maqdīs *Nuzhat al-anzār*, Bd. 2, p. 456

⁹⁹⁶ Vgl. Amri *Sainte*, p. 16

beide (als) *walī li-llāh* (zu erachten) sind.“⁹⁹⁷ Illustrativ in diesem Zusammenhang ist auch Ibn Taymīyas theoretischer Umgang mit Verrückten und geistig Umnachteten. Er unterscheidet hier (implizit) zwischen zwei Fällen: Einerseits solchen Kranken, die *dauerhaft umnachtet* sind, und andererseits solchen Kranken, die sich zeitweise erholen, d. h. *nicht dauerhaft umnachtet* sind (vgl.: „*man kāna yağunnu ahyānan wa-yufīqu ahyānan*“). Er geht hier nach dem Prinzip vor, dass ein geistig Umnachteter, solange der Zustand seiner Umnachtung anhält, niemals als *walī* anerkannt werden darf. Vollkommen anders liegt der Fall, wenn solch ein Umnachteter aus seiner geistigen Umnachtung (zeitweilig) „aufwacht“, „genest“ und „das Bewusstsein wiedererlangt“ (= *ḥāl ifāqatihī*):

„Für solch einen gilt (nämlich), dass, wenn er (auch zeitweilig) geistig umnachtet ist, seine geistige Umnachtung es nicht verhindert, dass Gott den(jenigen) Glauben und die(jenige) Gottesfurcht belohnt, die er in dem Zustand erbringt, da er (zeitweilig) das Bewusstsein wiedererlangt hat; und dass er nach Massgabe dessen (auch) *walāya li-llāh* hat. Und ebenso (verhält es sich im Falle desjenigen), über den geistige Umnachtung hereingebrochen ist, nachdem er zuvor („normal“) glaubte und gottesfürchtig war (*baʿda imānihī wa-taqwāhu*), denn (auch) ihn belohnt Gott für seinen seiner geistigen Umnachtung vorausgehenden Glauben und seine seiner geistigen Umnachtung vorausgehende Gottesfurcht.“⁹⁹⁸

Es ist relativ deutlich, was die Basis ist, auf der jegliche religiöse Virtuosität aufruht: Es handelt sich dabei um eine sozial gesprochen *breite* Basis; um ein *religiöses Minimum*; um eine *minimale Nähe zu Gott*. Entscheidend ist nur, dass es, wie Ibn Taymīya nahelegt, religiöses Virtuosität keinesfalls geben kann, sofern dieses religiöse Minimum *nicht* erfüllt wird. Das religiöse Virtuosität ist nicht etwas vollkommen Anderes, sondern es ist die *Steigerung* dessen, was allen (bei denen *walāya* besteht) gemeinsam ist – sowie man auch kein *Klavier*virtuose sein kann, wenn man *Klarinette* spielt oder, um mit Thomas Bernhard zu sprechen, nicht zum höchstgewachsenen Schweizer Sennenhund gekürt werden, wenn man ein verkümmerter Frankfurter Vorstadtdackel ist. Nachdrücklich zu betonen ist dies schon von daher, dass Ibn Taymīya den Anspruch bestimmter Akteure im religiösen Feld seiner Zeit, Träger eines religiösen Virtuositäts zu sein, das etwas vollkommen Anderes ist und diese gemeinsame Basis⁹⁹⁹ in Frage stellt, scharf zurückgewiesen hat. Die Verschiedenheit der religiösen Qualifikation hat ihren Ausgangspunkt also stets in dieser gemeinsamen Grundlage.

In Anbetracht dessen, was bisher gesagt wurde, ist es mithin hilfreich, bei Ibn Taymīya zwei Punkte analytisch voneinander zu trennen. Zum Einen muss die erwähnte Grunderfahrung der Verschiedenheit der religiösen Qualifikation erfasst werden (1), und zum Anderen muss nachvollzogen werden, was diese verschiedenen Qualifikationen ausmacht (2).

⁹⁹⁷ Vgl.: *fa-man ʿalima bimā ḡāʾa bihī r-rusulu wa-āmana bihī imānan mufaṣṣalan wa-ʿamila bihī fa-huwa akmalu imānan wa-wilāyatan* etc.

⁹⁹⁸ Vgl.: *fa-hādā idā ḡunna lam yakun ḡunūnuhū māniʿan min an yuṭibahū llāhu ʿalā imānihī wa-taqwāhu llaḏi atā bihī fī ḥālī ifāqatihī* etc.

⁹⁹⁹ Signifikanterweise bezeichnete der Rechtsgelehrte von unseren Informanten in Südtunesien den *islām* als *qāʿida muštaraḳa* „eine von allen geteilte Basis“.

IV. 4. 1. DIE GRUNDERFAHRUNG DER VERSCHIEDENHEIT DER RELIGIÖSEN QUALIFIKATION (1)

Ibn Taymīya hat unter Rückgriff auf eine grosse Anzahl von prophetischen Traditionen nahegelegt, dass die Menschen sich, was ihre religiöse Qualifikation betrifft, voneinander unterscheiden. Für viele dieser *ḥadīṭe* gilt, dass in ihnen bestimmte Komponenten, die zusammen den Glauben ausmachen, *hierarchisch* geordnet werden. Der Sprachgebrauch lässt hieran keinen Zweifel, insofern von *darağāt*¹⁰⁰⁰ bzw. auch von *marātib* oder von *rutab*¹⁰⁰¹ die Rede ist, die bedeutungsmässig beide mit „Rang“ und „Hierarchie“ zu tun haben. Frequent ist zudem auch der Elativ *aḡḡal* „am vortrefflichsten.“ Überhaupt sind verschiedene zur arabischen Wurzel *f-ḡ-l* gehörige Lexeme hier häufig (vgl. etwa: *tafāḡḡala*; *tafāḡḡul*; *mutafāḡḡil*; etc.)¹⁰⁰² Für diese *marātib* „Ränge“ bzw. „Rangstufen“ gilt nun also, dass, wie Ibn Taymīya schreibt: *baʿḡḡuhā fawḡa baʿḡḡin*, d. h. „die einen von ihnen sind über den anderen“ (etwas freier: „sie sind hierarchisch geordnet“). Was die einzelnen und zueinander in eine hierarchische Beziehung gesetzten religiösen Komponenten betrifft, so sind sie mannigfaltig: genannt werden hier (beginnend bei der hierarchisch gesprochen „niedrigsten“ Komponente): *islām*, *īmān*, *hiğra* sowie *ğihād* (bzw. die entsprechenden Akteure: *muslim*, *muʿmin*, *muhāğir* und *muğāhid*). Es verhält sich nun so, dass die hierarchisch gesehen „höhere“ Komponente die „niedrigere(n)“ Komponente(n) jeweils impliziert und in sich begreift (*taḡḡammāna*) und notwendig macht bzw. zwangsläufig nach sich zieht (*istalzama*); dass das, was „niedriger“ ist, in dem, was „höher“ ist, inbegriffen ist (*dağḡala fi*). Ibn Taymīya hat dies (wie weiter oben schon zu sehen war) etwa anhand des Beispiels von *islām* und *īmān* dargelegt:

„Und auch in einem *ḥadīṭ* von ʿAbdallāh b. ʿUbayd b. ʿUmayr finden wir von ʿAbdallāh b. ʿUbayd b. ʿUmayrs Vater überliefert, der dies wiederum von seinem Vater überlieferte, (nämlich) dass man zum Propheten sagte: Was ist (der) *islām*? Worauf er sagte: Zu essen zu geben und gute Worte (*iṭʿām aṭ-ṭaʿām wa-ṭayyib al-kalām*). Da fragte man: Und was ist (der) *īmān*? Darauf er:

¹⁰⁰⁰ Anzumerken ist an dieser Stelle, dass (auch) Ibn Taymīya den *darağāt* (sg. *darağā*), die eine „positive und nach oben weisende Hierarchie“ bezeichnen, eine „negative und nach unten weisende Hierarchie“ gegenüberstellt, die mit dem Wort *darakāt* (sg. *daraka*) erfasst wird. Das Wort *darak* bzw. *daraka* ist dabei bekanntlich stark mit der Hölle assoziiert (vgl. Formulierungen wie: *ad-darak as-asfal min an-nār* „der unterste Höllenschlund“ u. ä.). Für Ibn Taymīya vgl.: „*ka-mā anna l-īmāna baʿḡḡuhū aḡḡalu min baʿḡḡin wa-l-muʿminūna fihi mutafāḡḡilūna tafāḡḡulan ʿaḡḡiman wa-hum ʿinda llāhi darağḡātun ka-mā anna ulāʿika darakātun etc.*“

¹⁰⁰¹ Vgl. etwa die *Qāʿida fi l-muğizāt wa-l-karāmāt*.

¹⁰⁰² Ibn Taymīya konstatiert in dem Zusammenhang: „*al-ğannatu darağḡātun mutafāḡḡilatun tafāḡḡulan ʿaḡḡiman wa-awliyāʿu llāhi l-muʿminūna l-muttaḡḡuna fi tilka d-darağḡati bi-ḡasabi imānihim wa-taḡḡāhum*“, d. h.: „Das Paradies besteht aus stark miteinander an Vortrefflichkeit wetteifernden Rängen, und die gläubigen und gottesfürchtigen *awliyāʿ* sind (verteilt) auf diese(n) Rängen je nach Massgabe ihres Glaubens und ihrer Gottesfurcht“. Er verweist dabei auf eine Reihe von Qurʿanstellen: Q 17/18-21 und resümiert: „Gott hat also erklärt, dass die Leute des Jenseits (*ahl al-āğira*) im Jenseits mehr an Vortrefflichkeit miteinander wetteifern als die Leute des Diesseits (*ahl ad-dunyā*) und dass die (Unterschiede zwischen den) Rangstufen des Jenseits grösser sind als (die Unterschiede zwischen den) Rangstufen des Diesseits.“ Ergänzt hat er dies um eine Hinweis darauf, dass dies für die Propheten genau gelte wie für die übrigen Gläubigen; vgl. auch Q 2/253; Q 17/55.

Freigiebigkeit und Geduld. Da fragte man: Und welche Muslime sind am vortrefflichsten hinsichtlich ihres *islām*? Er sagte: Diejenigen, durch die den Muslimen weder durch das, was sie sagen, noch durch das, was sie tun, Schaden widerfährt. Da fragte man ihn: Und welche der Gläubigen sind am vortrefflichsten hinsichtlich ihres *īmān*? Da sagte er: Diejenigen mit der schönsten moralischen Gesinnung (*aḥsanuhum ḥuluqan*). [...] [...] und es verhält sich so, dass (hier) das Erstere das Zweitere erfordert, denn wessen moralischer Gesinnung/Charakter es entspricht freigiebig zu sein, der macht dies (einfach) – im Unterschied zu Ersterem. Denn die Menschen machen solches bisweilen (schlicht und einfach) so, dass sie dabei (lediglich) etwas nachahmen, ohne dass Grossmut und Geduld dabei einen Teil ihrer moralischen Gesinnung/Charakters bildeten. Und ebenso sagte er (=Muḥammad): Die besten Muslime sind diejenigen, durch die den Muslimen weder durch das, was sie sagen, noch durch das, was sie tun, Schaden widerfährt. Und (zugleich) sagte er: Die besten Gläubigen sind die, deren moralische Gesinnung/Charakter am schönsten/besten ist. Und es ist bekannt, dass dies (also: das Zweitgenannte) das Erstere in sich begreift, denn wessen moralische Gesinnung/Charakter schön/gut ist, der tut dies (einfach).“

In dieser Passage wird (zwar etwas umständlich, aber dennoch nicht ohne Klarheit) der Überlegung Ausdruck verliehen, dass stets diejenige Komponente hierarchisch höherstehend ist, für die gilt, dass sie *umfassender* ist; dass ihr Vorhandensein *religiös* gesehen gewissermassen *produktiver* ist. *Die bedeutsamste der von Ibn Taymīya angeführten Unterscheidungen ist nun aber diejenige zwischen islām, īmān und iḥsān (bzw. und insofern auf die Akteure geblickt wird: die zwischen muslim, mu'min und muḥsin.)* Was diese Unterscheidung betrifft, so bringt Ibn Taymīya sie in Zusammenhang mit dem berühmten *ḥadīṭ Ḡibrīl*, in welchem „der Prophet zwischen dem Begriff *islām*, dem Begriff *īmān* und dem Begriff *iḥsān* unterschied.“ Für das Verhältnis, in dem diese drei Begriffe zueinander stehen, gilt: „Die höchste dieser drei Stufen (wörtl. von ihnen) ist der *iḥsān*, die mittlere der *īmān*, dem seinerseits (als niedrigste der drei Rangstufen) der *islām* folgt.“¹⁰⁰³ Es ist insbesondere bei dieser Unterscheidung, dass besonders gut nachvollzogen werden kann, *wie sehr* Ibn Taymīya in seiner religiösen Arbeit so etwas wie ein religiöses Virtuosentum zu erfassen versuchen. So konstatiert er in diesem Zusammenhang:

„Was den *iḥsān* betrifft, so ist er für sich selbst betrachtet *umfassender* (*a'amm min ḡihat nafsihī*) als der *īmān*, während er, was die betrifft, die sich durch ihn auszeichnen¹⁰⁰⁴, *exklusiver* ist (*aḥaṣṣ min ḡihat aṣḥābiḥī*) (als der *īmān*). Und der *īmān* ist für sich selbst betrachtet *umfassender* als der *islām*, während er, was die betrifft, die sich durch ihn auszeichnen, *exklusiver* ist (als der *islām*). Der *īmān* ist also im *iḥsān*, und der *islām* im *īmān* inbegriffen (*yadhul fī*). Und die *muḥsinūn* sind exklusiver als die *mu'minūn*, und die *mu'minūn* (wiederum) exklusiver als die *muslimūn*. Und dies ist so wie das, was im Hinblick auf *risāla* „Gesandtentum“ und *nubūwa* „Prophetentum“ gesagt wird, denn *nubūwa* „das Prophetentum“ ist in *risāla* „dem Gesandtentum“ inbegriffen und *risāla* „das Gesandtentum“ (daher) für sich selbst betrachtet *umfassender* (als das Prophetentum) und *exklusiver*, was die betrifft, die ihm zugehören.“¹⁰⁰⁵ Jeder Gesandte ist also ein

¹⁰⁰³ Vgl. auch Lings *Santo*, pp. 43-44

¹⁰⁰⁴ Also diejenigen, die *sozial* gesprochen seine „Träger“ sind.

¹⁰⁰⁵ Vgl. unten: Ibn Taymīyas Unterscheidung zwischen *‘abīd rusul* und *anbiyā’ mulūk*.

Prophet, nicht aber jeder Prophet ein Gesandter. Und so sind die Propheten allgemeiner und das Prophetentum selbst ein Teil des Gesandtentums. Das Gesandtentum nimmt das Prophetentum u. a. (in sich) auf im Unterschied zum Prophetentum, denn dieses nimmt das Gesandtentum nicht in sich auf.“

Ein für den Komplex des religiösen Virtuositums wichtiger Punkt ist mithin, wie Ibn Taymīya suggeriert, dass das hierarchisierte Verhältnis von *islām*, *īmān* und *iḥsān* sich so gestaltet, dass je nachdem, ob man diese Dinge an und für sich oder aber ihre *soziale Existenz* betrachtet, sie entweder allumfassender oder aber exklusiver, d. h. seltener bzw. distinguierter sind. Das, was von einer *religiösen Logik* aus betrachtet weitreichender, raumgreifender und „produktiver“ ist in dem Sinne, dass es der Religion zu einem umfassenderen Stellenwert (im einzelnen Leben) verhilft, so dass sich die Religion auf die am weitesten denkbare Weise auf dieses Leben zu erstrecken vermag, ist von einer *sozialen Logik* aus betrachtet *seltener*. Oder, anders formuliert: Je *virtuoser* die Religion von einem konkreten Akteur in sein Leben integriert und damit: gelebt wird, desto *unwahrscheinlicher* ist dies *sozial* gesprochen. Der Zunahme an religiöser Virtuosität entspricht eine Abnahme der sozialen Verbreitung. Je *fordernder* die Religiosität theoretisch ist, und je mehr sie in dieser virtuellen Form theoretisch Raum greift, desto *seltener* ist sie im wirklichen Leben in dieser Form anzutreffen. Ein deutlicher Reflex dieser Tatsache ist, dass Ibn Taymīya sich hier auch der beiden Wörter *‘āmm* und *ḥāṣṣ* bedient, wobei letzteres Wort in seiner Variante *ḥāṣṣa* in der sozialen Welt bekanntlich Individuen bezeichnet, die miteinander verbindet, dass sie sich durch irgendetwas auszeichnen, das ihnen speziell eigen ist und das sie aus dem, was allgemein vorhanden und sozial weit verbreitet ist, emporhebt; eine „Elite“ kurzum; Individuen, die „besonders“ sind. Diesen stehen die *‘awāmm* bzw. die *‘amma* gegenüber, also die „breite Masse“, deren Angehörige *nichts* hervor- bzw. *emporhebt*, das sie zu sozial gefeierten Individuen werden liesse (und die, wie Ibn Taymīya behauptet, von bestimmten Akteuren im religiösen Feld als die „Depperten“ bzw. „Idioten“ bezeichnet wurden: „*qad yu‘abbiru*¹⁰⁰⁶ *‘anhum bi-ahli l-māristāni*“).

IV. 4. 2. IBN TAYMĪYAS NÄHERE CHARAKTERISIERUNG DER UNTERSCHIEDLICHEN RELIGIÖSEN QUALIFIKATIONEN (2)

Die Zusammenhänge, die nun im Folgenden ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken sind, sind nicht gerade einfach zu erfassen, da für sie gilt, dass sie über verschiedene Schriften Ibn Taymīyas verstreut sind, d. h. sie tauchen immer nur bruchstückhaft auf. Sind sie allerdings einmal erfasst, so lässt sich immer deutlicher und schärfer beobachten, wie sie in unterschiedlichen Kontexten argumentativ wieder und wieder zum Einsatz gebracht werden. Und dies ist selbstredend kein Zufall, sondern, ganz im Gegenteil, *signifikant*. Im Zentrum dieser Zusammenhänge steht gleich eine ganze Reihe von Begriffen (*dunyā/dunyawī*; *mubāḥ*; *mulk*; *taṣarruf*; (*imtiṭāl al-*) *amr* etc.), die Ibn Taymīya aufeinander bezieht. Die Art und Weise, in der dies geschieht, zeigt zudem, dass Ibn Taymīya (wenig

¹⁰⁰⁶ Subjekt ist hier: *man yaqūlu: al-wuqūfu ma‘a l-amri li-aḡli maṣlaḥati l-‘āmmati*, d. h. „diejenigen, die sagen, es mit dem (göttlichen) Befehl zu halten geschehe bloss deswegen, weil dies für die breite Masse nutzbringend wäre.“

überraschend) keinesfalls *naïv* argumentiert, sondern dass seine Ausführungen objektiv alle Anzeichen mitführen, die seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten und spezialisierten Feld unter Beweis stellen (die vielleicht beste Illustration dafür, dass sie die (historischen) Errungenschaften dieses besonderen Feldes/Felder mitführen, ist vielleicht die starke Präsenz einer einschlägigen Fachterminologie – von den *aḥkām ḥamsa*, den *anwāʿ al-ḥiṭāb* bishin zu *tanqīḥ al-manāṭ* findet sich alles). Anders gesagt: Treten einem die *awliyāʾ* bei Ibn Taymīya als religiöse Virtuosen entgegen, dann als religiöse Virtuosen, die jenen sozialen Räumen, in denen eine systematisierte Religiosität hervorgebracht wird, weniger entgegenstehen, als vielmehr ganz besonders verbunden sind (ein Teil dieses von Ibn Taymīya vorgestellten religiösen Virtuostentums kommt dabei dem sehr nahe, was Wael Hallaq im Hinblick auf aš-Šāṭibī einmal als *stringent ṣūfism* bezeichnet hat).

IV. 4. 3. IBN TAYMĪYA UND DIE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN SĀBIQŪN UND MUQTAṢIDŪN

Ein guten Ausgangspunkt für all dies stellt der folgende Sachverhalt dar: Ibn Taymīya hat die *awliyāʾ* gelegentlich zwei verschiedenen Kategorien (*nawʿ*; *ṭabaqa*; *ṣinf*) zugewiesen, die ihrerseits, wie das Wort *awliyāʾ* auch, selbst qurʾanischen Ursprungs sind (und die beide unter die Gesamtheit der *awliyāʾ* = *ʿumūm al-awliyāʾ* fallen, d. h. von der allgemeinsten Definition der *awliyāʾ* erfasst werden). Dies sind einerseits die sog. *sābiqūn muqarrabūn* und andererseits die sog. *aṣḥāb yamīn muqtaṣidūn*, also einerseits „Zuvorkommende“ und andererseits „Moderate“.¹⁰⁰⁷ Was das Verhältnis dieser beiden betrifft, so ist es wiederum hierarchisiert, d. h. die *sābiqūn* stehen hierarchisch gesprochen *über* den *muqtaṣidūn*. Erstere stehen dabei in einem untergründigen – und wichtigen! – Zusammenhang mit dem sog. *ʿabd rasūl*, d. h. dem „Diener-Gesandten“, zweitens mit dem sog. *nabī malik*, d. h. dem „Propheten-Herrscher.“ Unter die *rusul ʿabīd* (sg. *ʿabd rasūl*) fielen Ibn Taymīya zufolge Abraham, Moses, Jesus und Muḥammad. Unter die *anbiyāʾ mulūk* (sg. *nabī malik*) hingegen Dāwūd, Sulaymān und Yūsuf.¹⁰⁰⁸ Dieser Zusammenhang kann nur begriffen werden unter der Voraussetzung, dass geklärt wird, was die beiden Kategorien von *sābiqūn* und *aṣḥāb al-yamīn* ausmacht. Selbstredend gilt damit, dass auch die *ʿabīd rusul* hierarchisch höher stehen als *anbiyāʾ mulūk*.

Bereits gesagt wurde, dass die beiden Kategorien von *sābiqūn muqarrabūn* und *aṣḥāb al-yamīn muqtaṣidūn* qurʾanischen Ursprungs sind. Was die *sābiqūn* betrifft, so kommen sie etwa in Q 56/10 vor. Die *aṣḥāb al-yamīn* finden sich Q 56/27; Q 56/38; Q 56/90; Q 56/91 sowie in Q 74/39. Anführen lässt sich zudem Q 56/8 und Q 90/18, wo jeweils von *aṣḥāb al-maymana* die Rede ist. Die Formulierung *muqtaṣid*

¹⁰⁰⁷ Vgl. für diese beiden Gruppen auch: Michot *Textes Spirituels VIII*, p. 2 – ich übernehme hier Michots Übersetzung *modérés* für *muqtaṣidūn*, die in Anbetracht der nachfolgenden Charakterisierungen, die Ibn Taymīya gibt, ausgesprochen treffend ist. Die Formulierung *muqtaṣid* ist ihrerseits selbst qurʾanisch und geht zurück auf Q 35/32. An Q 35/32 angelehnt ist auch Ibn Manzūrs Erklärung für *muqtaṣid* im *Lisān: bayna z-zālim wa-s-sābiq* (vgl. *Lisān* s. r. *q-ṣ-d*)

¹⁰⁰⁸ Es ist in der Tat so, dass im Qurʾān Yūsuf (vgl. Q 12/101-102), Dāwūd (vgl. Q 2/251-252; 38/19-20) sowie Sulaymān (vgl. Q 2/102; 38/34-35) mit dem Begriff *mulk* in Zusammenhang gebracht werden.

geht, wie gesagt, zurück auf Q 35/32. Bedeutend für die Unterscheidung zwischen diesen beiden Kategorien ist zudem der berühmte *ḥadīṭ qudsī*: „*man ʿādā lī waliyan* etc.“¹⁰⁰⁹

Was hat es nun mit diesen beiden Kategorien auf sich?

Im Kern lässt sich also sagen, dass Ibn Taymīya mit diesen beiden Kategorien versucht, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass es Akteure gibt, die mit Max Weber als *religiöse Virtuosen* bezeichnet werden könnten, wobei es sich dabei (wie erwähnt) (teilweise) um Akteure handelt, die *mehr* und *anderes* leisten als die gewissermassen normalsterblichen Gläubigen. Paradigmatisch in dieser Hinsicht sind nun die *sābiqūn muqarrabūn*, von denen gilt, dass „sich Ihm näherten mit supererogatorischen Werken (*nawāfil*) nach(dem) sich Ihm mit dem genähert hatten, was verpflichtend vorgeschrieben war (*farāʾid*) – sie taten also das, was vorgeschrieben war und das, was erwünscht war, und liessen das, was verboten und das, was verwerflich ist, sein.“¹⁰¹⁰ (Vgl. nochmals den *ḥadīṭ qudsī* „*man ʿādā lī waliyan*“ etc.).

Was auf der anderen Seite die *aṣḥāb al-yamīn* betrifft, so nähern sie sich Gott nicht mittels supererogatorischer Werke, sondern mittels dessen, was als religiöse Pflichten vorgeschrieben ist: „Sie nähern sie Ihm mittels der vorgeschriebenen religiösen Pflichten, indem sie das tun, was Gott vorgeschrieben hat und das sein lassen, was er verboten hat, und siebürden sich nicht das auf, was zu dem gerechnet wird, was empfohlen ist und nicht den Verzicht auf das am Erlaubten, was unnütz ist.“¹⁰¹¹ Für den *sābiq* gilt folgerichtig, dass er *sowohl* die *farāʾid* *als auch* *nawāfil* erbringt, für den *muqtaṣid* (d.h. jemanden, der den *aṣḥāb al-yamīn* zuzuschlagen ist) gilt, dass er das tut, was vorgeschrieben ist und das unterlässt, was verboten ist (also gewissermassen das religiöse Minimum erfüllt): „*Al-muqtaṣid yatanāwalu fāʿila l-wāğibāti wa-tārika l-muḥarramāti*.“ Ibn Taymīya hat diese beiden Kategorien verschiedenenorts weiter präzisiert bzw. expliziert, was die bisher angeführten Charakterisierungen implizieren. Um dies nachvollziehen zu können, muss zuvor auf einige der weiter oben angeführten Qurʾānstellen eingegangen werden – zuvorderst auf Q 83/22-28:

„(22) Die Frommen befinden sich (dereinst) in (einem Zustand der) Wonne (23) (behaglich) auf Ruhebetten (liegend) und lassen dabei ihre Blicke (überall) umherschweifen (oder: und können (unbehindert überall hin)sehen; w. indem sie schauen). (24) Die Glückseligkeit der Wonne (in der sie sich befinden) sieht man ihnen am Gesicht an. (25) Sie erhalten versiegelten edlen Wein zu trinken, (26) dessen Siegel aus Moschus besteht – so etwas würde sich jeder wünschen (w. danach sollen die Strebenden streben) – (27) und dessen Mischwasser von Tasnīm kommt, (28) von einer Quelle, an der diejenigen trinken, die (Gott) nahestehen (*wa-mizāğuhū*

¹⁰⁰⁹ Vgl. Amri *Sainte*, p. 17

¹⁰¹⁰ *Fa-taqarrabū ilayhi bi-n-nawāfili baʿda l-farāʾidi fa-faʿalū l-wāğibāti wa-l-mustaḥabbāti wa-tarakū l-muḥarramāti wa-l-makrūhāti*.

¹⁰¹¹ Vgl.: „*humu l-mutaqarribūna ilayhi bi-l-farāʾidi yafʿalūna mā awğaba llāhu ʿalayhim wa-yatrūkūna mā ḥarrama llāhu ʿalayhim wa-lā yukallifūna anfusahum bi-l-mandūbāti wa-lā l-kaffi ʿan fuḍūli l-mubāḥāti*.“

min Tasnīmin^caynan yašrabu bihā l-muqarrabūna).“

Aus der hier in Q 83/27 genannten paradiesischen Quelle Tasnīm¹⁰¹² trinken also die *muqarrabūn* (unvermischt), wohingegen das Wasser dieser Quelle mit dem Getränk der restlichen Paradiesbewohner (= *aṣḥāb al-yamīn* bzw. *muqtaṣidūn*) vermischt werden wird. Die muslimischen Exegeten (vgl. etwa Ṭabarī) weisen beiden von Ibn Taymīya hier besprochenen Kategorien der *muqarrabūn* und der *aṣḥāb al-yamīn* verschiedene Qualitäten dessen, was sie im Paradies zu trinken bekommen werden, zu: Die *muqarrabūn* trinken unvermischt und rein (*ṣirfan*); den *aṣḥāb al-yamīn* als restlichen Paradiesbewohnern (also: „Nicht-*muqarrabūn*“) wird man mischen (*tumzağ li-sā'ir ahl al-ğanna; tumzağ li-aṣḥāb al-yamīn*).

Der mit den beiden Kategorien der *muqarrabūn* und *aṣḥāb al-yamīn* verbundene Gegensatz von *Nichtmischen/Mischen* taucht nun auch in Ibn Taymīyas näheren Ausführungen zu diesen beiden Gruppen auf und wird dabei zur Qualität des religiösen Handelns der beiden Gruppen in Beziehung gesetzt:

„Im Falle dieser *muqarrabūn* also werden die erlaubten Handlungen allesamt zu *ṭā'āt* ‚Akten des Gehorsams‘, mittels derer sie sich Gott nähern. Ihre Werke sind also *gänzlich und allesamt 'ibādāt li-llāh*, und so trinken (wörtl. im Perfekt) sie ‚unvermischt‘ genauso wie sie ‚unvermischt‘ handelten. Im Falle der *muqtaṣidūn* hingegen war etwas in ihren Werken, das sie *für sich selbst* taten (d. h. in ihrem eigenen Interesse), dafür werden sie weder bestraft noch belohnt, dann (im Paradies) aber bekommen sie nicht ‚unvermischt‘ zu trinken, sondern ihnen wird vielmehr gemischt vom Getränk der *muqarrabūn* nach Massgabe dessen, was sie im Diesseits ‚mischten‘.“¹⁰¹³

Kurzum: Unterscheidet diese beiden Kategorien etwas, so die Tatsache, dass die einen (= *muqarrabūn*) ihr Handeln *nur* auf Gott richten; *gänzlich* für Gott handeln, wohingegen die anderen (= *muqtaṣidūn*) noch anderen – eigenen, profanen und diesseitsbezogenen – Interessen ihren Platz einräumen. (Weiter oben wurde bereits konstatiert, dass der Begriff *dunyā* „Diesseits“ eine bedeutende Rolle bei Ibn Taymīyas Überlegungen zum religiösen Virtuosentum spielt.)

Macht Ibn Taymīya nun ausgehend von qur'ānischen Kategorien religiös gesprochen unterschiedlich virtuose Gruppen aus, so ist unbedingt auf einen weiteren Rückgriff Ibn Taymīyas auf den Qur'ān einzugehen, und zwar konkret auf Q 35/32. Dies ist von daher dringend geboten, dass Q 35/32 eine weitere Kategorie neben den *sābiqūn* und den *muqtaṣidūn* einführt, die ausgesprochen frequent bei Ibn Taymīya ist: den *ẓālim li-nafsihī*, d. h. „der, der gegen sich selbst frevelt“ – damit ergibt sich die Notwendigkeit zu klären, was es mit dieser Kategorie auf sich hat.

Q 35/32 lautet:

„Schliesslich (w. Hierauf) haben wir die Schrift denjenigen von unserern Dienern, die wir auserwählt haben, zum Erbe gegeben. Die einen von ihnen freveln nun gegen sich selber (indem sie überhaupt nicht daran glauben). Andere nehmen einen gemässigten Standpunkt ein(?) (ohne sich

¹⁰¹² Vgl. *EF* s.v. Tasnīm

¹⁰¹³ Vgl.: „*fa-hā'ulā'i l-muqarrabūna ṣārati l-mubāḥātu fī ḥaqqihim ṭā'atin yataqarrabūna bihā ilā llāhi 'azza wa-ğalla fa-kānat a'māluhum kulluhā 'ibādātīn li-llāhi fa-ṣaribū ṣirfan* etc.“

in ihrem Glauben bedingungslos auf Gott einzustellen?). (Wieder) andere werden mit Gottes Erlaubnis den Wettlauf nach den guten Dingen gewinnen. Das ist (dann) die grosse Huld (die Gott ihnen gewährt).“

Die hier erwähnten Gruppen, d. h. „die, die gegen sich selber freveln“, „die, die einen gemässigten Standpunkt einnehmen“ und „die, die den Wettlauf nach den guten Dingen gewinnen“ (um Paret's Übersetzungen beizubehalten) werden im Arabischen respektive als *zālim li-nafsihī*, *muqtaṣid* und *sābiq* bezeichnet. Ibn Taymīya bemerkt zu diesem Vers, dass es die Gemeinde (*umma*) des Muḥammad wäre, der die Schrift nach ihnen vorausgehenden Gemeinden zum Erbe gegeben wurde und er fügt an:

„Hierdurch (also dieses Zum-Erbe-Gegeben-Worden-Sein) zeichnen sich nicht nur diejenigen aus, die den Qurʾān auswendig können.¹⁰¹⁴ Vielmehr fallen darunter alle, die an den Qurʾān glauben. Und diese (wörtl. sie) unterteilte (Gott) in den *zālim li-nafsihī*, den *muqtaṣid* und den *sābiq*. Dies im Unterschied zu den Versen in den Suren al-Wāqīʿa, al-Muṭaffifin und al-Infiṭār, denn sie betreffen alle (dieser Gemeinde) vorausgehenden Gemeinden, ungläubige wie gläubige, wohingegen *diese* Unterteilung¹⁰¹⁵ konkret die Gemeinde des Muḥammad betrifft. ‚Die, die gegen sich selber freveln‘: Das sind die Sünder (*aṣḥāb ad-dunūb*), die an diesen Fehlritten festhalten (*al-muṣirrūn ʿalayhā*).¹⁰¹⁶ Und wer gleichwelchen seiner Fehlritte aufrichtig bereut, der fällt damit nicht aus der Gruppe der *sābiqūn* heraus.¹⁰¹⁷ ‚Die, die einen gemässigten Standpunkt einnehmen‘ (also die ‚Moderaten‘): Das sind die, die die religiösen Pflichten (*farāʾid*) erfüllen und das, was verboten ist, vermeiden. Und (schliesslich) ‚die, die den Wettlauf nach den guten Dingen gewinnen‘: Das sind die, die die religiösen Pflichten erfüllen und darüber hinaus noch supererogatorische Werke (*nawāfil*) verrichten [...]. Und wer gleichwelchen Fehltritt aufrichtig bereut, fällt damit nicht aus den *sābiqūn* bzw. *muqtaṣidūn* heraus, sowie dies in Gottes Wort¹⁰¹⁸ ausgedrückt wird: ‚Und wetteifert nach Vergebung von eurem Herrn und (nach) einem Garten, der (in seiner Ausdehnung) so weit ist wie Himmel und Erde, und der für die Gottesfürchtigen bereitsteht, diejenigen, die Spenden geben, ob es (ihnen) gut oder schlecht geht, und die (wenn sie jemandem grollen) den Groll unterdrücken und den Menschen gegenüber Nachsicht üben! Gott liebt die Rechtschaffenen. Diejenigen, die, wenn sie etwas Abscheuliches getan oder (durch sündigen Lebenswandel) gegen sich selber gefrevelt haben (= *zalamū anfusahum*; Anm. von mir), Gottes gedenken und (ihn) um Vergebung für ihre Schuld bitten – und wer könnte (den Menschen ihre) Schuld vergeben, ausser Gott? – und (die) in dem, was sie (an Sünde) getan haben, nicht beharren, wo sie doch wissen, dass es Sünde ist, deren Lohn besteht in Vergebung von

¹⁰¹⁴ Vgl.: *wa-laysa dālīka muḥtaṣṣan bi-ḥuffāz al-Qurʾāni* etc.

¹⁰¹⁵ Also die Unterteilung in *zālim*, *muqtaṣid* und *sābiq*.

¹⁰¹⁶ In deutlichem Kontrast zu Paret, der suggeriert, dass mit *dem zālim li-nafsihī* diejenigen gemeint ist, „die „überhaupt nicht glauben.“ Ibn Taymīya hat andernorts den *zālim li-nafsihī* auch als denjenigen definiert, der einen „Teil dessen, was *wāḡib* ‚verpflichtet‘ ist, nicht verrichtet“ (vgl. *taraka baʿda wāḡibihī*).

¹⁰¹⁷ Vgl.: *wa-man tāba min ḍanbiḥī ayyi ḍanbin kāna tawbatan ṣaḥīḥatan lam yaḥruḡ bi-dālīka ʿani s-sābiqīna*.

¹⁰¹⁸ Vgl. Q 3/133-134

ihrem Herrn und in Gärten, in deren Niederungen (w. unter denen) Bäche fließen, und in denen sie (ewig) weilen werden. Welch trefflicher Lohn für die, die (im Guten) tätig sind!“^{1019, 1020}

Es ist deutlich sichtbar, dass Ibn Taymīyas Ausführungen stark auf Q 3/133-136 Bezug nehmen (*ḡalamū anfasahum; lam yuṣīrrū* etc.). Diese Bezugnahme auf Q 3/133-136 ist insofern bedeutsam, weil sie Ibn Taymīyas Punkt, dass sich Q 35/32 und die dort genannten drei Kategorien (*aṣṇāf*) auf die Gemeinde Muḡammads in ihrer *Gesamtheit* beziehen würde, untermauert.

Zusammenfassend kann vorläufig einmal konstatiert werden, dass Ibn Taymīya unter Rückgriff auf die qur’ānische Unterscheidung der drei Kategorien des *ḡālim li-nafsiḥī*, des *muqtaṣid* und des *sābiq* nahelegt, dass es in religiösen Dingen *Unterschiede* gibt und dass manche Individuen in diesem Bereich *mehr* leisten als andere. Ibn Taymīya scheint dabei deutlich mehr intellektuelle Arbeit in die Definition von *ḡālim*, *muqtaṣid* und *sābiq* investiert zu haben als dies in etwa der Qur’ān-Exegese der Fall ist, oder zumindest hat er die Problematik *anders* erfasst. Um bei der exegetischen Literatur zu bleiben, so definiert z.B. ar-Rāzī die drei genannten Gruppen folgendermassen: „*aḡ-ḡālimu huwa l-muṣī’u*“; „*al-muqtaṣidu huwa llāḡī ḡalaṡa ‘amalan ṡāliḡan wa āḡara sayyi’an*“ sowie: „*as-sābiq llāḡī aḡlaṡa l-‘amala li-llāḡi wa-ḡarradahū ‘ani s-sayyi’āti*.“¹⁰²¹ Die genauere Arbeit Ibn Taymīyas wird weiter unten zu analysieren sein. Zuvor gilt es aber noch eine weitere Unterscheidung des Ibn Taymīya aufzugreifen – den bereits erwähnten Unterschied von *‘abd rasūl* und *nabī malik*.

Anzumerken ist zudem – und hieran wird sehr deutlich, *wie eng* die hier besprochenen Fakten zusammenhängen – dass Ibn Taymīya explizit festgehalten hat, dass die drei Gruppen von *ḡālim li-nafsiḥī*, *muqtaṣid* und *sābiq* den drei Rangstufen von *islām*, *īmān* und *iḡṡān* entsprechen: „Gott teilte“¹⁰²² die Gemeinde in drei Klassen: den *ḡālim li-nafsiḥī*, den *muqtaṣid* und den *sābiq bi-l-ḡayrāt*. Und diese Drei entsprechen den drei im *ḡadīṡ ḡibrīl* genannten ‚Lagen‘ von *islām*, *īmān* und *iḡṡān*.“¹⁰²³

IV. 4. 4. IBN TAYMĪYAS UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN ‘ABĪD RUSUL UND ANBIYĀ’ MULŪK

Ibn Taymīya legt nun – es wurde bereits erwähnt – nahe, dass es eine der Teilung *sābiqūn/muqtaṣidūn* entsprechende Teilung im Falle der Propheten gibt – die Rede ist von den beiden bereits erwähnten Kategorien von *rusul ‘abīd* „Dienern-Gesandten“ und *anbiyā’ mulūk* „Propheten-Herrschern“, wobei Muḡammad der ernstgenannten Kategorie zuzuschlagen ist: „Und Gott“, so Ibn Taymīya, „stellte Muḡammad vor die Wahl, ob er ein *‘abd rasūl* sein wolle oder aber ein *nabī malik*,

¹⁰¹⁹ Vgl. Q 3/133-136

¹⁰²⁰ Vgl.: „*wa-laysa ḡālika muḡtaṡṡan bi-huffāḡi l-Qur’āni bal kullu man āmana bi-l-Qur’āni fa-huwa min ḡā’ulā’i wa-qassamahum ilā ḡālimin* etc.“

¹⁰²¹ Vgl. Rāzī *Mafātīḡ*, Bd. 26, p. 24

¹⁰²² In Q 35/32.

¹⁰²³ Vgl.: „*wa-ḡā’ulā’i ṡ-ṡalāṡatu yaṡṡabiḡūna ‘alā ṡ-ṡabaḡāti ṡ-ṡalāṡi l-maḡkūrati fi ḡadīṡi ḡibrīl* etc.“

und Muḥammad traf die Wahl, ein *‘abd rasūl* zu sein.“¹⁰²⁴ Was die Kategorie der *anbiyā’ mulūk* betrifft, so bezieht Ibn Taymīya sich hier auf Q 38/35 ff. und damit auf Sulaymān, der in diese Kategorie fällt. Q 38/35 ff. lautet:

„(35) Er¹⁰²⁵ sagte: ‚Herr! Vergib mir und schenk mir eine Königsherrschaft, wie sie nach mir niemandem (mehr) anstehen wird! Du bist gewohnt zu schenken! (36) Und wir machten ihm den Wind dienstbar, dass er auf seinen Befehl sanft dahineilte, wo er es haben wollte. (37) Und die Satane (machten wir ihm dienstbar), die auf verschiedene Weise beim Bau (von Häusern und Palästen) oder als Taucher tätig waren, und andere, in Fesseln aneinandergebunden. (39) (Und wir sagten zu ihm:) ‚Das (alles) schenken wir (dir). Erweise dich nun (damit anderen gegenüber) als Wohltäter oder übe (im Austeilen) Zurückhaltung! (Du kannst frei darüber verfügen) ohne abzurechnen.“

Ibn Taymīya bemerkt zu Q 38/39:

„D. h., gib, wem du willst und vorenthalte, wem du willst – *lā ḥisāb ‘alayka!* ‚Du musst dich dafür nicht verantworten‘ (?). Der *nabī malik* macht also, was Gott ihm zu tun als Pflicht auferlegt hat und unterlässt das, was Gott verboten hat und verfügt frei über Herrschergewalt (*wilāya*) und Vermögen nach Lust und Laune¹⁰²⁶ und ohne, dass ihm davon etwas als Fehltritt zu Last gelegt würde.“¹⁰²⁷

Diesem *nabī malik* setzt Ibn Taymīya nun also den *‘abd rasūl* entgegen:

„Was den *‘abd rasūl* betrifft, so gibt er niemandem etwas, es sei denn Gottes (legislativen) Befehl, und er gibt nicht, wem er will und enthält nicht vor, wem er will, sondern vielmehr wurde von ihm überliefert, dass er sagte: ‚Bei Gott ich gebe niemanden und enthalte niemandem vor. Ich bin bloss ein Verteiler und tue (die Dinge) dort (hin), wo (hinzutun sie) mir aufgetragen wurde.“¹⁰²⁸ Es ist aus diesem Grund, dass Gott die *amwāl šar‘īya* Gott und dem Gesandten zuweist so wie in seinem Wort (=Q 8/1): ‚Man fragt dich nach der (Kriegs)beute (?). Sag: Die (Kriegs)beute (?) kommt Gott und dem Gesandten zu.“¹⁰²⁹ Und wie in Q 59/7: ‚Was Gott seinem Gesandten von den Bewohnern der Städte (als Beute) zugewiesen hat, gehört Gott und seinem Gesandten [...]‘, und wie in Q 8/41: ‚Und ihr müsst wissen: Wenn ihr irgendwelche Beute macht, gehört der fünfte Teil davon Gott und dem Gesandten [...]“.“¹⁰³⁰

¹⁰²⁴ Vgl. „*wa-qad ḥayyara llāhu subḥānahū Muḥammadan ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama bayna an yakūna etc.*“

¹⁰²⁵ Subjekt = Sulaymān

¹⁰²⁶ Vgl.: „*bi-mā yuḥibbuhū wa-yaḥtāru min ḡayri iṭmin ‘alayhi*“.

¹⁰²⁷ Vgl.: „*fa-n-nabīyu l-maliku yaf‘alu mā faraḍa llāhu ‘alayhi wa-yatruku mā ḥarrama llāhu ‘alayhi etc.*“

¹⁰²⁸ Vgl. www.al-islam.com/Faṭḥ al-Bārī bi-Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, wo dieser *ḥadīṭ* folgendermassen paraphrasiert wird: „*lā ataṣarrafu fīkum bi-‘aṭīyatin wa-lā man‘in bi-ra’yī. Innamā anā qāsimun aḍa‘u ḥaytu umirtu’ ay: lā u‘ṭī aḥadan wa-lā amna‘u aḥadan illā bi-amri llāhi.*“

¹⁰²⁹ Vgl.: „*wa-lā yu‘ṭī man yašā‘u wa-yaḥrimu etc.*“

¹⁰³⁰ Vgl.: „*wa-ammā l-‘abdu r-rasūlu fa-lā yu‘ṭī aḥadan illā bi-amri rabbiḥi wa-lā yu‘ṭī mā yašā‘u wa-yuḥrimu etc.*“

Ibn Taymīya fährt fort:

„Das, worauf wir hier abzielen, ist das Folgende: Der *‘abd rasūl* ist vortrefflicher¹⁰³¹ als der *nabī malik*, ganz wie auch Abraham, Moses, Jesus und Muḥammad¹⁰³² vortrefflicher sind als Yūsuf, Dāwūd und Sulaymān¹⁰³³ und so wie auch die *muqarrabūn sābiqūn* vortrefflicher sind als die *aṣḥāb al-yamīn*, die nicht *muqarrabūn sābiqūn* sind, denn wer das erfüllt, was Gott zu tun ihm auferlegt hat, und von dem, was erlaubt ist, macht, was ihm gefällt, der gehört zu diesen (d. h. den *aṣḥāb al-yamīn*). Wer aber vielmehr nur tut, was Gott liebt und woran Gott Wohlgefallen hat und wessen Intention es entspricht, das, was ihm erlaubt wurde, zu Hilfe zu nehmen für das, was Gott befohlen hat, der zählt zu jenen (d. h. den *muqarrabūn*).“¹⁰³⁴

Auf diesen Zusammenhang hat Ibn Taymīya öfters hingewiesen:

„[...] [der Gesandte Gottes] berichtete, dass Vorenthalten (*man‘*) und Geben (*‘atā’*) (in seinem Fall) nicht kraft *seines* (d. h. Muḥammads) Willens und *seiner* (eigenen) Wahl erfolgten wie im Falle jemandes, der etwas besitzt, dem es getattet ist, über sein Vermögen zu verfügen – wie das die Herrscher machen, die denen geben, die sie mögen (*aḥabbū*) und denen vorenthalten, die sie nicht mögen (*abḡadū*). Muḥammad (wörtl. er) ist vielmehr nur ein Diener Gottes, der das Vermögen *nach Gottes Befehl verteilt* und es dort hintut (*yaḍa‘u*), wo *Gott es hinzutun ihm geboten hat*.“¹⁰³⁵

Das besondere Interesse der eben erwähnten Passage liegt darin, dass hier das eben vorhin an den *anbiyā’ mulūk* abgehandelte, freie und souveräne Verfügen über etwas (= *taṣarruf*) hier sichtbar von den Propheten (*anbiyā’*) losgelöst auftaucht und vielmehr nur mehr am Beispiel der Art, wie Vermögende bzw. Herrschende über ihr Vermögen verfügen, abgehandelt wird. Deutlich wird aber auch hier die scharfe und wichtige Differenz zum *‘abd rasūl*: Für diesen gilt, wie gesagt, dass er solchem *freien* Verfügen (*taṣarruf*) *diametral* entgegengesetzt handelt, und dass *irāda* „Wille“ und *iḥtiyār* „Wahl“ in seinem Fall zurückgestellt sind zugunsten von Gehorsam (vgl. das im oben angeführten *ḥadīṭ* vorkommende: *ḥaytu umirtu*: „wo man mir befohlen hatte“).

Ibn Taymīya hat die Unterschiede, die zwischen diesen beiden Kategorien von *rusul ‘abīd* und *anbiyā’ mulūk* bestehen, in sehr verschiedenen Zusammenhängen zu erfassen versucht. Hier sei im Folgenden auf weitere Ausführungen Ibn Taymīyas diesbezüglich eingegangen (dies aus dem Grund, dass der Unterschied deutlicher

¹⁰³¹ *afḍal* – Ibn Taymīya schreibt bisweilen auch, dass der Rang des *‘abd rasūl* über dem Rang des *nabī malik* gelegen wäre: vgl.: „*wa-manzilatu l-‘abdi r-rasūli fawqa manzilati n-nabīyi l-maliki* etc.“

¹⁰³² D. h. die exemplarischen *‘abīd rusul*.

¹⁰³³ D. h. die exemplarischen *anbiyā’ mulūk*.

¹⁰³⁴ Vgl.: „*wa-l-maqṣūdu hunā anna l-‘abda r-rasūla huwa afḍalu minā n-nabīyi l-maliki kamā anna Ibrāhīma* etc.“ Auf diesen Punkt wird im Folgenden noch viel genauer einzugehen sein!

¹⁰³⁵ Vgl.: „*qad aḥbara annahū laysa l-man‘u wa-l-‘atā’u bi-irādatihī wa-iḥtiyārihī kamā yaf‘alu dālika l-māliki* etc.“ – Hervorhebungen von mir.

Auch hier wird auf den *ḥadīṭ*: „*innī wa-llāhi lā u‘ṭī aḥadan wa-lā amna‘u aḥadan wa-innamā anā qāsimun aḍa‘u ḥaytu umirtu*“ hingewiesen. Vgl. etwa Buḥārī Nr. 3117

nachvollzogen werden kann, je öfter er von Ibn Taymīya paraphrasiert¹⁰³⁶ und dargestellt wird). So schreibt er etwa:

„Das, was man Muḥammad verliehen hat, ist *grösser*¹⁰³⁷ als das, was man Sulaymān verliehen hat: Denn er (=Muḥammad) bediente sich der Ġinn und der Menschen um der ausschliesslich dem einen Gott gewidmeten religiösen Praxis und um ihrer dies- und jenseitigen Glückseligkeit willen, nicht ob irgendeines Zieles, das auf ihn (=Muḥammad) zurückgegangen wäre¹⁰³⁸, es sei denn um Gottes willen und um des Strebens nach Seinem Wohlgefallen willen, und er entschied (aus freien Stücken) ein *‘abd rasūl* zu sein und kein *nabī malik*.“¹⁰³⁹

Andernorts konstatiert er:

„Denn unser Prophet verfügte über die Ġinn auf dieselbe Art, da er über die Menschen verfügte, nämlich so wie ein *‘abd rasūl* verfügt, indem er ihnen befiehlt, Gott zu dienen und Ihm zu gehorchen. Und er verfügte nicht ob einer Angelegenheit/etwas, das auf ihn zurückgeht/das seinen Interessen entspricht – darunter wäre ein ‚königliches Verfügen‘ (*taṣarruf malakī*) zu verstehen.“¹⁰⁴⁰

Oder auch:

„Worauf wir hier hinauswollen, ist, dass es (drei) Fälle gibt, wie *ġinn* und Menschen einander gegenüberstehen (*anna l-ġinna ma‘a l-insi ‘alā aḥwālīn*): Da sind die Menschen, die den *ġinn* befehlen, was Gott befohlen hat und sein Gesandter an *‘ibāda* und Gehorsam seinem Propheten gegenüber und die den Menschen ebensolches gebieten – und so jemand gehört zu den vortrefflichsten¹⁰⁴¹ Freunden Gottes, und er, gehört, da er so handelt, zu den Nachfolgern und Stellvertretern des Gesandten Gottes. Und (dann ist da) derjenige, der die *ġinn* in ihm erlaubten Angelegenheiten einsetzt, und er ist wie der, der die Menschen in ihm erlaubten Angelegenheiten einsetzt. Und darunter zu verstehen ist, dass er ihnen gebietet, was ihnen vorgeschrieben ist und ihnen verbietet, was ihnen verboten wurde und sie in erlaubten Handlungen einsetzt, und dann ist er in der Position der Herrscher, die solches machen. Und dieser, falls bestimmt sein sollte, dass er zu den *awliyā’ Allāh* gehört, so ist das Äusserste, dass er unter die allgemeinste Definition der *awliyā’ Allāh* fällt wie der *nabī malik* zusammen mit dem *‘abd rasūl* [...].“¹⁰⁴²

¹⁰³⁶ Ganz im Sinne der von Birgit Krawietz treffend so bezeichneten „Recycling-Technik“ des Ibn Taymīya.

¹⁰³⁷ Vgl. die oben erwähnte Hierarchisierung.

¹⁰³⁸ Ein Punkt von herausragender Wichtigkeit, auf den noch genauer einzugehen sein wird.

¹⁰³⁹ Vgl.: „*wa-llaḏī ūtiyahū ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama a‘ḏamu mimma ūtiyahū Sulaymānu fa-innahū sta‘mala l-ġinna wa-l-insa fī ‘ibādati llāhi waḥdahū etc.*“

¹⁰⁴⁰ Vgl.: „*fa-inna nabīyanā ṣallāh llāhu ‘alayhi wa-sallama kāna yataṣarrafu fī l-ġinni ka-taṣarrufihī fī l-insi taṣarrufa ‘abdin rasūlin ya‘muruhum bi-‘ibādati llāhi etc.*“

¹⁰⁴¹ Vgl. die oben erwähnte Hierarchisierung.

¹⁰⁴² Vgl.: „*wa-l-maqṣūdu hunā anna l-ġinna ma‘a l-insi ‘alā aḥwālīn fa-man kāna mina l-insi ya‘muru l-ġinna bi-mā amara llāhu bihī wa-rasūluḥū min ‘ibādati llāhi waḥdahū etc.*“ – Der dritte (und hier übergangene) Fall ist selbstredend ein Einsatz in verbotenen Dingen.

IV. 4. 5. NÄHERES ZU IBN TAYMĪYAS KONSTRUKT VOM RELIGIÖSEN VIRTUOSENTUM

Es sind nun die Grundlagen geschaffen um sich näher dem von Ibn Taymīya erarbeiteten *Konstrukt* von religiösem Virtuositum zuzuwenden; seiner Sicht auf solches Virtuositum. Die von Ibn Taymīya diesbezüglich geleistete Konstruktionsarbeit ist *beträchtlich*, und entsprechend ist es alles andere als ein leichtes Unterfangen, diese Konstruktionsarbeit zu überblicken, geschweige denn sie nachvollziehbar darzustellen: schlicht zu viele Dinge greifen hier ineinander und spielen eine Rolle. Entsprechend schwierig gestaltet es sich auch, einen Ausgangspunkt zu finden, von dem aus diese Konstruktionsarbeit nachvollziehbar gemacht werden kann. Einen solchen Ausgangspunkt stellen nun (meiner Ansicht nach) eine Reihe von Passagen dar, die es im Folgenden eines näheren Blickes zu würdigen gilt. Exemplarisch seien im Folgenden drei solche Passagen angeführt:

Passage (1):

„Worauf wir hier hinauswollen, ist, dass die Frommen und die *aṣḥāb al-yamīn* bisweilen durch *eine* erlaubte Handlung von einer *anderen* erlaubten Handlung abgelenkt werden und es, was sie betrifft, (*fi ḥaqqihim*) gleich ist, ob sie die eine erlaubte Handlung oder aber die andere setzen. Was (auf der anderen Seite) die *sābiqūn muqarrabūn* betrifft, so setzen sie die erlaubten Handlungen nur für den Fall, dass sie (= Handlungen) aus Gehorsam einer guten Intention gegenüber geschehen und der Zuhilfenahme zum Gehorsam Gott gegenüber. Und ebendann werden ihre erlaubten Handlungen (allesamt) zu Handlungen des Gehorsams. Und verhält es sich so, so setzen sie ausschliesslich solche Handlungen, für die gilt, dass sie zu setzen vorzuziehen ist (wörtl. dass ihre Existenz schwerer wiegt [als ihr Fehlen]) und die darum vom religiösen Gesetz im Sinne etwas Erwünschten zu tun geboten wurde oder aber (solche Handlungen, für die gilt, dass sie nicht zu setzen vorzuziehen ist (wörtl. dass ihr Fehlen schwerer wiegt [als die Tatsache, diese Handlungen zu setzen])), und es so besser für sie ist, dass sie diese Handlungen nicht setzen, auch, wenn in diesen Handlungen, die *nicht* zu tun besser ist, kein Fehltritt¹⁰⁴³ liegt.“¹⁰⁴⁴

Passage (2):

„Zusammengefasst (lässt sich sagen, dass) die Handlungen, die unter Gebot und Verbot eingereiht werden können, nicht von jedem Gesichtspunkt aus betrachtet gleichwertig sind, sondern vielmehr verhält es sich so, dass es, wenn sie (=diese Handlungen) etwas Erwünschtem wegen gemacht werden, besser für den

¹⁰⁴³ Weil sie eben *mubāḥ* „indifferent“ bzw. „erlaubt“ sind.

¹⁰⁴⁴ Vgl.: „*al-maṣṣūdu hunā: anna l-abrāra wa-aṣḥāba l-yamīni qad yaṣṭagīlūna bi-mubāḥin ‘an mubāḥin āḥara fa-yakūnu kullun minā l-mubāḥayni yastawī wuḡūduhū wa-‘adamuhū fi ḥaqqihim. ammā s-sābiqūna l-muqarrabūna fa-hum innamā yasta‘milūna l-mubāḥāti idā kānat ṭā‘atan li-ḥusni l-qaṣdi fihā wa-l-isti‘ānati ‘alā ṭā‘ati llāhi. wa-ḥīna ‘idīn fa-mubāḥātuhum ṭā‘ātun wa-idā kāna ka-ḍālaka lam takuni l-af‘ālu fi ḥaqqihim illā mā yataragḡaḡu wuḡūduhū fa-yu‘marūna bihī šar‘an amra l-istiḥbābi aw mā yataragḡaḡu ‘adamuhū fa-l-afḍalu lahum allā yaf‘alūhu wa-in lam yakun fihī iṭmun [...].“*

Menschen (*‘abd*) ist, sie zu setzen¹⁰⁴⁵, während es für den Fall, dass es sich *nicht* so verhält, besser ist, sie zu unterlassen, auch, wenn der Mensch [der diese Handlung (ge)setzt (hätte)] ihretwegen (im Jenseits) nicht bestraft wird. Es ist also so, dass Handlungen im Bereich des religiös Indifferenten, die „überflüssig“ sind und die nicht dazu beitragen Gott zu gehorchen, besser *nicht* gesetzt werden, vorausgesetzt, der Mensch ist zur selben Zeit, da er solche Handlungen (wörtl. sie) *nicht* setzt, damit beschäftigt, Gott zu gehorchen. (Es ist in solch einem Fall besser, sie nicht zu setzen), da sie ihn von dem¹⁰⁴⁶ ablenken. Und wenn bestimmt worden ist, dass sie ihn von etwas ablenken, was unter ihnen ist, so sind sie besser für den Menschen als das, was unter ihnen ist, und wenn sie ihn davon abhalten, Gott gegenüber ungehorsam zu sein, so sind sie eine Gnade für ihn – auch wenn mit dem Gehorsam Gott gegenüber beschäftigt zu sein besser für ihn ist als das Eine und das Andere.“¹⁰⁴⁷

Passage (3):

„(Was also) die(jenigen) indifferenten Handlungen (betrifft), derer ein Mensch *nicht* bedarf oder derer er zwar bedarf, die aber nicht von *īmān* „Glauben“ begleitet sind, der sie zu *ḥasanāt* „guten Taten“ werden liesse, (so) ist es besser sie nicht zu setzen als sie zu setzen, vorausgesetzt, der Mensch ist dann, wenn er sie *nicht* setzt, mit etwas beschäftigt, was besser ist als diese (eben beschriebene Art indifferenter Handlungen).“¹⁰⁴⁸

Diese Passagen betreffend kann konstatiert werden, dass in ihnen eine Reihe von Dingen eine herausragende Rolle spielt, aus welchem Grund sie auch in der Lage sind, einige Sachverhalte zu illustrieren, dabei wichtige Fragen aufzuwerfen und in einigen Punkten den Weg zu weisen. Ein sehr auffallender – und wichtiger – Punkt diese Passagen betreffend ist, dass Ibn Taymīya in ihnen nachdrücklich auf eine *rechtswissenschaftliche Terminologie* zurückgreift (*tarǧīḥ*; *mubāḥ*; *istiḥbāb* etc.) und dass hier u. a. Überlegungen eine wichtige Rolle spielen, die ihre Grundlage in der Lehre von den *aḥkām ḥamsa* oder den „fünf rechtlichen Werten“ bzw. den „fünf rechtlichen Qualifizierungen“ haben (also: *wāǧib*, *mandūb*, *mubāḥ*, *makrūḥ* und *muḥarram*).¹⁰⁴⁹ Weiter oben bereits festgehalten wurde, dass das insofern nicht überrascht, als Ibn Taymīya bekanntlich das genaue Gegenteil eines *naïven* Akteurs im religiösen Feld seiner Zeit war, d. h., es kann nicht überraschen, dass seine Ausführungen objektiv alle Anzeichen mit sich führen, die sie als das Produkt eines mit besonderen und hinsichtlich der Partizipation am ihm: notwendigen Qualifikationen verbundenen sozialen Raumes ausweisen; dass er eine Art

¹⁰⁴⁵ Wörtl. existieren.

¹⁰⁴⁶ Also von *ṭā‘a* „Gehorsam“.

¹⁰⁴⁷ Vgl.: „*wa-bi-l-ḡumlati l-af‘ālu llati yumkinu duḥūluḥā taḥta l-amri wa-n-nahyi lā takūnu mustawīyatan min kulli waǧhin bal in fu‘ilat ‘alā l-waǧhi l-maḥbūbi kāna wuǧūdūḥā ḥayran li-l-‘abdi wa-illā kāna tarkuḥā ḥayran laḥū wa-in lam yu‘āqab ‘alayhā fa-fuḍūlu l-mubāḥi llati lā tu‘īnu ‘alā ṭ-ṭā‘ati ‘adamuhū ḥayrun min wuǧūdihā idā kāna ma‘a ‘adamihā yaṣṭaḡilu bi-ṭā‘ati llāhi fa-innahā takūnu šāǧilatan laḥū ‘an dālika wa-ammā idā quddira annahā tašǧaluhū ‘ammā dūnahā fa-ḥiya ḥayrun laḥū mimma dūnahā wa-in tašǧaluhū ‘an ma‘ṣiyati llāhi kānat raḥmatan fi ḥaqqihī wa-in kāna štiǧāluḥū bi-ṭā‘ati llāhi ḥayran laḥū min hādā wa-hādā.*“

¹⁰⁴⁸ Vgl.: „*fa-mā lā yaḥtāǧu ilayhi mina l-mubāḥāti aw yaḥtāǧu ilayhi wa-lam yaṣḥabhu īmānun yaǧ‘aluhū ḥasanatan fa-‘adamuhū ḥayrun min wuǧūdihī idā kāna ma‘a ‘adamihī yaṣṭaḡilu bimā huwa ḥayrun minhu.*“

¹⁰⁴⁹ Für diese *aḥkām ḥamsa* oder „five legal values“/„five qualifications“ vgl. v. a. Hallaq *Legal Theories*, pp. 40-42; Kamali *Principles*, pp. 324-335 sowie *EF* s. v. *aḥkām* (J. Schacht)

religiösen Kapitals, durch das er sich auszeichnet, anwendet. An dieser Stelle ist das Augenmerk vielmehr auf eine andere Konsequenz dieses Sachverhalts zu legen (die gleichfalls bereits angedeutet wurde): Konstruiert Ibn Taymīya religiöses Virtuosentum (auch) auf der Grundlage des von ihm akkumulierten und besonderen religiösen Kapitals und damit auch auf der Grundlage einer rechtswissenschaftlichen Terminologie, dann ist davon auszugehen, dass das aus dieser Konstruktionsarbeit resultierende Konstrukt den in den entsprechenden sozialen Räumen/Feldern herrschenden Grundüberzeugungen nicht widersprechen, sondern ihnen vielmehr stark *verbunden* sein wird. Mit anderen Worten ist davon auszugehen, dass das Konstrukt von dieser rechtswissenschaftlichen Sicht auf die Welt beeinflusst sein wird. Genau in diesem Zusammenhang lohnt es, ein wenig bei den *aḥkām ḥamsa* zu bleiben. Für diese *aḥkām ḥamsa* gilt einmal grundsätzlich: „Islamic legal theory after Shāfiʿī came to recognize five values with which all legal acts must be labeled. In other words, when the jurist arrives at a legal solution for a new case of law, his decision must fall into one of five categories [...].“¹⁰⁵⁰ Es gibt nun aber wohl eine tiefere Grundüberzeugung, die diese Lehre zusammenhält und die wohl von allen, die am sozialen Feld/Feldern der islamischen Rechtsgelehrsamkeit partizipieren, geteilt wird. Wael Hallaq hat ihr konzis Ausdruck verliehen:

„The jurists are unanimous in their view that revelation is intended to lay down a *system of obligation*, and the imperative and the prohibitive forms (whose prototypes, respectively, are „Do“ and „Do not do“) constitute the backbone and the nerve of that system’s deontology. Without coming to grips with the hermeneutical ramifications of these two forms, *obedience to God can never be achieved*. For it is chiefly through these that God chose to express the greatest part of His revelation.“¹⁰⁵¹

Es kann folgerichtig vermutet werden, dass der Rückgriff auf die rechtswissenschaftliche Terminologie nicht geschieht bzw. nicht geschehen kann (das wäre gar zynisch), ohne dass zugleich auch die entsprechenden und in diesem sozialen Raum geteilten Grundüberzeugungen gehegt werden. Dies zu sagen ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass in Ibn Taymīyas Denken die Überzeugung, dass mit der Offenbarung zuallererst ein *System von Verpflichtungen* niedergelegt werden soll, zweifellos keine vernachlässigbare Grösse sein wird. Das heisst, die Tatsache, dass Ibn Taymīya sich bei seiner Konstruktionsarbeit einer rechtswissenschaftlichen Terminologie bedient, ist keinesfalls ohne Folgen, sondern vielmehr zieht sie nach sich, dass dem Begriff von *ṭāʿa* „Gehorsam (Gott und dem Gesandten gegenüber)“ eine herausragende Bedeutung zufällt.¹⁰⁵² Die Passagen

¹⁰⁵⁰ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 40

¹⁰⁵¹ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 47 – Hervorhebungen von mir. Hier ist der wichtige Punkt ausgesprochen, dass es eine bestimmte (und keinesfalls voraussetzungslose) religiöse Position gibt, die davon ausgeht, dass Gehorsam Gott gegenüber nur unter der Bedingung, dass hermeneutische – d. h. scholastische – Arbeit geleistet wird, Aussichten hat zu gelingen. Dies aus dem Grund, dass es diese hermeneutische Arbeit ist, die die Verästelungen der göttlichen Befehle bzw. Verbote zu erfassen in der Lage ist. Hier geht es wesentlich um *Systematisierung* und eine scholastische Beziehung zu den religiösen Texten, ohne die solch eine Systematisierung schlichtweg undenkbar und keinesfalls zu leisten ist.

¹⁰⁵² Selbstredend ein Punkt, der in hohem Masse auf die *awliyāʾ* zutrifft, den Meistern des Gehorsams schlechthin.

aus Ibn Taymīya, die gleich näher zu betrachten sind, führen also dadurch, dass sie den *aḥkām ḥamsa* und einem System von Verpflichtungen verbunden sind, notwendig zu dem grossen und wichtigen Komplex von „Gehorsam“. Die von Ibn Taymīya umrissene Virtuosität ist damit eine solche des Gehorsams: eine veritable *Gehorsamsvirtuosität*.

IV. 4. 5. 1. RELIGIÖSES VIRTUOSENTUM UND DAS FELD DER MUBĀḤĀT

Aus den angeführten Passagen geht zudem relativ deutlich hervor, dass in ihnen dem, was *mubāḥ* „religiös indifferent“ ist bzw. den *mubāḥāt* „indifferenten Handlungen“ grösste Bedeutung zufällt im Zusammenhang mit dem Komplex des religiösen Virtuositums. Grosse Bedeutung fällt ihnen damit auch im Hinblick auf diejenigen Gruppen von religiösen Akteuren zu, zwischen denen Ibn Taymīya in solchem einem Zusammenhang differenziert (d. h. *sābiqūn*, *muqtaṣidūn* und *ẓālimūn li-anfusihim*). Diese Thematik der erlaubten Handlungen (*mubāḥāt*), für die gilt, die für die Zuweisung eines gegebenen Individuums in eine der beiden Kategorien von *sābiqūn* bzw. *aṣḥāb al-yamīn/muqtaṣidūn* von grösster Bedeutung ist, ist *ausgesprochen komplex und schwierig*.

Prinzipiell scheint Ibn Taymīya nahezulegen, dass die *sābiqūn muqarrabūn* der Gesamtheit der erlaubten Handlungen bzw. dem Raum der *mubāḥāt* mit einer *anderen* – *virtuoserer* – *Einstellung* begegnen als die *aṣḥāb al-yamīn*, indem sie ausschliesslich solche Handlungen setzen, die einen *religiösen Wert* haben und die helfen, Gott zu gehorchen; die einer rechten Intention gehorchen. Solche Handlungen, die *keinen* besonderen religiösen Wert haben, unterlassen sie, obwohl es aufgrund der Qualifikation dieser Handlungen als ‚erlaubte Handlungen‘ keinen Fehltritt bedeutete, solche Handlungen auch tatsächlich zu setzen. Dies steht, wie Ibn Taymīya gleichfalls nahelegt, in einem markanten Gegensatz zu den *aṣḥāb al-yamīn*, die der Gesamtheit der erlaubten Handlungen bzw. dem Raum der *mubāḥāt* so begegnen, dass der religiöse Wert dieser Handlungen ist in ihrem Fall kein Kriterium ist. Anders gesagt: Im Gegensatz zu den *aṣḥāb al-yamīn* weiten die *sābiqūn muqarrabūn* die Intention, in ihrem Handeln *ausschliesslich* Gott zu gehorchen, aus, indem sie auf dem Feld der erlaubten – d. h. im Prinzip indifferenten – Handlungen möglichst solche Handlungen setzen, die erwünscht oder empfohlen sind (*mustaḥabb; mandūb*) und für die ganz allgemein festzuhalten ist, dass sie „Frömmigkeit fördern sollen“: „[...] the purpose of this value (= *mandūb*; Anm. von mir) is to encourage piety [...].“¹⁰⁵³ (Vgl. nochmals Ibn Taymīya: „[...] *lam takuni l-aḥḍālu fī ḥaqqihim illā mā yataragḡaḥu wuḡūduhū fayūmarūna bihī ṣarʿan amra l-istiḥbābi* [...].“) (Vgl. nochmals Ibn Taymīya: „[...] the purpose of this value (= *mandūb*; Anm. von mir) is to encourage piety [...].“¹⁰⁵³ (Vgl. nochmals Ibn Taymīya: „[...] *lam takuni l-aḥḍālu fī ḥaqqihim illā mā yataragḡaḥu wuḡūduhū fayūmarūna bihī ṣarʿan amra l-istiḥbābi* [...].“))

Gleichfalls von entscheidender Bedeutung ist zudem folgender Punkt. Wenn ich dies richtig sehe, legt Ibn Taymīya nahe, dass zwischen der *absoluten* Qualifizierung einer Handlung im Sinne der *aḥkām ḥamsa* und zwischen dem *konkreten* Vorkommen einer solchen Handlung unterschieden werden muss. Er referiert in diesem Zusammenhang den Standpunkt der sog. *ahl al-ʿilm bi-ṣ-ṣarʿati*, also der

¹⁰⁵³ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 41

Rechtsspezialisten. Diese würden nun Folgendes sagen: „*al-fiʿl immā an yakūna bi-n-nisbati ilā š-šarʿi wuğūduhū rāğīhan ʿalā ʿadamihī wa-huwa l-wāğibū wa-l-mustaḥabbū. wa-immā an yakūna ʿadamuhū rāğīhan ʿalā wuğūdihi wa-huwa l-muḥarramu wa-l-makrūhu. wa-immā an yastawiya l-amrāni wa-huwa l-mubāḥu. wa-hāḍā t-taqsīmu bi-ḥasabi l-amri l-muṭlaqi.*“ Hier ist deutlich zu sehen, wie eine gegebene Handlung (*fiʿl*) prinzipiell dahingehend qualifiziert wird, ob es im Hinblick auf die Offenbarung vorzuziehen ist, dass sie gesetzt wird (= *yakūnu wuğūduhū rāğīhan*) – in diesem Fall ist sie entweder als *wāğib* „obligat“ oder *mustaḥabb* „erwünscht“ zu qualifizieren. Oder aber, ob es im Hinblick auf die Offenbarung vorzuziehen ist, dass sie nicht gesetzt wird (= *yakūnu ʿadamuhū rāğīhan*) – in diesem Fall ist sie entweder als *muḥarram* „verboten“ oder *makrūh* „verwerflich“ zu qualifizieren. Für den Fall, dass weder das eine noch das andere der Fall ist (= *yastawī l-amrāni*) – wenn es also gleich ist, ob die Handlung gesetzt wird oder aber nicht – ist die Handlung als *mubāḥ* „erlaubt“ bzw. „indifferent“ zu qualifizieren. Diese Einteilung (also die nach den sog. *aḥkām ḥamsa*) erfolge, so Ibn Taymīya, nach absoluten Gesichtspunkten (*bi-ḥasabi l-amri l-muṭlaqi*). Nun verhält es sich aber so, dass eine Handlung, die gesetzt wird (oder nicht gesetzt wird, aber potentiell und theoretisch gesetzt werden könnte) immer auch eine konkrete Handlung ist (= *fiʿl muʿayyan*), d. h. es ist wohl möglich, eine Handlung im Hinblick auf die Offenbarung (absolut) zu qualifizieren, so dass sie in einem der *aḥkām ḥamsa* zugeordnet werden kann. Dennoch erfolgt diese Handlung konkret und damit wird es notwendig, diese Handlung nicht alleine im Hinblick auf ihre absolute und theoretische Qualifizierung hin zu bewerten. Und es ist genau vor dem Hintergrund dieser Tatsache, dass (was nicht unlogisch ist) justament dem, was indifferent (*mubāḥ*) ist, eine ausgesprochen bedeutende Rolle zufällt: „*tumma l-fiʿlu l-muʿayyanu llaḍi yuqālu huwa mubāḥun immā an takūna maṣlaḥatuhū rāğīhatan li-l-ʿabdi li-stiʿānatihi bihi ʿalā ṭāʿatihi wa-li-ḥusni nīyatihi fa-hāḍā yaṣīru ayḍan maḥbūban rāğīḥa l-wuğūdi bi-hāḍā l-iʿtibāri wa-immā an yakūna mufawwitan li-l-ʿabdi mā huwa afdalu lahū ka-l-mubāḥi llaḍi yašğaluhū ʿan mustaḥabbin fa-hāḍā ʿadamuhū ḥayrun lahū.*“ Wie zu sehen ist, referiert Ibn Taymīya hier, dass es im Falle einer konkreten Handlung, von der gesagt werden kann, dass sie *mubāḥ* „erlaubt“ bzw. „indifferent“ ist, nun so sein kann, dass es von Vorteil für den Gläubigen, sie zu setzen, da sie ihm dabei hilft, (Gott gegenüber) gehorsam zu sein, und wegen seiner guten Absicht dahinter – diese (indifferente) Handlung wird also kraft dieser Erwägung zu etwas Wünschenswertem, also zu einer Handlung, die betreffend vorzuziehen ist, dass sie gesetzt wird. Es kann sich selbstredend aber auch *umgekehrt* verhalten, d. h. denkbar ist auch der Fall, dass eine (indifferente), d. h. absolut als *mubāḥ* zu qualifizierende, Handlung bewirkt, dass der Gläubige etwas versäumt (= *mufawwit*), das besser für ihn gewesen wäre – das Beispiel *par excellence*, das Ibn Taymīya hier referiert, wäre, dass eine indifferente Handlung den Gläubigen davon ablenkt, eine erwünschte Handlung zu setzen. In diesem Fall wäre es selbstredend besser gewesen, der Gläubige hätte diese – absolut als indifferent zu qualifizierende – Handlung nicht gesetzt. Damit ist es meiner Auffassung nach möglich zu sagen, dass Ibn Taymīya nahelegt, dass differenziert werden muss zwischen dem *theoretischen Wert* einer Handlung, der in der *theoretischen* Beziehung zur Offenbarung besteht, und dem *praktischen Wert* einer

Handlung, der in der *praktischen Beziehung* zu anderen Handlungen besteht.¹⁰⁵⁴ Und – nochmals – es ist genau aus *diesem* Grund, dass der Unterschied zwischen den *sābiqūn muqarrabūn* und den *aṣḥāb al-yamīn* sich gerade auch auf dem Feld der *mubāḥāt* erweist. Ibn Taymīya schreibt in dem Zusammenhang: „*wa-s-sāliku l-mutaqarribu ilā llāhi bi-n-nawāfil baʿda l-farāʾidi lā yakūnu l-mubāḥu l-muʿayyanu fī ḥaqqihī mustawī ṭ-ṭarafayni fa-innahū idā lam yastaʿin bihī ʿalā ṭ-ṭatihī kāna tarkuhū wa-fiʿlu ṭ-ṭaʿati makānahū ḥayran lahū wa-innamā qadru wuḡūdihī wa-ʿadamihi sawʾun idā kāna maʿa ʿadamihi yaštaḡilu bi-mubāḥin miṭlihī fa-yuqālu: lā farqa bayna ḥādā wa-ḥādā.*“ Das heisst, für denjenigen, der sich nach Erfüllung der religiösen Pflichten (*farāʾid*) mittels supererogatorischer Werke (*nawāfil*) Gott nähert, ist *nicht* egal, ob er eine konkrete erlaubte Handlung setzt oder aber nicht. Denn, gesetzt er nimmt diese konkrete und theoretisch als indifferent qualifizierte Handlung nicht zuhelfe in Sachen seines Gehorsams Gott gegenüber, dann ist es besser, diese theoretisch indifferente Handlung zu unterlassen und an ihrer Stelle eine Gehorsamstat zu setzen. Ob solch eine Handlung gesetzt wird oder aber nicht, ist also nur dann gleichwertig, wenn er, für den Fall, dass er sie nicht setzt, mit einer ebensolchen indifferenten Handlung beschäftigt ist – wenn also von beiden Handlungen Gleichheit behauptet werden kann. Genau solches aber würde Ibn Taymīya zufolge für die *aṣḥāb al-yamīn/ahl al-yamīn* gelten: „*fa-ḥādā yaṣluḥu li-l-abrāri ahli l-yamīni llaḍīna yataqarrabūna ilā llāhi bi-l-farāʾidi ka-adāʾi l-wāḡibāti wa-tarki l-muḥarramāti wa-yaštaḡilūna maʿa ḍālika bi-mubāḥatin. fa-hāʾulāʾi qad yakūnu l-mubāḥu l-muʿayyanu yastawī wuḡūduhū wa-ʿadamuhū fī ḥaqqihim idā kānū ʿinda ʿadamihi yaštaḡilūna bi-mubāḥin āḥara wa-lā sabīla ilā an tatruka n-nafsu fiʿlan in yam taštaḡil bi-fiʿli āḥara yuḍaddu l-awwala.*“ Das heisst, solches „passt für *die aṣḥāb al-yamīn*, die sich Gott mittels der religiösen Pflichten nähern wie dadurch, dass sie dem, was verpflichtend geboten ist, nachkommen und das, was verboten ist, unterlassen und dabei mit indifferenten Handlungen beschäftigt sind. In ihrem Falle kann es sein, dass es bei einer konkreten erlaubten Handlung gleich ist, ob sie gesetzt wird oder aber nicht, wenn sie, für den Fall, dass diese Handlung nicht gesetzt wird, mit einer anderen erlaubten Handlung beschäftigt sind. Und es ist unmöglich, dass die Seele eine Handlung unterlässt, wenn sie nicht mit einer anderen Handlung beschäftigt ist, die der ersten entgegenwirkt.“

¹⁰⁵⁴ An dieser Stelle ist ganz grundsätzlich zu bemerken, dass Ibn Taymīyas reflexives Niveau hoch genug war um zu erkennen, dass religiöse Forderungen sozusagen auf *zweierlei Art* existieren. Einmal als *konkrete Handlungen in der konkreten Wirklichkeit*, und ein anderes Mal als *abstrakte Forderungen, die Teil eines abstrakten Systems sind*. Und so wie es einen Unterschied gibt zwischen der Konstruktion vollständiger Konjugationsparadigma und dem strategischen Gebrauch von Sprache *in der Wirklichkeit*, so ähnlich verhält es sich auch im Falle der religiösen Forderungen. Auch diese religiösen Forderungen können einmal in der konkreten Wirklichkeit (= *fī l-umūr al-muʿayyana al-wāqīʿa*) vorkommen und ein anderes Mal können sie als Teil des abstrakten Systems existieren und von dieser Seite her betrachtet werden (= *min ḡihat an-nawʿ*). Johansen ist auf voller Länge zuzustimmen, wenn er diese Überlegung von Ibn Taymīya auf den Bereich politischen Handelns bezieht: „[...] positive action may oblige the Muslim and in particular the political leaders to commit prohibited acts. It is their duty to weigh the evil and the good consequences of their action and then to decide in favor of the greater good. Ibn Taymiyya here comes close to an ethics of responsibility [...] such as developed by Max Weber [...]“ (Vgl. Johansen *Perfect Law*, p. 283). Im Lichte dessen, was oben gesagt wurde, ist nun also zu ergänzen, dass Ibn Taymīya *denselben Gedanken* auch mit Bezug auf *religiöse Virtuosität* verfolgt und – vgl. oben – argumentiert, dass was, was *absolut* – also *im System betrachtet* – als religiös indifferent (*mubāḥ*) zu beurteilen ist, *konkret* – also *in der Wirklichkeit des Handelns betrachtet* – vielleicht anders zu beurteilen ist.

Es ist möglich, das, was bisher gesagt wurde, vorläufig zusammenzufassen: Ibn Taymīya legt meiner Auffassung nahe, dass es wohl für die *aṣḥāb al-yamīn* möglich ist, recht unbeschwert auf der Wippe des religiös Indifferenten zu wippen, nicht aber für die *sābiqūn muqarrabūn* in ihrer veritablen *Gehorsamsvirtuosität*. Andernorts schreibt er von sogenannten *mubāḥāt maḥḍa*, d. h. „reinen *mubāḥāt*“. Ich denke, dass Ibn Taymīya mit dieser Formulierung auf die *mubāḥāt* abseits jener Virtuosität des Gehorsams abzielt. Er bringt diese *mubāḥāt* denn auch mit dem Gedanken von *naqṣ* „Mangel“ in Zusammenhang¹⁰⁵⁵: In einer Situation, wo es angebracht wäre, auf dem Feld der *mubāḥāt* so zu agieren, dass man nur solche dieser *mubāḥāt* setzt, die den Gehorsam (Gott gegenüber) fördern, ist es ein Mangel (*naqṣ*), dies nicht zu tun und keinesfalls der Weg der *sābiqūn muqarrabūn*. Nachdrücklich hinzuweisen ist nochmals darauf, dass die religiöse Gehorsamsvirtuosität der *sābiqūn muqarrabūn* es nach sich zieht, dass sie davon absehen, im Feld der *mubāḥāt* nach Massgabe ihrer eigenen Interessen zu agieren: Dort, wo die *aṣḥāb al-yamīn* noch in Form ihrer *eigenen Interessen im Diesseits verstrickt sind*, dort sind die *sābiqūn muqarrabūn* schon dabei, ihren virtuellen Gehorsam zu leben, indem eigene Interessen keinen Platz mehr haben (es sei nochmals daran erinnert, dass die *aṣḥāb al-yamīn/muqtaṣidūn* im Jenseits nicht *ṣirfan* „unvermischt“ zu trinken bekommen werden, sondern „vermischt“, da auch ihr Handeln nicht „unvermischt“ und „rein“, d. h. mit anderen Worten: von *diesseitigen Interessen durchdrungen* war). Die Virtuosität der *sābiqūn muqarrabūn* beginnt folgerichtig genau dort, wo die Leistungen der Anderen ihr Ende finden – das ist selbstredend das hervorstechende Merkmal jeglichen Virtuositäts. (Dass Ibn Taymīya die *sābiqūn muqarrabūn* als eine Art religiöser Elite betrachtet hat, wird auch noch daraus ersichtlich, dass er sie mit dem Begriff *ḥāṣṣa*¹⁰⁵⁶ zusammengebracht hat.)

Was diese herausragende Bedeutung des Umgangs mit dem Raum der *mubāḥāt* für das religiöse Virtuosität betrifft, so soll an dieser Stelle nicht unterschlagen werden, dass sie offensichtlich auch von einiger Bedeutung für aš-Šāṭibī's Kritik an ṣūfischen Kreisen seiner Zeit ist. Wael B. Hallaq hat diese Kritik, die sich gegen eine religiöse Position richtet, die darin besteht, die *mubāḥāt* praktisch abzuschaffen, wunderbar analysiert. Er konstatiert in diesem Zusammenhang:

„Of the five norms constituting the entire range of legal deontology, Shāṭibī concentrates primarily on the category of permissible (*mubāḥ*) acts whose commission or omission is equally legitimate. In neither case is there a reward or punishment. Whereas this category normally receives little more than a succinct definition in works by other theorists, it is the focus in Shāṭibī's discourse of a highly elaborate and at times intense discussion. He

¹⁰⁵⁵ Vgl.: *wa-ka-dālika mubāḥātu nafsihī l-maḥḍatu llatī lam yaqṣid il-istiʿānata bihā ʿalā ṭāʿatin wa-maʿṣiyatin maʿa anna ḥāḍā naqṣun minhu fa-inna llaḍī yanbaḡi annahū lā yafʿalu mina l-mubāḥāti illā mā yastaʿīnu bihī ʿalā ṭ-ṭāʿati wa-yaqṣidu l-istiʿānata bihā ʿalā ṭ-ṭāʿati fa-ḥāḍā sabīlu l-muqarrabīna s-sābiqīna* etc., d. h.: „Und ebenso verhält es sich mit seinen eigenen „rein“ indifferenten Handlungen, die weder für eine Gehorsams- noch für eine Ungehorsamstat zur Hilfe zu nehmen er sich gedenkt. Obwohl dies eine Unvollkommenheit/Mangel seinerseits ist, da es sich geziemt, dass er nur das von den als indifferent/erlaubt qualifizierten Handlungen (tatsächlich) praktiziert, das er sich zur Hilfe nimmt um Gott gegenüber gehorsam zu sein; dass er sich (diese als indifferent/erlaubt qualifizierten Handlungen) zur Hilfe nimmt, um Gott zu gehorchen.“

¹⁰⁵⁶ Vgl.: *wa-ṭarīqu l-ḥāṣṣati ṭarīqu l-muqarrabīna* etc.

goes at great lengths to assert and adduce textual evidence in support of the doctrine that since the permissible is a strictly neutral category, neither the commission nor the omission of a permissible act can be praiseworthy or blameworthy. *Again, it turns out that his assertions are principally directed toward the Ṣūfīs who seem to have persistently argued that performing permissible acts leads a man to indulge himself in the pleasures of life¹⁰⁵⁷, when he must instead be preoccupied with performing good deeds in this world in preparation for the hereafter. The upright mystical path thus requires the omission of permissible acts.*¹⁰⁵⁸

Andernorts schreibt Hallaq von den Ṣūfīs, „[...] who argued that the permissible norm diverts believers from adequate worship and devoted piety“ und er charakterisiert diese Position durchaus nachvollziehbar als „Ṣūfī-„over-zealousness““. ¹⁰⁵⁹

Es muss hier zudem unbedingt nochmals an Ibn Taymīyas parallele Differenzierung zwischen *rusul* ‘*abīd* und *anbiyā’ mulūk* erinnert werden. Kraft der festgehaltenen Parallelität zwischen *sābiqūn* und *rusul* ‘*abīd* verwundert nicht, dass nun auch die *rusul* ‘*abīd* solche Gehorsamsvirtuosen sind, insoferne sie auf ein souveränes Verfügen über die *mubāḥāt* verzichten. Genau auf dieser Grundlage bringt Ibn Taymīya *sābiqūn muqarrabūn* und *rusul* ‘*abīd* zusammen. Zu sehen war ja bereits, dass die den *rusul* ‘*abīd* gegenübergestellten *anbiyā’ mulūk* sich jenseits der Erfüllung von Gottes Ge- und Verboten durch ein Element souveränen und „herrscherhaften Schaltens und Waltens“ auszeichnen (= *taṣarruf malakī*), das sich seinerseits dadurch auszeichnet, dass es sich im Raum der *mubāḥāt* vollzieht. Es ist hier sehr schön zu sehen, welch nachgerade immense Bedeutung diesem Raum der *mubāḥāt* zufällt, und wie sehr es ist die Art und Weise ist, wie diesem Raum begegnet wird, die den allesentscheidenden Unterschied ausmacht. Die *aṣḥāb yamīn* und die *anbiyā’ mulūk* agieren in diesem Raum so, dass sie wohl (objektiv) Gott gehorchen (schliesslich geht es hier ja um *erlaubte* Handlungen), dabei aber doch eigene Interessen verfolgen; eigene Ziele haben usw. usf. (Ibn Taymīya war hier, wie gesagt, explizit: „*al-muqtaṣidūna kāna fī a‘mālihim mā fa‘alūhu li-nufūsihim*“; „*yataṣarrafu li-amrin yargī‘u ilayhi*“; „*ista‘amala [...] l-ḡinna [...] li-ḡaraḍin yargī‘u ilayhi*“ etc.). Für die *sābiqūn muqarrabūn* und die *rusul* ‘*abīd* hingegen gilt genau das *Gegenteil*, d. h. in ihrem Fall wird dieses souveräne Element zurückgestellt und auf es verzichtet (nochmals: Ibn Taymīya schreibt, dass Muḥammad es *gewählt* hatte, ein ‘*abd rasūl* zu sein und nicht ein *nabī malik*) und stattdessen mit der grösstmöglichen Ausschliesslichkeit Gott gedient und alles um des grösstmöglichen Gehorsams Ihm gegenüber getan. Genauso wie der ‘*abd rasūl* auf jene Art souveränen Schaltens und Waltens verzichtet, deren Vertreter *par excellence* Sulaymān ist, so verzichtet nun auch der *sābiq muqarrab* auf von eigenen Interessen bestimmte Manöver im an sich indifferenten Raum der *mubāḥāt* (die zwar weder jenseitige Bestrafung noch Belohnung nach sich ziehen, aber in der

¹⁰⁵⁷ Vgl. auch hier die Bedeutung *diesseitiger* Motive und Interessen, die sozusagen die Gehorsamsvirtuosität beschädigen.

⁵ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 174 – Hervorhebung von mir.

⁶ Vgl. Hallaq *Legal Theories*, p. 177

oben angesprochenen Logik des ungemischt/gemischt für die Tatsache des *Gemischtheins* verantwortlich gemacht werden). Es verhält sich hier ein wenig so, wie Emile Durkheim bemerkt hat: „Um den Göttern zu dienen, muss man sich vergessen; um ihnen in seinem Leben den Platz einzuräumen, der ihnen zusteht, muss man seine *profanen Interessen* opfern.“¹⁰⁶⁰ Meiner Auffassung nach verhält es sich so, dass der Schritt vom *muqtaṣid* zum *sābiq* einem Schritt weg von solchen „profanen Interessen“ entspricht (wenigstens grundsätzlich). Was die Unterscheidung zwischen *‘abd rasūl* und *nabī malik* bzw. zwischen *sābiqūn muqarrabūn* und *ahl al-yamīn/muqtaṣidūn* betrifft, und die damit verbundene Überlegung, dass der *nabī malik/muqtaṣid* sich durch eine gewisse Souveränität in dem, was er tut und will, auszeichnet, so hat Ibn Taymīya dies auf verschiedene Art und Weise ausgedrückt. Angeführt sei hier noch folgende Stelle: „Der *nabī malik* gibt nach seinem eigenen Willen, ohne dass er dafür bestraft würde, so wie derjenige, der erlaubte Handlungen nach seinem eigenen Willen setzt.“¹⁰⁶¹ Die von Ibn Taymīya hier gebrauchte Formulierung lautet: *bi-irādatihi*. Eine von ihm gleichfalls verwendete Variante hierzu, die dieses *Moment des eigenen Interesses* noch deutlicher herausstellt, lautet: *irāda nafsāniya*, d. h. einen „Willen, der seinen Ursprung in der Seele (des betreffenden Akteurs) hat“; ein „Wille, dessen Herkunft die eigene (Trieb)Seele ist.“ Dem steht, wie gesagt, in allen Punkten und diametral der *‘abd rasūl* sowie der *sābiq muqarrab* entgegen, denn für diesen gilt (gleichfalls am Beispiel des Gebens abgehandelt): „Was den *‘abd rasūl* betrifft, so gibt er weder noch enthält er vor, es sei kraft des Befehls seines Herrn [...]“. Hier geht es nicht um eine *irāda nafsāniya*, sondern vielmehr um eine *irāda dīniya* (und bekanntlich stehen in der religiösen Weltsicht den Gläubigen, die sich an die religiösen Ge- und Verbote halten, die *ahl al-ahwā’* entgegen, also diejenigen, die ihren „persönlichen Neigungen“ folgen – kurzum: „all of those who don’t fit in who follow their instincts and are told they sin“, wie die Pet Shop Boys einmal gesungen haben.)

V. DER „WAY OF POWER“

Im folgenden Teil dieser Arbeit soll es darum gehen, näher auf den „way of power“ von den „two worlds of sainthood“ (vgl. Cornell) einzugehen (im Unterschied zum „way of piety“, dem im vorangegangenen Kapitel nachgegangen wurde).¹⁰⁶² Im Hinblick auf diese „two worlds of sainthood“ und den Heiligenkult als „way of power“ wurde bereits die Überlegung von Michel Chodkiewicz erwähnt, dass

„[...] for the *‘amma*, the common run of believers, the powers with which a *walī* is invested are more evident and of more obviously immediate importance than the essential characteristics from which such powers actually arise.“¹⁰⁶³

Bereits gesagt wurde zudem, dass der „way of power and miracle“ seinen Ausdruck

¹⁰⁶⁰ Vgl. Durkheim *Elementare Formen*, p. 428 – Hervorhebung von mir.

¹⁰⁶¹ Vgl.: *fa-n-nabīyu l-maliku yu‘ī bi-irādatihi lā yu‘āqabu ‘alā dālika ka-l-lādī yaf‘alu l-mubāḥātī* etc.

¹⁰⁶² Wobei hier selbstredend und zwingend enge Zusammenhänge bestehen.

¹⁰⁶³ Vgl. Chodkiewicz *Seal*, p. 22 – Hervorhebung von mir.

typischerweise in den Heiligen*kult*en findet.

Ich möchte an dieser Stelle nochmals nachdrücklich hervorkehren, dass die vorliegende Arbeit – mit voller Absicht – nicht darum bemüht ist, sich mit sozialanthropologischen Methoden mit dem Heiligenkult zu befassen, sondern dass es hier *ausschliesslich* um die religiösen Konstrukte geht, die Ibn Taymīya im Hinblick auf *īmān* „den Glauben“ und *awliyāʾ* „die Heiligen“ hervorgebracht hat. Dies impliziert, dass in der vorliegenden Arbeit nicht mit sozialanthropologischen Methoden so wichtige Fragestellungen wie die Funktionslogiken der Heiligenkulte auf lokalkultureller Ebene; die Konzeptionen von *baraka*; die sozialanthropologische Untersuchung des lokalkulturellen Pilgerwesens (und damit zusammenhänge Themen wie „Communitas“¹⁰⁶⁴ und „Liminalität“ (vgl. Victor Turner)) u. v. a. m. mit der ihnen gebührenden Ausführlichkeit behandelt werden können – weder aus Gründen des Platzes noch aufgrund der Schwerpunktsetzung (auch wenn ich nachdrücklich hervorheben möchte, dass für die vorliegende Arbeit sozialanthropologische Studien einen ausserordentlich wichtigen Referenzpunkt darstellen). Anmerken möchte ich zudem, dass auch Ibn Taymīyas Bezugnahme auf den Heiligen*kult* das Thema einer Reihe von wissenschaftlichen Untersuchungen war,¹⁰⁶⁵ was es überflüssig macht, die entsprechende Arbeit hier vollständig zu wiederholen. Schliesslich möchte ich gerne festhalten, dass ich im folgenden Teil der vorliegenden Arbeit nicht um eine möglichst vollständige Analyse der anschliessend gleich vorzustellenden Zusammenhänge bemüht bin (hierzu sind selbige viel zu umfangreich), sondern vielmehr den Versuch unternehme, diese Zusammenhänge und eine Reihe von meiner Ansicht nach wesentlichen thematischen Feldern überhaupt einmal zu erfassen und zueinander in Beziehung zu setzen. Eine ausführlichere Analyse wird andernorts zu leisten sein.

V. 1. GRUNDLEGENDE BEMERKUNGEN

Wenn nun bereits gesagt wurde, dass dieser „way of power and miracle“ seinen Ausdruck typischerweise im Heiligenkult findet, so ist anzumerken, dass der Heiligenkult zu Ibn Taymīyas Lebzeiten keineswegs ein marginales Phänomen war, sondern regelrechte boomte (in der Tat war eher die kritische Position von Ibn Taymīya minoritär).¹⁰⁶⁶ Unmöglich überraschen kann also, dass Ibn Taymīya auf den Heiligenkult Bezug genommen und reagiert hat, und es ist wohl vernünftig davon auszugehen, dass er gerade *deswegen* derartig viel über die *awliyāʾ* und bestimmte auf sie bezogenen Praktiken und Glaubensüberzeugungen geschrieben hat, weil er dies offenkundig als *notwendig* erachtet hat um seiner Auffassung nach untragbare Sichtweisen und Paradigmen von Heiligkeit infragezustellen; problematische Überzeugungen und Praktiken zu benennen. Logischerweise ist die religiöse Arbeit des Ibn Taymīya keine sozialanthropologische Arbeit, sondern darauf bedacht, eine Reihe von (strategisch gut gewählten) Kritikpunkten möglichst kohärent zu artikulieren. Nachdem Ibn Taymīya die Phänomene, die er kritisiert hat, ohne jeden Zweifel als zutiefst falsch und als den „rechten Glauben“

¹⁰⁶⁴ Vgl. auch Beranek & Tupek *Visiting Graves*, p. 10

¹⁰⁶⁵ Zu erwähnen sind hier v. a. Niels Olesens *Le culte des saints chez Ibn Taymiyya* sowie Christopher Taylors *In the Vicinity of the Righteous*.

¹⁰⁶⁶ Vgl. Taylor *Vicinity*, p. 195

entstellend erachtet hat, ist zudem davon auszugehen, dass er sich bei den von ihm kritisierten Phänomenen auf diejenigen Punkte konzentriert haben wird, kraft derer – für ihn – diese Phänomene aus dem muslimischen Glauben herausfielen oder zumindest problematisch waren. Wie ist Ibn Taymīya also auf den Heiligenkult als einem „way of power“ eingegangen? Was hat Ibn Taymīya kritisiert? Welche Zusammenhänge müssen herausgestellt werden um diese Kritik zu verstehen?

Ist die Beobachtung korrekt, dass für *al-‘amma* „die gewöhnlichen Gläubigen“ „the powers with which a *walī* is invested are more evident and of more obviously immediate importance than the essential characteristics from which such powers actually arise“, wie Chodkiewicz schreibt, so heisst dies, dass ebendiese „(gewöhnlichen) Gläubigen“ auch bestimmte die Heiligen betreffende *Vorstellungen* hegen.

Ohne die im Folgenden anzuführenden Elemente als eine auch nur annähernd ausreichende Erklärung für die sehr komplexen sozialen und historischen Wirklichkeiten der muslimischen Heiligenkulte zu betrachten, so scheint es doch so zu sein, dass in den Heiligenkulten so etwas wie Grundelemente bzw. -strukturen gegeben sein müssen. Diese Elemente bzw. Strukturen lassen sich recht gut erfassen, indem die einfache Frage gestellt wird, warum Menschen eigentlich Heilige – bzw. deren Gräber (es geht hier um *verstorbene* Heilige) – aufsuchen. Ganz allgemein und grob lässt sich anmerken, dass ein wichtiger hierfür darin bestehen dürfte, dass diese Menschen irgendeine Form von Problem haben; dass sie irgendeine Form von Mangel aus der Welt schaffen wollen¹⁰⁶⁷; dass sie mit irgendwelchen Unsicherheiten fertig werden müssen; Not leiden – dass sie also „bedürftig“ sind und irgendetwas „gelöst“¹⁰⁶⁸ werden soll (Krankheit; Kinderlosigkeit; Hunger usw. usf.).¹⁰⁶⁹ Ungeachtet dieser notwendigen Einschränkung dürfte für den „way of power“ aber charakteristisch sein, dass es in ihm in einer bestimmten Hinsicht um „Sein“ oder „Nicht-Sein“ geht („Werde ich gesund?“; „Bekomme ich endlich einen Buben?“;

¹⁰⁶⁷ Ich denke aus diesem Grund, dass es *kein Zufall* ist, dass Ibn Taymīya den Versuch unternommen hat, diese „Wirklichkeit“, auf die *auch* der Heiligenkult bezogen ist, zu beschreiben, zu umreißen, wie sie beschaffen ist und herauszuarbeiten, was für sie charakteristisch ist (vgl. das, was weiter oben wurde über die *root metaphors* „Armut“ und „Bedürftigkeit“ gesagt wurde). Wenn also jenes Interesse für die Kräfte der Heiligen implizit auf sehr konkrete *Bedürfnisse* der Gläubigen verweist, und wenn die Heiligenkulte wohl auch einen Umgang mit bestimmten Nöten und Sorgen der Leute darstellen und auch auf die soziale und existenzielle Lage der Gläubigen bezogen sind, wo solch grosse Probleme wie Krankheit, Tod, Hunger, soziale Ungerechtigkeit, politische Willkür etc. ohne jeden Zweifel eine bedeutende Rolle spielen, und wenn die Heiligenkulte sicher etwas sind, das – auch – den Versuch seitens der Gläubigen darstellt, mit den eigenen Lebensproblemen fertig zu werden und sie zu „lösen“, so nimmt offenkundig auch Ibn Taymīya sehr nachdrücklich auf die existenzielle Lage der Menschen – theologisch – Bezug, d. h., er bezieht sich genau auf *dasselbe Problemfeld*, das auch für den Heiligenkult als zentral zu erachten ist (und das ist logisch, schliesslich will er ja „falsche“ Vorstellungen aus der Welt schaffen und aufzeigen, da er selbstredend nicht *jeden* Umgang mit diesen existenziellen Problemen als „richtig“ erachtet, sondern – im Gegenteil – nahegelegt, dass diesbezüglich unterschiedliche Strategien der Menschen (seiner Ansicht nach) ins – soziale wie religiöse – Verderben führen).

¹⁰⁶⁸ An dieser Stelle ist vielleicht daran zu erinnern, dass in verschiedenen Gebeten die Metapher des „Lösens“ durchaus eine gewichtige Rolle spielt, so z. B. in dem ‘Abd al-Qādir al-Ġīlānī zugeschriebenen Gebet namens *aṣ-Ṣalāt an-nārīya* (vgl. z. B.: „[...] *tanḥallu bihī* [=Muḥammad] *l-‘uqadu*).“

¹⁰⁶⁹ Wobei ich nochmals scharf betonen möchte, dass ich *nicht* davon ausgehe, dass dies einer *vollständigen* Erklärung der Heiligenkulte entspricht – dies anzunehmen wäre nachgerade absurd!

„Wird es regnen?“; „Wird mein Tier gesund?“ etc.), und dass hierbei den Heiligen eine wichtige Funktion zufällt. Vor diesem Hintergrund lassen sich nun recht gut die für viele Heiligenkulte charakteristischen Grundelemente bzw. -strukturen benennen. Insbesondere folgende konzeptuelle Zusammenhänge sind herauszustellen: In einem Heiligenkult gibt es charakteristischerweise ein Individuum, das in einem besonderen (Nahe)Verhältnis zu Gott steht, aus welchem Grund dieses Individuum Träger von *baraka* ist. Die von den Gläubigen vollzogenen rituellen Handlungen zielen darauf, etwas von dieser *baraka* habhaft zu werden; sie auf sich zu „übertragen“. Zudem besteht oft die Glaubensüberzeugung, dass an ein solch ein Individuum – also den „Heiligen“ – Bitten herangetragen werden können; dass ihm Anliegen vorgetragen werden können, wobei von diesem (heiligen) Individuum gedacht wird, es wäre aufgrund seiner grösseren Nähe zu Gott *besser* in der Lage, diese Anliegen zu transportieren – also „Fürsprache“ zu leisten; sich sozusagen „bei Gott Gehör zu verschaffen“. Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass die Heiligen auf eine „paranormale“ Art und Weise den Lauf des Geschehens beeinflussen können.

In der Vorstellung, dass bestimmte Individuen als Vermittler zwischen Gott und den Menschen fungieren können, liegt nun die ganz wichtige und wesentliche Frage verborgen, *wie diese Vermittlung eigentlich funktionieren soll?* Es erschien mir vollkommen unsinnig davon auszugehen, dass eine derartig lebendige Vorstellung wie die von der Vermittlungsfunktion der Heiligen nicht *so* gedacht wurde, dass sie dabei nicht zutiefst *plausibel* war, d. h., diese Vermittlungstätigkeit wurde sicher *so* gedacht, dass sie einem Vorgang entsprach, den man sich *gut* vorstellen konnte (und vielleicht liegt ja *gerade* hierin – also darin, dass sie sozusagen „griffig“ war – auch ein Grund dafür, *dass* diese Vorstellung bestand). Was könnten nun aber die Gründe dafür sein, dass diese Vorstellung so „griffig“ ist? Um diese Frage zu beantworten ist zunächst das der Vorstellung und Glaubensüberzeugung, dass die Heiligen als *Vermittler* zwischen Gott und den Menschen fungieren können, zugrundeliegende Problem auf seine einfachsten konstitutiven Elemente herunterzubrechen. Tut man dies, so steht man vor folgender Situation: Auf der einen Seite steht ein *sehr mächtiger Gott* und auf der anderen Seite *sehr schwache Menschen*. Warum sich also im Heiligenkult dieser mächtigen Gottheit nicht *so* nähern bzw. warum dieser mächtigen Gottheit gegenüber die eigenen Anliegen nicht *so* transportieren, wie man das in der *sozialen* Welt mächtigen Individuen gegenüber auch tun würde, d. h. *so*, dass man *solche* Individuen dazwischenspannt, die aufgrund ihres höheren Ansehens beim Mächtigen, ihrer grösseren Nähe zu ihm, ihres grösseren Einflusses etc. die Anliegen des Bittstellers *besser* transportieren können? Damit erhebt sich die Frage, ob es Vorstellungen gibt, die sich sowohl im Heiligenkult als auch in der sozialen Welt finden (und zwar in dem Sinne, dass die Vorstellungen im Heiligenkult eine Übertragung der entsprechenden auf die soziale Welt bezogenen Vorstellungen darstellen). Offenkundig ist, dass es diese Vorstellungen gibt, und in der vorliegenden Arbeit sollen drei grössere thematische Komplexe ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden: (1) der Komplex von *ġāh*; (2) der Komplex von *šafā'a* „Fürsprache“; und (3) der Komplex von *karāma* „Wunder“ – wobei dem Begriff *ġāh* sicherlich eine zentrale Bedeutung zufällt. Nachdem die herausragende Eigenschaft derjenigen Individuen, die in der sozialen Welt als Vermittler in Anspruch genommen werden, darin besteht über Macht zu verfügen, so müsste dies heissen, dass auch die Heiligen im Heiligenkult so etwas wie mächtige Individuen

sind, d. h., diejenige Eigenschaft von Individuen, die bei Akten der Vermittlung in der sozialen Welt auf dem Spiel steht, wird auch in den religiösen Vorstellungen eine gewisse Rolle spielen.

Ich denke, dass es sinnvoll ist, davon auszugehen, dass *das Vorhandensein von Vorstellungen impliziert, dass es auch sprachliche Möglichkeiten gibt, um diese Vorstellungen auszudrücken*; Wörter also. Von einem „way of power and miracle“ zu reden, muss also auch eine Aufmerksamkeit für diejenigen Wörter einschliessen, die in diesem „way of power“ eine wichtige Rolle spielen. Im Folgenden muss also die Frage aufgeworfen werden, ob es mit den Heiligen verbundene Vorstellungen gibt, für die allesamt gilt, dass sie – implizit oder explizit – die *Vorstellung von Macht* transportieren. Und für den Fall, dass es sie gibt, ist zu fragen, wie sie *ausgedrückt* werden.

Hiermit ist so etwas wie ein Arbeitsprogramm benannt, denn hieraus folgt, dass eine Beschäftigung mit dem „way of power“ zwingend auch einer Beschäftigung mit denjenigen Wörtern entspricht, die hier frequent bzw. zentral sind. Zudem kann hieraus gefolgert werden, dass die *Kritik*, die an solchen einem „way of power“ geäußert wurde – also z. B. die hier interessierende Kritik, die Ibn Taymīya formuliert hat – , notwendigerweise einer Arbeit an diesen Wörtern entspricht. Wenn also Michel Chodkiewicz in dem eben erwähnten Zitat davon spricht, dass „the powers with which a *walī* is invested are more evident and of more obviously immediate importance than the essential characteristics from which such powers actually arise“, so impliziert eine derartige Situation, dass die kritische Arbeit des Ibn Taymīya wesentlich darin besteht, die Bedeutung dieser Wörter in einem bestimmten Sinne – d. h. in *seinem* Sinne – festzulegen. Das heisst aber nichts Anderes, als dass die *Vorstellungen* kontrolliert werden, indem die *Sprache* kontrolliert wird (und *vice versa*); dass Ibn Taymīya daran arbeitet, dass seine theologischen Grundüberzeugungen und die mit diesen verbundene Sichtweise vom Glauben (etc.) die Basis sind, unter Rückgriff auf welche er die Bedeutung von bestimmten Wörtern festzulegen sucht; ihren legitimen Gebrauch zu bestimmten sucht (wobei ich nochmals betonen möchte, dass dies nicht heisst, dass er zynisch war). Das Gesagte impliziert zudem, dass es hier um Wörter geht, die auf beiden Seiten gebraucht werden, d. h., von denen, deren Glaubensüberzeugungen und Praktiken Ibn Taymīya kritisiert und von ihm selbst (was logisch ist, da es andernfalls diesen Streit um die Bedeutung von Wörtern gar nicht gäbe). Wenn nun Ibn Taymīyas Kritik davon ausgeht, dass in diesem „way of power“ Wörter bewusst missbraucht oder auf eine naive Art falsch gebraucht werden – und somit ein „falscher“ Gebrauch von Wörtern zu „falschen“ Vorstellungen führt – , so ist dies insofern von einiger Tragweite und Brisanz, als es hier um die *Beziehung zwischen Gott und den Menschen* (bzw. der Schöpfung allgemein) geht.

Ein wichtiger Punkt ist weiters, dass mit diesen Wörtern und mit den von ihnen ausgedrückten Vorstellungen auch bestimmte *Handlungen* verbunden sind. Das heisst, die Kritik von Ibn Taymīya ist als eine Kritik zu erachten, die objektiv die Frage danach aufwirft, mit welchen Vorstellungen und welchen Akten/Handlungen ein bestimmter Gebrauch von Wörtern einhergeht. Ein zentrales Interesse dieser Kritik besteht dementsprechend darin, zu fragen, ob diese Vorstellungen und Handlungen im Hinblick auf die Wortbedeutungen und die mit diesen Wortbedeutungen verbundenen Vorstellungen, die diese Kritik *selbst* als legitim durchzusetzen versucht, akzeptabel sind; ob sie vereinbar sind; was für

Konsequenzen sie haben; ob die Sicht von den Dingen, die mit dem kritisierten Wortgebrauch verbunden ist, theologisch akzeptabel ist.

V. 1. 1. MACHTBEGRIFFE: EIN „SHARED VOCABULARY“ UND EINE REIHE VON „ILLUMINATING ANALOGIES“

Nachdem im Zentrum dieser Kritik ein „way of power“ steht, ist logischerweise davon auszugehen, dass bei ihr dementsprechend eine *Begrifflichkeit der Macht* eine entscheidende Rolle spielt, und im Lichte des Gesagten versteht sich zudem von selbst, dass es bei dieser Kritik um den – umstrittenen – Gebrauch dieser Begrifflichkeit der Macht mit Bezug auf die Beziehung Gott-Menschen geht.

An dieser Stelle ist ganz grundsätzlich daran zu erinnern, dass im muslimischen theologischen Vokabular Lexeme frequent sind, die Beziehungen ausdrücken, für die ein Machtgefälle charakteristisch ist. Dies betrifft zum Einen das Vokabular, das sich auf Gott bezieht – also z. B. die *asmā' al-ḥusnā* „schönen Namen Gottes“. So finden wir unter diesen *asmā' al-ḥusnā* solche Lexeme wie *rabb*, *ḡabbār*, *malik*, *qāhīr*, *ḡālīb*, *muhīn*, *muḍill*, *ḡalīl*, *mutakabbir*, *kabīr*, *qādir* etc. Logischerweise ist dieses Vokabular auf das zu beziehen, was weiter oben als die *root metaphor* der allgemeinen menschlichen „Armut“ und „Bedürftigkeit“ vorgestellt wurde (vgl. Lexem wie *‘abd*, *faqīr*, *muḥtāḡ*). Das heisst, die Begrifflichkeit der Macht, von der solche Lexeme einen Teil bilden, drücken im selben Ausmass, da sie die menschliche Inferiorität und Schwäche ausdrücken (d. h. die Tatsache, dass der Mensch *mu‘abbad* „zum Sklaven gemacht“ ist), auch die göttliche Allmacht und das ungeteilte göttliche Herr-Sein/Gottes kosmische Herrschaft aus (*rubūbiya*). Wie zu sehen war, zieht Ibn Taymīya hieraus seine Schlüsse (niemand „nützt“ oder „schadet“, es sei denn Gott oder mit Gottes Erlaubnis; *‘ibāda* hat allein Gott zu gelten usw. usf.). Eine derartige Begrifflichkeit der Macht liegt weiters z. B. auch in einem Konzept wie dem der *mu‘ḡizāt* (sg. *mu‘ḡiza*) „Prophetenwunder“ – wie deutlich sichtbar ist, da *mu‘ḡiza* von der arabischen Wurzel *‘-ḡ-z* gebildet ist, die semantisch u. a. zur Vorstellung von „Schwäche“ oder „Unvermögen“ führt. Ist das Lexem *mu‘ḡiza* grammatisch gesprochen ein Aktivpartizip zum IV. Stamm und hat es als solches eine kausative Bedeutung, so ist hieraus zu folgern, dass ein derartiges Prophetenwunder andere („angebliche“) Wunder und die Akteure, die sie wirken, auf blosse „Schwäche“ reduziert und ihr vergleichsweises „Unvermögen“ ans Tageslicht bringt sowie auch denjenigen, die die Propheten nicht anerkennen, eine „Lektion erteilt“ – d. h., es handelt sich hierbei um eine Demonstration göttlicher Macht und Überlegenheit. Eine derartige Begrifflichkeit der Macht findet sich schliesslich im Kontext der *awliyā’* „Heiligen“: Einleitend schon gesagt wurde, dass ein Teil des semantischen Spektrums der arabischen Wurzel *w-l-y*, von der *walī* gebildet ist, mit der Vorstellung von „Macht haben“, „dirigieren“ etc. zu tun hat. Aber auch andere im Kontext der *awliyā’* frequente Wörter wie *taṣarruf*¹⁰⁷⁰, *ḡāh*,

¹⁰⁷⁰ Vgl. Cornell *Realm*, p. xxxiv – Hervorhebungen von mir.

Auch das Wort *taṣarruf* „das Haben von Verfügungsrecht“; „das Schalten und Walten nach freiem Ermessen“; „das freie Verfügen“ spielt im Heiligenkult eine wichtige Rolle. Die Angriffe auf den „Heiligenkult“ seitens des reformistischen Lagers (also der Bewegungen von *islāh* „Reform“) zielen deswegen nicht unwesentlich auf *diesen* Punkt, d. h. dieses Lager kritisiert den Glauben, dass „Heilige“ aber auch diverse okkulte Mächte wie die *ḡinn* so etwas wie *taṣarruf* hätten – vielmehr

ṣafāʿa oder *karāmāt* weisen einen deutlichen Konnex zur Vorstellung von Macht auf (worauf im Folgenden gleich ausführlicher einzugehen sein wird).

Diese die Vorstellung von Macht transportierenden Wörter sind nun ausnahmslos Wörter, die auch in einem *nicht-religiösen* Kontext gebraucht werden und dort gebraucht werden, um asymmetrische soziale Beziehungen auszudrücken, d. h., soziale Beziehungen, für die ein Machtgefälle charakteristisch ist und somit Beziehungen, in welchen es eine Position von Inferiorität und Schwäche gibt und eine andere von Überlegenheit (bzw. auch Ehre und sozialem Rang). Das heisst, auf die Beziehung Gott-Mensch bezogene Vorstellungen und Praktiken, die im Heiligenkult eine Rolle spielen, finden sich auch in der sozialen Welt. Dies ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass hier eine *geteilte Begrifflichkeit* vorliegt (also eine Begrifflichkeit, die sowohl in einem religiösen als auch in einem nicht-religiösen Kontext zur Anwendung kommt). Dem beim Heiligenkult eine zentrale

verhält es sich dieser Auffassung nach so, dass *at-taṣarruf fī l-kawni ḥāṣṣun bi-llāhi* „das freie Verfügen im Kosmos kommt Gott alleine zu“. So schreibt etwa Mubārak al-Mīlī von *ʿaḳīdatu l-ʿāmmati fī taṣarrufi l-awliyāʾi* „dem Glauben der breiten Masse der Leute daran, dass die Heiligen schalten und walten können“. Derselbe Vorwurf richtet sich an Praktiken wie das Schlachten für die *ḡinn*, auf das al-Mīlī im Zusammenhang mit *nuṣra* („eigentlich“: einem „Amulett gegen Krankheiten und Wahnsinn“; für den hier vorliegenden Gebrauch von *nuṣra* vgl. Hilton-Simpson *Folklore*, pp. 179 ff.) zu sprechen kommt. Er schreibt hier Folgendes: „Im populären Sprachgebrauch ist *nuṣra* ein Essen, das zumeist von einem Schlachtopfer, das aus einem Huhn besteht, eingenommen wird (*taʿāmun yuttaḥaḍu ʿalā ḍabiḥatin mina d-daḡāḡi*), im dem Sinne, das man sich um die Gunst der *ḡinn* bemüht (*taqarruban ilā l-ḡinn*), auf dass sie (= *ḡinn*) das Leiden aufheben möchten von dem, der von ihnen befallen ist. Und sie (= die gewöhnlichen Leute) sprechen nicht Gottes Namen aus über dem Schlachtopfer in der Absicht, die *ḡinn* zufriedenzustellen (*irḍāʿan li-l-ḡinn*). Daher urteilen die Fuqahā, dass sie (= die *nuṣra* in diesem Sinne) einer der Erscheinungsorte von *ṣirk* ist, insofern man sich mit ihr absichtlich jemand anderem als Gott genähert und sich um die Gunst jemand anderes als Gott bemüht hat und nicht seine Zuflucht bei Gott genommen hat (*lam yaltaḡi*) um der Vertreibung dieses *ḡinnī* willen, so als ob er (= dieser *ḡinnī*) unabhängig wäre und nach Belieben schalten und walten könnte (*ka-annahū mustaqillun fī taṣarrufihī*) und sich ausserhalb der Reichweite der göttlichen Allmacht und des göttlichen Willens befände (*ḥāriḡun ʿan mutanāwili qudrati llāhi wa-irādatihī*) – und der Ursprung allen *ṣirks* liegt (genau hierin, nämlich) darin, anderen als Gott eine verborgene Kraft zuzuschreiben (*aṣlu š-ṣirki nisbatu l-qūwati l-ḡaybiyati li-ḡayri llāhi*).“ (Vgl. Mīlī *Ṣirk*, pp. 125-126).

Eine Reihe von Belegstellen können auch in den Schriften des Ibn Taymīya ausgemacht werden. Exemplarisch sei folgende herausgegriffen: „*wa-iḍā kāna l-maḡnūnu lā yaṣiḥḥu minhu l-īmānu wa-lā t-taqwā wa-lā t-taḡarrubu ilā llāhi [...]* *wa-mtanaʿa an yakūna waliyan li-llāhi fa-lā yaḡūzu li-aḥadin an yaʿtaḳida annahū waliyun li-llāhi. lā siyyamā an takūna ḥuḡḡatuhū ʿalā ḍālīka immā mukāṣafatun samiʿahā minhu aw nawʿun min taṣarrufin miṭlu an yarāhu qad aṣāra ilā wāḥidin fa-māta aw ṣuriʿa*“, d.h. „Wenn weder der Glaube des Verrückten, noch seine Gottesfurcht, noch seine Annäherung an Gott „richtig“ sind und es ausgeschlossen ist, dass er ein *walī li-llāh* ist, so ist (folgerichtig) niemandem erlaubt zu glauben, dass er ein *walī li-llāh* ist, (und) insbesondere (ist es dabei nicht erlaubt), dass sein Argument hierfür ist, dass er von ihm (= diesem vermeintlichen *walī li-llāh*) eine Enthüllung (= *mukāṣafa*, vgl. *EḌ* s.v. *kaṣf*) gehört hat oder (wenn er hier mit einem (Vorfall von) *taṣarruf* argumentiert, von der Art, dass er (= der, der so argumentiert) ihn (= den vermeintlichen *walī li-llāh*) gesehen hat, wie er auf jemandem zeigte, worauf dieser starb oder niedergestreckt wurde.“

Ibn Taymīya war offenkundig generell sehr bemüht darum, das schiefe Vorkommen aller möglichen Arten von von *kaṣf* und *taṣarruf* nicht als das *non plus ultra* des religiös Erreichbaren zu sehen. Jedenfalls hat er einmal bemerkt: „Nicht jedes Tun, das *kuṣūf* oder einen *taṣarruf fī l-kawn* hervorbringt, ist (automatisch) besser als ein Handeln, das keinen *kaṣf* und *taṣarruf* hervorbringt.“ (*wa-laysa kullu ʿamalin awraṭa kuṣūfan aw taṣarrufan fī l-kawni yakūnu aḍḍala mina l-ʿamali llaḍi lā yūriṭu kaṣfan wa-taṣarrufan*).

Rolle spielenden Aspekt von Macht kann somit wohl auch nachgegangen werden, indem nachgewiesen wird, dass ein Teil des gebrauchten Vokabulars und der sprachlichen Formulierungen einer Begrifflichkeit entspricht, die auch im nicht-religiösen Bereich zur Anwendung kommt. In der Tat ist auffällig, dass gerade im Hinblick auf den Heiligenkult und eng mit diesem verbundenen Glaubensüberzeugungen – also z. B. derjenigen, dass die „Heiligen“ *šafāʿa* „Fürsprache“ einlegen können – solch ein geteiltes Vokabular vorliegt. Hieran hat etwa Marmon erinnert:

„Although the intercession of ordinary people for one another was clearly different from eschatological intercession [sic]¹⁰⁷¹ of the sacred intercession in this world of the holy dead, the forms of intercession were linked by a shared vocabulary and ritual.“¹⁰⁷²

Im Hinblick auf jene geteilte Begrifflichkeit – jenes „shared vocabulary“, von dem Marmon spricht – ist dabei ganz grundsätzlich anzumerken, dass Menschen bestimmte Vorstellungen wohl immer auf der Grundlage dessen denken und erfassen, was ihnen vertraut ist (und wohl gar nicht anders können).¹⁰⁷³ Steht also z. B. im islamischen religiösen System ein allmächtiger Gott einem schwachen und von diesem Gott vollkommen abhängigen Menschen gegenüber, so ist es keineswegs abwegig, das Verhältnis (bzw. Anteile dieses Verhältnisses) zwischen diesem allmächtigen Gott und dem schwachen Menschen so zu denken, dass Gott als *rabb* „Herr“ bezeichnet wird und der Mensch als *ʿabd* „Sklave“ bzw. „Diener“, d. h., indem einer bestimmten Vorstellung bzw. Erfahrung von „Schwäche“ in Begriffen Ausdruck verliehen wird, die in der damaligen Welt vertraut waren; die – wie im Falle von *ʿabd* „Sklave“ – eine soziale Position bezeichnen, deren Schwäche und Inferiorität nur allzu vertraut gewesen sein muss (vgl. nochmals z. B. die sogenannten schönen Namen Gottes, die sehr gut zu illustrieren vermögen, mit welcher Deutlichkeit Macht auf der göttlichen Seite kumuliert ist: Gott ist *al-ġabbār*, *al-malik*, *al-ġalīl*, *al-mutakabbir*, *al-qādir*, *al-muhīn*, *al-muḍill* usw. usf., wobei die Begrifflichkeit offenkundig eine solche ist, die aus der sozialen Welt bestens bekannt ist).

Und hierin besteht selbstredend kein grundlegender Unterschied zu heute. Vor einiger Zeit war einmal eine Dokumentation über die US-amerikanische *Cryonics*-Bewegung zu sehen, in der mit einschlägigen „Gläubigen“ gesprochen wurde.¹⁰⁷⁴ Als die Rede auf – verschieden kostenintensive – Alternativen einer

¹⁰⁷¹ Wohl: „[...] and of the sacred intercession in this world [...]“ oder: „[...] or the sacred intercession in this world [...]“.

¹⁰⁷² Vgl. Marmon *Mercy*, p. 129

¹⁰⁷³ Ein herausragend interessantes Beispiel mit Bezug auf Südtunesien findet sich in Zamiti *Folie*, pp. 102-103; vgl. auch <http://www.almustaqbal.com/stories.aspx?issueid=321&categoryid=8> (13.12.2010; „*Iʿtirāfāt Naṣr Abū Zayd wa-Ḥasan Ḥifnī fī ġalsa bilā ṣaḥāfa wa-lā aḡhizat tasḡil...annaṣ wa-l-sulṭa*“). Besonders erwähnenswert ist die folgende hier aufgeworfene – und bedeutende – Überlegung: „[...] *Muḥammad ʿAbduh wa-Raṣīd Riḍā qālā inna l-fallāḥina llaḍīna yatabarrakūna bi-l-awliyāʾi wa-yazūrūna l-aḍriḥata hum ʿabadatu awṭānin: hal hum ka-ḍālika fīʿlan am innanā amāma taʿwīlīn iḡtimāʿiyyin li-d-dīn? Fa-fi l-ʿaṣri llaḍi lam yakuni l-fallāḥu yastaṭīʿu l-kalāma maʿa l-ʿumdati mubāṣaratan wa-yaḥtāḡu ilā wasīṭin bi-t-taʿkīdin fa-innahū yaḥtāḡu ilā wasīṭin baynahū wa-bayna llāhi?*“

¹⁰⁷⁴ Vgl. <http://www.americancryonics.org/> (2.5.2010)

entsprechenden Tiefkühlung nach dem Tod (ganzer Körper; Gehirn etc.) kam, bekundete ein Herr, er würde „nur sein Gehirn einfrieren lassen“, da die „software wichtiger wäre als die hardware“. Auch hier ist im Prinzip deutlich zu sehen, dass jemand das, was Teil seines Alltags bildet und ihm vertraut ist (also in diesem Fall Begriffe aus seinem technischen Umfeld), dazu verwendet, um sich etwas vorzustellen; um etwas zu denken. Hier lassen sich – exemplarisch – auch Aussagen wie die folgende anführen: „Gott ist der Programmierer dieses Universums und seine ‚Komplettlösung‘ ist der Koran.“¹⁰⁷⁵ Die Rede ist von „Gott als Co-Piloten“¹⁰⁷⁶; „Gott als Architekten“ usw. usf. Zu erinnern ist auch an solch eher skurille Buchtitel wie „God Is My CEO“, „God Is My Coach“ oder „God Is My Broker“.

Ich denke, dass es für ein Verständnis von Ibn Taymīyas Kritik an mit dem Heiligenkult verbundenen Vorstellungen und Praktiken unabdingbar ist, jenen *doppelten Gebrauch einer Begrifflichkeit der Macht* zu verstehen und zu berücksichtigen, d. h., den Gebrauch dieser Begrifflichkeit in einem *religiösen* Kontext einerseits (in dem die Beziehung Gott-Menschen und die religiösen Konstrukte, die Ibn Taymīya von dieser Vorstellung hervorgebracht hat, eine Rolle spielen), und deren Gebrauch in einem *nicht-religiösen* Kontext andererseits (d. h. deren Anwendung auf die Beziehungen, die Menschen bzw. soziale Gruppen in der sozialen Welt miteinander verbindet).

Implizit gesagt wurde bereits, dass dieses Vokabular bzw. diese Begrifflichkeit der Macht in einem nicht-religiösen Kontext und in einem religiösen Kontext auf *analoge* Situationen angewandt wird¹⁰⁷⁷: Ist in einem religiösen Kontext die Beziehung zwischen Gott und den Menschen eine solche zwischen einem Pol der Macht und einem Pol der Schwäche, so gibt es selbstredend auch in der sozialen Welt und in einem nicht-religiösen Kontext Beziehungen, die durch ein derartiges Machtgefälle charakterisiert sind und wo es jeweils ein mächtiges und ein schwaches Ende gibt (und aus eben dem Grund „kann“ ja dasselbe Vokabular überhaupt in einem religiösen Kontext verwendet werden). Für Ibn Taymīya sind, wenn ich dies richtig sehe, solche Analogien insofern problematisch, als nun die Menschen auch die *Strategien*, die sie in einem nicht-religiösen Kontext anwenden würden (also in ihrer sozialen Welt), in einem religiösen Kontext anwenden möchten; sie auf die Beziehung Gott-Mensch „übertragen“ möchten – und Strategien setzten es voraus, bestimmte Vorstellungen davon zu haben, wie „der Hase läuft“, d. h., sie müssen griffig sein. Auf solche Übertragungen hinzuweisen ist also auch deswegen so wichtig, weil diese Übertragungen sicherlich zur Folge haben (können), eine bestimmte Vorstellung davon, wie sich z. B. die Beziehung zwischen Gott und den Menschen gestaltet und wie sie funktioniert, nahezulegen. Es ist also zu fragen, ob die Tatsache, die eigenen Wörter einem bestimmten lexikalischen Inventar entnommen zu haben, mit dem ein bestimmter Ausschnitt der sozialen

¹⁰⁷⁵ Vgl. <http://www.misawa.de/islam3.htm> (4.5. 2010)

¹⁰⁷⁶ Vgl. <http://www.gott-ist-mein-co-pilot.de/index2.htm> (4. 5. 2010)

¹⁰⁷⁷ Selbstredend ein sprachlich allgegenwärtiges Phänomen: In der Zoologie ist ja z. B. auch die Rede davon, dass etwa Tauben in „Einehe“ leben: Niemand hat allerdings je ein Taubenpaar mit einem Ring im Schnabel aufs Standesamt fliegen sehen. Dennoch funktioniert die Übertragung, da eben eine gewisse Analogie zwischen dem Verhalten von monogamen Tauben und in einer Ehe lebenden Menschen besteht. Problematisch würde das Ganze dann, würde man davon ausgehen, dass die Taubendame mit einer langen Schleppe die Stufen zum Standesamt hinaufhüpft usw. usf.

Wirklichkeit erfasst wird, nicht beweist, dass *zusammen mit dem lexikalischen Inventar auch diejenige Funktionslogik, der die von jenem lexikalischen Inventar beschriebene und begrifflich erfasste soziale Wirklichkeit gehorcht, auf die religiösen Überzeugungen übertragen worden ist?* Könnte es – mit anderen Worten – also nicht so sein, dass die Wahrnehmung bzw. ein bestimmter Sinn für Ähnlichkeiten dazu führt, dass auf als „ähnlich“ empfundene Situationen ähnliche Strategien angewandt werden, in dem Sinne, dass z. B. die durch ein starkes Machtgefälle charakterisierte Beziehung zwischen Gott und den Menschen (vgl. *rabb* „Herr“ vs. *‘abd* „Sklave“) als Beziehungen in der sozialen Welt „ähnlich“ begriffen wird, die ihrerseits gleichfalls durch ein starkes Machtgefälle charakterisiert sind? Es wäre durchaus nicht unplausibel, würde das, was mit Bezug auf die soziale Welt praktikabel – oder sogar: unabdingbar – ist, auch mit Bezug auf eine als „ähnlich“ erkannte Beziehung zwischen Gott und den Menschen als praktikabel erscheinen. Es wäre also nicht unplausibel, würden die Menschen im Heiligenkult bis zu einem bestimmten Grad einmal nichts Anderes machen als „sonst auch“ – und genau an dieser Stelle beginnt nun *voll* jene Basis theologischer Grundüberzeugungen zu greifen, unter Rückgriff auf welche Ibn Taymīya bestimmte Wortgebräuche und Vorstellungen kritisiert: Es ist ein Teil seiner theologischen Grundüberzeugungen, dass die Menschen allesamt und wesensmässig „bedürftig“ sind (vgl. die *root metaphor* der „Armut“) und dass nur Gott „nützen“ oder „schaden“ kann. Gott hingegen ist absolut *nicht-bedürftig*. Für Ibn Taymīya ist damit aber klar, dass eine Beziehung zwischen Menschen, die *alle* gleich bedürftig sind – da eben *rubūbiya* Gott *alleine* zufällt – , nicht analog sein kann zur Beziehung zwischen einem absolut nicht-bedürftigen (*ḡanī*) Gott und solcherart bedürftigen (*muḥtāḡ*; *faqīr*) Menschen; dass es nicht zulässig ist, Gott und die Menschen in solch einer Analogie zusammenzubringen. Und genau in diesem Sinn bereitet diese geteilte Begrifflichkeit bzw. dieser doppelte Gebrauch derselben Begrifflichkeit Ibn Taymīya auch Kopfzerbrechen.¹⁰⁷⁸ Denn ist es diese Analogie – und damit auch die Tatsache, dass bestimmte Leute auf eine Situation, die sie als „ähnlich“ erkennen auch „ähnliche“ Strategien anwenden“ – , die diese Leute dazu bringt, *in die Beziehung zwischen Gott und den Menschen dieselbe Funktionslogik hineinzutragen, nach der auch die soziale Welt funktioniert*. Mit anderen Worten: Ibn Taymīyas Kritik geht, wenn ich dies richtig sehe, davon aus, dass sich hier ein eminent zwielfichtiges Feld auftut, auf dem die Überzeugung zentral ist, dass Menschen (etc.) am göttlichen Herr-Sein partizipieren können; ein Feld also, auf dem jene für den Glauben in seinem Sinne so zentrale und nur Gott geltende Demut, Liebe, Hoffnung, Furcht und die ausschliessliche Hinwendung zu Ihm zu scheitern droht; wo die Griffbarkeit des aus der sozialen Welt Vertrauten die göttliche Erhabenheit und Grösse sowie Seine liebende Sorge und Barmherzigkeit auf die Ebene der sozialen Welt herabzieht mit ihren Machtspielen; ihren Kuhlhandeln; ihrer Unstetigkeit; ihren Illusionen von Macht; ihren vergänglichen Freuden; ihren gebrochenen Versprechen; ihrem Kummer und ihren Ängsten. Ich denke, dass anhand der drei Wörter – (1) *ḡāh*, (2) *ṣafā‘a* und (3) *karāma* – sehr

¹⁰⁷⁸ Und ist – um dies in aller Deutlichkeit zu sagen – im Hinblick auf lokale Formen religiösen Handelns *eminently destruktiv*, weil sie mit einer völlig anderen Konzeption eines Gemeinwesens verbunden ist (d. h. Ibn Taymīyas religiöse Konstrukte sind genau in dem Sinne destruktiv, dass sie eine andere positive Sicht von Religion darstellen).

gut gezeigt werden kann, wie sehr Ibn Taymīya versucht hat, seiner Auffassung nach unzulässige Übertragungen der mit diesen Wörtern verbundenen Vorstellungen auszubremsen; unmöglich zu machen – und zwar selbstredend, indem er ihnen seinen „way of piety“ entgegenhält und damit seine theologischen Grundüberzeugungen. Der religiöse Kontext, im Hinblick auf welchen er argumentiert, ist ein Kontext, indem ihm zufolge nicht *gleich welche* Wortbedeutung Gültigkeit haben kann, sondern hier gilt Ibn Taymīya zufolge vielmehr, dass das Verändern der Sprache eine Veränderung der Religion nach sich zieht: „*gayyarū l-luġata kamā gayyarū š-šarīʿa*.“

V. 2. DER STRATEGISCHE ORT DER VERMITTLUNG

Ich habe weiter oben mit Bezug auf die „two worlds of saintshood“ daran erinnert, dass Ibn Taymīya sehr genau erkannt hat, dass dem thematischen Komplex der „Vermittlung“ zwischen Gott und den Menschen für seine religiösen Konstrukte grösste Bedeutung zufällt und dass es aus diesem Grund sinnvoll ist, diesen thematischen Komplex als einen für Ibn Taymīya eminent *strategischen* Ort zu begreifen. Bereits gesagt wurde, dass die Grundlage des Problemfelds der Vermittlung darin liegt, dass Gott und Mensch (bzw. die Schöpfung allgemein) *getrennt* sind und dass eben hieraus die Notwendigkeit nach vermittelnden Instanzen resultiert. Dabei wurde auf der Grundlage von Ibn Taymīyas Schriften vorgeschlagen, dass zwischen zwei Vermittlungsrichtungen (1) und (2) zu unterscheiden ist, d. h., einerseits gibt es eine Vermittlungsrichtung, die von Gott zu den Menschen verläuft (1), und andererseits eine Vermittlungsrichtung, die von den Menschen zu Gott verläuft (2). Mit Bezug auf die Vermittlungsrichtung (1) (also: Gott > Menschen) wurde vorgeschlagen und zu zeigen versucht, dass sie für den „way of piety“ von herausragender Bedeutung ist, da es hier sowohl um Assertionen als auch um die göttlichen *Vorschriften* geht: „Les informations et les injonctions – ordres et prohibitions – que Dieu fait parvenir aux hommes leur sont transmises par des intermédiaires: les Anges et les Prophètes.“¹⁰⁷⁹ Diese Vermittlungsrichtung (1) ist also für den „way of piety“ von entscheidender Bedeutung ist, weil es über diese Vermittlungsrichtung (1) ist, dass die göttlichen Ge- und Verbote kommuniziert werden, die für einen „way of piety“ im Sinne einer legalistischen Frömmigkeit von fundamentaler Bedeutung sind; ohne die es die Komponente von *dīnī* nicht geben kann; ohne die also – *dieser* Sichtweise zufolge – nicht zwischen „Gottes Freunden“ und „Gottes Feinden“ unterschieden werden kann, wobei Ibn Taymīyas „way of piety“ selbstredend ein Produkt ist; gemacht ist; zudem ein Produkt ist, das ganz bestimmte Werte transportiert und einer bestimmten und an einen hohen Grad an Systematisierung gekoppelten Sorte religiösen Kapitals strategisch entgegenkommt.

Komplexer liegen die Dinge im Falle der Vermittlungsrichtung (2), d. h., der Richtung, die von den Menschen zu Gott verläuft. Es kann nicht überraschen, dass Ibn Taymīya, für den die Vermittlungsrichtung (1) aufgrund des mit ihr verbundenen „way of piety“ die *conditio sine quo non* für den Glauben ist, mit

¹⁰⁷⁹ Vgl. Michot *Intermédiaires*, p. 2

Nachdruck darauf gepocht hat, dass der durch diese Vermittlungsrichtung (1) strukturierte Glaube und die Tatsache, den über diese Vermittlungsrichtung (1) kommunizierten Forderungen nachzukommen, der absolut bedeutendste Strang der Vermittlungsrichtung (2) sind, d. h., Ibn Taymīya hat (wie andere auch) darauf insistiert, dass es unabdingbar ist, sich Gott anzunähern, indem man das tut, was Er geboten hat und das lässt, was Er verboten hat etc.

Logisch ist aber, dass nun in dieser Vermittlungsrichtung (2) auch die Überzeugung ihren Platz findet, dass bestimmte Individuen (bzw. auch Wesenheiten wie die Engel) (besser) zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln in der Lage sind; dass also bestimmte Individuen eine „Annäherung“ an Gott zu gewährleisten vermögen, indem sie für die Menschen Gott „anrufen“ (= *duʿāʾ*) bzw. „Fürsprache“ für sie einlegen (= *ṣafāʿa*). Im Lichte des Gesagten muss davon ausgegangen werden, dass Ibn Taymīya auch mit Bezug auf diese Thematik „falsche“ Vorstellungen am Werk gesehen hat (sonst gäbe es schliesslich keinen Grund für Kritik).

V. 2. 1. SPANNUNGEN

Was diese „two worlds of sainthood“ betrifft, so sollte nochmals hervorgehoben werden, dass es hier um zwei sehr unterschiedliche Wirklichkeiten geht (bzw. – im Fall des „way of piety“ – um die *Forderung* nach einer bestimmten Wirklichkeit). Und ebenso – auch, wenn die Vernunft gebietet, hiervon auszugehen – sollte nochmals hervorgehoben werden, dass bei Ibn Taymīyas Bezugnahme auf den Heiligenkult als einem „way of power“ und auf die für diesen zentralen Glaubensüberzeugungen und Praktiken all das, was schon bisher gesagt wurde, hochgradig relevant ist, d. h., kritisiert Ibn Taymīya bestimmte Dinge am Heiligenkult, so spielen in seiner Kritik all die schon bisher dargelegten und für sein Konstrukt vom Glauben und den *awliyāʾ* konstitutiven Grundüberzeugungen eine wichtige Rolle. Die ganzen Thematiken der allgemeinen menschlichen Armut und Bedürftigkeit; das aus dem göttlichen Herr-Sein (*rubūbiya*) resultierende Anrecht Gottes auf alleinige Anbetung und darauf, das einzige Objekt von Furcht und Hoffnung zu sein; die Forderung ausschliesslich Gott um Hilfe zu bitten und Gott nicht andere Mächte beizugesellen etc. – all dies spielt hier ebenso eine Rolle wie die Forderung, die von Gott auferlegten Verpflichtungen ernst zu nehmen, d. h., gottgefällig zu handeln und die Unterscheidung zwischen Gottes Freunden und Gottes Feinden tatkräftig zu einer Wirklichkeit werden zu lassen; nicht nur *ʿabd* im (passiven) Sinne von *muʿabbad* zu sein, sondern *ʿabd* vielmehr auch im (aktiven) Sinne von *ʿābid* usw. usf. Wenn es hilfreich erscheint, sich hier auf die folgenden Punkte zu konzentrieren – (1) Ibn Taymīya hat sehr klar eine Reihe von theologischen Grundüberzeugungen artikuliert, die für seine religiösen Konstrukte fundamental sind. Weiter oben hervorgehoben wurden v. a. zwei sehr wichtige Überzeugungen: Zum Einen die allgemeine menschliche Armut und Bedürftigkeit (wie zu sehen war, besteht hier eine enge Verbindung zum Konzept von *kawnī*); zum Anderen die Forderung nach *ihlās*, die bei Ibn Taymīya der Forderung entspricht, sich von dem, was nicht die von Gott gewollte Religion ist, „loszusagen“ (wie zu sehen war, besteht hier eine enge Verbindung zum Konzept von *dīnī*). Für Ibn Taymīyas religiöse Konstrukte gilt, dass in ihnen diese beiden Grundüberzeugungen stringent aufeinander bezogen sind; (2) sowohl für das auf

Gott bezogene theologische Vokabular als auch für das auf die *awliyā'* bezogene theologische Vokabular gilt, dass in ihm eine Begrifflichkeit der Macht ausgesprochen frequent ist; (3) für die soziale Welt gilt, dass in ihr gleichfalls eine Begrifflichkeit der Macht ausgesprochen frequent ist, und für diese zur sozialen Welt gehörige Begrifflichkeit der Macht gilt zudem, dass sie teils mit dem theologischen Vokabular *ident* ist, teils dieses theologische Vokabular *ergänzt* und in es *hineingetragen* wird (vgl. z. B. den Begriff *ḡāh*); (4) auf der Grundlage von (1), (2) und (3) kann vermutet werden, dass Ibn Taymīya versucht haben wird, die mit (3) verbundenen Vorstellungen, die sich im Kontext dieser Begrifflichkeit der Macht herausgebildet haben, „in Schach zu halten“, damit sie sich nicht mit (1) den theologischen Grundüberzeugungen schlagen – , wenn es also hilfreich ist, sich hierauf zu konzentrieren, so impliziert das Gesagte, dass zwischen diesen „two worlds of sainthood“ leicht so etwas wie *Spannungen* entstehen können – und dies erscheint mir sozio-logisch unvermeidbar zu sein: Bilden sich Glaubensüberzeugungen und Praktiken heraus, die sich für den „way of piety“ und die von diesem erhobenen Forderungen nicht interessieren (sich also nicht für die „essential characteristics from which such powers arise“ interessieren), so ist einleuchtend, dass sie damit auch leicht Gefahr laufen, die Kritik derjenigen wachzurufen, die durch solch ein „Desinteresse“ das, was ihnen als für den Glauben unverzichtbar erscheint, objektiv infragegestellt sehen. Und ich denke, dass es vernünftig ist, von der Überlegung auszugehen, dass diejenigen, die den „way of piety“ als den rechten Glauben begreifen (und hierfür ihre „guten Gründe“ haben), auch dementsprechend dafür Sorge tragen werden, die von ihnen als problematisch erachteten Glaubensüberzeugungen und Praktiken zu benennen und daran zu arbeiten, dass der „way of piety“ weiterhin das entscheidende Kriterium bleibt; dass er hierarchisch *höher* steht; dass also Heiligkeit *in Abhängigkeit* von diesem „way of piety“ zu definieren ist. Vernünftigerweise ist also davon auszugehen, dass Akteure wie Ibn Taymīya, die eine sehr klare Vorstellungen davon hatten, worin der „way of piety“ besteht, für den „way of power“ zentralen Begriffen, Glaubensüberzeugungen und Praktiken so begegnet sind, dass sie sie kritisch so gewendet und definiert haben, dass der „way of piety“ dabei nicht Schaden nimmt; so, dass sie ganz von den Überzeugungen dieses „way of piety“ durchdrungen sind. Greift Ibn Taymīya also eine grosse Anzahl von Glaubensüberzeugungen, Praktiken und Begriffen auf, die für den Heiligenkult zentral sind (also: *ṣafā'a* etc.), so ist logisch, dass er auf diese Begriffe *so* eingeht, dass sich nicht mit seinen Grundüberzeugungen schlagen – er trägt also Sorge dafür, diese Schlüsselbegriffe in die Domäne der legalistischen Frömmigkeit zurückzuholen. Ich habe einleitend vorgeschlagen, dass es mir geboten erscheint, sich auf den Streit um die Bedeutung von Wörtern zu konzentrieren, d. h., auf all die eminent strategischen Versuche der Proponenten eines „way of piety“ im Sinne einer legalistischen Frömmigkeit, die Bedeutung von bestimmten Wörtern in *ihrem* Sinne festzulegen. Was diesen Streit um die Bedeutung von Wörtern betrifft, so betrifft er nun also nicht allein das Wort *walī* (pl. *awliyā'*), sondern vielmehr ist auffallend, dass viele für den Heiligenkult zentrale Begriffe wie *baraka*, *ṣafā'a*, *karāmāt*, *ḡāh* etc. von den Proponenten einer legalistischen Frömmigkeit exakt derselben kritischen Arbeit unterzogen werden und dass viele für den Heiligenkult eminent wichtige Vorstellungen wie die von der „Nähe zu Gott“ so gedacht werden, dass sie der Sichtweise der Proponenten einer legalistischen Frömmigkeit entgegenkommen, d. h., auch diese Wörter und diese

Vorstellungen werden von Akteuren wie Ibn Taymīya genau so definiert, dass sie *objektiv* die legalistische Frömmigkeit, deren Träger diese Akteure soziologisch gesprochen sind, *feiern*.

Ibn Taymīya hat also fieberhaft daran gearbeitet, die Bedeutung der Vermittlungsrichtung (1) und des „way of piety“ als Annäherung an Gott zu verteidigen. Zudem hat er bestimmte Glaubensüberzeugungen und Praktiken, die *auch* für den Heiligenkult typisch sind (*ṣafāʿa*, *ḥawāriq* etc.) einer kritischen Arbeit unterzogen – die *genau darin* besteht, dass er die Gültigkeit der Vermittlungsrichtung (1) und des „way of piety“ in diese Glaubensüberzeugungen und Praktiken hineinträgt: Spielt also z. B. im Heiligenkult die Bitte um Fürsprache eine bedeutende Rolle, so muss gezeigt werden, dass Ibn Taymīya nicht die Fürsprache *per se* abgelehnt hat, sondern den Umgang mit ihr im Heiligenkult – und im Hinblick auf das Gesagte ist klar, dass er danach gefragt hat, in welchem Ausmass im Heiligenkult Dinge praktiziert werden, die den „way of piety“ in diesem Punkt aushebeln; spielen im Heiligenkult „paranormale Geschehnisse“ eine Rolle, so hat Ibn Taymīya nicht „paranormale Geschehnisse“ *per se* abgelehnt, sondern den Umgang mit selbigen im Heiligenkult – und im Hinblick auf das Gesagte ist klar, dass er danach gefragt hat, in welchem Ausmass hier im Heiligenkult Dinge vorkommen, die den „way of piety“ aushebeln usw. usf. Ibn Taymīya konstruiert also die mit der auf Gott bezogenen Begrifflichkeit der Macht verbundenen Vorstellungen konsequent so, dass stets seine theologischen Grundüberzeugungen mehr Gewicht behalten, und zwar in dem Sinne, dass sowohl alle Anlässe, die alleinige göttliche Herr-Sein infragezustellen (also das, was unter die Kategorie *kawnī* fällt), möglichst vollständig ausgehebelt werden, als auch in dem Sinne, dass das, was für Ibn Taymīya der richtige Glaube ist, unverletzt bleibt (also das, was in die Kategorie *dīnī* fällt).¹⁰⁸⁰ Mit Nachdruck hervorgehoben werden

¹⁰⁸⁰ So war z. B. weiter oben schon zu sehen, dass Ibn Taymīya mit Verweis auf die allgemeine menschliche Armut und Bedürftigkeit betont hat, dass die Menschen dementsprechend alles aus dieser Bedürftigkeit heraus tun – also z. B. auch dasjenige Handeln, das (in der sozialen Welt) als *iḥsān* zu qualifizieren ist. Bekanntlich wird nun auch das Handeln von Gott an den Menschen bisweilen als *iḥsān* qualifiziert, d. h., *iḥsān* ist genau solch ein Beispiel dafür, das ein Wort sowohl menschliches als auch göttliches Handeln bezeichnet. Und genau hieraus resultiert, wenn ich dies richtig sehe, für Ibn Taymīya die Notwendigkeit, nicht das, was das Wort auf den Menschen bezogen impliziert, mit dem, was das Wort auf Gott bezogen bedeutet, zu verwechseln. Gott ist absolut *nicht-bedürftig* (*ḡanī*), d. h., gibt Gott und ist Gott der Urheber von *iḥsān*, dann aus *reiner Barmherzigkeit*. Ibn Taymīya pocht darauf, dass dies zu sehen und zu verstehen ist und dass das, was für Gott gilt, nachdrücklich *nicht* für die Menschen gilt. Im Falle der Menschen muss vielmehr von jener allgemeinen Armut ausgegangen werden (hier gilt also das diametrale Gegenteil von dem, was für Gott gilt). Und auch *dies* ist zu sehen und zu verstehen. Und je nachdem, ob dies der Fall ist oder nicht, zerfallen die Leute in zwei Gruppen: Diejenigen, die *nicht* um Gottes willen handeln, handeln aus reiner Bedürftigkeit und aus reinem Eigennutzen. Anders verhält es sich bei denen, die um Gottes willen handeln (und das heisst: gemäss Ibn Taymīyas Vorstellung hiervon), denn in ihrem Fall ist diese Bedürftigkeit aufgegangen in *ʿibāda* „Dienst“ an Gott. Die Konsequenz hieraus ist natürlich, dass Erstere für Ibn Taymīya Gefahr laufen, das, was für Gott gilt und das, was für die Menschen gilt, miteinander zu vermischen und die Unterschiede nicht zu sehen – was logisch ist: Verlegt jemand die Möglichkeit zu „nützen“ oder zu „schaden“ in die *Menschen*, so bringt er genau damit ein riesiges – und ein für Ibn Taymīya hochgradig problematisches – Feld hervor, auf dem die absolute und ungeteilte Macht Gottes (Sein Herr-Sein/*rubūbiya*) entstellt worden ist zu einer Situation, wo Gott und die Menschen *beide* Macht haben; ein hochgradig zwielichtiges Feld also, wo die geteilte Begrifflichkeit der Macht fröhliche Urstände feiert; wo also die Funktionslogik und die Umstände der *sozialen* Welt, die von diesen Machtbegriffen erfasst werden, auf die Beziehung Gott-

sollte, dass es bei dieser Begrifflichkeit der Macht ohne jeden Zweifel um so etwas wie ein symbolisches Universum geht, in dem solche Begriffe wie *ḡāh* und mit ihm korrespondierende Praktiken wie *ṣafāʿa* „Fürsprache“ eine gewichtige Rolle spielen. Dieses symbolische Universum war das symbolische Universum von Ibn Taymīya Zeit, d. h., auch er bezieht sich auf selbiges, bedient sich desselben und reagiert auf es – und zwar genau so, dass er stets solche Überlegungen durch dieses symbolische Universum schießt, die darauf abzielen, seine tiefsten und bedeutendsten religiösen Überzeugungen zu verteidigen. Das kann nicht überraschen, denn im Heiligenkult werden bestimmte Dinge *geglaubt* und bestimmte Dinge *getan*. Es ist mehr als einleuchtend, dass Ibn Taymīya sich sehr genau angesehen hat, was geglaubt und getan wurde – und dass er dabei versucht hat, die für dieses symbolische Universum zentralen Elemente *so* zu handhaben und *so* zu definieren, dass nicht die mit ihnen verbundene Vorstellungswelt so weit „ausser Kontrolle gerät“, dass das, was für den rechten Glauben in seinem Sinne absolut unverzichtbar und fundamental ist, aufgerieben und bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird. Es darf also vermutet werden, dass Ibn Taymīya konsequent das hervorgehoben und herausgearbeitet haben wird, was für seinen „way of piety“ konstitutiv ist; dass er also – um es noch deutlicher zu sagen – auf die Komponente von *dīnī* gepocht hat, durch die der Glauben überhaupt zu einer Wirklichkeit werden kann und auf deren Grundlage sich (wie zu sehen war) die Trennung von Glauben und Unglauben; von Frommen und Sündern etc. vollzieht.

V. 2. 1. 1. DAS INSISTIEREN AUF DEM „WAY OF PIETY“ AM BEISPIEL VON BARAKA

Exemplarisch sei hier auf eine in al-Wanšarīsī *Miʿyār* erwähnte und al-Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebene Aussage eingegangen, die die Vorstellung von *baraka* betrifft (also eine für den Heiligenkult zentrale Vorstellung). So soll al-Ḥasan al-Baṣrī folgenden Satz gesagt haben, als die Leute zum Leichenzug eines Frommen (*raḡul ṣāliḥ*) heranströmten: „*tazdaḥimūna ʿalā naʿṣihī wa-lā tazdaḥimūna ʿalā ʿamalihī*“, d. h.: „Jetzt drängt ihr euch an seine Totenbahre heran, wohingegen ihr euch (selbst) nicht hindrängt zu *Taten* wie den seinen.“¹⁰⁸¹ Für die vorliegende Arbeit ausgesprochen interessant ist der Kontext, indem diese Aussage vorkommt: Sie steht in al-Wanšarīsī *Miʿyār* im Kontext einer Diskussion des Mitnehmens von Erde von Gräbern zwecks der Übertragung bzw. des Erwerbs von *baraka* (*ḥaml turāb al-maqābir li-t-tabarruk*). Es ist gut bekannt, dass in den Heiligenkulten der Erwerb von *baraka* eine ganz zentrale Rolle spielt. Wie auch aus der al-Ḥasan al-

Mensch *übertragen* worden sind. Auch Ibn Taymīya bedient sich solcher (nachdrücklich auch nicht-qurʾānischer) Machtbegriffe, aber er unternimmt grösste Anstrengungen, um ihre Wirkung in „Schach zu halten“, d. h., er ordnet sie *systematisch* seinen theologischen Grundüberzeugungen unter und bremst sie genau dort aus, wo sie das, was für ihn der wahre Glaube ist, zugrunderichten und lächerlich machen. Das gilt für Zweitere selbstredend *nicht*, denn sie wären ja gar keine Gläubigen, würden sie so handeln, d. h., ihre Qualifizierung als Gläubige schliesst es aus, dass sie die Urheber solch für Ibn Taymīya problematischen Treibens sind.

¹⁰⁸¹ Vgl. Wanšarīsī *Miʿyār*, Bd. 1, p. 330

Baṣrī zugeschriebenen Aussage deutlich zu ersehen ist, kommt dieser Erwerb von *baraka* dabei stets über physische Berührung zustande. Wenn die Menschen in al-Ḥasan al-Baṣrī's Aussage also versuchen, sich an die „Bahre heranzudrängen“, dann deswegen, um den Leichnam des frommen Mannes zu berühren. Auf diesen physischen Erwerb von *baraka* ist in der Literatur immer wieder hingewiesen worden. Dort, wo es lebende Heilige gibt, nimmt dieser Erwerb bisweilen recht drastische Formen an: „As Vincent Crapanzano has shown, a saint's followers often acquire baraka by drinking the holy man's vomit, or the polluted (that is, dirty in the everyday definition) water left when a holy man has washed¹⁰⁸², which is transformed into purity by the fact of his blessing and holiness.“¹⁰⁸³ Bisweilen spucken¹⁰⁸⁴ Heilige ins Essen oder in den Mund von Kindern. Die Gläubigen küssen die Fussspuren, die der Heilige hinterlässt u. v. a. m.¹⁰⁸⁵ Die (wichtige) Thematik der *baraka* führt in der vorliegenden Arbeit zu weit. Hier interessiert, dass die Aussage von al-Ḥasan al-Baṣrī ihrem Charakter nach *kritisch* ist. Al-Ḥasan al-Baṣrī interessiert sich schlicht und einfach für etwas Anderes: Er lenkt den Blick auf das, was der fromme Mann, der hier zu Grabe getragen wird, *zu seinen Lebzeiten getan hat*. Dies, so suggeriert er, sollte eigentlich das sein, was *wirklich* zählt; *hierauf* pocht er. An dieser Stelle keinesfalls zu unterschlagen ist nun, dass im *Mi'yar* der Aussage von al-Ḥasan al-Baṣrī eine Definition von *tabarruk* vorausgeschickt wird. Grammatisch gesprochen ist *tabarruk* das Verbalnomen zum Verb *tabarraka/yatabarraku*, und bezeichnet im Kontext der Heiligenkulte den Erwerb von *baraka* durch die Gläubigen. Wie lautet nun aber im *Mi'yar* dokumentierte Definition von *tabarruk*? Es lohnt, sie in voller Länge wiederzugeben:

„*At-tabarruku fī l-ḥaqīqati innamā huwa bi-sti'māli mā kānū 'alayhi mina l-awṣāfi d-dīniyati wa-sti'māli l-umūri š-šar'iyati*“, d. h.: „*tabarruk* besteht in Wahrheit vielmehr darin, das (bei sich) anzuwenden, wodurch sie sich (=div. Fromme) in ihrem religiösen Tun ausgezeichnet haben, und (*tabarruk*) stellt sich vielmehr dadurch ein, dass das religiöse Gesetz angewendet wird.“¹⁰⁸⁶

Deutlich zu sehen ist, dass auch diese Definition von *tabarruk* eine – durchaus radikale – Kritik einer anderen Vorstellung von *tabarruk* darstellt, insofern sie

¹⁰⁸² Chamberlain hat daran erinnert, dass auch Ibn Taymiyya das Ziel solcher Versuche seitens der Bevölkerung war, *baraka* zu erwerben: „Damascenes seeking “benefit” and baraka drank the water in which Ibn Taymiyya did his ablutions; and after his death some vied to drink the water with which his corpse was washed.“ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 122

¹⁰⁸³ Vgl. Gilsenan *Recognizing*, p. 91

¹⁰⁸⁴ Vgl. z. B. auch Zamiti *Folie*, p. 32, der mit Bezug auf den südtunesischen Sīdī Ḥammādī von einem „écoulement salivaire aux vertus curatives“ schreibt.

¹⁰⁸⁵ Vgl. hierfür Doutté *Magie*, pp. 439-441. Doutté erinnert daran, dass solche Praktiken schon aus den Lebzeiten des Propheten Muḥammad dokumentiert sind: „[...] les premiers musulmans buvaient déjà l'eau qui avait servi aux ablutions de Prophète. [...] on se frottait la peau avec ses crachats [...]“; vgl. Doutté *Magie*, p. 441.

¹⁰⁸⁶ Vgl. Wanšarīsī *Mi'yar*, Bd. 1, p. 330 – Hervorhebungen von mir

explizit klarstellt, was *tabarruk* „wirklich“ bzw. „in Wahrheit“ ist. Zu sagen, was etwas „in Wahrheit“ ist, ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass das, was andere Leute darunter verstehen, am Kern der Sache vorbeigeht. Deutlich zu sehen ist nun, dass *dieser* (eben angeführten) Definition zufolge *tabarruk* (also: das Übertragen von *baraka* auf sich selbst) heisst, *selbst* das zu tun, was diejenigen Individuen, die heilig sind, ihrerseits getan haben; heisst, auf dieselbe Art und Weise wie sie den religiösen Forderungen gegenüber loyal zu sein. Es liegt auf der Hand, dass auch hier – also mit Bezug auf *tabarruk* – genau solch ein Streit um die Bedeutung von Wörtern vorliegt und dass auch in diesem Fall die ins Spiel gebrachte (Gegen-)Definition den Überzeugungen und Werten einer besonderen sozialen Gruppe – den Proponenten einer legalistischen Frömmigkeit – in hohem Mass entgegenkommt (d. h. strategisch günstig ist). Auf der Hand liegt zudem, dass diese (Gegen-) Definition von *tabarruk* sich auf voller Länge mit dem in der vorliegenden Arbeit interessierenden (Gegen)Konstrukt „*awliyā*“ trifft. Hierbei handelt es sich selbstredend um *keinen* Zufall, denn für beide gilt, dass in ihnen unter Zuhilfenahme und Berücksichtigung von *solchen* Kriterien definiert wird, was ein *walī* oder *tabarruk* sind, die (also: die Kriterien) demjenigen sozialen Raum entnommen sind, dem diejenigen angehören, die diese Definitionen geben.

Im Hinblick auf diese für den Heiligenkult ganz bedeutende und zentrale Thematik der *baraka* sollte hier unbedingt auch auf eine hochgradig signifikante Passage aus einer Fatwā von Ibn Taymīya verwiesen werden:

„[Frage an Ibn Taymīya:] „Ist es legitim (*mašrūʿ*), dass Leute zueinander sagen: „Wir befinden uns unter deiner *baraka*“ (*naḥnu fī barakatika*) oder „Seitdem du dich bei uns niedergelassen hast (*ḥalalta*), ist *baraka* bei uns eingekehrt“ und „Wir befinden uns unter der *baraka* dieses bei uns begrabenen Scheichs“? Ist es legitim, so etwas zu sagen (*hal huwa qawl mašrūʿ*)?“ [Ibn Taymīyaantwortete]: „Was die Aussagen „Wir befinden uns unter der *baraka* von So-und-So“ oder „Seitdem er sich bei uns niedergelassen hat, ist *baraka* bei uns eingekehrt“ betrifft, so sind diese Worte in einer Hinsicht richtig, in einer anderen falsch (*ṣaḥiḥ bi-ʿtibār bāṭil bi-ʿtibār*). Was ihren richtigen Sinn betrifft: Wenn damit gemeint ist, dass dieser So-und-So uns zum rechten Glauben geführt (*hadānā*), unter uns Wissen verbreitet (*ʿallamanā*), das Gute geboten und das Böse verboten hat und uns so durch die *baraka*, die darin liegt, ihm nachzufolgen und ihm zu gehorchen, ein bestimmtes Wohl widerfahren ist (*ḥaṣala lanā mina l-ḥayr mā ḥaṣala*), so ist es richtig so etwas zu sagen. [...] Die *barakāt* der *awliyāʾ ṣāliḥūn* sind also wirklich (*ḥaqq mawǧūd*) in Anbetracht des Nutzens, den sie den Menschen erweisen, indem sie sie dazu aufrufen, Gott zu gehorchen und indem sie für die Menschen bitten und durch das, was Gott an Barmherzigkeit herabsendet und an Qualen abwendet aufgrund von ihnen (*bi-sababihim*). Wer also mit *baraka* dies sagen will und dabei aufrichtig ist, der spricht die Wahrheit. Was (aber) die zweite (und falsche) Bedeutung (von *baraka*) betrifft, so ist das dasselbe [...], wie wenn an irgendeinem Ort ein Mann begraben ist und der Sprecher der Auffassung unterliegt, dass Gott ihnen beistehen würde (*tawallā*) wegen dieses Mannes – (und dies) auch wenn sie Gott und seinem Gesandten nicht Gehorsam leisten: dies (zu denken) ist Unwissendheit (*ǧahl*). [...] Wer also denkt, dass ein Toter etwas (d. h. irgendeine Form von Unbill) von einem Lebenden abzuwenden vermöge, obwohl der Lebende (zur selben Zeit) Gott zuwiderhandelt (*maʿa kawni l-ḥayyī ʿāmilan bi-maʿṣiyati llāhi*), unterliegt einem Irrtum. Ebenso unterliegt er einem Irrtum, wenn er denkt, dass die *baraka* einer Person dem nützt, der diese Person Gott beigesellt und damit den

(ausschliesslichen) Gehorsam Gott und seinem Gesandten gegenüber verlassen hat, wie wenn er denkt, dass ihn die *baraka*, die darin liegt, einen anderen zu verehren oder den Boden an seinem Grab (?) zu küssen u.ä., Glückseligkeit erreichen lassen könne – (und dies) auch (dann) wenn er in seinem Handeln Gott und seinem Gesandten nicht gehorcht. Und ebenso (unterliegt er einem Irrtum), wenn er denkt, diese Person würde Fürsprache für ihn einlegen und dafür sorgen, dass er ins Paradies eingehe bloss kraft seiner Liebe zu dieser Person und bloss kraft der Tatsache, dass er sie Gott beigesellt. Solche und ähnliche Dinge, die dadurch charakterisiert sind, dass sie im Widerspruch zu Qur’ān und Sunna stehen, gehören zu den Haltungen (*aḥwāl*) der *mušrikūn* und der *ahl al-bid’a*. Sie sind nichtig, und es nicht gestattet, an so etwas zu glauben und darauf zu vertrauen [...].“

Auch hier lässt sich wiederum ganz hervorragend jener Streit um die Bedeutung von Wörtern nachvollziehen, von dem schon die Rede war, und es ist deutlich ersichtlich, dass Ibn Taymīya hier unterschiedliche Konzepte von *baraka* miteinander konfrontiert. Ihm zufolge ist die Rede von *baraka* also einmal gerechtfertigt, ein anderes Mal hingegen ist sie abzulehnen und als *ḡahl* „Unwissenheit“ – d. h. als „Mangel an *‘ilm*“ – zu sehen. Es ist notwendig, an dieser Stelle seine Überlegungen zur „Wirksamkeit“ von *baraka* zu ergänzen:

„[...] jedem Gläubigen, der an den Gesandten (Gottes) glaubt und ihm gehorcht, resultiert (*ḥaṣala lahū*) aus der *baraka* des Gesandten (Gottes) aufgrund seines Glaubens und aufgrund des Gehorsams, den er ihm erweist (*bi-sababi imānihi wa-ṭā’atihi*), an Wohl im Diesseits und im Jenseits, worüber nur Gott Bescheid weiss.“

Offenkundig ist folgerichtig, dass *baraka* auch für Ibn Taymīya nur da „wirklich“ ist – man ist versucht zu sagen: dass *baraka* sich nur da *vollzieht* –, wo das, was Ibn Taymīyas Definition von Glauben und Gehorsam genügt, *praktiziert* wird: *baraka* vollzieht sich dort, wo der Glaube in Ibn Taymīyas Sinne vollzogen wird. Ohne böse sein zu wollen: Ibn Taymīyas Islam ist eine Art von Vollzugsanstalt. Es ist klar zu sehen, dass Ibn Taymīyas Kritik konsequent dort ansetzt, wo die Wirksamkeit von *baraka* abgelöst wird von einem Handeln, dass seiner fordernden Religiosität nicht genügt. Vgl. nochmals: „[...] der Sprecher der Auffassung unterliegt, dass Gott ihnen beistehen würde (*tawallā*) wegen dieses Mannes – (und dies) *auch wenn sie Gott und seinem Gesandten nicht Gehorsam leisten*“; „Wer also denkt, dass ein Toter etwas (d.h. irgendeine Form von Unbill) von einem Lebenden abzuwenden vermöge, *obwohl der Lebende (zur selben Zeit) Gott zuwiderhandelt* [...] etc.“ (Für die in obenstehender Passage gleichfalls entscheidende Thematik des von einem Heiligen gesprochenen Bittgebetes vgl. weiter unten!)¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁷ Wie noch zu sehen sein wird, sind die Bedingungen dafür, dass Ibn Taymīya zufolge den Gläubigen *baraka* resultiert, exakt dieselben, die im Zusammenhang mit dem thematischen Komplex von *wasīla* begegnet werden: So schreibt Ibn Taymīya von *at-tawassul bi-l-īmān bihi wa-bi-ṭā’atihi*, und im Falle von *baraka* davon, dass diese *bi-sabab al-īmān wa-ṭ-ṭā’a* resultiert. Ein nachdrücklicheres Insistieren auf der Vermittlungsrichtung (1) – und zwar im Zusammenhang mit Vorstellungen, die für den Heiligenkult ganz zentral sind! – ist wohl schwerlich vorstellbar! Etwas deutlicher: Es ist wohl *alles andere als ein Zufall*, dass Ibn Taymīya hier – sehr strategisch – bestimmte und mit dem Heiligenkult eng verbundene Problemfelder und Vorstellungen in *seinem*

V. 3. DER BEGRIFF *ĠĀH*

In Ibn Taymīyas *Qāʿida ġalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* findet sich eine Charakterisierung des Propheten Muḥammad, die hier fürs Erste als Ausgangspunkt dienen kann: Muḥammad wäre *ṣaḥīḥ al-ḥalāʾiq* „Fürsprecher der Menschen (w. Geschöpfe)“ und *ṣāḥib al-maqām al-maḥmūd*¹⁰⁸⁸ „der, der den lobenswerten Rang innehat“, um den ihn alle beneiden, da Muḥammad derjenige Fürsprecher mit dem „bedeutendsten Rang und dem höchsten *ġāh*“ bei Gott wäre: „*fa-huwa aʿzamu ṣ-ṣufaʿāʾi qadran wa-aʿlāhum ġāhan ʿinda llāh*.“ Auch andere Propheten und Gesandte haben *ġāh* bei Gott, aber Muḥammads *ġāh* übertrifft den *ġāh* „sämtlicher Propheten und Gesandter“: „*wa-Muḥammad [...] aʿzamu ġāhan min ġamīʿi l-anbiyāʾi wa-l-mursalīna*.“ Und das, obwohl – Ibn Taymīya führt die beiden Qurʾānstellen an – im Qurʾān von Jesus (Q 33/69) und Moses (Q 3/45) gesagt wird, sie wären *waḡīh* gewesen, was mit dem Lisān al-ʿArab als „im Besitz von *ġāh* und Rang“ (*dū ġāh wa-qadr*) wiedergegeben werden kann.¹⁰⁸⁹ Auch in Ibn al-Ḥāḡḡs *Madḥal* findet sich diese Charakterisierung Muḥammads als eines Individuums mit „*ġāh* bei Gott“. So schreibt Ibn al-Ḥāḡḡ etwa von der „Bitte um Erfüllung dessen, woran es einem mangelt durch seinen (=Muḥammads) *ġāh* bei seinem Herr“ (*ṭalabu l-ḥawāʾiġi bi-ġāhihī ʿinda rabbiḥi*). Im *Madḥal* findet sich auch folgendes Gebet:

„O Gott! Versage uns nicht seine (=Muḥammads) Fürsprache (*ṣafāʿa*) und nicht seine Fürsorge (*ʿināya*) (für uns) im Diesseits und im Jenseits und mit deiner Güte mach, dass wir in der Schar derjenigen sind, die ihm mit guten Taten nachfolgen bis zum Tag des Gerichts, mit seinem *ġāh* bei dir, denn sein *ġāh* bei dir ist gross (*bi-ġāhihī ʿindaka fa-inna ġāhahū ʿindaka ʿazīmun*).“

Eine solche Charakterisierung Muḥammads als eines Individuums mit *ġāh* finden wir auch in al-Būṣīrīs¹⁰⁹⁰ immens populärer *Qaṣīdat al-burda*: „Dein *ġāh*, Gesandter Gottes, wird nicht zu eng sein für mich, wenn Gott sich schmückt mit dem Namen des Rächers.“ (d. h. du wirst für mich am Tage des Gerichts etwas ausrichten können mit deinem *ġāh*“¹⁰⁹¹ („*lan yaḍīqa rasūla llāhi ġāhuka bī // idā l-karīmu taḥallā bi-smi muntaqīmī*“). Auch im berühmten *Ḥīrz al-aqsām* von Sīdī Muḥriz b.

Sinne definiert, d. h. *genau so*, dass er damit anderen Sichtweisen möglichst weitgehend das Wasser abgräbt; dass der mit der Vermittlungsrichtung (1) verbundene „way of piety“ ohne wenn und aber verteidigt wird.

¹⁰⁸⁸ Vgl. Q 17/79

¹⁰⁸⁹ Vgl. LA s.r. w-ġ-h: „*wa-qad waḡuha r-raḡul [...]ṣāra waḡīhan ay dā ġāh wa-qadr*.“ – Für Überlegungen zur sprachlichen Beziehung von *ġāh* und *waḡh* vgl. LA s. r. w-ġ-h sowie Cheddadi *Pouvoir*, p. 535

¹⁰⁹⁰ Zur historischen Bedeutung dieser *qaṣīda* vgl. Moussaoui *Espace*, pp. 41-43

¹⁰⁹¹ *karīm* und *muntaqīm* sind natürlich zwei der „schönen Namen Gottes“.

Ḥalaf, dem *saint patron* von Tunis, finden wir zahlreiche Verwendungen von *ḡāh*¹⁰⁹².

An den eben angeführten Belegen springt unmittelbar ins Auge, dass in ihnen ein Begriff ausgesprochen frequent vorkommt: *ḡāh*. Ich möchte im Folgenden eine Reihe von Belegen vorstellen und zeigen versuchen, dass dies wohl kein Zufall ist. Im Gegenteil, ich gehe davon aus, dass es sogar von grosser Bedeutung ist. Warum? Lässt sich der Begriff *ḡāh* in unzähligen religiösen Texten ausmachen – wie in den oben exemplarisch angeführten Belegstellen klar zu sehen war –, dann häufig im Kontext von *ṣafāʿa* „Fürsprache“ (umso mehr muss verwundern, dass weder die *Encyclopaedia of Islam* noch die *Encyclopaedia of the Qurʾān* in den respektiven Einträgen das Wort *ḡāh* erwähnen).¹⁰⁹³ Das Vorkommen von *ḡāh* im Kontext der Fürsprache ist alles andere als ein Zufall, sondern vielmehr ist es gerade hier, dass ganz ausgezeichnet sichtbar wird, dass bestimmte Funktionslogiken aus der sozialen Welt in die religiösen Vorstellungen hineingetragen worden sind. Taylor ist zuzustimmen, wenn er schreibt:

„[...] Ibn Taymiyya disapprovingly relates an illuminating analogy made by his contemporaries between the role of saints as intermediaries with God and the well-known practice of employing human intermediaries to secure favors from temporal political powers [...].“¹⁰⁹⁴

Im Lichte dieser Übertragungen ist logischerweise davon auszugehen, dass *ḡāh* damit auch in der sozialen Welt (u. a.) im Kontext von Fürsprache und dem Versuch sich den Mächtigen anzunähern – bzw. mit der eigenen Schwäche umzugehen – vorkommt und eine wichtige Rolle spielt. Warum? Was erfasst *ḡāh* begrifflich, so dass dieser Zusammenhang gegeben ist?

Im Hinblick auf diese Frage kann mit Shaun Marmon Folgendes konstatiert werden: „[...] *jāh*, a Persian word that means „place“ but is often translated as „status““.¹⁰⁹⁵ Wenn also von einem bestimmten Individuum ausgesagt wird, es wäre „im Besitz von *ḡāh*“ (o. ä.), so ist die Rede von einem Individuum, das einen bestimmten „Rang“ und „Status“ hat. Für ein Individuum, das über *ḡāh* verfügt, ist also charakteristisch, dass es auf die spezifische Art und Weise mächtig ist, dass es den Mächtigen gegenüber in einem Verhältnis von „Nähe“ steht. Und genau aus diesem Grund überrascht auch nicht, dass sich die beiden Bedeutungen „Platz“ und „Rang“ überschneiden – schliesslich ist eines der Indizien dafür, dass ein gegebenes Individuum „Rang“ beim Sultan (oder allgemein: bei einem Mächtigeren als es selbst) hat, dass es ihm „nahe“ ist bzw. nahekommen kann. Das ist ein Zusammenhang, der sich im Übrigen auch anhand des Wortes *wasīla* nachvollziehen lässt, das ebenfalls zentral für den Komplex der „Fürsprache“ ist (wie noch zu sehen sein wird). Ibn Manẓūr schreibt in seinem Wörterbuch *Lisān al-ʿArab*, dass *wasīla* Folgendes wäre: *al-manẓila ʿinda l-malik* „Position beim/vorm König“, *ad-daraḡa* „Rangstufe“ sowie *al-qurba* „Nähe“ (vgl. auch die speziellere

¹⁰⁹² Vgl. Maherzi Soltane, p. 12 sowie p. 14 (arabischer Appendix)

¹⁰⁹³ Vgl. *EF*² s.v. *ṣafāʿa*; *EQ* s.v. *intercession*; der Begriff fehlt z. B. auch in *The Qurʾān: an encyclopedia*.

¹⁰⁹⁴ Vgl. Taylor *Vicinity*, p. 174

¹⁰⁹⁵ Vgl. Marmon *Mercy*, p. 9

Bedeutung: *manzila min manāzil al-ğanna*).¹⁰⁹⁶ Um zu *ğāh* zurückzukommen, so gibt Ibn Manzūr die folgende Definition für *ğāh*: „*al-ğāh: al-manzila wa-l-qadr ʿinda s-sultān*“¹⁰⁹⁷, d. h. „die Stellung und der Rang beim/vom Sultan“. Es ist einzusehen, dass diese relativ grössere Nähe eines Individuums zu den Mächtigen die Möglichkeit einschliesst, dass dieses Individuum für diejenigen, die den Mächtigen nicht so nahe sind, etwas zu erreichen vermag; sich also für sie einsetzen kann – in dem es z. B. für sie Fürsprache einlegt und für sie interveniert; indem es also die eigene Stärke darauf verwendet, Schwächeren zu helfen.

Aus diesen Definitionen, die *ğāh* als einem auf die *soziale* Welt bezogenen Begriff gelten, kann gefolgert werden, dass dann, wenn in einem *religiösen* Sinne die Rede davon ist, dass ein Individuum „*ğāh* bei Gott“ hat, dies heisst, dass dieses Individuum einen gewissen „Rang“ bei Gott hat; dass es Gott also „nahe“ ist. Nachdem bereits gesagt wurde, dass von *ğāh* oft im Zusammenhang mit „Fürsprache“ die Rede ist, so kann somit davon ausgegangen werden, dass *ğāh* im religiösen Sinne den „Rang“ und die „Position“ eines Individuums vor Gott bedeutet und dass es genau dieser *ğāh* und die „Nähe zu Gott“ sind, die der Grund dafür sind, dass Gläubige versuchen, sich der Propheten und der Heiligen zu bedienen, um ihren „Anliegen vor Gott Gehör zu verschaffen“: schliesslich ist es genau die Tatsache, dass diese Individuen über einen derartigen „Rang“ zu verfügen, die ihre Fürsprache potentiell zu einem von Erfolg gekrönten Akt macht. Touati hat dies sehr klar gesehen:

„[...] elle (= notion de *jāh*) exprime aussi et avant tout la „position“, le „rang“ privilégié que prophètes et saints occupent auprès de Dieu. De la proximité divine que le *jāh* procure, les uns et les autres tirent leurs pouvoirs de médiation entre le Ciel et la Terre.“¹⁰⁹⁸

Einen nachgerade vollendeten Ausdruck hat dies in einem von Ibn Taymīya zitierten Ḥadīṭ gefunden, im Hinblick auf welchen er schreibt:

„Und einige, die (in religiösen Dingen) unwissend sind, überlieferten, dass der Prophet gesagt hätte: ‚Fragt ihr Gott, dann fragt (ihn) mit meinem *ğāh*, denn mein *ğāh* bei Gott ist gross‘ (*idā saʿaltumu llāha fa-sʿalūhu bi-ğāhī fa-inna ġāhī ʿinda llāhi ʿaẓīmun*) – und das ist ein gefälschter/erlogener ḥadīṭ, der sich in keinem der Bücher/Kompendien findet, die den ḥadīṭ-Gelehrten als Grundlage dienen und den kein ḥadīṭ-Spezialist (jemals) erwähnt hat (*lā dakarahū aḥadun min ahli l-ʿilmi bi-l-ḥadīṭi*), obwohl sein (= Muḥammads) *ğāh* bei Gott bedeutender als der *ğāh* sämtlicher Propheten und Gesandten ist (*maʿa anna ġāhahū ʿinda llāhi taʿālā aʿẓamu min ġāhi ġamīʿi l-anbiyāʾi wa-l-mursalīna*).“¹⁰⁹⁹

Als ein erstes Fazit kann damit einmal konstatiert werden, dass *ğāh* eine ganz spezifische Form von „Macht“ bezeichnet, die aus der „Nähe“ eines gegebenen

¹⁰⁹⁶ Vgl. LA s.r. w-s-l

¹⁰⁹⁷ Vgl. LA s.r. ġ-w-h, vgl. auch Cheddadi *Pouvoir*, p. 535, der übersetzt: „la position et le rang tenu dans l’entourage du sultan.“

¹⁰⁹⁸ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 252

¹⁰⁹⁹ Vgl.: „*idā saʿaltumu llāha fa-sʿalūhu bi-ğāhī fa-inna ġāhī ʿinda llāhi ʿaẓīmun etc.*“

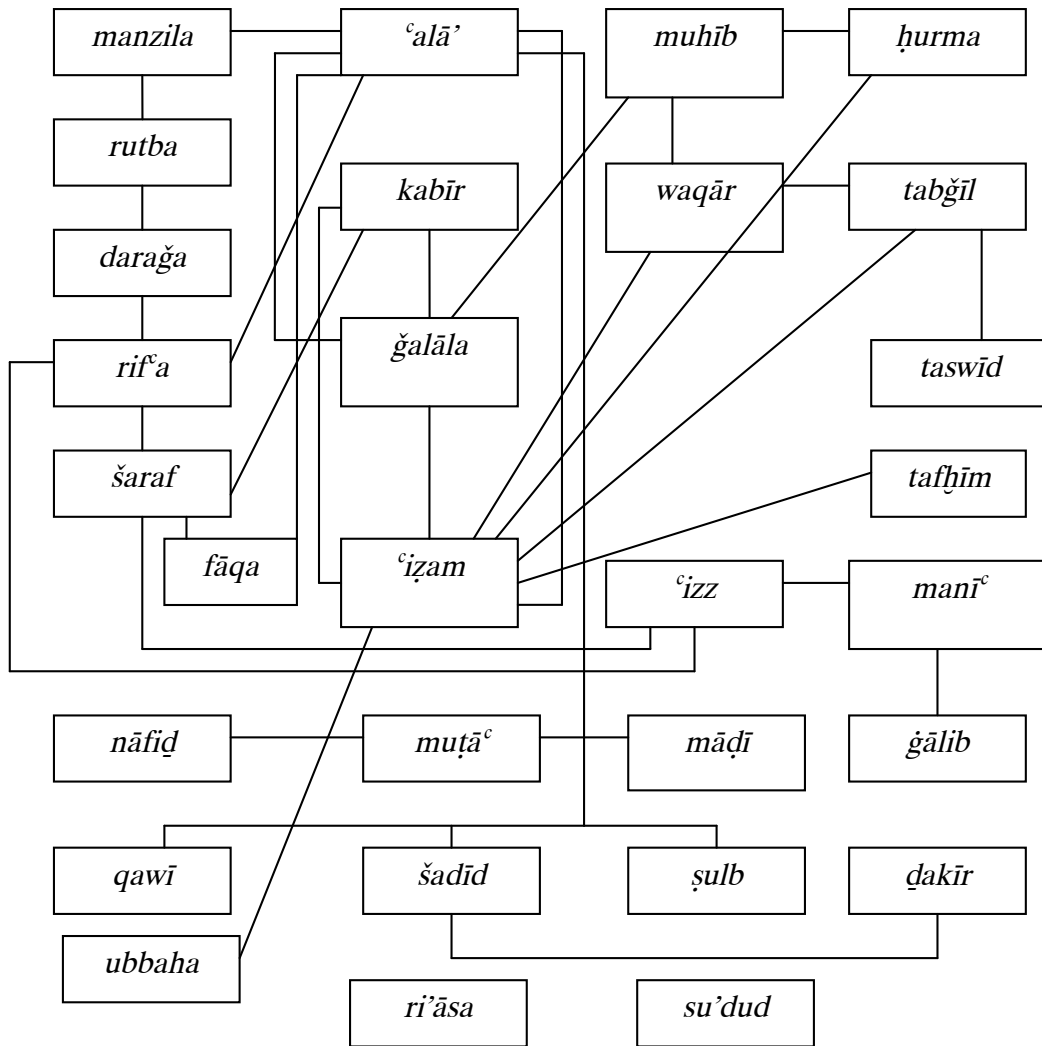
Individuums zu den Mächtigen – z. B. auch zu Gott – resultiert. Weiter oben war die Rede davon, dass die Wurzel *w-l-y*, von der arab. *walī* gebildet ist, neben einer primären Bedeutung „Nähe“ auch die beiden sekundären Bedeutungen „Freund sein“ und „Macht haben“ hat, die sich in den respektiven Wörtern für „Heiligkeit“ – *walāya* sowie *wilāya* – finden. Es ist vielleicht doch erwähnenswert, dass *ḡāh* damit aber die beschriebenen Zusammenhänge von „Nähe“ und „Macht“ verdichtet.

V. 3. 1. ZUM GEBRAUCH DES BEGRIFFS *ḡĀH*: ZWEI WORTFELDER

Mit Verweis auf Marmon und Touati ist festzuhalten, dass *ḡāh* mit einer Reihe anderer Begriffe zusammengebracht werden muss. So schreibt Touati mit Bezug auf den Begriff: „C’est tout à la fois la „puissance“, *qadr*, le „rang social“, *manzila*, que procure la proximité du pouvoir et l’ „honneur“, *ḥurma* [...]“¹¹⁰⁰. Konzentriert man sich also auf den tatsächlichen Gebrauch des Wortes *ḡāh*, so fällt auf, dass es praktisch immer zusammen mit solchen anderen Wörtern vorkommt. Folgerichtig kann davon ausgegangen werden, dass eine Analyse dieser zusammen mit *ḡāh* vorkommenden Wörter eine wertvolle Hilfe darstellt, wenn es darum geht zu begreifen, was mit *ḡāh* ausgedrückt werden soll; welche Bedeutungen das Wort transportiert. Solch eine Analyse vermag zu zeigen, dass *ḡāh* mit einem ganzen Feld von Wörtern korrespondiert, auf das einen viel genaueren Blick zu werfen mir unerlässlich erscheint. Für dieses Feld von Wörtern gilt, dass es als solches erst zu re-konstruieren ist. Diese Re-konstruktionsarbeit hat dann Aussicht auf Erfolg, wenn man sich in Werken umsieht, die Individuen (beiderlei Geschlechts) beschreiben, die es zu ihren Lebzeiten zu so viel Anerkennung gebracht hatten, dass sie z. B. biographischen Werken aufscheinen.¹¹⁰¹ Die Analyse solcher Werke macht nun – wie gesagt – offenkundig, dass *ḡāh* in ihnen oft zusammen mit anderen Begriffen verwendet wird (z. B.: *ri’āsa*; *ḥurma*; *manzila*; *kalīma nāfiḍa*; *muṭāʿ*; *ʿizz*; *ḥiṣma*; *rutba*; *ittiṣāl bi-l-mulūk*; *qadr*; *muqaddam*; *qubūl* u. v. a. m.) Dieses Feld an Wörtern kann zudem deutlich ausgeweitet werden, indem herausgearbeitet wird, mit welchen anderen Wörtern jedes dieser genannten Wörter seinerseits wieder zusammengebracht wird. Es ist möglich, auf diese Art und Weise ein recht imponantes Feld an Wörtern zu re-konstruieren, die allesamt mit „Macht“, „Rang“, „Grösse“, „Unverletzlichkeit“, „Befehlsgewalt“ usw. usf. zu tun haben, und es lässt sich auf diese Weise recht gut illustrieren, welcher Art und welchem Aspekt sozialer Beziehungen *ḡāh* Ausdruck verleiht. Eine Reihe dieser Begriffe seien anschliessend zusammengestellt:

¹¹⁰⁰ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 255

¹¹⁰¹ Selbstredend wird das, was mit *ḡāh* bezeichnet wird, umso besser begreifbar sein, je umfassender das Corpus an Texten ist, das der Analyse zugrundegelegt wird. Hier ist noch jede Menge an Arbeit zu leisten.



Zieht man nun Werke heran, in denen Individuen beschrieben werden, die man als „mächtig“ bezeichnen kann, so findet man immer wieder Formulierungen, die sich der oben systematisch zusammengestellten Wörter bedienen (zu beachten ist v. a. auch die *Häufung* solcher Wörter in den Charakterisierungen der einzelnen Individuen). So finden sich etwa in aḍ-Ḍahabīs *Siyar an-nubalā'* folgende Formulierungen (auf wen diese Formulierungen tatsächlich bezogen sind, ist in diesem Zusammenhang nicht wichtig)¹¹⁰²:

(1) *ḡāh*: „kāna X ḡā manzilatīn raḥḥatin 'inda Y wa-addaba waladahū Z wa-nāla ḡāhan wa-amwālan“; „kānat 'aẓīmata l-ḡāhi“; „kāna X waġha Qurayš murū'atan wa-ḥilman wa-

¹¹⁰² Es führt an dieser Stelle zu weit, die einzelnen Formulierungen genauer zu verfolgen, aber sie geben doch ein relativ präzises Bild, was die einzelnen Individuen jeweils ausmachte. Zu sehen ist zudem ganz hervorragend, dass *ḡāh* sowohl unterschiedliche Grundlagen haben kann, als auch, dass er sehr unterschiedlich eingesetzt werden kann (z. B. auch zur Verteidigung der sozial Schwachen). Die Belege sind selbstredend auch hinsichtlich dessen, was in ihnen an Erwerbsmöglichkeiten von *ḡāh* durchschimmert, hochinteressant (vgl. z. B. den Hinweis, dass jemand *ḡāh* erlangt hat, weil er die Kinder eines Mächtigeren als er selbst unterrichtet hat). Auch die Folgen von *ḡāh* sind ganz gut erwähnt (Erwerb von Vermögen; Bekanntheit etc.).

šarafan wa-bayānan wa-qadran wa-ğāhan“; „kāna karīman ‘āqilan ‘azīma l-ğāhi wa-l-māli muqaddaman fi š-šūrā munfaridan bi-ri’āsati l-balad“; „kāna imāma waqtihī lam yakun fi l-mašāyihī aḥadun ‘alā ʔarīqatihī fī taḍlīli n-naḥsi wa-iṣqāṭi l-ğāhi“; „man qadara ‘alā iṣqāṭi ḡāhihī ‘inda l-ḥalqī sahala ‘alayhi l-i’rāḍu ‘ani d-dunyā“¹¹⁰³; „kāna wāfira l-ğāhi wa-l-ḥurmati ilā l-ḡāyati bi-baladihī“; „ṣadru l-kubarā’i dū l-ğāhi l-‘arīḍi wa-r-rī’āsati l-kāmiliti“; „al-ğāhu lā yuṭlabu bi-aḥḡāḍi n-nisā’i bal-bi-rimāhi r-riḡāli“; „‘aḡuma ḡāhuhū ‘inda l-mulūki“; „‘aḡuma wa-rtafa‘a ḡāhuhū“; „ruziqa l-‘izza wa-l-ḡāha fī d-dīni wa-d-dunyā“; „kāna dā ḡāhin ‘arīḍin wa-ttiṣālīn bi-l-ḥalīfati“; „min kibāri š-šurafā’i ḥiṣmatan wa-ḡāhan wa-rī’āsatan“; „kāna dā ḡāhin ‘arīḍin wa-ḥiṣmatin wāfiratin wa-qubūlin tāmmīn wa-bā‘in ʔawīlin fī l-fiḡhi“; „‘aḡuma ḡāhu r-raḡuli wa-zdādat ḥiṣmatuhū“; „ṭalaba l-ḡāha“; „wa-kāna min surrāti l-quḡḡati wa-aḥli n-nazāḡati ṣadīda t-taḡarri ṣābiran ‘alā d-ḡa‘ifi ṣadīdan ‘alā aḥli l-ḡāhi“; „sāra laḡu ḡāhun ‘aḡimūn“; „ḡubisa muddatan li-annahū darasa bi-ḡāhi X“; „kāna laḡu ‘inda mulūki Miṣra l-ḡāhu wa-l-kalimatu nāfiḡatu“; „kāna dā ḡāhin wa-ḥiṣmatin li-kawnihī addaba awlāda X“; „kāna ṣadran muḡtaṣaman nabīlan dā ḡāhin wa-rī’āsatin wa-su’dudin wa-amwālīn wa-taḡammulīn wāfirin wa-ttiṣālīn bi-d-dawlati“; „ra’at ‘izzan wa-ḡāhan“; „balaḡa mina l-ḥiṣmati wa-l-ḡāhi rutbatan ‘āliyan“; „ra’ā ‘izzan wa-ḡāhan“; „kāna ṣāḡiba ḡadīṭin wa-sunnatin malḡa’a li-l-ḡurabā’i ‘aḡīma l-ḡāhi“; „huwa wāsi’u l-ḡāhi rafī’u l-manzilati mukarrimūn li-aḥli l-‘ilmi“; „ra’ā mina l-ḡāhi wa-l-ḥurmati mā lam yarahū aḡadun“; „nālat mina l-‘izzi wa-l-ḡāhi mā lam tanalḡu mra’atun fī ‘aṣriḡa“ usw. usf.

(2) *ḡiṣma*: „kāna aḡadu l-‘ulamā’i l-aḡkiyā’i wa-l-kirāmi l-aṣḡiyā’i laḡu ʔarwatun wa-ḡiṣmatun wa-taḡammulūn“; „kāna ḡawādan ṣāḡīyan dā murū’atin wa-su’dudin wa-ḡiṣmatin“; „kāna X qad ḡa’alahū mu’addiban li-waladihī fa-nāla ḡiṣmatan bi-dālika“; „laḡu awlādun wa-amwālun wa-ḡiṣmatun“; „kāna mina l-kubarā’i wa-s-su’adā’i wa-l-‘ulamā’i dā ḡiṣmatin wa-taḡammulīn wa-‘abīdin wa-dārin faḡiratin wa-ni’matin ḡāhiratin wa-rī’atin fī d-dunyā wa-l-aḡirati kāna yaḡbilu l-hadīyata wa-ya’kulu ʔayyiban wa-ya’malu ṣāliḡan“; „kāna min riḡāli l-‘ālamī ḡiṣmatan wa-su’dudan wa-ḡazman wa-ra’yan“; „kāna min aḥli l-‘ilmi wa-l-ḡalālāti wa-l-ḡiṣmati“; „ḡaṣala laḡu bi-l-adabi dunyā wāsi’atun wa-ḡiṣmatun“; „ṣāḡibu amwālīn ‘aḡīmatin wa-ḡiṣmatin wa-ḡurmatin wāfiratin“; „kāna waḡha maṣāyihī Nisābūra ‘aqlan wa-‘ilman wa-ḡalālātan wa-ḡiṣmatan“; „kāna wāfira l-ḡiṣmati kaṭīra l-badli“; „kāna wāfira l-ḡurmati ḡāhira l-ḡiṣmati kabīra š-ša’ni yaḡa’u ḡadīṭuhū ‘āliyan“; „min bayti ḡiṣmatin wa-aṣālatin“; „kāna dā ḡiṣmatin wa-mālin“; „kāna wāfira l-ḡiṣmati ‘aḡīma l-ḡurmati fī awlādiḡi quḡḡatun wa-kubarā’u“; „laḡu waḡhun wa-taṣānīfu kaṭīratun wa-amwālun wa-ḡiṣmatun irtaḡala ilayhi n-nāsu mina l-āḡāḡi“; „kāna wāfira l-ḡiṣmati kabīra š-ša’ni“; „min bayti ḡiṣmatin wa-rī’āsatin“; „sāra ilā Nisābūra fa-waḡa’ laḡu biḡa ḡiṣmatun ḡalīlatun“; „laḡu l-ḡiṣmatu l-wāfiratu wa-l-ḡalālātu“; „āṣa fī ni’matin ‘aḡīzan mukarraman fī murū’atin wa-ḡiṣmatin“; „kāna ṣaḡman ṣuḡā’a miḡdāman muḡīban wāfira l-ḡiṣmati“; „min bayti ḡiṣmatin wa-ḡalālātin“; „laḡu ṣa’nun wa-ḡiṣmatun“; „kāna dā ḡalālātin wa-ḡiṣmatin wāfiratin“; „nāla l-ḡiṣmata wa-d-daraḡata“; „kāna ṣaddūḡan mutḡinan faḡīlan dā ḡiṣmatin wa-ṣītin“; „kāna wāfira l-ḡalālāti kāmila l-ḡiṣmati“; „min bayti mamlakatin wa-ḡiṣmatin wa-amwālīn ‘aḡīmatin“; „min bayti ḡiṣmatin wa-ḡalālātin ṣārat ilayhi ri’āsatu Qurṡubata“ usw. usf.

(3) *muṭā’*: „kāna malikan ṣarīfan muṭā’an“; „kāna ra’isan muṭā’an“; „kāna sayyīdan muṭā’an“; „anā fihim muṭā’un“; „innaka raḡulun muṭā’un fī aḥli š-šāmi“; „kāna muṭā’an ammāran bi-l-ma’rūfi“; „kāna malikan muṭā’an sā’isan muḡīban ḡawādan“; „kāna ‘aḡīma l-qadri sayyīdan muṭā’an bi-baladihī nāla ri’āsata d-dīni wa-d-dunyā wa-kānū yulaḡḡibūnahū bi-zayni l-aṣrāfi“; „laḡu ḡaybatun ‘aḡīmatun wa-amrun muṭā’un“; „makaṭā muddatan bi-X muṭā’an ‘aḡīma l-qadri ‘inda s-sulṡāni wa-l-‘āmmati wa-kāna dā manzilatin ‘aḡīmatin fī l-fiḡhi“; „kāna ṣadran wa-muṭā’an“; „kāna fihim muṭā’an“ usw. usf.

(4) *nāfiḡ*: „kāna kabīra š-ša’ni nāfiḡa l-kalimati“; „kāna ‘āliya l-himmatī nāfiḡa l-amri“; „kāna ḡalīla l-qadri nāfiḡa l-amri“; „kānat nabīlatan mu’aḡḡamatan nāfiḡata l-awāmīri“ usw. usf.

¹¹⁰³ Zu den letzten beiden – hochinteressanten – Formulierungen vgl. weiter unten!

Kurzum: Die Individuen, die hier beschrieben werden¹¹⁰⁴, sind *wāfir al-ğāh* „reich an *ğāh*“, *‘aẓīm al-ğāh* „von gewaltigem/großem *ğāh*“, *‘arīḍ al-ğāh* „von ausgedehntem *ğāh*“¹¹⁰⁵, *ḍū ḡāh* „im Besitz von *ḡāh*“, *ḍū ḡalāla* „im Besitz von Erhabenheit“, *ḍū ḥiṣma* „im Besitz von *ḥiṣma*“, *wāfir al-ḥiṣma* „reich an *ḥiṣma*“, *kāmil al-ḥiṣma* „von vollkommener *ḥiṣma*“, *muhīb* „ehrfurchtgebietend“, *muṭā‘* „welche, denen Gehorsam geleistet wird“, *‘aẓīm al-ḥurma* „von grosser *ḥurma*“, *nāfiḍ al-amr* „welche, deren Befehl Folge geleistet wird“, *‘aẓīm al-qadr* „von grossem Rang“, *ḍū manzila* „im Besitz von Rang“ usw. usf. All die oben erwähnten Formulierungen zeichnen sich deutlich dadurch aus, dass sie sozialer Macht Ausdruck verleihen. Dieser Punkt zieht sich wie ein roter Faden durch alle einschlägigen Formulierungen, so z. B. auch durch diejenige, dass ein Individuum *nāfiḍ/nāfiḍa al-amr* oder *nāfiḍ/nāfiḍa al-kalima* wäre, denn dies bedeutet selbstredend, dass sein/ihr Befehl alle anderen Formen von Willen quasi zu durchschlagen vermag und Gewicht hat. Die Eigenschaft von jemandes Befehl, sich durchzusetzen, durchdringend zu sein (= *nufūḍ al-amr*), wird denn auch explizit etwa in al-Māwardī *Adab ad-dunyā wa-d-dīn* als eine der *asbāb al-kubr* „Ursachen von Hochmut“ genannt.¹¹⁰⁶

Ein bemerkenswerter Aspekt solcher Wörter wie *ḥurma* oder *ḥiṣma* ist nun, dass ihre Bedeutung bisweilen so erfasst wird – was anhand arabischer Wörterbücher wie Ibn Manẓūr *Lisān al-‘Arab* gezeigt werden kann –, dass die *körperlichen* Folgen beschrieben werden, die aus einer derartig ungleichen sozialen Beziehung, der z. B. mit *ḥurma* oder *ḥiṣma* Ausdruck verliehen wird, resultieren. Über *ḥiṣma* zu verfügen, heisst Ibn Manẓūr zufolge, dass diejenigen, die schwächer sind, sich vor einem „schämen“ (= *istiḥyā’*), sich „zusammenziehen“ (d. h. sich „klein machen“ = *inqibāḍ*). Ibn Manẓūr erinnert z. B. auch daran, dass *ḥiṣma/ḥuṣma* bedeute, dass „sich jemand zu dir setzt und du ihn verletzt und ihn hören lässt, was er nicht hören mag“ („*wa-l-ḥiṣmatu wa-l-ḥuṣmatu: an yaḡlisa ilayka r-raḡulu fa-tuḍīhi wa-tusmi‘uhū mā yakrahu*“).¹¹⁰⁷ Nun ist es durchaus typisch für Individuen, die mächtig sind, dass sie andere Individuen zu etwas zwingen und etwas zu ihnen sagen können, was diese z. B. nicht hören wollen, es sich aber „anhören müssen“: Ist es nicht auch heute noch, auch in unserer eigenen Gesellschaft, so, dass Leute, die über ein gewisses Ansehen verfügen, dann, wenn sie meinen, nicht ihrem Rang entsprechend behandelt worden zu sein, sagen: „Das muss ich mir nicht sagen lassen!“ oder „So können Sie nicht mit mir reden!“ – dies ist, mit Marmon gesprochen, ein „statement of power“ und steht in markantem Gegensatz zu Situationen, wo Leute eine respektlose Behandlungen ertragen müssen (und sich nur mit beträchtlichem Risiko gegen sie zur Wehr setzen können). Auch in al-Ġazzālī *Iḥyā’* (im Kapitel *Damm al-ğāh*) finden wir eine ähnliche Beschreibung von *ḥiṣma*. Al-Ġazzālī schreibt dort nämlich, dass selbst dann, wenn jemand nicht „die Herzen“ der anderen „besitzt“ (also: von ihnen „anerkannt“ wird), seinen Rang mit Zwang durchsetzen könne, und er schreibt dazu: „*fa-inna l-ḥiṣmata l-qahrīyata ayḍan laḍīdatun*“, d. h. „die erzwungene *ḥiṣma* ist gleichfalls schön“,

¹¹⁰⁴ Die ÜS sind im Folgenden möglichst wörtlich gehalten.

¹¹⁰⁵ Hans Wehr gibt für *‘arīḍ al-ğāh* die Bedeutung „weithin bekannt“ an (vgl. Wehr s. r. *‘-r-ḍ*, p. 829)

¹¹⁰⁶ Vgl. Māwardī *Adab*, p. 203

¹¹⁰⁷ Vgl. LA s. r. *ḥ-ṣ-m*

aufgrund der *qudra* „Macht“, die sie impliziere.¹¹⁰⁸ Gerade, was die erwähnte und zutiefst *körperliche* Dimension dieser Konfrontation mit sozialer Macht betrifft, die sich im Gefühl von Scham und Unwürdigkeit bemerkbar macht, so findet man sie selbstredend besonders deutlich auf der anderen, komplementären Seite, also auf Seite derjenigen Wörter, die die nicht diejenigen bezeichnen, die „oben“, „edel“, „gross“ usw. usf. sind, sondern die vielmehr „unten“, „niedrig“, „gemein“, „verächtlich“ usw. usf. sind. So schreibt etwa Ibn Manẓūr in seinem *Lisān al-ʿArab* beispielsweise über jemanden, der *muḥitt* wäre, was er wie folgt erklärt: „*aḥatta r-raḡulu fa-huwa muḥittun idā nkasara wa-staḥyā idā dukira abūhu*“, d. h. als *muḥitt* ist derjenige zu bezeichnen, der „niedergeschlagen/gebrochen ist und sich schämt, wenn sein Vater erwähnt wird.“¹¹⁰⁹ Das Verb *aḥatta* heisst „sich schämen“ bzw. „schweigen“. Überaus deutlich ist dies auch im Falle von *hayba* „Ehrfurcht“, in deren Zusammenhang in unterschiedlichen Quellen (vgl. z. B. Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī *Ḥilyat al-awliyāʾ*) immer wieder auftaucht, dass sich z. B. jemand keine Fragen zu stellen traut aufgrund der *hayba*, die er einem bestimmten Individuum gegenüber empfindet (*haybatan laḥū*); dass jemand den Kopf senkt, d. h. sich jenes Individuum, dem gegenüber er *hayba* empfindet, nicht anzusehen wagt. Bei Ibn Taymīya findet sich folgende Passage: „[...] *laqad kāna ʿAbdarraḥmān b. al-Qāsim yaḍkuru n-nabīya [...] fa-yunẓaru ilā lawniḥi ka-annahū nuzifa minhu d-damu wa-qad ḡaffa lisānuhū fī famihī haybatan li-rasūli llāhi [...]*“, d. h. ʿAbdarraḥmān b. al-Qāsim gedachte des Propheten, und wenn man auf seine Gesichtsfarbe sah, war es, als ob alles Blut aus ihm abgelassen worden wäre und die Zunge in seinem Mund war ganz trocken aus *hayba* vor dem Gesandten Gottes [...].“

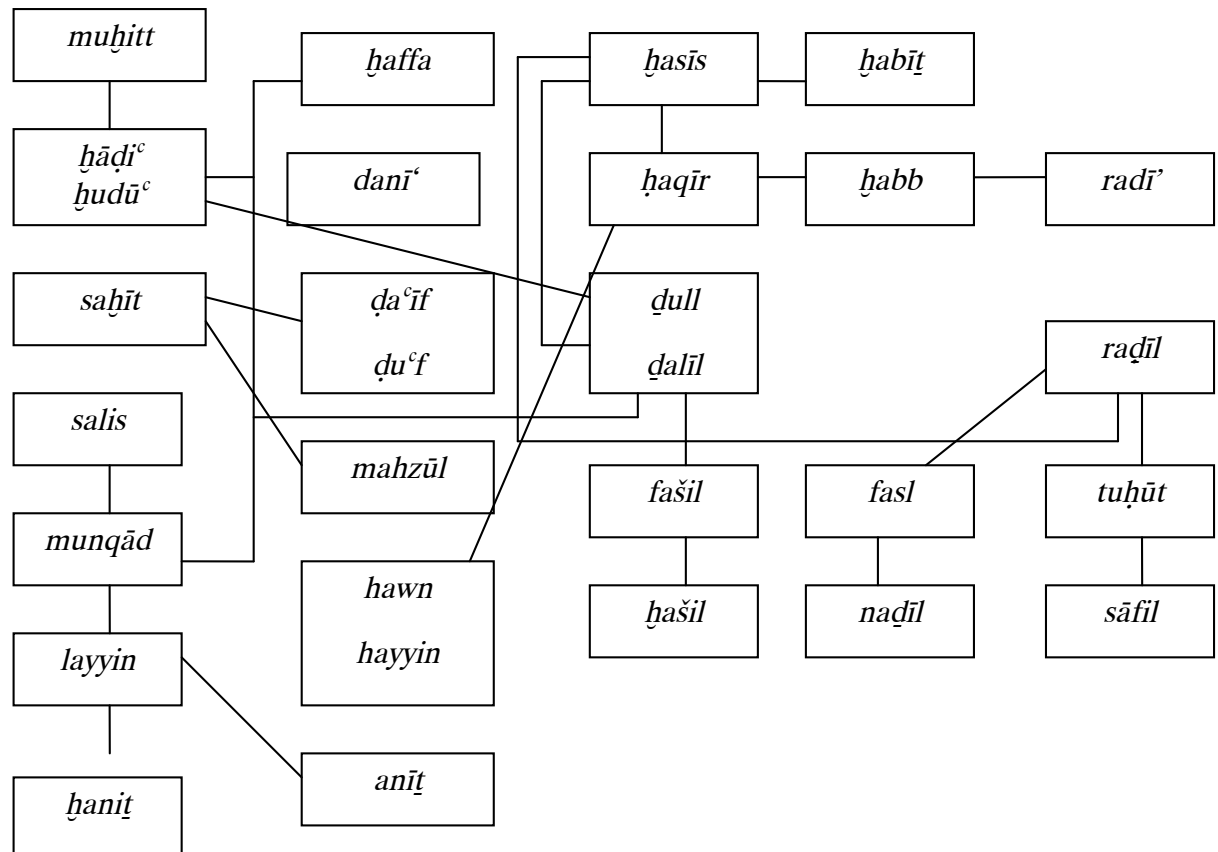
Unerlässlich ist es also, parallel zu dem Feld an Wörtern, die sich auf „Stärke“, „Grösse“, „Erhabenheit“ usw. usf. beziehen, ein anderes und strikt komplementäres Feld an Wörtern zu re-konstruieren, die „Niedrigkeit“, „Gemeinheit“, „Schwäche“, „Erniedrigung“, „Leichtigkeit“, „Weichheit“ usw. usf. ausdrücken: Ein Teil dieser Wörter ist im Folgenden zusammengestellt¹¹¹⁰:

¹¹⁰⁸ Vgl. Ġazzālī *Damm*, p. 6

¹¹⁰⁹ Vgl. *LA* s. r. *ḥ-t-t*

¹¹¹⁰ Für zwei Verse von al-Maʿarrī, in denen Wörter aus den beiden rekonstruierten Wortfeldern kombiniert sind, vgl. etwa al-Maʿarrī *Luzūm*, Bd. 2; p. 32:

annā yanālu aḥū d-dayānati suʿdudan // wa-maʿāribu r-raḡuli š-šarīfi ḥasāʾisu
wa-idā r-riʾāsatu lam tuʿan bi-siyāsatin // ʿaqlīyatīn ḥaṭīʾa š-šawāba s-sāʾisu



Ist es so, dass *ḡāh* mit dem weiter oben umrissenen Feld von Wörtern, die allesamt „Grösse“, „Rang“, „Stärke“ etc. bezeichnen, in einem Zusammenhang steht, so ist davon auszugehen, dass diese Wörter näher betrachtet werden müssen, um zu begreifen, was mit *ḡāh* bezeichnet werden soll. All diese Wörter beschreiben Individuen, die „gross“, „mächtig“ etc. sind.¹¹¹¹

V. 3. 2. *ḠĀH* UND EINE DURCH PERSÖNLICHE ABHÄNGIGKEITEN GEPRÄGTE SOZIALE WELT

Es liegt auf der Hand, dass eine derartige soziale Welt nachdrücklich durch *persönliche Abhängigkeitsbeziehungen* geprägt ist. Hier muss auf weitere Begriffe hingewiesen werden, die samt und sonders solchen persönlichen Abhängigkeiten Ausdruck verleihen. All diese Begriffe sind stets da weit verbreitet, wo es darum geht, den genannten Abhängigkeitsbeziehungen bzw. mit ihnen verbundenen sozialen *Praktiken* Ausdruck zu verleihen (wobei allerdings die Frage aufzuwerfen

¹¹¹¹ Es darf nun allerdings vermutet werden, dass ein Individuum nicht *ohne Grund* als „gross“, „mächtig“ etc. bezeichnet wird. Anders gesagt, es wäre plausibel, liesse sich in diesen Wörtern, mit denen solche Individuen charakterisiert werden, eine Reihe unterschiedlicher „Prinzipien von Grösse“ entdecken (vgl. dafür das Postskriptum zu dieser Arbeit).

ist, ob sie nicht wenigstens teilweise dazu dienen, den ausbeuterischen Charakter der sozialen Beziehungen, die sie benennen, zu *vertuschen*). Man findet sie allerorts, sowohl im ruralen als auch – und zwar massiv – im urbanen sowie „höfischen“ Rahmen. Michael Chamberlain nennt folgende Begriffe, die sich allesamt auf solche „ties of service and attendance“ beziehen würden: *ḥidma*, *mulāzama*, *ziyāra*, *taraddud* und *ṣuḥba*.¹¹¹² Wie sehr es in dieser Welt tatsächlich um *persönliche* Abhängigkeitsverhältnisse geht, wird sehr schön durch eine Aussage illustriert, die sich in dem mit *Maḥāsin aṣ-ṣuḥba* betitelten Kapitel aus al-Ġāḥiẓ' Werk *al-Maḥāsin wa-l-aḍḍād* befindet und die hier vorgreifend angeführt werden soll. So ist bei al-Ġāḥiẓ auf *ṣuḥba* „Freundschaft“ bezogen zu lesen: „*idā ra'ayta kalban taraka ṣāḥibahū wa-tabī'aka fa-rġumhu [...]*“, d. h.: „Siehst du einen Hund, der seinen Herrn verlässt und *dir* nachläuft, dann wirf mit Steinen nach ihm [...].“ Hier ist schon recht deutlich das persönliche Abhängigkeitsverhältnis zu sehen, das *ṣuḥba* bezeichnet. Bei al-Ġāḥiẓ finden sich eine ganze Reihe von Bemerkungen, die alle eine ähnliche Sprache sprechen und von denen hier noch folgende angeführt werden soll: „*qāla ba'ḍuhum li-ṣāḥibihī: ana aṭwa'u laka mina l-yadī wa-aḍallu mina n-na'li*“, d. h.: „Ich bin dir gegenüber fügsamer als deine (w. die) Hand, und niedriger als die Sandale!“ Beide der hier vorkommenden Adjektive – also jenes, das *ṭā'a* „Gehorsam“/„Fügsamkeit“ bezeichnet und jenes, das *dull* „Unterwürfigkeit“/„Niedrigkeit“ bezeichnet – gehören (wie zu sehen war) zu jenem Feld von „Niedrigkeit“, „Verächtlichkeit“, „Schwäche“ etc. ausdrückenden Wörtern, das zu dem anderen Feld an Wörtern, die „Grösse“, „Stärke“, „Kraft“ etc. ausdrücken, im Gegensatz steht. Hierher gehört natürlich auch die Idee (die uns weiter unten noch beschäftigen wird), dass einen „ein guter Umgang emporhebt“, wie es auch der im erwähnte Kapitel bei al-Ġāḥiẓ dokumentierte väterliche Ratschlag durchblicken lässt: „*iṣḥab man in ṣāḥibtahū zānaka*“, d. h.: „Sei der Freund dessen, dessen Freundschaft dich schmückt!“¹¹¹³ Dass *ṣuḥba* durchaus in die Nähe von „Abhängigkeit“, „Willfährigkeit“ etc. führt, lässt sich auch deutlich am Verb *aṣḥaba/yuṣḥibu* sehen, das Ibn Manẓūr zufolge: „sich fügen“, „sich führen lassen“ bedeutet sowie „unterwürfig sein“, „gehorsam sein“: „*aṣḥaba l-ba'īru wa-d-dābbatu: inqāda, wa-minhum man 'amma fa-qāla: wa-aṣḥaba dālla wa-nqāda min ba'di ṣu'ūbatin*.“¹¹¹⁴ Auch hier ist wieder ein deutlicher Bezug zu *dull* und *inqiyād*, die ausdrücken, dass jemand/etwas in einer inferioren Lage ist.¹¹¹⁵ Im Gegensatz zu einem Individuum bzw. Reittier das *munqād*, *ḍalūl* etc. ist, steht ein Individuum bzw. Reittier, das *ṣa'b* „sich nicht führen lässt“ und „nicht unterwürfig ist“ (*ġayru munqādin wa-lā ḍalūlin*); ein Tier, das sich „nicht reiten lässt“. Ein als *muṣ'ab* bezeichneter Mann ist ein Mann, der *musawwad* „zum Herrn gemacht“ ist.¹¹¹⁶ Was bezeichnen nun diese Begriffe – also *ṣuḥba*, *ḥidma*, *mulāzama*, *ziyāra* und *taraddud* aber genau? Welche sozialen Praktiken benennen sie?

¹¹¹² Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 118

¹¹¹³ Vgl. Ġāḥiẓ *Maḥāsin*, p. 58

¹¹¹⁴ Vgl. *LA* s. r. *ṣ-ḥ-b*; p. 287

¹¹¹⁵ Zu erinnern ist hier selbstverständlich daran, dass diese Begriffe (also: *dull*, *inqiyād* etc.) *theologisch* ausgesprochen weitreichende Konsequenzen haben, indem sie – wie bei Ibn Taymīya zu sehen war – die Beziehung zwischen einem *allmächtigen* Gott und den *schwachen* Menschen beschreiben.

¹¹¹⁶ Vgl. *LA* s. r. *ṣ-c-b*, p. 287

Grundsätzlich kann mit Chamberlain (der über das mittelalterliche Damaskus gearbeitet hat) festgehalten werden, dass sowohl militärische als auch zivile Eliten ihre Bindungen von Loyalität, Abhängigkeit und wechselseitiger Verpflichtung als *ḥidma* „Dienst“ / „Service“ verstanden. Das Wort *ḥidma* bezog sich dabei Chamberlain zufolge in erster Linie auf Bindungen innerhalb eines „Haushaltes“ (household ties): „The personal service of children and servants to their elders and masters, and to the obligations of hospitality.“¹¹¹⁷ Des Weiteren bezog sich *ḥidma* auf „Service“ / „Dienst“ in Herrscherhöfen, Stiftungen, Dīwānen und im Gefolge mächtiger Männer. Ganz allgemein kann also gesagt werden, dass Abhängigkeits- und Subordinationsbeziehungen als *ḥidma* gesehen und bezeichnet wurden: „*Most ties of subordination and dependence were understood as khidma*. The dependant or supporter, civilian or military, of a powerful man was known as his „servant“ (khādim).“¹¹¹⁸ Aber auch die zivilen Eliten dachten die Bande, die sie verknüpften, als *ḥidma* „Dienst“ / „Service“.¹¹¹⁹

Dass *ḥidma* als eine durch und durch der „Grösse des Hauses“ (vgl. das Postkriptum) im Sinne von Boltanski und Thévenot zugehörige Praxis es nach sich zieht, dass z. B. Frauen und Sklaven tendenziell auf einem vergleichbaren Rang sind, überrascht nicht weiter. Recht deutlich geht dies im Übrigen aus einer Fatwā von Ibn Taymīya hervor, wo dieser auf die Frage, ob es der Frau obliege, ihrem Mann zu dienen, bezogen schreibt, dass der Ehemann sich zu seiner Frau verhalte wie ein *sayyid* „Gebierter“¹¹²⁰ und dass sie auf ihn bezogen eine *ʿāniya* wäre, was Vieles bedeuten kann: „Unterworfen“, „Gefangene“ etc. Ibn Taymīya zieht auch einen entsprechenden Schluss, wenn er bemerkt: „*ʿalā l-ʿānī wa-ʿabdi l-ḥidmatu*“, d. h.: „Dem, der unterworfen/gefangen ist und dem Sklaven obliegt es, zu dienen.“

Im Sinne eines kleinen Exkurses sei bemerkt, dass man diese auf persönlichen Abhängigkeiten und einer hierarchischen Ordnung gründende „Grösse des Hauses“ mit hoher Wahrscheinlichkeit stets in solchen sozialen Welten antrifft, in denen Hierarchie praktisch *alles* ist. So hat sie einen deutlichen Ausdruck etwa auch in den Gedichten gefunden, die sich an verschiedenen, zur Alhambra in Granada gehörenden Gebäuden befinden. Diese Bauwerke gehören nachdrücklich – und *sichtbar* (vgl. unten) – zu einer *sehr* mächtigen Welt, und es ist nicht ohne Folgerichtigkeit, dass die ihnen gewidmeten Gedichte auch von dieser Welt und den sozialen Praktiken, die sie auszeichnen, durchdrungen sind. Grundsätzlich gilt für diese Gebäude die (ideologische) Überlegung, dass sie gross sind, weil sie von grossen Individuen erbaut wurden, und zugleich sind sie imposante Zeugnisse der Grösse dieser Individuen – kurzum: *Nur Grosse bauen grosse – also ihrer Grösse entsprechende – Bauwerke*. So lesen wir etwa in einem Gedicht am *Torre de la cautiva* befindlichen und diesem Turm zugeordneten Gedicht von Ibn al-Ġayyāb: „*qad šarrafa l-Ḥamrāʾa burġun mušrifun // fī l-ġawwi dabbarahū l-imāmu l-ašrafū*“, d. h.: „Ein Turm ehrt die Alhambra, (ein Turm), der den Luftraum beherrscht, (und) den der edelste aller Imāme erdacht hat.“¹¹²¹

¹¹¹⁷ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 116

¹¹¹⁸ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 116 für Beispiele und einschlägige Sprachgebräuche.

Vgl. Chamberlain *Knowledge*, pp. 116-117

¹¹¹⁹ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, pp. 117-118 und die Beispiele dort.

¹¹²⁰ Vgl. *LA* s. r. s-w-d, p. 424

¹¹²¹ Unübersetzbar ist leider die genaue Arbeit von Ibn al-Ġayyāb mit den drei von der Wurzel *š-r-f* gebildeten Wörtern *šarrafa*, *mušrif* und *ašraf*, die den erwähnten Zusammenhang noch viel „zwingender“ machen, als dies übersetzbar ist. Für das Gedicht vgl. Gómez *Poemas*, p. 142

Mehr oder weniger explizit ausgesprochen wird dieser Gedanke in einem weiteren Vers desselben Gedichtes: „*mabnan badī'un abrazathu ḥikmatun // mā ḥāzahā illā l-ḥalīfatu Yūsufū*“, d. h.: „Ein einzigartiges Bauwerk, das eine Weisheit hat hervorgebracht, die einzig Yūsuf besass.“¹¹²² Es überrascht also nicht weiters, dass anlässlich der Beschreibungen dieser unterschiedlichen Gebäude auf dieselben sprachlichen Formulierungen zurückgegriffen wird, mit denen auch mächtige Individuen beschrieben wurden (und, nochmals, schliesslich werden ja genau diese mächtigen Individuen beschrieben, indem die Bauwerke beschrieben werden und *vice versa*). So lesen wir etwa von einem *burg* „Turm“, der „*‘aẓīm aš-ša'n bayna l-abrāğ*“ (d. h. einem Turm, der „(herausragend) gross unter den Türmen ist“; „der etwas ‚zu sagen‘ hat“).¹¹²³ Was einen anderen Gebäudeteil betrifft, so legt Ibn al-Ğayyāb nahe, dass es „ihm zur Ehre gereiche, die Aufmerksamkeit des Kalifen erregt zu haben“ („*kafāhu min šarafīn rafī'i l-qadri an // nāla 'tinā'a ḥalīfati r-Raḥmānī*“).¹¹²⁴ In einer Reihe dieser Gedichte haben zudem soziale Praktiken, die zum alltäglichen Geschäft einer Welt gehörten, die durch persönliche Abhängigkeiten gekennzeichnet war, einen deutlichen Niederschlag gefunden, also etwa die oben beschriebene Praxis von *ḥidma* „Dienst“: So wird in solchen Gedichten etwa die Überlegung, dass *ḥidma* „Dienst“ an einem Mächtigeren einen zu „erhöhen“ vermag, deutlich ausgesprochen – etwa in einem Gedicht von Ibn Zamrak (geb. 1333)¹¹²⁵, wo sich folgender Vers findet: „*wa-bayna yaday mawlāya qāmat li-ḥidmatin // wa-man ḥadama l-a'ālā stafāda l-ma'āliyā*“, d. h.: „Und vor meinem Herren standen sie um zu dienen, wo doch der, der einem Höheren (als er selbst) dient, Grösse gewinnt.“¹¹²⁶ (Subjekt des Verses sind übrigens *aš-šuhub* „Sternschnuppen“, die – selbst sehr hoch – sich hier dienstfertig einstellen, um Muḥammad V zu dienen, um (durch diese Form von *ḥidma*) an „Höhe“ zu gewinnen, d. h. diese Übertragung des Ranges funktioniert hier in zweifacher Richtung.)

Entscheidend ist nun, dass *ḥidma* „Dienst“ einherging mit anderen Formen personengerichteter Dienste und Aufmerksamkeiten: *mulāzama*, *ziyāra*, *taraddud* und *ṣuḥba*. *Ziyāra* – eine Praxis, die meistens nur als eine sog. „volksreligiöse“ Praxis (also in Form der *ziyārat al-qubūr*) bekannt ist – wurde von Chamberlain treffend als eine *universelle Praxis* im vormodernen Mittleren Osten beschrieben, die dazu diente, nützliche soziale Beziehungen zu erwerben (bzw. zu erhalten), und er hat insbesondere betont, dass *ziyāra* eine soziale Praxis war, die weit über die Praxis des *ziyārat al-qubūr* „des Besuchens der Gräber“ hinausging und mitnichten nur den Besuch von Toten umfasste: „[...] *ziyāra* included a much wider variety of practices of visiting people, living or dead, and sacred places, for the baraka to be gained from them. Almost all sections of the population, including rulers, sought baraka through visitation.“¹¹²⁷ *Ziyāra* als ein vereinzelter Besuch konnte sich dabei in eine dauernde Nähe verwandeln – in *mulāzama*. *Mulāzama* bezeichnete also eine anhaltende physische Nähe zu einem mächtigen Mann, die, je nachdem, wer Objekt

¹¹²² Vgl. Gómez *Poemas*, p. 142

¹¹²³ Vgl. Gómez *Poemas*, p. 137; wie weiter oben bei aḏ-Ḍahabī zu sehen war, kam der Reihe der sprachlichen Formulierungen, mit denen sozialen Rang Ausdruck verliehen wurde, immer wieder die Formulierung *kabīr aš-ša'n* vor.

¹¹²⁴ Vgl. Gómez *Poemas*, p. 148

¹¹²⁵ Vgl. *EF* s. v. *Ibn Zamrak*

¹¹²⁶ Vgl. Gómez *Poemas*, p. 116

¹¹²⁷ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 119

dieser *mulāzama* war, unterschiedliche Dinge bewirkte: „In the case of amīrs this produced *advancement*; in the case of shaykhs *lāzama* was a initiatic relationship that produced *baraka*.“¹¹²⁸ *Taraddud* bezeichnete häufige Besuche: „To ,frequent' someone's doors was usually how those who had little power or prestige approached those who had. The civilians of the city who wanted to acquire some of the *baraka* and prestige of learning would ,frequent' the 'ulamā'; and people who were in the *ṣuḥba* of one shaykh would ,frequent' others. As was the case with *ṣuḥba*, when powerful men ,frequented' shaykhs, they showed to the world at large their dependence on them.“¹¹²⁹ *Ṣuḥba* schliesslich kann „Kameradschaft“, „Verbundenheit“ bedeuten; mit *ṣuḥba* kann ausgedrückt werden, dass sich jemand „einem anderen anschloss“, wobei es allerdings Folgendes zu beachten gilt: „Its meanings and uses, however, were wider than that which is implied by companionship or fellowship, and ranged from affiliation to a group to subordination to a powerful individual. Among a'c̣yān and amīrs alike *ṣuḥba* was the basis of the temporary groups that constituted the main social networks of the city. The political elite represented its social bonds as the pairing of *ṣuḥba* to *khidma*.“¹¹³⁰ Was die zivilen Eliten betrifft, so bezeichnete *ṣuḥba* Chamberlain zufolge gleichfalls verschiedene Formen von Loyalität, so z. B. zwischen „a civilian and an amīr, ties among the civilian elite, and ties between older and younger men.“¹¹³¹

Auch Houari Touati hat über *ḥidma*, *ṣuḥba* und *mulāzama* nachgedacht, und er hat dabei (was in Anbetracht des bisher Gesagten nicht überraschen kann) dem Begriff *ḡāh* eine grosse Bedeutung eingeräumt, insofern er die ohne jeden Zweifel entscheidende Frage gestellt hat, wie es nun eigentlich möglich ist, dass es bestimmten Individuen (also z. B. einem Heiligen) gelingt, ein derartiges „System von Verpflichtungen“ (system d'obligations) zu etablieren, wie es z. B. hinter dem an den Heiligen geleisteten *ḥidma* „Dienst“ etc. steht? Er hat argumentiert, dass dies eben genau aufgrund des *ḡāh*s eines Individuums möglich ist (wobei *ḡāh* ein Begriff ist, der seltsamerweise bei Chamberlain überhaupt keine Rolle spielt).

V. 3. 3. DIE RELEVANZ DES GESAGTEN FÜR EIN VERSTÄNDNIS DER KRITIK AM HEILIGENKULT ALS EINEM „WAY OF POWER“

Eben war zu sehen, dass Michael Chamberlain *ziyāra* als *religiöse Praxis* (also: die Besuche von Heiligengräbern) als eine Praxis versteht, die nicht als ein isoliertes Phänomen zu sehen ist, sondern die vielmehr von der gleichen Logik getragen wird wie die *ziyāra* als *soziale Praxis*. Dies passt ganz hervorragend zu meiner gegenwärtigen Arbeitshypothese, dass zentrale Elemente des Heiligenkultes besser verstanden werden können, wenn die Begrifflichkeit, die im Heiligenkult eine Rolle spielt (*ḡāh*, *ṣafā'a* etc.) im Hinblick auf ihren Gebrauch in der sozialen Welt, wo auch ihr Ursprung liegt, analysiert wird.

Ich denke, dass die bisher umrissenen Zusammenhänge sehr klar nahelegen, dass die für den Heiligenkult konstitutive Grundannahme, dass Heilige als Individuen

¹¹²⁸ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 118

¹¹²⁹ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, pp. 118-119

¹¹³⁰ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 121

¹¹³¹ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 121; zu *ṣuḥba* vgl. auch Touati *Entre Dieu*, p. 23

mit *ḡāh* zu begreifen sind, im Heiligenkult dazu führen kann, dass dieselben Abhängigkeitsbeziehungen und mit ihnen verbundenen sozialen Praktiken reproduziert werden, die auch aus der sozialen Welt bekannt sind. Ich habe weiter oben den Versuch unternommen, zwei komplementäre Wortfelder zu rekonstruieren, von denen das eine sehr stark mit den Vorstellungen „mächtig“, „oben“, „stark“, „hart“, „erhaben“ usw. usf. assoziiert ist, das andere hingegen mit den Vorstellungen von „schwach“, „unten“, „demütig“, „gering“, „weich“ usw. usf. Es ist meiner Auffassung nach lohnend, an dieser Stelle nochmals an die grosse Bedeutung zu erinnern, die Ibn Taymīya in seiner religiösen Arbeit der *root metaphor* der *allgemeinen* und wesensmässigen menschlichen „Armut“ und „Schwäche“ eingeräumt hat: Wenn nun dasjenige Wortfeld, mit dem *ḡāh* korrespondiert, massiv von der Vorstellung von „Stärke“ etc. getragen ist, so schlägt sich dies logischerweise auf einer sehr grundlegenden Ebene mit der *root metaphor* der allgemeinen menschlichen „Armut“ und „Bedürftigkeit“. Und umgekehrt finden sich gerade im komplementären Wortfeld, eine Reihe von Begriffen und Eigenschaften, die sehr viel besser zu dieser *root metaphor* der „Armut“ passen: *ḡull* „Demut“, *ḥuḏūʿ* „Fügsamkeit“ etc. Wie zu sehen war, sind *ḡull* „Demut“, *ṭāʿa* „Gehorsam“ etc. für ein Konstrukt vom „Glauben“ wie das des Ibn Taymīya zentral, und Ibn Taymīya ist dabei, wenn ich dies richtig sehe, davon ausgegangen, dass es so etwas wie ein gerechtes Gemeinwesen nur unter der Voraussetzung geben kann, dass *alle* die entsprechenden Konsequenzen aus dieser „Armut“ und „Bedürftigkeit“ ziehen, d. h., sich Gott unterwerfen und Seinen Geboten auch tatsächlich Folge leisten.

Es scheint mir aus diesem Grund doch wichtig daran zu erinnern, dass die im Heiligenkult vorausgesetzten Analogien zur sozialen Welt also vielleicht dazu führen, dass die Heiligen weniger als Individuen erscheinen, die an der *allgemeinen* menschlichen „Armut“ und „Bedürftigkeit“ partizipieren, sondern vielmehr als Individuen, die von derselben Aura von Macht umgeben sind wie mächtige Individuen in der sozialen Welt auch und auch zum Ziel derselben sozialen Praktiken werden (also z. B. von *ziyārāt* „Besuchen“ oder *ḥidma* „Dienst“). Vielleicht ist also doch davon auszugehen, dass die Kritik von Ibn Taymīya am Heiligenkult *auch* damit zu tun hat, dass die Heiligen im Heiligenkult – in dem davon ausgegangen wird, dass die Heiligen „nützen“ oder „schaden“ können sowie die Mächtigen in der sozialen Welt auch – zu so etwas wie Anlässen werden, auf die *allgemeine* menschliche „Armut“ zu vergessen: Diejenigen, die – anstelle von Gott – den Heiligen mit derselben Art von Reverenz und denselben Gefühlen und Praktiken begegnen wie den Mächtigen in der sozialen Welt auch, vergessen ebenso viele Male, wie sie ausschliesslich auf die Macht der Heiligen blicken und diese für sich zu nutzen zu gedenken, die *allgemeine* menschliche „Armut“; machen sich also zu Komplizen einer Weltsicht, die (für Ibn Taymīya) von den tiefsten Grundlagen des „rechten Glaubens“ wegführt. Und umgekehrt führt ein aktives Interesse am Erwerb von *ḡāh* gleichfalls dazu, die Forderung nach *ḡull* „Demut“ hintanzustellen und die eigenen wesensmässige „Armut“ zu erkennen. Kurz: „Falsche“ Glaubensüberzeugungen führen zu „falschen“ Praktiken; wer denkt, dass die „Heiligen“ etwas ausrichten können, indem diese Kraft in *sie selbst* verlegt, der begegnet ihnen so, wie er allen anderen auch begegnen würde, von denen er das denkt. Und wie zu sehen war, hat Ibn Taymīya nahegelegt, dass die Erkenntnis der *allgemeinen* menschlichen „Armut“ und „Bedürftigkeit“ nach sich ziehen müsste,

dass *nur* Gott um Hilfe gebeten wird und dass *nur* Gott angebetet wird. Wer hierauf vergisst, der tut das Unverzeihliche: er betreibt *širk*. Eine Reihe von Indizien deutet darauf also hin, dass eine derartige geteilte Begrifflichkeit bzw. der „ähnliche“ Umgang mit einer als „ähnlich“ empfundenen Situation (für den die geteilte Begrifflichkeit ein Indiz ist) zu einer Reihe von Glaubensüberzeugungen führen, die Ibn Taymīya vor theologische Probleme stellten und gegen die er entsprechend kritische Einwände formuliert hat.

V. 3. 4. DIE PROBLEMATIK DER FÜRSPRACHE

Bereits gesagt wurde, dass zwischen *ḡāh* und der Praxis von *šafāʿa* „Fürsprache“ ein enger Zusammenhang besteht. Ibn Taymīya hat auf diesen Zusammenhang deutlich Bezug genommen – und zwar auf eine sehr komplexe Art und Weise, indem er eine Reihe von Dingen zurückweist, wohingegen andere Dinge für ihn einen festen Bestandteil der muslimischen Doxa bilden. Gerade hier ist nun die weiter oben umrissene *geteilte Begrifflichkeit* (d. h. jene Begrifflichkeit der Macht, die sowohl im religiösen Diskurs als auch in der sozialen Welt frequent ist), in der *ḡāh* ohne jeden Zweifel so etwas wie einen Schlüsselbegriff darstellt, ausgesprochen wichtig.

Schon gesagt wurde, dass Ibn Taymīya die aus einer solchen geteilten Begrifflichkeit resultierende (bzw. durch diese reflektierte) Vorstellung zurückzuweisen scheint, dass es im Bereich der Beziehung zwischen Gott und den Menschen prinzipiell *genauso* zugehen würde wie in der sozialen Welt. *Eine Gleichsetzung zu hinterfragen ist gleichbedeutend damit, Unterschiede herauszuarbeiten.* Welche Unterschiede hat Ibn Taymīya also herausgearbeitet (wobei es sich logischerweise um diejenigen Unterschiede handeln muss, die zwischen den Beziehungen, durch die die Menschen einander verbunden sind und der Beziehung, die Gott und die Menschen miteinander verbindet, bestehen)? Yahya Michot hat im Hinblick hierauf festgehalten:

„[...] En ce qui concerne le mouvement contraire de cheminement, de « rapprochement », d'« accès » vers Dieu, il ne sert à rien d'espérer ou prétendre pouvoir compter, en deça de Dieu, sur quelque chose, ou quelque être, qui auraient sur Lui quelque autorité ou influence; qu'il s'agisse d'un prétendu enfant ou fils de Dieu, d'Ange ou de Prophètes, de vertueux, de dévots ou de shaykhs, de gourous ou de leaders... Dans tous les cas de figure, l'adoption et la vénération de telles fictions médiatrices relève de l'associationnisme – le seul péché que le Très-Haut ne pardonne pas – et de l'idolâtrie. Dieu suffit en effet Lui-même pour être informé de la situation des Ses serviteurs, gérer ses créatures et leur témoigner bienveillance et miséricorde, une miséricorde d'ailleurs plus grande que celle de la mère pour son enfant [...].“¹¹³²

Der qurʾānische Gebrauch von *šafāʿa* „Fürsprache“ weist oft deutlich in diese Richtung: Ist *šafāʿa* „Fürsprache“ betrifft qurʾānisch gut belegt ist (vgl. Q 2/48; 2/123; 2/254-255; 4/85; 6/51; 6/70; 6/94; 7/53; 10/3; 10/18; 19/87; 20/109; 21/28;

¹¹³² Vgl. Michot *Intermédiaires*, p. 2

26/100; 30/13; 32/4; 34/23; 36/23; 39/43-44; 40/18; 43/86; 53/26; 74/48), so wird in diesen Qur'ānversen konstatiert, dass die *šafā'a* „Fürsprache“ der *šufā'a* „Fürsprecher“ entweder überhaupt nutzlos ist oder nur nützt mit „Gottes Erlaubnis“ (*bi-idnīhī; min ba'di an ya'dana llāh* o. ä.)¹¹³³ Auffallend an diesen Qur'ānstellen ist, dass sie sich sehr häufig auf das Jüngste Gericht und die Fürsprache zum Zeitpunkt desselben beziehen. Die Fürsprecher, von denen im Qur'ān die Rede ist, sind zum einen verschiedene „Götter“, und zum anderen ist oft die Rede von „Engeln“ bzw. „himmlischen Wesen“¹¹³⁴ als Fürsprecher (vgl. z. B. Q 19/87; Q 20/109; Q 53/26) – manchmal (vgl. Q 26/100-101) wird neben dem „Fürsprecher“ ein guter Freund (*ḥamīm*) erwähnt. Selbstverständlich transportieren nicht allein solche qur'ānischen Verse, in denen Lexeme der Wurzel *š-f-* vorkommen, die Vorstellung von „Fürsprache“. So liegt die Idee von „Fürsprache“ etwa auch ausgesprochen klar in einer Reihe von qur'ānischen Versen vor, in denen von *istiḡfār* (*li-Fulān*), „dem Bitten um Verzeihung (für jemanden)“ die Rede ist (vgl. dafür weiter unten).

V. 3. 4. 1. DIE GETEILTE BEGRIFFLICHKEIT VON RELIGIÖSER FÜRSPRACHE UND FÜRSPRACHE ALS SOZIALER PRAXIS

Christopher Taylor hat alles andere als unrecht, wenn er mit Bezug auf die erwähnte geteilte Begrifflichkeit und auf die angesprochenen Übertragungen von aus der sozialen Welt entnommenen Begriffen auf religiöse Vorstellungen schreibt:

„Mediation and intercession were important and pervasive features of life generally in the medieval Islamic world, which makes it all the more surprising that neither has yet received the full scholarly attention they deserve.“¹¹³⁵

Besteht aber ein Zusammenhang zwischen Fürsprache in der sozialen Welt – also von *šafā'atu l-ibādi ba'dihim 'inda ba'din* (vgl. Ibn Taymīya) – und Fürsprache vor Gott, so wirft dies eine Reihe von Fragen nachgerade immenser Bedeutung auf, die in der islamwissenschaftlichen Literatur namentlich von Marmon¹¹³⁶ und auch von Michot¹¹³⁷ bereits aufgegriffen wurden. Im Kern dieser Fragen steht der oben erwähnte Sachverhalt der Analogie, den Marmon kurz und bündig auf den Punkt gebracht hat:

„Although the intercession of ordinary people for one another was clearly different from eschatological intercession of the sacred (and?; Anm. von mir) of the sacred intercession in this world of the holy dead, the forms of intercession were linked by a shared vocabulary and ritual.“¹¹³⁸

¹¹³³ Ein wichtiger Punkt, auf den weiter unten noch einzugehen sein wird.

¹¹³⁴ Vgl. Paret

¹¹³⁵ Vgl. Taylor *Vicinity*, p.127, Fn.1

¹¹³⁶ Vgl. Marmon *Mercy*, pp. 129 ff.

¹¹³⁷ Vgl. Michot *Intermédiaires*, p. 2b

¹¹³⁸ Vgl. Marmon *Mercy*, p. 129

Zu konstatieren, dass die sprachlichen Mittel, mit denen über diese beiden Arten von Fürsprache geredet wurde (und wird), *dieselben* waren, ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass diese beiden Arten von Fürsprache in Analogie zueinander gedacht wurden, d. h., man steht hier genau vor solch einem Beispiel für eine derjenigen Übertragungen, die Ibn Taymīyas Kritik auf sich gezogen haben. Ibn Taymīya war stark darum bemüht, die religiöse Fürsprache von der Fürsprache als sozialer Praxis zu trennen und beide gedanklich auseinanderzuhalten, d. h., er geht deutlich vor gegen Versuche, die religiöse Fürsprache – also die Fürsprache Gott gegenüber – in Analogie zur Fürsprache bei Mächtigen zu denken (*sulṭān*, *mulūk* etc.); gegen Versuche, religiöse Fürsprache und Fürsprache als soziale Praxis gedanklich zu vermischen. Wie Marmon schreibt: „Ibn Taymiyya recognized this analogy, although he rejected its application [...]“¹¹³⁹ Michot hat daran erinnert, dass Ibn Taymīya über diese Analogie schreibt, um über die Souveränität Gottes zu schreiben: „Pour parler de la souveraineté divine, Ibn Taymiyya procède en effet par comparaison avec le sultanat [...]“¹¹⁴⁰ Kommt Ibn Taymīya also auf genannte Analogie zu sprechen, so hat dies *theologische Gründe* (d. h. Ibn Taymīya verteidigt Gottes *rubūbiya* und *ulūhiya*). Warum empfindet er dies aber als Notwendigkeit? Man muss an dieser Stelle nur die Blickrichtung umkehren und kann sich so fragen, was denn Fürsprache als *soziale Praxis* an sich hat, dass diese Analogie eine derartig heftige Ablehnung seitens Ibn Taymīya nach sich zieht?

V. 3. 4. 2. IBN TAYMĪYAS ZURÜCKWEISUNG DER VERSUCHE, DIE RELIGIÖSE FÜRSPRACHE IN ANALOGIE ZUR FÜRSPRACHE IN DER SOZIALEN WELT ZU DENKEN

Ist von Fürsprache als *sozialer Praxis* die Rede – also das, was Ibn Taymīya als *ṣafāʿatu l-ʿibādi baʿḍihim ʿinda baʿḍin*¹¹⁴¹ bezeichnet hat – so lohnt es, in ihrem Zusammenhang nochmals auf Pierre Bourdieu einzugehen: Pierre Bourdieu hat im Rahmen seiner Forschungen zu sozialen Räumen/Feldern immer wieder argumentiert, dass es so etwas wie ein „Meta-Feld“ gibt, das er als „Machtfeld“ oder „Feld der Macht“ (*champ du pouvoir*) bezeichnet hat. Er hat selbiges als „[...] a field of forces defined by the structure of the existing balance of forces between forms of power, or between different species of capital“ charakterisiert.¹¹⁴² Es spricht meiner Auffassung nach einiges dafür, *ṣafāʿa* „Fürsprache“ als eine soziale Praxis zu sehen, die vielleicht deswegen so interessant ist, weil sie sich genau in solch einem „Macht-Feld“ vollzieht. Schliesslich ist *ṣafāʿa* „Fürsprache“ eine soziale Praxis, in der verschiedene mit Macht ausgestattete Individuen miteinander in Beziehung treten, und zwar durchaus Individuen, die über *unterschiedliche* Formen von Macht verfügen; deren Macht nicht immer dieselbe *Grundlage* hat (wobei die Tatsache, dass sie über „Macht“ verfügen, darann deutlich wird, dass in ihrem

¹¹³⁹ Vgl. Marmon *Mercy*, p. 130

¹¹⁴⁰ Vgl. Michot *Intermediaires*, p. 2

¹¹⁴¹ Vgl. für diese Formulierung auch Marmon *Mercy*, p. 126 (Hier wird die Formulierung von Ibn Baydakīn gebraucht, der Marmon zufolge ein Zeitgenosse Ibn Taymīyas und möglicherweise einer von dessen Schülern war.)

¹¹⁴² Vgl. Bourdieu *Invitation*, p. 76, Fn.16

Zusammenhang stets von *ḡāh* die Rede ist).¹¹⁴³ Die Tatsache, dass es dabei tatsächlich um *Macht* geht, zeigt sich unter anderem daran, dass nicht jedermanns *ṣafāʿa* „Fürsprache“ auch tatsächlich „akzeptiert“ wird (= *qubūl aṣ-ṣafāʿa*). Fürsprache kann entweder „akzeptiert werden“ oder aber „abgelehnt“ oder „verweigert“ (= *radd aṣ-ṣafāʿa*). Ibn Taymīya hat diese beiden Möglichkeiten immer wieder hervorgehoben (vgl. *aṣ-ṣafāʿa al-maqbūla*; *aṣ-ṣafāʿa al-mardūda*).¹¹⁴⁴ Folgerichtig sind auch Formulierungen wie diejenige zu finden, dass jemand „*maqbūl al-kalima*“ wäre; dass das, was es sagt „*nāfiq*“¹¹⁴⁵ wäre: das waren in der Tat, wie Marmon konstatiert, „statements of power“.¹¹⁴⁶ Alles deutet also darauf hin, dass „*ṣafāʿa* is inexorably linked to „position“ (*jāh*) and to „rank“ (*qadr*)“.¹¹⁴⁷ Solch einen direkten Zusammenhang zwischen *ḡāh* und *ṣafāʿa* stellt nun auch Ibn Taymīya her, wenn er schreibt:

„Aber der *ḡāh*, den ein Mensch (wörtl. Erschaffener) bei Gott (wört. Erschaffer) hat ist *nicht*¹¹⁴⁸ wie der *ḡāh*, den ein Menschen bei einem anderen Menschen hat, denn *niemand* legt bei Gott *ṣafāʿa* ‚Fürsprache‘ ein, es sein denn mit Seiner Erlaubnis.“¹¹⁴⁹

Es ist meiner Auffassung nach ein überaus lohnendes Unterfangen, sich Ibn Taymīyas vehemente Verwerfung sämtlicher Versuche, die Fürsprache bei/vor Gott in Analogie zur Fürsprache als sozialer Praxis zu denken, im Hinblick auf das eben Gesagte genauer anzusehen. Ibn Taymīya scheint deutlich nahezu legen, dass es ein Merkmal von Fürsprache als *sozialer* Praxis ist, dass bei selbiger niemand *absolut* über die Macht verfügt, sondern dass es vielmehr um eine Machtbeziehung geht, bei der *jede* Seite Macht hat; ja, vielmehr noch liesse sich sagen, dass *dies* für Ibn Taymīya der *wesentliche* Punkt aller Fürsprache im Sinne von „*ṣafāʿat al-ʿibād baʿḍihim ʿind baʿḍ*“ ist. So schreibt er:

„Die Fürsprache der Menschen voreinander/füreinander ist samt und sonders von dieser Art: Niemand also akzeptiert die Fürsprache jemandes, es sei denn aufgrund der Tatsache, etwas von ihm zu wünschen oder aufgrund der Tatsache, etwas von ihm zu fürchten/ihn zu fürchten.“¹¹⁵⁰

¹¹⁴³ Vgl. Marmon *Merci*, p. 132 – Interessant an den Passagen aus Šihāb ad-Dīn al-Ibšihīs *Kitāb al-mustaṭraf*, die Marmon anführt, ist, dass *ḡāh* – also eine zutiefst *soziale* Angelegenheit – als etwas von „Gott Gemachtes“ begriffen wird: unterschiedliche *soziale* Macht ist in solch einer Sichtweise *gottgewollt*: „The Prophet said that God Almighty will ask the worshipper about his *jāh* as he will ask him about his deeds. For He will say to him, „I made *jāh* for you, did you use it to aid one who was oppressed?“

¹¹⁴⁴ Vgl.: „*al-maqbūlatu bi-ḥilāfi l-mardūdati*“ etc.

¹¹⁴⁵ Mit *nāfiq* „durchdringend“ ist gemeint, dass jemandes Wort sich „durchsetzt“ (vgl. oben).

¹¹⁴⁶ Vgl. Marmon *Merci*, p. 136

¹¹⁴⁷ Vgl. Marmon *Merci*, p. 134

¹¹⁴⁸ Hervorhebung von mir.

¹¹⁴⁹ Vgl.: „*wa-lākinna ḡāha l-maḥlūqi ʿinda l-ḥāliqi taʿālā laysa ka-ḡāhi l-maḥlūqi ʿinda l-maḥlūqi fa-innahū lā yaṣfāʿu ʿindahū aḥadun illā bi-iḍnihi [...]*.“

¹¹⁵⁰ Vgl.: „*wa-ṣafāʿatu l-ʿibādi baʿḍihim ʿinda baʿḍin kulluhā min ḥaḍā l-ḡinsi: fa-lā yaqbalu aḥadun ṣafāʿata aḥadin illā li-raḡbatin aw rahbatin*“; vgl. auch Michot *Intermédiaires*, p. 7

Es wäre also, so legt Ibn Taymīya nahe, vollkommen absurd, die Fürsprache bei/vor Gott in Analogie zu einer sozialen Situation denken zu wollen, in der unterschiedliche Formen von Macht aufeinander bezogen sind, da hiermit die Glaubensüberzeugung der absoluten und ungeteilten Souveränität und Allmacht Gottes *vollkommen* zusammenbrechen würde (vgl. Michot). Ibn Taymīya hat dies auf verschiedene Art und Weise auf den Punkt gebracht. Nicht unerwähnt bleiben sollte vielleicht folgende Bemerkung:

„Und wenn es sich so verhält, dass *niemand* bei Gott Fürsprache einlegt, *es sei denn mit Seiner Erlaubnis* und sie nur Fürsprache einlegen für den, bei dem Er zustimmt (?), dann ‚hören die Fürsprecher auf, Teilhaber zu sein‘ (d. h. sie sind keine „souveränen Enden einer Macht-Beziehung“ mehr; sie partizipieren nicht *als Mächtige* an derselben Situation), so wie es sich zu verhalten pflegt im Falle der Fürsprache, die ein Mensch (wörtl. Erschaffener) bei einem anderen Menschen (wörtl. Erschaffenen) einlegt. Denn bei einem Menschen legt (stets) jemand Fürsprache ein, der ihm ebenbürtig ist – oder aber über ihm oder unter ihm steht – *ohne*, dass derjenige, bei dem Fürsprache eingelegt wird, das erlauben würde.“¹¹⁵¹

In einem ganz ähnlichen Sinne schreibt Ibn Taymīya auch: „[...] ein Mensch legt bei einem anderen Menschen Fürsprache ein, *ohne* dessen Erlaubnis: Er hat also mit diesem (bei dem er Fürsprache einlegt) einen Anteil daran, dass das Erwünschte erreicht wird.“¹¹⁵² Ibn Taymīya hat seine Worte hier sorgfältig gewählt: Er spricht von *šurakā'* und *šarik*, oder, anders gesagt: Gott von dieser Analogie fernzuhalten ist gleichbedeutend damit, die Gefahr von *širk* zu bannen. Gottes Souveränität ist unteilbar; sie verträgt keine „Teilhaberschaft“. Im Falle von Fürsprache als sozialer Praxis verhält es sich nachdrücklich *anders*: Hier verhält es sich stets so, dass die Fürsprache „ohne Erlaubnis“ erfolgt, was man vielleicht eher als „gegen den Willen dessen, bei dem um Fürsprache gebeten wird“, wiedergeben müsste. Ibn Taymīya hat immer wieder auf eine Art und Weise argumentiert, die zu zeigen versucht, dass die Souveränität dessen, bei dem Fürsprache eingelegt wird – also des *mašfū' ilayhi* – *keinesfalls absolut ist*, sondern dass die soziale Praxis der Fürsprache vielmehr dazu angetan ist, ein „Wollen wider Willen“ hervorzubringen; ein „Wollen“, das von einer anderen Kraft „bewegt“, „ausgelöst“ oder „angestossen“ wird (ohne „Erlaubnis“):

„[...] und es ist das Fürsprechen/die Fürsprache dessen, der Fürsprache einlegt, die den Willen dessen ‚bewegt‘, bei dem Fürsprache eingelegt wird, und (die) macht, dass er die Fürsprache ‚will‘ nachdem er sie zuvor nicht ‚wollte‘ – (es verhält dabei sich so) wie beim Befehl dessen, der (etwas) befiehlt, der den, dem befohlen wird, beeinflusst, so dass er macht, was ihm befohlen wurde (wörtl. was er ihm befohlen hat), nachdem er vorher keinen Willen hatte, dies (wörtl. es) zu tun. Ebenso (verhält es sich) bei einer Bitte/Frage eines Menschen an einen

¹¹⁵¹ Vgl.: „*wa-iḏā kāna llāhu lā yašfa'u aḥadun 'indahū illā bi-iḏnihī wa-lā yašfa'ūna illā li-manī rtaḏā fa-mā baqiya š-šufa'a'u šurakā'a ka-šafā'ati l-maḥlūqi 'inda l-maḥlūqi. fa-inna l-maḥlūqa yašfa'u 'indahū naẓīruhū – aw man huwa a'lā minhu aw dūnahū – bi-dūni iḏni l-mašfū'i ilayhi.*“

¹¹⁵² Vgl.: „[...] *al-maḥlūqu yašfa'u 'inda l-maḥlūqi bi-ḡayri iḏnihī fa-huwa šarikun lahū fī ḥuṣūli l-maḥlūbi.*“

anderen Menschen: Bisweilen ist sie es, die ihn dazu bewegt, das zu tun, was er ihn gebeten/gefragt hatte.“¹¹⁵³

Kurzum: Hier ist man schon sehr weit entfernt von der Idee einer ungeteilten Souveränität, sondern vielmehr ist man mitten in einer sozialen Welt, die sich dadurch auszeichnet, dass in ihr unterschiedliche Individuen aufeinandertreffen, die über Macht verfügen. Ibn Taymīya hat den Punkt, dass „niemand die Fürsprache jemandes akzeptiere, es sei denn aufgrund der Tatsache, etwas von ihm zu wünschen oder aufgrund der Tatsache, etwas von ihm zu fürchten/ihn zu fürchten“, mit zahlreichen Verweisen auf die politisch Herrschenden seiner Zeit (= *mulūk*) ausgebreitet. Eine Illustration dessen bietet seine lange Schrift *Al-Qāʿida al-ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla*, wo er schreibt:

„[...] von den Leuten der Schrift und den Muslimen, die der Auffassung sind, dass die Menschen Gott gegenüber den Rang hätten, Fürsprache einzulegen, *ohne* dass Er seine Erlaubnis dazu gegeben hätte, auf dieselbe Weise wie die Menschen füreinander Fürsprache einlegen, so dass der, bei dem Fürsprache eingelegt wird, die Fürsprache dessen, der Fürsprache einlegt, annimmt aufgrund seines (d. h. dessen, bei dem Fürsprache eingelegt wird) Bedürfnisses nach diesem (d. h. dem Fürsprecher) aus Begehren oder Angst, und so wie ein Mensch mit einem anderen Menschen Umgang hat im Sinne des *do ut des* (*muʿāwāḍan*). Und so haben sich diejenigen, die Gott andere Mächte beigesellen, vor Gott Fürsprecher genommen aus den Reihen der Engel, Propheten und Rechtschaffenen und deren Statuen geformt, bei denen sie dann um Fürsprache bitten, wobei sie behaupten: ‚Das sind die *ḥawāṣṣ* von Gott (also: welche, ‚die bei Gott Rang und Ansehen haben‘; Anm. von mir), und so bedienen wir uns ihrer als einer Mittels (um) zu Gott (zu gelangen), durch ihre Bitten/Gebete und ihre *ʿibāda*, so dass sie für uns Fürsprache einlegen‘ – so wie man sich der *ḥawāṣṣ* der Herrscher als eines Mittels bedient (um sich bei den Herrschern Gehör zu verschaffen), da sie (*ḥawāṣṣ*) den Herrschern näher stehen als andere und so bei den Herrschern Fürsprache einlegen, ohne dass die Herrscher solches ‚erlaubt‘ hätten. Und vielleicht legt einer beim Herrscher Fürsprache ein in einem Punkt, den er (d. h. der Herrscher) nicht erwählt hat und *gegen seinen Willen*, wobei er aber dazu angehalten/genötigt ist, dieser Fürsprache (positiv) nachzukommen aus Wunsch/Begehren heraus oder aus Furcht.“¹¹⁵⁴

¹¹⁵³ Vgl.: „[...] *wa-takūnu šafāʿatu š-šafīʿi: hiya llatī ḥarrakat irādata l-mašfūʿi ilayhi wa-ḡaʿalathu murīdan li-š-šafāʿati baʿda an lam takun murīdan lahā. ka-amri l-āmiri llaḍī yuʿaṭṭiru fī l-maʿmūri. fa-yafʿalu mā amarahū bihī baʿda an lam yakun murīdan li-fiʿlihī. wa-ka-ḍālīka suʿālu l-maḥlūqi li-l-maḥlūqi: fa-innahū qad yakūnu muḥarrikan lahū ilā fiʿli mā saʿalahū [...].“*

¹¹⁵⁴ Vgl.: „*min ahli l-kitābi wa-l-muslimīna llaḍīna yazunnūna anna li-l-ḥalqi ʿinda llāhi mina l-qadri an yašfaʿā ʿindahū bi-ḡayri idnihī kamā yašfaʿu n-nāsu baʿduhum ʿinda baʿḍin fa-yaqbalu l-mašfūʿu ilayhi šafāʿata šafīʿin li-ḥāḡatihī ilayhi raḡbatan rahbatan wa-kamā yuʿāmilu l-maḥlūqu l-maḥlūqa bi-l-muʿāwāḍati. fa-l-mušrikūna kānu yattaḥidūna min dūni llāhi šufaʿāʾa mina l-malāʾikati wa-l-anbiyāʾi wa-š-šālīḥīna wa-yuṣawwirūna tamāṭīlahum fa-yastašfiʿūna bihā wa-yaqūlūna: ḥāʾulāʾi ḥawāṣṣu llāhi fa-naḥnu natawassalu ilā llāhi bi-duʿāʾihim wa-ʿibādatihim li-yašfaʿū lanā kamā yutawassalu ilā l-mulūki bi-ḥawāṣṣihim li-kawnihim aqraba ilā l-mulūki min ḡayrihim fa-yašfaʿūna ʿinda l-mulūki bi-ḡayri idni l-mulūki wa-qad yašfaʿu aḥaduhum ʿinda l-maliki fīmā lā yaḥtāruhū fa-yaḥtāḡu ilā iḡābati šafāʿatihī raḡbatan rahbatan.“*

Hier liessen sich noch andere Beispiele aus seinen Schriften anführen – für meine Zwecke muss aber das, was bisher gesagt wurde, ausreichen, und es sei nur nochmals unterstrichen, dass Ibn Taymīya augenscheinlich nicht bereit war, einen derartigen „Angriff“ auf Gottes *rubūbiya* (und damit zusammenhängend: *ulūhiya*) zu akzeptieren.¹¹⁵⁵

V. 3. 5. DIE THEMATIK VON WASĪLA

Ich habe einleitend bemerkt, dass Ibn Taymīya sehr viel Arbeit in den Versuch investiert hat, bestimmte Wörter/Begriffe – was deren Verwendung in religiösen Kontexten betrifft – so zu definieren, dass sie sich nicht mit seinen theologischen Grundüberzeugungen schlagen. Der Komplex *ġāh-ṣafāʿa* ist in dieser Hinsicht sehr illustrativ: War eben zu sehen, dass Ibn Taymīya bestimmte mit diesen Begriffen verbundene Vorstellungen zurückweist, so ist im Folgenden zu zeigen, dass er *andere* mit diesen Begriffen verbundene Vorstellungen nicht nur akzeptiert, sondern sie sogar als einen wichtigen Teil der muslimischen Doxa verteidigt hat (indem er eine bestimmte Wortbedeutung durchgesetzt hat) – und im Lichte dessen, was in der Einleitung zum vorliegenden Teil dieser Arbeit gesagt wurde, ist klar, dass bei dieser Verteidigung von ihm stets der mit seinem religiösen Kapital und der Vermittlungsrichtung (1) verbundene „way of piety“ (d. h. sein Konstrukt vom Glauben) in ihrer Bedeutung hervorgekehrt werden.

Ein zentraler Begriff in diesem Zusammenhang ist der Begriff *wasīla* „Mittel“ bzw. – mit Blick auf die entsprechende Aktivität – *tawassul* (also die Tatsache, sich einer bestimmte Sache „als eines Mittels zu bedienen“). Es ist meiner Auffassung nach lohnend, im Hinblick auf diese Thematik auf einige Punkte aus einer Schrift von Ibn Taymīya – der sogenannten *Qāʿida ġalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* – einzugehen. Schon die im Titel der Schrift vorkommenden Begriffe *wasīla* und *tawassul* lassen keinen Zweifel daran, dass es hier um die Frage geht, wie und kraft welcher Mittel man sich Gott nähern kann, d. h., es geht hier um die Vermittlungsrichtung (2) „Mensch > Gott“. Überaus deutlich geht der Zusammenhang von *w-s-l* und „Nähe“ aus dem Eintrag im *Lisān* hervor. *Al-wasīla* wäre, so Ibn Manẓūr, grundsätzlich *mā yutawaṣṣalu bihī ilā šayʾ wa-yutaqarrabu bihī* „das, womit man etwas erreicht und anhand dessen man sich (etwas) nähert“ (also ein Mittel), und er führt an: „*wassala Fulān ilā llāhi wasīlatan idā ʿamila ʿamalan taqarraba bihī ilayhi*“ – d. h. die Bedeutung des arabischen Verbes *wassala* wäre Ibn Manẓūr zufolge: „eine Tat vollbringen, mit der man sich Gott nähert“. Interessant ist auch die Bedeutung *wāğib* „verpflichtend“ für *wāsil*. Für „*tawassala ilayhi bi-wasīla*“ gibt der *Lisān* an: „sich ihm durch eine Tat nähern“ (*taqarraba ilayhi bi-ʿamal*). Im Sinne einer allgemeinen Worterklärung ist vermerkt: *mā yutaqarrabu bihī ilā l-ğayr* „das, womit man sich etwas anderem nähert“.

Ibn Taymīya hat nun allerdings nachdrücklich betont, dass die Wörter *tawassul* und *wasīla* semantisch nicht eindeutig sind, sondern vielmehr verschiedene Dinge bezeichnen (und man kann davon ausgehen, dass hier bereits die „Probleme“

¹¹⁵⁵ Vgl. Marmon Mercy, p. 130 sowie v.a. auch die von Yahya Michot übersetzte Schrift *Risālat al-wāsiṭa bayna l-ḥalq wa-l-ḥaqq*: Michot *Intermediaires*, pp. 7-8

beginnen, da für ihn eben nicht alle Bedeutungen „richtig“ sind). So schreibt er in seiner *Qā'ida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla*:

„[...] so ist klar geworden, dass in den Wörtern ‚wasīla‘ und ‚tawassul‘ (mehr als eine Sache) zusammengefasst ist und (sie mit) Undurchsichtigkeit (behaftet sind) (*fīhi iḡmāl wa-štibāh*), die es notwendig machen, dass ihre (jeweiligen) Bedeutungsgehalte in Erfahrung gebracht werden und (die es notwendig machen), dass jedem von ihnen zu seinem Recht verholfen wird (*yu'tā kullu dī ḥaqqin ḥaqqahū*), d. h., es muss gewusst werden, was hiervon in Qur'ān und Sunna vorkommt und was (jeweils) die Bedeutung ist. Denn viel Verwirrung der Leute mit Bezug hierauf rührt von diesem Zusammenfallen von und von überschneidenden Bedeutungen und Wörtern her (*fa-inna kaṭīran minī dīrābi n-nāsi fī ḥādā l-bābi huwa bi-sababi mā waqa'a minā l-iḡmāli wa-l-ištirāki fī l-alfāzi wa-ma'ānihā*) – so sehr, dass sie mit Bezug hierauf mehrheitlich nicht wissen, wann wovon die Rede ist (*ḥattā naḡida akṭarahum lā ya'rifu fī ḥādā l-bābi faṣla l-ḥiṭābi*).“¹¹⁵⁶

Was kann nun aber *wasīla* bzw. *tawassul* Ibn Taymīya zufolge alles bezeichnen? Er schreibt, dass mit *tawassul* drei verschiedene Dinge gemeint werden, von denen zwei korrekt sind: (1) *at-tawassul bi-l-īmāni bihī wa-bi-ṭā'atihī*, d. h. *tawassul* dadurch, dass man an den Propheten glaubt und ihm gehorcht; (2) *at-tawassul bi-du'ā'ihī wa-ṣafā'atihī*, d. h. *tawassul* dadurch, dass der Prophet Fürsprache für einen einlegt und betet; (3) *at-tawassul bi-ma'nā al-iqsām 'alā llāhi bi-dātihi wa-s-su'āl bi-dātihi*, d. h. *tawassul* im Sinne von einer Frage mit dem Wesen des Propheten/durch ihn selbst. Was (1) und (2) betrifft, so erachtet sie Ibn Taymīya als zulässig; (3) hingegen wird von ihm scharf kritisiert (hierauf wird weiter unten einzugehen sein). Es gibt also einen Wortgebrauch von *wasīla*, der theologisch *keine Probleme* macht; und es gibt einen Wortgebrauch, der theologisch *schwere Probleme* macht.

Was die beiden *korrekten* Bedeutungen von *tawassul* betrifft, so hat Ibn Taymīya also dargelegt, dass hiermit (1) „der *tawassul* durch den Glauben an ihn (also: Muḥammad) und den Gehorsam ihm gegenüber“ (*at-tawassul bi-l-īmān bihī wa-bi-ṭā'atihī*) gemeint ist– und dies ist für Ibn Taymīya die wichtigste Bedeutung, die „die Wurzel des Glaubens und des Islam ist“ (*huwa aṣl al-īmān wa-l-islām*). Andererseits (2) bezeichnet *tawassul*: „sein (also: Muḥammads) Bittgebet und seine Fürsprache“ (*du'ā'uhū wa-ṣafā'atuhū*). Ibn Taymīya schreibt auf diese beiden Bedeutungen gemünzt:

„Und dies [also (2)] ist gleichfalls nützlich; es bedient sich nach übereinstimmender Meinung der Muslime (*bi-ttifaqi al-muslimīna*) derjenige seiner (also: des Muḥammad) als eines Mittels (*yatawassalu bihī*), für den er (also: Muḥammad) ein Bittgebet gesprochen hat (*man da'ā lahū*) und für den er Fürsprache eingelegt hat (*ṣafa'a fīhi*). Wer diesen *tawassul* durch ihn in einer dieser beiden Bedeutungen abstreitet, der ist ein *kāfir* ‚Ungläubiger‘ und ein *murtadd* ‚Abtrünniger‘, der zur Umkehr aufzufordern ist und für den Fall, dass er nicht umkehrt, als ‚Abtrünniger‘ zu töten ist. *Nichtsdestotrotz ist aber der tawassul durch den Glauben an*

¹¹⁵⁶ Vgl.: „*idā 'urifa ḥādā fa-qad tabayyana anna lafza l-wasīlati wa-t-tawassuli fīhi iḡmālun wa-štibāhun yaḡibu an yu'rafa ma'ānihi wa-yu'tā kullu dī ḥaqqin ḥaqqahū fa-yu'rafu mā warada etc.*“

ihn und dadurch, dass ihm Gehorsam geleistet wird die Wurzel der Religion, und dies ist von der Religion des Islam für alle als obligat festgesetzt (*hādā ma'lūmun bi-ḡ-ḡirāri min dīni l-islāmi li-l-ḡaṣṣati wa-l-āmmati*) – wer also *diese* Bedeutung (von *tawassul*) abstreitet, dessen Unglaube ist für alle offenkundig (*kufruhū ḡāhirun li-l-ḡaṣṣati wa-l-āmmati*). Was (nun andererseits) sein (also: Muḡammads) Bittgebet und seine Fürsprache und die Tatsache, dass die Muslime hieraus einen Nutzen ziehen, betrifft, so ist derjenige, der *dies* abstreitet, *gleichfalls* ein Ungläubiger, aber auf eine etwas *weniger offenkundige* Art und Weise als der Erste (also: derjenige, der den *tawassul bi-l-īmāni bihī wa-bi-ṡā'atihi* abstreitet) (*aḡfā mina l-awwalī*). Wer dies aus Unwissenheit abstreitet, der möge darüber unterrichtet werden – und sollte er *dann* auf seiner Ablehnung beharren, so ist er ein *murtadd* ‚Abtrünniger‘. Was sein (also: Muḡammads) Bittgebet und seine Fürsprache im Diesseits betrifft, so hat sie niemand, der zu den Muslimen gehört, abgestritten (*lam yunkirhu aḡadun min aḡli l-qiblati*). Was seine Fürsprache am Tag der Auferstehung betrifft, so entspricht es der Lehrmeinung der *Ahl as-sunna wa-l-ḡamā'a* [...], dass er (also: Muḡammad) am Tag der Auferstehung ‚allgemeine und spezielle Fürsprachen hat‘ (*lahū ṡafā'ātun yawma l-qiyāmati ḡaṣṣatun wa-āmmatun*) und dass er für diejenigen (wörtl. Sg.) aus seiner Gemeinde, die sich grosse Vergehen haben zu Schulden kommen lassen (*aḡl al-kabā'ir*) und für die Fürsprache einzulegen Gott ihm erlaubt, Fürsprache einlegt. (Aber:) Allein die Gläubigen, die bekennen, dass es nur einen Gott gibt (*aḡl at-tawḡīd al-mu'minūn*), werden von seiner Fürsprache profitieren – aber nicht diejenigen, die Gott andere Mächte beigesellen (*aḡl aṡ-ṡirk*). Und mögen diese (wörtl. sg.) *muṡrikūn* ihn (also: Muḡammad) auch lieben oder verehren, so wird sie Muḡammads (wörtl. seine) Fürsprache nicht aus dem Höllenfeuer erretten; (denn) aus dem Feuer errettet sie (wörtl. sg) einzig und allein ihr Bekenntnis zum einen Gott und ihr Glaube an ihn (also: Muḡammad).“¹¹⁵⁷

V. 3. 5. 1. GLAUBE UND GEHORSAM ALS WASĪLA

Wie zu sehen ist, insistiert Ibn Taymīya zunächst einmal sehr vehement darauf, dass diejenige Bedeutung von *tawassul*, die darin liegt, sich des Glaubens und an den Propheten Muḡammad und der Gehorsams ihm gegenüber als eines Mittels zu Gott zu bedienen, absolut unverzichtbar ist, weil sie die „Wurzel des Glaubens und des Islam ist“. Selbstredend geht es hier nachdrücklich um die Vermittlungsrichtung (1) und damit um den „way of piety“. Ibn Taymīya greift in diesem Zusammenhang auf Q 5/35 sowie Q 17/56-57 zurück. Q 5/35 lautet: „Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott und trachtet danach, ihm nahezukommen [...] (*wa-ibtagū ilayhi l-wasīlata*).“ Q 17/56-57 lautet: „(56) Sag: Ihr könnt (noch so inständig) zu denen beten, die ihr an Gottes (w. seiner) Statt (als Götter) ausget. Sie sind nicht imstande, die Not von euch zu beheben oder (sonst) eine Veränderung herbeizuführen. (57) Jene (angeblichen Götter), zu denen die Ungläubigen (w. sie) beten, trachten (ihrerseits), ihrem Herrn nahezukommen (*yabtagūna ilā rabbihimu l-wasīlata*) (indem sie untereinander wetteifern), wer von ihnen (ihm wohl) am

¹¹⁵⁷ Vgl.: „*aḡaduhumā huwa aṡlu l-īmāni wa-l-islāmi wa-huwa t-tawassulu bi-l-īmāni bihī wa-bi-ṡā'atihi wa-t-ṡāni du'ā'uhū wa-ṡafā'atuhū wa-hādā ayḡan nāfi'un yatawassalu bihī man da'ā lahū etc.*“

nächsten sei, und hoffen auf seine Barmherzigkeit und fürchten sich (gleichzeitig) vor seiner Strafe. Vor der Strafe deines Herrn muss man sich in acht nehmen.“ Ibn Taymīya schreibt auf diese qur’ānischen Verse gemünzt:

„Die *wasīla* zu Ihm, nach der zu trachten Gott befohlen hat – und von der Er von den Engeln und Propheten berichtet hat, dass sie nach ihr als dem Mittel zu Ihm trachten –, liegt in den *wāğibāt* ‚verpflichtenden Handlungen‘ und den *mustahabbāt* ‚erwünschten Handlungen‘, mit denen man sich Ihm nähert. Und *diese wasīla*, nach der zu trachten Gott den Gläubigen befohlen hat, umfasst jede ‚verpflichtende‘ und jede ‚erwünschte‘ Tat. Was (hingegen) weder ‚verpflichtend‘ noch ‚erwünscht‘ ist, fällt nicht hierunter, einerlei, ob es nun ‚verboten‘, ‚missbilligt‘ oder ‚indifferent‘/‚erlaubt‘ ist. Das ‚Verpflichtende‘ und das ‚Erwünschte‘ ist also, was der Gesandte vorgeschrieben hat, d. h., es im Sinne von etwas ‚Verpflichtendem‘ oder ‚Erwünschtem‘ befohlen hat. Und die (logische) Wurzel (all) dessen ist (natürlich) der *Glaube (īmān)* an das, was der Gesandte überbracht hat. Das also, was die *wasīla*, nach der Gott der Schöpfung zu trachten befohlen hat, umfasst, ist es, sich dessen, was der Gesandte überbracht hat, als eines Mittels zu Ihm zu bedienen, indem man ihm nachfolgt, und mit Ausnahme *dessen* gibt es keine *wasīla* für niemanden.“¹¹⁵⁸

Offenkundig arbeitet Ibn Taymīya heraus, dass *eine* Bedeutung von *wasīla* jene durch *īmān* „Glauben“ und *ṭā‘a* „Gehorsam“ bedingte Annäherung an Gott ist, und in Anbetracht der Bedeutung, die die Vermittlungsrichtung (1) für Ibn Taymīya religiöse Konstrukte hat, ist klar, dass *diese* Bedeutung für ihn absolut fundamental und die *wichtigste* Bedeutung ist (und wie zu sehen ist, bedient er sich dabei solcher Kategorien, die *historisch* sind, da sie sich der religiösen Arbeit derjenigen verdanken, die eine *scholastische Beziehung* zu den religiösen Texten unterhalten). Dass Ibn Taymīya dieser Bedeutung von *wasīla* bzw. *tawassul* eine herausragende Bedeutung einräumt, dass sie für ihn absolut fundamental ist und dass sie für ihn von allen Bedeutungen, die *wasīla* haben kann, die hierarchisch bedeutsamste ist, geht auch deutlich daraus hervor, dass er sie mit *allem erdenklichen Nachdruck* ganz am seiner *Qā‘ida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* ausbreitet:

„Der *Šayḥ al-Islām* [...] sagte: Im Namen Gottes des Erbarmer des Barmherzigen. Lob sei Gott, den wir um Hilfe und Verzeihung bitten. Wir nehmen unsere Zuflucht bei Gott vor den Übeln unserer Seelen und vor unseren schlechten Taten. Wen Gott rechtleitet, den vermag niemand in die Irre zu führen, und wen Gott irreführt, den vermag niemand rechtzuleiten. Ich bezeuge, dass es keinen Gott ausser Gott gibt, der keinen Teilhaber hat (*lā šarīka lahū*). Und ich bezeuge, dass Muḥammad sein Diener ist und sein Gesandter, den er mit der rechten Leitung sandte und mit der wahren Religion. Er sandte ihn vor der Stunde (des jüngsten Gerichts) als einen Freudenboten und Warner (und) als einen, der aufruft zu Gott mit dessen Erlaubnis (und) als eine hellstrahlende Lampe: (und) so möge mit ihm aus dem Irrtum (*ḡalāla*) auf den rechten Weg geführt, die Blinden sehend gemacht werden, aus dem Irrtum (*ḡayy*) rechtgeleitet werden, es mögen sich mit ihm blinde Augen öffnen (um zu sehen) und taube

¹¹⁵⁸ Vgl.: „*fa-l-wasīlatu llatī amara llāhu an tubtagā ilayhi wa-aḥbara ‘an malā’ikatihi wa-anbiyā’ihī annahum yabtagūnahā ilayhi etc.*“

Ohren und stumpfe Herzen. Denn er übermittelte die Botschaft, brachte das ihm anvertraute Gut, gab der Umma Ratschlag, bemühte sich um Gott und betete seinen Herrn an bis der Tod zu ihm kam (*atāhu l-yaqīn*) von seinem Gott [...]. Es gibt also einen Unterschied zwischen dem, was wahr, und dem was nichtig ist, zwischen rechtem Weg und Irrtum, zwischen *raṣād* und *ḡayy* und zwischen dem Weg derer, denen das Paradies und denen, denen das Höllenfeuer bestimmt ist, zwischen seinen Freunden und seinen Feinden.¹¹⁵⁹ Und erlaubt ist, was Gott und sein Gesandter erlaubten, und verboten ist, was Gott und sein Gesandter verboten, und die Religion (*dīn*) ist, was Gott und sein Gesandter vorschrieben (*ṣaraʿa*). Gott sandte ihn (d. h. Muḥammad) zu den *ḡinn* und den Menschen, und an beiden ist es, an ihn und das, was er brachte, zu glauben und ihm im Äusseren und im Inneren zu folgen. ‚Der Glaube an ihn und ihm nachzufolgen‘ (*al-īmān bihī wa-mutābaʿatuhū*): Das ist der Weg Gottes, die Religion Gottes und die Verehrung Gottes (*ʿibāda*) und die Gehorsamkeit gegenüber Gott (*ṭāʿa*), und das ist der Weg der Freunde Gottes (*awliyāʾ Allāh*), und das ist die *wasīla*, die Gott seinen Sklaven befohlen hat, als er sagte: *„yā ayyuhā llaḏīna āmanū ttaqū llāha wa-btaḡū ilayhi l-wasīlata [...].“*¹¹⁶⁰ ‚Danach trachten, Gott nahezukommen‘, das gibt es nur für den, der sich Muḥammad, des Glaubens an ihn und indem er Muḥammad nachfolgt, als eines Mittels zu Gott bedient (*fa-btiḡāʾu l-wasīlati innamā yakūnu li-man tawassala ilā llāhi bi-l-īmāni bi-Muḥammadin wi-ttibāʿihī*). Und dieser *tawassul* durch den Glauben an ihn und den Gehorsam ihm gegenüber ist eine Pflicht für alle (Gläubigen) *bāṭinan wa-ẓāhiran*, zu Lebzeiten des Gesandten Gottes und nach seinem Tod, in seiner Anwesenheit und in seiner Abwesenheit. Der *tawassul* durch den Glauben an ihn und durch den Gehorsam ihm gegenüber ist für niemanden hinfällig in keinerlei Zustand, nach dem ihm die autoritative Quelle dargelegt worden ist. Es gibt keinen Weg zu Gottes Grossmut (*karāma*) und Barmherzigkeit (*raḥma*) und keine Errettung aus seiner Erniedrigung und Qual, es sei denn durch (diesen) *„tawassul bi-l-īmān bihī wa-bi-ṭāʿatihī.“*”

Ibn Taymīya setzt also zunächst den „Glauben an Muḥammad (*al-īmān bihī*) und die Erfordernis bzw. Tatsache Muḥammad nachzufolgen (*mutābaʿathū*), mit einer Reihe von Begriffen gleich: dieser Glaube/Nachfolge sind zugleich der „Weg Gottes“ (*sabīl Allāh*), die „Religion Gottes“ (*dīn Allāh*), „die Verehrung Gottes“ (*ʿibādat Allāh*), „Gehorsam Gott gegenüber“ (*ṭāʿat Allāh*), der „Weg der Freunde Gottes“ (*ṭarīq awliyāʾ Allāh*) und schliesslich eben die *wasīla*, die Gott seinen Dienern in (im oben erwähnten Vers) Q 5/35 zu suchen befohlen hätte: *„yā ayyuhā llaḏīna āmanū ttaqū llāha wa-btaḡū ilayhi l-wasīlata.“*¹¹⁶¹ Was die Formulierung *„ibtigāʾ al-wasīla ilā llāh“* betrifft, so konstatiert er explizit, dass dieses Suchen der Nähe zu Gott nur für diejenigen (Wirklichkeit) ist, der sich des Glaubens und der Nachfolge Muḥammads als eines Mittel zu Gott (zu gelangen), bedienen würden: *„fa-btiḡāʾu l-wasīlati ilā llāhi innamā yakūnu li-man tawassala ilā llāhi bi-l-īmāni bi-Muḥammadin wa-ttibāʿihī.“*¹¹⁶² Mit anderen Worten: Ibn Taymīya zufolge ist es

¹¹⁵⁹ Zu beachten ist wieder der Nachdruck, mit dem Ibn Taymīya auf der Möglichkeit dieser Unterscheidung beharrt!

¹¹⁶⁰ Q 5/35: „Ihr Gläubigen! Fürchtet Gott und trachtet danach, ihm nahezukommen [...].“

¹¹⁶¹ Vgl. Q 10/62-63; EQ s. v. *intercession*, p. 554

¹¹⁶² Für Ibn Taymīya besteht kein Zweifel, dass dies die Bedeutung schlechthin von *wasīla* ist: *„fa-ḡimāʾu l-wasīlati llatī amara llāhu l-ḥalqa bi-btiḡāʾihā huwa t-tawassulu ilayhi bi-ttibāʿi mā ḡāʾa bihī r-rasūlu [...].“*

notwendig, Gottes Nähe zu suchen durch Vermittlung des Glaubens an Muḥammad und dadurch, dass Muḥammad nachgefolgt wird. Diese Form von *tawassul* wäre nun eine Pflicht für jeden einzelnen (*farḍ ʿalā kull aḥad*) – und zwar „*bāṭinan wa-zāhiran*“ – zu Muḥammads Lebzeiten ebenso wie nach dessen Tod, in seiner Anwesenheit und seiner Abwesenheit (*fī maṣḥadihī wa-maḡībihī*). Von diesem *tawassul bi-l-īmān wa-bi-ṭ-ṭāʿa* wäre *niemand* entbunden. Wie zu sehen war, argumentiert Ibn Taymīya, dass es keinen anderen Weg zu Gottes Grossmut (*karāma*) und Barmherzigkeit (*raḥma*) geben würde, als eben diesen *tawassul bi-l-īmān wa-ṭ-ṭāʿa*; keinen anderen Weg, um aus Gottes Demütigung (*hawān*) und Qualen (*ʿaḍāb*) errettet zu werden. Das in Q 5/35 vorkommende Wort „Trachten nach der *wasīla*“ – also nach „Nähe“ – vollzieht sich Ibn Taymīya also primär durch „Glauben“ und „Gehorsam“. Eine vergleichbare Argumentation finden wir etwa auch im *Tafsīr* von Ibn Kaṭīr. So schreibt Ibn Kaṭīr, dass *wasīla qurba* „Nähe“ bedeute und fährt dann fort: „[...] Und Qatāda sagte: „*wa-bṭaḡū ilayhī l-wasīla*“, d. h. nähert euch ihm dadurch, dass ihr ihm gehorcht und dadurch, dass ihr macht, was ihn zufriedenstellt (*taqarrabū ilayhī bi-ṭ-ṭāʿatihī wa-l-ʿamali bi-mā yurḍihī*).“ Dies entspricht dem auch von Ibn Taymīya geltend gemachten Zusammenhang zwischen *ṭāʿa* und *qurba*. Und „Gott zu gehorchen“, das heisst nachdrücklich auch *al-inkifāf ʿan al-maḥārim* „das Abstehen von dem, was verboten ist“ und *tark al-manḥiyāt* „zu lassen, was untersagt ist“ – es ist klar, dass damit diejenigen ins Spiel kommen, die darauf spezialisiert sind, das, was verboten (etc.) ist, zu bestimmen (d. h. die *ʿulamāʾ*). Wie zu sehen war, umreisst Ibn Taymīya in der zitierten, relativ kurzen Eröffnungspassage klar den Raum von Orthopraxie („Erlaubt ist, was Gott und sein Gesandter erlaubten; verboten ist, was Gott und sein Gesandter verboten; Religion (*dīn*) ist, was Gott und sein Gesandter vorgeschrieben haben“). Definiert Ibn Kaṭīr *wasīla* folgendermassen: „Die *wasīla* ist das, womit man das erlangt, worauf man abzielt“ (*al-wasīla hiya llatī yutawaṣṣalu bihā ilā taḥṣīli l-maḡṣūdī*)¹¹⁶³ – d. h. „das Mittel, wodurch man etwas erreicht“ –, so ist klar, dass das Mittel *par excellence*, über das sich die „Nähe zu Gott“ vollzieht, gelebte – d. h. *praktizierte* – und legitime Religion ist, und zwar, wie schon deutlich geworden ist: eine durchaus *gebildete* Religion.

V. 3. 5. 2. FÜRSPRACHE UND BITTGEBET ALS WASĪLA

Bereits zu sehen war, dass *wasīla* bzw. *tawassul* Ibn Taymīya zufolge neben der eben beleuchteten Bedeutung „*at-tawassul bi-l-īmān bihī wa-bi-ṭ-ṭāʿatihī*“ auch noch andere Bedeutungen haben kann, die in eine markant andere Richtung verweisen. Hier geht es um den grossen Komplex der Fürsprache und der Bittgebete. Was Ibn Taymīyas Bezugnahme auf die Thematik von Fürsprache (*ṣafāʿa*) und Bittgebeten (*duʿāʾ*) betrifft, so ist sie *ausserordentlich komplex*, und es müssen verschiedene Argumente auseinandergehalten werden.¹¹⁶⁴ Es erscheint mir vernünftig, zunächst zwei Passagen von Ibn Taymīya vorzustellen, die im Hinblick auf die Argumente des Ibn Taymīya eine wichtige Orientierungshilfe darstellen.

¹¹⁶³ Vgl. Kaṭīr *Tafsīr*, Bd. 2, p. 564

¹¹⁶⁴ Diese Komplexität ist dabei so gross, dass sich leicht eine eigene Arbeit nur über dieses Thema schreiben liesse.

Neben dem *tawassul bi-l-īmān bihī wa-ṭāʿatihī*, der eben näher beleuchtet wurde und den Ibn Taymīya als „Wurzel vom Glauben und vom Islam“ betrachtet (vgl. oben), gibt es also noch andere Bedeutungen von *tawassul*:

„Diese beiden¹¹⁶⁵ sind erlaubt (*ḡāʾizān*), und hierher gehört (als ein Beispiel für die zweite Art von *tawassul*) das, was ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb gesagt hat: ‚Oh Gott! Wenn wir an Dürre litten, pflegten wir uns unsres Propheten als eines Mittels zu bedienen, und dann hast Du uns getränkt; und (jetzt nach dem Tod des Propheten) bedienen wir uns des Onkels unseres Propheten als eines Mittels zu Dir, so tränk uns!‘¹¹⁶⁶ Das heisst (wenn ʿUmar hier sagt: ‚*tawassalnā ilayhi*‘ dann meint er:) ‚durch sein Gebet und durch seine Fürsprache‘. Und (als ein Beispiel für die andere und erste Art von *tawassul* ist da) Gottes (wört. Sein) Wort (= Q 5/35): ‚*wa-btaḡū ilayhi l-wasīlata*‘, d. h. (*wasīla* ist hier) die Nähe zu Ihm, dadurch, dass ihm (= Muḥammad) gehorcht wird (*al-qurba ilayhi bi-ṭāʿatihī*), wobei der Gehorsam Muḥammad gegenüber der Gehorsam Gott (wörtl. Ihm) gegenüber ist – (wo doch) Gott sagte (= Q 4/80): ‚*man yuṭīʿi r-rasūla fa-qad aṭāʿa llāha*‘. Und dieser erste¹¹⁶⁷ *tawassul* ist die *Wurzel* der Religion, und ihn (wörtl. diesen) leugnet kein Muslim. Was (hingegen) den *tawassul* durch sein (=Muḥammads) Gebet und seine Fürsprache betrifft – so wie das in der Aussage von ʿUmar vorkommt –, so ist das (eben) ein *tawassul* durch sein *Gebet* und nicht durch seine *Person/sein Wesen* (*fa-innahū tawassul bi-duʿāʾihī lā bi-dātihi*), und das ist auch der Grund dafür, dass sie (= die Muslime nach Muḥammads Tod) vom ‚*tawassul* durch Muḥammad‘ abgegangen sind zum ‚*tawassul* durch seinen Onkel al-ʿAbbās‘. Gesetzt nun, der *tawassul* wäre ein ‚*tawassul* durch seine (=Muḥammads) Person/sein Wesen, so wäre (selbstredend) ein ‚*tawassul* durch Muḥammad (wörtl. ihn)‘ geeigneter als ein ‚*tawassul* durch al-ʿAbbās‘. Als sie also vom ‚*tawassul* durch Muḥammad (wörtl. ihn) zur ‚*tawassul* durch al-ʿAbbās‘ übergegangen sind, so weil man wusste (wört. es wurde gewusst), dass das, was Muḥammad zu seinen Lebzeiten machte, durch seinen Tod unmöglich geworden war – ganz im Unterschied zum *tawassul*, der darin besteht, dass an ihn geglaubt wird und dass ihm gehorcht wird, denn dies (zu tun) ist ununterbrochen vorgeschrieben (*mašrūʿ dāʾiman*).“¹¹⁶⁸

Wie zu sehen ist, greift Ibn Taymīya in dieser Passage die drei von ihm identifizierten Bedeutungen von *tawassul* auf (vgl. oben): (1) den *tawassul bi-l-īmān bihī wa-bi-ṭāʿatihī*, und wie zu sehen ist, wird auch hier konsequent betont, dass dies die *wichtigste* Bedeutung von *tawassul* ist; (2) den *tawassul bi-duʿāʾihī wa-ṣafāʿatihī* (3) den *tawassul* in Sinne von *al-iqsām* bzw. *as-suʿāl bi-dātihi*, wobei für ihn – ich wiederhole mich – (1) und (2) eine jeweils zulässige Bedeutung von *tawassul* sind, (3) hingegen eine unzulässige. Logisch ist zudem, dass (2) und (3) einer Differenzierung im Hinblick auf das entsprechen, was – in der Sekundärliteratur – zumeist unterschiedslos als „Fürsprache“ bezeichnet wird.

¹¹⁶⁵ Also: *tawassul* durch Glauben und Gehorsam sowie *tawassul* durch die Fürsprache und Gebet von Muḥammad.

¹¹⁶⁶ Vgl.: „*allahumma innā kunna idā aḡdabnā tawassalnā ilayka bi-nabīyinā fa-tasqīnā wa-inna natawassalu ilayka bi-ʿammi nabīyinā fa-sqīnā*!“

¹¹⁶⁷ „Erste“, weil Ibn Taymīya diese Form von *tawassul* stets als Erstes präsentiert.

¹¹⁶⁸ Vgl.: „*fa-hāḏā ḡāʾizāni bi-iḡmāʿi l-muslimīna wa-min hāḏā qawlu ʿUmara bni al-Ḥaṭṭābi allahumma innā kunna idā aḡdabnā tawassalnā ilayka bi-nabīyinā etc.*“

Zudem ist hier bereits ein bei Ibn Taymīya ganz wesentlicher Punkt angesprochen: Er *verteidigt* die Fürsprache und das Bittgebet durch Muḥammad, und er stimmt zu, dass dies als eine zulässige Form von *tawassul* zu erachten ist. Aber: Diese Form von *tawassul* hat für Ibn Taymīya zur logischen Bedingung, dass Muḥammad diese Fürsprache und Bittgebete auch tatsächlich *selbst* spricht und leistet. Und dies impliziert ganz klar, dass diese Form von Fürsprache nach dem Tod von Muḥammad in der „linearen Zeit“ logischerweise nicht mehr geleistet werden kann (und darum steht im Zentrum des *tawassul* der Muslime ja in dem zitierten Beispiel auch al-ʿAbbās und nicht Muḥammad). Sehr gut möglich ist diese Fürsprache durch Muḥammad, wie Ibn Taymīya betont, hingegen zu Muḥammads *Lebzeiten* (also in der „linearen Zeit“) sowie am *Tag der Auferstehung* (also am „Ende der Zeiten“ oder in der „eschatologischen Zeit“), da in diesen beiden Kontexten Muḥammad tatsächlich *selbst* diese Fürsprache und Gebete zu leisten vermag¹¹⁶⁹. Eine gute Illustration dieses Sachverhaltes bietet eine zweite Passage:

„Und Muḥammad (wörtl. er) ist der Fürsprecher der Menschen (*ṣaḥīḥ al-ḥalāʾiq*); derjenige, der einen ‚lobenswerten Rang‘ innehat, um den ihn alle beneiden; derjenige der Fürsprecher, der den höchsten Rang innehat und der den höchsten *ḡāh* bei Gott hat [...]. Und Muḥammad ist von grösserem *ḡāh* als alle anderen Propheten und Gesandten, aber von seiner Fürsprache und sein(en) Bittgebet(en) profitieren nur diejenigen, für die der Gesandte (auch tatsächlich) Fürsprache eingelegt hat und für die er (auch tatsächlich) gebetet hat. Für wen der Gesandte also gebetet hat und für wen er Fürsprache eingelegt hat, der hat sich ‚Muḥammads Fürsprache und seiner Gebete als eines Mittels zu Gott bedient‘ (*tawassala ilā llāhi bi-ṣaḥāʾatihī wa-duʿāʾihī*) – so wie Muḥammads (wörtl. seine) Gefährten sich seines Gebets und seiner Fürsprache als eines Mittels zu Gott bedient haben; und so wie sich die Leute am Tag der Auferstehung seines [...] Gebets und seiner Fürsprache als eines Mittels zu Gott [...] bedienen werden. Und es entspricht dem (sprachlichen) Usus der Prophetengefährten, dass sie das Wort *tawassul* in *diesem* Sinne zu gebrauchen pflegten.“¹¹⁷⁰

Ibn Taymīya hat mit Bezug auf die Bedeutung „Fürsprache“ also zunächst das Argument ins Spiel gebracht, dass strikt zwischen der Fürsprache in einem eschatologischen Kontext (d. h. der Fürsprache am „Ende der Zeiten“) und der Fürsprache in der „linearen“ Zeit unterschieden werden muss. Mit Bezug auf die Fürsprache in der „linearen Zeit“ hat er zudem unterschieden zwischen einer Fürsprache, die von einem *Lebenden* geleistet wird und der Fürsprache, die von schon *verstorbenen* bzw. *abwesenden* Heiligen bzw. von Propheten oder Engeln gesucht wird.

¹¹⁶⁹ Vgl. auch die von Ibn Taymīya ausgesprochene Maxime: „*man ṣafaʿa lahū r-rasūlu ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama wa-daʿā lahū fa-huwa bi-ḥilāfi man lam yadʿu lahū wa-lam yaṣfaʿ lahū.*“

¹¹⁷⁰ Vgl.: „*wa-huwa ṣaḥīḥu l-ḥalāʾiqi ṣāḥibu l-maqāmi l-maḥmūdi llaḍi yaḡbiṭuhū l-awwalūna wa-l-aḥirūna fa-huwa aʿzamu ṣ-ṣafaʿāʾi qadran wa-aʿlāhum ḡāhan ʿinda llāhi etc.*“

V. 3. 6. DIE ESCHATOLOGISCHE FÜRSPRACHE (DURCH MUḤAMMAD) ALS TEIL DER MUSLIMISCHEN DOXA

Im Hinblick auf die eschatologische Fürsprache (insbesondere durch Muḥammad) ist festzuhalten, dass sie kaum Auseinandersetzungen hervorrief, und mit Marmon kann konstatiert werden, dass

„[...] eschatological intercession, an intercession that would occur at the end of time, was accepted by the ulama as a point of doctrine. Despite the apparent exclusivity of the Prophet's "praiseworthy position", other intercessors on the Day of Resurrection also appear in early *ḥadīth* collections and in the writings of the ulama. These include the angels, the Qur'ān, the young children who predeceased their parents, the other prophets, the *awliyā'* (sic), ordinary pious Muslims and, in a seeming inversion of the hierarchical model of intercession, God Himself.“¹¹⁷¹

Was die eschatologische Fürsprache durch den Propheten Muḥammad betrifft, so entspricht es der muslimischen Doxa, dass Muḥammad am Tag des Jüngsten Gerichts in dieser Hinsicht eine besondere – und bedeutende – Rolle spielt. Hierauf weist etwa Annemarie Schimmel in der *EF*² hin: „Although the Throne Verse (sūra II, 155) asks, "Who could intercede with Him except by His permission?" many Muslims believed that the Prophet was granted this permission, as XVII, 79 speaks of his "special rank".“¹¹⁷² Die von Schimmel hier als „special rank“ übersetzte qur'ānische Formulierung ist *maqām maḥmūd* „lobenswerter Rang“: Q 17/79: „*wamina l-layli fa-tahaḡḡad bihī nāfilatan laka 'asā 'an yab'atāka rabbuka maqāman maḥmūdan*“, d. h.: „Und des Nachts halte Vigilien mit ihr als zusätzliche Leistung für dich! Vielleicht wird dich (dann) dein Herr zu einem lobenswerten Rang (im Jenseits) erwecken.“ Konsultiert man die *tafsīr*-Werke – also etwa Ibn Kaṭīr¹¹⁷³ – so wird überaus deutlich, dass zwischen *maqām maḥmūd* und *ṣafā'a* ein enger Zusammenhang hergestellt wird: „*qāla aḡtaru ahli t-ta'wīl: dālika* [d. h. *maqām maḥmūd*] *huwa l-maqāmu llaḡī yaqūmuhū Muḥammad [...] yawma l-qiyāma li-ṣafā'ati n-nāsi li-yuriḡahum rabbuhum min 'aḡīmi mā hum fihi min šiddati dālika l-yawmi*.“ Der *maqām maḥmūd* wird auch direkt als *maqām aš-ṣafā'a* bezeichnet. Muḥammad sei im Besitze von „*aš-ṣafā'a al-uzmā 'inda llāh*“; von ihm wird zudem ausgesagt, er wäre „*ṣāḡib al-wasīlati llatī hiya a'lā manzilatīn fī l-ḡannati lā talīqu illā lahū*.“ Und mit seiner „Fürsprache“ wirkt Muḥammad dahingehend, dass die „Rangstufen“ von Leuten „erhöht“ werden, was durch ihre Taten alleine nicht möglich wäre: „*wa-yašfa'u fī raf'i daraḡāti aqwāmin lā tubliḡuhā a'māluhum*.“ Seine „Fürsprache“ ist zudem „unvergleichlich und konkurrenzlos“: „*lā yašfa'u aḡadun miṡlahū wa-lā yusāwīhi fī dālika*“; „[...] *fa-yašfa'u lā yašfa'u aḡadun ba'dahū aḡtara mim mā ṣafā'a*.“

Den vielleicht besten Ausdruck hat dies in dem in den *tafsīr*-Werken tradierten Narrativ gefunden, dem zufolge sich die Gläubigen am Tag des Jüngsten Gerichts

¹¹⁷¹ Vgl. Marmon *Mercy*, p. 127

¹¹⁷² Vgl. *EF*² s.v. *ṣafā'a*

¹¹⁷³ Für die folgenden Zitate vgl. Kaṭīr *Tafsīr*, Bd. 4, pp. 333-341.

vergeblich an unterschiedliche Propheten gewandt hätten mit der Bitte um „Fürsprache“ und von diesen jeweils an Muḥammad weiterverwiesen worden seien:

„Muḥammad’s intercession at the day of judgment is described in a tradition [...] the main features of which are as follows. On the day of judgment, God will assemble the believers; in their need they turn to Adam for his intercession. He reminds them, however, that through him sin entered the world and refers them to Nūḥ. But he also mentions his sins and refers them to Ibrāhīm. In this way, they appeal in vain to the great apostles of God until ʿĪsā finally advises them to appeal to Muḥammad for assistance. The latter will gird himself and with God’s permission throw himself before Him. Then he will be told “arise and say, intercession is granted thee”. God will thereupon name him a definite number to be released and when he has led these into Paradise, he will again throw himself before his Lord and the same stages will again be repeated several times until finally Muḥammad says, “O Lord, now there are only left in hell those who, according to the Kurʿān, are to remain there eternally”.¹¹⁷⁴

Dieses Grundgerüst ist mitunter mit vielen Details ausgeschmückt, so etwa mit dem, dass die Propheten vor Muḥammad eher um ihr eigenes Heil besorgt sind, als um das derjenigen, die sie um „Fürsprache“ bitten. Bekanntlich erklären diese Propheten allesamt, dass am Tag des Jüngsten Gerichts „[...] *rabbi qad ḡaḏība l-yawma ḡadban lam yaḡḏab qablahū miṭlahū wa-lan yaḡḏaba baʿdahū miṭlahū*“ – und, anstatt den Gläubigen ihrer Not zu helfen, schreien sie – ziemlich egoistisch – vielmehr: „*nafsī, nafsī, nafsī!*“ (Ich, ich, ich!) Einzig Muḥammad würde „*ummatī, ummatī, ummatī!*“ (Meine Gemeinde, meine Gemeinde, meine Gemeinde!) rufen.¹¹⁷⁵ Es ist selbstredend diese Hoffnung auf *ṣafāʿa* „Fürspache“ durch Muḥammad, der al-Būṣīrī in seiner berühmten *Qaṣīdat al-burda* Ausdruck verliehen hat: „*huwa l-ḡabību llaḏī turḡā ṣafāʿatuhū* usw. usw.“¹¹⁷⁶ Wie weiter oben schon deutlich zu sehen war, bildet die „eschatologische“ Fürsprache durch Muḥammad auch für Ibn Taymīya einen festen Bestandteil der muslimischen Doxa. Illustrativ hierfür ist, dass er selbiger schon alleine *symbolisch* einen enormen Rang zugewiesen hat, indem er sie beispielsweise gleich zu Beginn seiner Schrift *Qāʿida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* mit grossem Nachdruck hervorgehoben hat. Er hat zudem explizit diejenigen kritisiert, die diese Fürsprache infragestellen (vgl. z. B. die Muʿtazila).

V. 3. 6. 1. DIE BEDINGUNGEN FÜR DIE ESCHATOLOGISCHE FÜRSPACHE DURCH MUḤAMMAD

Was die Fürsprache am Ende der Zeiten durch Muḥammad betrifft (also die „eschatologische“ Fürsprache), so streicht Ibn Taymīya hier nun allerdings – nachdrücklich – eine wichtige Einschränkung hervor. Für diese Einschränkung ist die Unterscheidung zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ wesentlich. Für

¹¹⁷⁴ Vgl. *EF* s. v. *ṣafāʿa*

¹¹⁷⁵ Vgl. Marmon *Mercy*, p. 127

¹¹⁷⁶ Experimentierfreudigen sei eine Google-Suche nach diesem Halbvers empfohlen! Die Trefferzahl spricht für sich selbst.

diese beiden Kategorien von Menschen würden hier nämlich unterschiedliche Dinge gelten. Ibn Taymīya schreibt:

„Was Fürsprache und (Bitt)Gebet (*du‘ā*) betrifft, so ist die Möglichkeit, dass die Gläubigen hiervon profitieren, an *Bedingungen* geknüpft, und es gibt Dinge, die das (d. h. die Möglichkeit von ihr zu profitieren) *verunmöglichen* (*mawānī*). So nützt etwa die Fürsprache für die *Ungläubigen* nicht, um sie vor der Hölle zu erretten; und (die Tatsache) dass man um Verzeihung für sie bittet, nützt den Ungläubigen nichts, insofern sie *als Ungläubige* gestorben sind – und (da) mag der Fürsprecher auch über den grössten *ḡāh* von allen Fürsprechern verfügen (so wie Muḥammad).“¹¹⁷⁷

Es passt selbstredend ganz hervorragend zu Ibn Taymīyas weiter oben schon ausführlich dargelegter religiöser Positionierung, dass er mit Nachdruck hervorkehrt, dass diese eschatologische Fürsprache durch Muḥammad den *Glauben* zur absoluten Bedingung hat, d. h., er insistiert auf der Vermittlungsrichtung (1) und damit auf dem „way of piety“ sowie der Komponente von *dīnī*, er reiht sie *vor*. Ein Reflex dieser Tatsache ist, dass er – explizit und signifikanterweise – betont, dass die Bittgebete und die Fürsprache durch den Propheten schlicht und einfach nicht vom selben *Rang* sind (*laysa bi-manzila*) wie *īmān* „der Glaube“ an ihn und *ṭā‘a* „der Gehorsam“ ihm gegenüber:

„Die Muslime sind sich einig darüber, dass Muḥammad von allen Menschen den grössten *ḡāh* bei Gott hat; dass kein Erschaffener einen grösseren *ḡāh* bei Gott hat als den *ḡāh*, den er hat“¹¹⁷⁸; keine Fürsprache, die bedeutender ist als die seine, *aber die Bittgebete (wörtl. sg.) der Propheten und ihre Fürsprache sind nicht vom selben Rang wie der Glaube an sie und der Gehorsam, den man ihnen erweist: Denn der Glaube an sie und der Gehorsam, den man ihnen erweist, macht die Glückseligkeit im Jenseits und die Errettung vor der Bestrafung absolut und allgemein notwendig*, d. h., *jeder*, der als einer stirbt, der an Gott und Seinen Gesandten glaubt und Gott und Seinem Gesandten gegenüber gehorsam ist, ist *zwingend* (*qaṭ‘an*) denen zuzuschlagen, denen im Jenseits Glückseligkeit beschieden ist (wörtl. *ahl as-sa‘āda*); und *jeder*, der als einer stirbt, der *nicht* an das glaubt, was der Gesandte überbracht hat, ist *zwingend* denen zuzuschlagen, deren Aufenthalt im Jenseits das Feuer sein wird (wörtl. *ahl an-nār*).“¹¹⁷⁹

In diesem Zusammenhang kann die oben bereits vorgekommene Thematik von *istiḡfār* „des Bittens um Verzeihung“ bzw. „des Bittens, dass Gott jemandem verzeihen möge“ wieder aufgenommen werden. Ibn Taymīya erinnert an einschlägige und erfolglose Interventionsversuche (einen von Ibrāhīm und einen von Muḥammad) zugunsten ungläubiger Verwandter:

¹¹⁷⁷ Vgl.: „aš-šafā‘tu li-l-kuffāri bi-n-naḡāti mina n-nāri wa-l-istiḡfār lahum ma‘a mawtihihim ‘alā l-kufri lā tanfa‘uhum“.

¹¹⁷⁸ Freie Übersetzung.

¹¹⁷⁹ Vgl.: „wa-qadi ttafaqa l-muslimūna ‘alā annahū ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama a‘zamu l-ḥalqi ḡāhan ‘inda llāhi lā ḡāha li-maḥlūqin ‘inda llāhi a‘zama min ḡāhihī wa-lā šafā‘ata a‘zama etc.“

„Fürsprache [...] und das Bitten um Verzeihung für sie nützt den Ungläubigen nichts, insofern sie als Ungläubige gestorben sind – und sei es, dass der Fürsprecher unter die Fürsprecher mit dem grössten *ḡāh* zu reihen ist. Es gibt keinen mächtigeren Fürsprecher als Muḥammad [...] und dann (nach ihm) Ibrāhīm. Ibrāhīm betete für (*daʿā li-*) und bat um Verzeihung für ihn (*istaḡfara li*), so wie im Qurʾān steht (wörtl.: wie Gott gesagt hat) (=Q 14/41): ‚Herr! Vergib mir und meinen Eltern und den Gläubigen am Tag, da die Abrechnung anhebt‘. Muḥammad (seinerseits) wollte nach dem Vorbild von Ibrāhīm für Abū Ṭālib um Verzeihung bitten, und eine Reihe von Muslimen wollte für ihre Verwandten um Verzeihung bitten, und da sandte Gott herab (=Q 9/113): ‚Der Prophet und diejenigen, die glauben, dürfen (Gott) nicht für die Heiden um Vergebung bitten – auch (nicht) wenn es Verwandte (von ihnen) sein sollten, nachdem ihnen (endgültig) klar geworden ist, dass sie (wegen ihres hartnäckigen Unglaubens) Insassen des Höllenbrandes sein werden.‘ Dann erwähnte Gott Ibrāhīms Entschuldigung und sagte (=Q 9/114): ‚Und wenn (seinerzeit) Abraham für seinen (heidnischen) Vater um Vergebung gebeten hat, so (hat er das) nur (getan) aufgrund eines Versprechens, das er ihm (vorher) gegeben hatte. Als ihm nachträglich klar wurde, dass er (d. h. sein Vater) ein Feind Gottes war, sagte er sich von ihm los. Abraham war empfindsam und mild.‘¹¹⁸⁰

Die Quintessenz dessen, was Ibn Taymīya hier sagt, ist, dass es dem als *muṣṣrik* verstorbenen Vater von Ibrāhīm nichts genützt hätte, dass Ibrāhīm um Verzeihung für ihn bat – und das trotz der Grösse von Ibrāhīms *ḡāh* und Rang (*maʿa ʿizami ḡāhihi wa-qadrihi*). Gott hätte den Gläubigen befohlen, sich Ibrāhīm und diejenigen, die ihm nachfolgten, zum Vorbild zu nehmen *ausser in diesem einen Punkt* (d. h. Ibrāhīms Versicherung an seinen Vater: „*la-astaḡfiranna laka*“).¹¹⁸¹ Denn Gott verzeihe nicht, dass man Ihm etwas beigeselle (*fa-inna llāha lā yaḡfiru an yuṣṣraka bihi*). Ibn Taymīya führt im Folgenden einen vergleichbaren (d. h. gleichfalls frustrierten) Versuch von *ṣafāʿa* „Fürsprache“ seitens Muḥammad – immerhin *sayyid aṣ-ṣufaʿāʿ*, wie auch Ibn Taymīya schreibt – für seine Mutter an. So soll Muḥammad gesagt haben:

„Ich bat meinen Herrn um Erlaubnis (*istaʿdantu rabbi*), für meine Mutter um Verzeihung bitten zu dürfen, und Er hat es nicht erlaubt. Da bat ich Ihn um Erlaubnis, ihr Grab besuchen zu dürfen, und Er erlaubte es mir.“¹¹⁸²

Die für diese „eschatologische Fürsprache“ durch Muḥammad formulierte Grundbedingung des „Glaubens“ hat im religiösen Konstrukt von Ibn Taymīya also den Effekt, dass die Forderung nach „Glaube“ und „Gehorsam“ (Gott und Seinem Gesandten Muḥammad gegenüber) *zwingend vorher erfüllt werden muss* (wobei das Ziel nicht „Sündlosigkeit“ ist, die Ibn Taymīya als unrealistisch zurückgewiesen

¹¹⁸⁰ Vgl.: „*wa-qad daʿā l-Ḥalīlu Ibrāhīmu li-abīhi wa-staḡfara lahū kamā qāla taʿālā ʿanhu rabbīnā ḡfir li wa-li-wālidayya wa-li-l-muʿminīna yawma yaqūmu l-ḥisābu wa-qad kāna ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama arāda an yastaḡfira li-Abī Ṭālibin etc.*“

¹¹⁸¹ Vgl. Q 60/4

¹¹⁸² In einer anderen Version, die Ibn Taymīya gleichfalls anführt, finden wir in diesem Zusammenhang die berühmte Aufforderung Muḥammads: „*fa-zūrū l-qubūra fa-innahā tuḏakkiru l-mawta!*“ (vgl. Informant A)

hat). Wenn Ibn Taymīya im Kontext der „eschatologischen Fürsprache“ so nachdrücklich auf die Grundbedingung des Glaubens pocht, dann weist er einmal mehr *dem, was für sein Konstrukt von imān „Glauben“ am allerwichtigsten ist, konsequent und logisch die hierarchisch höhere Position zu*; dann ist dies für ihn eine weitere Gelegenheit, herauszuarbeiten, was für ihn die *conditio sine qua non* von Glauben ist.

V. 3. 6. 2. DIE FÜRSPRACHE IN DER LINEAREN ZEIT

Vollkommen anders liegen die Dinge im Falle der religiösen Fürsprache bzw. „sacred intercession“, die nicht *am Ende der Zeiten* stattfindet, sondern *in der linearen Zeit*. Hier ist – ich wiederhole mich – strikt zu unterscheiden zwischen einer Fürsprache, die zu *Lebzeiten* des Fürsprechers stattfindet (die Ibn Taymīya akzeptiert) und einer Fürsprache, die angeblich *nach dessen Tod* oder *in dessen Abwesenheit* stattfinden soll (was Ibn Taymīya scharf zurückweist).¹¹⁸³ Der springende Punkt ist die erwähnte Überlegung, dass der Fürsprecher *selbst* die Fürsprache leisten muss bzw. das Gebet sprechen muss (was einem Verstorbenen selbstredend nicht möglich ist). Was Bittgebet und Fürsprache in der linearen Zeit zu Lebzeiten des Propheten betrifft, so insistiert Ibn Taymīya deutlich darauf, dass Muḥammads Bittgebete und Fürsprache hier z. B. auch dahingehend wirken können, dass Ungläubige rechtgeleitet werden u. a..¹¹⁸⁴ Was auf der anderen Seite diejenige Fürsprache in der linearen Zeit betrifft, von der Marmon schreibt, dass sie „hotly contested“¹¹⁸⁵ war (also diejenige „Fürsprache“, die von *Verstorbenen* erbeten wird), so steht Ibn Taymīya durchaus im Zentrum dieser Angriffe. Marmon hat seine Position konzis zusammengefasst: „[...] to petition the Prophet and the other holy dead for intercession *before* the Day of Resurrection is to commit an act of *shirk* (polytheism).“¹¹⁸⁶ Wenn ich dies richtig sehe, hatte Ibn Taymīya sogar seine liebe Not damit, hier von *ṣafāʿa* „Fürsprache“ zu sprechen, sondern er legt vielmehr nahe, dass es korrekt wäre, von *tawassul* zu sprechen.¹¹⁸⁷ Im Lichte dessen, was hier gesagt wurde, ist klar, dass es sich bei den Praktiken, die „hotly contested“ waren, somit wohl um den weiter oben unter (3) angeführten *tawassul* im Sinne von „*as-suʿāl bi-d-dāt*“ handelt, d. h., hier geht es darum, dass nicht ein Individuum (also z. B. Muḥammad) *selbst* Gott bittet, sondern vielmehr darum, dass sich andere Individuen des Muḥammad (etc.) bedienen. Die Frage ist, warum Ibn Taymīya so vehement *gegen* diese Form von „Fürsprache“ argumentiert hat?

¹¹⁸³ Vgl. Beranek & Tupek *Visiting Graves*, p. 16

¹¹⁸⁴ Vgl. etwa: „*fa-qad yadʿū li-baʿḍi l-kuffāri bi-an yahdiyahū llāhu aw-yarzuquhū fa-yahdihī wa-yarzuquhū* etc.“

¹¹⁸⁵ Vgl. Marmon *Mercy*, p. 127

¹¹⁸⁶ Vgl. Marmon *Mercy*, p. 129 – Hervorhebung von mir.

¹¹⁸⁷ Vgl.: „[...] *kaṭīrun minā l-ʿāmmati llaḍīna yastaʿmilūna lafza š-ṣafāʿati fī maʿnā t-tawassuli fa-yaqūlu aḥaduhum allahumma inna nastašfiʿu ilayka bi-Fulānin wa-Fulānin ay natawassalu bihī wa-yaqūlūna li-man tawassala fī duʿāʾihī bi-nabīyin aw ḡayrihī ,qad tašaffaʿa bihīʾ min ḡayri an yakūna l-mustašfaʿu bihī šafaʿa lahū wa-lā daʿā lahū bal wa-qad yakūnu ḡāʾiban lam yasmaʿ kalāmahū wa-lā šafaʿa lahū.*“

V. 3. 7. IBN TAYMĪYAS „ÖKONOMIE HEILBRINGENDER AKTE“

Für Ibn Taymīyas Überlegungen zur Thematik des Bittens (*du‘ā*) in der linearen Zeit ist zu beachten, dass im Zentrum dieser Überlegungen so etwas wie eine „Ökonomie heilbringender Akte“ steht. Yahya Michot hat mit der gebührenden Deutlichkeit hieran erinnert:

„[...] de fait, le Prophète a demandé – ou, plutôt, ordonné – à la communauté de prier sur lui, d’invoquer Dieu pour lui. Cette intercession des croyants pour le Messager retient l’attention d’Ibn Taymiyya et le conduit à développer [...] une « économie » de l’invocation et de la demande d’invocation entre les croyants: invoquer Dieu pour autrui profite à la fois à l’invocateur et à celui pour qui il invoque, d’où la nécessité de ne pas rechercher son seul profit¹¹⁸⁸ quand on demande à autrui d’invoquer

¹¹⁸⁸ Logischerweise geht es im Falle der hier angesprochenen *ziyāra* (also: dem Besuch von Gräbern) einmal mehr um einen Streit um die Bedeutung von Wörtern. So schreibt Ibn Taymīya auf dieses Wort bezogen: „[...] (*ziyāra*) ist ein Wort, das eine (dem religiösen Gesetz entsprechende und) rechtmässige Bedeutung hat, das sie (aber) in einer anderen Bedeutung gebraucht haben.“¹¹⁸⁸ Wie weiter unten noch zu zeigen wird, hat Ibn Taymīya diesem Sachverhalt insofern entschieden Bedeutung eingeräumt, als er einen Zusammenhang zwischen (seiner Auffassung nach) ungebührlichem religiösen Handeln und (seiner Auffassung nach: missbräuchlichen oder falschen) Benennungen gesehen hat, und diesen Zusammenhang hat er beispielsweise eben auch im Hinblick auf die Praxis Gräber aufzusuchen um dort Bittgebete zu sprechen formuliert (*qaṣd ad-du‘ā’ ‘inda l-qubūr*), bei welcher zwei Punkte eine Rolle spielen, nämlich erstens die Praxis des Besuchens und zweitens die Praxis, jemanden um Hilfe anzurufen und zu bitten – beides bildet in der von Ibn Taymīya kritisierten Praxis eine *Einheit*. Ibn Taymīya hat argumentiert, dass *ziyāra* „der Besuch“ *in diesem Sinne* einen sprachlichen Missbrauch darstellen würde; eine missbräuchliche Verwendung eines Wortes. Demgegenüber kann das Wort *ziyāra* durchaus auch eine rechtmässige und vom Propheten Muḥammad eingeführte religiöse Praxis bezeichnen (= *az-ziyāra aš-šar‘īya*), und zwar genau dann, wenn darunter verstanden wird, dass Gräber aufgesucht werden, um den Toten zu grüssen und für ihn zu bitten¹¹⁸⁸ (*as-salām ‘alā l-mayyit wa-d-du‘ā’ lahū*):

„Der legitime Grabbesuch (*az-ziyāra aš-šar‘īya*), den der Gesandte Gottes für seine Gemeinde als Brauch eingeführt hat (*sannah li-ummatihī*), beinhaltet es, den Toten zu grüssen und für ihn zu bitten und ist so wie das Beten für einen Toten bei dessen Begräbnis. Denn wer bei dessen Begräbnis für einen Toten betet, dessen Ansinnen ist es, *für den Toten* zu bitten. Und Gott erbarmt sich des Toten kraft seiner Bitte und belohnt ihn (selbst) für sein Gebet. Und ebenso verhält es sich mit dem, der auf legitime Art und Weise die Gräber¹¹⁸⁸ besucht, denn so jemand grüsst sie (= die Toten) und bittet *für sie*, und Gott erbarmt sich ihrer kraft seiner Bitte, und er wird dafür, dass er den Toten (wörtl. ihnen) eine Wohltat erwiesen hat, belohnt.“ (Vgl.: „*tataḍammanu s-salāma ‘alā l-mayyiti wa-d-du‘ā’a lahū bi-manzilati ṣ-ṣalāti ‘alā ġināzatihi fa-l-muṣallī ‘alā l-ġināzati qaṣduhū d-du‘ā’u li-l-mayyiti etc.*“)

Wird unter *ziyāra* dies verstanden, so hat Ibn Taymīya an der Praxis nichts auszusetzen. Wie bereits erwähnt, legt Ibn Taymīya nun allerdings nahe, dass das Wort *ziyāra* häufig „missbräuchlich“ verwendet wird, d. h. dasselbe Wort wird so gebraucht, dass mit ihm eine *vollkommen andere* und mit einer *anderen Glaubensüberzeugung verbundene* religiöse Praxis bezeichnet wird. Augenfälliges Merkmal dabei ist, dass hier nun weniger der *Tote von der Bitte des Lebenden* profitiert, sondern – genau umgekehrt – der *Lebende durch seine Bitte vom Toten* profitiert. Auf diese Inversion (aus *ihrer* Sicht!) haben islamische Rechtsgelehrte immer wieder hingewiesen. Nelly Amri verweist in diesem Zusammenhang etwa auf den Rechtsgelehrten Abū l-Qāsim al-‘Abdūsī

Dieu pour soi car cela reviendrait à attendre quelque chose d'une créature plutôt que du Créateur; or c'est fondamentalement interdit, sinon en cas de nécessité."¹¹⁸⁹

Weiter oben schon gesagt wurde, dass Ibn Taymīya mit seinen religiösen Konstrukten ohne jeden Zweifel so etwas wie ein *gerechtes Gemeinwesen* anvisiert hat und dass diese Konstrukte so etwas wie „social overtones“ (Peter Brown) haben. Ich habe in diesem Zusammenhang vorgeschlagen, dass seine starke Betonung der *root metaphor* der allgemeinen menschlichen Armut mit seinen Überlegungen zu *‘ibāda* zusammenzusehen ist, und ich habe zu argumentieren versucht, dass Ibn Taymīya mit Nachdruck darauf beharrt hat, dass (richtig verstandene) *‘ibāda* heisst, drei Formen von Unrecht zu vermeiden (also das, was er verschiedenenorts als *anwā‘ az-ẓulm at-ṭalāṭa* bezeichnet): Gott zu dienen, heisst Gott nichts beizugesellen und Sein alleiniges Anrecht auf Verehrung zu respektieren (1); es heisst, an den Dienern Gottes gut zu handeln und somit ein Anrecht der Menschen zu respektieren, da dies ein Teil der Verehrung Gottes ist (2); und (1) und (2) zusammen heissen schliesslich, dass der gläubige Mensch es vermeidet, Unrecht gegen sich selbst zu tun (also *ẓālim li-nafsihi* zu sein, d. h. „gegen sich selbst zu freveln“) (3). Logischerweise implizieren diese „drei Formen von Unrecht“ von der einen Seite her betrachtet, dass ganz bestimmte und auch benennbare Akte zu vermeiden sind; und von der anderen Seite her betrachtet implizieren sie, dass andere und ebenfalls benennbare Dinge *zu tun* sind (und als solche auch von eminenter Bedeutung für ein solcherart gerechtes Gemeinwesen in Ibn Taymīyas Sinne sind). Einmal mehr – und wenig überraschend – gilt, dass Ibn Taymīya *so* argumentiert, dass die zentrale und privilegierte Stellung des „way of piety“ erhalten bleibt. Dies geht u. a. deutlich daraus hervor, dass er dieses gerechte Gemeinwesen (also ein Gemeinwesen, in dem die *anwā‘ az-ẓulm at-ṭalāṭa* eliminiert sind) als die Domäne von *taklīf* bestimmt, d. h., als einen Raum, in dem die Verpflichtung zur Einhaltung der religiösen Vorschriften aufrecht ist:¹¹⁹⁰

„Ein Gruppe von den *salaf* sagte: ‚(Einige) Leute pflegten die Engel und Propheten anzurufen, und da sagte Gott: Die, die ihr hier anruft, sind Meine Diener so wie ihr Meine Diener seid; sie hoffen auf Meine Barmherzigkeit so wie ihr auf Meine Barmherzigkeit hofft, und sie fürchten

(gest. 1434 A. D.) und konstatiert: „[...] et si pour le juriste, c'est le mort qui tire bénéfice de la visite (*al-mayt huwa alladhī yantaḥi*), et non le vivant, il ajoute, néanmoins, que c'est cette dernière croyance qui prévaut (*yuṭaqad anna l-hayy yantaḥi bi-l-mayt*).“ (Vgl. Amri *Messagers*, p. 194). Auch Ibn Taymīya war die Tatsache dieser Verkehrung völlig bewusst, was etwa durch folgenden (recht indignierten) Ausruf illustriert wird: „*wa-ayna qaṣḍu n-naḥi li-l-mayyiti min qaṣḍi š-širki bihī*“, d. h.: „Welche Welten liegen doch zwischen der Absicht, einem Toten nützen zu wollen und der Absicht, Gott eine andere Macht beizugesellen (da)durch (dass man sich an) den Toten (wendet anstatt an Gott).“ (Die Übersetzung von *qaṣḍ* ist nicht ganz unproblematisch. Nicht extra betont werden muss, dass Ibn Taymīya hier bestimmten religiösen Praktiken recht viel unterstellt!).

¹¹⁸⁹ Vgl. Michot *Intermédiaires*, p. 3

¹¹⁹⁰ Für *taklīf* vgl. *EḌ* s. v. *taklīf*. „[...] a term of the theological and legal vocabulary denoting the fact of an imposition on the part of God of obligations on his creatures, of subjecting them to a law. The corresponding passive participle mukallaf is used of someone who is governed by this law and in this connection, in legal language, it denotes every individual who has at his disposal the full and entire scope of the law [...].“

Meine Bestrafung so wie ihr Meine Bestrafung fürchtet; und sie nähern sich Mir so wie ihr euch Mir nähert' – d. h., Gott [...] hat es untersagt, die Engel und Propheten anzurufen, und zur selben Zeit hat Er uns darüber in Kenntnis gesetzt, dass die Engel und Propheten für uns bitten und (für uns) um Verzeihung bitten. Ungeachtet dessen ist es aber nicht gestattet, dass wir das von ihnen *fordern*. Und dasselbe gilt für die Propheten und die Rechtschaffenen, und auch, wenn sie lebendig in ihren Gräber sind und auch, wenn bestimmt worden ist, dass sie für die Lebenden bitten und auch, wenn es hier einschlägige Überlieferungen gibt, so steht es Niemandem an, derartiges von ihnen zu *fordern* – und dies hat (dementsprechend) auch keiner von den *salaf* getan, da dies ein Vorwand ist, mit ihnen *širk* zu treiben (wörtl. *ḡarī'a ilā š-širk*) und *sie* anzubeten anstatt von *Gott* – im Unterschied dazu, dies von einem von ihnen (also: den Rechtschaffenen etc.) zu seinen *Lebzeiten* zu fordern, da dies *nicht* zu *širk* führt, da das, was Propheten, Engeln sowie Rechtschaffene nach deren Tod tun, durch den *kosmischen Befehl* ist (*bi-l-amr al-kawnī*), d. h., hierauf hat die Bitte dessen, der bittet, keinen Einfluss, und dies im Unterschied zur Bitte, die an einen von ihnen zu dessen Lebzeiten gerichtet wird, da es *vorgeschrieben* worden ist, die Bitte des Bittenden zu erhören (*fa-innahū yušra'u iğābatu s-sā'ili*), wohingegen die Verpflichtung zur Einhaltung der religiösen Vorschriften mit dem Tod zu einem Ende gekommen ist (*wa-ba'ḍa l-mawti nqaṭa'a t-taklīfu 'anhum*).¹¹⁹¹

Nachdem für Ibn Taymīya nun ausser Streit steht, dass den Dienern Gottes Gutes zu tun als ein Teil des Dienstes an Gott zu sehen ist (vgl. die eben erwähnte Koinzidenz der „drei Formen von Unrecht“) – d. h. zu dem gehört, was in der Religion *vorgeschrieben* ist –, so kann nicht überraschen, dass er den ganzen Bereich des Bittens so konzipiert, dass er einer einzigen grossen Zirkulation von heilbringenden Dingen entspricht; einer regelrechten „Ökonomie des Heils“, die in dem Moment zum Erliegen kommt oder zumindest deutlichen Schaden nimmt, wo eine dieser „drei Formen von Unrecht“ ihre unheilvolle Wirkung zu entfalten beginnt, d. h., wo derjenige Zustand zermalmt wird, wo *die Gläubigen aneinander gut handeln, indem sie Gott dienen* – und zwar: *Gott allein*. Die (unverkennbaren) „social overtones“ der religiösen Konstrukte des Ibn Taymīya treten hier voll zutage: Das Gemeinwesen, das seine religiösen Konstrukte objektiv einfordern, ist so beschaffen, dass es auf solchen Verhaltensweisen gründet und solche Verhaltensweisen für legitim erklärt, die in der Domäne von *taklīf* – d. h. von *dīnī* – nach sich ziehen, dass das, was entweder absolut (*ḥālīṣ*) oder aber überwiegend (*rāğīḥ*) heilbringend ist (d. h. den *maṣāliḥ* zuzuschlagen ist), stattfinden kann. Für diese regelrechte „Ökonomie heilbringender Akte“ gilt, dass in ihr, so scheint Ibn Taymīya nahezulegen, kein Verlust gemacht werden kann; dass sie ein Gemeinwesen vorsieht, in dem der Dienst an Gott einer Arbeit am Heil *aller* exakt entspricht. Genau in dem Masse, indem die Menschen in voller Aufrichtigkeit Gott dienen und nur um Gottes willen handeln und einander die Möglichkeit geben, dies zu tun, arbeiten sie zugleich am eigenen Heil, am Heil des gesamten Gemeinwesens – und dienen Gott in aller Aufrichtigkeit. Mit anderen Worten: Die Religion, die

¹¹⁹¹ Vgl.: *qāla ṭā'ifatun mina s-salafī: kāna aqwāmum yad'ūna l-malā'ikata wa-l-anbiyā'a fa-qāla llāhu ta'ālā: hā'ulā'i llaḍīna tad'ūnahum hum 'ibādī kamā antum 'ibādī yarğūna raḥmatī kamā tarğūna raḥmatī wa-yahāfūna 'aḍābī etc.*“

Gott und Sein Gesandter vorgeschrieben haben, gemeinsam zu einer Wirklichkeit werden zu lassen, ist für Ibn Taymīya das Projekt, das aus der allgemeinen menschlichen Armut resultieren sollte. Nicht extra erst hervorgehoben werden muss, dass solch eine Konzeption keinen Platz sieht dafür, dass *Verstorbene* um ausschliesslich egoistischer Ziele wegen „angehaut“ und „angebettelt“ (vgl. das von Ibn Taymīya gebrauchte Lexem *ṣaḥāda*) werden; dass solch ein Verhalten genau in dem Masse, wie es für Ibn Taymīya theologisch gesprochen die Schleusen einer Quelle von Unheil aufmacht (indem nicht *für* die Verstorbenen etwas *Vorgeschriebenes* getan wird – also Gott gedient wird –, sondern vielmehr die Verstorbenen an Gottes Statt angefleht werden – also *širk* betrieben wird), auch jene für Ibn Taymīya so eminent wichtige Sphäre dessen, was *dīnī* ist, fortgespült wird – und damit das Glaubensprojekt scheitert. Exemplarisch kann hier auf eine Passage aus seiner *Qāʿida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* verwiesen werden, wo diesen Zusammenhängen auf durchaus kohärente Art und Weise nachgegangen wird:

„Die Religion des Islam ist auf zwei Grundprinzipien errichtet: (1) dass wir Gott allein dienen, der keinen Teilhaber hat; (2) dass wir Ihm mit der Religion dienen, die Er vorgeschrieben hat – und dabei handelt es sich um das, was die Gesandten entweder im Sinne von etwas Verpflichtendem oder von etwas Erwünschtem befohlen haben. Gott (wörtl. Er) ist also zu jeder Zeit mit dem zu dienen, was Er in dieser Zeit vorgeschrieben hat. Als (folgerichtig) das religiöse Gesetz der Torah verbindlich (*muḥkam*) war, waren diejenigen, die danach handelten, Muslime; und ebenso verhält es sich im Falle des Evangeliums. Und ganz gleich mit Bezug auf die Anfangszeit des Islam: Betete der Prophet (damals) in Richtung Jerusalem, so war sein Gebet in diese Richtung (damals) Teil des Islams; und als ihm befohlen wurde, sich beim Gebet nach der Kaʿba hin auszurichten, war das Gebet in *diese* Richtung Teil des Islams, wohingegen ein Abweichen hiervon, indem (weiterhin) nach Jerusalem (wört. *ilā ṣ-ṣaḥra*) gebetet wird, (von nun an) nicht mehr Teil des Islams ist, d. h., wer nach der Gesandtschaft des Muḥammad Gott nicht mit dem dient, was Gott an Verpflichtendem und Erwünschtem vorgeschrieben hat, der ist kein Muslim. Und (zur selben Zeit) ist es mit Bezug auf sämtliche verpflichtenden und erwünschten Handlungen unabdingbar, dass sie *nur* um Gottes willen gesetzt werden (wörtl. *an takūna ḥālīṣatan li-llāhi*). [...] Das heisst, (mit Bezug auf) alles, was ein Muslim an verpflichtenden und erwünschten gottgefälligen Handlungen tut – wie der Glaube an Gott und Seinen Gesandten; die auf den Körper und das Vermögen bezogenen gottesdienstlichen Handlungen; die Liebe zu Gott und Seinem Gesandten; das Wohltun an den Gottesdienern, indem er ihnen Nutzen erweist und mit dem Vermögen hilft (*al-iḥsānu ilā ʿibādi llāhi bi-n-naḥʿi wa-l-mālī*) – , ist befohlen, dass er es *ausschliesslich um Gottes willen tut* (*al-maʿmūru an yaʿalahū ḥālīṣan li-llāhi*) und dabei nicht von einem *Erschaffenen* Belohnung (*ḡazāʾ*) hierfür fordert – weder (in Form) ein(es) Gebet(s) noch (in Form von) irgendetwas Anderem – , denn dies gehört zu dem, wofür Belohnung zu fordern nicht gestattet ist, weder ein Gebet noch sonst etwas. Was das Bitten eines Erschaffenen um etwas Anderes als dem (oben Genannten) betrifft (*ammā suʿālu l-maḥlūqī ḡayra ḥādā*), so ist dies nicht verpflichtend, sondern vielmehr auch nicht erwünscht – mit Ausnahme von einigen Situationen (*mawāḍiʿ*), während es dem, der gefragt wird (*al-*

mas'ūl), aufgetragen ist zu geben, bevor er gefragt wird (*wa-yakūnu l-mas'ūlu ma'mūran bi-l-i'cātā'i qabla s-su'ālī*). Und verhält es sich so, dass den Gläubigen (allgemein) nicht befohlen worden ist, die Erschaffenen zu bitten, so gilt das *a fortiori* für den Gesandten Gottes [...]. Denn darin, dass man die Erschaffenen fragt, liegen drei Quellen von Unheil (*mafāsīd*): (1) das Unheil (das darin liegt) nach jemand Anderem als Gott bedürftig zu sein – und dies ist eine Spielart von *širk*; (2) das Unheil (das darin liegt) jemand anderen zu schädigen – und dies ist eine Spielart des Unrechts, das den Menschen getan wird; (3) und (schliesslich) liegt darin (das Unheil), jemand anderem als Gott gegenüber *demütig* zu sein, und dies ist ein Unrecht an sich selbst (Frevel an sich selbst) – und (hieraus lässt sich ersehen, dass) dieses ‚Fragen der Erschaffenen‘ (wörtl. es) die ‚drei Arten von Unrecht‘ umfasst, und hiervon hat Gott seinen Gesandten ferngehalten.

Und wo er (also: Muḥammad) der Gemeinde befohlen hat, für ihn so zu beten (*ad-du'ā' lahū*), da ist dies von der selben Art, wie wenn er ihnen etwas befiehlt, woraus sie einen Nutzen ziehen (*fa-dālika min bābi amrihim bi-mā yantafi'ūna*); (d. h.) so wie er ihnen sämtliche verpflichtende und erwünschte Taten befiehlt, und wenn er von ihren Gebeten für ihn profitiert, so profitiert er gleichfalls von den gottesdienstlichen Handlungen und rechtschaffenen Taten, die er ihnen befiehlt. Denn im *Ṣaḥīḥ* ist erwiesen, dass er gesagt hat: ‚Wer zur rechten Leitung ruft, der erhält dafür den Lohn, den auch die erhalten, die ihm folgen – ohne, dass dabei irgendetwas von ihrem Lohn geringer würde‘ (*man da'ā ilā hudan kāna lahū mina l-ağri miṭla uğūri mani ttaba'ahū min ġayri an yanquṣa min uğūrihim šay'un*). Und Muḥammad [...] ist derjenige, der zu dem aufruft, was seine Gemeinde an guten Dingen tut, d. h., in dem, was sie tun, liegt für ihn an Lohn, was auch ihrem (also: der Gemeindemitglieder) Lohn entspricht – ohne, dass sich dabei ihr Lohn verringern würde. [...] Der Prophet hat (nun) mit Bezug auf die Gebete, die er von seiner Gemeinde gefordert hat, selbige im Sinne eines *Befehls* gefordert (*ṭalab amr*) oder im Sinne eines ‚*Begierigmachens*‘ (*ṭalab targīb*), aber nicht im Sinne einer Bitte (*ṭalab su'āl*). Und hierzu gehört, dass er uns befohlen hat, für ihn zu beten und ihn zu grüssen, denn dies hat Gott im Qur'ān befohlen (= Q 33/56): ‚Sprecht den Segen über ihn und grüsst ihn [, wie es sich gehört!]' Und die Prophetensprüche von ihm mit Bezug auf Gebet und Gruss sind wohlbekannt. Und hierzu gehört (auch) sein Befehl, nach der *wasīla*¹¹⁹², der *faḍīla* und dem *maqām maḥmūd* zu streben, so wie im *Ṣaḥīḥ* von Muslim von 'Abdallāh b. 'Amr vom Propheten überliefert wird, dass er gesagt hat: ‚Hört ihr den Muezzin, dann sagt etwas wie das, was er sagt, und dann betet für mich, denn wer einmal für mich betet, für den betet Gott zehn Mal, und dann bittet Gott für mich um die *wasīla*, denn sie ist eine Rangstufe im Paradies, die niemandem ansteht, es sei denn einem von Gottes Dienern, und ich hoffe, dass ich jener Diener sein werde, und wer Gott um die *wasīla* für mich bittet, bei dem wird am Tag der Auferstehung meine Fürsprache ihre Einkehr nehmen (*ḥallat 'alayhi šafā'atī*).‘ Und im *Ṣaḥīḥ* von al-Buḥārī ist von Ġābir vom Propheten überliefert, dass er gesagt hat: ‚Wer sagt, wenn er den (Gebets)Ruf hört: ‚Oh Gott, Herr dieses vollendeten Aufrufs und des jetzt beginnenden Gebets (*ṣalāt*): Gib (*ātī*) Muḥammad die *wasīla*,

¹¹⁹² Vgl. Meier *Nachgelassene Schriften Band 1*, p. 27 mit der Übersetzung „Mittlerschaftsnähe im Paradies“ für *wasīla*; Michot übersetzt „l'accès a Lui“ (vgl. Michot *Intermédiaires*, p. 9).

die *faḍīla* und den erhabenen Rang, und erweck ihn zu einem lobenswerten Rang (*ibʿaṯhu maqāman maḥmūdān*)¹¹⁹³, den Du versprochen hast. Fürwahr, Du brichst Deine Versprechen nicht!’ – (wer dies sagt,) bei dem wird meine Fürsprache ihre Einkehr nehmen am Tag der Auferstehung.’ Er hat also die Muslime begierig danach gemacht, dass sie Gott um die *wasīla* für ihn bitten, und er hat deutlich gemacht, dass bei dem(jenigen), der für ihn um sie (also: die *wasīla*) bittet, seine Fürsprache ihre Einkehr nehmen wird am Tag der Auferstehung; sowie wie Gott für denjenigen, der einmal für ihn betet, zehn Mal ihn beten wird, denn die Belohnung gehört zum Tun (*fa-inna l-ğazā’a min ġinsi l-ʿamali*). Und hierher gehört auch der Ḥadīṯ [...], dass ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb den Propheten um Erlaubnis fragte, die ʿumra machen zu dürfen, was dieser ihm erlaubte (wörtl. ‚und da erlaubte er es ihm’) und anschliessend sagte: ‚Mein Bruder, vergiss uns/mich nicht in deinen Gebeten! (*lā tansanā yā aḥī min duʿā’ika*)’, und die(se) Forderung des Propheten (Muḥammad) von ʿUmar für ihn zu beten ist so wie seine Forderung, für ihn den Segen zu sprechen und ihn zu grüssen und Gott um die *wasīla* und die erhabene Rangstufe für ihn zu bitten – und dies ist wie seine Forderung, dass alle übrigen rechtschaffenen Taten getan werden sollen, d. h., das, worauf er (hier) abzielt ist es, *dem, von dem er fordert, zu nützen und ihm Gutes zu tun*. Und auch Muḥammad (wörtl. er) profitiert davon, dass er sie (also: seiner Gemeinde) das Gute lehrt und es ihnen befiehlt, und er profitiert auch vom Guten, das sie tun und das zu den rechtschaffenen Taten gehört sowie (auch) von ihrem Gebet für ihn. Und hierher gehört auch die Aussage: ‚Fürwahr, ich spreche oft den Segen über dich – wieviel soll ich für dich machen von meinen Gebeten?’ Da sagte er: ‚Was du willst.’ Da sagte er: ‚Ein Viertel?’ Da sagte er: ‚Was du willst, und wenn du mehr daraus machst, ist es besser für dich.’ Da sagte er: ‚Die Hälfte?’ Da sagte er: ‚Was du willst, und wenn du mehr daraus machst, ist es besser für dich.’ Da sagte er: ‚Zwei Drittel?’ Da sagte er: ‚Was du willst, und wenn du mehr daraus machst, so ist es besser für dich.’ Da sagte er: ‚Soll ich mein ganzes Gebet für dich machen?’ Da sagte er: ‚Dann schützt du dich vor dem, was dich bekümmert (*iḍan takfā hammaka*), und dann wird dir deine Sünde vergeben (*yuğfaru laka ḍanbuka*).’ [...] Derjenige, von dem hier die Rede ist (wörtl. *hāḍā*) hatte also ein *duʿā’* ‚Bittgebet’, mit dem er bittet, und wenn er also an die Stelle seines Bittgebets das Gebet für den Propheten (Muḥammad) setzt, so enthebt ihn Gott von dem, was ihn bekümmert bezüglich Dies- und Jenseits, (*kafāhu llāhu mā ahammahū min amri dunyāhu wa-āḥiratiḥi*) – denn immer, wenn er für ihn betet, betet Gott zehn Mal für ihn, und würde er für die ersten Muslime bitten, sagten die Engel ‚Amen, und für dich das Gleiche!’ – so ist also seine Bitte für den Propheten *a fortiori* angemessener. Und wer zu einem anderen Menschen sagt: ‚Bitte für mich!’ – oder ‚für uns’, und wessen Ansinnen dabei ist, dass derjenige, den er hiermit beauftragt, vom Gebet profitiert, während auch er vom Auftrag, den er gegeben hat (wörtl. *amriḥi*) profitiert, und wenn der, der hiermit beauftragt wurde, dies tut – so wie er ihm sämtliches Gute zu tun befiehlt – , so nimmt er sich den Propheten zum Vorbild; so folgt er seinem Beispiel; und dann handelt es sich hierbei nicht um eine Frage, die zu unterlassen besser ist (*laysa hāḍā mina s-su’āli l-marğūḥi*).

Wenn aber jemand nichts anderes beabsichtigt, als sein (eigenes) Anliegen zu verfolgen (ṭalab ḥāğatiḥi), so liegt es nicht in seiner Absicht, dem

¹¹⁹³ Vgl. Q 17/79

Anderen (wörtl. jenem) zu nützen und ihm Gutes zu tun – und so jemand ist mit Bezug hierauf nicht denjenigen zuzuschlagen, die sich den Propheten zum Vorbild nehmen und seinem Beispiel folgen, sondern vielmehr zählt dies zu der (Art von) Bitte, im Vergleich zu der etwas Anderes vorzuziehen ist, die für die Bitte bei Gott und Seinem Gesandten aufzugeben besser ist als einen Erschaffenen zu bitten und besser, als bei solch einem zu fragen (*bal hādā huwa mina s-su'āli l-marḡūhi llaḏi tarkuhū ilā r-raḡbati ilā llāhi wa-rasūlihī afḏalu mina r-raḡbati ilā l-maḥlūqi wa-su'ālihī*). Und all dies gehört zum Fragen/Bitten der Lebenden, dem zulässigen und vorgeschriebenen Bitten.

Was es (hingegen) betrifft, einen Toten zu bitten, so ist dies *nicht* vorgeschrieben; weder verpflichtend noch erwünscht, ja, vielmehr (ist es) auch nicht indifferent, und dies hat niemand aus den Reihen der Prophetengefährten oder deren Nachfolger gemacht; und niemand von den Altvorderen der Gemeinde hat dies für erwünscht gehalten, da hierin mehr Unheil als Heilbringendes liegt (wörtl.: eine Quelle für Unheil, die schwerer wiegt und nicht etwas Heilbringendes, das schwerer wiegt; *li-anna ḏālika fīhi mafsadatun rāḡiḥatun wa-laysa fīhi maṣlaḥatun rāḡiḥatun*). Wo (aber) doch das Gesetz (*ṣarī'a*) nur Dinge befiehlt, die entweder ausschliesslich heilbringend sind (*maṣāliḥ ḥālīṣa*) oder aber Dinge, die mehr Heil als Unheil bringen, es hierin aber nichts gibt, das mehr Heil (als Unheil) bringen würde, sondern vielmehr (ist dies) ausschliesslich eine Quelle für Unheil (*mafsada maḥḏa*) oder etwas, das mehr Unheil als Heil bringt (*mafsada rāḡiḥa*) – und beides ist illegitim.

So ist also klar geworden, dass das, was der Prophet (Muḥammad) vom Bitten um das Gebet von Anderen gefordert hat, dem Kapitel von *iḥsān* an den Menschen (also: dem Erweisen einer Wohltat; dem guten Handeln) zuzuschlagen ist, welches entweder ‚verpflichtend‘ oder aber ‚erwünscht‘ ist.

Und ebenso gehören das Gebet für den Verstorbenen, der Besuch der Gräber der Gläubigen und der Gruss derselbigen und das Bitten für sie zum guten Handeln an den Verstorbenen (*iḥsān ilā l-mawtā*), das er befohlen hat; welches ‚verpflichtend‘ oder ‚erwünscht‘ ist, denn Gott hat den Muslimen *ṣalāt* ‚Gebet‘ und *zakāt* ‚Almosen‘ befohlen, und aufs Gebet hat Gott im Diesseits und im Jenseits das (alleinige) Anrecht (*fa-ṣ-ṣalātu ḥaqqu l-ḥaqqi fī d-dunyā wa-l-āḥirati*); und aufs Almosen haben die Menschen das Anrecht, und so hat also der Gesandte den Menschen befohlen, die Rechte Gottes und die Rechte Seiner Diener zu respektieren, indem sie Gott dienen und Ihm nichts beigesellen. Und es gehört zum Dienst am Ihm, den Menschen Gutes zu tun (also: *iḥsān* an ihnen zu praktikzieren), insofern ihnen Gott selbiges befohlen hat – wie z. B. für Verstorbene zu beten (*aṣ-ṣalāt 'alā l-ḡanā'iz*) und die Gräber der Gläubigen zu besuchen. Aber Satan hat über die, die ihm folgen, die Herrschaft gewonnen und gemacht, dass sie (genau) hiermit bezwecken, dem Erschaffer andere Mächte beigesellen (*ḡa'ala qaṣdahum bi-ḏālika ṣ-ṣirka bi-l-ḥālīqi*) und dem Erschaffenen Schaden zuzufügen. Denn beabsichtigen sie mit ihren Besuch bei den Gräbern der Propheten und Rechtschaffenen einzig und allein, (selbige) um etwas zu bitten und bei ihnen zu bitten oder liegt es weder ihn ihrer Absicht, selbige (also: die Propheten und die Rechtschaffenen) zu grüssen noch für sie zu beten – was die Absicht hinter dem Gebet für den Verstorbenen ist –, so gesellen sie (genau) hierdurch Gott andere Mächte bei; so sind sie (genau hierdurch), welche, die demjenigen, den sie bitten, schaden und ihm Unrecht tun, und zugleich

freveln sie gegen sich selbst (wörtl. tun sich selbst Unrecht), d. h. sie bringen hier alle (wörtl. die) drei Arten von *ẓulm* ‚Unrecht‘ zusammen (*ḡamaʿū bayna anwāʿi ẓ-ẓulmi t-ṭalātati*). Denn, was Gott und Sein Gesandter vorgeschrieben haben, ist *tawḥīd*, Gerechtigkeit, *iḥsān* und *iḥlās* und (dies ist) *ṣalāḥ* „Heil“ für den Menschen mit Bezug auf das Dies- und das Jenseits; und in den (ganzen und) unzulässigen Neuerungen entsprechenden Formen von (angeblich) gottesdienstlichen Handlungen (*ʿibādāt muḩtadaʿa*), die Gott und Sein Gesandter nicht vorgeschrieben haben, liegt *širk*, Unrecht, Vergehen und Verdorbenheit mit Bezug auf das Dies- wie auf das Jenseits. Denn Gott hat den Gläubigen befohlen, *Ihm* zu dienen und den Dienern Gottes Wohltaten zu erweisen – so wie Er gesagt hat (= 4/36): ‚Und dienet Gott und gesellt ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) bei! Und zu den Eltern (sollt ihr) gut sein, und (ebenso) zu den Verwandten [den Waisen und den Armen, (weiter) zum verwandten und fremden Beisassen, zum Gefährten (der euch) zur Seite (steht) (?), zu dem, der unterwegs ist (oder: zu dem, der dem Weg (Gottes) gefolgt (und dadurch in Not gekommen) ist; w. zum Sohn des Wegs), und zu dem, was ihr (an Sklaven) besitzt. Wer eingebildet und prahlerisch ist, den liebt Gott nicht]‘ – und *dies* zu befehlen ist gleichbedeutend damit, eine hohe moralische Haltung (wörtl. *maʿālī al-aḥlāq*) zu befehlen, und Gott liebt eine hohe moralische Haltung, so wie Er (umgekehrt) eine mindere moralische Haltung verabscheut (wörtl. *safsāfhā*). Und vom Propheten Muḩammad wird überliefert, dass er gesagt hat: ‚Ich wurde nur entsandt, um die hohe moralische Haltung zur Vollendung zu bringen‘, und im *Ṣaḩīḩ* (von al-Buḩārī) steht fest, dass er gesagt hat: ‚Die obere Hand ist besser als die untere‘, und er hat gesagt: ‚Die ‚obere Hand‘ ist die ‚gebende‘ und die ‚untere Hand‘ ist die, die ‚bittet‘, und im *Ṣaḩīḩ* ist erwiesen, dass er das gesagt hat. *Welche Welten* liegen nun zwischen (der Tatsache), dass man den Dienern Gottes Gutes tut und dass man ihnen Schaden zufügt, indem man sie fragt und anbettelt?! Und *welche Welten* liegen zwischen (der Tatsache), dass man den Erschaffer (werktätig) zu Einem macht, indem man *Ihn* bittet, auf *Ihn* hofft, ganz auf *Ihn* vertraut und (ganz) *Ihn* liebt und (zwischen der Tatsache), *Ihm* etwas beizugesellen, indem man die *Erschaffenen* (wörtl. Sg.) bittet, auf *sie* hofft, ganz auf *sie* vertraut und indem man ihnen dieselbe Liebe entgegenbringt wie Gott?! Und *welche Welten* liegen zwischen dem Heil des Gottesdieners, indem er ganz *Gott* dient (*fī ʿubūdīyati llāhi*), *Ihm* gegenüber demütig ist und nach *Ihm* bedürftig ist und zwischen seinem Verderben, indem er ganz den *Erschaffenen* (wörtl. Sg.) dient, ihnen gegenüber demütig ist und ihrer bedarf?!“¹¹⁹⁴

Hier ist schon sehr deutlich zu sehen, wie nachdrücklich Ibn Taymīya darum bemüht ist, jene „Ökonomie des Heils“ am Laufen zu halten; wie systematisch er versucht, die Gelingensbedingungen für *ʿibāda* hervorzukehren – und damit auch jene Handlungen zurückzudrängen versucht, die das Florieren jener „Ökonomie“ zum Erliegen bringen – und damit ein heilloses (in jederlei Hinsicht dieses Wortes) Unrecht anrichten.

¹¹⁹⁴ Vgl.: „*wa-dīnu l-islāmi mabnīyun ʿalā aṣṣayni an naʿbuda llāha waḩdahū lā šarīka lahū wa-an naʿbudahū bi-mā šaraʿahū minā d-dīni wa-huwa ma amarāt biḩi r-rusulu amra iḡabin aw amra stiḩbābin fa-yuʿbadu fī kulli zamānin bi-mā amara biḩi fī ḡālīka z-zamāni etc.*“

V. 3. 8. FÜRSPRACHE UND ZWEITURSACHEN

Mit Nachdruck hervorzukehren ist an dieser Stelle, dass Ibn Taymīya die beiden von ihm akzeptierten Formen von *tawassul* (d. h. den *tawassul* durch *īmān* „Glauben“ und *ṭāʿa* „Gehorsam“ sowie den *tawassul* durch *ṣafāʿa* „Fürsprache“ und *duʿāʾ* „Gebet“) auf *rationale* Art und Weise zu argumentieren versucht hat – dies allerdings selbstredend im Einklang mit seinen theologischen Grundüberzeugungen. Und zwar dergestalt, dass er im Hinblick auf die Thematik von *tawassul* (in der linearen Zeit) auf den Begriff *sabab* (pl. *asbāb*) zurückgegriffen hat (schon zu sehen war, dass Ibn Taymīya die Leugnung der *asbāb* als eine Beleidigung der Vernunft erachtet hat).¹¹⁹⁵ Bereits gesagt wurde, dass die *asbāb* als philosophisch-theologischer Begriff die sogenannten „Zweitursachen“ (secondary causes¹¹⁹⁶; Mittelursachen¹¹⁹⁷) bezeichnen, durch die Gott gleichfalls schöpferisch tätig ist:

„[...] Ibn Taymiyya gives numerous examples of God's creation through secondary causality. God may create market price rises by means of (*bi-sabab*) human injustice and price drops by means of human beneficence. God may grant humans their provision by the usual means of human endeavor or by the rarer means of angels and jinn. [...] Also, *invocation and intercession* are among the secondary causes by which God brings to pass what He decrees. [...] God has made deeds causes of reward and punishment just as He has made poison a cause of illness and illness a cause of death.“¹¹⁹⁸

Bereits ausgeführt wurde, dass Ibn Taymīya diesen beiden von ihm akzeptierten Formen von *tawassul* eine dritte Form von *tawassul* entgegensteht, die er scharf zurückweist (d. h., der *tawassul* im Sinne von *as-suʿāl bi-dāt*). Es ist logisch, dass er so auf das Konzept der *asbāb* zurückgreifen wird, dass die beiden ersten Formen von *tawassul* damit erklärt werden, die dritte Form hingegen als haltlos verworfen werden kann.

Bevor hier auf Ibn Taymīya eingegangen wird, sei hier auf ein mit *Taqdīs al-awliyāʾ*¹¹⁹⁹ betiteltes Dokument eingegangen. Es ist lohnend, im Hinblick auf die Thematik der *asbāb* eine Passage aus diesem Dokument anzuführen. In *Taqdīs al-awliyāʾ* findet sich folgende Frage¹²⁰⁰:

„[Frage] Was ist die gesetzliche Bestimmung (*ḥukm*) betreffs diejenigen, die eine Fetzenpuppe (*haykal min al-qumās*) aufstellen oder etwas Entsprechendes vergraben auf den Äckern, um den bösen Blick

¹¹⁹⁵ Ein Punkt, der in so gut wie allen Ausführungen zu Ibn Taymīyas Bezugnahme auf die Thematik missachtet wird. Meines Wissens hat einzig Yahya Michot auf diesen Punkt hingewiesen – vgl. z. B. Michot *Intermédiaires*, p. 9; p. 14

¹¹⁹⁶ Vgl. Hoover *Optimism* – Hervorhebung von mir.

¹¹⁹⁷ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 85 – Meier weist auf den wichtigen Punkt hin, dass auch die Handlungen des Menschen zu diesen gehören. Dies ist im Zusammenhang mit dem grossen thematischen Komplex *duʿāʾ/awliyāʾ* von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

¹¹⁹⁸ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 158

¹¹⁹⁹ Das Dokument ist über <http://saaid.net/book/index.php> zugänglich.

¹²⁰⁰ Das Dokument ist in Fragen und Antworten strukturiert.

abzuwenden (*li-daf^c al-^cayn¹²⁰¹ wa-l-ḥasad*), oder Perlen oder eine Kette und dergleichen aufhängen (*ta^callaqa ḥaraza aw ḥalqa*)? [Antwort:] Für den Fall, dass sie glauben, dass so etwas oder anders zu tun zu den Mitteln (*asbāb*) gehört, die *aus sich heraus* nützen oder schaden, oder dass sie (= *asbāb*) aus sich heraus *baraka* bringen, so ist dies *širk*, der aus der Religion hinausführt [...], und zwar besteht dieser darin, Gott Teilhaber in Seinem Herr-Sein zu geben (*širk fī r-rubūbiya*) in dem Sinne, dass sie diese *asbāb* ‚Mittel‘ zu einem *šarīk* ‚Teilhaber‘ machen zusammen mit Gott in der Schöpfung und im Dirigieren (des Kosmos) (*tadbīr*). Und diese zu einem ‚Teilhaber‘ gemachten *asbāb¹²⁰²* führen zudem dazu, Gott einen Teilhaber in Seiner Göttlichkeit zu geben (*širk fī l-ulūhiya*) von daher gesehen, dass sie ¹²⁰³ ihr Herz an jene Mitteln hängen in ihrem Verlangen und Hoffen oder ihrer Furcht (*ṭam^can wa-raḡā’an aw ḥawfan wa-ḥašyatan*).“¹²⁰⁴

In obenstehender Passage aus *Taqdīs al-awliyā’* wird deutlich sichtbar die Auffassung kritisiert, dass diese *asbāb* „Mittel“ aus sich *selbst* (*bi-dātihā*) wirken (vgl. die dritte Form von *tawassul*, die Ibn Taymīya zurückweist), und in ihr werden zwei Konsequenzen dieses Glaubens evoziert: Einerseits bedeute dies, die Tatsache, dass Gott der einzige Herrscher ist (= *rubūbiya*) zu missachten, und andererseits bewirke es, dass Hoffnung, Liebe, Furcht etc. an diese Mitteln gerichtet sind anstatt an Gott, der das alleinige Recht auf Göttlichkeit und Verehrung hat (= *ulūhiya*). Sowohl *tawḥīd ar-rubūbiya* als auch *tawḥīd al-ulūhiya* werden also missachtet bzw. verletzt.

Um wieder auf Ibn Taymīya zurückzukommen, so hat er verschiedenorts bemerkt, dass „[...] *al-iltifātu ilā l-asbābi širkun fī t-tawḥīdi*.“¹²⁰⁵ Diese Aussage von Ibn Taymīya steht in einer längeren Passage – in Hoovers Übersetzung lautet sie:

„Turning to the causes (*asbāb*) ist giving associates in [violation of God’s] uniqueness (*shirk fī al-tawḥīd*). Obliterating the causes by denying that they are causes is an aberration with respect to reason. Abandoning the causes entirely is a defamation of the Law.“¹²⁰⁶

Offenkundig ist, dass die drei von Ibn Taymīya hier formulierten Prinzipien für seine Überlegungen zu den drei Formen von *tawassul* von grosser Bedeutung sind, denn die *asbāb* aufzugeben, heisst die Überzeugung aufzugeben, dass der *tawassul* durch den Glauben und den Gehorsam sowie der *tawassul* durch Fürsprache und Gebet etwas bewirken kann; zugleich impliziert aber, *tawassul* im Sinne eines *su’āl bi-dāt XY* zu betreiben gleichfalls, dass die *asbāb* aufgegeben werden, da *rubūbiya* Gott alleine zufällt, d. h., im selben Ausmass, da Gott Glauben und Gehorsam sowie Fürsprache und Gebet als *asbāb* bestimmt hat, so hat Er diejenige Form von *tawassul*, die darin besteht, jemand Anderem als Gott einen Anteil an Gottes *rubūbiya* zuzugestehen, selbstredend *nicht* zu einem *sabab* gemacht. Für Ibn Taymīya ist also die Vorstellung, dass jemand vom „Funktionieren“ eines *tawassul*

¹²⁰¹ Vgl. Fartacek *Zonen*, p. 84 ff.

¹²⁰² wörtlich: sie

¹²⁰³ Also diejenigen, die die Fetzenpuppen aufstellen etc.

¹²⁰⁴ Vgl. *Ġāmiḍī Taqdīs*, p. 15

¹²⁰⁵ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 159

¹²⁰⁶ Vgl. Hoover *Optimism*, p. 159 ; vgl. hierfür auch Michot *Intermédiaires*, p. 9

ausgeht, *ohne* dass die entsprechenden *asbāb* gegeben sind, ausgesprochen *dumm*. Und, wenn ich dies richtig sehe, suggeriert er, dass diese (falsche) Vorstellung unter anderem die folgenschwere Konsequenz hat, dass derjenige *sabab*, der in Glauben und Gehorsam besteht, genaugenommen bedeutungslos wird – und so besehen ist die Abkehr von den *asbāb* eine „defamation of the Law“ (*al-iʿrāḍ ʿan al-asbāb qadhī fī š-šarʿ*) sowie deren Bezeugen auf der anderen Seite die Bedeutung eines orthopraktischen Handelns untermauert. Ibn Taymīya hat im Hinblick auf diese Zusammenhänge folgende Überlegungen angestellt:

„[...] die Zweitursachen ganz fahren zu lassen ist eine Schmähung des Gesetzes (*aš-šarʿ*), ja vielmehr noch bedeutet dies, zudem die Vernunft zu schmähen, denn die Taten derer, die Gott dienen, zählen aufgrund dessen, was von ihnen abhängt, zu den stärksten *asbāb* ‚Mittelursachen‘. Wer also ‚diejenigen, die gläubig sind (*allaḍīna āmanū*) und rechtschaffen handeln, mit denen gleichsetzt (*yağʿalu ka-*), die Unheil auf der Erde anrichten (*al-mufsidūna fī l-arḍ*) oder die, die gottesfürchtig sind, mit denen, die ein sündhaftes Leben führen (*fuğğār*)¹²⁰⁷, der zählt zu den am kolossalsten unwissenden und ungläubigen Menschen. Vielmehr verhält es sich so, dass die gottesdienstlichen Handlungen, Gebete, Wissen und Taten, die Gott befohlen hat, zu den *bedeutendsten* Mittelursachen gehören [...]. Ebenso gehört das, was Er untersagt hat an Unglauben, Frevel und Ungehorsam zu den grössten Mittelursachen aufgrund dessen, was an Elend an ihnen hängt. Und ebenso gehören Gebet und Gottvertrauen zu den grössten Mittelursachen für das, wofür Gott sie zu einer Mittelursache gemacht hat. Wer also sagt: ‚Was mir bestimmt wurde, das geschieht, ob ich bete oder nicht; ob ich auf Gott vertraue oder nicht‘, der befindet sich auf dem Rang dessen, der sagt: ‚Was mir an Glück oder Elend bestimmt ist, das wird mir widerfahren, ob ich nun glaube oder nicht; ob ich gehorsam bin oder nicht‘ – und es ist bekannt, dass das Irrtum und Unglaube ist. Auch wenn die Art des Irrtums, der Ersterer aufsitzt, nicht von der Art des Irrtums des Zweiteren ist, da das, was man zu erreichen trachtet, vom Gebet/Bitte abhängig zu machen, und jenseitiges Glück vom Glauben abhängig zu machen, nicht dasselbe ist. *Es besteht aber kein Zweifel daran, dass das, wofür Gott das Gebet (duʿāʾ) zu einer Mittelursache/einem Mittel gemacht hat auf demselben Rang ist wie das, wofür die rechtschaffene Tat zu einer Mittelursache gemacht wurde* – auch wenn Gott fähig ist, dies *ohne* diese Ursache zu machen und es vielleicht durch eine *andere* Ursache macht. Und ebenso schmäht derjenige das Gesetz und begibt sich hinaus aus der Vernunft, der absteht von den vorgeschriebenen *asbāb* ‚Mittelursachen‘, die entweder im Sinne einer Verpflichtung vorgeschrieben wurden oder im Sinne etwas Erwünschten, gehörend zum Heranziehen von Nutzen und zum Abwenden von Schaden. Und hier irrten sie, wenn sie von den *asbāb*, die befohlen wurden, abstanden und dachten, dies wäre vollkommenster *tawakkul* ‚Gottvertrauen‘, wo doch *tawakkul* verbunden wird mit *ʿibāda* ‚Dienst‘ in Gottes Wort (=Q 11/123): ‚Diene ihm und vertrau auf ihn!‘ (*fa-ʿbudhu wa-tawakkal ʿalayhi*). Denn *ʿibāda* ist das Tun dessen, was befohlen wurde! Wer also von der *ʿibāda*, die befohlen wurde, ablässt und ‚auf Gott vertraut‘, ist in keiner besseren Verfassung als der, der *ʿibāda* leistet (*ʿabadahū*) und *nicht* auf Ihn vertraut – sondern vielmehr widersetzen sich

¹²⁰⁷ Das ist ab *allaḍīna āmanū* bis *fuğğār* eine wörtliche Übernahme aus Q 38/28.

beide Gott und lassen ab von einem Teil dessen, was befohlen wurde (also: *‘ibāda* und *tawakkul*; Anm. von mir).“

Es gibt nun in den Schriften von Ibn Taymīya eine Reihe von Passagen, die in diesem Zusammenhang, ausgesprochen interessant sind. In ihnen werden die Überlegungen zur den *asbāb* „Mittelursachen“ und zu der Praxis, sich bestimmter Individuen als Fürsprecher etc. Gott gegenüber zu bedienen, kombiniert, und wie zu sehen ist, bringt Ibn Taymīya in ihnen die beiden von ihm für zulässig erklärten Formen von *tawassul* in einem stringenten Zusammenhang mit dem Konzept der *asbāb*. Zu erwähnen ist zunächst die folgende Passage:

„Was den Sachverhalt betrifft, sich der Propheten als eines Mittels zu Gott zu bedienen, so ist darunter zu verstehen, dass man sich des *Glaubens* an sie und des *Gehorsams*, denen man ihnen erweist und [...] der Liebe, die man ihnen gegenüber hegt und der Freundschaft als eines Mittels bedient oder aber ihrer Bitte und ihrer Fürsprache. Was aber sie¹²⁰⁸ *selbst* betrifft (ihre *dawāt* „Wesenheiten“; Anm. von mir), so ist in ihnen nichts, was es erforderte, dass das geschehen würde, was der Mensch (*al-‘abd*) wünscht, (und dies) auch, wenn sie grossen *ḡāh* bei Gott haben und einen hohen Rang einnehmen aufgrund der Ehrerweisungen, die ihnen von Gottes Seite widerfahren und aufgrund Seines Wohltuns an ihnen und Seiner Huld gegen sie. Darin ist nichts, was es notwendig machte, dass die Bitte *jemandes Anderen als sie* (*ḡayruhum*) erhört würde, es sei denn, aufgrund einer Mittelursache, die von diesem von ihnen Verschiedenen zu ihnen führt (*sababun minhu ilayhim*), wie, dass er etwa an sie *glaubt* und ihnen seinen *Gehorsam* erweist, oder aber durch eine Mittelursache, die von ihnen zu ihm hinführt (*sababun minhum ilayhi*), wie, dass sie für ihn *bitten* oder *Fürsprache* für ihn einlegen. Denn dieser beiden Dinge kann man sich als eines Mittels bedienen. Was aber das Schwören bei einem Erschaffenen betrifft, also: Nein!“¹²⁰⁹

Der Punkt der fehlenden *asbāb* „Mittelursachen“ war Ibn Taymīya allem Anschein sehr wichtig, und dementsprechend oft hat er ihn wiederholt. Immer wieder erinnert er daran, dass es nicht ansteht, mit den *dawāt* „Wesenheiten“ der Propheten, Frommen etc. Gott zu bitten, da diese eben nachdrücklich *keine asbāb* darstellen würden:

„Wenn wir aber uns aber nicht ihrer (d. h. dieser Propheten, Frommen etc.) *Bitten* als eines Mittels zu Gott bedienen und nicht unserer (frommen) *Taten*, sondern uns stattdessen ihrer *dawāt* ‚Wesenheiten‘ selbst als eines Mittels

¹²⁰⁸ Also diese Individuen mit *ḡāh*.

¹²⁰⁹ „fa-t-tawassulu ilā llāhi bi-n-nabīyīna huwa t-tawassulu bi-l-īmāni bihim bi-ṭā‘atihim ka-ṣ-ṣalāti wa-s-salāmi ‘alayhim wa-maḥabbatihim wa-muwālātihim aw-bi-du‘ā‘ihim wa-ṣ-ṣafā‘atihim. wa-ammā nafsu dawātihim fa-laysa fihā mā yaqtaḍi ḥuṣūla maṭlūbi l-‘abdi wa-in kāna lahum ‘inda llāhi l-ḡāhu l-‘aẓīmu wa-l-manzilatu l-‘āliyatū bi-sababi ikrāmi llāhi lahum wa-iḥsānihi ilayhim wa-faḍlihi ‘alayhim wa-laysa fī dālīka mā yaqtaḍi iḡābata du‘ā‘i ḡayrihim illā an yakūna bi-sababin minhu ilayhim ka-l-īmāni bihim wa-ṭ-ṭā‘ati lahum aw sababin minhum ilayhi: ka-du‘ā‘ihim lahū wa-ṣ-ṣafā‘atuhum fīhi. fa-hāḍāni ṣ-ṣay‘āni yutawassalu bihimā. wa-ammā l-iqsāmu bi-l-maḥlūqi fa-lā.“

bedienen (*wa-ammā idā lam natawassal ilayhi subḥānahū bi-duʿāʾihim wa-lā bi-aʿmālīnā wa-lākin tawassalnā bi-naḥsi ḍawātihim*), so (ist zu sagen), dass ihre *ḍawāt* keine Mittelursache sind, die es notwendig machte, dass unsere Bitten erhört würden, denn (in diesem Fall) sind wir welche, die sich ohne (tatsächlich über etwas als) ein Mittel (*wasīla*) (zu verfügen) (sich dessen als) eines Mittels bedienen (wollen), und es ist aus diesem Grund, dass weder vom Propheten überliefert ist, dass er solches getan hätte, noch (es) von den Altvorderen bekannt ist. [...] Bedienen wir uns [hingegen] unseres *Glaubens* an Seinen Propheten als eines Mittels zu Gott, unserer Liebe und Freundschaft zu ihm und [der Tatsache], dass *wir seiner Sunna folgen*, so ist dies das denkbar grösste Mittel (*wasīla*). Was aber den Sachverhalt betrifft, sich seiner selbst als eines Mittels zu bedienen, ohne sich dabei (gleichzeitig) der *Glaubens an ihn und des Gehorsams*, der ihm zu erweisen ist (wörtl. ihm erwiesen wird), als eines Mittels zu bedienen, so ist es nicht gestattet, dass dies ein Mittel sein könnte. Wenn also derjenige, der sich eines *mahlūq* ‚Erschaffenen‘ als eines Mittels bedient, sich nicht des *Glaubens* an den, dessen er sich als eine Mittels bedient, als eines Mittels bedient und nicht des *Gehorsams*, den er ihm erweist – ja: Wessen genau bedient man sich dann (eigentlich) als eines Mittels?!“¹²¹⁰

Ibn Taymīya hat denselben Gedanken in seiner *Qāʿida ḡalīla fī t-tawassul wa-l-wasīla* deutlich auch im Kontext der Frage von Gläubigen „mit dem *ḡāh* von So-und-So“ oder „mit der *ḥurma* von So-und-So“ aufgegriffen. Ibn Taymīya kommt hier auf die fehlenden *asbāb* „Mittelursachen“ besonders deutlich zu sprechen:

„Verhält es sich aber so, dass es *weder* von ihnen (also den Personen mit *ḡāh*) ausgehend Bitte noch Fürsprache gibt, *noch* von seiner (also des Fragenden) Seite aus eine Mittelursache, die die Erfüllung seiner Bitte erforderte [...], dann nützt ihm seine Frage ‚mit ihrem *ḡāh*‘ bei Gott nichts, sondern vielmehr verhält es sich dann so, dass er mit etwas fragt, was mit ihm *nichts* zu tun hat (= *amr aḡnabī*)¹²¹¹ und keine Mittelursache darstellt, aus der ihm ein Nutzen erwachsen könnte (*laysa sababan li-naḥsihī*). Und gesetzt, jemand sagte zu einem Mächtigen, dessen Befehle ausgeführt werden: ‚Ich frage dich ‚mit dem Gehorsam, den So-und-So dir erweist; und mit deiner Liebe zu ihm aufgrund des Gehorsams, den er dir erweist; und mit seinem *ḡāh* bei dir, den der Gehorsam, den er dir erweist, verbindlich macht‘, so hätte er ihn mit etwas gefragt, was mit ihm (also: dem

¹²¹⁰ Vgl.: „*wa-ammā idā lam natawassal ilayhi subḥānahū bi-duʿāʾihim wa-lā bi-aʿmālīnā wa-lākin tawassalnā bi-naḥsi ḍawātihim* etc.“

¹²¹¹ „Quiconque dit « Au contraire, le crée a un droit sur Dieu » [dit quelque chose de] vrai si on entend par là le droit de l’effectivité duquel Dieu [nous] a informés. Dieu est en effet véridique, Il « ne faillit pas aus rendez-vous » et c’est Lui que Se l’est imposé à Lui-même en vertu de Sa sagesse, de Sa faveur et de Sa miséricorde. Cet [individu] qui bénéficie de ce droit, quand il adresse une demande au Dieu Très-Haut en vertu du [dit droit], demande au Dieu Très-Haut de mettre sa promesse à exécution. Ou bien il Lui adresse sa demande en vertu des causes (*sabab*) auxquelles [Dieu] a rattaché les effets (*musabbab*), telles les actions vertueuses ; ce qui est approprié. Quant à quelqu’un qui ne bénéficie pas de ce droit, lorsqu’il adresse une demande à [Dieu] en vertu de ce à quoi telle [autre] personne a droit, c’est comme s’il Lui adressait sa demande en vertu de la position de cette personne-là. Or c’est là une demande adressé en vertu d’une **affaire étrangère à ce demandeur-ci** : il n’a pas adressé sa demande à [Dieu] en vertu d’une cause [qui serait] appropriée à l’exaucement de son invocation.“ – Vgl. Michot *Pages Spirituelles III* („Le serviteur a, sur Dieu, un droit que Dieu S’est imposé à Lui-même.“)

Fragenden) (ganz und gar) nichts zu tun hat und in keinerlei Verbindung zu ihm selbst steht (*amr aġnabī lā ta'alluq lahū bihī*). Und ebenso ist in dem Wohltun Gottes an diesen [Ihm] Nahestehenden; Seiner Liebe zu ihnen; der Vergrößerung, die Er ihren Rängen angedeihen lässt zusammen mit ihrer *ʿibāda* an ihm; dem Gehorsam, dem sie Ihm erweisen, *nichts*, was es erforderlich machen würde, dass die Bitte dessen, der ‚mit ihnen fragt‘, erfüllt würde. Die Erhörung von Jemandes Bitte ist nur (dann) verpflichtend (*yūġibu*), wenn es dafür eine Mittelursache von *ihm* (also: dem Fragenden) ausgehend gibt, wegen des *Gehorsams*, den er ihnen (= Individuen mit *ġāh* bei Gott) erweist, oder aber eine Mittelursache, die von *ihnen* ausgeht wegen ihrer *Fürsprache* für ihn. *Fehlt das Eine und das Andere, so gibt es keine Mittelursache/Grund.*¹²¹²

All die angeführten Passagen sind insoferne von einigem Interesse, als Ibn Taymīya hier unter Rückgriff auf *asbāb* (sg. *sabab*) „Zweitursachen“ argumentiert, dass es nicht einfach so möglich ist, sich des *ġāhs* einer bestimmten Person (also z. B. eines „Heiligen“) zu bedienen, um etwas bei Gott zu erreichen. Es liegt nichts im *ġāh* (etc.) *selbst*, dass es notwendig machte, dass die Bitte eines Bittstellers erhört würde: „*laysa nafsu muġarradi qadrihim wa-ġāhihim mim mā yaqtaḍi iġābata duʿāʾihī*.“ Vielmehr verhält es sich so, dass es *entweder* seitens z. B. dieses Frommen eine *duʿāʾ* „Bitte“ (für den Bittsteller) geben muss *oder* aber seitens des Bittstellers ein entsprechendes Handeln (Gehorsam etc.) – und *diese beiden* sind in der Konzeption von Ibn Taymīya *asbāb* „Zweitursachen“. Ist da aber *weder* das Eine *noch* das Andere, so ist da auch nichts, was es erforderlich machte, dass die – so formulierte – Bitte des Bittstellers erhört würde. Ibn Taymīya geht hier in seiner Argumentation vergleichend vor: Um dieses Fehlen von „Zweitursachen“, die eine Erhörung der Bitte notwendig machen würden, zu illustrieren, zieht er das Beispiel eines Menschen heran, der von einem Mächtigen etwas erreichen will und dafür ein Individuum einspannt, das *ġāh* bei dem Mächtigen hat, nämlich in dem Sinne, dass man den Mächtigen mit dem „*ġāh*“ dieses *anderen* Individuums fragt. Für Ibn Taymīya liegen die Dinge hier sehr einfach. Solches zu tun, heisst, mit etwas zu fragen, womit man selbst – d. h. die eigene Person und ihr Handeln – *überhaupt nichts* zu tun hat: ein veritabler *amr aġnabī* eben. Der Deutlichkeit halber sei dies schematisch nochmals angeschrieben (links steht hier der Fall, wo die *asbāb* gegeben sind, rechts der Fall, wo sie nicht gegeben sind):

¹²¹² Vgl.: „*fa-ammā idā lam yakun minhum duʿāʾun wa-lā šafāʿatun wa-lā minhu sababun yaqtaḍi* etc.“



Berücksichtigt werden sollte diese Ibn Taymīyasche Konstruktion nun schon von daher, als *ḡāh* nicht wenig mit den „Heiligen“ zu tun hat. Wie zu sehen ist, entlässt Ibn Taymīya *niemanden* aus der Verantwortung: Orthopraxie ist in dieser Konstruktion eine *Forderung*; sie ist das, was *jeder und jede* leisten kann; ist der *sabab*, den jeder und jede benutzen kann. Es verhält sich so, wie Fritz Meier geschrieben hat: „Die zur Erreichung eines Ziels eingesetzten Mittel (*asbāb*) sind zu benutzen.“¹²¹³

¹²¹³ Vgl. Meier *Vorbestimmung*, p. 87

An diese Konzeption der *asbāb* sollte aus einem weiteren Grund erinnert werden: Im Kontext der *awliya'* „Heiligen“ (und dabei insbesondere die sog. *saints populaires*) wird häufig vermerkt, dass diese „Heiligen“ „zuschlagen“ können; dass sie einen cholerischen Charakter haben etc. und dass sie aus diesem Grunde oft auch gefürchtet werden. Umso wichtiger erscheint es mir daran zu erinnern, dass es falsch wäre, diesen Glauben in dieser simplen Form pauschal sämtlichen Gläubigen zu unterstellen. Einer unserer Informanten in Südtunesien hielt diesem Glauben explizit differenziertere Überlegungen entgegen. Es seien hier zwei von Veronika Ritt-Benmimoun im Rahmen des FWF-Projektes zur Nefzaoua-Region dokumentierte Aussagen dieses Informanten wiedergegeben:

„Ein Heiliger schadet nicht...der Heilige schadet nur, wenn jemandem seine eigene Tat schadet. Nicht der Heilige schadet, [nicht er ist es], der schadet, nein. Jenem wird geschadet, und er sagt: Der und der hat mir das angetan. Der und der hat mir geschadet.“

Sowie andererseits:

„Schau dir deinen Gott an, das ist das Wunder der Heiligen. Das ist doch das Wunder oder nicht? Das ist das Wunder der Heiligen. Es kommt nicht soweit, dass *ich* dich mit meinem Finger steche, nein. Nicht *ich*. Deine (eigene) Tat schadet dir, nicht *ich* bin es, der dir schadet (der dich sticht?). Wenn du dich mir mit schlechter Absicht zuwendest, wird dir geschadet, aber du sagst, der und der hat mir geschadet. Das ist es. Es wird verbreitet, dass *ich* dir das angetan habe. Du sagst, der und der hat mir geschadet. Das ist schon alles, es gibt [nichts anderes]. Das ist das „Stechen“ der Heiligen.“

Offenkundig richtet sich dieser Informant genau gegen den so oft mit den „Heiligen“ dokumentierten Glauben, die „Heiligen“ könnten in irgendeiner Weise „nützen“ oder „schaden“ – „stechen“ eben, um beim tunesischen Sprachgebrauch zu bleiben. Der Punkt dürfte ihm ausgesprochen wichtig sein – schliesslich formuliert er ihn sofort nachdem er Q 10/62 ff. anführt. Worin besteht nun aber konkret seine Kritik? Der Informant scheint zu kritisieren, dass nur auf den „Heiligen“ geblickt wird in dem Sinne, dass die Fähigkeit zu schaden gewissermassen in den „Heiligen“ *selbst* verlegt wird.

V. 4. DIE *KARĀMĀT* ALS TEIL DES „WAY OF POWER“

Ich möchte im Folgenden auf die Thematik der sogenannten *karāmāt* eingehen. Dabei soll zwischen zwei Dingen unterschieden werden: (1) So soll einerseits das Augenmerk auf die *karāmāt* im Kontext der eben betrachteten Begrifflichkeit der Macht eingegangen werden; (2) andererseits sollen einige Überlegungen zu Ibn Taymīyas Sicht der *karāmāt* angestellt werden.

Die Thematik der *karāmāt* ist sehr komplex, da es eine reichhaltige theologische Literatur gibt, die das Thema aufgreift.¹²¹⁴ Wovon ist also die Rede, wenn von *karāmāt* die Rede ist? Ganz grundsätzlich einmal von dem, was auf Deutsch zumeist als „Wunder“ übersetzt wird bzw. – genauer – als „Heiligenwunder“. Auf Arabisch gibt es einen weiteren Begriff, der im Kontext der „Wunder“ gebräuchlich ist: *ḥawāriq* (Sg. *ḥāriq*). Was *ḥāriq* betrifft, so ist das Wort grammatisch ein Aktivpartizip vom Verb *ḥaraqa* „durchbrechen“. Die Grund für diese Bezeichnung ist, dass ein „Wunder“ den gewöhnlichen Lauf der Dinge „durchbricht“; die „Gewohnheit durchbricht“ (also *ḥāriq li-l-ʿāda* ist). Für diesen Begriff gilt allerdings, dass er, im Gegensatz zum Begriff *karāmāt*, nicht notwendigerweise positiv besetzt ist, sondern auch „die Gewohnheit durchbrechende Taten“ bezeichnen kann, die mit Instanzen assoziiert sind, die der Religion feindlich sind (siehe dazu weiter unten).

Komplex ist die Thematik der Wunder auch insofern, als die *karāmāt* „Heiligenwunder“ nicht die einzigen Geschehnisse sind, die in die Kategorie „Wunder“ fallen. Hierfür kann auf Richard Gramlich verwiesen werden. Richard Gramlich hat eine umfangreiche Studie über die „Wunder“ vorgelegt, und ihm zufolge lassen sich „Wunder“ grundsätzlich einmal unterscheiden nach dem, der sie wirkt, wobei diese Unterscheidung auch terminologisch reflektiert wird: (1) Gott: „Zeichenwunder“ (*āyāt*), (2) Propheten: „Machtwunder“ (*muʿǧizāt*) und (3) Heilige: „Huldwunder“ (*karāmāt*) (für den Zusammenhang zwischen *muʿǧizāt* und *karāmāt* vgl. weiter unten). Was die *āyāt* – also die „Zeichenwunder“ – betrifft, so sind sie „Wunder im weitesten Sinn, auf die die Wunderdefinitionen, die eine „Durchbrechung der Gewohnheit“ verlangen, schwerlich anwendbar sind.“¹²¹⁵ Hierher gehören Gottes Strafgerichte und vor allem „all die wunderbaren Dinge der Schöpfung, an die die Menschen sich gewöhnt haben, so dass sie achtlos daran vorübergehen.“¹²¹⁶ Die Träger des „gebildeten Islam“ oder das, was man bisweilen als „le système de la religion officielle“¹²¹⁷ bezeichnet hat – geht also grundsätzlich davon aus, dass die normale Welt, wie sie der Mensch täglich vorfindet, Anlass genug böte, bestaunt zu werden – nur, dass dies in der Regel nicht geschieht, weil die Menschen sich an regelmässige (natürliche) Vorgänge gewöhnt haben: Es geht eben jeden Tag die Sonne auf und unter usw. usf. Gramlich schreibt dementsprechend, dass Gottes Zeichen „also nicht nur jene Dinge, die sich nur durch seine Allmacht erklären lassen, die keiner Einschränkung unterliegt“ sind,

¹²¹⁴ Vgl. hierfür insbesondere Gramlich *Wunder*.

¹²¹⁵ Vgl. Gramlich *Wunder*, p. 16

¹²¹⁶ Vgl. Gramlich *Wunder*, p. 16

¹²¹⁷ Vgl. Rodinson *Merveilleux*, p. 171

„sondern – für den, der zu sehen versteht – auch die Dinge der Welt der Weisheit, in der Gottes Heiliger Brauch (*sunnat Allāh*)¹²¹⁸ herrscht und Naturgesetz für alles Geschaffene ist wie der der Heilige Brauch des Propheten, neben Gottes Wort, Moralgesetz für die Handlungen des Menschen.“¹²¹⁹ Dieser grundsätzlich bestaunenswerten Natur, die aber durch Regelmässigkeiten ihren „Wundercharakter“ einbüßen kann, stehen nun die eigentlichen (und hier interessierende) „Wunder“ gegenüber – also jenes Geschehen, dessen herausragendstes Merkmal es ist, die „Gewohnheit zu durchbrechen“ – also *ḥāriq li-l-‘āda* zu sein.

Eine differenzierte Auseinandersetzung mit dem theologischen Diskurs zu den *karāmāt* sprengt hier jeden Rahmen, und sie liegt auch nicht im Interesse dieser Arbeit (d. h. hier kann nur weiter unten ein kleiner Ausschnitt dieser Diskussion aufgegriffen werden, der im Hinblick auf Ibn Taymīya besonders relevant ist).

Hier interessiert zunächst vielmehr ein anderer Punkt, der mit den *karāmāt* zusammenhängt, und dem – wenn ich dies richtig sehe – nicht wirklich Aufmerksamkeit geschenkt wird. Um diesen Punkt soll es im Folgenden gehen.

V. 4. 1. DIE *KARĀMĀT* IM KONTEXT EINER BEGRIFFLICHKEIT VON MACHT

Im Hinblick auf das, was im Folgenden interessiert, vorzuschicken ist, dass das Wort *karāma* im Sinne von „Heiligenwunder“, das aus der hagiographischen¹²²⁰ und theologischen Literatur nicht wegzudenken ist, *nicht* Teil des qur’ānischen Vokabulars ist.¹²²¹ Allgemein lässt sich mit L. Gardet festhalten:

„[...] *karāma* may be considered as the *maṣḍar* of *karuma* “to be generous, be beneficent, be *karīm* [...]. The root KRM appears frequently in the Qur’ān, and God is called there *al-Karīm* “the Generous One”; the actual term *karāma* is not however found there. If it was later adopted as a synonym of the *maṣḍars* of forms II and IV (*takrīm* and *ikrām*), this seems very likely to have come about through phonetic assimilation to the Greek χαρισμα. In the technical vocabulary of the religious sciences, *karāma* (pl. *karāmāt*) [...] assumes the sense of “charisma”, the favour bestowed by God completely freely and in superabundance. More precisely, the word comes to denote the “marvels” wrought by the “friends of God”, *awliyā’* (sing. *walī*), which God grants to them to bring about.“¹²²²

Ist aber diese Charakterisierung wirklich ausreichend, um die Vorstellungswelt zu begreifen, auf die *karāma* im Kontext des Heiligenkultes *auch* bezogen zu sein

¹²¹⁸ Vgl. Rodinson *Merveilleux*, p. 171

¹²¹⁹ Vgl. Gramlich *Wunder*, p. 16 – vgl. Rodinson *Merveilleux*, p. 171: „[...] *la vie individuelle se déroule dans le cadre de ces deux sunna-s*.“

¹²²⁰ Die grosse Bedeutung der *karāmāt* auch auf lokalkultureller Ebene – sie gehören zu einem „richtigen Heiligen“ für die Leute dazu – vermag z. B. eine Aussage eines unserer Informanten zu einem Heiligen in Südtunesien erschliessen, dessen *karāmāt* nicht bekannt waren, was der Informant damit erklärte, dass selbige „in Vergessenheit geraten sein müssen“.

¹²²¹ Vgl. *EF* s. v. *karāma* (L. Gardet)

¹²²² Vgl. *EF* s. v. *karāma*

scheint? Es erscheint mir lohnend, dies gerade im Hinblick auf den „way of power“, der gegenwärtig interessiert, vorsichtig zu hinterfragen. Dies macht es notwendig, danach zu fragen, welche Vorstellungen das Wort *karāma* noch transportieren könnte; welche Saiten da noch mitschwingen könnten.

Mit Verweis auf Michel Chodkiewicz und Vincent Cornell wurde bereits festgehalten, dass der Heiligenkult als so etwas wie ein „way of power and miracle“ verstanden werden kann, d. h. es ist davon auszugehen, dass „power“ und „miracle“ in diesem Heiligenkult sehr eng ineinander verwoben sein und miteinander korrespondieren werden.

Auf der einen Seite kann dies natürlich so verstanden werden, dass die Heiligen aufgrund ihrer grösseren Nähe zu Gott (im Kosmos) bestimmte Dinge zu tun vermögen. Auf der anderen Seite aber könnte auch noch ein anderer Zusammenhang bestehen, auf den ich im Folgenden – vorsichtig – die Aufmerksamkeit lenken möchte. Dies setzt allerdings voraus, die *karāmāt* im Hinblick auf die Frage abzuklopfen, inwieweit sie der hier gegenwärtig interessierenden Begrifflichkeit von Macht anzuschliessen sein könnten. Auf welches semantische Feld könnten die *karāmāt* bezogen werden? Gibt es soziale Praktiken und Formen strategischen sozialen Handelns, die mit der Vorstellung von *karāma* in einem erkennbaren Zusammenhang stehen könnten? Wie passen selbige in den ganzen Vorstellungskomplex von den Heiligen als „mächtige“ Individuen hinein?

Ich möchte in diesem Zusammenhang nochmals gerne auf den Begriff *ḡāh* zurückkommen. Auf den Seiten, die weiter oben dem thematischen Komplex von *ḡāh* gewidmet waren, habe ich zu argumentieren versucht, dass die Rede von *ḡāh* im Zusammenhang mit den *awliyā* „Heiligen“ impliziert, dass die Heiligen – augenscheinlich – so betrachtet werden wie mächtige Individuen in der sozialen Welt; dass bis zu einem bestimmten Grad also die Funktionslogik, nach der die soziale Welt funktioniert, Einkehr gehalten hat. Ist dies aber richtig, so wäre es mehr als absurd, davon auszugehen, dass dies bei den *karāmāt* nicht der Fall sein sollte. Wenn die Rede von *ḡāh* mit Bezug auf die Heiligen ein Indiz dafür ist, dass in die mit den Heiligen verbundene Vorstellungswelt die Funktionslogik der sozialen Welt hineingetragen worden ist, warum sollte dann justament das so wichtige Thema der *karāmāt* hier eine Ausnahme bilden? Warum sollten also gerade die in diesem „way of power“ so wichtigen *karāmāt* dann nicht ihrerseits mit Praktiken in der sozialen Welt korrespondieren? Nochmals: Dies setzt es voraus, hier zunächst den im eigentlichen Sinne theologischen Diskurs der *karāmāt* zurückzustellen und sich stattdessen auf die Analogien zu konzentrieren, die möglicherweise zwischen den *karāmāt* und bestimmten sozialen Praktiken bestehen.

Wenn der thematische Komplex von *ḡāh* daran zu erinnern vermochte, dass Heilige qua „Individuen mit *ḡāh*“ als Individuen zu verstehen sind, die zu Gott als Machtpol in einem Verhältnis von grösserer Nähe stehen als die „gewöhnlichen Gläubigen“, die Gott gegenüber in einer inferioren Position sind und somit das Gegenteil des Machtpols verkörpern, so ist dies evidentermassen eine Sichtweise, die in allen wesentlichen Punkten die Verhältnisse in der sozialen Welt reproduziert, insofern auch für die hier interessierende soziale Welt gilt, dass in ihr ein Pol politischer Macht vorhanden ist, dem eine Gruppe von Günstlingen möglichst nahezukommen

trachtet, und dem (also: dem Machtpol) am unteren Ende eine arme und sozial schwache Mehrheitsbevölkerung gegenübersteht.

In der wissenschaftlichen Literatur wurde nun verschiedentlich daran erinnert, dass es der Funktionslogik von Macht in solchen Kontexten entspricht, dass zwischen dem Machtpol und denjenigen, die einem privilegierten Verhältnis zu diesem Pol stehen (die ihm also „nahe“ sind), „Gaben“ zirkulieren; dass „Geschenke“ gemacht werden; dass Beziehungen persönlicher Abhängigkeit bestehen, die ihren Ausdruck darin finden, dass dem jeweils Mächtigeren gedient wird (vgl. *hidma*). Es lässt sich hier z. B. auf Abdellah Hammoudis Studie *Master and Disciple* verweisen (vgl. insbesondere das mit „Closeness, Service, and Gift as Signs and Operators of Power Relations“¹²²³ betitelte Kapitel). Hammoudi bemerkt dort ganz grundsätzlich, dass „[...] one benefits from closeness with the chief and the prestige of a regular association with his most intimate circles, as well as from the exchange of gifts and services“¹²²⁴, und er erinnert daran, dass „the most important function [...] is personal service to the prince.“¹²²⁵

Ohne jeden Zweifel spielt auch hier – d. h. in einem nicht-religiösen Kontext – die Kategorie *Nähe* eine herausragende Rolle:

„[...] the guiding principle remains personal service to the prince, and one's own power increases in proportion to one's ties and *proximity* to him. Hence the relentless effort by people to be *as close as possible*. We can imagine this closeness (*qarāba*) as a sign of being chosen, for the favors sought, according to chroniclers, point to the preeminence of some servants over others: being allowed to sit with the prince (*mujālasa*), eat in his company (*mu'akala*)¹²²⁶, be in his antechambers.“¹²²⁷

Hammoudi hat zudem folgenden Punkt von herausragender Wichtigkeit hervorgehoben:

„In the relationship between the prince and his bureaucracy there is a definite clash between the legal norm and the practical consequences of the notion of personal service. Islamic law and ethics make a distinction between gifts and wages – the latter being associated with work. Both wage and labor must be determined in advance, and every effort must be made to avert any hazards which could affect either of them and invalidate the transaction. But how can one conceive of wages for activities which are considered service rather than work? *The bureaucracy is made up of servants pursuing closeness to the prince in order to obtain his favors, a competition which weakens everyone to the benefit of the sovereign and simultaneously destabilizes the whole structure by pitting government dignitaries against one another. Given this notion of service, the reward cannot be wages.* It is important to note that gifts coexist with wages, but clearly defined wages, when granted, are extremely modest; it is obvious that nobody is expected to live on his remuneration. *In exchange for service the prince grants favors and benefits.* [...] To the prince's gift corresponds his servant's

¹²²³ Vgl. Hammoudi *Master*, pp. 48 ff.

¹²²⁴ Vgl. Hammoudi *Master*, pp. 3-4

¹²²⁵ Vgl. Hammoudi *Master*, p. 48

¹²²⁶ Sic!

¹²²⁷ Vgl. Hammoudi *Master*, p. 49 – Hervorhebungen von mir. Selbstredend oftmals eine höchst effiziente Herrschafts-Strategie (vgl. etwa den französischen Absolutismus).

return gift, since favors do not go just one way. The coexistence of these two practices and the silence, in the chronicles, surrounding sources of remuneration for other personnel point to the central role of gift exchange. Wages introduce a contractual tie which is amenable to open negotiation, has theoretical time limitations, and clearly designates the contracted tasks. The case at hand is very different; and anyway cohesion is apparently not expected to originate in a contract. *It is through gift exchange that a permanent and quasi-natural bond, beyond any contractual relationship, is reaffirmed.* The term *silā*, which designates this practice, establishes it as part of the semantic field of kinship and its obligations. Such ties cannot be broken without the risk of severe social disapproval and divine wrath. A gift reaffirms a mutual obligation of service and obedience, on the one hand, and protection through the perpetuation of royal favors, on the other. Loyalty is thus symbolized by the exchange of things visible. [...] In this network only the populace does not receive any material gratification. When it behaves as a “good people” worthy of the prince, it receives his blessings – which in everyone’s mind guarantees bliss and material abundance. But in exchange for these favors it must give part of its labor to a whole hierarchy of chiefs.“¹²²⁸

Könnte es nun nicht aber sein, dass die *karāmāt* – die ja ihrerseits so etwas wie „Gaben“ von Gott sind (vgl. die Formulierung *a^ctāhu karāmāt* „Er gab ihm *karāmāt*“) – eine Ähnlichkeit zu einer Herrschaft vermittelt eines strategischen Einsatzes von Vermögen aufweisen, die vom oberen Ende der Macht her bekannt sind? Die konzeptuellen Ähnlichkeiten stechen jedenfalls ins Auge, denn in diesem „way of power“ (also: dem Heiligenkult) hat man ja es durchaus mit den Heiligen als mächtige Individuen zu tun, die eben *deswegen* mächtig waren, weil sie Gott besonders *nahe* waren. Wenn also bereits argumentiert wurde, dass die Begrifflichkeit, mit der aus der sozialen Welt bekannte Praktiken (vgl. *šafā^ca* „Fürsprache“) sowie in der sozialen Welt mächtige Individuen beschrieben wurden, im Heiligenkult ebenfalls auftauchen, so erschiene es tatsächlich unlogisch, unsinnig und nachgerade absurd, dass gerade jene für den Heiligenkult so typischen Analogien zum Funktionieren der sozialen Welt nun justament im Falle der *karāmāt* *nicht* gegeben sein sollten. Und ich denke, dass mit der Überlegung, dass die *karāmāt* „Wunder“ einer *Gabe* entsprechen, *genau* dasjenige Element angesprochen ist, über das im Heiligenkult mit Bezug auf die *karāmāt* eine derartige Analogie zu hinlänglich aus der sozialen Welt – und zwar aus der Welt der Mächtigen – bekannten Praktiken hergestellt werden kann.

V. 4. 2. ĠĀH, LOHN UND UNENTGELTLICHE ARBEIT

Ist es richtig, dass vermittelt der Thematik von *ġāh* sowie der *karāmāt* im Sinne von „Gaben“ bzw. „Geschenken“ eine konzeptionelle Analogie zwischen dem Heiligenkult und der (mächtigen) sozialen Welt besteht, so möchte ich hier – vorsichtig – vorschlagen, dass sich diese Analogie erhärten lässt, indem auf den von Hammoudi angesprochenen Dienst, einerseits, (vgl. das Zitat oben) und auf den Unterschied von *Gabe* bzw. *Geschenk* und *Lohn*, andererseits, eingegangen wird.

¹²²⁸ Vgl. Hammoudi *Master*, pp. 50-51 – Hervorhebungen von mir.

Hierfür ist auf die ökonomische Dimension von *ğāh* einzugehen, d. h., es ist auf die von muslimischen Denkern bisweilen ausgesprochene Beobachtung einzugehen, dass es einen unzweifelhaften Zusammenhang zwischen dem „Erwerb von Vermögen“ und dem „Besitz von *ğāh*“ gibt.

Eingangs sei hierfür auf Ibn Ḥaldūns *Muqaddima* eingegangen. In der *Muqaddima* gibt es einen mit *Faṣl fī anna s-saʿāda wa-l-kasb innamā yaḥsulū ḡāliban li-ahli l-ḥudūʿ wa-t-tamalluq wa-anna ḥādā l-ḥulq min asbāb as-saʿāda* betitelten Abschnitt. Ibn Ḥaldūn denkt in diesem Abschnitt über den Zusammenhang von *ğāh* und dem Erwerb von Vermögen nach. Er schreibt dabei, dass *ğāh* für (den Erwerb von) Vermögen vorteilhaft ist (*al-ğāh yufīd al-māl*). Warum? Ibn Ḥaldūn hält fest, dass es sich deswegen so verhalte,

„[...] weil die Leute die Gunst dessen, der *ğāh* hat (*ṣāhib al-ğāh*) zu erlangen suchen (wörtl. sich ihm „nähern“ = *yataqarrabūna ilayhi*), indem sie für ihn arbeiten und indem sie ihm geben in der Absicht, Schaden von sich abzuwenden (*daʿ al-maḍārr*) und Vorteile herbeizuziehen (*ḡalb al-manāfiʿ*). Die Arbeit und das Vermögen, mit denen sie sich dem, der *ğāh* hat, nähern, entspricht dabei einer Gegenleistung (*ʿiwaḍ*) für das, was sie kraft des *ğāh* von ihren Zielen erreichen, seien die gut oder schlecht (*mā yaḥsulūna ʿalayhi bi-sababi l-ğāhi mina l-ağrāḍi fī ṣāliḥin aw ṭāliḥin*). Diese Arbeit (*aʿmāl*) wird dem Erwerb (dessen, der *ğāh* hat) zuteil, und ihr Wert bedeutet Vermögen und Reichtum für ihn, und so gewinnt er in der kürzesten Zeit Reichtum und Wohlstand.“¹²²⁹

Ibn Ḥaldūn geht in der Folge dazu über, über die sozial gesprochen ungleiche Verteilung von *ğāh* zu reflektieren:

„*Ğāh* ist unter den Leuten verteilt und in verschiedenen Ebenen angeordnet. Am oberen Ende führt er bis zu den Herrschern, über denen niemand mehr steht (*allaḍīna laysat fawqahum yadun ʿāliyatun*), und am unteren Ende bis zu denjenigen, die ihren Mitmenschen weder nützen noch schaden können (*man lā yamliku ḍarran wa-naʿan bayn abnāʾi ḡinsihī*). Dazwischen gibt es mannigfaltige Ebenen [...]“.¹²³⁰

Ausserordentlich interessant ist die Beschreibung, die Ibn Ḥaldūn hier für das *untere Ende* gewählt hat: *man lā yamliku ḍarran wa-naʿan bayna abnāʾi ḡinsihī*. Ist diese Charakterisierung der eigentlich Machtlosen interessant, so deswegen, weil in ihr deutlich eine qurʾanische Formulierung nachhallt. Im Qurʾān finden sich bekanntlich (dies war weiter oben bereits zu sehen) Verse, in denen identisch formuliert wird, wie bei Ibn Ḥaldūn. Zu nennen wäre hier etwa Q 5/76: „*qul: a taʿbudūna min dūni llāhi mā lā yamliku lakum ḍarran wa-lā naʿan*“¹²³¹; Q 7/188: „*qul: lā amliku li-nafsī ḍarran wa-lā naʿan...*“, Q 10/49 (*qul: lā amliku li-nafsī ḍarran wa-lā naʿa...*“¹²³² usw. usf. Dies ist insofern von einigem Interesse, da es deutlich zu jener geteilten Begrifflichkeit von religiösem und nicht religiösem

¹²²⁹ Vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 215

¹²³⁰ Vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 215

¹²³¹ „Sag: Wollt ihr an Gottes Statt etwas verehren, was euch weder zu schaden noch zu nützen vermag?“

¹²³² „Sag: Ich vermag mir weder Schaden (zuzufügen) noch Nutzen (zu verschaffen), soweit Gott es nicht anders will (w. ausser was Gott will).“

Sprachgebrauch führt, die weiter oben im Zusammenhang mit *ḡāh* festzustellen war; ein weiteres Indiz für selbige ist (der grossartige Ibn Ḥaldūn-Übersetzer Franz Rosenthal begibt sich mit seiner Übersetzung „those who have nothing to gain or to lose among their fellow men“¹²³³ für „*man lā yamliku ḡarran wa-naḡʻan bayna abnāʻi ḡinsihi*“ selbstredend der Möglichkeit, ein Bewusstsein für diese geteilte Begrifflichkeit zu schaffen). Wie weiter oben bereits konstatiert wurde, hat etwa Ibn Taymīya mit Blick auf Gottes ungeteilte *rubūbiya* „Herr-Sein“ die Vorstellung, dass Andere als Gott „nützen“ oder „schaden“ können, zurückgewiesen (und damit einen für den Heiligenkult *wesentlichen* Punkt zurückgewiesen).

Legt man diese durch die geteilte Begrifflichkeit reflektierte Analogie auf die Religion um, so heisst dies, dass Heilige, von denen im Heiligenkult geglaubt wird, sie könnten „nützen“ oder „schaden“, in einer Position sind, die nach sich zieht, dass ihnen Andere – „gewöhnliche Gläubige“ – , die so wie die in der sozialen Welt Machtlosen nicht „nützen“ oder „schaden“ können, *dienen*.

Dass zwischen *ḡāh* und *ḥidma* „Dienst“ ein Zusammenhang besteht, wird bisweilen deutlich ausgesprochen, insofern *explizit* ein Zusammenhang hergestellt wird zwischen *unentgeltlicher Arbeit* und *ḡāh*: Ist ein gegebenes Individuum im Besitz von *ḡāh*, so hat dies unter anderem den Effekt, dass Andere *unentgeltlich* für dieses Individuum arbeiten. Zu erwähnen ist hier zuvorderst Ibn Ḥaldūns berühmte Passage aus der *Muqaddima*, die hier in der von Touati angeführten Übersetzung angeführt sei:

„Le peuple croit servir Dieu en leur¹²³⁴ faisant des cadeaux, en les aidant dans leurs affaires, en travaillant pour eux. Le résultat est que ces pieuses gens s'enrichissent rapidement, sans rien posséder au départ, uniquement en tirant profit du travail des autres. Nous en avons vu bien des exemples, en ville comme en campagne. Les gens travaillent et commercent pour ces [saints] personnages, lesquels restent assis tranquillement. En attendant, ils s'enrichissent sans le moindre effort, à la grande surprise de ceux qui ignorent comment vont les choses.“¹²³⁵

Dass diese Bemerkung von Ibn Ḥaldūn nicht ganz unfundiert ist, lässt sich mannigfaltig belegen. Hier sei im Folgenden eine Passage aus Marcel Carrets Erinnerungen an Ṣayḥ al-ʿAlawī (gest. 1934) angeführt. Marcel Carret war ein französischer Arzt, der in Algerien arbeitete und zwischen dem und Ṣayḥ al-ʿAlawī sich eine fast fünfzehn Jahre währende Freundschaft entwickelte. Marcel Carret

¹²³³ Vgl. http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter5/Ch_5_06.htm

¹²³⁴ = „*al-fuqahāʻ wa-ahl ad-dīn wa-l-ʿibāda*“, vgl. Ḥaldūn *Muqaddima*, p. 215

¹²³⁵ „Evidence for this is the fact that many jurists and religious scholars and pious persons acquire a good reputation. Then, the great mass believes that when they give them presents, they serve God. People, therefore, are willing to help them in their worldly affairs and to work for their interests. As a result, they quickly become wealthy and turn out to be very well off although they have acquired no property but have only the value realized from the labor with which the people have supported them. We have seen much of this in cities and towns as well as in the desert. People do farm work and business for these men, who sit at home and do not leave their places. But still their property grows and their profits increase. Without effort, they accumulate wealth, to the surprise of those who do not understand what the secret of their affluence is, what the reasons for their wealth and fortune are.“

(ÜS Franz Rosenthal,

vgl. http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter5/Ch_5_05.htm)

erinnert sich unter anderem an Arbeiten an der *zāwiya* des Šayḥs, und er schreibt in diesem Zusammenhang Folgendes:

„El modo en que se construyó esta *zāwiya* es la vez elocuente y típica: no había arquitecto – al menos no lo había en el sentido ordinario – ni contratista de obras, y todos los obreros eran voluntarios. [...] No todos de ellos eran de la región, ni mucho menos. Muchos venían de Marruecos, sobre todo del Rif, y algunos de Túnez, y todo ello sin reclutamiento de ninguna clase. Había corrido la voz de que las obras de la *zāwiya* podían reanudarse, y esto fue todo lo que se necesitó. Entre los discípulos norteafricanos del Šayj empezó un éxodo en tandas: albañiles, carpinteros, picapedreros, terraplenadores o incluso simples obreros manuales, liaban en un pañuelo sus escasas provisiones y se ponían en camino hacia la lejana ciudad donde vivía el Maestro para poner a su disposición el trabajo de sus manos. No recibían ningún salario. Se les daba de comer, eso era todo; y acampaban en tiendas. Pero todas la tardes, una hora antes de la oración, el Šayj los reunía y les daba instrucción espiritual. Esta era su recompensa. Trabajaban de este modo durante dos meses, a veces tres, y luego se iban, contentos de haber contribuido a la obra y con el espíritu satisfecho. Otros tomaban su lugar y al cabo de un tiempo se iban a su vez, para ser inmediatamente reemplazados por otros recién llegados, impacientes de ponerse a trabajar. Siempre venían más, y nunca faltó mano de obra. Esto duró dos años [...].“¹²³⁶

Marcel Carret war von diesem Sachverhalt (also: der unentgeltlichen Arbeit) sichtlich bewegt, denn er schreibt: „Esta manifestación de devoción sencilla y franca me hizo experimentar un profundo sentimiento de felicidad interior. Era evidente que en el mundo todavía existían personas lo bastante desinteresadas para ponerse, sin ninguna recompensa, al servicio de un ideal.“¹²³⁷ Ungeachtet der Wertschätzung, die hier von Michel Carret der Tatsache entgegenbracht wird, dass Menschen für etwas bzw. jemanden, der ihnen viel bedeutet, unentgeltliche Arbeit zu leisten bereit sind, so geben Carrets Erinnerungen – ganz nüchtern betrachtet – doch deutlich den Blick auf eine Art von *ḥidma* „Dienst“ frei, also auf eine Arbeit, die *nicht entlohnt* wird. Nun war genannter Šayḥ al-ʿAlawī nicht *irgendjemand*, sondern vielmehr ein Heiliger, dessen Gefolgschaft gegen Ende seines Lebens, Lings zufolge, in tausenden Schülern bestand.¹²³⁸ Übersetzte man die Situation in die Begrifflichkeit von Ibn Ḥaldūn, so liesse sich wohl sagen, dass die Bereitschaft der Gefolgschaft von Šayḥ al-ʿAlawī zu dieser Art von *ḥidma* durch den *ḡāh* von Šayḥ al-ʿAlawī motiviert war.

Was diesen Zusammenhang von unentgeltlicher Arbeit und *ḡāh* betrifft, so hat auch Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (gest. 1111) in *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn/Kitāb al-faqr wa-z-zuhd* eine in dieser Hinsicht sehr interessante Bemerkung gemacht¹²³⁹:

„[...] wa-kullu man lā yaqdiru ʿalā l-qiyāmi bi-nafsihī fī ḡamīʿi ḥaḡātihi wa-ftaqara ilā man yaḥdimuhū ftaqara ilā ḡāhin lā maḥālata fī qalbi ḥādīmihī li-annahū in lam yakun lahū ʿindahū maḥallun wa-qadrūn lam yaqum bi-ḥidamatihi wa-qiyāmu

¹²³⁶ Vgl. Lings *Santo*, p. 20

¹²³⁷ Vgl. Lings *Santo*, p. 20

¹²³⁸ Vgl. Lings *Santo*, p. 11

¹²³⁹ Übernommen durch an-Nuwayrī (gest. 1333) in *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*.

*l-qadri wa-l-maḥalli fī l-qulūbi huwa l-ḡāhu.*¹²⁴⁰ Und weiter: „[...] *man yaḥdimu bi-uḡratin yaḥdimu wa-in lam yakun li-musta'ḡirihī 'indahū*¹²⁴¹ *qadrun wa-innamā yaḥtāḡu ilā l-ḡāhi fī qalbi man yaḥdimu bi-ḡayri uḡratin [...]*¹²⁴², d. h.: „[...] und jeder, der ausserstande ist, es sich selbst an all dem, dessen er bedarf, angelegen zu sein und so jemandes bedarf, der ihm dient, bedarf unbedingt des *ḡāh* im Herzen desjenigen, der diesen Dienst an ihm leistet, denn, gesetzt, er hätte bei diesem (anderen, der unentgeltlich für ihn arbeitet) keinen Platz (in dessen Herzen) und keinen Rang, so würde dieser (schlicht und einfach) nicht (unentgeltlich) für ihn arbeiten (wörtl. ihm dienen) – (und genau) dieses ‚Bestehen von Rang in den Herzen‘ wird unter *ḡāh* verstanden¹²⁴³.“ Und weiter: „Wer (jemandem) gegen *Entgelt* dient, der dient auch, wenn bei ihm der, der gegen Entgelt seinen Dienst in Anspruch nimmt, in keinem Rang steht – *ḡāh* muss notwendig nur im Herzen desjenigen bestehen¹²⁴⁴, der *unentgeltlich* dient.“

Kurzum: Diejenige Form von sozialer Anerkennung, die als *ḡāh* bezeichnet wird – eine *Glaubenssache* – zieht unter anderen Dingen nach sich, dass diejenigen, bei denen dieser Glaube vorhanden ist, *unentgeltlich* arbeiten. Die Heiligenforschung hat immer wieder auf diesen Sachverhalt hingewiesen, so z. B. Peter Brown:

„Wenn um das Jahr 580 Hilfesuchende Symeon den Jüngeren auf dem Berg Mons Admirabilis besucht hätten, dem Berg der Wunder bei Antiochia [...], wären sie höchst beeindruckt gewesen von dem Gebäudekomplex zu Füßen der Säule des Heiligen. Allein schon die heute noch vorhandenen Kapitelle legten Zeugnis ab für die *koiné* einer vollendeten Kunstfertigkeit, wie man sie von Konstantinopel bis Kermanschah bestaunen konnte. Derartige Bauten waren bekanntermassen nicht billig. Doch sein Biograph verwies darauf, dass sie *nichts gekostet* hätten: Sie waren von isaurischen Steinmetzen *allein aus Dankbarkeit errichtet worden*, denn Symeon hatte sie von ihren Gebrechen geheilt.“¹²⁴⁵

V. 4. 3. DER SYMBOLISCHE WERT DER KARĀMĀT

Aus den hier in aller Kürze umrissenen Zusammenhängen ergibt sich noch eine weitere Implikation – oder jedenfalls: Frage –, im Hinblick auf den symbolischen Wert der *karāmāt* im Heiligenkult, die nicht leichtfertig abgetan und übergangen werden sollte. Insbesondere folgender Punkt erscheint mir dabei ausgesprochen interessant zu sein: Wie zu sehen war, schreibt etwa al-Ġazzālī, dass diejenigen, die *keinen ḡāh* haben, denen, die für sie arbeiten, *uḡra* „einen Lohn“ entrichten müssen; und umgekehrt gilt, dass über *ḡāh* zu verfügen zur Folge hat, von jener als *ḥidma* „Dienst“ bezeichneten unentgeltlichen Arbeit zu profitieren. Wenn aber diese Assoziation von „Lohnarbeit“ und „Mangel an *ḡāh*“ besteht, dann ist Lohnarbeit für den, der sie in Anspruch nimmt, symbolisch eher unergiebig. Etwas

¹²⁴⁰ Vgl. Ġazzālī *Zuhd*, p. 35

¹²⁴¹ Je nach Edition unterschiedlich: *'indahū al-musta'ḡir*, *'indahū li-l-musta'ḡir* bzw. *li-musta'ḡirihī 'indahū*.

¹²⁴² Vgl. Ġazzālī *Zuhd*, p. 35

¹²⁴³ Wörtl.: „ist der *ḡāh*“.

¹²⁴⁴ Wörtl.: „er braucht *ḡāh* im Herzen etc.“

¹²⁴⁵ Vgl. Brown *Autorität*, p. 89 – Hervorhebungen von mir.

deutlicher gesagt: *ḡāh* zu haben, heisst in symbolisch höchst erträglichen Gefilden zu agieren.

Legt man das auf den Heiligenkult um, so müsste hier dann folgerichtig gelten, dass für die Heiligen, die über *ḡāh* bei Gott verfügen, beides gilt: Sie sind „nach oben hin“ Empfänger von *karāmāt*, d. h., man könnte den Eindruck gewinnen, dass die *karāmāt* mit Bezug auf den Machtpol der Logik des Zirkulierens von Geschenken gehorchen; und zugleich erzwingt „nach unten hin“ und mit Bezug auf diejenigen, die weniger Macht haben, der *ḡāh* der Heiligen unentgeltliche Arbeit für sie (d. h. „Dienst“). „Lohnarbeit“ scheint hier – mit Bezug auf Heilige, die mit der Aura von Macht umgeben sind – gleichfalls keine bedeutende Rolle zu spielen.

Gerade in diesem Zusammenhang erwähnenswert erscheint mir, dass im Qurʾān zwar niemals die Rede von *karāmāt* ist (vgl. oben), sehr wohl und sehr häufig aber die Rede von *aḡr* „Lohn“ (von derselben Wurzel ²ḡ-r gebildet wie *uḡra*). Und zwar in dem Sinne, dass diejenigen, die religiös gesprochen das tun, was ihnen befohlen worden ist, dafür von Gott – ganz nüchtern – entlohnt werden; also im Jenseits ihren gerechten *aḡr* „Lohn“ von Gott erhalten. Und dies gilt nachdrücklich für *alle* Gläubigen, da Gott bekanntlich „genau abrechnet“. Bemerkenswert erscheint mir dies insofern, weil in der Vorstellungswelt des Heiligenkultes die Heiligen – als Individuen „im Besitz von *ḡāh*“ und als Individuen, die Gott besonders „nahe“ sind – somit ganz offenkundig von Gott nicht schlicht und einfach nur nüchtern entlohnt werden (im Sinne von *aḡr/uḡra*), sondern von Ihm vielmehr besondere Gaben/Geschenke erhalten, für die ganz nachdrücklich gilt, dass sie eben *nicht* alle bekommen. Anders gesagt: Der hohe symbolische Wert der der Logik des Zirkulierens von „Geschenken“ gehorchenden *karāmāt* wird hier nochmals sehr deutlich. Im Vergleich hierzu ist ein nüchterner Lohn (*uḡra*) symbolisch vollkommen unergiebig. Nimmt man diese Analogien ernst, dann wären die *karāmāt* im Heiligenkult eine Angelegenheit, die sich sozusagen in den „oberen Zirkeln der Macht“ abspielt; sie sind *symbolisch sehr wertvoll*.

Ich bin mir restlos dessen bewusst, dass dies nicht die *einzig*e Möglichkeit ist, über die *karāmāt* nachzudenken (wie gleich zu zeigen sein wird); ich bin mir auch dessen bewusst, dass die Zusammenhänge, auf die hier das Augenmerk gelegt habe, wohl nirgends explizit ausgesprochen sind; dass hier noch viele andere Dinge eine bedeutende Rolle spielen. Es entspricht aber meiner festen Überzeugung, dass es analytisch zutiefst inkonsistent wäre, auf ein „shared vocabulary“ und „illuminating analogies“ hinzuweisen (d. h. zu zeigen, dass mit Bezug auf die Heiligen ein Vokabular und Vorstellungen umlaufen, die aus der sozialen Welt bestens bekannt sind), dabei aber die so immens wichtigen *karāmāt* hierbei nicht zu berücksichtigen. Könnte es nun aber nicht sein, dass Ibn Taymīya sehr genau erkannt hat, dass diese Analogien und diese Vorstellungswelt leicht in die z. B. von Ibn Ḥaldūn beschriebenen Herrschaftsstrukturen kippen können, d. h., dass Leute für Andere unter religiösen Vorzeichen unentgeltlich arbeiten im Glauben „sich Gott zu nähern“, indem sie denjenigen dienen, die im Vorzimmer der göttlichen Macht ein- und ausgehen (also die Individuen mit „*ḡāh* bei Gott“)?; dass sie also die aus der sozialen und politischen Welt bekannten Herrschaftsstrukturen reproduzieren? In dem weiter oben angeführten Zitat von Ibn Ḥaldūn war zu sehen, dass diejenigen Schichten der Bevölkerung, die nicht über *ḡāh* (in einem nicht-religiösen Sinne) verfügen, nicht in der Lage sind zu „schaden“ oder zu „nützen“. Dies im Unterschied zu denjenigen, die über *ḡāh* verfügen, und wie zu sehen war, entstehen

hieraus bestimmte Abhängigkeitsverhältnisse. Geht man nun (als Gläubiger) davon aus, dass es in religiösen Dingen so zugeht wie in der sozialen Welt (dass also eine Analogie besteht zwischen „Herrscher-Günstlinge-Mehrheitsbevölkerung“ einerseits und „Gott-Heilige-gewöhnliche Gläubige“ andererseits), so müsste dies folgerichtig heissen, dass die „gewöhnlichen Gläubigen“ in dieselbe Art von Abhängigkeit geraten wie die arme Mehrheitsbevölkerung in der sozialen Welt. Die von Ibn Taymīya unter Bezugnahme auf die allgemeine menschliche „Armut“ und auf Gottes *rubūbiya* „Herr-Sein“ geäußerte Kritik an der Glaubensüberzeugung, dass die Heiligen ganz gleich wie Individuen mit *ḡāh* in der sozialen Welt „nützen“ oder „schaden“ können, hat also objektiv durchaus das Potential, die Grundlagen von handfesten sozialen Abhängigkeitsbeziehungen infragezustellen.

Ibn Taymīya hat nun die *karāmāt* als Glaubensüberzeugung keineswegs in Frage gestellt, aber er hat sie zu denjenigen Forderungen in Abhängigkeit gebracht, die in einem „way of piety“, der diesen Namen seiner Ansicht auch verdient, Gültigkeit besitzen müssen (also zu seinem Konstrukt „Glauben“), d. h., er reiht *tāʿa* „den Gehorsam“ vor – der *allgemein* sein muss und von „arm“ und „reich“ *gleichermaßen* befolgt werden muss – (seinem eigenen Selbstverständnis zufolge hebt ein Glaubensprojekt wie das des Ibn Taymīya also die Möglichkeit aus, im Namen des Glaubens Andere auszubeuten). Im Folgenden muss es darum gehen zu zeigen, wie Ibn Taymīya über die *karāmāt* unter Anwendung seiner juristischen Wahrnehmungskategorien (und allem, was mit diese implizieren; vgl. oben) nachgedacht hat.

V. 5. IBN TAYMĪYA UND DIE KARĀMĀT

Ibn Taymīya hat vielerorts in seinen Schriften auf den grossen thematischen Komplex der *ḥawāriq* „die Gewohnheit durchbrechenden Taten“ Bezug genommen, denen die *karāmāt* „Wunder“ anzuschliessen sind. Vorauszuschicken ist, dass zu Ibn Taymīyas Lebzeiten wohl völlig ausser Frage stand, dass es solche Geschehnisse und Ereignisse gibt, die den „gewohnten Lauf der Welt durchbrechen“. Wichtig festzuhalten ist, dass solche *ḥawāriq* dabei ursächlich nicht allein auf Gott zurückgeführt wurden, sondern ebenso auf dämonische Akteure bzw. auch auf magische Tricks (vgl. oben die Passagen über die Baṭāʾiḥīya). Die entscheidende Frage für Ibn Taymīya war wohl dementsprechend auch nicht, ob es solche *ḥawāriq* „die Gewohnheit durchbrechenden Taten“ gibt, sondern vielmehr, wie diese zu beurteilen wären; wofür selbige als ein *Indiz* fungieren könnten. Es lässt sich hier an eine ganz ausgezeichnete auf das mittelalterlichen Christentum bezogene Bemerkung von Charles Radding erinnern: „The question is not whether a person believed in miracles – all medieval Christians did – but *what he or she took to be one, and what efforts were made to eliminate other explanations.*“¹²⁴⁶ Dies dürfte in der Tat die wichtigste Frage sein, und um diese Frage muss es im Folgenden gehen.

¹²⁴⁶ Zitiert nach O’Fahey *Enigmatic*, p. 13 Fn. 31 – Hervorhebung von uns

V. 5. 1. DIE ELIMINATION VON ERKLÄRUNGEN

Versucht Ibn Taymīya zu bestimmen, welche *ḥawāriq* „die Gewohnheit durchbrechenden Taten“ tatsächlich als *karāmāt* zu beurteilen und göttlichen Ursprungs sind (d. h., versucht er, bestimmte *ḥawāriq* aus dem Bereich dessen, was legitimerweise als *karāmāt* anzuerkennen ist, zu eliminieren), so verhält es logischerweise so, dass bei dieser Beurteilungsarbeit die schon erwähnte – und für ein religiöses Kapital wie dasjenige, über das Ibn Taymīya verfügt hat, unverzichtbare – *Systematisierungsarbeit* eine grosse Rolle spielt – kurz: Ibn Taymīya hat logischerweise auch über die *ḥawāriq* so nachgedacht, dass sein „characteristically juristic thinking“ (Hallaq) dabei eine Rolle spielte.

Das Gesagte impliziert, dass *ḥawāriq* „die Gewohnheit durchbrechende Phänomene“ von der Perspektive einer legalistischen Frömmigkeit aus betrachtet zunächst einmal hochgradig ambivalent und nicht deckungsgleich mit *karāmāt* sind, d. h. alle *karāmāt* sind wohl *ḥawāriq*, aber nicht alle *ḥawāriq* sind *karāmāt* (und wie noch zu sehen sein wird, kann das Wort *ḥawāriq* etwa bei Ibn Taymīya durchaus einen eher despektierlichen – also: negativen – Beigeschmack haben). Damit *ḥawāriq* von Ibn Taymīya als *karāmāt* anerkannt werden, ist es vonnöten, dass derjenige, bei dem sie sich ereignen, gemäss seinen Wahrnehmungskategorien (also den Wahrnehmungskategorien der *‘ulamā’*) als *walī* „Heiliger“ anerkannt werden kann. Ansonsten kann es geschehen, dass sich das „die Gewohnheit durchbrechende“ Phänomen als Pseudoindez für „Heiligkeit“ erweist.

Sollen die *karāmāt* kompatibel sein mit den Wahrnehmungskategorien und den religiösen Forderungen eines Akteurs wie Ibn Taymīya, so muss in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, dass die *karāmāt* in theoretischen Schriften zu den „Heiligen“ bzw. zur „Heiligkeit“ auf ziemlich ingeniöse Art und Weise mit solchen religiösen Forderungen in Einklang gebracht worden sind. So lässt sich nämlich die Position ausmachen, die *karāmāt* (also: die Heiligenwunder) wären so etwas wie eine „Verlängerung der *mu‘ğizāt*“ (also: der Prophetenwunder). So schreibt etwa Ğullabī:

„Der Machtwundertäter besitzt Verfügungsgewalt über das Religionsgesetz und spricht und handelt, wenn er dessen Verbote und Gebote regelt, im Auftrag Gottes. Für den Huldwundertäter aber kann es hierin nur Annahme der gesetzlichen Bestimmungen geben, da das Huldwunder des Gottesfreundes in keiner Weise der Bestimmung des Gesetzes des Propheten zuwiderläuft.“¹²⁴⁷

Bereits dieses erste hier exemplarisch herausgestellte Beispiel vermag bestens die Überlegung zu illustrieren, dass es *karāmāt* nur geben kann, wenn das religiöse Gesetz erfüllt wird, das – und hier schliesst sich der Kreis – seinerseits durchgesetzt und „beglaubigt“ wurde durch die *mu‘ğizāt* (vgl. etwa die von Ibn Taymīya gebrauchte Formulierung: *‘šahādat al-mu‘ğiza ‘alā šidq an-nabī’*). Gramlich hat dies mit einer sehr schönen Formulierung als das „Abhängigkeitsverhältnis des

¹²⁴⁷ Vgl. Gramlich *Wunder*, p. 54 – Hervorhebung von uns; Gramlich verwendet die Übersetzung „Machtwunder“ für *mu‘ğiza* und „Huldwunder“ für *karāma*.

Gottesfreundes“¹²⁴⁸ bezeichnet, und er hat darauf hingewiesen, dass es (in dieser theoretischen Sicht) „Huldwunder nur in Ergänzung zum Machtwunder geben kann.“ Im Kern geht es also um folgenden Gedanken:

„Die Huldwunder (der muslimischen Heiligen) gehören zu den Machtwundern unseres Propheten. Denn wer kein wahrer Muslim ist, durch den kann kein Huldwunder geschehen. Eines jeden Propheten Huldwunder geschieht durch einen aus seiner Gemeinde, und daher zählt es zu seinen Machtwundern. Denn [...] wäre jener Prophet nicht wahrhaftig, so könnte durch seine Anhänger kein Huldwunder geschehen.“¹²⁴⁹ Oder auch: „[...] Ein Huldwunder kann es nur zur Beglaubigung des Machtwundertäters geben, und es kann nur einen beglaubigenden, gehorsamen Gläubigen geschehen, da das Huldwunder der Gemeinde das Machtwunder des Gesandten ist. Weil sein Gesetz fort dauert, muss auch sein Argument fort dauern [...].“¹²⁵⁰

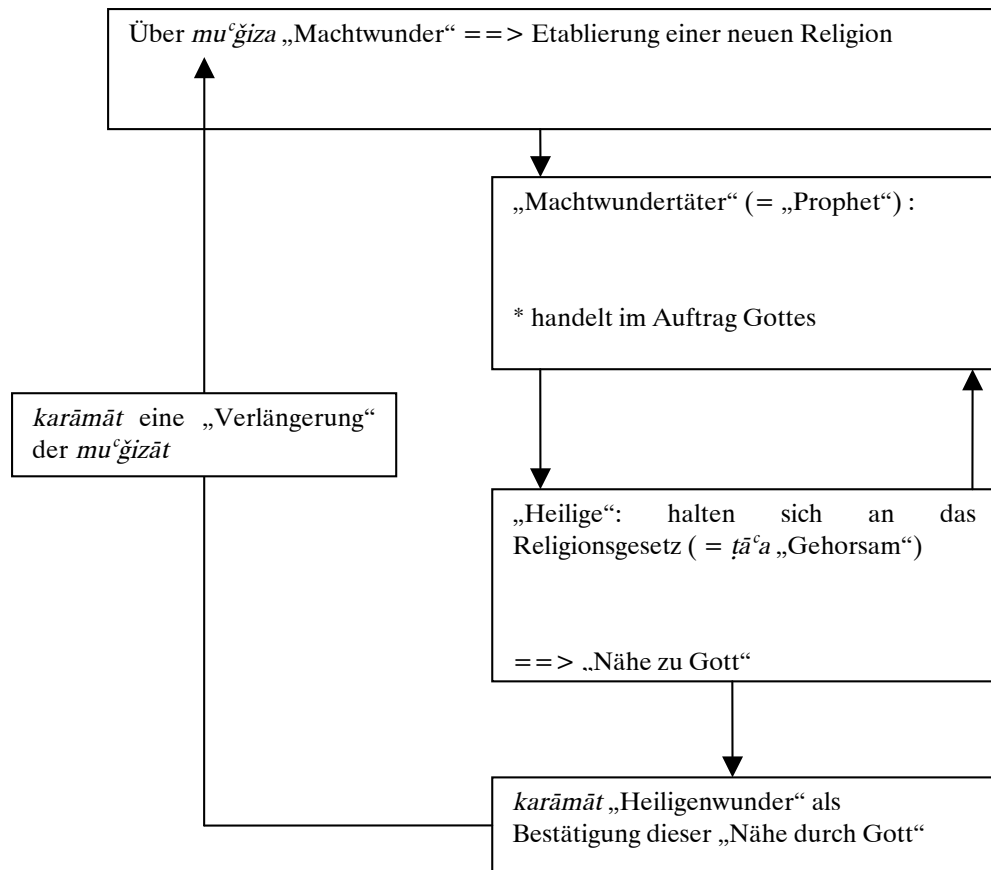
Objektiv gesprochen heisst dies selbstredend, dass für die *karāmāt* „Heiligenwunder“ damit gilt, dass sie vom „Auge des Gesetzes“ (Touati) so weit gezähmt sind, dass sie der Religion nicht mehr widersprechen oder gar entgegengesetzt sind, sondern vielmehr so etwas wie eine besonders eloquente Bestätigung selbiger darstellen, indem sie dogmatisch dahingehend interpretiert und auf die Seite legalistischen Frömmigkeit gezogen werden, dass sie als Bestätigung durch Gott aufgefasst werden, d. h. als eine Bestätigung der „Nähe zu Gott“¹²⁵¹, die bestimmte Akteure bzw. Akteurinnen erreicht haben. Die *karāmāt* sind – vermittelt über die „legalistic piety“ bzw. den „way of piety“ – *göttlich*. Diese Argumentation liesse sich etwa folgendermassen darstellen:

¹²⁴⁸ Vgl. Gramlich *Wunder*, p. 54

¹²⁴⁹ Vgl. Gramlich *Wunder*, p. 55 (das Zitat stammt von al-Qušayrī) – Hervorhebungen von mir.

¹²⁵⁰ Vgl. Gramlich *Wunder*, p. 55 – Hervorhebung von mir.

¹²⁵¹ Wobei diese „Nähe“ allerdings „Nähe“ mit dem „Auge des Gesetzes“ ist.



Offenkundig ist, dass die *karāmāt* hier deutlich ausgebremst werden; dass ihr „Wildwuchs“ zu unterbinden versucht wird. Hierfür können mannigfaltige Belege angeführt werden. Exemplarisch sei auf den algerischen Refomer Mubarak al-Milī verwiesen, der die bisher referierte Position, derzufolge die Anerkennung eines paranormalen Geschehnisses als *karāma* „Wunder“ es voraussetzt, dass der betreffende Akteur im Einklang mit dem religiösen Gesetz handelt, etwa mit der folgenden Bemerkung knapp zusammengefasst hat: „*naḥnu nuṭbitu mā ṭabata min karāmāti l-awliyā'i wa-lā nuqayyidu min nāḥiyati l-^caqlī qudrata llāhi bi-naw^cin minhā wa-lākinnā nuqayyiduhā min ṭarīqi š-šar^ci [...]*“¹²⁵². Hier ist deutlich zu sehen, wie der Allmacht Gottes nicht seitens der Vernunft Grenzen gesetzt werden, sehr wohl aber den „die Gewohnheit durchbrechenden“ Geschehnissen seitens der *šarī'a*; also seitens religiöser Kriterien (d. h. nicht *alles* ist *karāma*).

Im Hinblick auf diese Position, die die *karāmāt* mit der „legalistic piety“ (vgl. Chodkiewicz) der *‘ulamā’* zusammenbringt, sei nochmals nachdrücklich daran erinnert, dass das für diese „legalistic piety“ so zentrale *‘ilm* „Wissen“ – dem *ḡahl*

¹²⁵² Vgl. Milī *Širk*, p. 66

„Unwissenheit“ gegenübersteht¹²⁵³ – *historisch* ist, und zwar: *durch und durch historisch*; „Produkt“ ist; „gemacht“. Schon gesagt wurde, dass dies erfasst werden kann, wenn die Aufmerksamkeit auf die Existenz der von diesen Spezialisten – den ‘*ulamā*’ – gebildeten Felder/sozialen Räume gerichtet wird. Diese Felder zeichnen sich (vgl. weiter oben) dadurch aus, dass in ihnen eine besondere Beziehung zur Offenbarung (etc.) unterhalten wird¹²⁵⁴, die für das, was in diesen Feldern erarbeitet wird, unverzichtbar, weil *konstitutiv* ist, d. h., das im jeweiligen Feld erarbeitete Wissen ist ein Wissen, das dieser besonderen Beziehung geschuldet ist; das es schlicht und einfach nicht gibt, *ohne* diese Beziehung. Diese besondere Beziehung der ‘*ulamā*’ zu den religiösen Texten und die besondere religiöse Kompetenz, die mit ihr verbunden ist, zeigt sich auch – um dies nochmals mit allem Nachdruck zu sagen – auch daran, dass etwa Ibn Taymīyas Ausführungen *objektiv* alle erdenklichen Zeichen mit sich führen, die sie als das Produkt des genannten sozialen Raums von religiösen Spezialisten (die die ‘*ulamā*’ nun einmal sind) ausweisen, also jenes Feldes, dessen Produkt auch Ibn Taymīya in seiner Eigenschaft als ‘*ālim*’ war.

Zu sagen, dass den Texten Ibn Taymīyas objektiv das Feld anzumerken ist, dessen Produkt sie sind, heisst die Aufmerksamkeit auch auf die *Invarianten* seiner Schriften zu lenken, d. h. etwa auf die Tatsache der Zitation von qur’ānischen Versen sowie Ḥadīthen bzw. die Fähigkeit, selbige reproduzieren und kommentieren zu können. Ibn Taymīya hat das Kapital, das seine spezialisierte Kompetenz darstellte, denn auch unmissverständlich eingebracht – so findet sich in seiner Schrift *al-Ğawāb al-bāhir fī zuwwār al-maqābir* etwa folgende Herausforderung im Hinblick auf eine von ihm (Ibn Taymīya) nicht geteilte Behauptung: „[...] *wa-man naqala ǧālīka fa-l-yuḥarriġ naqlahū!*“ (eine mehr als deutliche Aufforderung, dass es nicht reicht, etwas zu behaupten, sondern dass es vielmehr notwendig ist, es so zu behaupten, dass es den Anforderungen genügt, die im von den ‘*ulamā*’ gebildeten sozialen Raum erfüllt werden müssen, um in diesem Raum legitimerweise etwas sagen/behaupten zu können/dürfen.) Auch der Gebrauch von *termini technici* gehört hierher (also etwa *termini* wie *tawātur*, *adilla šar‘īya*¹²⁵⁵ usw. usf.), denn es ist u. a. genau der korrekte Gebrauch von *termini technici*, der für die Zugehörigkeit zu einem gegebenen Feld charakteristisch und Teil des dort gespielten Sprachspiels ist.

Kurzum, was den Standpunkt betrifft, an dem Ibn Taymīya verortet ist, darf nicht vergessen werden, dass er sich einer spezifischen und partikularen Beziehung zu den religiösen Texten verdankt, die keinesfalls verallgemeinert werden darf (die also nicht die Beziehung *aller* zu diesen Texten ist). Nochmals zu erinnern ist daran, dass ein wichtiger Punkt dieser Beziehung zu den religiösen Texten und des Feldes von Spezialisten, das sich dieser Beziehung verdankt, ein hoher Grad an *Systematisierung* bzw. *Kodifizierung* ist. Systematisierung ist immer das Resultat

¹²⁵³ Die laut Ibn Taymīya z.B. dazu führt, jegliches paranormale Phänomen als Indiz für „Heiligkeit“ zu werten.

¹²⁵⁴ Diese Beziehung zeichnet sich beispielsweise dadurch aus, dass die Offenbarung als *Text* studiert wird und das mit einem Rüstzeug an Methoden, Fragestellungen, etc., *die ihrerseits Produkt eben dieses Feldes sind*. (vgl. etwa *uṣūl al-fiqh*)

¹²⁵⁵ Man muss sich nur die einmal die Mühe machen, z. B. Ibn Taymīyas *fatwās* im Hinblick auf die feldspezifischen Kompetenzen zu analysieren, die sie beweisen.

von Arbeit. Ist also von der Beziehung der *‘ulamā’* zu den religiösen Texten die Rede, so muss immer diese von den *‘ulamā’* geleistete religiöse Systematisierungsarbeit berücksichtigt werden. Man kann hier an das erinnern, was Bourdieu im Hinblick auf verschiedene Aneignungsweise religiösen Kapitals bemerkt hat:

„Die unterschiedlichen Gesellschaftsgebilde lassen sich – je nach Entwicklungs- und Differenzierungsgrad der objektiv mit der Produktion, Reproduktion, Wahrung und Verbreitung der religiösen Güter betrauten Instanzen – nach ihrer Entfernung von der *religiösen Selbstversorgung* auf der einen Seite, der *völligen Monopolisierung der religiösen Produktion durch Spezialisten* auf der anderen anordnen. Diesen zwei reinen Strukturtypen der Verteilung religiösen Kapitals entsprechen 1. Völlig gegensätzliche Aneignungsweisen des religiösen Kapitals, so auf der einen Seite die *praktische Beherrschung einer ganzen Reihe von objektiv systematischen Denk- und Handlungsschemata*, die durch schlichtes Vertrautwerden implizit einverleibt werden, dadurch also allen Mitgliedern der Gruppe gemein sind und auf vorreflexive Art zur Anwendung kommen; auf der anderen Seite die *gelehrte Beherrschung eines Korpus von expliziten Normen und gelehrten Wissensbeständen, die von Spezialisten explizit und überlegt systematisiert werden*, die selbst einer mit der Reproduktion des religiösen Kapitals über ausdrückliches pädagogisches Wirken gesellschaftlich betrauten Institution angehören. 2. Klar unterschiedene Typen von Symbolsystemen, so die Mythen einerseits und die religiösen Ideologien (Theogonien, Kosmogonien, Theologien) andererseits [...].“¹²⁵⁶

Es kann folgerichtig nicht überraschen, dass auch Ibn Taymīya versucht hat, die Konformität des betreffenden Akteurs mit der *šarī‘a* als das entscheidende Kriterium durchzusetzen, auf dessen Grundlage konkrete „die Gewohnheit durchbrechende Taten“ als *karāmat* anerkannt werden können.

Es kann hier auf das verwiesen werden, was Vincent Cornell in seiner Studie über den frühen marokkanischen Sufismus geschrieben hat („Realm of the Saint“), der „doctrinally conservative“ gewesen wäre, und bestimmt wäre durch „an emphasis on piety and asceticism“.¹²⁵⁷ Es handle sich bei selbigem eher um eine Form von „heroic pietism“, von „no-nonsense pietism“ und deutlich sichtbar wäre dabei Cornell zufolge die „show-me attitude of Maliki credalism“¹²⁵⁸ der geprägt gewesen wäre von der ethischen Orientierung der mālikitischen Rechtsschule, die die strikte Komplementarität von innerem Glauben und äusseren Handlungen betont habe.¹²⁵⁹ Cornell weist darauf hin, dass bei solch einer Einstellung weniger die privaten Ansichten einer gegebenen Person zählten, als viel mehr „the visible example of his behavior“¹²⁶⁰ und er schreibt:

„What separated the Sufi from his fellow believers was not his mystical doctrine but *the extent of his piety*. At-Tāḍilī saw no necessary connection between Sufism and mysticism, nor did he show much interest in metaphysics. Instead, his concern

¹²⁵⁶ Vgl. Bourdieu *Religiöses Feld*, p. 58

¹²⁵⁷ Vgl. Cornell *Realm*, p. 4

¹²⁵⁸ Vgl. Cornell *Realm*, p. 4

¹²⁵⁹ Vgl. Cornell *Realm*, p. 4

¹²⁶⁰ Vgl. Cornell *Realm*, p. 4

was to memorialize regional *exemplars of piety and virtue whose defining attribute was their adherence to the behavioral example (sunna) of the Prophet Muḥammad, his Companions (aṣ-ṣaḥāba), and their Successors (at-tābiʿūn).*¹²⁶¹

Cornells Studie beinhaltet eine fundierte Auseinandersetzung mit at-Tādilīs Schrift *at-Taṣāwwuf ilā riğāl at-taṣāwwuf*. Die in diesem Werk besprochenen „tradition bearers of Sufism“ betreffend hat Cornell eine für unsere Belange hier wichtige Bemerkung gemacht:

„At-Tādilī’s ‘tradition bearers’ of Sufism’ are a collectivity of men (plus a few women) whose rhetorical purpose is to exemplify the Sunna of the Prophet Muḥammad. As guarantors and transmitters of normative tradition (*rijāl al-ʿilm*), they display a detailed understanding of the requirements of faith that confirms the trust that God has put in them. In return for their sincerity and devotion, God confirms His closeness to them by causing them to produce miracles (*karāma, pl. karāmāt*). Further confirmation of their status comes from the ulama – their fellow *rijāl al-ʿilm* – who pass on accounts of their lives [...].“¹²⁶²

Diese „tradition bearers of Sufism“ sind Cornell zufolge also „validated by God“ und „revalidated by their fellow peers“.¹²⁶³ Es ist deutlich zu sehen, wie diese Akteure hier, die sich „im Besitz von *karāmāt*“ befinden, auf der Seite von *ʿilm* „Wissen“ stehen, und eben eine „normative Tradition“ weitergeben und die Sunna des Propheten Muḥammad exemplifizieren. Erwähnt wurde bereits Hassan Rachik’s Charakterisierung des *mağdūb* als Exponent einer „sainteté anti-exemplaire.“¹²⁶⁴ Dieser anti-exemplarischen Spielart von „Heiligkeit“ kann man also gewiss eine andere, ausgesprochen exemplarische Heiligkeit entgegenhalten, die betreffend man im Lichte dessen, was bisher gesagt wurde, konstatieren kann, dass sie exemplarisch genau auch deswegen ist, weil sie eine besonders vollendete und bisweilen (im Weberschen Sinne) *virtuose* Darbietung jener systematisierten von einem Feld von religiösen Spezialisten erst allmählich und über eine Unzahl an Auseinandersetzungen hervorgebrachten Sichtweise von Religion ist (also dessen, was von Cornell als „normative tradition“ bezeichnet wurde). Es lässt sich meiner Auffassung nach allerdings fragen, ob es solch eine „exemplarische Heiligkeit“ überhaupt geben kann, *ohne* die einer scholastischen Beziehung zu den religiösen Texten geschuldete Systematisierungsarbeit; ob „Exemplarität“ überhaupt „denkbar“ ist *ohne* diese Systematisierung? Setzt „Exemplarität“ nicht die Konstitution eines Korpus von Wissensbeständen voraus; eine Totalität, die (vor-)gegeben sein muss, um sich an ihr auf „exemplarische“ Art und Weise abzuarbeiten? Ist „Exemplarität“ nicht typisches Produkt einer scholastischen Weltsicht?¹²⁶⁵

¹²⁶¹ Vgl. Cornell *Realm*, p. 4 – Hervorhebungen von mir.

¹²⁶² Vgl. Cornell *Realm*, p. 5

¹²⁶³ Vgl. Cornell *Realm*, p. 5

¹²⁶⁴ Vgl. Rachik *Imitation*, p. 107

¹²⁶⁵ Man könnte hier an den Unterschied erinnern zwischen der praktischen Beherrschung einer Sprache und der einer scholastischen Beziehung zu sprachlichen Tatsachen geschuldeten Wahrnehmung einer Sprache als ein Korpus grammatischer Regeln etc.

V. 5. 2. IBN TAYMĪYAS SYSTEMATISIERTE SICHT DER *KARĀMĀT*

Nicht überraschen kann vor diesem Hintergrund, dass Ibn Taymīya die *karāmāt* auf stringente und systematische Art und Weise auf das von ihm erarbeitete Konstrukt „Glauben“ bezogen hat, und zwar so, dass er sie in ein *Abhängigkeitsverhältnis* zu diesem Konstrukt gebracht hat (das logischerweise ein Reflex der Tatsache ist, dass dieses Konstrukt von Glauben auf der *muʿǧiza* des Muḥammad beruht). Dies in der Folge soll anhand einer Reihe von Textstellen gezeigt werden.

Ein bedeutender Text von Ibn Taymīya über die Thematik der *karāmāt* ist mit *Qāʿida šarīfa fī l-muʿǧizāt wa-l-karāmāt* betitelt. Zu Beginn dieser Schrift nimmt er auf die begriffliche Differenzierung zwischen *āyāt*, *muʿǧizāt* und *karāmāt* Bezug und unterscheidet im Hinblick auf die *ḥawāriq* zwischen solchen *ḥawāriq*, die einem „paranormalen Tun“ entsprechen und solchen, die einem „paranormalen Wissen“ entsprechen:

„Ist es so, dass sich der Name *muʿǧiza* im Sprachgebrauch und Usus der vorausgehenden Generationen angehörigen religiösen Autoritäten wie Aḥmad b. Ḥanbal (u. a.) auf sämtliche (Phänomene) erstreckt, die den gewöhnlichen Lauf der Dinge durchbrechen¹²⁶⁶ – und sie nennen sie ‚Zeichen‘ – so ist (festzuhalten), dass viele, die späteren (Generationen) angehören, zwischen den beiden (Bezeichnungen *muʿǧiza* und *karāma*) sprachlich (strikt) unterscheiden und (den Begriff) *muʿǧiza* mit den Propheten zusammenbringen, (den Begriff) *karāma* (hingegen) mit den Heiligen – unter beiden aber ist ein ‚die Gewohnheit durchbrechender Sachverhalt‘ zu verstehen. Und wir halten fest: Die Merkmale der Vollkommenheit lassen sich auf drei (Sachverhalte) zurückführen: auf ‚Wissen‘, ‚Können‘/Macht/auf die ‚Fähigkeit, etwas zu tun‘ und ‚Bedürfnislosigkeit‘/Unbedürftigkeit und ‚darauf, dass man von nichts abhängig ist‘. Oder, wenn man so will, auf ‚Wissen‘ und ‚Können‘, wobei unter ‚Können‘ entweder die Fähigkeit etwas ‚*tun zu können*‘ zu verstehen ist – dies ist der sog. *taʿtīr* ‚das Einwirken‘ – oder aber die Fähigkeit etwas ‚*sein lassen zu können*‘ – und dies ist *ǧinā* ‚die Bedürfnislosigkeit‘/ ‚Fehlen von Abhängigkeit‘, wobei ersteres edler/grosszügiger ist. Diese drei (Merkmale der Vollkommenheit) sind auf vollkommene Weise nur für Gott allein passend und entsprechend, denn Er ist es, der alles mit Seinem Wissen umfasst, der zu allem in der Lage ist und der der Erdenbewohner nicht bedarf.“¹²⁶⁷

¹²⁶⁶ Wörtl.: „Die die Gewohnheit durchbrechen.“

¹²⁶⁷ Vgl.: „*Qāʿida šarīfa fī l-muʿǧizāt wa-l-karāmāt*: wa-in kāna smu l-muʿǧizati yaʿummu kulla ḥāriqin li-l-ʿādati fī l-luġati wa-ʿurfi l-aʿimmati l-mutaqaddimīna ka-l-imāmi Aḥmada bni Ḥanbalin wa-ġayriḥi wa-yusammūnahā: al-āyāti lakinna kaṭīran mina l-mutaʿaḥḥirīna yufarriqu fī l-laḥẓi baynahumā fa-yaġʿalu l-muʿǧizata li-n-nabīyi wa-l-karāmata li-l-waliyi wa-ġimāʿuhumā l-amru l-ḥāriq li-l-ʿādati. fa-naqūlu: šifātu l-kamāli tarġīʿu ilā ṭalātatin: al-ʿilmu wa-l-quḍratu wa-l-ǧinā. wa-in šīʿta an taqūla: al-ʿilmu wa-l-quḍratu wa-l-quḍratu immā ʿalā l-fiʿli wa-huwa t-taʿtīru wa-immā ʿalā t-tarki wa-huwa l-ǧinā wa-l-awwalu aġwadu. wa-ḥādīḥi ṭ-ṭalātatu lā taṣluḥu ʿalā waġhi l-kamāli illā li-llāhi waḥdahū. fa-innahū llaḍī aḥāṭa bi-kulli šayʿin ʿilman wa-huwa ʿalā kulli šayʿin qadīrun wa-huwa ġanīyun ʿani l-ʿālamīna.“

Wenn Ibn Taymīya die *karāmāt* nun in Abhängigkeit zu seinem Konstrukt „Glauben“ bringt, so hat dies logischerweise zur Folge, dass er nicht die Tatsache für am wichtigsten erachtet, dass ein bestimmtes Geschehen „paranormal“ und „die Gewohnheit durchbrechend“ ist, sondern dass zu zeigen versucht wird, dass es als *karāmā* dann – und *nur* dann – zu bewerten ist, wenn es bei Individuen auftritt, die den Forderungen dieses Konstrukts vom „Glauben“ zu genügen vermögen. Zu konstatieren ist also, dass die *ḥawāriq* bzw. *karāmāt* bei Ibn Taymīya in die allgemeine Struktur seiner Argumente eingefügt sind; dass er sie hierarchisch *unterordnet*; dass sie in Abhängigkeit von religiösen Forderungen bringt, die *unabhängig* davon Gültigkeit haben, ob solche *ḥawāriq* vorkommen oder aber nicht. Es kann also nicht überraschen, wenn er auch den *ḥawāriq* mit jenem Beurteilungsschema begegnet, in dem die Kategorien *maḥmūd* „lobenswert“, *madmūm* „tadelnswert“ sowie *mubāḥ* „indifferent“ eine bedeutende Rolle spielen. Mit allem erdenklichen Nachdruck hervorzuheben ist, dass er bei dieser Gelegenheit offenkundig sehr genau differenziert im Hinblick auf Taten, die „tadelnswert“ und „verboten“ sind, indem er eine Unterscheidung einführt zwischen einem bewusst aufs Verbotene zielenden Verhalten, das er auf die Figur des Balʿām bezieht und einem nur oberflächlich verbotenen Verhalten, das er auf die Figur des Barḥ al-ʿĀbid bezieht (vgl. unten)¹²⁶⁸:

¹²⁶⁸ Diese Unterscheidung zwischen Balʿām und Barḥ spielt in seinen Schriften verschiedenorts eine herausragende Rolle. Kommt sie vor, so ist dies *immer* ein Indiz dafür, dass Ibn Taymīya die „Tür einen Spalt weit offen gelassen“ hat, d. h., er war augenscheinlich ganz und gar nicht bereit, blindwütig dreinzuschlagen und jegliche Form von religiösem Tun, das *oberflächlich* betrachtet die religiösen Vorschriften verletzt, ohne wenn und aber zu verurteilen, sondern offenkundig hat er akzeptiert, dass Leute, die ihren Glauben ernst nehmen, bisweilen von diesem Glauben so vollkommen überwältigt sein können, dass sie etwas tun, das oberflächlich betrachtet aussieht wie eine Verletzung der religiösen Vorschriften. Geschieht dies, eben *weil* sie ihren Glauben ernstnehmen (vgl. Barḥ al-ʿĀbid), so weigert er sich, dies zu verurteilen, sondern er beurteilt solches Verhalten *weitaus* differenzierter. Was er hingegen klar verurteilt, sind *absichtlich und im vollen Bewusstsein* gegen den die Forderungen des Glaubens gesetzte Handlungen (vgl. Balʿām). Hieraus kann allerdings gefolgert werden, dass die wesentlich mit der *Intention* verbundene Forderung nach *ihlās* bei Ibn Taymīya so wichtig ist, dass sie diese Relativierung erlaubt; dass sie ihm erlaubt, solchen Individuen einen Platz zuzugestehen. Hochgradig illustrativ in dieser Hinsicht sind Ibn Taymīyas Ausführungen zu einer Thematik, die er als *taslīm al-ḥāl* bezeichnet, d. h., die Frage, ob einem gegebenen Individuum sein „(religiöser) Zustand zugestanden werden kann“ oder aber nicht. So schreibt er mit Bezug auf diese Thematik: „[...] ihre Aussage: So-und-so ‚wird sein Zustand zugestanden‘/ ‚ist sein Zustand zuzugestehen‘ oder (aber): So-und so ‚ist sein Zustand nicht zuzugestehen.‘ [...] [m]it Bezug auf dies (e Thematik) kommt es oft zu Meinungsverschiedenheiten betreffs die Dinge, die von einigen Scheichs, *fuqarāʾ* und Ṣūfis ausgehen, (und) von denen man sagt, sie stehen im Widerspruch zur *ṣarīʿa*. (Und was die beiden Seiten in diesem Streit betrifft) gibt es nun (einerseits) welche, die der Auffassung sind, dass diese Dinge zu missbilligen sind, und dass das das Tadeln dessen, was zu missbilligen ist, (integrativer) Bestandteil der Religion (*dīn*) ist und die (deswegen) diese Dinge missbilligen; das Individuum (mit Bezug auf welches gestritten wird, ob ‚ihm sein Zustand zuzugestehen‘ wäre oder aber nicht) tadeln; und (die) auch diejenigen (tadeln), die Gutes von ihm (diesem Individuum) vermuten; und die es (also: dieses Individuum) hassen, tadeln und bestrafen. Und es gibt (andererseits) diejenigen, die in diesem Individuum Rechtschaffenheit, *ʿibāda*, Verzicht, ‚Zustände‘, *waraʿ* und *ʿilm* sehen, die sie nicht missbilligen/leugnen, sondern vielmehr als erlaubt erachten oder als gut oder darüber hinwegsehen (*yuʿriḍu ʿan dālika*) (also: über das, was zur *ṣarīʿa* im Widerspruch steht). Und bisweilen übertreiben beide (Seiten), so dass mit den Ersteren ihr Missbilligen ‚durchgeht‘ und sie schliesslich damit enden, (das Individuum) zum Ungläubigen und Frevler zu erklären [...]. Während mit den Zweiteren ihr Bekräftigen ‚durchgeht‘ und sie schliesslich etwas bekräftigen, was zur Religion des Islam im Widerspruch steht und mit

„Resultiert aus einer die Gewohnheit durchbrechenden Tat (*ḥāriq*) – einerlei, ob es sich nun dabei um einen *kašf* ‚eine Enthüllung‘ oder einen *taʿīr* ‚ein Einwirken‘ handeln mag – ein mit Bezug auf die Religion erstrebenswerter Vorteil, so ist die Gewohnheit durchbrechende Tat (wörtl. sie) den rechtschaffenen Taten zuzuschlagen, die religiös und gesetzlich entweder im Sinne von etwas ‚Obligatem‘ oder aber im Sinne von etwas ‚Erwünschtem‘ befohlen worden sind.¹²⁶⁹ Für den Fall, dass aus dieser die Gewohnheit durchbrechenden Tat (wörtl. ihr) ein ‚erlaubter‘/ ‚indifferenter‘ Sachverhalt resultiert, so gehört sie zu Gottes *diesseitigen* Wohltaten, die Dank erfordern. Und wenn die Gewohnheit durchbrechende Tat (wörtl. sie) derartig ist, dass sie etwas in sich schliesst, das verboten ist entweder im Sinne von einem *nahy taḥrīm* oder im Sinne eines *nahy tanzīh*, so ist sie die Ursache für Bestrafung und Hass – so wie (in der) Geschichte desjenigen, dem die Zeichen gegeben wurden, und der sich ihrer entledigte: (d. h.) Balʿām b. Baʿūrā.^{1270, 1271} Es kann aber auch sein, dass dem, der sich durch sie (=diese letztgenannte die ‚Gewohnheit durchbrechende Tat‘) auszeichnet, *verziehen* wird, weil er *ig̃tihād* oder *taqlīd* praktizierte; oder aufgrund eines Defekts seines Verstandes oder eines Mangels an Wissen; oder, weil ein ‚Zustand‘ sich ganz seiner bemächtigt hat; oder aufgrund von Unfähigkeit oder Not, und dann ist er von der Art des Barḥ al-ʿĀbid. (Und was) das Verbot (betrifft, so) bezieht (es) sich entweder auf die *Ursache* der ‚die Gewohnheit durchbrechenden Tat‘ oder aber auf ihre *Intention*. Unter Ersteres fällt etwa, dass jemand (wörtl. er) Gott eine verbotene Bitte bittet und dabei Übertretungen gegen Ihn begeht – wo Gott doch gesagt hat (= Q 7/55): ‚Betet in Demut und im Verborgenen zu eurem Herrn! Er liebt nicht die, die Übertretungen

Bezug auf das unumstößlich bekannt ist, dass das, was der Gesandte überbracht hat, dazu im Gegensatz steht – wobei sie (= Zweitere) in ihrer Behauptung etwas folgen, was der ‚Geschichte von Moses und al-Ḥaḍīr‘ ähnelt.“ (Vgl.: „*qawluhum: Fulānun yusallamu ilayhi ḥālūhū aw lā yusallamu ilayhi ḥālūhū. fa-inna ḥādā kaṭīran mā yaqaʿu fihi n-nizāʿu fīmā qad yaṣḍuru ʿan baʿḍi l-mašāyihī wa-l-fuqarāʾi wa-ṣ-ṣūfiyati* etc.“). – Hier fehlt leider der Platz, um diesen Überlegungen von Ibn Taymīya genauer nachzugehen. Unbedingt zu betonen ist aber, dass er – wie deutlich zu sehen ist – eine weitaus differenziertere Beurteilung einfordert.

¹²⁶⁹ Deutlich zu sehen ist, dass hier im Folgenden die rechtswissenschaftliche Differenzierung zwischen *wāḡib*, *mustaḥabb*, *mubāḥ* sowie *muḥarram* argumentativ eine entscheidende Rolle spielt.

¹²⁷⁰ Vgl.: „*Faṣḥun: al-ḥāriqu kaṣfan kāna aw taʿīran in ḥaṣala bihi fāʾidatun maṭlūbatun fī d-dīni kāna mina l-aʿmālī ṣ-ṣāliḥati l-maʾmūri bihā dīnan wa-ṣarʿan immā wāḡibun wa-immā mustaḥabbun. wa-in ḥaṣala bihi amrun mubāḥun kāna min niʿami llāhi d-dunyawīyati llatī taqtaḍī ṣukran wa-in kāna ʿalā waḡhin yataḍammanu mā huwa manḥiyun ʿanhu nahya taḥrīmīn aw nahya tanzīhin kāna sababan li-l-ʿaḍabi aw il-buḡḍi ka-qīṣṣati llaḍī ūṭiya l-āyāti fa-nsalaḥa minhā: Balʿāmu bnu Baʿūrā*“.

¹²⁷¹ Vgl. *Eḏ* s. v. *Balʿam b. Baʿūr(ā)*: „Balʿam b. Beʿor of the Hebrew Bible. The Qurʾān does not mention him, unless perhaps in an allusion in vii, 175 [174], 176 [175]. The commentators and historians keep the main elements of the Biblical story in their accounts of him (Numbers xxii-xxiv, xxxi, 8) and following the Jewish Aggada which likewise has given other features of his portrait, make him responsible for the fornication of the Israelites with the daughters of Moab and Midian (Numbers xxv); note that he tends to absorb the figure of Balaḳ, who appears rarely in the Muslim sources. Some traditions deviate from the Hebrew sources in making Balʿam an Israelite or in dating him in the time of Joshua, an anachronism which despite Sidersky does not go back to a Samaritan tradition. *The statements of the tafsīr on Kurʾān vii, 175 [174] are used by the mystics, at least since Muḥāsibī, to make of Balʿam the prototype of the spiritual man led astray by lust and pride*.“ – Hervorhebungen von mir.

begehen'; oder (es fallen hierunter) untersagte Handlungen, so sie einen *kašf* oder *ta'tīr* zur Folge haben.¹²⁷² (Unter) Zweiteres¹²⁷³ fällt, dass er (etwa) (Gott anruft und dabei) einem Anderen Böses wünscht, das dieser nicht verdient, oder, dass er Hilfe für den Ungerechten erfleht und ihm mit seiner Bestrebung (*himma*) hilft: wie etwa die Beschützer der Feinde (wörtl. im sg.) und die Helfer der Tyrannen aus den Reihen derer, die ‚Zustände‘ haben. Zählt der, der sich durch sie (also: *solch* eine die Gewohnheit durchbrechende Tat) auszeichnet, zu den ‚hellsichtigen Verrückten‘ (*‘uqalā’ al-maḡānīn*) (?), denen, die (von einem religiösen Gefühl) ‚überwältigt sind‘, so dass sie (aus diesem Grund) entschuldigt sind und zu den ‚Defekten‘, die nicht getadelt werden, so sind diese (die Gewohnheit durchbrechenden Taten) (sog.) (ihrem Charakter nach) *barḥ*’sche Taten – ich habe andernorts dargelegt, mit Bezug worauf man ihnen vergibt und mit Bezug worauf nicht¹²⁷⁴. Wenn sie aber dabei (also: beim Tun *solch* einer nicht erlaubten Tat) welche sind, die voll Bescheid wissen und im vollen Besitz ihrer Fähigkeiten sind, dann sind (solche die Gewohnheit durchbrechenden Taten) (ihrem Charakter nach) *bal‘ām*’sche Taten, denn die, die eine die Gewohnheit durchbrechende Tat auf eine verbotene Art und Weise vollbringen oder mit verbotenen Absichten, sind entweder entschuldigt – wie *Barḥ* –, oder aber sie sind mit voller Absicht (damit befasst), die göttlichen Zeichen (und damit: Gebote?) zur Lüge zu erklären – so wie (das für) *Bal‘ām* (zutrifft).¹²⁷⁵ So sei kurz zusammengefasst gesagt, dass ‚die Gewohnheit durchbrechende Taten‘ in drei Gruppen zerfallen: in das, was im Hinblick auf die Religion *maḥmūd* ‚lobenswert‘ ist, (weilers) in das, was im Hinblick auf die Religion *maḍmūm* ‚tadelnswert‘ ist und (schliesslich) in das, was *mubāḥ* ‚indifferent‘, d. h. weder lobens- noch tadelnswert ist. Und liegt in dem, was indifferent ist, ein Nutzen, so handelt es sich dabei um eine Wohltat (Gottes). Liegt (hingegen) kein Nutzen darin, so verhält es dabei wie bei allen anderen indifferenten Taten auch, in denen kein Nutzen liegt wie im Spiel und Zeitvertreib. Abū ‘Alī al-Ġurġānī hat gesagt: „Strebe nach *istiḳāma* und nicht nach *karāma*, denn deine Seele ist von Natur aus geneigt, nach Wundern¹²⁷⁶ zu streben, während dein Herr aber von dir *istiḳāma* einfordert.“¹²⁷⁷

¹²⁷² Vgl.: „*lākin qad yakūnu ṣāhibuhā ma‘dūran li-ḡtīhādīn aw taqlīdīn aw naqṣī ‘aqlīn aw ‘ilmin aw ḡalabati ḥālīn aw ‘aḡzin aw ḍarūratīn fa-yakūnu min ḡinsi Barḥi l-‘Ābidi. wa-n-nahyu qad ya‘ūdu ilā sababi l-ḥāriqi wa-qad ya‘ūdu ilā maqṣūdihi fa-l-awwalu miṭlu an yad‘uwa llāha du‘ā’an manḥiyan ‘anhu ‘tidā’an ‘alayhi. wa-qad qāla ta‘ālā (= Q 7/55): ‘ud‘ū rabbakum taḍarru‘an wa-ḥufyatan innahū lā yuḥibbu l-mu‘taḍīna’ wa-miṭlu l-a‘mālī l-manḥiyyi ‘anhā iḍā awraṭat kašfan aw ta’tīran.*“

¹²⁷³ D. h. das, was auf die Intention bezogen ist.

¹²⁷⁴ Vgl. Ibn Taymīyas Ausführungen zum thematischen Komplex von *taslīm al-ḥāl*.

¹²⁷⁵ Vgl.: „*wa-t-tānī an yad‘uwa ‘alā ḡayriḥi bi-mā lā yastahiqquhū aw yad‘uwa li-z-zālīmī bi-l-i‘ānati wa-yu‘īnuhū bi-himmatihī: ka-ḥufarā’i l-‘adūwi wa-a‘wāni z-zalamati min ḍawī l-aḥwālī. fa-in kāna ṣāhibuhū min ‘uqalā’i l-maḡānīna wa-l-maḡlūbīna ḡalabatan bi-ḥaytu yu‘ḍarūna wa-n-nāqīṣīna lā yulāmūna ‘alayhi kānū barḥiyatan wa-qad bayyantu fī ḡayri ḥādā l-mawḍi‘i mā yu‘ḍarūna fihi wa-mā lā yu‘ḍarūna fihi wa-in kānū ‘ālimīna qādirīna kānū bal‘āmiyatan fa-inna man atā bi-ḥāriqin ‘alā waḡhin manḥiyyin ‘anhu aw-li-maqṣūdīn manḥiyyin ‘anhu fa-immā an yakūna ma‘dūran ma‘fūwan ‘anhu ka-Barḥin aw-yakūna muta‘ammidan li-l-kaḍibi ka-Bal‘āma.*“

¹²⁷⁶ Wörtl. im Sg.

¹²⁷⁷ Vgl.: „*fa-talaḥḥaṣa anna l-ḥāriqa ṭalāṭatu aqsāmin: maḥmūdun fī d-dīni wa-maḍmūmun fī d-dīni wa-mubāḥun lā maḥmūdun wa-lā maḍmūmun fī d-dīni. fa-in kāna l-mubāḥu fihi manfa‘atun kāna ni‘matan wa-in lam yakun fihi manfa‘atun kāna ka-sā’iri l-mubāḥāti llatī lā manfa‘ata fihā ka-l-la‘ibi*

Die letztere Bemerkung ist sehr illustrativ im Hinblick auf das erwähnte *Abhängigkeitsverhältnis*, d. h., Ibn Taymīya war vollkommen davon überzeugt, dass auf einer sehr grundlegenden Ebene das, was sein Konstrukt „Glauben“ (wobei hier die weiter oben vorgestellte Differenzierung zwischen *muqtaṣidūn* und *sābiqūn* gleichfalls ihre Rolle spielt) einfordert, *höher* zu bewerten ist als das schiere Vorkommen von *ḥawāriq* „die Gewohnheit durchbrechenden Taten“ bzw. *karāmāt*. Er hat dies nachdrücklich hervorgehoben:

„As-Suhrawardī hat in seinen *ʿAwārif* gesagt: ‚Das, was er¹²⁷⁸ hier erwähnt hat, ist ein hinsichtlich dieses Kapitels wichtiges Prinzip und ein Geheimnis, auf dessen Wahrheit viele der *ahl as-sulūk* und der *ṭullāb* nicht achten. Und es handelt sich dabei darum, dass viele *muḡtahidūn* und *mutaʿabbidūn* über die frommen und früheren Generationen angehörigen Altvorderen gehört haben und über die Wunder und die paranormalen Taten, die ihnen gegeben worden sind, und ihre Seelen so auf immer und ewig damit fortfahren nach derartigem zu schielen/streben und sie es gerne hätten, würde ihnen auch etwas von alldem verliehen. Dabei mag es (durchaus) sein, dass einige (wörtl. einer) von ihnen (in Anbetracht solcher Hoffnungen) innerlich völlig gebrochen zurückbleiben und sich selbst bezichtigen/beschuldigen hinsichtlich der Korrektheit ihres Handelns, insofern ihnen nichts ‚enthüllt‘ würde von dem – und gesetzt, sie wüssten das Geheimnis dessen, so bedrückte sie dieser Sachverhalt nicht und dann würde (vielmehr) gewusst, dass Gott einigen derer, die sich aufrichtig abmühen, eine Türe hiervon öffnet, wobei die *ratio* dahinter ist, dass sie aufgrund der paranormalen Taten, die sie (mit eigenen Augen) sehen, und (aufgrund) der Spuren der (göttlichen) Allmacht an Meisterschaft (*tafannun*) zunehmen und dergestalt ihr Entschluss zu diesem Verzicht auf die Welt und der Bruch (wörtl. Trennung) mit den Forderungen der Lust (*dawāʿī l-hawā*) stark ist. Und bisweilen wird manchen Menschen *ṣidq al-yaqīn* enthüllt, und Er lüftet die Schleier von ihren Herzen. Und denjenigen, denen *ṣidq al-yaqīn* enthüllt wird, wird dadurch überflüssig gemacht, dass sie eine ‚die Gewohnheit durchbrechende Tat‘ sehen,¹²⁷⁹ da das, was hiermit (also: den *ḥawāriq*) gewollt wird, ist, dass *Gewissheit* sich einstellt und die *Gewissheit* sich (in dem Fall dann) schon (ohne die *ḥawāriq*) eingestellt hat. Gesetzt also, man würde demjenigen (wörtl.

wa-l-ʿabaṭi. qāla Abū ʿAlīyīn al-Ġurġānīyu: „kun ṭāliban li-l-istiḡāmāti lā ṭāliban li-l-karāmāti fa-inna nafsaka muḡābilatun ʿalā ṭalabi l-karāmāti wa-rabbuka yaṭlubu minka l-istiḡāmata.“

¹²⁷⁸ Also: al-Ġurġānī.

¹²⁷⁹ Vgl.: „qāla ṣ-ṣayḡu as-Suhrawardīyu fī ʿAwārifihī: ‚wa-hāḏā llaḏī ḏakarahū aṣlun kabīrun fī l-bābi wa-sirrun ḡafala ʿan ḥaqīqatihī kaṭīrun min ahli s-sulūki wa-ṭ-ṭullābi. wa-ḏālika anna l-muḡtahidīna wa-l-mutaʿabbidīna samīʿū ʿan salafī ṣ-ṣāliḥīna l-mutaqaddimīna wa-mā maniḥū bihī min l-karāmāti wa-ḥawāriqi l-ʿādāti fa-abadan nufūsum lā tazālu tataṭallaʿu ilā ṣayʿin min ḏālika wa-yuḥibbūna an yurzaqū ṣayʿan min ḏālika. wa-laʿalla aḥaduhum yabqā munkasira l-qalbi muttāhiman li-nafsihī fī ṣiḥḥati ʿamalihī ḥayṭu lam yukāṣif bi-ṣayʿin min ḏālika wa-law ʿalimū sirra ḏālika la-hāna ʿalayhimu l-amru fa-yuʿlamu anna llāha yaftaḥu ʿalā baʿḏi l-muḡāhidīna ṣ-ṣādiqīna min ḏālika bāban wa-l-ḥikmatu fīhi an yazdāda bi-mā yarā min ḥawāriqi l-ʿādāti wa-āṭari l-quḏrati tafannunan fa-yaqwā ʿazmuhū ʿalā hāḏā z-zuhdi fī d-dunyā wa-l-ḥurūġi min dawāʿī l-hawā wa-qad yakūnu baʿḏu ʿibādihī yukāṣafu bi-ṣidqi l-yaqīni wa-yarfaʿu ʿan qalbihī l-ḥiġāba wa-min kūṣifa bi-ṣidqi l-yaqīni uġniya bi-ḏālika ʿan ruʿyati ḥarqi l-ʿādāti.“

diesem), dem da bereits *ṣidq al-yaqīn* geschenkt worden ist, etwas von dem enthüllen, so würde er an Gewissheit zunehmen. Und so verlangt die *ratio* (*al-ḥikma*) ob dieser Lage (*li-hāḍā l-mawḍiʿ*) nicht, dass durch ‚die Gewohnheit durchbrechende Taten‘ die Allmacht enthüllt wird, da darauf verzichtet werden kann, während die *ratio* es verlangt, einem Anderen (wörtl. diesem Anderen) (etwas) zu enthüllen ob der Lage seiner Bedürftigkeit (*li-mawḍiʿ ḥāḡātihi*) [...].¹²⁸⁰ Der Weg des Aufrichtigen besteht also im Verlangen der Seele nach *istiḡāma* und dieses ist das ganze Wunder (*karāma*). Und wenn dann im Laufe seines Weges etwas ‚die Gewohnheit Durchbrechendes‘ geschieht, so ist es, als ob es gar nicht passiert wäre. Er schenkt dem also keine Aufmerksamkeit und ist damit nicht mangelhaft, sondern mangelhaft wäre er einzig und allein *dadurch*, dass er eine der *istiḡāma* zukommende Verpflichtung nicht erfüllte. Dies [...] ist ein bedeutendes Grundprinzip für die *ṭālibūn*, *ʿulamāʾ*, *zāhidūn* und *Ṣūfischeichs*.“¹²⁸¹

Ibn Taymiya hat auf dieses etwas besorgte und bange Schielen nach *karāmāt* vielfach Bezug genommen, und er hat stets versucht, gegen die Überzeugung zu argumentieren, das Vorkommen der *karāmāt* als eine alles andere in den Schatten stellende religiöse Auszeichnung zu begreifen. Dies geht auch recht deutlich aus einer Passage auf seiner Schrift *Minhāḡ as-sunna* hervor, wo er die *ḥawāriq* bzw. *karāmāt* auf eine sehr nüchterne Art und Weise (das hat sich oben bereits angekündigt) als *Mittel* darstellt; als etwas, dessen Vorkommen in den Dienst von etwas gestellt wird, das auch *ohne* sie Gültigkeit hat. Kurzum: Die *ḥawāriq* / *karāmāt* brechen stets *dann* ein in den gewohnten Lauf der Welt, wenn ein *Bedarf* nach ihnen besteht, und keinesfalls geht es darum, dass sie *um ihrer selbst willen* gesucht werden sollen, ja, vielmehr noch sind die *ḥawāriq* im letzteren Fall vollkommen anders – und *gegenteilig* – zu bewerten: Wer sie *um ihrer selbst willen* sucht, der verabschiedet sich von der eigentlich religiösen Motivation seines Tuns und ist damit (objektiv) den *gegen* die wahre Religion gerichteten Kräften wie den *ṣayāṭīn* willfährig:

„Zu wissen gilt es, ist, dass die *ḥawāriq* ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ den *awliyāʾ* je nach Massgabe ihres Bedarfs (nach ihnen) widerfahren (*takūnu li-*). Wer sich also unter Ungläubigen, Heuchlern und Frevlern befindet, der benötigt sie, damit die Gewissheit gestärkt werden möge (*li-taqwiyati l-yaqīni*), und so treten sie bei ihm zutage (*ẓaharat ʿalayhi*) – so wie Licht in der Dunkelheit aufleuchtet (*ka-ẓuhūri n-nūri fī ẓ-ẓulmati*). [...] Und diese *ḥawāriq* ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ werden *nicht um ihrer selbst willen* gewollt (*lā turādu li-nafsihā*), sondern vielmehr, weil sie ein *Mittel* zum Gehorsam Gott und Seinem Gesandten gegenüber sind (*bal li-annahā wasīlatun ilā ṭāʿati llāhi wa-*

¹²⁸⁰ Vgl.: „*li-anna l-murāda minhā kāna ḥuṣūlu l-yaqīni wa-qad ḥaṣala l-yaqīnu fa-law kūṣifa hāḍā l-marzūqu ṣidqa l-yaqīni bi-ṣayʾin min ḡālīka la-zdāda yaqīnan. fa-lā taqtaḍi l-ḥikmatu kaṣfa l-qudrati bi-ḥawāriqi l-ʿādāti li-hāḍā l-mawḍiʿi stiḡnāʾan bihi wa-taqtaḍi l-ḥikmatu kaṣfa ḡālīka l-āḡari li-mawḍiʿi ḥāḡātihi wa-kāna hāḍā ṭ-ṭāni yakūnu atamma stiḡdādan wa-ahliyyatan mina l-awwali.*“

¹²⁸¹ Vgl.: „*fa-sabilu ṣ-ṣādiqi muṭālabatu n-nafsi bi-l-istiḡāmati fa-hiya kullu l-karāmati. tumma idā waqaʿa fī ṭarīqihī ṣayʾun ḥāriqun kāna ka-an lam yaqaʿ fa-mā yubālī wa-lā yanquṣu bi-ḡālīka wa-innamā yanquṣu bi-l-iḡlālī bi-wāḡibi ḥaqqi l-istiḡāmati.*“ [Erg. „*hāḍā [...] aṣlun kabīrun li-ṭ-ṭālibīna wa-l-ʿulamāʾi wa-z-zāhidīna wa-maṣāyihī ṣ-ṣūfiyyati.*“

rasūlihī). Wer sie also auf sie (extra) hinarbeitet (wörtl. *ḡa‘alahā ḡāyatan lahū*, ‚sie zu einem Ziel macht‘) und um *ihretwillen* ‚Gott dient‘ (*ya‘budu li-aḡlihā*), mit dem treiben die *ṣayāṭīn* ihr Spiel (*la‘ibat bihī ṣ-ṣayāṭīn*) und lassen bei ihm ‚die Gewohnheit durchbrechende Taten‘ zutage treten, die zur Art der ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ der Zauberer und Wahrsager gehören.“

Umgekehrt gilt damit aber auch, dass, Ibn Taymīya zufolge, die *ḥawāriq* bzw. *karāmāt* vorkommen müssten, wenn nur durch sie der Religion die ihr gebührende Geltung verschafft werden kann. Der Punkt ist für ihn sehr wichtig, weil er damit die Vorstellung bekämpft, dass die Häufung der *karāmāt* in späteren Generationen eine grössere religiöse Exzellenz dieser Generationen implizieren würde. Kurz: Es herrscht „Pragmatismus“ und keine „innere Notwendigkeit“. Ibn Taymīya bedient sich (einmal mehr) eines Vergleichs:

„Wer also dorthin (also: zum Gehorsam Gott und dem Gesandten gegenüber) *nur* durch sie (also: die *ḥawāriq*) gelangt, der hat sie notwendig, und so sind sie bei ihm häufig und häufiger als bei dem, der ihrer entraten kann – deswegen waren sie (auch) unter der den Prophetengefährten nachfolgenden Generation (*tābi‘ūn*) häufiger als unter den Prophetengefährten (selbst). Etwas Entsprechendes lässt sich mit Bezug auf *‘ilm* ‚das Wissen‘ über (die Disziplinen) *‘ilm al-asmā’ wa-l-luḡāt* sagen, denn das, worauf Kenntnisse aus Grammatik und Sprache abzielen, ist, dass hiermit ein Verständnis von Gottes Buch und (der Aussagen) Seines Gesandten u. a. erreicht werden kann; und dass sich jemand in seiner Sprache an der Sprache der Beduinen richtet (*an yanḥuwa r-raḡulu bi-kalāmihī naḥwa kalāmi l-‘Arab*). Und nachdem die Prophetengefährten einer (explizit kodifizierten) Grammatik nicht bedurften, während die, die nach ihnen waren, sie (hingegen sehr wohl) brauchten, so fingen Letztere (wörtl. sie) an, auf eine Art und Weise über die Gesetze (*qawānīn*) der arabischen Sprache zu debattieren, die man bei den Prophetengefährten nicht findet – eben, weil sie (in dieser Hinsicht) mangelhaft sind, die Prophetengefährten hingegen vollkommen. Und ebenso fingen sie an, über die Namen der Überlieferer (*asmā’ ar-riḡāl*)¹²⁸² und das, was über sie berichtet wird, zu debattieren auf eine Art und Weise, die sich bei den Prophetengefährten nicht findet, weil es sich hierbei um *Mittel* handelt, die um etwas Anderes (als ihrer selbst) willen studiert werden (also: deren Zweck ausserhalb ihrer selbst liegt) (*li-anna ḥāḍihī wasā’ilu tuḡlabu li-ḡayrihā*). Und auf die gleiche Weise brauchten viele aus den nachfolgende Generationen viel (e Arten von) Reflexion und Studium, wohingegen die Gefährten hierauf verzichten konnten. Ganz gleich (verhält es sich mit der) Übersetzung des Qur’ān für diejenigen, die ihn nicht auf Arabisch verstehen können [...]. Wer (nun) aber Grammatik und Kenntnisse der Überlieferer; die *termini technici*, die aus jenen sozialen Räumen herrühren, wo man sich theoretisch mit etwas befasst und disputiert (*al-muṣṭalaḥāt an-naẓariya wa-l-ḡadalīya*) und die *Hilfsmittel* für Spekulation und Disput darstellen (*al-mu‘īnatu ‘alā n-naẓari wa-l-munāẓaratī*), zu *einem Ziel an und für sich selbst* erhebt (*ḡa‘ala...maqṣūdatan li-nafsihā*), (nun,) der denkt, dass diejenigen, die dies(e) Fachbegriffe) beherrschen, mehr wissen als die Prophetengefährten – wie das viele von denjenigen denken, deren Einsicht (*baṣīra*) Gott blind gemacht hat. Wer hingegen

¹²⁸² Für *riḡāl* vgl. *EḤ* s. v. *riḡāl* sowie *EḤ* s. v. *‘ilm al-riḡāl*.

weiss, dass man diese Begriffe (wörtl. sie) *nicht um ihrer selbst willen* geprägt hat (*annahā maqṣūdatun li-ḡayrihā*), der weiss, dass die Prophetengefährten, die über dasjenige Wissen, auf das vermittelt (dieser Begriffe) abgezielt wird, (einfach so – also auch ohne diese Begriffe –) verfügten, vortrefflicher sind als diejenigen, die das, was zu wissen beabsichtigt wird, auf eine andere Art und Weise wissen als die Prophetengefährten (*mimman lam takun maʿrifatuhum miṭlahum fī maʿrifati l-maqṣūdī*) – ungeachtet der Tatsache, dass sie mit Bezug auf die Mittel (also: die Fachbegriffe und ihre – nicht naive – Handhabung) (ganz) ausgezeichnet sein mögen (*wa-in kāna bārīʿan fī l-wasāʾil*).

Und ebenso verhält es sich mit den *ḥawāriq*, den ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘: Bei vielen aus den späteren Generationen (*al-mutaʾaḥḥirūn*) wurden sie zu etwas, was um *seiner selbst angestrebt* wird (also: einem Selbstzweck), so dass sie immerzu (in) *ʿibāda* (versunken sind); (immerzu) Hunger (leiden), (immerzu) Nachtwachen und *ḥalwas* abhalten, auf dass ihnen hieraus eine Art von *mukāṣafāt* ‚Enthüllungen‘ und *taʾṭirāt* ‚Einwirkungen‘ resultieren möge – (und die sich mit Bezug so abmühen) wie jemand (Anderer) sich abmüht, damit er Macht oder Vermögen erlangt. Und viele Leute verehren die Scheichs *nur* aufgrund von solchem (wörtl. jenem), so wie auch die Herrscher und Reichen verehrt werden aufgrund ihrer Herrschaft und ihres Besitzes.

Und dieser Schlag (von Menschen) mag vielleicht denken, dass diese (Leute, denen solche *ḥawāriq* widerfahren) besser ist als die Prophetengefährten, und es ist aus diesem Grund, dass in diesem Schlag (von Akteuren), der alles auf den Kopf gestellt hat (*fī ḥādā q-darbi l-mankūsati*), häufig vorkommt, dass Leute von der Botschaft (des Muḥammad) abgehen; vom Befehl Gottes und Seines Gesandten und es mit ihren *aḍwāq* und *irādāt* halten, und nicht mit dem Gehorsam Gott und Seinem Gesandten gegenüber; und heimgesucht werden damit, dass ihnen ihre ‚Zustände‘ weggenommen werden (*salb al-aḥwāl*); dann ihre Werke (*aʿmāl*); dann das Verrichten der religiösen Pflichten (*adāʾ al-farāʾiḍ*); schliesslich der Glaube (*īmān*). So wie diejenigen, denen Herrschaft und Vermögen gegeben worden ist, und die um dessen willen aus der *ṣarīʿa* und aus dem Gehorsam Gott und Seinem Gesandten gegenüber heraustreten und um dessen willen ihren persönlichen Neigungen folgen und den Menschen Unrecht tun, hierfür bestraft werden werden: Entweder, indem sie abgesetzt werden; oder durch Furcht und Feind; oder durch Not und Armut oder durch Anderes mehr.

Was um seiner selbst willen gesucht werde im Diesseits ist *istiqāma* durch das, woran Gott Wohlgefallen hat und was Er liebt – innerlich wie äusserlich. Und je mehr ein Mensch dem folgt, woran Gott und Sein Gesandter Wohlgefallen haben; je mehr er Gott und Seinem Gesandten folgt, desto besser ist er. Und bei wem sich (nun) das, was an Glauben, Gewissheit und Gehorsam erstrebt wird, *ohne* eine ‚die Gewohnheit durchbrechende Tat‘ einstellt, der hat (schlichtweg) *keinen Bedarf* nach einer ‚die Gewohnheit durchbrechenden Tat‘. [...] Worauf wir hier abzielen, ist, dass der (wirkliche) Rang (*martaba*) der *ḥawāriq* ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ erkannt werden möge; (dass erkannt werden möge) dass sie bei den *awliyāʾ Allāh*, die Sein Angesicht anstreben und (die) lieben, was Gott und Sein Gesandter lieben, im Rang von *Mitteln* (*wasāʾil*) stehen, die man zur Hilfe nimmt – so wie man auch *Anderes* als ‚die Gewohnheit durchbrechende Taten‘ zur Hilfe nimmt. Denn, für den Fall, dass sie (also die *awliyāʾ Allāh*) sie *nicht* brauchen, indem sie mit dem,

was der Gewohnheit entspricht (*al-mu‘tādāt*), auskommen, so wenden sie sich ihnen (also: den *ḥawāriq*) (überhaupt) nicht zu (*lam yaltafitū ilayhā*). Was hingegen viele von denen betrifft, die ihrer persönlichen Neigungen folgen und Führerschaft (*riyāsa*) lieben [...] so gelten sie (also die *ḥawāriq* ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘) ihnen als das höchste aller Ziele (*fa-hiya ‘indahum a‘lā l-maqāṣidi*).¹²⁸³

Schon gezeigt wurde, dass Ibn Taymīya in seiner religiösen Arbeit sehr oft und sehr klar auf die Unterscheidung zwischen *kawnī* und *dīnī* Bezug genommen hat. Ich habe daran erinnert, dass gerade die Komponente von *dīnī* für ihn von sehr grosser Bedeutung ist, da durch sie ein Unterschied zwischen gläubig/ungläubig, fromm/sündig etc. eingeführt wird – im Gegensatz zur Komponente von *kawnī*. Insofern kann nicht überraschen, dass Ibn Taymīya diese Unterscheidung auch mit Bezug auf die *ḥawāriq* ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ aufgegriffen hat:

„Die Worte Gottes sind von zweierlei Art: Da sind einerseits *kalimāt kawnīya* ‚auf das Sein bezogene Worte‘ und andererseits *kalimāt dīnīya* ‚zur Religion gehörende Worte‘. Und es sind die *kalimāt kawnīya*, bei denen der Prophet seine Zuflucht suchte, als er sagte: ‚Ich nehme bei den vollgültigen Worten Gottes meine Zuflucht, (denjenigen Worten) jenseits derer weder ein Frommer noch ein Sünder etwas tun kann / die weder ein Frommer noch ein Sünder überschreiten kann. (*a‘ūdu bi-kalimāti llāhi t-tāmmāti llatī lā yuḡāwizuhā barrun wa-lā fāḡirun*)‘ Und Gott sagte (= Q 36/82): ‚Bei ihm ist es so: Wenn er etwas will, sagt er dazu nur: sei!, dann ist es‘, und Gott sagte (= Q 6/115): ‚Und das Wort deines Herrn ist in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit in Erfüllung gegangen.‘ Alles, was ist / existiert, fällt unter diese (auf das Sein bezogenen) Worte, und sämtliche die Gewohnheit durchbrechenden Taten / Geschehnisse (fallen unter selbige), seien sie nun solche, die einer ‚Enthüllung‘ (*kaṣf*) oder aber solche, die einem ‚Einwirken‘ (*ta‘tīr*) entsprechen. Die zweite Art (von Worten Gottes) sind die *kalimāt dīnīya* ‚auf die Religion bezogenen Worte‘ – die da sind: der Qur‘ān und Gottes Gesetz, mit dem er Muḥammad, Seinen Gesandten, entsandte – konkret (wörtl. sie sind): Sein Gebot und Sein Verbot und das, was Er berichtet (*ḥabaruhū*), wobei der Anteil des Menschen an ihnen es ist, um sie Bescheid zu wissen, nach ihnen zu handeln und zu gebieten, was Gott geboten hat, so wie es im Allgemeinen und im Besonderen der Anteil des Menschen an ersteren (also: den *kalimāt kawnīya*) ist, über die *kawnīyāt* unterrichtet zu sein und auf sie einzuwirken, d. h. mit dem, was notwendig machen. Die Ersteren sind also auf Gottes Bestimmung und das Sein bezogen; Zweitere sind auf Gottes Gesetz und die Religion bezogen. Die Enthüllung der Ersteren ist das Wissen um das, was seinmässig geschehen wird, während die Enthüllung der Zweiteren das Wissen um die durch das religiöse Gesetz befohlenen Dinge ist; die Kraft der Ersteren ist das Einwirken mit Bezug auf das, was existiert und die Kraft der Zweiteren ist die Einwirkung mit Bezug auf die auf das religiöse Gesetz bezogenen Dinge. Und so wie Erstere in eine ‚Einwirkung auf sich selbst‘ – etwa über das Wasser gehen oder durch die

¹²⁸³ Vgl. Ibn Taymīya *Minhāḡ*, Bd. 8, pp. 201-209 – Hervorhebungen von mir.

Luft fliegen oder auf dem Feuer sitzen – und in eine ‚Einwirkung‘ auf andere zerfallen – wie (etwa, jemanden) erkranken lassen und gesund machen oder sterben lassen; (jemanden) reich machen und arm machen –, so zerfallen auch die Zweiteren in eine ‚Einwirkung auf sich selbst‘ – indem jemand Gott und Seinem Gesandten gehorcht und sich im Inneren wie im Äusseren an das Buch Gottes und die Sunna Seines Gesandten hält – und in eine ‚Einwirkung auf andere‘, so dass jemand gebietet, Gott und Seinem Gesandten Gehorsam zu leisten und ihm darin auf eine gesetzmässige Weise gehorcht wird in dem Sinne, dass die Menschen (wörtl. Seelen) annehmen, was er anordnet an Gehorsam Gott und Seinem Gesandten gegenüber mit Bezug auf die auf die Religion bezogenen Worte – so wie sie von Ersterem annahmen, was er in ihnen (?) zur Existenz kommen lassen wollte durch die *kalimāt kawnīyāt*.¹²⁸⁴ Ist das einmal gut verstanden worden, so wisse, dass das Nichtvorhandensein von ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ – sei es als ein ‚die Gewohnheit durchbrechendes Wissen‘, sei es als ein ‚die Gewohnheit durchbrechendes Können‘ – dem Muslim mit Bezug auf seine Religion (*dīn*) keinerlei Schaden zufügt. Ist also jemandem weder irgendetwas von den ‚verborgenen Dingen‘ (*muğāyyabāt*) enthüllt, noch irgendetwas von den ‚seienden Dingen‘ (*kawnīyāt*) untertan gemacht worden, *so setzt ihn dies in seinem Rang bei Gott (mit)nicht(en) herab*, sondern vielmehr ist möglicherweise das Fehlen von derartigem nützlich für ihn mit Bezug auf seine Religion, (nämlich dann,) wenn das Vorhandensein von derartigem für ihn nicht entweder im Sinne von etwas *Verpflichtendem* oder im Sinne von etwas *Erwünschtem* angeordnet worden ist. *Was (hingegen) das Fehlen von Religion und das Handeln nach ihr betrifft, so wird der Mensch hierdurch (ganz sicher) unvollkommen und tadelnswert*: (und) entweder bringt es ihn dahin, dass er es verdient bestraft zu werden, oder aber es bringt ihn dahin, dass ihm die Belohnung vorenthalten wird. Dies von daher, weil der Mensch mit dem Wissen um die Religion, dadurch, dass er sie lehrt und sie befiehlt, des einen Gottes Wohlgefallen erlangt, Sein Gebet; Seine Belohnung. Was das Wissen um das Sein und die Einwirkung darin betrifft, so erlangt er damit solches nicht, es sei denn, es fällt in den Bereich der Religion, (sondern)

¹²⁸⁴ Vgl.: „*faṣḥun: kalimātu llāhi taʿālā nawʿāni: kalimātun kawnīyatun wa-kalimātun dīniyatun fa-kalimātuhū l-kawnīyatu hiya llatī staʿāda bihā n-nabiyyu ʃallā llāhu ʿalayhi wa-sallama fī qawlihi: ʿaʿūdu bi-kalimāti llāhi t-tāmmāti llatī lā yuğāwizuhā barrun wa-lā fağīrunʿ wa-qāla subḥānahū (= Q 36/82) wa-qāla taʿālā (= Q 6/115) wa-l-kawnu kulluhū dāḥilun taḥta ḥādihi l-kalimāti wa-sāʿiru l-ḥawāriqi l-kašfiyati t-taʿīriyati. wa-n-nawʿu t-tāni l-kalimātu d-dīniyatu wa-hiya l-Qurʿānu wa-šarʿu llāhi llaḍi baʿaṯa bihi rasūlahū wa-hiya amruhū wa-nahyuhū wa-ḥabaruhū wa-ḥaḏḏu l-ʿabdi minhā l-ʿilmu bihā wa-l-ʿamalū wa-l-amru bi-mā amra llāhu bihi ka-mā anna ḥaḏḏa l-ʿabdi ʿumūman wa-ḥuṣūṣan mina l-awwali l-ʿilmu bi-l-kawnīyāti wa-t-taʿīru fihā ay bi-muğibihā fa-l-ūlā qadarīyatun kawnīyatun wa-t-tāniyatu šarʿiyatun dīniyatun wa-kašfu l-ūlā l-ʿilmu bi-l-ḥawādiṯi l-kawnīyati wa-kašfu t-tāniyati l-ʿilmu bi-l-maʿmūrāti š-šarʿiyati wa-quḍratu l-ūlā t-taʿīru fī l-kawnīyāti wa-quḍratu t-tāniyati t-taʿīru fī š-šarʿiyāti wa-ka-mā anna l-ūlā tanqasimu ila taʿīrin fī nafsihī ka-mašyihi ʿalā l-māʿi wa-ṭayarānihi fī l-hawāʿi wa-ğulūsihi ʿalā n-nāri wa-ilā taʿīrin fī ġayrihi bi-isqāmin wa-iṣṣāḥin wa-ihlākin wa-ignāʿin wa-ifqārīn fa-ka-dālika t-tāniyatu tanqasimu ilā taʿīrin fī nafsihī bi-tāʿatihi li-llāhi wa-rasūlihī wa-t-tamassuki bi-kitābi llāhi wa-sunnati rasūlihī bāṭinan wa-zāhiran wa-ilā taʿīrin fī ġayrihi bi-an yaʿmura bi-tāʿāti llāhi wa-rasūlihī fa-yuṯāʿu fī dālika tāʿatan šarʿiyatan bi-ḥayṯu taqbalu n-nufūsu mā yaʿmuruhā bihi min tāʿati llāhi wa-rasūlihī fī l-kalimāti d-dīniyāti ka-mā qabīlat mina l-awwali mā arāda takwīnahū fihā bi-l-kalimāti l-kawnīyāti.*“ – Hervorhebungen von mir.

vielmehr obliegt es ihm, Gott (dafür) zu danken, und möglicherweise kommt er damit (sogar) in die Reichweite der Sünde (?)“¹²⁸⁵

Ibn Taymīya hat die für ihn ausser Streit stehende relativ grössere Bedeutung dessen, was *dīnī* ist, ausführlich herausgestellt, indem er daran erinnert hat, dass

„[...] das ‚Wissen der Religion‘ [...] einzig und allein seitens des Gesandten (Gottes) her erlangt werden kann. Was hingegen das Wissen von den *kawnīyāt* betrifft, so sind dessen Ursachen mannigfaltig. Und es verhält sich nun so, dass das, was exklusiver Besitz der Gesandten und ihrer Erben ist, besser ist als das, woran auch der Rest der Menschen partizipiert – ihr (also: der Gesandten) Wissen (also: das ‚Wissen der Religion‘) erlangen also nur sie und diejenigen, die ihnen nachfolgen; niemand weiss dies mit Ausnahme von ihnen und denen, die ihnen nachfolgen.“¹²⁸⁶

Dies impliziert für ihn, dass

„[...] der Religion gemäss handeln alleine die rechtschaffenen Gläubigen, die die Paradiesbewohner sind; die Lieblinge Gottes und Seine Auslese; die, die Er liebt und Seine Freunde – und einzig und alleine *sie* gebieten sie (also: die Religion). Was andererseits den *taʿtīr kawnī* betrifft (also: die Fähigkeit, auf das, was existiert, ‚einzuwirken‘), so ereignet sich (auch) von Ungläubigen, Heuchlern und Frevlern her ein ‚Einwirken‘ auf sich selbst und auf andere [...] und (es ist zu konstatieren, dass das) dasjenige Wissen, das exklusiv den Rechtschaffenen aneignet, (weitaus) vortrefflicher ist als das, woran beide – Rechtschaffene (*muṣliḥūn*) und die, die Unheil tun (*mufsidūn*) – partizipieren.“¹²⁸⁷

¹²⁸⁵ Vgl.: „*wa-idā taqarrara dālika fa-ʿlam anna ʿadama l-ḥawāriqi ʿilman wa-qudratan lā taḍurru (sic) l-muslima fī dīnīhī fa-man lam yankašif lahū šayʿun minā l-muḡayyabāti wa-lam yusaḥḥar lahū šayʿun minā l-kawnīyāti lā yanquṣuhū dālika fī martabatihī ʿinda llāhi bal qad yakūnu ʿadamu dālika anfaʿu lahū fī dīnīhī idā lam yakun wuḡūdu dālika fī ḥaqqihī maʿmūran bihī amra iḡābin wa-lā stiḥbābin wa-ammā ʿadamu d-dīni wa-l-ʿamalu bihī fa-yašīru l-insānu nāqiṣan maḍmūman immā an yaḡʿalahū mustaḥiqqan li-l-ʿiqābi wa-immā an yaḡʿalahū maḥrūman minā t-tawābi wa-dālika li-anna l-ʿilma bi-d-dīni wa-taʿlīmahū wa-l-amra bihī yanālu bihī l-ʿabdu riḍwāna llāhi waḥdahū wa-ṣalātahū wa-tawābahū wa-ammā l-ʿilmu bi-l-kawnī wa-t-taʿtīri fihī fa-lā yunālu bihī dālika illā idā kāna dāḥilan fī d-dīni bal qad yaḡību ʿalayhi šukruhū wa-qad yanāluhū bihī iṭmun*“ – Hervorhebungen von mir.

¹²⁸⁶ Vgl.: „*wa-bi-hāḍā tabayyana laka anna l-qisma l-awwala idā ṣaḥḥa fa-huwa afḍalu min hāḍā l-qismi wa-ḥayrun ʿinda llāhi wa-ʿinda rasūlihī wa-ʿibādihī ṣ-ṣāliḥīna l-muʿminīna l-ʿuqalāʾi. wa-dālika min wuḡūhin: aḥaduhā anna ʿilma d-dīni ṭalban wa-ḥabaran lā yunālu illā min ḡiḥati r-rasūli ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallama wa-ammā l-ʿilmu bi-l-kawnīyāti fa-asbābuhū mutaʿaddidatun wa-mā ḥtaṣṣa bihī r-rusulu wa-waratatum afḍalu mim mā šarakahum fihī baqīyatu n-nāsi fa-lā yanālu ʿilmahū illā hum wa-atbāʿuhum wa-lā yaʿlamuhū illā hum wa-atbāʿuhum*.“

¹²⁸⁷ Für *muṣliḥ* / *mufsid* vgl. etwa Q 2/220. – Vgl.: „*aṭ-tānī anna d-dīna lā yaʿmalu bihī illā l-muʿminūna ṣ-ṣāliḥūna llaḍīna hum ahlu l-ḡannati wa-aḥbābu llāhi wa-ṣafwatuhū wa-aḥibbāʾuhū wa-awliyāʾuhū wa-lā yaʿmuru bihī illā hum. wa-ammā t-taʿtīru l-kawnīyu fa-qad yaqaʿu min kāfirin wa-munāfiqin wa-fāḡirin taʿtīruhū fī nafsihī wa-fī ḡayrihī ka-l-aḥwālī l-fāsidati wa-l-ʿayni wa-s-siḥri wa-ka-l-mulūki wa-l-ḡabābirati l-musallaṭīna wa-s-salāṭīna l-ḡabābirati wa-mā kāna minā l-ʿilmi muḥtaṣṣan bi-ṣ-ṣāliḥīna afḍalu mim mā yaṣtariku fihī l-muṣliḥūna wa-l-mufsidūna*.“

Ibn Taymīya hat zudem noch ganz „pragmatische“ Gründe für diese Höherbewertung dessen, was *dīnī* ist, angeführt und vom Blickwinkel des Nutzen aus argumentiert. So betont er, dass

„[...] das Wissen von der Religion und das Handeln nach selbigem demjenigen, der sich dadurch auszeichnet, im Jenseits nützt und ihm nicht schadet. Was hingegen ‚Enthüllungen‘ und ‚Einwirkungen‘ betrifft, so mag es sein, dass sie im Jenseits nicht nützen, sondern ihm (also: der, der sich durch sie auszeichnet) vielmehr schaden – sowie Gott sagte (= Q 2/103): ‚Und wenn sie geglaubt hätten und gottesfürchtig gewesen wären, dann wären sie angesichts der Belohnung, die ihnen von Gott (dafür) zuteil würde, besser dran. Wenn sie doch Bescheid wüssten!‘¹²⁸⁸ Der vierte Gesichtspunkt ist, dass in *kašf* und *taʿtīr* entweder ein Nutzen liegen mag oder aber *nicht*, und für den Fall, dass in ihnen *kein* Nutzen liegt wie z. B. darin, dass man (auf ‚paranormale‘ Art und Weise) informiert ist über die schlechten Taten der Menschen oder dass man, ohne, dass eine Erfordernis hierzu bestünde, auf Löwen reitet¹²⁸⁹, nutzlose Versammlungen mit den *ḡinn* abhält und übers Wasser geht, obwohl die Möglichkeit gegeben wäre, eine Brücke zu benutzen – nun: In alldem liegt *kein* Nutzen, weder im Dies- noch im Jenseits, und es hat (höchstens) den Rang von Unernst und Zeitvertreib und wird bloss von denjenigen als bedeutend erachtet, die es nicht erreicht haben.“¹²⁹⁰

V. 6. PSEUDO-INDIZIEN FÜR HEILIGKEIT

Die emphatische Betonung der *dīnī*-Komponente durch Ibn Taymīya und die mit dieser Betonung verbundenen Überlegungen sind bestens in der Lage zu illustrieren, warum er keinesfalls bereit war, das bloße Vorkommen von „die Gewohnheit durchbrechenden Taten“ als ausreichendes Indiz für *walāya* „Heiligkeit“ zu akzeptieren. Denn, wie zu sehen war, besteht gerade im Hinblick auf als *kawnī* zu qualifizierende Fälle von „Einwirken“ (*taʿtīr*) und „Enthüllungen“ (*kašf*) Gleichheit zwischen Gläubigen und Frommen sowie Ungläubigen, Heuchlern, Sündern etc., d. h., sie *alle* können der Ort von selbigen sein. Ibn Taymīya hat sich aus diesem Grund vielerorts mit Händen und Füßen gegen die Idee gewehrt, dass die Heiligkeit eines gegebenen Individuums in Abhängigkeit

¹²⁸⁸ Vgl.: „*at-tāliṭu anna l-ʿilma bi-d-dīni wa-l-ʿamali bihī yanfaʿu šāhibahū fī l-āḥirati wa-lā yaḍurruhū wa-ammā l-kašfu wa-t-taʿtīru fa-qad lā yanfaʿu fī l-āḥirati bal qad yaḍurruhū ka-mā qāla taʿālā* (= Q 2/103).“

¹²⁸⁹ Vgl. hierfür etwa die Rifāʿīya (und womöglicherweise ist Ibn Taymīyas Bemerkung auch ein Seitenhieb auf selbige): „[...] marvellous performances associated with the Rifāʿīs, such as sitting in heated ovens, riding lions, etc.“ – vgl. *EF*² s. v. *al-Rifāʿī*, *Aḥmad b. ʿAlī*, *Abu l-ʿAbbās* sowie *EF*² s. v. *Rifāʿīyya*.

¹²⁹⁰ Vgl.: „*ar-rābiʿu anna l-kašfa wa-t-taʿtīra immā an yakūna fīhi fāʿidatun aw lā yakūna fa-in lam yakun fīhi fāʿidatun ka-l-iṭṭilāʿi ʿalā sayyiʾāti l-ʿibādi wa-rukūbi s-sibāʿi li-ḡayri ḥāḡatin wa-l-iḡtimāʿi bi-l-ḡinni li-ḡayri fāʿidatin wa-l-mašyi ʿalā l-māʾi maʿa imkāni l-ʿubūri ʿalā l-ḡisri fa-hāḡā lā manfaʿata fīhi lā fī d-dunyā wa-lā fī l-āḥirati wa-huwa bi-manzilati l-ʿabaṭi wa-l-laʿibi wa-innamā staʿzama hāḡā man lam yanalhu.*“ – Hervorhebungen von mir.

vom Vorkommen solcher als *kawnī* zu qualifizierenden *ḥawāriq* zu bestimmten und anzuerkennen wäre. Wie bereits zu sehen war, hat er *istiqāma* – also die „Konformität mit dem *ṣirāṭ mustaqīm*“ – eingefordert und sie zum Kriterium für Heiligkeit erhoben (d. h. er hat auf den *dīnī*-Anteil gepocht); und in dieser Konformität hat er diejenige „Nähe zu Gott“ verortet, die für ihn die einzig akzeptable Form von Heiligkeit war – und es ist logisch das hier sein „characteristically juristic thinking“ (W. B. Hallaq) sehr greifbar wird.

Vincent Cornell hat einmal (auf einen anderen geographischen und historischen Kontext bezogen) bemerkt, dass „[...] the most significant indicators of sainthood in the formative period of Moroccan Sufism were miracles and socially conscious virtue, *ṣalāḥ*.“¹²⁹¹ Sind die *karāmāt* ein derartig wichtiges Indiz bzw. eine wichtige Seite der Qualifikation jemandes als *walī* „Heiliger“ – und auch Ibn Taymīya massive Bezugnahme auf die Thematik lässt dies vermuten –, so muss also davon ausgegangen werden, dass die „Nähe zu Gott“, die für die Heiligen so ein charakteristischer Zustand ist, auch bei ihm argumentativ eine grosse Rolle spielen wird. Logischerweise sind hier bei Ibn Taymīya im Hinblick auf die *karāmāt* (wie gesagt: nicht unschuldigen) Wahrnehmungskategorien am Wirken, die schon bei der Definition des *walī* (d. h. desjenigen, der „Gott nahe ist“), am Wirken waren – was nur logisch ist: sollen die *karāmāt* ein Indiz für den *walī* „Heiligen“ sein, dann trivialerweise auch für denjenigen *walī*, welcher der von den *‘ulamā’* hervorgebrachten Definition vom *walī* zu genügen vermag (d. h. ein *walī*, der von den *‘ulamā’* als solcher *anerkannt* wird bzw. werden kann).

Ibn Taymīyas Definition von „Heiligkeit“ zufolge sind also „paranormale“ und „die Gewohnheit durchbrechende“ Phänomene (*ḥawāriq*) *alleine* kein hinreichendes Kriterium für „Heiligkeit“. Der Grund für diese eher reservierte Aufnahme von paranormalen Phänomenen ist (ich wiederhole mich) darin zu suchen, dass (auch) für Ibn Taymīya ausser Streit steht, dass sich solche paranormalen Phänomene auch bei Akteuren und Akteurinnen ereignen, deren Handeln – objektiv oder subjektiv – *im Gegensatz* zur Religion steht, also z. B. bei *saḥara* „Zauberern“ / „Magiern“. Dies wird in verschiedenen Quellen immer und immer wieder ausgesprochen, so z. B. bei Mubārak al-Mīlī: „*as-siḥru [...] mimmā yultabasu bi-l-karāmāti*“, d. h. „*siḥr* ‚Magie‘ gehört zu dem, was mit den *karāmāt* ‚Wundern‘ verwechselt wird.“¹²⁹² Im Bereich der „Heiligenverehrung“ sticht also der Punkt ins Auge, dass Akteure wie Ibn Taymīya (und solche, die über eine vergleichbare Sorte religiösen Kapitals verfügen wie er; vgl. z. B. al-Mīlī) von der Notwendigkeit überzeugt waren, als „Heilige“ bezeichnete Akteure im religiösen Feld von anderen Akteuren wie „Zauberern“, „Wahrsagern“ etc. zu unterscheiden (bzw. – was vielleicht richtiger ist – es besteht seitens einer Reihe von Akteuren ein ausgeprägtes Interesse daran, diese Verwechselbarkeit in ihrem Sinne zu benutzen). Bestens illustriert wird dies durch die anhaltenden Bemühung seitens von Ibn Taymīya, die offensichtlich grassierende Bereitschaft, spezifische Akteure als „Heilige“ anzuerkennen, zu bekämpfen und Kriterien zu formulieren und durchzusetzen, die es ermöglichen sollten, die Unterschiedlichkeit von Akteuren zu erkennen, zwischen denen (nach Auffassung von Ibn Taymīya) aufgrund eines „Mangels an Wissen“ nicht

¹²⁹¹ Vgl. Cornell *Realm*, p. 48

¹²⁹² Vgl. Mīlī *Širk*, p. 79 (Mubārak al-Mīlī nimmt im Übrigen verschiedentlich explizit auf Ibn Taymīya Bezug).

unterschieden wurde. Es muss kaum betont werden, dass gerade aus jenen Versuchen, Unterscheidungskriterien festzulegen, relativ gut abgeleitet werden kann, welche Dinge miteinander vermischt, d. h. wo nicht unterschieden wurde bzw. auch, was dem zugrundelag. Gerade aus genannten – oft polemischen und kritischen – schriftlichen Dokumenten kann sehr gut nachvollzogen werden, was viele Menschen dazu bewogen zu haben scheint, jemanden als „Heiligen“ *anzuerkennen*.

Signifikant ist dabei, dass bei Ibn Taymīya justament das, was so manchen der herausragende Grund für die Anerkennung eines gegebenen Individuums als „Heiligen“ ist, ziemlich suspekt ist und in seiner Bedeutung relativiert und herabgesetzt wird. Der Grund dafür ist, dass – rein phänomenologisch gesehen – kein Unterschied besteht zwischen einem „Heiligen“, der eine „paranormale Tat“ als „Wunder“ vollbringt und z. B. einem „Zauberer“, der gleichermassen „Paranormales“ vollbringt. Nur, dass der „Zauberer“ dies eben nicht als „Wunder“ vollbringen *darf*, wenn es denn einen Unterschied zwischen ihm und dem „Heiligen“ geben soll. Es ist aus dieser Logik heraus nachvollziehbar, dass für Ibn Taymīya das Wirken „paranormalen Taten“ *allein* als Kriterium für „Heiligkeit“ suspekt und damit unbrauchbar war. Er hat diesen Punkt recht eloquent formuliert: „*istadallū ‘alā l-walāyati bimā lā yadullu ‘alayhā*“ – also: „Sie haben als Hinweis auf *walāya* ‚Heiligkeit‘ genommen, was kein Hinweis auf *walāya* ist.“ Etwas drastischer liesse sich auch paraphrasieren: „Ihre Indizien für *walāya* sind Pseudoindizien.“ Oder auch: „*fa-lā yağūzu li-aḥādīn an yastadilla bi-muğarradi ḍālika*¹²⁹³ *‘alā kawni š-šahši walīyan li-llāh*“, d. h.: „Kein Mensch darf nur aufgrund *dessen* darauf schliessen, dass die (betreffende) Person ein *walī li-llāh* ist.“ Anführen lässt sich auch die etwas despektierliche Bemerkung Ibn Taymīyas, dass die Menschen Leute verehrten, die „mit ein paar *ḥawāriq* ‚paranormalen Taten‘ aufwarten“ würden, welche „auch von Zauberern oder Wahrsagern vollbracht werden“¹²⁹⁴. Ibn Taymīya scheint also sehr deutlich gesehen zu haben, dass Akteuren „Heiligkeit“ zuerkannt wird, die zwar einer – seiner – bestimmten Sichtweise von „Religion“ nicht genügen, indem sie beispielsweise antinomisches Verhalten an den Tag legen in Form von Wein- u. *ḥašīš*-Konsum etc., die aber (im Sinne Ibn Taymīyas: *dennoch*) als „Heilige“ anerkannt werden, *weil* sie „paranormale“ Dinge vollbringen. Ibn Taymīya muss es gegraut haben beim Gedanken an den sozialen Erfolg solcher Akteure. Dazu passt nun gut, wenn zu sehen ist, wie Ibn Taymīya relativ konsequent verschiedene Arten von „übernatürlichen Taten“ abwertet, die wie prädestiniert dafür sind, als *karāmāt* anerkannt zu werden. Ein schönes Beispiel ist der sogenannte *ṭayy al-arḍ*, also die Möglichkeit, grosse Distanzen mit „übernatürlich“ hoher Geschwindigkeit zu bewältigen, sich also „magisch zu transportieren“. Ganze Myriaden solcher „magischen Transportationen“ sind aus der hagiographischen Literatur bekannt. Ibn Taymīya nun wertet diese Fähigkeit, sich „magisch zu transportieren“ als *für sich genommen* nutzloses Indiz für *walāya* ab, und reiterativ erinnert er daran, dass die *karāmat* der *awliyā’ Allāh* und die *aḥwāl as-saḥara* phänomenologisch zusammenfallen.¹²⁹⁵ Fällt aber nun die

¹²⁹³ Mit *ḍālika* ist das Vorkommen von *mukāṣafāt* und *taṣarrufāt* gemeint.

¹²⁹⁴ Vgl: „*yu‘azzimu man ra’āhu ya’tī bi-ba‘ḍi l-ḥawāriqi llatī ta’atī bi-miṭliḥā as-saḥaratu wa-l-kuhhān*.“

¹²⁹⁵ Vgl. auch Milī *Širk*, p. 79. Zum Verhältnis von *karāmāt* und „Heiligkeit“ schreibt Mubārak al-Milī: „*wa-laysat il-karāmatu hiya dalīlu l-wilāyati [...] bali l-wilāyatu dalīlu l-karāmatī*“, d. h.: „Nicht

Fähigkeit „paranormale Taten“ zu vollbringen (also das, was Ibn Ḥaldūn als *ta'tīr fī aḥwāl al-ʿālam* bezeichnet hat; vgl. oben) als ausreichendes Kriterium der „Heiligkeit“ weg, so stellt sich die Frage, an welchen über die Fähigkeit, „paranormale Taten“ vollbringen zu können hinausgehenden Kriterien „Heiligkeit“ dann festgemacht werden kann.

Es kann in diesem Zusammenhang auf Josef Meris Studie über den „Heiligenkult“ im mittelalterlichen Syrien verwiesen werden, in der gleichfalls den Zusammenhängen nachgegangen wird, die hier interessieren. So schreibt Meri über eine Fatwā von Ibn Taymīya: „In the same ruling, he (d. h. Ibn Taymīya) argues that *supernatural phenomena occur in spite of people, whether or not they are 'Friends of God'*.“ Er zitiert in diesem Zusammenhang Ibn Taymīya:

„The miracles of the Friends of God the Exalted are greater than these affairs. Even if the one possessing them may be a Friend of God (*walī lil-lāh*) he also may be an enemy of God.¹²⁹⁶ These supernatural incidents allegedly occur to many infidels, unbelievers, heretical innovators and may be acts of devils. It is not possible to regard anybody who experiences any of these occurrences a Friend of God. Those who are truly friends of God are regarded as such by their qualities, their deeds and their circumstances *which the Book and the Sunna indicate*. They are also to be known by the light of faith and the Qurʾān and the inward true states of belief and the *manifest precepts of Islam*.“¹²⁹⁷

Dieses hier von Meri gebrachte Zitat von Ibn Taymīya ist höchst illustrativ im Hinblick auf die oben erwähnten Kriterien, die Ibn Taymīya (und anderen) zufolge erfüllt sein müssen, um jemanden (einer bestimmten Sichtweise zufolge) als „Heiligen“ anerkennen zu können/dürfen. Insbesondere die Erfordernis, dass Qurʾān und Sunna nicht zuwidergehandelt werden dürfe, ist in diesem Zusammenhang signifikant. Ibn Taymīya war diesen Punkt betreffend relativ kompromisslos, insofern er eine/diejenige Auffassung rundum ablehnt, die den Status und die Anerkennung jemandes als „Heiliger“ (*walī*) von dessen Handeln (*ʿamal*) abkoppelt. So konstatiert er etwa:

„[...] und unter ihnen sind diejenigen, die den (vermeintlichen) „Heiligen“ (dabei) sehen, wie er dem zuwiderhandelt, was als Religion (*dīn*) im Sinne des Propheten bekannt ist, indem er die Pflichtgebete vernachlässigt, indem er Unreines wie etwa Wein, Haschisch oder nicht rituell Geschlachtetes und anderes konsumiert und indem er sündigt und schamlos ist und schamlos redet und Unrecht an den Menschen tut und unrechtmässig tötet und indem er *širk* betreibt, und ungeachtet all dessen denkt er von ihm, dass er ein *walī Allāh* wäre, dem Gott diese *karāmāt* gegeben hätte im Sinne einer Gunsterweisung *ohne* (dass dem) ein (entsprechendes) Handeln (vorausgegangen wäre).“¹²⁹⁸

das Heiligenwunder ist das Indiz für Heiligkeit, sondern die Heiligkeit ist das Indiz für das Heiligenwunder“ (vgl. Milī *Širk*, p. 66).

¹²⁹⁶ Vgl. das in dieser Arbeit für Ibn Taymīya hervorgehobene Insistieren auf *Trennungen*; seine Ordnung von Liebe / Hass; Freundschaft / Feindschaft etc.

¹²⁹⁷ Vgl. Meri *Cult*, p. 69 – Hervorhebungen von uns.

¹²⁹⁸ Vgl.: „[...] *minhum man yarāhu muḥālifan li-mā ʿulima bi-l-iḍṭirāri min dīni r-rasūli miṭli tarki ṣ-ṣalāti l-mafrūdati wa-akli l-ḥabāʾiti ka-l-ḥamri wa-l-ḥašišati wa-l-maytati wa-ḡayri dālika wa-fīʿli l-fawāḥiši wa-l-fuḥši wa-t-tafaḥḥuši fī l-mantiqi wa-zulmi n-nāsi wa-qatli n-nafsi bi-ḡayri ḥaqqin wa-š-širki bi-llāhi wa-hūwa maʿa dālika yazunnu fihi annahū walīyun min awliyāʾi llāhi qad wahabahū*

Aus dieser Passage geht im Übrigen deutlich hervor, dass der Status von „Heiligkeit“ immer auch eine eminent soziale Dimension hat, insofern niemand „Heiliger“ sein kann, der nicht als solcher *anerkannt* wird: Ibn Taymīya macht diesen Punkt *objektiv* an vielen Stellen, wenn er schreibt, dass jemand einen anderen für einen „Heiligen“ *hält* (*yaẓunnu fīhi annahū walī*). Seine Bemühung besteht wesentlich darin, auf die Kriterien dieser Anerkennung einzuwirken und dabei durchzusetzen, dass unter keinen Umständen derjenige als „Heiliger“ gelten kann, dessen Tun grundlegenden religiösen Erfordernissen und Pflichten widerspricht bzw. diese negiert. Hier ist nochmals auf Meri zu verweisen, der ein ausführliches Zitat aus Ibn Kaṭīrs *Bidāya* bringt, wo Ibn Kaṭīr schreibt:

„It is necessary to identify the possessor of a spiritual state according to Scripture and the Sunna. *Anyone whose spiritual state is in agreement with Scripture and the Sunna of His Messenger is a righteous man whether or not he experienced illuminations (kāshif). Anyone whose spiritual state is not, is not a righteous man whether or not he experiences illuminations.* Al-Shāfi‘ī said, ‘Should you see a man walking on water and flying in the air, do not be deceived by him *until you subject his situation to Scripture and the Sunna*’.“¹²⁹⁹

Diese hier aṣ-Ṣāfi‘ī zugeschriebene Aussage taucht in den Schriften immer und immer wieder auf: „[...] Biṣṭamī, le grand mystique iranien du IX^e siècle, a dit: ‚Si vous voyez quelqu’un voler dans les airs, ne vous laissez pas abuser par lui avant de le voir s’arrêter à la limite qui sépare le Bien du Mal.‘“¹³⁰⁰ Derselbe Gedanke findet sich auch in einer Passage aus al-Yalsūṭīs Gedicht *Sullam al-murīd*, in welcher

„[...] al-Yalsūṭī decries the low moral and intellectual standards of Sufis in his day and proposes a greater integration of the Sharī‘a into Sufi practice“: „[...] Avoid mixing with Sufis who are ignorant, and do not lose yourself in love for them // Even if you see one of them flying through the air, or if you see him walking on the water // He is but a false prophet [...]“.“¹³⁰¹

In diesem Zusammenhang lässt sich in der Tat eine grosse Anzahl an Beispielen¹³⁰² anführen. So ist beispielsweise bekannt, dass Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (gest. 996) an der die *karāmāt* der Heiligen betreffenden Polemik teilnahm und die Möglichkeit einer Gottesschau abstritt. Er verstrickte sich dabei in eine heftige Debatte mit dem Mystiker Abū l-Qāsim ‘Abd ar-Raḥmān al-Bakrī aṣ-Ṣiqillī: „Pour réfuter la thèse de al-Ṣiqillī, Ibn Abī Zayd rédigea deux livres [...] où il considéra les charismes comme contraires à la religion et à la raison alors que al-Bakrī disait qu’il était possible de voir Dieu et que les ‘*ulamā*’ étaient incapables de percevoir ces énigmes (*asrār*)“.“¹³⁰³ Ausgesprochen interessant für diese Thematik hier ist, dass Ibn Abī Zayd offensichtlich einen signifikanten Rückzieher machte: „Cette

hādihī l-karāmāti bilā ‘amalin faḍlan mina llāhi ta‘ālā.“ – Hervorhebung von mir; in der Passage treten übrigens nochmals deutlich die oben erwähnten *anwā‘ az-zulm at-talāṭa* zutage.

¹²⁹⁹ Vgl. Meri *Cult*, pp. 94-95 – Hervorhebungen von mir

¹³⁰⁰ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 151

¹³⁰¹ Vgl. Cornell *Realm*, p. 265

¹³⁰² Vgl. auch die beiden Beispiele bei Goldziher, pp. 370-371

¹³⁰³ Vgl. Kerrou *Cité*, p. 231

polémique a valu à Ibn Abī Zayd l'accusation de négation des charismes des saints. *Il s'en est défendu en reconnaissant les charismes si, toutefois, ils ne contredisent pas la Loi religieuse, la Charia.*¹³⁰⁴ Ibn Abī Zayd sah sich sogar veranlasst, ein Werk mit dem höchst signifikanten und programmatischen Titel *Itbāt karāmāt al-awliyā'* zu verfassen, ein Buch „où il reconnut le pouvoir charismatique des saints mais dans le limites fixées par la religion et la raison [...]“.¹³⁰⁵ Muss extra noch erwähnt werden, dass dieser Gedanke auch heute noch ausgesprochen beliebt ist, wie noch der flüchtigste Blick auf die auf der staatlichen saudischen Website www.al-islam.com einsehbaren *ḥuṭbas* beweist, wo bisweilen gleichfalls die Warnung ausgesprochen wird, man möge sich nicht täuschen lassen, wenn jemand „durch die Lüfte fliegt“?

V. 6. 1. DIE STRATEGISCHE UMKEHR VON PARANORMALEN VORFÄLLEN IN EIN INDIZ FÜR „RELIGIÖSEN BANKROTT“

Ich möchte an diese Stelle noch gerne eine Passage aus Ibn Taymīyas anti-šī'itischer (anti-„rāfiḍitischer“) und gegen Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillīs *Minhāğ al-karāma* gerichteten Schrift *Minhāğ as-sunna* stellen¹³⁰⁶:

„[...] Die Biographen haben alle berichtet (*rawā ḡamā'at ahl as-siyar*), dass ʿAlī (einmal) gerade auf dem Minbar von al-Kūfa predigte, als eine Schlange auftauchte und auf den Minbar hinaufkroch. Die Leute fürchteten sich und wollten die Schlange (wörtl. sie) töten, wovon ʿAlī (wörtl. er) sie (aber) abhielt. Dann sprach er mit der Schlange (wörtl. ihr) (*ḥāṭabahū*), worauf sie dann anschliessend wieder (vom Minbar) hinunterkroch und die Leute wissen wollten, was es mit ihr auf sich hatte. Da sagte ʿAlī (wörtl. er): ‚Das war (wörtl. sie ist) ein Richter (*ḥākim*) von den *ḡinn*, der sich mit Bezug auf eine Sache unklar war (*iltabasat ʿalayhi qiṣṣatun*) – also habe ich sie ihm erläutert.‘ [...]“

Das in diesem – äusserst populären¹³⁰⁷ – Narrativ berichtete Ereignis enthält alle wesentlichen Eigenschaften, die es als ein „paranormales“ Ereignis ausweisen – und somit als etwas, das ʿAlīs besonderen Status bekräftigen soll. Was hat Ibn Taymīya also zu diesem Narrativ zu sagen? Wenig überraschend setzt er *alles* daran, um die Bedeutung des Narrativs herunterzuspielen:

„Hierzu ist zu sagen (*wa-l-ḡawāb*), dass überhaupt kein Zweifel daran besteht, dass die *ḡinn* Menschen, deren Rang bei weitem *nicht* von ʿAlīs Rang waren, brauchen; um (eine rechtliche) Auskunft bitten (*taḥtāḡu ilayhi wa-tastaftīhi*); und fragen – das ist seit eh und je bekannt (*ḥādā ma'lūm ḥadīṭan wa-qadīman*): Für den Fall also, dass dies (so) vorgefallen ist (wie berichtet), so ist ʿAlīs Rang

¹³⁰⁴ Vgl. Kerrou *Cité*, p. 231 – Hervorhebung von uns

¹³⁰⁵ Vgl. Kerrou *Cité*, p. 231 – Hervorhebung von uns

¹³⁰⁶ Vgl. Ibn Taymīya *Minhāğ as-sunna*, Bd. 8, pp. 201 ff.

¹³⁰⁷ Vgl. etwa: <http://www.youtube.com/watch?v=0HLuJSJT4aM> (11.5.2010); vgl. auch Heinz Halm: „Das Buch der Schatten“, *Der Islam*, Band 58, Heft 1 (1981), pp. 15–86

(schlicht) grösser als dies, wo derartiges (also: die Tatsache, von den *ḡinn* konsultiert zu werden) doch zu den *geringsten* Vortrefflichkeiten derer gehört, die (weit) *unter* ihm stehen; und für den Fall, dass dies *nicht* (so) vorgefallen ist (wie berichtet), so setzt dies seine (d. h. [°]Alī) Vortrefflichkeit nicht (im Geringsten) herab (*lam yanquṣ faḍluhū bi-dālika*).

[°]Alī's Vortrefflichkeit (*faḍilat* [°]Alī) durch *solche* Begebenheiten zu beweisen haben einzig und allein *diejenigen* nötig, bei denen sich so etwas *nicht* (oft) ereignet (wörtl. *man yakūnu muḡdiban minhā*). Was hingegen diejenigen betrifft, die mit den *Ahl al-ḥayr wa-d-dīn* zu tun haben, die weitaus bedeutendere *ḥawāriq* ‚die Gewohnheit durchbrechende Taten‘ haben als diese (mit Bezug auf [°]Alī berichtete); oder die an sich selbst gesehen haben, was bedeutender als diese *ḥawāriq* ist (*raʿā fī nafsihī mā huwa aʿzamu min hāḍihī l-ḥawāriq*), so gehört derartiges (wörtl. dies) für sie (nachdrücklich) *nicht* zu dem, was es notwendig machte, *deswegen* [°]Alī den Vorzug zu geben.“

Es ist wichtig herauszustellen, wie Ibn Taymīya diesem Narrativ begegnet. Deutlich zu sehen ist, dass er keinesfalls dessen *Inhalt* in Zweifel zieht – eher im Gegenteil: Er steigert die Glaubwürdigkeit des Inhalts sogar und stellt ihn nachdrücklich ausser Streit, indem er solchen Vorfällen (in die *ḡinn* verwickelt sind) eine *breitere* soziale Basis zugesteht. Hieraus kann aber zugleich gefolgert werden, dass die auf die *karāmāt* bezogenen Bewertungsgrundlagen des Ibn Taymīya *andere* sein werden – und zwar konkret solche, die *von aussen* an solche Narrative herangetragen werden: Ibn Taymīya begegnet solchen *ḥawāriq* „die Gewohnheit durchbrechenden Taten“ konsequent so, dass er sie als Teil der Welt betrachtet und so beurteilt, wie alles andere auch, d. h., indem er ihnen mit den legalistischen Wahrnehmungskategorien begegnet, die einen integrativen Bestandteil seines besonderen religiösen Kapitals bilden. Nicht die *ḥawāriq* fungieren also als Beurteilungsgrundlage für „die Religion“, sondern – genau umgekehrt – „die Religion“ fungiert als Beurteilungsgrundlage für die *ḥawāriq*. Haben die Šīʿiten/„Rāfiḍiten“, gegen die er in *Minhāḡ as-sunna* polemisiert, angeblich „keine nennenswerten *karāmāt*“, so hat das, wie er nahelegt, seinen Grund darin, dass sie genau dem eminent *ferne* sind, was er als rechten Glauben verteidigt. Das heisst, „wahre Grösse“ auf diesem Gebiet kann sich in ihrem Falle *per definitionem* nicht zeigen:

„Aber die Rāfiḍiten haben aufgrund ihrer Unwissenheit, ihrer Ungerechtigkeit und ihrer Ferne zum Weg der *awliyāʾ Allāh* keine bedeutenden *karāmāt* der gottesfürchtigen *awliyāʾ*. Weil sie also in dieser Hinsicht *bankrott* sind, so glorifizieren sie immer dann, wenn ihnen irgendetwas von ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ zu Ohren kommt, dies (in etwa) so, wie ein Bankrotter ein läppisches Bisschen Bargeld glorifiziert; oder jemand, der an Hunger leidet, ein Stückchen Brot. Und gesetzt, wir würden (nun) das anführen, was wir an Einschlägigem erlebt haben (*law ḍakarnā mā bāšarnāhu min hāḍā l-ḡinsī*) und was bedeutender als das (mit Bezug auf [°]Alī Berichtete) ist; an dem, was die Leute gesehen haben, nun: Dann hätten wir (beleibe) viel zu erzählen (*la-ḍakarnā šayʿan kaḥḍan*). Die Rāfiḍiten haben nun – aufgrund des Übermasses ihrer Unwissenheit und aufgrund ihrer Ferne von der *walāyat Allāh* und *taqwā* ‚Gottesfurcht‘ – keinen grossen Anteil an den *karāmāt* der *awliyāʾ* – wenn sie also derartiges über [°]Alī hören, dann denken sie, dass solches nur dem ‚besten aller Menschen‘ widerfahren könne (*lā yakūnu illā li-aḍḍali l-ḥalqī*), wo es aber doch vielmehr so ist, dass diese erwähnten ‚die Gewohnheit durchbrechenden Taten‘ –

und noch andere, die bedeutender als selbige sind – vielen Menschen aus der Gemeinde des Muḥammad widerfahren, von denen (bestens) bekannt ist, dass Abū Bakr, ʿUmar, ʿUtmān und ʿAlī besser sind als sie; die alle unterstützen (*yatawallūna*) und lieben; und die vorreihen, was Gott und Sein Gesandter vorreichten, insbesondere jene, die den Rang von Abū Bakr (wörtl. *aṣ-Ṣiddīq*) anerkennen (*yaʿrifūna*) und ihn vorreihen – denn *sie* sind diejenigen aus dieser Gemeinde, die zu Gott am meisten in einem Verhältnis von *walāya* ‚Freundschaft‘ / ‚Nähe‘ stehen; die Ihn am meisten fürchten. (*fa-innahum aḥaṣṣu ḥādihī l-ummati bi-walāyati llāhi wa-taqwāhu*). Der Vernünftige bringt dies auf allerlei Wegen in Erfahrung. Entweder, dass er die Bücher studiert, die über die Rechtschaffenen und die *karāmāt* der *awliyāʾ* verfasst worden sind, wie das Buch von Ibn Abī ad-Dunyā; das Buch von al-Ḥallāl; von al-Lalkāʾī u. a.; oder, was sich hiervon in den Berichten über die Rechtschaffenen findet, wie in (dem Werk) *Ḥilya* [*t al-awliyāʾ*] von Abū Nuʿaym [al-Iṣfahānī] oder in *Ṣafwat aṣ-ṣafwa* u. a. Oder, dass er mit denen verkehrt, die so etwas gesehen haben. Oder, dass ihm das jemand, der aufrichtig ist (*man huwa ʿindahū ṣādiq*), berichtet. Denn den Leuten sämtlicher Epochen ist so etwas widerfahren und widerfährt ihnen immer noch, und sie erzählen dies einander, und das ist sehr frequent mit Bezug auf viele Muslime (*wa-hādā kaṭīrun fī kaṭīrin mina l-muslimīna*). Oder ihm ist selbst etwas davon widerfahren (*wa-immā an yakūna bi-nafsihī waqaʿa lahū baʿḍu ḍālīka*). [Und diesen Heerscharen (*ḡuyūṣ*) von Abū Bakr und ʿUmar und ihren Untertanen]: Ihnen ist Bedeutenderes als dies widerfahren, wie z. B. al-ʿAlāʾ al-Ḥaḍramī, der übers Wasser gegangen ist [...]; wie die Kühe, die mit Saʿd b. Abī Waqqāṣ in der Schlacht von al-Qādisiyya gesprochen haben; wie der Ruf des ʿUmar: ‚*Yā Sāriya, al-ḡabal!*‘, zu einem Zeitpunkt, wo er in al-Madīna war, und Sāriya in Hāwand; oder wie das Trinken von Gift durch Ḥālid b. al-Walīd; oder wie Abū Muslim al-Ḥawḷānī, der ins Feuer geworfen wurde.¹³⁰⁸ Denn ihm wurde das Feuer kühl und unschädlich, als ihn al-Aswad al-ʿAnsī, der sich für einen Propheten ausgebende Lügner, dort hineinwerfen liess – er hatte sich des Jemen bemächtigt, und als Abū Muslim sich weigerte, an ihn zu glauben, liess er ihn ins Feuer werfen, und da machte Gott Abū Muslim al-Ḥawḷānī (wörtl. ihm) das Feuer kühl und unschädlich, und er ging aus ihm hervor, indem er sich die Stirne abwischte – und vieles mehr, das zu beschreiben (hier zu) viel Zeit in Anspruch nehmen würde.“

Kurzum: Nach den Massstäben von Ibn Taymīya „bankrotte“ Akteure strapazieren hier, wie er nahelegt, über Gebühr die Bedeutung eines „die Gewohnheit durchbrechenden“ Vorfalles (also: das Zusammentreffen von ʿAlī mit dem *ḡinn*-Richter in Schlangengestalt), eben, weil sie gewissermassen nichts – bzw. „erbärmlich wenig“ – vorzuweisen haben. Wie zu sehen ist, suggeriert Ibn Taymīya dabei ziemlich unverhohlen und polemisch, dass dies eine Form von Dummheit ist, da ja einschlägige Berichte über bedeutendere „die Gewohnheit durchbrechende Taten“ in geschriebener Form vorliegen bzw. zirkulieren würden, d. h., für einen klugen Menschen (*labīb*) wäre es eine Leichtigkeit, dies in Erfahrung zu bringen. Offenkundig ist zudem, dass Ibn Taymīya auf der folgenden „Logik“ insistiert: Es gibt (in seinem Sinne: „richtige“) Gläubige, die dementsprechend das tun, was „richtig“ ist (und das impliziert mit Bezug auf die hier formulierte Polemik zuvorderst, dass sie Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq anerkennen). Und u. a. genau *hierin* liegt

¹³⁰⁸ Vgl. die weiter oben im Kontext mit Ibn Taymīyas Auseinandersetzungen mit der Baṭāʾihīya bereits hervorgehobene Bedeutung dieses Narrativs um Abū Muslim al-Ḥawḷānī bei Ibn Taymīya.

ihre Nähe zum „richtigen Weg“, und es kann, so legt er nahe, nicht überraschen, dass *solche* Gläubige der Ort weitaus bedeutenderer „die Gewohnheit durchbrechender Taten“ sind als die in dem oben vorgestellten mit Bezug auf ʿAlī berichtete. Die polemische Ansage von Ibn Taymīya besteht sinngemäss darin zu sagen: „Rāfiḍiten! Das, was für euch schon das *Höchste* ist, ist für uns vergleichsweise noch *gar nichts*! Das, womit ihr ʿAlī in den Himmel hebt, wirkt bei uns der Geringste! Wie in aller Welt könnt ihr dann davon ausgehen, dass uns dieser ‚Beweis‘ für ʿAlīs Vortrefflichkeit auch nur im Entferntesten beeindrucken soll? Eher sollte es *euch* beeindrucken, dass diejenigen, die auf dem richtigen Weg sind – und Abū Bakr den ihm gebührenden Rang einräumen – sogar auf der untersten Ebene bedeutendere ‚die Gewohnheit durchbrechende Taten‘ wirken, als das, was ihr als grossen ‚Beweis‘ für ʿAlīs unübertrefflichen Rang anführt.“

Auch in diesem Fall ist sehr klar zu sehen, wie deutlich Ibn Taymīya den „way of piety“ – und das heisst: den „way of piety“ so wie *er* ihn versteht – hervorkehrt; wie er das verteidigt, worauf er beruht.

VI. ZUSAMMENFASSUNG

Das Lexem *walī* (Pl. *awliyāʾ*) ist Bestandteil des lexikalischen Inventars der muslimischen religiösen Texte. Die für die Thematik der *awliyāʾ* berühmtesten qurʾanische Verse (Q 10/62 ff.) charakterisieren die *awliyāʾ* *Allāh* als diejenigen, die „geglaubt haben und gottesfürchtig waren“, d. h., der Glaube an die Existenz von *awliyāʾ* ist durch die muslimischen religiösen Texte abgestützt. Festzustellen, dass es *awliyāʾ* gibt, sagt allerdings nichts darüber aus, was unter einem *walī* zu verstehen ist und wer von wem sozial als ein solcher anerkannt wird. Die wissenschaftliche Literatur hat klar herausgearbeitet, dass es sehr unterschiedliche Paradigmen von Heiligkeit gab und gibt, wobei die soziale Anerkennung eines konkreten Individuums als Heilige(r) keinesfalls *allgemein* sein muss. Vor diesem Hintergrund ist die Feststellung, dass ʿulamāʾ „Rechtsgelehrte“ und *awliyāʾ* „Heilige“ unausweichlich so etwas wie Gegensätze darstellen, problematisch. Unzweifelhaft erfasst diese Feststellung tatsächlich existierende Bruchlinien und Konkurrenzverhältnisse zwischen religiösen Akteuren, die herauszuarbeiten von ausserordentlichem Interesse und grösster Wichtigkeit ist. Ungeachtet dessen läuft sie aber Gefahr zu unterschlagen, dass ʿulamāʾ „Rechtsgelehrte“ oft dahingehend aktiv waren, ein (theoretisches) Konstrukt von den *awliyāʾ* hervorzubringen, das mit ihren Überzeugungen nicht nur nicht kollidierte, sondern diese vielmehr auf besonders nachdrückliche Art und Weise bestätigte (und sie regelrecht „feierte“). Dementsprechend war eine der Kernhypothesen dieser Arbeit, dass es von Rechtsgelehrten hervorgebrachte Sichtweisen Heiligkeit gibt, denen zufolge die *awliyāʾ* nichts weniger als die leuchtende Schnittstelle von allem sind, was diesen Rechtsgelehrten von Bedeutung ist. Was diese (theoretischen) Konstrukte betrifft, so existieren sie nicht im luftleeren Raum, sondern bilden vielmehr einen Teil der Wirklichkeit (schliesslich sind sie ja auch hervorgebracht worden, um konkurrierenden – und in ihrem eigenen Sinne: „falschen“ – Sichtweisen von Heiligkeit entgegenzutreten; um die Welt zu *verändern*). Hieraus lässt sich ableiten, dass es wohl keine allgemeingültige Bedeutung des Wortes *walī* gibt, sondern dass die Bedeutung des Wortes vielmehr umstritten und umkämpft war (und ist).

Es ist von grossem heuristischem Wert, diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen. Ihn zu unterschlagen heisst, sich der Möglichkeit zu begeben, den objektiv strategischen Charakter der von Rechtsgelehrten hervorgebrachten Konstrukte von Heiligkeit herauszuarbeiten und zu sehen, wie wenig zufällig diese Konstrukte sind; wie zielsicher sie in die Thematik von Heiligkeit die Gültigkeit des religiösen Kapitals, das ihnen zugrundeliegt, hineintragen.¹³⁰⁹

Keinesfalls zu verwechseln sind zudem die Frage nach der *Existenz* von Heiligen und die Frage nach den ihnen gewidmeten *Kulten*. Die Existenz von Heiligen kann auf voller Länge bekräftigt und dennoch die auf sie bezogene (rituelle) Handlungen und Glaubensüberzeugungen kritisiert werden. Um diese beiden Bereiche analytisch besser handhaben zu können, wurde in der vorliegenden Arbeit auf Vincent Cornells Differenzierung zwischen einem „way of piety“ einerseits und einem „way of power“ andererseits zurückgegriffen (wobei der „way of piety“ der Frage nach der Existenz der Heiligen Rechnung trägt; der „way of power“ dem Heiligenkult).

In dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen, diesen Zusammenhängen am Beispiel des bedeutenden Rechtsgelehrten und Theologen Taqī ad-dīn Aḥmad b. Taymīya al-Ḥarrānī (gest. 1328 A. D.) nachzugehen. Ibn Taymīya hat (zurecht) einen Ruf als vehementer Kritiker des in seiner Zeit blühenden Heiligenkultes. Zur selben Zeit allerdings bieten Ibn Taymīyas Schriften jede Menge an Evidenz, dass er mit grosser Konsequenz daran gearbeitet hat, eine für ihn eminent positive Sicht von den *awliyā'* „Heiligen“ herauszuarbeiten. Der in im längeren Teil dieser Arbeit unternommene Versuch, Ibn Taymīyas (theoretisches) Konstrukt¹³¹⁰ von den Heiligen zu rekonstruieren, zeigt, mit welcher ausserordentlicher intellektueller Schärfe er daran gearbeitet hat, die *awliyā'* als die Essenz seiner religiösen Überzeugungen herauszudestillieren – wobei der objektiv strategische Charakter des von ihm hervorgebrachten Konstrukts und sein Insistieren auf einer legalistischen Frömmigkeit impliziert, dass dieses Konstrukt – genau, indem es ist, was es ist –, eine Kritik an konkurrierenden Sichtweisen von Heiligkeit darstellt.¹³¹¹

Bei Ibn Taymīyas Konstrukt von den Heiligen spielen eine Reihe von grundlegenden argumentativen Linien eine herausragende Rolle. Sind die *awliyā'* in den religiösen Konstrukten von Ibn Taymīya keinesfalls marginal, sondern verkörpern vielmehr alles, was ihm wichtig ist, so habe ich dabei zu zeigen versucht, dass der positive Charakter von Ibn Taymīyas Konstrukt von den Heiligen damit zu tun hat, dass es nachdrücklich mit (s)einer Vorstellung von einem idealen muslimischen Gemeinwesen korrespondiert: Er betont nachdrücklich, dass die Menschen (wie alles Erschaffene) von einer fundamentalen „Armut“ (*faqr*) und „Bedürftigkeit“ (*iḥtiyāğ*) betroffen sind. Was diese allgemeine menschliche „Armut“ und „Bedürftigkeit“ betrifft, so fungiert sie als eine Art von *root metaphor*

¹³⁰⁹ Die von Rechtsgelehrten und einer legalistischen Frömmigkeit (M. Chodkiewicz) hervorgebrachten Konstrukte von Heiligkeit sind schon aus dem Grund unbedingt zu beachten, weil die Sichtweise von Glauben, die mit ihnen korrespondiert, von höchster Aktualität ist.

¹³¹⁰ Bzw. wichtige Anteile desselben – eine *vollständige* Rekonstruktion ist in Anbetracht des Umfangs von Ibn Taymīyas Schriften sehr schwierig.

¹³¹¹ Nochmals betont sei, dass Ibn Taymīyas Kritik an konkurrierenden Konstrukten von Heiligkeit nicht vollständig erklärt werden kann, indem auf die Bedeutung rechtswissenschaftlicher Argumente bei ihm hingewiesen wird. Gerade seine Kritik an Ibn ʿArabī (die, wie gesagt, nicht Teil der vorliegenden Arbeit sein kann), beruht deutlich auch auf anderen Argumenten.

(V. Turner), die zwischen den Menschen auf einer sehr tiefen Ebene und jenseits der sozialen Hierarchien so etwas wie „communitas“ herstellt. Eine charakteristische Seite von Ibn Taymīyas religiösen Konstrukten ist, dass dieses durch die allgemeine menschliche „Armut“ bedingte Moment von „communitas“ bei ihm die Form eines den göttlichen Vorstellungen (d. h. Ge- und Verboten) gehorchenden (idealen) Gemeinwesens annimmt (d. h. einem (idealen) Gemeinwesen, in dem die Erkenntnis dieser allgemeinen „Armut“ und „Bedürftigkeit“ gegeben ist und die Menschen dementsprechend *allesamt* Demut und Gehorsam Gott gegenüber walten lassen).

Die Bedeutung der göttlichen Ge- und Verbote in diesem (idealen) Gemeinwesen impliziert, dass es für Ibn Taymīya keine *awliyā'* „Heiligen“ geben *kann* abseits der qur'ānischen Botschaft. Er ist dabei davon ausgegangen, dass die qur'ānische Botschaft eine notwendige Vermittlung zwischen Gott und den Menschen darstellt, die sowohl Glaubensinhalte als auch ein System von Verpflichtungen und Forderungen übermittelt, die die Grundlage der von Gott gewollten Glaubensordnung darstellen (also dessen, was Ibn Taymīya als *dīnī* „religiös“/ „auf die Glaubensordnung bezogen“/ „legislativ“ bezeichnet). Ibn Taymīya hat keine geringe religiöse Arbeit in den Versuch investiert, die Bedeutung und Verbindlichkeit dieser Glaubensordnung für *alle* zu untermauern. Er hat hier mehrere argumentative Linien verfolgt. So hat er zunächst auf einer sehr grundlegenden Ebene dem Konzept von *barā'a* „Dissoziation“ eine herausragende Bedeutung eingeräumt, indem er es mit *ihlās* verbunden hat. Was das Konzept von *barā'a* „Dissoziation“ betrifft, so führt es zu den qur'ānischen Narrativen um „chronologisch“ vor Muḥammad auftretenden Propheten (Ibrāhīm, Nūḥ, Šāliḥ, Šu'ayb etc.), für die *allesamt* gilt, dass sie im Namen der „wahren Religion“ mit ihrer jeweiligen Gesellschaft gebrochen haben. Wenn Ibn Taymīya also das, was für die Religion am wichtigsten ist (also: *ihlās*) mit *barā'a* „Dissoziation“ bzw. „Lossagung“ verknüpft, so impliziert dies, dass in seinen religiösen Konstrukten der Bruch mit „falscher“ Religion einen integrativen Bestandteil der „wahren Religion“ bildet. Für Ibn Taymīya kann es nun unter Missachtung der von Gott gewollten Glaubensordnung (vgl. *dīnī*) keinerlei „wahre Religion“ geben – und damit weder *awliyā'* noch ein (ideales) muslimisches Gemeinwesen. Um diese hohe Bedeutung und Verbindlichkeit der göttlichen Vorschriften herauszuarbeiten, hat Ibn Taymīya auf die von der muslimischen Theologie hervorgebrachte Differenzierung zwischen einem ontologischen (= *kawnī*) Willen Gottes und einem legislativen (= *dīnī*) Willen Gottes zurückgegriffen. Was ersteren betrifft, so ist für ihn die Überlegung zentral, dass im Kosmos *nichts* gegen Gottes schöpferischen Willen geschieht: Gott ist der Herr, und das Herr-Sein (= *rubūbiya*) fällt Ihm allein zu. Glaube und Unglaube, Sünde und Rechtschaffenheit: *alles* ist dem schöpferischen Willen Gottes unterworfen, und alle Menschen sind im passiven Sinne *mu'abbad* „zum Sklaven gemacht“. Anders liegen die Dinge im Falle des legislativen Willen Gottes: Gott hat bestimmte Dinge geboten und andere verboten. Das, was Er geboten hat, liebt Er; das, was Er verboten hat, hasst Er. Zu glauben heisst für Ibn Taymīya nachdrücklich, dass diesen Ge- und Verboten gegenüber *Gehorsam* zu leisten ist, und *hier* gibt es logischerweise einen Unterschied zwischen Glauben und Unglauben, d. h., hier verläuft die entscheidende Trennlinie, da manche Menschen im Sinne dieser Glaubensordnung leben (und im aktiven Sinne *ʿābid* „dienend“ sind), andere hingegen nicht.

Nachdem die Thematik des Glaubens im Hinblick auf die *awliyā'* als denjenigen, die „geglaubt haben und gottesfürchtig“ waren, von derart zentraler Bedeutung ist, wurde in der vorliegenden Arbeit versucht, genauer auf Ibn Taymīyas Überlegungen zum thematischen Komplex von *īmān* „Glauben“ einzugehen und zu umreißen, wie er die Bedeutung eines orthopraktischen (also die göttlichen Ge- und Verboten respektierenden) Handelns argumentiert hat. Von herausragender Bedeutung ist dabei, dass für ihn Glaube (im Sinne von *īmān*) nicht nur darin besteht, das, was der Prophet berichtet hat, für wahr zu halten (= *taṣdīq*), sondern auch darin, sich an die göttlichen Gebote zu halten („lieben, was Gott liebt“; „hassen, was Gott hasst“), und für ein Verständnis von Ibn Taymīyas Ideen ist es unentbehrlich zu sehen, dass er die Vorgänge von *taṣdīq/takdīb* einerseits und *ḥubb/bugḍ* andererseits nicht als zur selben Ordnung gehörig betrachtet hat. Er hat den Glauben nachdrücklich auch als eine Ordnung von Lieben und Hassen definiert. Dies zu begreifen ist umso wichtiger, als seine Schriften den durchaus anspruchsvollen Charakter seines religiösen Unternehmens unter Beweis stellen: Ibn Taymīya versteht den Glauben ohne jeden Zweifel als eine Angelegenheit des Herzens, die zugleich äusserste Liebe zu Gott und äusserste Demut ist. Etwas deutlicher liesse sich formulieren, dass er die grösste Bedeutung stets dem „Sagen und Tun des Herzens“ beigemessen hat – und damit die Betonung auf eine möglichst autonome und „reine“ Religion gelegt hat. Die Besonderheit seiner religiösen Konstrukte liegt darin, dass für ihn ungeachtet der grossen Bedeutung des Herzens äussere religiöse Werke ein integrativer Bestandteil des Glaubens waren, den er (zumeist) als notwendige Begleiterscheinung (*lāzim*) des „Tun des Herzens“ bezeichnet hat: rein äussere religiöse Werke hat er als (religiös) vollkommen nutzlos zurückgewiesen.

Die ausserordentliche intellektuelle Schärfe, mit der Ibn Taymīya sein auf dem Gehorsam Gott gegenüber aufruhendes Konstrukt von den Heiligen hervorgebracht hat, findet eine weitere Bestätigung in seinen Überlegungen zu religiöser Virtuosität: Ibn Taymīya hat die qur'ānische Differenzierung zwischen *muqtaṣidūn* „Moderaten“ und *sābiqūn* „Zuvorkommenden“ auf die von ihm im Hinblick auf die Propheten vorgenommene Differenzierung zwischen *‘abīd rusul* „Dienern-Gesandten“ und *anbiyā’ mulūk* „Propheten-Herrscher“ bezogen und dabei *‘abīd rusul* und *sābiqūn* einerseits und *anbiyā’ mulūk* und *muqtaṣidūn* andererseits zueinander in Beziehung gesetzt. Der zentrale Gedanke, der sich aus seinen Schriften herausarbeiten lässt, ist, dass bei *‘abīd rusul* und *sābiqūn* der Gehorsam in deutliche höhere Höhen geschraubt ist als bei *anbiyā’ mulūk* und *muqtaṣidūn*: Sowohl *‘abīd rusul* als auch *sābiqūn* stellen „indifferente“ / „erlaubte“ Handlungen (= *mubāḥāt*) zurück zugunsten von *ṭā‘āt* „Gehorsamstaten“ – sind also die Gehorsamsvirtuosen *par excellence*. Ibn Taymīya hat also die höchste religiöse Exzellenz bei denen verortet, die den Gehorsam Gott und Seinem Gesandten gegenüber am weitesten treiben.

Im kürzeren Teil dieser Arbeit wurde der Versuch unternommen zu zeigen, wie Ibn Taymīya vor dem Hintergrund seiner Sichtweise von den Heiligen auf den Heiligenkult als einem „way of power and miracle“ (Cornell) eingegangen ist. Ibn Taymīyas Sicht vom Glauben und den Heiligen (also seine Variante eines „way of piety“) ist dabei offenkundig so beschaffen, dass sie gegen für den Heiligenkult typische Vorstellungen und Praktiken gerichtet ist bzw. dafür Sorge trägt, dass die mit dem „way of piety“ verbundenen Forderungen und Ansprüche nicht verwässert

werden. In der wissenschaftlichen Literatur (vgl. M. Chodkiewicz) wurde bisweilen die Beobachtung ausgesprochen, dass im Heiligenkult das Interesse den besonderen Kräften der Heiligen gilt (also der Idee, dass sie etwas für die Gläubigen „ausrichten“ können) und weniger ihren Eigenschaften, für die sich die Proponenten eines „way of piety“ interessieren („Was macht einen Heiligen aus?“). Ausgehend von dieser Beobachtung wurde der Versuch unternommen, die Aufmerksamkeit auf eine Reihe von Begriffe und Vorstellungen zu legen, die für die Heiligenkulte von zentraler Wichtigkeit sind (*ḡāh*; *ṣafāʿa*; *karāma*). All diese Begriffe korrespondieren mit der Vorstellung von Macht – und alle kommen auch in der sozialen Welt vor, wo auch ihr Ursprung liegt. Entsprechend wurde hier die Kernhypothese formuliert, dass das Vorkommen dieser Begriffe im Kontext der Heiligenkulte besser verstanden werden kann, wenn analysiert wird, was diese Begriffe in der sozialen Welt erfassen. Für all diese Begriffe gilt, dass sie in der sozialen Welt mit ungleicher Verteilung von Macht und Ansehen verbunden sind. Ein wichtiger Aspekt von Begriffen wie *ḡāh* oder *ṣafāʿa* „Fürsprache“ ist also, dass es bei ihnen nachdrücklich auch darum geht, dass sich (sozial) schwache Individuen (sozial) stärkerer Individuen bedienen, um bei einem Pol relativ grösster sozialer Macht etwas zu erreichen. Offenkundig stehe solche Begriffe somit aber in einem engen Zusammenhang mit Arten sozialen Handelns, die dort vorkommen, wo es ein grosses Machtgefälle gibt. Nun legen die muslimischen religiösen Texte unentwegt nahe, dass es ein derartiges Machtgefälle auch zwischen Gott und Seiner Schöpfung gibt, und eine Reihe von Indizien deutet darauf hin, dass im Heiligenkult davon ausgegangen wird, dass die Heiligen – als Gott nähere und bei Ihm in grösserem Ansehen stehende Individuen – besser an Gott „herankommen“ als die ganz gewöhnlichen Gläubigen (sowie auch in der sozialen Welt Leute mit Rang und Einfluss sich bei den Mächtigen leichter Gehört verschaffen können und bei ihnen „ein- und ausgehen“). Es kann meiner Ansicht nach gezeigt werden, dass Ibn Taymīya relativ konsequent zwei Dinge verfolgt hat: So hat er zum Einen daran gearbeitet, für ihn falsche Überzeugungen abzustellen (so kritisiert er z. B., dass zwischen Gott und menschlichen Herrschern eine Analogie hergestellt wird, die – vgl. das Argument der *allgemeinen* menschlichen „Armut“ – unzulässig ist). Zum Anderen hat er den Versuch unternommen, in für den Heiligenkult solch zentrale Begriffe wie *ḡāh* und *karāma* die Präeminenz seines „way of piety“ hineinzutragen (was besonders deutlich daran sichtbar ist, dass er z. B. systematisch daran arbeitet nahezulegen, dass Gehorsam Gott und Seinem Gesandten gegenüber die Möglichkeit *par excellence* darstellt, sich Gott zu nähern; dass er Religion als ein Indiz für wahre Wunder und Heiligkeit verstanden haben will und nicht Wunder als Indiz für Heiligkeit etc.) – d. h., sie so umzudeuten und ihnen solch eine Schlagseite zu verleihen, dass sie seinen Überzeugungen nicht entgegenstehen, sondern sie auf voller Länge bestätigen.

VII. POSTSKRIPTUM ÜBER *ḡĀH*

Am Ende der vorliegenden Arbeit möchte ich gerne ein Postskriptum zum Begriff *ḡāh* unterbringen, wobei angemerkt sei, dass das Folgende logisch durchaus an die Überlegungen zu *ihlās* weiter oben anzuschliessen gewesen wäre, worauf ich aber im Interesse einer besseren Lesbarkeit willen verzichtet habe. Nachdem ich die im

Folgenden aufzuwerfenden Fragen allerdings für ausgesprochen wichtig halte, seien sie in Form dieses Postskriptums nachgereicht.

Der Begriff ist *ḡāh* ist – wie weiter oben bereits deutlich zu sehen war – sehr schwierig. Er entzieht sich hartnäckig einer einfachen Erklärung und erfasst begrifflich zudem recht unterschiedliche soziale Wirklichkeiten. Dies gesagt, ist allerdings zu beachten, dass sich die verschiedenen Anwendungsbereiche des Begriff doch insoweit überschneiden, dass sich *ḡāh* immer auf *asymmetrische soziale Beziehungen* – zu beziehen scheint; immer soziale Überlegenheit ausdrückt – und damit objektiv wohl immer da anzutreffen ist, wo es um *Herrschafts- und Unterwerfungsbeziehungen* geht. Ich denke, dass es sinnvoll ist, dabei zwischen zwei Schattierungen von *ḡāh* zu differenzieren. Erstere entspricht einem Gebrauch von *ḡāh*, wo schlicht und einfach ein hohes Mass an „sozialer Macht“ ausgedrückt wird, über die ein gegebenes Individuum verfügt. Zweitere führt sehr deutlich in Richtung des von Pierre Bourdieu geprägten Begriff „symbolisches Kapital“, d. h., hier ist ohne jeden Zweifel dem Sachverhalt der *Anerkennung* Rechnung zu tragen. Diese beiden Schattierungen des Begriffs können anhand zweier Stellen bei Ibn Taymīya illustriert werden:

(1) In Ibn Taymīyas *Fatwā*-Sammlung findet sich in einer Anfrage an Ibn etwa folgender Ausblick auf soziale Ungerechtigkeit:

„Er (d. h. Ibn Taymīya) wurde gefragt bezüglich dreier Teilhaber in einer Mühle, von denen einem – dem Armen von ihnen – ein Sechstel zustand, und der mit Ausnahme dessen, was dieses ihm zustehende Sechstel abwarf, nichts hatte, wovon er sich hätte ernähren können. Sie (d. h. die anderen beiden Teilhaber) versagten es ihm, ihn anders als alle sechs Tage seinen Anteil von einem Tag auszubezahlen, und er (d. h. der arme Teilhaber) forderte von ihnen, ihm seinen Anteil täglich auszubezahlen, so dass er ihn zur Hilfe nehmen könne, um damit seinen Lebensunterhalt zu bezahlen, was sie verweigerten kraft ihrer ökonomischen Macht und kraft ihres *ḡāhs* über ihn.“¹³¹²

Selbstredend drückt *ḡāh* hier schlicht und einfach aus, dass zwei Teilhaber aufgrund ihres grösseren Vermögens den armen Teilhaber unterdrücken – bzw. ihn unterdrücken *können* – weil er der *schwächste* Teilhaber ist (schliesslich ist er mit einem Sechstel, den anderen beiden mit fünf Sechsteln beteiligt). Einen vergleichbaren Gebrauch von *ḡāh* bietet etwa auch eine Passage, in der Ibn Taymīya vom Verlust von jemandes *ḡāh* schreibt, davon, dass jemandes *ḡāh* „über den Haufen geworfen wird“; „umgestürzt wird“ (= *inqalaba ḡāhuhū*), was sofort bewirken würde, dass sich Leute über ihn (also diesen vormals *ḡāh* „Habenden“) erheben.

(2) Auf der anderen Seite aber gibt es aber eben auch einen Gebrauch von *ḡāh*, auf den sehr gut der Begriff „symbolisches Kapital“ passt. So erwähnt Ibn Taymīya

¹³¹² Vgl.: „su'ila [...] 'an ṭalāṭati šurakā'a fī ṭāhūnin wa-l-aḥadihim sudusun wa-huwa faqīruhum wa-lam yakun lahū šay'un yaqtātu bihī siwā uḡratu s-sudusi l-muḥtaṣṣi bihī. wa-qad mana'ūhu an yadfa'ū ilayhi illā fī kulli sittati ayyāmin yawman wa-qad ṭalaba minhum kulla yawmin bi-qisṭihī li-yasta'ina bihī 'alā qūṭihī fa-mtana'ū min ḡālika bi-qṭidārihim 'alā l-māli wa-l-ḡāhi 'alayhi.“

einen berühmten von Abū Hurayra überlieferten Ḥadīṭ über „die ersten Drei, für die die Hölle entzündet würde“, d. h.:

„[...] der, der lernt und lehrt, damit über ihn (anerkennend) gesagt wird: Ein *‘ālim* und ein *qārī*! Der, der kämpft, damit (anerkennend) über ihn gesagt wird: Ach, wie mutig ist er doch (wörtl. ein Mutiger)! Und der, der Almosen gibt, damit (anerkennend) über ihn gesagt wird: Ach, wie grosszügig ist er doch (wörtl. ein Grosszügiger)! (Diese Drei sind die Ersten, für die die Hölle entzündet wird), denn ihre Absicht ist, dass die Menschen sie loben und verehren, und ihre Absicht ist es, nach *ḡāh* bei den Menschen zu streben.“¹³¹³

Offensichtlich besteht ein Unterschied zwischen dem ersteren Gebrauch von *ḡāh* und dem letzteren, da bei letzterem die Komponente der *Anerkennung* eine entscheidende Rolle spielt. Dieser Anerkennung möchte ich mich im Folgenden zuwenden, und zwar, indem ich mich den hochgradig faszinierenden Überlegungen zuwende, die Abū Ḥāmid al-Ġazzālī (gest. 1111) *ḡāh* und dem Problem der Anerkennung gewidmet hat. Anschliessend wird zu überlegen sein, wie dies mit der weiter oben artikulierten Thematik der „Lossagung“ und des „prophetischen Bruchs“ zusammenzubringen sein könnte – und folgerichtig mit der Frage, ob dies von Relevanz ist für den Sachverhalt, dass es hier nachdrücklich um einen mit einer besonderen Sorte religiösen Kapitals verbundenen sozialen Raum geht.

AL-ĠAZZĀLĪS ANALYSE VON ḠĀH

In al-Ġazzālī's *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn* befindet sich ein mit *Kitāb ḡamm al-ḡāh wa-r-riyā’* betitelter Kapitel. Dieses Kapitel, das auf al-Muḥāsibīs *Kitāb ar-rī‘āya li-ḥuqūq Allāh* basiert und dieses übernimmt¹³¹⁴, ist in von einer wirklich ganz ausserordentlichen Qualität und es verdient folgerichtig alle Aufmerksamkeit.

Al-Ġazzālī stellt in diesem Kapitel eine Reihe von Überlegungen zu den beiden Begriffen *ḡāh* und *riyā’* an. Sein Ausgangspunkt dabei ist ein berühmter Ḥadīṭ, laut welchem Muḥammad gesagt habe soll, dass er nichts im Hinblick auf seine Gemeinde so sehr fürchte wie *riyā’*, der verborgener wäre als das „Trippeln einer schwarzen Ameise auf einem Stein in finsterner Nacht.“ Al-Ġazzālī macht sich also mit guten Gründen an die Arbeit: „Ist“ – so schreibt er – „der *riyā’* die verborgene Krankheit, die das grösste aller Fangnetze ist, das den *ṣayāṭīn* zur Verfügung steht (*a‘zam ṣabaka li-ṣ-ṣayāṭīn*), so ist es geboten, das, was über ihre Ursache, ihre Wahrheit, ihre Grade, ihre Teile, die Methoden, sie zu heilen und an Warnung vor ihr gesagt wurde, auseinanderzusetzen und zu kommentieren.“¹³¹⁵ Der *riyā’* ist jenes perfide, verborgene Verlangen (*ṣahwa ḥafīya*), das selbst die klarsichtigsten Köpfe (*‘uqūl nāfiḍa*) nicht als tiefste Wahrheit ihres Handelns zu erkennen vermögen. Was also ist mit *riyā’* gemeint?

¹³¹³ Vgl.: „*allaḍī ta‘allama wa-‘allama li-yuqāla: ‘ālimun wa-qārī’un wa-llaḍī qātala li-yuqāla: ḡarī’un wa-ṣuḡā‘un wa-llaḍī taṣaddaqa li-yuqāla: ḡawāḍun karīmun. fa-hā’ulā’i innamā kāna qaṣḍuhum madḥa n-nāsi lahum wa-ta‘zīmahum lahum wa-ṭalaba l-ḡāhi ‘indahum.*“

¹³¹⁴ Vgl. *EF* s. v. *riyā’*

¹³¹⁵ Vgl. Ġazzālī *Ḡāh*, p. 1

Grammatisch gesehen ist *riyā'* ein *nomen verbi* zu III *rā'ā*. Hierin steckt die arabische Wurzel *r-ʿ-y*, die auch in *raʿā* „sehen“ steckt. Das Verb des III. Stammes drückt ein Handeln aus, das auf etwas abzielt: *Riyā'* benennt also dasjenige Handeln, das darauf aus ist, gesehen zu werden – und zwar *aner kennend* gesehen zu werden; beklatscht zu werden. So schreibt etwa Ibn Manẓūr in seinem *Lisān al-ʿArab*: „[...] *ka-annahū yurī n-nāsa annahū yafʿalu wa-lā yafʿalu bi-n-nīya*“¹³¹⁶ (d. h. „als ob er die Leute sehen lässt, dass er (etwas) tut, es aber dabei nicht in dieser Absicht tut“). Al-Ġazzālī geht von der Annahme aus, dass es dem Menschen *Freude* macht, wenn er bei seinen Mitmenschen Anerkennung findet (*laḍḍat al-qubūl ʿinda l-ḥalq*); wenn ihn selbige mit *Respekt* und *Verehrung* betrachten (*laḍḍat naẓarihim ilayhi bi-ʿayn al-waqār wa-t-taʿẓīm*). Selbstredend gehen diese Überlegungen davon aus, dass Menschen Gefahr laufen, in ihrem religiösen Handeln nicht auf *Gott* zu sehen; nicht für *Gott* zu handeln, sondern für die *Menschen*. Das hat seinen Grund darin, dass der Mensch (bzw. seine „(Trieb)Seele“) sich nicht mehr damit begnügt, in dem, was er tut, von Gott wahrgenommen zu werden – d. h. das, was er tut, wahrhaft für Gott zu tun – sondern vielmehr benutzt der Mensch das, was er eigentlich für Gott tun sollte als ein Mittel, um von den Mitmenschen wahrgenommen zu werden; damit diese „aner kennend auf ihn blicken“ (*tawaṣṣalat*¹³¹⁷ *ilā tṭilāʿi l-ḥalqi wa-lam taqnaʿ bi-tṭilāʿi l-ḥālqi*). Die Menschen freuen sich über das Lob ihrer Mitmenschen (*ḥamd an-nās*), und sie begnügen sich nicht mehr mit dem Lob Gottes. Es ist diese – im Übrigen durchaus realistische – Annahme, die hier im Folgenden interessiert, denn sie zeichnet verantwortlich für eine ausserordentliche und ausgesprochen bemerkenswerte Analyse von *ḡāh*.

AL-ĠAZZĀLĪS ANALYSE VON ḡĀH ALS ETWAS VON DER GESELLSCHAFT VERLIEHENES

Al-Ġazzālīs Analyse von *ḡāh* ist insoferne ausserordentlich, als sie von der – vollkommen richtigen – Überlegung ausgeht, dass *ḡāh* einzig und alleine *von der Gesellschaft verliehen werden kann*; dass *ḡāh* mit anderen Worten eine eminent *soziale Angelegenheit* ist. Es ist damit aber möglich, *ḡāh* mit dem gleichzusetzen, was Pierre Bourdieu als „symbolisches Kapital“ bezeichnet hat. Hieran haben verschiedene Autoren hingewiesen, deutlich etwa Houari Touati: „Si on devait traduire la vieille notion de *jāh* en termes de sociologie moderne, on la verrait, par conséquent, recouper les notions de capital symbolique et de capital religieux.“¹³¹⁸

Pierre Bourdieu hat (u. a.) in seinen „Meditationen“ Überlegungen zu diesem „symbolischen Kapital“ niedergelegt, die zum denkbar Schönsten und Gehaltvollsten – hinter ihnen steht schliesslich eine jahrzehntelange, schwierige und genaue Arbeit – und ganz sicher auch Menschlichsten zählen, was je geschrieben wurde. Bourdieu ist davon ausgegangen, dass man ein Band „zwischen drei unbestreitbaren und nicht voneinander zu trennenden anthropologischen Tatsachen feststellen“ müsse: „Der Mensch ist und weiss sich sterblich, dies zu denken ist ihm aber unerträglich oder unmöglich, und da er dem Tod verfallen ist [...] ist er ein Sein ohne

¹³¹⁶ Vgl. *LA* s. r. *r-ʿ-y*, p. 92

¹³¹⁷ Das Subjekt ist *anfus* „Seelen“.

¹³¹⁸ Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 256

Daseinsberechtigung, besessen von dem Bedürfnis nach Rechtfertigung, Legitimierung, Anerkennung. Was er bei dieser Suche nach Rechtfertigungen seiner Existenz „Welt“ oder „Gesellschaft“ nennt, ist aber, wie Pascal zu denken nahelegt, die einzige Instanz, die in Konkurrenz zum Rückgriff auf Gott treten kann.“¹³¹⁹ – Bourdieu hat in der Folge nahegelegt, dass die soziale Welt „über die von ihr angebotenen sozialen Spiele“ „mehr und anderes“ verschafft „als das, was diese scheinbar bieten: Die Jagd zählt, wie Pascal bemerkt, ebensoviel wie die Beute, wenn nicht sogar mehr, und im Handeln liegt ein Glück, das über die offenkundigen Gewinne – Lohn, Preis, Auszeichnung – hinausgeht; es besteht darin, der Gleichgültigkeit (oder Depression) zu entrinnen, beschäftigt zu sein, Ziele zu haben und sich objektiv, also subjektiv mit einem sozialen Auftrag versehen zu fühlen. Erwartet, umworben, mit Verpflichtungen und Verbindlichkeiten überhäuft sein heisst nicht nur der Einsamkeit oder Bedeutungslosigkeit entkommen, es heisst auf die kontinuierlichste Art und Weise das Gefühl haben, für die anderen zu zählen, für sie, also an sich *wichtig* zu sein [...] eine Art dauernde Daseinsberechtigung zu finden.“¹³²⁰ Und Bourdieu ist sicher zuzustimmen, wenn er die Anerkennung, das Ansehen und die Daseinsberechtigung, die die soziale Welt zu vergeben imstande ist, als „das seltenste Gut überhaupt“¹³²¹ bezeichnet und konstatiert, dass der „Kampf um Anerkennung, um Zugang zu einem anerkannten sozialen Sein“ eine Konkurrenz um eine Macht ist, „die nur andere Konkurrenten um dieselbe Macht verleihen können, eine Macht über die anderen, die ihre ganze Existenz den anderen verdankt, ihrem Blick, ihrer Wahrnehmung und Bewertung [...] – eine Macht also über ein Begehren nach Macht und über den Gegenstand dieses Begehrens.“¹³²²

Im Verlaufe der Analyse von *ḡāh*, die sich in al-Ġazzālīs *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* findet, wird nun also der Versuch unternommen, zu umschreiben, was *ḡāh* überhaupt heisst; was seine „Wahrheit“ ist (*bayān ma‘nā l-ḡāh wa-ḥaqīqatihī*). Diese Analyse arbeitet anhand von Vergleichen mit dem zweiten grossen Gut, nach dem die Menschen streben würden, also mit „Besitz“ / „Vermögen“ (*māl*) [zu dem auch „Sklenen“ zählen]. Bei diesem Vergleich wird nun zunächst davon ausgegangen, dass „*māl* heisse, Sachwerte zu besitzen, derer man sich bediene“ (*ma‘nā l-mālī milku l-a‘yāni l-muntafi‘u bihā*), um seine Ziele und das, wonach man strebt, zu erreichen und um seine Gelüste und alle anderen Vergnügen der Seele zu befriedigen; *ḡāh* hingegen bedeute, dass man die „Herzen besitze“, von denen man erhoffen würde, dass sie einem Verehrung erweisen würden und Gehorsam (*ma‘nā l-ḡāhī milku l-qulūbi l-maṭlūbu ta‘zīmuhā wa-ṭā‘atuhā*). Dies würde dazu führen, dass der, der im Besitz von *ḡāh* ist, es vermag, in den Herzen zu schalten und zu walten, um sich mittels der Herzen ihrer (=der Herzen) Besitzer zu bedienen, um seine Ziele und das, was er wünscht, zu erreichen. Im Verlaufe dieses Vergleichs zwischen *māl* und *ḡāh* wird in von al-Ġazzālī die Frage danach aufgeworfen, wie *māl* bzw. *ḡāh* erworben werden. Der Erwerb von Besitz wird zunächst beschrieben als durch Ausübung verschiedener Gewerbe bedingt. Was den Erwerb von *ḡāh* betrifft, so liegen die Dinge anders, und im Verlaufe der Analyse wird ein wichtiger Punkt gemacht: der Erwerb von *ḡāh* wird beschrieben als das Resultat verschiedener sozialer Beziehungen; von sozialem Umgang (*mu‘āmalāt*), und es

¹³¹⁹ Vgl. Bourdieu *Meditationen*, P. 308

¹³²⁰ Vgl. Bourdieu *Meditationen*, p. 309

¹³²¹ Vgl. Bourdieu *Meditationen*, p. 309

¹³²² Vgl. Bourdieu *Meditationen*, p. 310

wird festgehalten, dass die „Herzen“ nur „unterworfen werden“ – also „symbolisch beherrscht“ – durch das, was sie wissen und das, was sie glauben (*lā taṣīru l-qulūbu musahḥaratan illā bi-l-maʿārifi wa-l-iʿtiqādātī*). Ein wichtiger Punkt dieser Analyse von *ḡāh* ist also, dass *ḡāh* in ihr als das Resultat eines „Glaubens“ (*iʿtiqād*) erfasst wird. Es verhält sich laut al-Ġazzālī wie folgt:

„Denn das Herz ist jedem, von dem es glaubt, dass an ihm etwas ist, was ihn als vollkommen auszeichnet, hörig und untertan (*inqāda laḥū wa-tasaḥḥara laḥū*), (und zwar) nach Massgabe der Stärke dieses Glaubens des Herzens und nach Massgabe der Rangstufe, die jene Vollkommenheit bei ihm innehat. Und es ist nicht Vorbedingung, dass diese Eigenschaft eine Vollkommenheit in sich selbst ist, sondern vielmehr genügt es, dass sie (=diese Eigenschaft) eine Vollkommenheit bei ihm/für ihn ist und (Vollkommenheit) in seinem Glauben (ist), und es mag sein, dass er (als Vollkommenheit) glaubt, was keine Vollkommenheit ist, und sein Herz unterwirft/fügt sich demjenigen, dem diese Vollkommenheit als Eigenschaft beigelegt wurde, (und unterwirft/fügt sich ihm) so, dass er sich zwingend fügt, je nach dem Ausmass seines Glaubens, denn: Fügen sich die Herzen, so ist das ein ‚Zustand‘ (der Herzen) und die ‚Zustände der Herzen‘ folgen dem, was die Herzen glauben und dem, was sie wissen und dem, was sie sich vorstellen.“¹³²³

Dieser für den *ḡāh* ganz wesentliche „Glauben“, der der „Herrschaft“ dessen, der sich durch *ḡāh* auszeichnet (*ḡāh*; *ṣāḥib al-ḡāh*), zugrundeliegt, wäre nun verantwortlich für eine weitere, wichtige Differenz zwischen *māl* und *ḡāh*: Diese beiden Arten von „Besitz“ – also der „Besitz von Sachgütern/Sklaven“ und der „Besitz der Herzen“ – sind zwei sehr unterschiedliche Formen von „Besitz“: Was den Besitz von Sklaven qua *māl* betrifft, so kann der Besitzer des Sklaven diesen Sklaven immer nur besitzen, indem er ihn unterwirft und ihn zwingt. In Wahrheit aber, insgeheim, hinter vorgehaltener Hand und „wenn er alleine ist mit seinen Ansichten“ (*law ḥalā wa-rayʿahū*), ist der Sklave stolz und verweigert sich der Tatsache, besessen zu werden. Fügt er sich, dann weil er nicht anders *kann*: die Tatsache, in jemandes Anderen Besitz zu stehen und der Gehorsam, den das impliziert, sind „erzwungen“ (*qahrān*); seine Verweigerung hingegen kommt „aus ihm heraus“ (*bi-ṭabʿihī*), mit der Folge, dass er sich, sobald er alleine ist und dort, wo diese „Herrschaft“ ihre Grenze findet – also im „Herzen“ des Sklaven – aus diesem Gehorsam verabschiedet (*insalla mina ṭ-ṭāʿa*). Gänzlich anders liegen die Dinge im Falle von *ḡāh*. Denn derjenige, den es nach *ḡāh* verlangt und der nach *ḡāh* strebt, möchte die „Freien versklaven“ und möchte, dass er sie „beherrscht“ indem er ihre „Herzen besitzt“ (*yaṭlubu an yastariqqa l-aḥrāra wa-yastaʿbidahum wa-yamlika riqābahum bi-qulūbihim*). Das, was der mit *ḡāh* Begabte möchte, ist also um *vieles* mehr als das, was der Besitzer von *māl* will: Der Besitzer von *ḡāh* möchte,

¹³²³ „fa-kullu mani ʿtaqada l-qalbu fihi waṣṣan min awṣāfi l-kamāli nqāda laḥu wa-tasaḥḥara laḥū bi-ḥasabi qūwati ʿtiqādi l-qalbi wa-bi-ḥasabi daraḡati ḡālika l-kamāli ʿindahū wa-laysa yuṣṭaraṭu an yakūna l-waṣṣa kamālan fī nafsihī bal yakfī an yakūna kamālan ʿindahū wa-fī ʿtiqādihi wa-qad yaʿtaqidu mā laysa kamālan wa-yuḍʿinu qalbuhū li-l-mawṣūfi bihi nqiyādan ḡarūriyan bi-ḥasabi ʿtiqādihi fa-inna nqiyāda l-qalbi ḥālun li-l-qalbi wa-aḥwālu l-qulūbi tābiʿatun li-ʿtiqādātī l-qulūbi wa-ʿulūmihā wa-taḥayyulātihā.“ – Vgl. Ġazzālī *Ḡāh*; pp. 3-4

dass der Gehorsam, der ihm entgegengebracht wird, „aus freien Stücken“ geschieht; „freiwillig“ (*ṭawʿan*), und er möchte, dass die „Freien zu Sklaven werden“, d. h. „Beherrschte“ aus sich heraus, in Freiwilligkeit und sich über ihr „Sklaventum“ (*ʿubūdīya*) – d. h. ihr „Beherrscht-Sein“ – und die Tatsache, sich unterzuordnen und zu unterwerfen, *freuen* (*maʿa l-farḥi bi-l-ʿubūdīya wa-ṭ-ṭāʿati*). Bemerkenswert an dieser Analyse ist, dass sie argumentiert, dass die „Herrschaft“, die mit *ḡāh* verbunden ist, alle Aussicht hat, als „natürlich“ zu erscheinen; dass sie *bi-ṭ-ṭabʿ* wirkt; es ist kein *qahr* „Zwang“ notwendig.

Al-Ġazzālī's vergleichende Analyse von *māl* und *ḡāh* versucht in der Folge zu klären, warum diese etwas sind, was „von Natur wegen geliebt wird“ (*maḥbūb bi-ṭ-ṭabʿi*). Dabei werden verschiedene Gesichtspunkte voneinander getrennt. Ausgegangen wird dabei, wie bereits erwähnt, davon, dass beide zunächst einmal von daher beliebt sind, dass vermittels ihrer etwas erreicht werden kann: sie sind eine *wasīla* „ein Mittel“. Und genauso wie „Dirhame und Dinare beliebt sind, weil sie ein Mittel zu all dem sind, was man liebt (*ḡamiʿ al-maḥābb*) und ein Mittel, mit dem man zu einer Befriedigung der Gelüste kommt (*ḍarīʿa ilā qaḍāʾ aš-šahawāt*)“, so bringt auch der „Besitz der zu den Freien gehörigen Herzen und das Vermögen, sich selbige untertan zu machen (*al-quḍra ʿalā stišḥārihim*) das Vermögen, alle Ziele zu erreichen.“¹³²⁴ Zugleich wird im Verlaufe dieser vergleichenden Analyse aber auch der Versuch unternommen zu klären, warum *ḡāh* noch beliebter ist als *māl*. Hierfür werden drei Gesichtspunkte angeführt:

(1) Erstens wäre es leichter, von *ḡāh* zu *māl* zu kommen als umgekehrt¹³²⁵ (2) Zweitens wäre *māl* der Gefahr, zugrundezugehen und verloren zu gehen,

¹³²⁴ Vgl. Ġazzālī *Ġāh*, p. 4

¹³²⁵ Dass es einen Zusammenhang zwischen *ḡāh* und Anhäufung von Besitz gibt, ist selbstredend ein Punkt, der sehr stark an Ibn Ḥaldūn erinnert (aber keinesfalls mit diesem *identisch* ist: Ibn Ḥaldūn hat den Sachverhalt auf unvergleichliche Art und Weise erfasst). In dessen *Muqaddima* befindet sich bekanntlich ein sehr faszinierender Abschnitt, der jedem aufmerksamen Leser ins Auge stechen wird. Dementsprechend häufig wurde auf ihn hingewiesen. Im Folgenden die Übersetzung von Touati (vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 256): „Le peuple croit servir Dieu en leur (= „Heilige“; Anm. vom mir) faisant des cadeaux, en les aidant dans leurs affaires, en travaillant pour eux. Le résultat est que ces pieuses gens s'enrichissent rapidement, sans rien posséder au départ, uniquement en tirant profit du travail des autres. Nous en avons vu bien des exemples, en ville comme en campagne. Les gens travaillent et commercent pour ces [saints] personnages, lesquels restent assis tranquillement. En attendant, ils s'enrichissent sans le moindre effort, à la grande surprise de ceux qui ignorent comment vont les choses.“ – Bei Touati finden wir auch einen expliziten Hinweis auf al-Ġazzālī, und zwar in folgendem Kontext: Touati hat zurecht darauf hingewiesen, dass Cheddadi in seinem 1980 in *Annales E.S.C.* erschienen Artikel zur Bedeutung von *ḡāh* bei Ibn Ḥaldūn in zweierlei Hinsicht inexakt ist: „Cheddadi [...] conclut trop vite que la langage savant, à l'époque d'Ibn Khaldūn, ignorait la notion (= *ḡāh*; Anm. von mir) en raison de la prégnance du vocabulaire théologico-religieux. Il y a là une double inexactitude. La première est que, depuis le grand-cadi abbāside Abū-l-Ḥasan al-Mawardī (-450/1058) en passant par Abū Ḥāmid al-Ghazālī (-505/1111), elle fait partie du vocabulaire théologico-religieux islamique.“ – Touati verweist hier – implizit – auf die Passage aus dem *Ihyāʾ*, die uns gerade beschäftigt, wenn er schreibt, dass bei al-Mawardī und al-Ġazzālī der Begriff *ḡāh* „est utilisée, en dehors de son contenu spirituel, pour rendre compte de l'accès au pouvoir ou à la richesse.“ – Die erste Inexaktheit wäre also, dass *ḡāh* sehr wohl zum theologisch-religiösen Vokabular gehörte. Die zweite Inexaktheit – also die Behauptung, Ibn Ḥaldūns Zeitgenossen hätten den Begriff *ḡāh* nicht gekannt bzw. ignoriert – lässt sich begreifen, indem man klärt, ob Ibn Ḥaldūns *Zeitgenossen* diesen Begriff verwendeten – was sich unschwer nachweisen lässt. (Vgl. Touati *Entre Dieu*, p. 256). Spannend wäre zu wissen, inwieweit diese Verwendungen auf den *Ihyāʾ* zurückgehen.

ausgesetzt. Der Verlust von *ḡāh* hingegen erfordere es schon, dass der „Glaube“ (*iʿtiqād*), der die Grundlage des *ḡāh* ist, verändert würde. (3) Drittens würde der „Besitz der Herzen“ wachsen und sich vermehren *ohne* dass dies in einem eindeutigen Zusammenhang mit einer Anstrengung dessen, der davon profitiert (also des *ṣāhib al-ḡāh*) stünde (vgl. auch hier wieder Ibn Ḥaldūn). Ist es einmal soweit, dass die Reputation eines Individuums umläuft, so „erjagt dies die Herzen“ und „ruft sie zu *iqʿān* „Gehorsam“ / „Unterwürfigkeit“ und zu *taʿzīm* „Verehrung““, und es verhält sich dabei so, dass diese Reputation von Person zu Person läuft, ohne dass es dabei allerdings möglich wäre, einen „bestimmten Ausgangspunkt“ (*maradd muʿayyan*) anzugeben.

AL-ĠAZZĀLĪS KRITIK AN „FUNKTIONALISTISCHEN“ ERKLÄRUNGEN VON *ḡĀH*

Schliesslich gibt es aber noch einen Teil dieser „Analyse des *ḡāh*“, und in diesem gelangt die Analyse, wie ich denke, an einen entscheidenden Punkt: Im nun folgenden Teil wird nämlich so etwas wie der Versuch unternommen nachzuweisen, dass verschiedene Erklärungen der „Liebe zu *ḡāh* und *māl*“ sich als nicht ausreichend erweisen; dass sich diese „Liebe zu *ḡāh* und *māl*“ diesen Erklärungen auf seltsame Art und Weise entzieht. Die Erklärungen, die nun als unzureichend erwiesen werden, sind all die sozusagen „funktionalistischen“ Erklärungen, d. h. Erklärungen, die davon ausgehen, die „Liebe zu *ḡāh* und *māl*“ wäre erschöpfend damit erklärt, dass ein Individuum durch sie etwas zu erreichen in der Lage ist; dass sie diesem Individuum also als „Mittel“ dienen. Es wäre, wie in *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* konstatiert wird, nicht überraschend, dass etwas geliebt wird, das die einzige Möglichkeit darstellt, etwas zu erreichen. Und selbstverständlich ist diese Dimension der „Liebe zu *ḡāh* und *māl*“ nicht zu missachten. Aber: In der natürlichen Veranlagung der Menschen wäre noch etwas Anderes – Seltsames – was über all dies hinausführe – ein „*amr ʿaḡīb warāʾ ḥādā*“. ¹³²⁶ Denn die Menschen würden, hätten sie auch „zwei Täler voll Gold“, immer „noch ein drittes Tal voll Gold“ anhäufen wollen. Und ebenso wünschten sie, dass sich ihr *ḡāh* und ihre Reputation (*ṣīt*) „bis in die entferntesten Länder erstrecke“, von denen sie wissen, dass sie sie niemals auch nur annähernd betreten würden – es würde ihnen folgerichtig aus ihrer Bekanntheit in diesen Ländern niemals in irgendeiner Form ein auch tatsächlich einlösbarer symbolischer oder materieller Profit erwachsen. Al-Ġazzālī schreibt: „Man möchte fast meinen, dass dies Dummheit (*ḡahl*) ist, denn es handelt sich dabei um eine „Liebe“, die weder im Diesseits noch im Jenseits von irgendeinem Nutzen ist.“ Diese „Liebe“ nun würde aber sich nicht von den Herzen lösen; wäre unauflöslich mit den Herzen verbunden, und sie hätte zwei Ursachen (*lahū sababānī*), nämlich eine „offensichtliche“, die alle zu erfassen in der Lage sind, und eine andere, „verborgene“, die wohl die bedeutendere der beiden Ursachen ist (*aʿzamu s-sababaynī*), aber auch die „subtilere“, „feinere“; die „verborgenere“ der beiden; die, die vom Verständnis der Klugen – und „ganz zu schweigen von dem der Reichen“ – „weiter entfernt“ wäre. Was die erste Ursache betrifft, so wäre diese seltsame „Liebe zu *māl* und *ḡāh*“, die über jegliches vernünftige – d. h. in einem realistischen Verhältnis zur eigenen Lebenswirklichkeit

¹³²⁶ Vgl. Ġazzālī *Ḡāh*; p. 4

stehende – Verhältnis weit hinausführt, dadurch verursacht, dass sie „den Schmerz der Angst fortstossen“ würde (= *daf' alam al-hawf*). Der Mensch wäre, wenn es ihm auch gegenwärtig an nichts mangle, doch „von langer Hoffnung“ (*ṭawīl al-amal*), d. h. jeder Mensch fühlt vor in eine Zukunft, von der er nicht genau weiss, ob nicht das Vermögen, das ihm momentan reicht, irgendwann erschöpft sein wird, so dass er ein neues, anderes braucht. Ähnlich verhält es sich wiederum im Falle von *ḡāh*, denn, ebenso wie ein Individuum nie ganz sicher ist, ob es nicht irgendwann sein Vermögen verloren oder aufgebraucht haben wird und daher ein neues braucht, so kann es immer einen Grund voraussehen, aus welchem es sein Land verlassen müsste, oder einen Grund, warum andere ihre Länder in Richtung seines Landes verlassen müssten, und es aus diesem Grund dazu veranlasst wäre, ihre Hilfe und Unterstützung zu suchen. Die Seele freut sich also auch darüber, dass der *ḡāh* in den Herzen der Leute „steht“, „existiert“, weil sie sich vor dieser eingangs beschriebenen Angst geborgen und sicher fühlt.

Was die zweite – und stärkere (*aqwā*) – Ursache betrifft, so ist sie zunächst darin zu suchen, dass: „*ar-rūḥ amr rabbānī*“. Dies bezieht sich auf Q 17/85: „*wa-yas'alūnka 'ani r-rūḥi quli r-rūḥu min amri rabbi wa-mā utitum mina l-ʿilmi illā qalīlan*.“ Hier stellt einen die Argumentation al-Ġazzālīs vor nicht unbeträchtliche Verständnis- und v. a. Übersetzungsschwierigkeiten. Der Grund für diese Schwierigkeiten kann am besten verdeutlicht werden durch die Ausführungen von E. E. Calverley und I. R. Netton in der *EF*², die folgenden Überblick geben:

„1. Allāh blew (*nafakha*) of His *rūḥ*, *a*. into Adam, giving life to Adam's body (XV, 29; XXXVIII, 72; XXXII, 8), and *b*. into Maryam for the conception of ʿĪsā (XXI, 91 and LXVI, 12). Here *rūḥ* equates with *rīḥ* and means the “breath of life” (cf. Gen. ii, 7), the creation of which belongs to Allāh. 2. Four verses connect *rūḥ* with the *amr* of Allāh, and the meanings of both *rūḥ* and *amr* are disputed. *a*. In XVII, 87, it is stated: “They ask thee [O Muḥammad] about *al-rūḥ*; say: *al-rūḥ min amrⁱ rabbī*, and ye are brought but little knowledge”. *b*. In XVI, 2, Allāh sends down the angels with *al-rūḥ min amrihi* upon whomsoever He wills of His creatures to say: “Warn that the fact is, There is no God but Me, so fear”. *c*. In XL, 15, Allāh “cast *al-rūḥ min amrihi* upon whomsoever He wills of His creatures to give warning”. *d*. In XLII, 52: “We revealed (*awḥaynā*) to thee [O Muḥammad] *rūḥ^{an} min amrinā*; thou knewest not what the book was, nor the faith, but We made it to be a light by which We guide whomsoever We will of Our creatures”. Whatever meanings *amr* and *min* may have, the contexts connect *al-rūḥ* in *a*. with knowledge; in *b*. with angels and creatures, to give warning; in *c*. with creatures, for warning, and in *d*. with Muḥammad, for knowledge, faith, light and guidance. Therefore this *rūḥ* is special equipment from Allāh for prophetic service. It reminds one forcibly of Bezalel, who was “filled with the spirit of God in wisdom, in understanding and in knowledge” (Exodus, xxxv, 30, 31). 3. In IV, 169, ʿĪsā is called a *rūḥ* from Allāh. 4. In XCVII, 4; LXXVIII, 38 and LXX, 4, *al-rūḥ* is an associate of the angels. 5. In XXVI, 193, *al-rūḥ amīn*, the faithful *rūḥ*, comes down upon Muḥammad's heart to reveal the Qurʾān. In XIX, 17, Allāh sends to Maryam “Our *rūḥ*“, who appears to her as well-made man. In XVI, 104, *rūḥ al-ḫudus* sent the Qurʾān to establish believers. Three other passages state that Allāh helps ʿĪsā with *rūḥ al-ḫudus* (II, 81; ii, 254; v, 109). This interrelation of service and title imply the identity of this angelic messenger, who may be also the *rūḥ* of 4. Thus in the Qurʾān *rūḥ* does not mean angels in general, nor man's self or person, nor his soul or spirit. The plural does not occur.“¹³²⁷

¹³²⁷ Vgl. *EF*² s. v. *nafs*

Es ist in der Tat nicht leicht zu entscheiden, welche Bedeutungen *amr* und *rūḥ* hier haben (die verschiedenen Qurʾānübersetzungen illustrieren dies bestens). Begegnen lässt sich diesen Schwierigkeiten vielleicht am besten dadurch, dass man sich die Frage stellt, *worauf* al-Ġazzālī mit den an dieser Stelle folgenden Überlegungen abzielt; was er eigentlich erklären will. Wie zu sehen war, will al-Ġazzālī erklären, warum die „Liebe zu *ġāh*“ derartig unablässig mit den Herzen verbunden ist, d. h. derartig tief in den Menschen steckt. Der erste, offensichtliche und dem Verständnis unmittelbar zugängliche Grund war, dass die Menschen damit einer spezifischen Angst begegnen (vgl. oben). Der dem Verständnis *nicht* unmittelbar zugängliche Punkt ist nun, wie die ganze Passage nahelegt, dass die Menschen bzw. die Herzen von Natur aus „Vollkommenheit“ lieben. Al-Ġazzālī selbst schickt seinen Überlegungen nun zunächst voraus, dass es zu begreifen gelte, dass das Herz zu verschiedenen Eigenschaften „inkliniere“ (*mayl*) (d. h. dass verschiedene „Tendenzen“ im Herzen angelegt sind)¹³²⁸: zu „animalischen“ (*bahīmīya*), zu „löwenhaften“ (*sabʿīya*), zu „satanischen“ (*ṣayṭānīya*) und zu „herrschaftlichen“ (*rubūbīya*). Was die „animalischen“ betrifft, so fallen darunter *akl* „die Nahrungsaufnahme“, *wiqāʿ* „der Geschlechtsverkehr“; was „löwenhaft“ betrifft, so fallen darunter *qatl* „das Töten“, *ḍarb* „das Schlagen“ und *īdāʾ* „das Verletzen“; was sie „satanischen“ betrifft, so fallen darunter *makr* „die List“, *ḥadīʿa* „der Betrug“ und *igwāʾ* „die Verführung“; was die „herrschaftlichen“ betrifft, so fallen darunter *kibr/kubr* (?) „Macht“, „Ansehen“, „Stolz“, *ʿizz* „Macht“, „Rang“, *tağabbur* „das Sich-als-stark-Erweisen“, „das den starken Mann-Spielen“ und *ṭalab al-istilāʾ* „das Streben danach, sich zu bemächtigen“. Das Herz nun wäre zusammengesetzt aus diesen unterschiedlichen Anteilen, und es wäre kraft dessen, was im Herz ist von diesem *amr rabbānī* (*li-mā fīhi min al-amr ar-rabbānī*), dass es *rubūbīya* „lordship“ / das „Herr-Sein“ liebt von Natur aus. *Rubūbīya* „das Herr-Sein“ wird in *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* definiert als *at-tawaḥḥud bi-l-kamāl* „das Alleinsein/Einzigsein durch die Vollkommenheit“ sowie als *at-tafarrud bi-l-wuğūd* „das Alleinsein im Vorhandensein“. Diese *rubūbīya*, die geliebt wird von Natur aus – aufgrund des *rabbānī*-Anteils (*an-nisba ar-rabbānīya*), auf die Gott in Q 17/85 hingewiesen (*awmaʾa*) hätte.

„Vollkommenheit“ (*kamāl*) nun zählt zu den „göttlichen Eigenschaften“ (*aṣ-ṣifāt al-ilāhīya*), und würde so etwas, was der Mensch „von Natur wegen“ liebt. Denn: „*al-muṣāraka fī l-wuğūd naqṣ*“¹³²⁹, d. h. „das, was man ist, mit einem anderen zu teilen, ist ein Mangel“; „dass an dem, was man ist, ein anderer teilhat, ist ein Mangel“ – und zwar: „ganz gewiss“ (*lā maḥālata*). So läge etwa die Vollkommenheit der Sonne darin, dass sie (*als* Sonne) alleine existiert; gesetzt, es gäbe da noch eine andere Sonne, so wäre das „ein Mangel“; eine „Unvollkommenheit“ in ihrem „Anspruch“ und in „dem, was ihr zusteht“ (*fī ḥaqqihā*), da sie dann nicht „allein dasteht in der Vollkommenheit des Sonnenseins“ (*id lam takun munfarida bi-kamāl aṣ-ṣamsīya*). Der, der „nicht seinesgleichen hat in der Existenz“ (*al-munfarid bi-l-wuğūd*), ist Gott, da niemand anderer als er mit ihm zusammen (*maʿahū*) existiert, denn das, was ausser ihm ist, ist Wirkung und Resultat Seiner Macht: Es existiert *nicht aus sich heraus* (*lā qawām*

¹³²⁸ Vgl. auch Ġazzālī *Iḥyāʾ / Kitāb ṣarḥ ʿağāʾib al-qalb*; p. 6-7

¹³²⁹ Vgl. Ġazzālī *Ġāh*, p. 5

lahū bi-dātihi), sondern vielmehr existiert es *durch Ihn* (*huwa qā'im bihi*). Es existiert also nicht zusammen mit ihm (*ma'ahū*), da diese „*ma'īya*“ Gleichrangigkeit (*al-musāwāh fī r-rutba*) notwendig machen würde, was ein Mangel an Vollkommenheit ist; eine Unvollkommenheit. Vollkommen ist nur der, der keinen hat, der ihm an Rang ebenbürtig ist (*al-kāmil man lā naẓīr lahū fī rutabatihī*). Und so wie das Erleuchten des Sonnenlichtes auf der Erde kein Mangel der Sonne ist, sondern vielmehr zur Vollständigkeit ihrer Vollkommenheit gehört. Ein Mangel der Sonne ergäbe sich einzig durch das Vorhandensein einer *anderen* Sonne, die ihr ebenbürtig wäre und auf die (erste) Sonne verzichten könnte; ihr entraten könnte. *Rubūbiya* bedeutet also: *at-tafarrud bi-l-wuğūd*, und das ist „Vollkommenheit“.

Ausgehend von dieser Überlegung und dieser Auffassung von „Vollkommenheit“ ergibt sich selbstredend eine Möglichkeit, *ğāh* zu denken, die jenen Aspekten Rechnung tragen kann, die von den „funktionalistischen Erklärungen“ nicht erfasst werden konnte. Geht man nämlich davon aus, dass jeder Mensch von Natur aus danach strebt, derjenige zu sein, der „*munfarid bi-l-kamāl*“ ist, d. h. „derjenige, dessen Vollkommenheit ungeteilt“ ist, so ergeben sich hieraus Konsequenzen: Ist nämlich die Seele auch nicht in der Lage, Vollkommenheit zu erlangen, so heisst dies nicht, dass deswegen das *Verlangen* nach dieser Vollkommenheit von ihr abfiele. Die Seele würde Vollkommenheit lieben, nach ihr verlangen und sich an ihr erfreuen der Vollkommenheit selbst wegen bzw. um der Vollkommenheit selbst willen, nicht aufgrund von irgendetwas, was *jenseits* dieser Vollkommenheit liege (*li-ma'nā warā' hādā l-kamāl*). Alles, was existiert, würde sein Selbst (*dāt*) lieben und es lieben, dass sein Selbst vollkommen ist (*kamāl dātihi*) und es nicht mögen und hassen, selbst zugrundezugehen, da dies heisse, selbst nicht mehr vorhanden zu sein, was heisst, dass die Eigenschaften der Vollkommenheit in ihm selbst nicht mehr vorhanden sind. Vollkommenheit ist nun aber nur dann wirklich, nachdem das „Einzigsein in der Existenz“ „heil“ ist / „unversehrt“ ist (*yaslamu*), indem man sich allem, was existiert, *bemächtigt*, denn die vollkommenste Vollkommenheit würde darin liegen, dass das, was ausser einem existiere, aus einem selbst heraus existiere und durch einen existiere, und wenn es nicht von einem her und durch einen existiere, dass man sich (wenigstens) seiner *bemächtige*. So würde die Tatsache, sich aller anderer zu bemächtigen und über alle anderen Macht zu haben, etwas, das geliebt wird von Natur wegen, weil es eine Art von Vollkommenheit ist. Und so liebe es der Mensch, über alles, was mit ihm (*ma'ahū*) existiert, *istilā'* zu haben (wobei selbstredend nicht alles, was existiert, diese Bemächtigung zulässt!).

Das bisher über al-Ġazzālīs Analyse des *ğāh* Gesagte genügt uns in diesem Zusammenhang, und es bietet eine gute Grundlage für eine Reihe weiterreichender Überlegungen. Dafür ist es notwendig, zu al-Ġazzālīs Definition von *ğāh* zurückzukehren: *ğāh* wäre „das Vorhandensein von „Rang“ in den Herzen der Menschen (*qiyām al-manzilati fī qulūbi n-nāsi*)“; *ğāh* heisst, dass die soziale Wirklichkeit des „Ranges“ in den Herzen „akzeptiert wird“; „faktisch ist“, was gleichbedeutend mit einem „Glauben“ an eine spezifische Vollkommenheit; gleichbedeutend ist mit dem, „an das die Herzen als Merkmale von Vollkommenheit“ glauben. Je nachdem, wie sehr sie (= die Herzen) an die Vollkommenheit eines gegebenen Individuums glauben, und je nachdem, wie sehr sie sich fügen, erwächst daraus dem Besitzer von *ğāh* mehr oder weniger Macht (*qudra*), und je nachdem, über wie viel Macht über die Herzen er verfügt, desto

grösser ist seine „Freude“ am *ḡāh* und desto mehr liebt er ihn (*bi-qadri qudratihi ʿalā l-qulūbi yakūnu farḥuhū wa-ḥubbuhū li-l-ḡāhi*). Dies, so al-Ġazzālī, verstünde man unter *ḡāh*, und dies wäre seine „Wahrheit“.

Al-Ġazzālīs Analyse ist durchdacht genug, um auch eine Reihe von Folgeerscheinungen des *ḡāh* zu benennen – also Beispiele dafür, was *ḡāh* für soziale Wirkungen zeitigt: *madḥ* „Lob“; *īṭrāʾ* „Preis“; *ḥidma* „Dienst“; *iʿāna* „Unterstützung“; *īṭār* „Bevorzugung“; *tark al-munāzaʿa* „das Absehen von Streit“; *taʿẓīm* „Verehrung“; *tawqīr bi-mufaṭaḥati s-salām* „Ehrbezeugung dadurch, dass er zuerst gegrüsst wird“; *taslīm aṣ-ṣadr fī l-maḥāfil* „das Zugestehen des Ehrenplatzes bei Versammlungen“; *at-taqdīm fī ḡamīʿi l-maqaṣid* „das Vorreihen bzw. Zuvorkommen in allem, was er anstrebt“. Kurzum: Ein Individuum, dessen soziales Sein solcherart ist, dass man ihm *ḡāh* zuschreibt, ist zweifellos ein Individuum, das sich wichtig und geliebt fühlen kann.

SINNBEZIEHUNGEN ALS UNTERWERFENSBEZIEHUNGEN?

Die ausserordentliche Qualität der Überlegungen von al-Ġazzālī kann nun, wie ich denke, nur unvollständig erfasst werden, wenn man nicht die bisher gebrachten Dimensionen seiner Analyse zusammenführt (d. h. die Überlegungen zur Vollkommenheit und die sozialen Wirkungen).

Im Sinne eines Fazit lässt sich sagen, dass al-Ġazzālī im *Iḥyāʾ* eine Analyse von *ḡāh* ausbreitet, die, wenn ich dies richtig sehe, einen Vorgang beschreibt, der „horizontal“ und „vertikal“ in einem ist. Er ist „horizontal“ in dem Sinne, dass der Erwerb von *ḡāh* seinen Ausgangspunkt hat auf einer Ebene, in der das betreffende Individuum zunächst auf andere Individuen bezogen ist, die zu ihm im Verhältnis eines *naẓīr* stehen, ihm also „vergleichbar“ und „entsprechend“ sind. Je mehr dieses Individuum aber Eigenschaften anzuheften vermag, die es als „vollkommen“ erscheinen lassen – was eine *Glaubenssache* ist –, desto mehr handelt es sich um eine Beziehung, die „vertikal“ ist, d. h. auf der Ebene, auf der sich das Individuum nun befindet, gibt es *keine* „vergleichbaren“ und „ebenbürtigen“ Individuen mehr: *„lā naẓīra lahū fī rutbatih.“*¹³³⁰: Al-Ġazzālī hat *rubūbiya*, um die es hier geht, beschrieben als *at-tawḥḥud bi-l-kamāl* (vgl. oben). Diese Formulierung transportiert sehr gut die eben beschriebenen Zusammenhänge, insofern sie davon spricht, dass „Herrschen“ damit verbunden ist, „sich durch Vollkommenheit

¹³³⁰ Al-Ġazzālī hat diesen Punkt auch an anderen Stellen betont. So schreibt er etwa im *Iḥyāʾ/Kitāb ḍamm al-ḡaḍab wa-l-ḥiqd wa-l-ḥasad*: „[...] die Liebe zur Herrschaft und das Streben nach *ḡāh* um seiner selbst willen (*li-nafsihī*), ohne damit irgendetwas, das man anstrebt, zu erreichen (erreichen zu wollen). Das ist wie derjenige, der will, dass es keinen gibt, der ihm ebenbürtig ist (*dālika ka-r-raḡuli llaḍī yurīdu an yakūna ʿadīma n-naẓīri*) auf irgendeinem Gebiet (*fann*).“ Al-Ġazzālī erwähnt in diesem Zusammenhang wiederum die typischen Formulierungen, die solch einer Position von Präeminenz Ausdruck verleihen: *wāḥid ad-dahr* sowie *farīd al-ʿaṣr fī fannihī*, die beide sehr gut die Freude des entsprechenden Individuums daran, dass es „einzigartig“ ist, ausdrücken. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass al-Ġazzālī explizit davon spricht, dass, wenn ein solcherart „einzigartiges“ Individuum davon hört, dass es ein anderes Individuum irgendwo in der weiten Welt gibt, das diese „Einzigkeit“ durch sein blosses Vorhandensein bedroht – es ist dann eben ein *naẓīr* – dies dazu führt, dass jener, dessen „Einzigkeit“ bedroht ist, sich den *Tod* seines objektiven Konkurrenten wünscht: *„[...] law samiʿa bi-naẓīrin lahū fī aqṣā l-ʿālamī la-sāʾahū dālika wa-aḥabba mawtahū [...]“*. (Vgl. Ġazzālī *Ḡaḍab*, p. 21).

zu vereinzeln“¹³³¹; „durch/in Vollkommenheit allein zu sein.“ Ausserordentlich war nun aber, wie gesagt, dass im *Iḥyāʾ* davon ausgegangen wird, dass diese „Vollkommenheit“ nun ihrerseits Gegenstand von *īʿtiqād* „Glauben“ ist, und dass es *genau deswegen* ist, dass diese Form von „Herrschaft“ *überhaupt* funktioniert. Denn: „Das Herz ist jedem, von dem es glaubt, dass an ihm etwas ist, was ihn als vollkommen auszeichnet, hörig und untertan.“ Nachdem nun aber dieses symbolische Kapital, um das es hier geht, beispielsweise in *ʿilm* „Wissen“ bestehen kann, ist damit implizit die Frage aufgeworfen, wie denn diejenigen sozialen Räume beschaffen sind, in denen „Wissen“ (oder „physische Stärke“; „Schönheit“ usw. usf.) als solch eine „Vollkommenheit“ wahrgenommen wird. Es scheint, dass al-Ġazzālī argumentiert, dass *rubūbiya* umso grösser ist, je mehr das spezielle Merkmal, an das hier als an eine „Vollkommenheit“ geglaubt wird, von einem gegebenen Individuum „monopolisiert“ wird. Es lässt sich hier auf Loïc Wacquant verweisen, der konstatiert:

„A field is simultaneously a space of conflict and competition, the analogy here being with a battlefield, in which participants vie to establish monopoly over the species of capital effective in it – cultural authority in the artistic field, scientific authority in the scientific field, sacerdotal authority in the religious field, and so forth – and the power to decree the hierarchy and „conversion rates“ between all forms of authority in the field of power.“¹³³²

Man muss nun nochmals wiederholen, was bereits gesagt wurde: Al-Ġazzālī suggeriert also im *Iḥyāʾ*, dass jeder Mensch von Natur aus danach strebe, derjenige zu sein, der „in seiner Vollkommenheit allein dasteht“; „dessen Vollkommenheit ungeteilt“ ist – also „*munfarid bi-l-kamāl*“ zu sein. Denn: „Das, was man ist, mit einem anderen zu teilen, ist ein Mangel“ (*al-mušāraka fī l-wuġūd naqs*).¹³³³ Ist nun die Seele auch nicht in der Lage, vollendete Vollkommenheit zu erlangen, so heisst dies nicht, dass deswegen das Verlangen nach Vollkommenheit von ihr abfiele, denn die Seele liebe Vollkommenheit, verlange nach ihr und erfreue sich an ihr um der Vollkommenheit selbst willen, und nicht aufgrund von irgendetwas, was *jenseits* dieser Vollkommenheit liege (*li-maʿnā warāʾ ḥāḍā l-kamāl*). Al-Ġazzālī schreibt, dass dies damit zu tun habe, dass alles, was existiert, sich selbst liebe und es liebe, selbst vollkommen zu sein. Und ebenso hasse alles, was existiert, es, zugrundezugehen (*mubġiḍ li-l-halāk*), da zugrundegehen heisse, selbst nicht mehr vorhanden zu sein, was heisse, dass die Eigenschaften der Vollkommenheit an ihm nicht mehr vorhanden wären (*ʿadam šifāt al-kamāl min dātihī*).¹³³⁴ Es ist nun lohnend, an dieser Stelle nochmals an Pierre Bourdieus „drei unbestreitbare anthropologische Tatsachen“ zu erinnern, d. h. die Tatsache, dass der Mensch sich sterblich weiss; dass er dies nicht denken kann oder will; dass er aus diesem Grund ein Sein ohne Daseinsberechtigung ist, das wie besessen von dem Bedürfnis nach Rechtfertigung, Legitimierung und Anerkennung wäre. Eine der faszinierendsten

¹³³¹ Für die Bedeutung von *tafarrud* und die Freude, die er erzeugt; den „Sinn“ vgl. Ġazzālī *Ġaḍab*, pp. 21-22.

¹³³² Vgl. Bourdieu *Invitation*; pp. 17-18

¹³³³ Vgl. Ġazzālī *Ġāh*, p. 5

¹³³⁴ Vgl. Ġazzālī *Ġāh*, p. 5

und eng mit dem, was gerade gesagt wurde, zusammenhängende Überlegung von Bourdieu war nun, dass das symbolische Kapital „als Verklärung einer Machtbeziehung zu einer Sinnbeziehung“ „von der Bedeutungslosigkeit als Mangel an Wichtigkeit und Sinn“ befreien würde.¹³³⁵ Die Wichtigkeit dieser Bourdieuschen Erkenntnis wurde immer wieder betont, so etwa von Anna Boschetti, wenn sie schreibt: „Les recherches de Bourdieu et de ses collaborateurs font apparaître les rapports de forces cachés sous les rapports de sens [...]“.¹³³⁶ Ich denke, dass in al-Ġazzālīs Analyse – wenigstens *in nuce* – eine ganz ähnliche Sicht der Dinge vorliegt: Schliesslich versucht diese Analyse zu beschreiben, wie sehr etwas, das dem einzelnen Akteur das Gefühl vermittelt, in seiner Existenz – die fortwährend von *ḥalāk* bedroht ist, also davon: zugrundezugehen – danach strebt, „vollkommen“ zu sein; „geliebt“ und „anerkannt“ zu werden kraft dieser „Vollkommenheit“ (die *sozialen Wirkungen* waren zu sehen!). Gleichzeitig aber lässt diese Analyse nicht einmal den *mindesten* Zweifel daran, dass diese Vollkommenheit auf Herrschafts- bzw. Unterwerfungsbeziehungen beruht bzw. – was vielleicht richtiger ist – dass das Eine nicht ohne das Andere zu haben ist. Wer sich *hinaufschraubt* zu einem gefeierten sozialen Sein, *unterwirft* andere dabei objektiv. Was für die Einen bedeutet, vollkommen zu sein, bedeutet für die Anderen das, was Bourdieu einen „Sturz [...] in das Nichts oder das mindere Sein“ genannt hat.¹³³⁷ Die irgendwie verblüffende Qualität von al-Ġazzālīs Überlegungen liegt darin, dass sie beinahe beiläufig diese beiden Aspekte – „Anerkennung“ und die „Unterwerfungsbeziehungen“ – zusammenführt. Dass dieser „Glaube“ an die „Vollkommenheit“ objektiv in Unterwerfungsbeziehungen besteht, ja, *daran* lässt das Vokabular, das über diese Analyse verstreut ist, wohl kaum einen Zweifel: Hier tut sich zweifellos das ganze Arsenal an Wörtern auf, über das die arabische Sprache verfügt, um Machtbeziehungen Ausdruck zu verleihen: Fortwährend ist die Rede von *milk* „dem Besitzen“; von *ṭāʿa* „Gehorsam“, von *iqʿān* „Unterwürfigkeit“ / „Sich-Fügen“; *inqiyād* „Folgen“ / „Sich-Fügen“; von *taṣaḥḥara* „zum Frondienst gezwungen werden“; von *istirqāq* bzw. *istiʿbād* „Versklaven“; *istilāʾ* „Herrschaft“; *qudra* „Macht“; *taṣarruf* „das Besitzen von Verfügungsrecht“ / „das Schalten und Walten nach Belieben“; von *rutba* „Rang“; *manzila* „Rang“, *ṣaraf* „Rang“; die Rede ist auch davon, dass etwas *taḥta l-irāda* „unter dem Willen (jemandes)“ stehe usw. usf.

AL-ĠAZZĀLĪ: VERSCHIEDENE GRUNDLAGEN VON ĠĀH – MERKMALE DER VOLLKOMMENHEIT

Bereits verwiesen wurde darauf, dass es möglich ist, *ḡāh* mit dem von Pierre Bourdieu geprägten Begriff „symbolisches Kapital“ zusammenzubringen. Das symbolische Kapital besteht nun, Bourdieu zufolge

„[...] aus einem beliebigen Merkmal, Körperkraft, Reichtum, Kampferprobtheit, das wie eine echte *magische Kraft* symbolische Wirkung entfaltet, sobald es von sozialen Akteuren wahrgenommen wird, die über die zum Wahrnehmen, Erkennen, und Anerkennen dieser Eigenschaften

¹³³⁵ Vgl. Bourdieu *Meditationen*, p. 311

¹³³⁶ Vgl. Boschetti *Sciences Sociales*, p. 236

¹³³⁷ Vgl. Bourdieu *Sprechen*, p. 93

nötigen Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien verfügen: Ein Merkmal, das, weil es auf sozial geschaffene „kollektive Erwartungen“ trifft, auf Glauben, eine Art Fernwirkung ausübt, die keines Körperkontaktes bedarf.“¹³³⁸

An anderer Stelle nennt er „Charme“, „Attraktivität“ und „Charisma“.¹³³⁹ Al-Ġazzālī seinerseits nennt als solche Merkmale *‘ilm* „Wissen“; *‘ibāda* „fromme Leistungen“ (worship); *ḥusn ḥalq* „Schönheit der körperlichen Konstitution“; *nasab* „Abstammung“; *ḡamāl fī ṣ-ṣūra* „Schönheit des Aussehens“; *qūwa fū l-badan* „kräftiger Körper“ u. a. All diese Dinge können nun als „Kapital“ fungieren, denn sie alle zählen zu jenen *ṣifāt al-kamāl* „Merkmale der Vollkommenheit“, deren Anerkennung jene Wirkung erzeugt, die man als *ḡāh* beschreiben kann; aus deren Anerkennung also eine bestimmte Form von „Macht“ resultiert. Nicht extra erst betont werden muss, dass mehrere dieser Merkmale (*‘ilm*, *‘ibāda* oder auch: *nasab* (*ṣurafā’!*)) im Falle der „Heiligen“ hochgradig relevant sind.¹³⁴⁰

MERKMALE DER VOLLKOMMENHEIT UND SOZIALE RÄUME

Es ist nun ohne jeden Zweifel so, dass in unterschiedlichen sozialen Räumen unterschiedliche Dinge, Verhaltensweisen, Wissensbestände, körperliche Merkmale usw. usf. einen Wert und ein „Kapital“ darstellen – d. h. zu Anerkennung und *ḡāh* führen kann. Dies ist selbstredend die Voraussetzung aller Überlegungen zu *riyā’*. Ein berühmtes Beispiel für solche Überlegungen bieten die Passagen aus al-Ġazzālīs *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn/Kitāb ḍamm al-ḡāh wa-r-riyā’*, in denen Versuche beschrieben sind, aus solchen, in einem bestimmten sozialen Raum hoch bewerteten, Verhaltensweisen, Arten sich zu kleiden usw. usf. sprichwörtlich „Kapital zu schlagen.“ So lesen wir in al-Ġazzālīs *Iḥyā’*, dass die Dinge, die Gegenstand von *riyā’* „Augendienerei“ sind; mit denen „Augendienerei“ betrieben wird (= *al-murā’ā bihī*), zahlreich sind, aber fünf Gruppen umfassen (*ḥamsat aqsām*), die zusammen das bilden, womit sich die Menschen vor anderen Menschen auszuzeichnen suchen: Hier werden Dingen wie *al-badan* „der Körper“; *az-ziyy* „das Gewand“; *al-qawlu* „das, was Leute sagen“; *al-‘amal* „das, was Leute tun“ u. a. behandelt. In al-Ġazzālīs *Iḥyā’* wird im Folgenden jeweils unterschieden, in welchem Sinne mit diesen fünf Aspekten jeweils im Bereich der „Religion“ und im Bereich des „Diesseits“ *riyā’* betrieben wird (= *ar-riyā’ fī d-dīn*; *ar-riyā’ fī d-dunyā*). Ich möchte im Folgenden gerne die beiden Bereiche „Körper“ und „Kleidung“/„äusseres Erscheinungsbild“ herausgreifen und grob andeuten, was in diesem Zusammenhang gesagt wird. Was (1) *ar-riyā’ fī d-dīn* betrifft, so finden wir (1.1) im Hinblick auf *badan* „den Körper“ folgende Merkmale, die in den sozialen Räumen, in denen Frömmigkeit einen Wert darstellt, folgende Merkmale: *nuḥūl*

¹³³⁸ Vgl. Bourdieu *Praktische Vernunft*, p. 173

¹³³⁹ Vgl. Bourdieu *Meditationen*, p. 310

¹³⁴⁰ Al-Ġazzālī nennt übrigens eine *‘alidische* Abstammung (*nasab ‘alawī*) explizit als solch ein Kapital (vgl. Ġazzālī *Ḍamm*, p. 8)

„Ausgezehrt“; „Magerkeit“, die auf *qillat al-akl* „Spärlichkeit an Nahrungszufuhr“ verweist; *ṣafār* „Fahlheit“; „Blässe“, die auf *sahar al-layl* „Durchwachen der Nacht im Gebet“ verweist; *taš'īt aš-ša'r* „Zerzaustheit des Haares“; *adam at-tafarruġ li-tasriḥ aš-ša'r* „keine Beschäftigung mit dem Kämmen des Haares“, die auf *istiġrāq al-hamm bi-d-dīn* verweisen, also darauf, dass jemand „völlig im Interesse für die Religion versunken ist“.

Die angesprochenen Merkmale *nuḥūl* „Magerkeit“, *ṣafār* „Blässe“ verweisen auf *šiddat al-iġtihād* „die Inbrunst der Bemühungen (in der Religion)“; auf *īzam al-huẓn* „das grosse Ausmass der Traurigkeit“ sowie auf *ġalabat al-ḥawf*, also darauf, dass „man ganz von Furcht überwältigt“ ist. Hierher gehören auch: *ḥafḍ aš-ṣawt* „das Senken der Stimme“; *iġārat al-ʿaynayn* „Eingesunkensein der Augen“ (?); *dubūl aš-ṣafatayn* „das Aufspringen der Lippen (wörtl.: Welken)“.

Was (1.2) *ziyy* „Kleidung“; *hay'a* „äussere Gestalt“ bzw. „Äusseres“ betrifft, so finden wir auf der Seite der Religion *taš'īt ša'r ar-ra's* „Zerzaustheit des Kopfhaares“; *ḥalq aš-šārib* „das Abrasieren des Schnurrbartes“; *itrāq ar-ra's fī l-mašy* „das Senken des Kopfes während des Gehens“; *al-hudū' fī l-ḥarakāt* „Langsamkeit in den Bewegungen“; *ibqā' aṭar as-suġūd ʿalā l-waġh* „Zurückbleiben von ‚Gebetsspuren‘ im Gesicht“; *ġilaz aṭ-ṭiyāb* „die Grobheit des Gewandes“; *labs aš-ṣūf* „das Tragen von Wolle“; *tašmīruhā ilā qarīb min as-sāq* „Hochkrämpfen der Kleidung bis zur Höhe des Unterschenkels“ (?); *tark tanẓīf aṭ-ṭawb* „das Unterlassen der Reinigung des Gewandes“; *tark aṭ-ṭawb muḥarraḡan* „das Belassen der Kleidung im lumpenhaften Zustand“: All dies soll unter Beweis stellen, dass man *muttabiʿun li-s-sunna* wäre, d. h. „einer, der der Sunna nachfolgt sowie einer, der *muqtadin fihi bi-ʿibādi llāhi š-ṣālīḥīna* ist, d. h. „einer, der die frommen Diener Gottes imitiert“. Festzuhalten sind also allerlei „Bekleidungs-Strategien“, die dazu dienen sollen, *tašabbuh bi-š-ṣūfiya* betreiben, „sich also den Šūfis anzuähneln“, was aber, wie al-Ġazzālī nahelegt, rein oberflächlich bleibt und bar aller Wirklichkeiten im Inneren ist (*iflās min ḥaqā'iq at-tašawwuf fī l-bāṭin*). Was (2) *ar-riyā' fī d-dunyā* betrifft, so finden wir auf (2.1) *badan* „den Körper“ bezogen folgende Merkmale, die als ein Wert gelten: *siman* „Wohlgenährtheit“/„Fettheit“; *ṣafā' al-lawn* „gute Farbe“; *i'tidāl al-qāma* „Ebenmässigkeit der Statur“; *ḥusn al-waġh* „Schönheit des Gesichts“; *naẓāfat al-badan* „Reinheit des Körpers“; *qūwat al-a'ḍā'* „Kräftigkeit der Gliedmassen“ *tanāsub al-a'ḍā'* „Wohlproportioniertheit der Gliedmassen“ (im Sinne einer „harmonische Gestalt der Körpers“) u. v. a. m.

Was (2.2) *ziyy* „die Kleidung“ und *hay'a* „die äussere Gestalt“/„das Äussere“ betrifft, so finden wir *aṭ-ṭiyāb an-naḥīsa* „kostbare Kleider“ und ganz allgemein *anwā' at-tawassu' wa-t-taġammul fī...* „verschiedene Arten von grossen Ausgaben und Herausputz in den (folgenden) Bereichen“: *al-malbas* „Kleidung“; *al-maskan* „Wohnstatt“; *aṭāt al-bayt* „Mobiliar“; *fariḥ al-ḥuyūl* „schnelle Pferde“; *aṭ-ṭiyāb al-muṣbaġa* „gefärbte Kleidung“; *aṭ-ṭayālisa an-naḥīs* „kostbare Schals“ u. v. a. m.

Aus diesen Listen, die sich auf der Grundlage des *Iḥyā'* zusammenstellen lassen – und zwar selbstredend für *alle* fünf Gruppen, die sich für Augendienerei anbieten (d. h. nicht nur für den „Körper“ und „Gewand“/„äussere Erscheinung“, auf die ich mich hier in aller Kürze beschränkt habe) – ist deutlich ersichtlich, dass unterschiedliche soziale Gruppen unterschiedliche Beziehungen zu ihrem Körper haben, unterschiedliche Arten von Verhaltensweisen pflegen, unterschiedliche Dinge auf ihren Lippen führen, sich mit unterschiedlichen Dingen umgeben, etc. Sie alle haben sozusagen charakteristische Arten und Weisen „zu sein“;

verschiedene Habitus kurzum. Diese Habitus stellen in bestimmten sozialen Räumen und auf diese bezogen einen *Wert* dar – und es ist selbstredend *deswegen*, dass mit ihnen überhaupt so etwas wie *riyāʿ* betrieben werden kann: Gibt es keinen sozialen Raum, in dem möglichst grosse Verzichtseleistungen und mit ihnen einhergehende Folgen für etwa das äussere Erscheinungsbild (zerzaustes Haar; lumpenhafte Kleidung etc.) so etwas wie ein Kapital darstellen, so wäre es denkunmöglich, dass das Zurschaustellen – d. h. der *riyāʿ* – von zerzaustem Haar ein strategisch sinnvolles Verhalten wäre für denjenigen, der Zugehörigkeit zu den einschlägigen sozialen Räumen unter Beweis stellen will. Dass bestimmte Habitus bestimmten sozialen Räumen verbunden sind und in diesen so etwas wie ein Kapital darstellen, zeigt sich vielleicht am besten am Verhalten derjenigen, die eine „Mehrfachzugehörigkeit“ zu sozialen Räumen anstreben, die sich widersprechen, und so nirgendwo dazugehören und sich in eine Position begeben, die „unmöglich“ ist. In al-Ġazzālīs *Iḥyāʿ* finden sich Passagen, in denen das groteske Verhalten derer buchstäblich auseinandergenommen wird, die in einen Widerspruch geraten, weil sie an zwei sozialen Räumen, die einander widersprechen, zugleich teilhaben wollen, die also, wie es im *Iḥyāʿ* heisst, „*yaṭlubūna l-ḡamʿa bayna qubūli ahli d-dīni wa-d-dunyā*“. Die Strategien solcher Menschen, die hoffen, bei beiden – also den „Religiösen“ und den „diesseitig orientierten Menschen“ – Anerkennung zu finden (= *al-qubūl ʿinda l-farīqayn*), würden sich also dadurch auszeichnen, dass sie eine Art von mehr oder weniger grotesker Kombination der Habitus sind. Wie zu sehen war, gehört das „Tragen von Wolle“ zum äusseren Erscheinungsbild mancher „Religiöser“, das „Tragen feiner Kleider“ hingegen zum Erscheinungsbild der „diesseitig orientierten Menschen“. Die Lösung desjenigen, der es auf Mehrfachzugehörigkeit abgesehen hat, wäre dann das „Tragen feiner Wolle“ (*al-aṣwāf ad-daḡīqa*), was offensichtlich als eine Kombination von „feinem Gewand“ und „Wolle“ sein soll. Andere Beispiele für solche widersprüchlichen Strategien: *al-muraqqaʿāt al-maṣbūḡa*; *al-fuwaṭ ar-raʿa*. Was diese Kombinationen gemeinsam haben, ist, dass sie sich punkto materiellen Wertes an den „Reichen“ orientieren, punkto Farbe und äusserer Gestalt an den „Frommen“. Das ist plausibel: In einem sozialen Raum, in dem Besitz alles bedeutet, ist es natürlich symbolisch besonders profitabel, möglichst viel Geld auszugeben, d. h. für alle sichtbar zu machen, dass man über dieses Geld verfügt. In einem sozialen Raum hingegen, in die Verneinung jeglichen Interesses an diesseitigen Dingen Programm ist, ist es symbolisch besonders profitabel, für alle sichtbar zu machen, dass man sich nicht um diese Dinge kümmert und auf sie vergisst (und zerlumpt, mit zerzaustem Haar und ungewaschen durch die Gegend wandelt). Das karikaturhafte Resultat ist ein Mensch der sich, salopp gesagt, in „todschicke Lumpen“ hüllt. Deutlich sichtbar ist zudem, dass das, was in *einem* sozialen Raum ein Wert ist, bisweilen bloss die Umkehr dessen ist, was in einem *anderen* sozialen Raum ein Wert ist:

Sozialer Raum der „*ahl ad-dunyā*“:

siman „Fettheit“
daqīq „fein“
tanẓīf „Reinigung“
ṣafā’ al-lawn „gute Farbe“¹
 etc.

Sozialer Raum der „*ahl ad-dīn*“:

nuḥūf „Ausgezehrt“
ḡalīẓ „grob“
tark at-tanẓīf „Abstehen von Reinigung“
ṣafār „Fahlheit“
 etc.

Stellt nun eine bestimmte Art zu sein in einem bestimmten sozialen Raum einen Wert dar, so heisst dies, dass Verhaltensweisen und Praktiken, die häufig in einer *strikt religiösen Sichtweise* betrachtet werden (und auch betrachtet werden können) und in einer solchen auch sinnvoll sind – z. B. religiöse Praktiken oder Werte wie Fasten, nächtliche Gebete, Armut, Flucht vor der Gesellschaft, die alle den gemeinsamen Nenner haben, dass sie das „Vergehende“ (also das „diesseitige Leben“) dem „Bleibenden“ (also dem „jenseitigen Leben“) opfern und dass sie das Wohlergehen in einer ewigen Welt dem Wohlergehen in einer vergänglichen Welt vorziehen – dass also solche Verhaltensweisen und Praktiken aufgrund der Tatsache, dass sie nicht im luftleeren Raum geschehen, immer auch als soziale Praktiken zu betrachten sind, also als etwas, das *in* der Gesellschaft getan wird. Ich denke, dass damit aber berücksichtigt werden muss, dass diese Praktiken eine Dimension haben, der gegenüber alle Versuche, sie in einer ausschliesslich religiösen Logik zu sehen, zwangsläufig blind bleiben (so kann man sich darauf beschränken, z. B. die penible Einhaltung religiöser Vorschriften und deren Belohnung im Jenseits zueinander in Beziehung zu setzen). Demgegenüber möchte ich aber doch vorschlagen, dass eine Berücksichtigung von deren sozialer Dimension in Erinnerung zu rufen vermag, dass das, was in einem besonderen sozialen Raum bzw. in einem besonderen Bereich sozialen Handelns ein Kapital – also einen Wert – darstellt, mit einer spezifischen Form von Macht für diejenigen einhergeht, die in hohem Masse dieses besondere Kapital akkumulieren konnten. Zugleich ist aber zu vermuten, dass sich diese Macht – und zwar: was ihre *Grundlagen* betrifft – von anderen Formen von Macht unterscheiden wird. Es entspricht meiner festen Überzeugung, dass es hier beobachtbare Zusammenhänge gibt, die ich im Folgenden gerne umreissen möchte. Eine genaue Erfassung dieser Zusammenhänge erfordert selbstredend unendlich viel mehr Arbeit, als hier geleistet werden kann. Ich denke aber, dass diese Zusammenhänge doch zumindest angedeutet werden müssen.

UNTERSCHIEDLICHE GRUNDLAGEN VON MACHT

Al-Ġazzālīs Analyse des *ḡāh* legt mehrere Dinge zu denken nahe: Sie legt nahe, dass *ḡāh* eine Glaubenssache ist, d. h. al-Ġazzālī geht in seiner Analyse davon aus, dass den Menschen bestimmten Merkmale als „Vollkommenheit“ erscheinen (= *ṣifāt al-kamāl*). Diese *ṣifāt al-kamāl* waren, wie zu sehen war, unterschiedlich:

‘*ibāda*; ‘*ilm*; *šağā‘a* usw. usf. Wenn al-Ġazzālī nun aber zu denken nahelegt, dass *ğāh* verschiedene Grundlagen haben kann, so lässt er doch keinen Zweifel daran, dass es sich dabei stets um Unterwerfungsbeziehungen handelt; dass es, mit anderen Worten, stets um Macht geht.

Ich denke, dass vor diesem Hintergrund zwei Dinge herausgestellt werden sollten: (1) Zunächst erscheint es mir vernünftig, davon auszugehen, dass eine bestimmte Form von Macht und Anerkennung, für die charakteristisch ist, dass sie auf im engeren Sinne religiösen Werten beruht – implizit oder explizit – auf Formen von Macht Bezug nehmen kann, die eine andere Grundlage haben und sogar richtiggehend auf selbige abzielt; sie kritisiert (und damit ihre eigene relative Autonomie feiert). (2) In einem zweiten Schritt kann gezeigt werden, dass diese Verteidigung der eigenen Autonomie in immer höhere Höhen geschraubt werden kann, indem sie mit *ihlāṣ* zusammengebracht wird, d. h., in dem jener Bruch, mit dem das Konzept von *ihlāṣ* korrespondiert, immer virtuoser vollzogen wird.

UNTERSCHIEDLICHE „PRINZIPIEN VON GRÖSSE“

Auszugehen ist im Folgenden vielleicht von der Überlegung, dass Macht zwar unterschiedliche Grundlagen haben kann, aber doch, insoweit sie *als* Macht in Erscheinung tritt, notwendig auf andere Formen von Macht bezogen ist.

Zieht man nochmals die weiter oben mit Bezug auf *ğāh* rekonstruierten Wortfelder vorgestellten Wortfelder heran, so lassen sich dort verschiedene Prinzipien von Grösse ausmachen, von denen ich hier im Folgenden zwei herausgreifen möchte: (1) Abstammung (*nasab*) und (2) Berühmtheit (*ṣuhra*).

ABSTAMMUNG ALS EIN „PRINZIP VON GRÖSSE“ / EINE AUF DAS „HAUS“ BEZOGENE GRÖSSE

Mit Blick auf eine Anzahl der gemeinsam mit *ğāh* vorkommenden Wörtern wie ‘*alā*’, *šaraf*, *hišma* usw. usf. ist unbedingt festzuhalten, dass sich viele dieser Wörter auf etwas beziehen, was mit Luc Boltanski und Laurent Thévenot die „Grösse des Hauses“ bezeichnet werden könnte, für die gilt, dass sie auf „persönlicher Abhängigkeit und einer hierarchischen Ordnung gründet.“¹³⁴¹ So steht man z. B. im Falle von *hišma*/*hušma* bzw. Wörtern, die von der Wurzel *ḥ-š-m* gebildet sind, vor Bedeutungen, die dies deutlich nahelegen. So schreibt Ibn Manẓūr: „*wa-ḥuṣmatu r-rağuli wa-ḥaṣamuhū wa-aḥšāmuhū: ḥāṣṣatuhū llaḍīna yağḍībūna lahā min ‘abīdin aw-ahlin aw-ğīratin idā aṣābahū amrun*“, d. h. „die *hušma* jemandes, sein *ḥaṣam* und seine *aḥšām* sind die, die zu ihm gehören, die sich für ihn einsetzen/ihn verteidigen, wenn er von etwas betroffen ist, seien sie nun Sklaven, Familienangehörige oder die Nachbarschaft“. Sowie: „*wa-ḥaṣamu r-rağuli ayḍan: ‘iyāluhū wa-qarābatuhū*“, d. h. „der *ḥaṣam* jemandes sind seine Familie und seine Verwandtschaft“ und: „*al-Azharī: al-ḥaṣamu ḥadamu r-rağuli wa-summū bi-dālika li-annahum yağḍībūna lahā*“, d. h. „al-Azharī (zufolge) sind der *ḥaṣam* jemandes seine Diener, und sie wurden so genannt, weil sie sich für ihn einsetzen/ihn verteidigen“. Und schliesslich noch: „*al-ḥuṣumu: al-mamāliku wa-l-ḥuṣumu: al-atbā‘u mamālika kānū aw*

¹³⁴¹ Vgl. Boltanski *Rechtfertigung*, p. 106

aḥrāran“, d. h. „der *ḥuṣum* sind die Individuen, die jemand besitzt, und der *ḥuṣum* sind die Gefolgsmänner, egal, ob es sich bei ihnen um Sklaven oder Freie handelt“. ¹³⁴² Ohne jeden Zweifel steht man hier vor einer Welt, die auf beidem – d. h. auf persönlicher Abhängigkeit und auf einer hierarchischen Ordnung – gründet. Was diese „Grösse des Hauses“ betrifft, so haben Boltanski und Thévenot in ihrer wunderbaren Untersuchung über die Rechtfertigung nun zudem festgehalten, dass im „Gemeinwesen des Hauses“ Abstammung als ein fundamentales Prinzip fungiert. ¹³⁴³ Ohne jeden Zweifel weisen nun zahlreiche, jenem „Grösse“, „Stärke“, „Ehre“ etc. ausdrückenden Wortfeld (das weiter oben rekonstruiert wurde) zugehörige Wörter einen Bezug zur Abstammung auf. Dass Abstammung als ein Prinzip der Grösse fungieren kann, wird in den Quellen oftmals festgehalten, d. h., es ist keinesfalls ein Zufall, dass al-Ġazzālī auf *nasab* „Abstammung“ in den Kapiteln *ḡāh* und *kibr* gewidmeten Kapiteln seines *Iḥyāʾ* zu sprechen kommt. Schliesslich gilt für *nasab* „die Abstammung“, dass sie zu jenen Merkmalen (*ṣifāt*) zählt, die in der sozialen Welt als Merkmale der Vollkommenheit (*ṣifāt al-kamāl*) gelten können. ¹³⁴⁴ Das kann durchaus bewirken, dass „der, der von edler Abkunft ist, den geringschätzt, der keine solche edle Herkunft vorweisen kann“ (*allaḍī laḥū nasabun šarīfun yastahqiru man laysa laḥū ḍālika n-nasabu*). ¹³⁴⁵ Schon erwähnt wurde das Adjektiv *muḥitt* mit der von Ibn Manẓūr angeführten Bedeutung „sich schämen, wenn der eigenen Vater erwähnt wird.“ Die Bedeutung des Vaters bzw. der Vorväter wird auch deutlich im Zusammenhang mit *šaraf* „Ehre“ bzw. „Verwandtschaft mit dem Propheten Muḥammad“, ein Wort, das betreffend Ibn Manẓūr schreibt: „*aš-šarafu wa-l-maḡdu lā yakūnāni illā bi-l-ābāʾi*“, d. h. „*šaraf* und *maḡd* gibt es nur durch die Väter.“ Hierher gehören selbstredend auch Bemerkungen zu *ʿirḍ* „Ehre“, wo auch immer wieder erwähnt wird, dass, wenn jemand einem anderen gegenüber dessen „Vorväter erwähne (*aslāf; ābāʾ*), diesem ein „Mangel“ oder „Defekt“ anhaftet (*laḥiqathu naqīṣatun*). ¹³⁴⁶ Deutlich liegt dieser Zusammenhang auch im Wort *ḥasab* vor, den Ibn Manẓūr als „*aš-šarafu t-tābitu fī l-ābāʾi*“, d. h. „als den *šaraf*, der in den Vorvätern erwiesen ist“, umschreibt. Wenn Abstammung nun durchaus als solch ein Prinzip von Grösse bzw. als Kapital fungieren kann, so lässt sich im Hinblick auf diejenigen sozialen Räume, in denen es um die Religion geht, nun beobachten, dass sie *diesen* Prinzipien von Grösse durchaus *andere* entgegengehalten (können ¹³⁴⁷), und zwar *indem sie sich genau auf diese beiden Prinzipien von Grösse beziehen*. Und das ist alles andere als ein Zufall. Zudem ist es sehr interessant, da die „Heiligen“ als mächtige Individuen mit genau der „Grösse“, die sie haben, objektiv auf andere Formen von „Grösse“ bezogen sind: „Grösse“ trifft auf „Grösse“ – dass in den sozialen Räumen, in denen es um die in dieser Arbeit interessierende Sorte von religiösem Kapital geht, dabei andere Prinzipien von „Grösse“ im Spiel sein werden als bei anderen Individuen, die dadurch charakterisiert sind, dass sie „*ḡāh* haben“, ist nicht unlogisch. Es

¹³⁴² Vgl. LA s. r. *ḥ-š-m*; S. 192

¹³⁴³ Vgl. Boltanski *Rechtfertigung*; p. 125

¹³⁴⁴ Dies wird uns weiter unten mit al-Ġazzālīs „Analyse des *ḡāh*“ noch beschäftigen; vgl. Ġazzālī *Kibr*, p. 9

¹³⁴⁵ Vgl. Ġazzālī *Kibr*, p. 12

¹³⁴⁶ Vgl. LA s. r. *ʿ-r-ḍ*, p. 141

¹³⁴⁷ Nicht extra hervorzuheben ist, dass Abstammung auch religiös sogar von *herausragender* Bedeutung sein kann (vgl. etwa die Chorfa im Maghreb).

impliziert aber, dass sich die Grundlage der hier interessierenden „Grösse“ (und „Macht“) von der Grundlage anderer Formen von „Grösse“ und „Macht“ unterscheiden muss (so wie es einem auch herzlich wenig nützt, gut boxen zu können, um als Schriftsteller Anerkennung zu erlangen). Im Folgenden seien einige Indizien für diesen Sachverhalt vorgestellt.

Unmittelbar zugänglich und einsichtig ist, dass das „Prinzip der Abstammung“ in einen fundamentalen Gegensatz zu religiösen Geboten bzw. religiösen Prinzipien der Grösse geraten *kann*.¹³⁴⁸ Auch hier kann wiederum an Boltanski und Thévenot erinnert werden, die auf den „Gottesstaat“ des Augustinus gemünzt schreiben: „Überlässt man sich ganz dem Wirken der Gnade, hat dies eine Loslösung von der Grösse des Hauses zur Folge.“¹³⁴⁹ So bringt al-Ġazzālī etwa den Fall des Iblīs explizit mit einem durch das „Prinzip der Abstammung“ (*nasab*) bedingten Hochmut zusammen. So hätte Iblīs sich geweigert, vor Ādam niederzufallen, da er aus Feuer erschaffen wäre, Ādam hingegen nur aus Ton, wozu al-Ġazzālī bemerkt: „Und dies ist Hochmut (*kibr*) anhand der Abstammung (*nasab*), denn er (d. h. Iblīs) sagte: Ich bin besser als er (d. h. Ādam), denn mich hast du aus Feuer erschaffen, ihn hingegen (nur) aus Ton.“ Auf *nasab* „Abstammung“ als Prinzip der Grösse kommt al-Ġazzālī zudem im Zusammenhang mit *‘uġb* „Dünkel“ zu sprechen.¹³⁵⁰ So wäre eine šarīfische Abstammung (*nasab šarīf*) zusammen mit „körperlicher Schönheit“, „Stärke“ (*qūwa; baṭṣ*) und „Intelligenz“ (*‘aql; kiyāsa; tafaṭṭun*) eine der Ursachen von *‘uġb*, und al-Ġazzālī schreibt sie betreffend:

„Die vierte Ursache für *‘uġb* ist eine šarīfische Abstammung, wie etwa der *‘uġb* der Hāšimīya (wegen ihrer Abstammung), was soweit geht, dass manch einer von ihnen denkt, er wäre gerettet durch den *šaraf* ‚Rang‘ seiner Abstammung und durch die Errettung seiner Vorväter (*naġāt abā’ihī*) und dass er einer wäre, dem (seine Sünden) verziehen würden¹³⁵¹, und (manch einer von ihnen) bildet sich ein, alle (anderen) Menschen wären für ihn (so etwas wie) *mawālī* ‚Klienten‘ und *‘abīd* ‚Sklaven‘.“¹³⁵²

Al-Ġazzālī legt nahe, dass, wenn man sich schon seiner šarīfischen Vorfahren rühme, es besser wäre, sich an deren *Taten und Gebahren* zu orientieren, da diese nichts von diesem *‘uġb* gehabt hätten und (auch in ihrem eigenen Verständnis) Grösse nicht durch deren Abstammung, sondern vielmehr durch ihr religiöses Handeln erlangt hätten, und er macht anschliessend eine Bemerkung, die ausgesprochen gut zu illustrieren vermag, wie sehr religiöse Prinzipien der Grösse zur einem Prinzip der Grösse durch Abstammung im Widerspruch stehen können¹³⁵³: Wenn also diese auf ihre Abstammung pochenden Individuen gut daran täten, sich an den religiösen Taten ihrer Vorväter zu orientieren, so deswegen, da Folgendes gilt: „In ihrer Abstammung ebenbürtig waren ihnen und diese Abstammung teilten mit ihnen unter den Stämmen, wer nicht an Gott glaubte und

¹³⁴⁸ Vgl. den Qur’ān.

¹³⁴⁹ Vgl. Boltanski *Rechtfertigung*, p. 125

¹³⁵⁰ Und so etwas wie Dünkel gibts logischerweise nur für den Fall, dass das, was ihre Grundlage bildet, sozial anerkannt ist.

¹³⁵¹ Vgl. Sebtī *Cherifisme*, p. 629

¹³⁵² Vgl. Ġazzālī *Kibr*, p. 8

¹³⁵³ Für einschlägige *ḥadīṭe* vgl. etwa Kaṭīr *Tafsīr* Bd. 6; pp. 387-389

den letzten Tag, und wer bei Gott schlechter war als die Hunde und niedriger als die Schweine“ (*qad sāvāhum fī n-nasabi wa-šārahakum fī l-qabā'ili man lam yu'min bi-llāhi wa-l-yawmi l-āhiri* etc.). Eine deutlichere Absage an das „Prinzip der Abstammung“ lässt sich wohl kaum vorstellen! Al-Ġazzālī führt diese Absage zu einem konsequenten Ende, wenn er auf ihre qur'ānische Grundlage verweist (Q 49/13¹³⁵⁴) und schreibt:

„Es ist deswegen, dass Gott sagte: ‚Ihr Menschen! Wir haben euch von einem männlichen und weiblichen Wesen abstammen lassen‘, d. h.: ‚Es gibt keine Ungleichheit in euren Abstammungen (*lā tafāwuta fī ansābikum*), da ihr einen *gemeinsamen* Ursprung miteinander teilt (*li-iğtimā'ikum fī ašlin wāhidin*), und dann erwähnte er die Nützlichkeit der Abstammung (*ḡakara fā'idata l-nasabi*) und sagte: ‚Und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (aufgrund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt‘, und anschliessend machte er deutlich, dass der *šaraf* ‚hohe Rang‘ durch *Frömmigkeit* erlangt wird, und nicht durch die Abstammung und sagte: ‚Als der Vornehmste gilt bei Gott von euch, der am frömmsten ist.‘“¹³⁵⁵

Erwähnenswert ist zudem, dass der Vers: ‚Als der Vornehmste gilt bei Gott von euch, der am frömmsten ist‘ verschiedenen Seiten zufolge, wie al-Ġazzālī schreibt, herabgesandt worden sein soll anlässlich einer verächtlichen Bemerkung über die Tatsache, dass ein *Sklave*, und noch dazu ausgerechnet ein *schwarzer* – die Rede ist natürlich von Bilāl¹³⁵⁶ – der Muezzin wäre, der nach der Eroberung Mekkas durch die Muslime erstmals den Gebetsruf vom Dach der Ka'ba rufe¹³⁵⁷ (vgl.: „*hādā l-ʿabdu l-aswadu yuʿaddīnu ʿalā l-Kaʿba!*“) . Auch hier könnte die Absage an das Prinzip der Abstammung nicht grösser sein.

GEGEN RUHM UND PERSÖNLICHE ABHÄNGIGKEITEN

Als ein weiteres Prinzip von Grösse kann „Ruhm“ oder „Bekanntheit“ fungieren. Mit Bezug auf eine hierarchische und durch persönliche Abhängigkeiten geprägte soziale Welt gilt bedeutet dies oft, dass diese soziale Welt als ein Ort zu verstehen ist, der *šuhra* „Ruhm“/„Bekanntheit“ verschaffen konnte dadurch, dass man an ihr (und damit: an eben jenen Abhängigkeitsbeziehungen) partizipierte. Auch hier gilt wiederum, dass manche religiösen Kreise sich *gegen* dieses Faktum wandten und ein *anderes* Prinzip von Grösse geltend machten und sich nachdrücklich *gegen*

¹³⁵⁴ „Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und weiblichen Wesen (abstammen liessen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (aufgrund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. Als der Vornehmste gilt bei Gott von euch, der am frömmsten ist [...]“

¹³⁵⁵ Vgl. Ġazzālī *Kibr*, p. 28.; vgl. Taymīya *Minhāğ* Bd. 4, p. 28

¹³⁵⁶ Vgl. *EF*² s. v. *Bilāl b. Rabāḥ* – Bilāl, ursprünglich ein Sklave, war der Überlieferung nach der zweite Mann, der nach Abū Bakr den Islam angenommen hat, wofür er schwer misshandelt und gefoltert wurde. Bilāl wurde schliesslich von Abū Bakr gekauft und freigelassen.

¹³⁵⁷ Es ist nur begreifbar, dass Bilāl unter den „schwarzen“ Gemeinschaften in Nordafrika eine enorme Bedeutung hat, insofern als sich diese genealogisch auf Bilāl zurückführen und damit auf eine für die Frühzeit des Islam ausgesprochen angesehene Gestalt. Ahmad Rahal hat diesen Gemeinschaften in Tunesien eine lesenswerte Untersuchung gewidmet (vgl. Rahal *Communauté Noire*).

diese persönlichen Abhängigkeiten und *gegen* das Streben nach Ruhm richteten. Auch hier kann wieder an Boltanski/Thévenot erinnert werden, die schreiben: „Wie wir gesehen haben, äussert sich das Streben nach Inspiration indirekt in der Kritik an anderen Formen von Grösse, beispielsweise an persönlicher Abhängigkeit von den Grossen dieser Welt oder am Streben nach Renomee und Ruhm.“¹³⁵⁸

Es erscheint mir ausgesprochen lohnend, hier – also im Zusammenhang mit dem Streben nach Ruhm und dem, was Boltanski & Thévenot als „Welt der Meinung“ bezeichnen – auf Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (gest. 1023)¹³⁵⁹ zu sprechen zu kommen, denn einer Reihe von Zusammenhängen kann anhand seines Werkes *Aḥlāq al-wazīrayn* auf den Grund gegangen werden, eines Werkes, das tief dem verbunden ist, was man mit Miskawayh wohl die „zivilisierte Welt“ nennen müsste.

Es ist lohnend, at-Tawḥīdīs *Aḥlāq al-wazīrayn* ein wenig intensiver abzuklopfen nach Sprachgebräuchen, die sich auf soziale Hierarchien, Abhängigkeitsbeziehungen und dergleichen beziehen. Zu denken ist hier etwa an folgende Wörter: *ʿird, ḡāh, mulāzama, ḥidma, siyāsa, maqdura, manzila, qadr, rutba, taʿzīm, riyāsa, martaba, intaḡaʿa, zāra/ziyāra, siyāda, šaraf, aʿlā al-kaʿb, murūwa, ḡalāla, waqār, ṭāʿa, ṣuḥba, maṣab, šuhra, ḥumūl, inqiyād, taqarrub, taraddud* – um nur diese zu nennen. At-Tawḥīdīs *Aḥlāq al-wazīrayn* ist geradezu gespickt mit solchen Wörtern, und signifikanterweise treten sie an vielen Stellen gehäuft auf und werfen dann stets ein Licht auf diejenige soziale Wirklichkeit, die diesen Wörtern ihren Sinn verleiht und die durch diese Wörter ausgedrückt wird. Die oben angeführte Reihe an Wörtern lässt nicht einmal den *geringsten* Zweifel daran, dass es sich dabei um eine soziale Wirklichkeit handelt, die zutiefst hierarchisch ist und in der diejenigen, die in ihr agieren, stets „fallen“ oder „steigen“ können – wobei die Hoffnung, zu „steigen“ sicherlich der Grund war, an ihr zu partizipieren. Partizipation heisst damit folgerichtig Partizipation an Abhängigkeitsbeziehungen (also an dem, was Michael Chamberlain treffend als „ties of subordination and dependence“ bezeichnet und konstatiert hat: „Most ties of subordination or dependence were understood as khidma.“¹³⁶⁰). So finden sich in *Aḥlāq al-wazīrayn* beispielsweise Stellen wie die folgende: „*kuntu [...] ḥāmila d-dikri ḥattā ḥadamtuḥū*“¹³⁶¹. Hier ist deutlich zu sehen, dass „soziale Unbekanntheit“ (= *ḥumūl*) augenscheinlich „überwunden“ werden kann durch *ḥidma* an einer Person, d. h. man darf vermuten, dass *ḥidma* und die „Annäherung“ an einen „Patron“ Objekt von Konkurrenz war; etwas, das aktiv „gesucht“ wurde in der Hoffnung auf einen „Aufstieg“. In *Aḥlāq al-wazīrayn* lassen sich einige Stellen herausarbeiten, die solch eine wirkliche Suche nach *ḥidma* durchaus nahelegen: „*wa-qad ahabta n-nāsa ilā bābika wa-aḡraytahum bi-ḥidmatika*“¹³⁶² oder auch: „[...] *wa-r-rāḡibu fī ḥidmatika*.“¹³⁶³ Derjenige, der das Objekt von *ḥidma* ist, kann also andere auf *ḥidma* an ihm „begierig machen“ (*aḡrā bi-l-ḥidma*) und Akteure wünschen und begehren die als *ḥidma* bezeichnete soziale Beziehung, d. h. ein Akteur ist „*rāḡib fī l-ḥidma*“. Auch der erwähnten „Annäherung“ (*taqarrub*) wird Ausdruck verliehen, so etwa in der folgenden Passage, wo mehrere der in der oben

¹³⁵⁸ Vgl. Boltanski *Rechtfertigung*, p. 128

¹³⁵⁹ Vgl. *EF*² s. v. *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, ʿAlī b. Muḥ. b. al-ʿAbbās* (S. M. Stern)

¹³⁶⁰ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, p. 118

¹³⁶¹ Vgl. Tawḥīdī *Aḥlāq*, p. 455

¹³⁶² Vgl. Tawḥīdī *Aḥlāq*, p. 339

¹³⁶³ Vgl. Tawḥīdī *Aḥlāq*, p. 340

genannten Reihen genannten Wörter zusammen auftreten: „*wa-ba^cda taraddudī ilā bābihī fī ġimāri l-ġādirīna wa-r-rā'ihīna wa-t-ṭāmi^cina w-r-rāġīna wa-ṣabirī ^calā mā kallafanī naṣḥahū ḥattā naṣibtu bihī tis^cata ašhurin ḥidmatan wa-taqarruban wa-ṭalaban li-l-ġadwā minhu wa-l-ġāhi^c indahū.*“ Hier „haftet“ (*naṣiba bi-*) also jemand einem anderen neun Monate „an“, indem er *ḥidma* und *taqarrub* praktiziert (*ḥidmatan wa-taqarruban*), den er regelmässig „frequentiert“, zu dem er „regelmässigen Kontakt unterhält“, wie man *taraddud* mit Chamberlain wohl wiedergeben kann.¹³⁶⁴ Abhängige und untergeordnete Personen können also „angenähert“ und „distanziert“ werden, sie können „erhöht“ und „erniedrigt“ werden usw. usf.

Es wurde unter Bezugnahme auf at-Tawḥīdīs Werk gerade behauptet, dass es deutlich Bezug nimmt auf eine Form von „Macht“ und „Grösse“, die sicherlich nicht unwesentlich darauf beruhte, dass Menschen versuchten, sich selbst zu „erhöhen“ und ihre „Unbekanntheit“ (*ḥumūl*) zu „überwinden“ indem sie einem Mächtigeren als sie selbst „dienen“.¹³⁶⁵ Darf man nun vermuten, dass religiöse und asketische Kreise, die namentlich von Miskawayh schwer kritisiert wurden für ihren „Rückzug aus der Gesellschaft“ sich vielleicht genau auch aus jenen eben besprochenen sozialen Beziehungen und Praktiken zurückzogen – also genau aus jenen Praktiken, die in der damaligen „Gesellschaft“ weit verbreitet waren, zumal in jener „zivilisierten Welt“, die die Welt von at-Tawḥīdī und Miskawayh ist? Nicht zu vergessen ist in diesem Zusammenhang, dass sehr viele Asketen – und zwar, wie ich meine, *signifikanterweise!* – die Dinge völlig *in ihr Gegenteil verkehrten*, indem sie z. B. die Unbekanntheit (*ḥumūl*)¹³⁶⁶, die in dem obenstehenden Zitat beklagt wurde (*kuntu ḥāmila d-dikri*) nicht *überwinden* wollen, sondern sie im Gegenteil geradezu *anstreben*: Lässt sich ein effektvollerer Rückzug aus jenen „ties of subordination and dependence“, von denen Chamberlain gesprochen hat, vorstellen, als der Verzicht auf das, was sie einem zu verschaffen vermögen, d. h. „Ruf“ und „Bekanntheit“ (*ṣuhra*)? Wobei zu konstatieren ist, dass es nicht nur darum ging, hierauf zu verzichten, sondern dass im Gegenteil diese Unbekanntheit (*ḥumūl*) selbst zum *Ziel* erklärt wurde, d. h. das, was viele Akteure in einem ganzen Geflecht von Abhängigkeitsbeziehungen zu überwinden versuchten, wurde in der asketischen Bewegung invertiert und zu einer Art von provokantem Gegenziel. Richard Gramlich hat in den Überlegungen der Verzichter zu *ṣuhra* und *ḥumūl* konzise Ausdruck verliehen:

„Der Verzichter meidet *ṣuhra* [...] und sucht *ḥumūl* [...], die Seele aber will das Gegenteil. Das ist eines ihrer Laster, die Sulamī aufgezählt hat: ‚Eines ihrer (=Seele, Anm. von mir) Laster ist, dass sie ihre Gehorsamkeit zeigt und wünscht,

¹³⁶⁴ Vgl. Chamberlain *Knowledge*, pp. 118-119

Vgl. auch Tawḥīdī *Aḥlāq*, p. 340: „[...] *mulāzamatukum li-maġālisinā wa-taraddudukum ilā abwābinā* [...]“. Was *taraddud* betrifft, finden sich auch ausgesprochen signifikante Stellen in al-Ḥāġġ *Madḥal*, und zwar in dem Kapitel über die christlichen und jüdischen Ärzte. Ibn al-Ḥāġġ schreibt dort, dass diese Ärzte damit „protzen“ würden „ihn (d. h. einen muslimischen Mächtigen; Anm. von mir) geheilt zu haben“ und „sich über die Muslime“ erheben „dadurch, dass sie zu ihm (diesem sozial Mächtigen) Zugang hatten und regelmässig bei ihm ein- und ausgingen (*yata^cazzazūna ^calā l-muslimīna bi-sababi waṣlatihim bihī wa-t-taraddudi li-bābihī*).“ Vgl. Ḥāġġ *Madḥal*, p. 110

¹³⁶⁵ At-Tawḥīdīs Werk verdankt sich bekanntlich selbst solch einem – enttäuschten – Versuch.

¹³⁶⁶ Für *ġāh* und *ḥumūl* vgl. auch Marlow *Hierarchy*, p. 63

dass die Leute sie an einem bemerken und sehen, dass man sich dadurch vor ihnen schmückt.' [...] Doch ohne Liebe zum Unbekanntsein gibt es keinen vollkommenen Glauben und keinen Verzicht. 'Alī b. Abī Ṭalḥa Sālim b. Muḥāriq (gest.wahrscheinlich 143/760-1) überlieferte: 'Der Gesandte Gottes sagte: Der Mensch hat solange keinen vollkommenen Glauben, bis er lieber unbekannt ist als bekannt und bis er lieber wenig hat als viel.' [...] Und al-Fuḍayl b. 'Iyād meinte: 'Wer möchte, dass man seine Worte hört, wenn er redet, ist kein Verzichter [...].' [...] Bišr kam wiederholt auf den Unsegen der Liebe zum Bekanntsein zu sprechen: 'Deine Liebe zum Bekanntwerden (*ma'rifa*) bei den Menschen ist die Wurzel der Liebe zum Diesseits.' [...] 'Ich kenne niemanden, der gern bekannt sein möchte, ohne dass seine Religion verlorengegangen und Schande über ihn gekommen wäre. [...]', 'Keiner, der wünscht, dass die Menschen ihn kennen, bekommt die Süßigkeit des Jenseits zu kosten [...]. Ibrāhīm b. Adham meinte: 'Wer das Bekanntsein liebt, ist gegen Gott nicht ehrlich.[...]'¹³⁶⁷

An dem bisher Gesagten sieht man sehr deutlich, dass die Verzichter – und ich denke, man darf hier wohl allgemein eine bestimmte Form von Religiösen setzen – sich bei ihrer vollkommenen Umkehr der Bewertung von *humūl* „Unbekanntheit“ objektiv auf einen sozialen Raum beziehen, der *alles andere als „populär“ ist*; auf eine hinsichtlich ihrer Grundlagen und ihres Erwerbsmodus *andere* Form von Grösse bzw. Macht mithin. Und das ist meiner Ansicht nach *entscheidend*. Hier stehen unterschiedliche Formen von Grösse in einer Spannung zueinander. Die Frommen um die es hier geht – also die Inhaber eines Kapitals, das auf Werten wie „Unbekanntheit“; „Flucht vor der Gesellschaft“ etc. beruht – schiessen mit der denkbar grössten Treffsicherheit mitten ins Epizentrum einer anderen Form von Macht, deren Grundlage u. a. darin bestand, dass sie Leuten „Bekanntheit“ und „Ruf“ verschaffte.

Peter Brown hat einmal in Bezug auf Paulinus von Nola konstatiert: „Behind his poetry and the known facts of his career in Nola, we sense the quiet determination of the aristocrat who had mastered that *most profitable late-Roman art of remaining an outsider*.“¹³⁶⁸ Und zwar ein Aussenseiter im Hinblick auf „Patronanzbeziehungen“: „[...] in a world marked by increasingly explicit patronage, it was a fact of late-Roman life that for everybody, from the humblest villagers of Syria and Egypt upwards, *freedom of manoeuvre* could only be gained by playing off conflicting patronage networks.“¹³⁶⁹ Es erscheint mir durchaus eine Überlegung wert, was diejenigen Asketen, die etwa Miskawayh kritisiert hat, gewonnen haben mit ihrer Askese? Könnte es sein, dass sie auch ein wenig so etwas wie einen „freedom of manoeuvre“ gewonnen haben, von dem Brown schreibt und dass ihr Tun auch ein wenig so etwas ein „venture of self-assertion“ war?¹³⁷⁰ Allerdings ist in Anbetracht der oben genannten invertierten Ziele der asketischen Bewegung und des Faktums, dass sich die positive Bewertung von *humūl* „Unbekanntheit“ *objektiv* wohl gegen soziale Praktiken und Ziele der Mächtigen wandte, daran zu erinnern, dass z. B. die „Heiligen“ bzw. Verhaltensweisen, die zu „Heiligkeit“ führen, unter keinen Umständen notwendigerweise als „populär“ zu

¹³⁶⁷ Vgl. Gramlich *Welt*, pp. 301-302

¹³⁶⁸ Vgl. Brown *Cult*, p. 64 – Hervorhebung von mir

¹³⁶⁹ Vgl. Brown *Cult*, p. 64 – Hervorhebung von mir

¹³⁷⁰ Vgl. Brown *Cult*, p. 64

erachten sind. Es lässt sich in diesem Zusammenhang vielleicht noch eine Überlegung anführen, die wohl universell gültig ist. Richtet man sich wie die Asketen/ „Heiligen“ (objektiv) gegen die „Gesellschaft“, dann ist damit nicht unbedingt die Gesellschaft all jener namenlosen Individuen gemeint, die stets die erdrückende Mehrheit aller Bevölkerungen ausmachen, sondern es ist im Gegenteil ohne jeden Zweifel v. a. diejenige „Gesellschaft“ gemeint, die in irgendeinem sozialen Bereich Anerkennug genießt; die herrschend ist; die also einen „Namen“ (*šuhra*) hat.

Im Hinblick auf *šuhra* „Bekanntheit“ ist nun allerdings festzuhalten, dass man ihr so leicht nicht entgeht, d. h. man muss nicht unbedingt einem „mächtigen Individuum“ dienen, um *šuhra* zu erlangen und *humūl* „Unbekanntheit“ zu überwinden, sondern *šuhra* stellt sich auch innerhalb der von den religiösen Spezialisten gebildeten sozialen Räume ein. Dies ist an sich eine triviale Bemerkung, die aber insoweit von einer gewissen Tragweite ist, als (wie etwa Richard Gramlich gezeigt hat) innerhalb der Bewegung des Weltverzichts sehr bald erkannt wurde, dass auch dieser Verzicht *šuhra* „Bekanntheit“ erzeugen kann, was die objektive Grundlage für den in den einschlägigen Kreisen geforderten „Verzicht auf den Verzicht“ ist. Pierre Bourdieu hat einmal irgendwo sinngemäss bemerkt, dass es so etwas wie „Strategien des doppelten Gewinnes“ gibt, also etwa einen Adligen, der seinem Stallburschen auf die Schulter klopfte: Dieser Adelige gewinnt doppelt – er ist und bleibt der Adelige und der Höherstehende, gewinnt aber doppelt, weil er dies sozusagen „nicht ausspielt“. Ein anderes Beispiel wäre Jean Paul Sartres Ablehnung des Literaturnobelpreises: Sartre wurde zwar für würdig befunden, den Preis aller Preise zu gewinnen, was an sich schon ein enormes Prestige darstellt, welches er aber – und hierin liegt der doppelte Gewinn – nochmals vergrösserte, indem er auf den Preis aller Preise *verzichtete*.

Im Hinblick auf „Heilige“ fallen nun doch Verhaltensweisen auf, die vielleicht ein wenig in Richtung solcher Strategien des doppelten Gewinnes weisen. In der Reihe der oben angeführten Belegstellen zu *ġāh* bei aḏ-Ḍahabī wurde eine Charakterisierung unkommentiert belassen, auf die an dieser Stelle nochmals zurückzukommen ist: „*kāna imāma waqtihī lam yakun fī l-mašāyihī aḥadun ʿalā ʿarīqatihī fī taḍlīlī n-nafsi wa-isqāṭī l-ġāhī*“. Hier wird also von einem Individuum ausgesagt, es wäre „der Imām (also: der Erste) seiner Zeit gewesen“ und „es habe niemandem unter den grossen Scheichs gegeben, der auf solche Art und Weise die Seele unterworfen und auf *ġāh* ‚verzichtet‘ hätte“, wie dieses Individuum. Hier ist sehr deutlich zu sehen, dass die Anerkennung dieses Individuums als „Imām seiner Zeit“ nicht unwesentlich darauf beruht, dass es auf etwas verzichtet, *das es hätte haben können* bzw. *hatte* (nämlich, indem es seinen *ġāh* fallen lässt): auch dieses Individuum gewinnt folgerichtig „doppelt“. Man kann hier auch auf einen Artikel von Denis Gril über den ägyptischen „Heiligen“ ʿAbdallāh al-Minūfī (geb. 1287) verweisen, in welchem konstatiert wird: „Sa (=al-Minūfīs) sainteté consiste précisément à ne se laisser influencer en rien par le milieu ambiant des ʿulamāʾ et des umarāʾ. Ils les côtoient extérieurement, pour en révéler, par son parfait détachement des biens et des honneurs, toute la misère spirituelle.“¹³⁷¹ Sowie: „Contrairement à ses pairs, Minūfī ne cherche pas on plus à faire carrière et reste insensible au crédit que ses collègues pouvaient tirer de leur nomination

¹³⁷¹ Vgl. Gril *Saint des villes*, p. 66

à tel poste d'enseignement".¹³⁷² Hier muss es bei dieser knappen Bemerkung bleiben. Ich hoffe, dass es mir in einem anderen Rahmen möglich sein wird, dieser Frage sorgfältiger nachzugehen.

ĠĀH, BARĀ'A UND RELATIVE AUTONOMIE

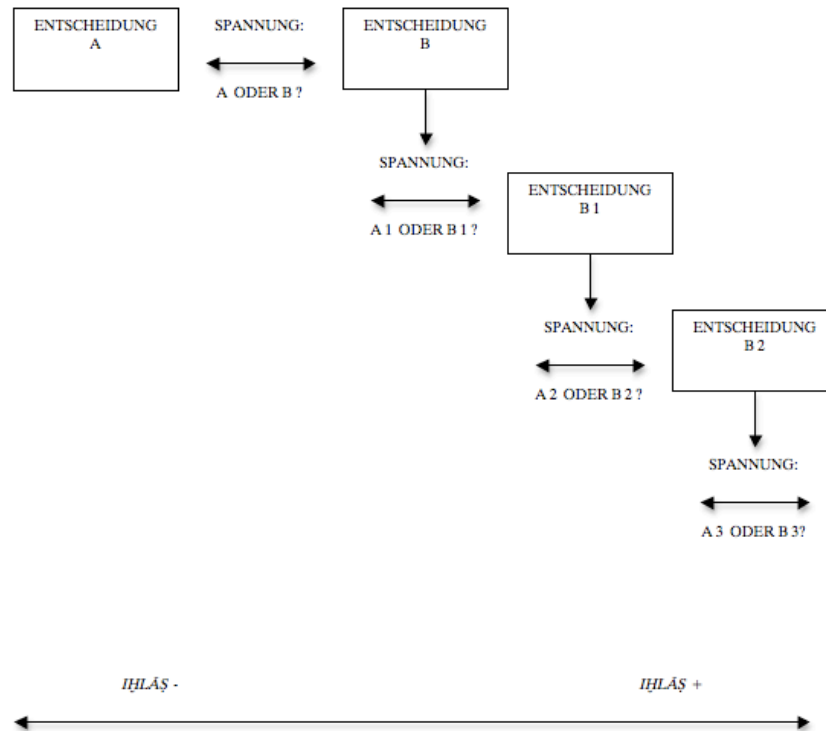
Am Ende dieses Postscriptums über *ġāh* soll die Frage aufgeworfen werden, was eine derartige – kritische – Sichtweise von *ġāh*, wie sie implizit mit einem Tadel von *ġāh* à la al-Ġazzālī verbunden ist, im Hinblick auf den thematischen Komplex von *barā'a* „Lossagung“ und *ihlās* bedeuten könnte. Wie zu sehen war, ist auch Ibn Taymīya durchaus kritisch auf die Besessenheit von *ġāh* eingegangen (vgl. z. B. nochmals: „Was den Fall betrifft, dass jemand (wörtl. er) etwas begehrt und wünscht, so hängt sein Herz daran, und so wird er bedürftig danach, dies (wörtl. es) zu erlangen oder bedürftig nach dem, von dem er denkt, er sei ein Mittel, um es erreichen zu können, und dies betrifft sowohl Vermögen als auch *ġāh* [...].“¹³⁷³). Er hat dabei zudem nahegelegt, dass die Besessenheit von *ġāh* eine Gefährdung des Prinzips von *ihlās* darstellt (was logisch ist, da das Herz in diesem Fall nicht ausschliesslich von der Liebe zu Gott in Beschlag genommen ist, da es unmöglich ist, etwas ausschliesslich um Gottes willen zu machen und zugleich an z. B. der eigenen sozialen Reputation zu arbeiten). Es erscheint mir aus diesem Grund, zutreffend zu konstatieren, dass solche relativen autonomen sozialen Räume, wie diejenigen, an denen Ibn Taymīya partizipiert hat, die spezifische Entdeckung gemacht haben, dass ironischerweise justament die ihrem Anspruch nach religiösesten Unternehmungen auf besonders perfide Art und Weise scheitern können, da eben auch solche religiöse Unternehmungen implizieren, dass in der sozialen Welt agiert wird – und damit für den Fall, dass sie erfolgreich sind, Anerkennung in Aussicht stellen; Einfluss; Macht; Verehrung; Geld. Wenn ich dies richtig sehe, haben die Avantgarden des religiösen Feldes aus diesem Grund immer wieder den Versuch unternommen, möglichst systematisch die eigene Autonomie zu verteidigen. Und sie haben dies u. a. so getan, dass sie daran gearbeitet haben, ihr eigenes religiöses Handeln möglichst *teilobjektivierenden* Zugriffen und Kritiken zu entziehen.

Viel weiter oben bereits konstatiert habe ich, dass ein religiöses Konstrukt wie das von Ibn Taymīya eine von einem relativ autonomen religiösen Feld geleistete Systematisierungsarbeit zur Voraussetzung hat. Ich habe dabei vorgeschlagen, dass Ibn Taymīya seine eigenen religiösen Konstrukte sehr konsequent auf das eng mit den qur'ānischen Narrativen um die Propheten verbundene Paradigma von *barā'a* „Lossagung“ bezogen hat, und selbige mit *ihlās* zusammengebracht hat. Könnte es nicht sein, dass die „Verneinung“ – der „Verzicht“ – der spezifischen Gewinne, die sich in solchen Räumen erzielen lassen, objektiv gesprochen die Grenzen der eigenen relativen Autonomie feiert; an ihrer Unverletzlichkeit arbeitet? Könnte es nicht sein, dass es bei der Problematik von *ihlās* somit letztlich um so etwas wie eine

¹³⁷² Vgl. Gril *Saint des villes*, p. 68 – Für Details ist der Artikel von Gril zu konsultieren.

¹³⁷³ Vgl.: „*Wa-ammā idā ṭami'a fī amrin minā l-umūri wa-raġāhu ta'allaqa qalbuḥū biḥī fa-šāra faqīran ilā ḥuṣūlihī wa-ilā man yazunnu annahū sababun fī ḥuṣūlihī wa-hādā fī l-māli wa-l-ġāhi wa-ṣ-ṣuwari wa-ġayri dālika.*“ – Hervorhebungen von mir.

Verschachtelung von Entscheidungen geht? Je näher bei *ihlās* ein gegebenes Individuum ist, desto mehr triumphiert die religiöse Autonomie? Um einen Vorgang, an dem manche früher „scheitern“, wohingegen andere immer subtilere Notwendigkeiten sich zu entscheiden entdecken – also um einen Vorgang, der ganz wesentlich *Arbeit* ist – und zwar eine Arbeit der *Reinigung* (vgl. Gardet, der in der *EF* s. v. *ikhhlās* mit Bezug auf *ihlās* von einer Tugend spricht, die „unadulterated purity“ impliziert). Schematisch liesse sich das folgendermassen anschreiben:



VIII. LITERATURVERZEICHNIS

Für die vorliegende Arbeit wurde auf elektronische Versionen von Ibn Taymīyas *Mağmū^c al-Fatāwā* zurückgegriffen. Für jedes Zitat von wird in Form einer Transkription des arabischen Originallauts ausreichend Information zur Verfügung gestellt, um den Lesern und Leserinnen eine problemlose und selbstständige Identifikation der entsprechenden Passage zu ermöglichen. Hiermit wird nachdrücklich *nicht* suggeriert, dass herkömmliche Editionen von Ibn Taymīyas Werken damit nicht mehr konsultiert werden müssen!

Eine Möglichkeit, die Passagen zu identifizieren bietet die folgende CD ROM: *Mağmū^c Fatāwā Ibn Taymīya*. Version 1.0. Ar-Riyāḍ u. a.: Ḥarf Information Technology, 2003. Eine zweite Möglichkeit bietet die Website <http://ibntaimiah.al-islam.com>. Schliesslich können Zitate aus Ibn Taymīyas *Mağmū^c Fatāwā* leicht über eine Google-Suche ausfindig gemacht werden, die folgende Informationen geben muss: < "Teil des arab. Zitats" wikisource >.

Die für diese Arbeit konsultierten Druckausgaben sind:

Ibn Taymīya: *Mağmū^c al-fatāwa li-šayḥ al-Islām Taqī ad-dīn Aḥmad b. Taymīya al-Ḥarrānī*. Ed. ʿĀmir al-Ġazzār & Anwar al-Bāz. 37 Bände. 3. Auflage. Al-Manšūra: Dār al-Wafāʾ, 1426 A. H. / 2005 A. D.

Ibn Taymīya: *Mağmūʿ al-Fatāwā li-Šayḥ al-Islām Taqī ad-dīn Aḥmad b. ʿAbd al-Ḥalīm b. Taymīya al-Ḥarrānī*. Ed. Maḥmūd al-Miṣrī u. a. 37 Bände. Al-Qāhira: Maktaba aṣ-Ṣafā, 1427 A. H. / 2006 A. D.

Was Abū Ḥāmid al-Ġazzālīs Werk *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn* betrifft, so wurde hier auf die über <http://www.ghazali.org/ihya/ihya.htm> zugängliche Version zurückgegriffen. Die in der vorliegenden Arbeit vorkommenden Seitenangaben beziehen sich auf die über die genannte Website zugänglichen Word-Dokumente.

Als Vergleich wurde die folgende Druckausgabe herangezogen: Abū Ḥāmid al-Ġazzālī: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Ed. Badawī Ṭabāna, 4 Bände. Samārānġ (Indūnisiyā): Maktabat Kriyāta Fūtrā, 1377 A. H. / 1957 A. D.

Aḥmad *Futuh* = Aftab-ud-din-Aḥmad: *Futuh al-ghayb*. Lahore: Muhammad Ashraf, s. a.

Abrahamov *Causality* = Binyamin Abrahamov: “Al-Ghazālī’s Theory of Causality”, in: *Studia Islamica*, No. 67 (1988), pp. 75-98

Abū Zahra Ibn Taymīya = Muḥammad b. Aḥmad Abū Zahra: Ibn Taymīya: Ḥayātuhū wa-ʿaṣruhū –arāʾuhū wa-fiqhuhū. Al-Qāhira: Dār al-fikr al-ʿarabī, 1991

Aigle *Autorités religieuses* = Denise Aigle: “Les autorités religieuses dans l’islam medieval. Essai”, zugänglich über: <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00387055/en/> (29.11.2010); vgl. auch Denise Aigle: *Les autorités religieuses entre charisme et hiérarchie. Approches comparatives, sous la direction de D. Aigle*. Turnhout: Brepols, 2011 (Bibliothèque de l’École des Hautes Etudes, Sciences religieuses) (im Druck)

Amri *Messangers* = Nelly Amri: *Les saints en islam les messagers de l’esperance: sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e et XV^e siècles*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008

Amri *Sainte* = Nelly Amri: *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l’hagiographie de ʿĀisha al-Mannūbiyya*. Arles: Actes Sud, 2008

Amri *Walī* = Nelly S. Amri: „Walī et awliyāʾ dans l’Ifriqiya ‘médiéval’. De l’activité originelle d’une notion aux modalités historiques de son activation”, in : *StudIslam* 90 (2000), pp. 23-36

Baġdādī *Faqīh* = Al-Ḥaṭīb al-Baġdādī: *Kitāb al-faqīh wa-l-mutafaqqih*. 2 Bände. Ed. Ismāʿīl al-Anṣārī. s.l.: al-Maktaba al-ʿilmīya, s.a.

Benkheira *Inderdits* = Mohammed Hocine Benkheira: *Islām et interdits alimentaires: Juguler l’animalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000

Beranek & Tupek *Visiting Graves* = Ondrej Beranek & Pavel Tupek: “From Visiting Graves to Their Destruction”, *Crown Paper 2* (July 2009) (Crown Center for Middle East Studies, Brandeis University)

Berkey *Formation* = Jonathan Porter Berkey: *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800*. New York: Cambridge University Press, 2003

Berque *Ulémas* = Jacques Berque: *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb. XVII^e*

- siècle*. Paris: Sindbad, 1982
- Boltanski *Abtreibung* = Luc Boltanski: *Soziologie der Abtreibung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007
- Botanski & Thévenot *Rechtfertigung* = Luc Boltanski und Laurent Thévenot: *Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg: Hamburger Edition, 2007
- Bonner *Jihad* = Michael David Bonner: *Jihad in Islamic history: doctrines and practice*. Princeton: Princeton University Press, 2006
- Bonner *Kasb* = Michael Bonner: "The Kitāb al-kasb Attributed to al-Shaybānī: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth". In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 3. (Jul. - Sep., 2001), pp. 410-427.
- Bori *Ibn Taymiyya wa-jamā'atuhu* = Caterina Bori: "Ibn Taymiyya wa-Jamā'atu-hu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle", in: Yossef Rapoport & Shahab Ahmed (Eds.): *Ibn Taymiyya and His Times*. Oxford u. a.: Oxford University Press, 2010 (Studies in Islamic Philosophy, Vol. IV)
- Boschetti *Sciences Sociales* = Anna Boschetti: "Sciences Sociales et littérature: enjeux et acquis des travaux de Pierre Bourdieu sur le champ littéraire." In: Jacques Bouveresse et Daniel Roche (dir.): *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002). Colloque international organisé conjointement par le Collège de France et l'École normale supérieure avec le soutien de la Fondation Hugot les 26 et 27 juin 2003*. Paris: Odile Jacob, 2004
- Bourdieu *Invitation* = Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant: *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 1992
- Bourdieu *Meditationen* = Pierre Bourdieu: *Meditationen. Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- Bourdieu *Praktische Vernunft* = Pierre Bourdieu: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- Bourdieu *Regeln* = Pierre Bourdieu: *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- Bourdieu *Religiöses Feld* = Pierre Bourdieu: *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK, 2000
- Bourdieu *Sprechen* = Pierre Bourdieu: *Was heisst Sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller, 1990
- Bouveresse *Peut-on ne pas croire* = Jacques Bouveresse: *Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance & la foi*. Marseille: Agone, 2007
- Braune *Futūḥ al-Gaib* = Walther Braune: *Die Futūḥ al-Ġaib des ʿAbd al-Qādir*. Berlin und

- Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1933 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift „Der Islam“, Achtes Heft)
- Brown *Autorität* = Peter Brown: *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*. Stuttgart: Reclam, 1998
- Brown *Body* = Peter Brown: *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York u. a.: Columbia University Press, 1988 (Lectures on the History of Religions, New Series, Nr. 13)
- Brown *Cult* = Peter Brown: *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago und London: The University of Chicago Press, 1982
- Bsees *Ġunēmī* = Ursula Bsees: *Aš-Šayḥ Ġunēmī – Heiligenverehrung und Volkskultur im nordöstlichen Nildelta (mit Dialekttexten)*. Wien, Dipl.-Arbeit, 2009
- Carney *Islamic Ethics* = Frederick S. Carney: “Some Aspects of Islamic Ethics”, in: *The Journal of Religion*, Vol. 63, No. 2 (1983), pp. 159-174
- Chamberlain *Knowledge* = Michael Chamberlain: *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 2002
- Cheddadi *Pouvoir* = Abdesselam Cheddadi: “Le système du pouvoir en Islam d’après Ibn Khaldûn”, in: *Annales E. S. C.*, 35^e année, N^{os} 3-4 (Mai-Août 1980), pp. 534-550
- Chittick *Metaphysics* = William Chittick: *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989
- Chodkiewicz *Saint illettré* = Michel Chodkiewicz: “Le saint illettré dans l’hagiographie islamique”, *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, Nr. 9 (1992); <http://ccrh.revues.org/index2799.html> (Zugriff: 20. 6. 2010)
- Chodkiewicz *Seal* = Michel Chodkiewicz: *Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabī*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993
- Cook *Moral Apocalyptic* = David Cook: “Moral Apocalyptic in Islam”, in: *Studia Islamica*, No. 86 (1997), pp. 37-69
- Cornell *Realm* = Vincent Cornell: *Realm of the Saint. Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998
- Cornell *Understanding* = Vincent J. Cornell: “Understanding Is the Mother of Ability: Responsibility and Action in the Doctrine of Ibn Tūmart”, in: *Studia Islamica*, No. 66, (1987), pp. 71-103
- Dermenghem *Culte* = Émile Dermenghem: *Le culte des saints dans l’Islam maghrébin*. Paris: Gallimard, 1954
- Dols *Madman* = Michael W. Dols: *Mağnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Oxford: Clarendon Press, 1992

- Doutté *Magie* = Edmond Doutté: *Magie et religion dans l'Afrique du nord*. Paris: J. Maisonneuve, P. Geuthner S.A., 1994
- Durkheim Elementare Formen = Emile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- EĠ* = *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. 12 Bände. Leiden: Brill, 1960-2004
- EQ* = *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Edited by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2001-2006
- Fartacek *Unheil* = Gebhard Fartacek: *Unheil durch Dämonen? Geschichten und Diskurse über das Wirken der Ġinn. Eine sozialanthropologische Spurensuche in Syrien*. Wien: Böhlau, 2010
- Fartacek *Zonen* = Gebhard Fartacek: *Zonen der Ungewissheit: Lokalkulturelle Konzeptionen über Dämonen und deren Relevanz für das Leben in der syrischen Peripherie*. Diss. Wien, 2004
- Fierro *Spiritual Alienation* = Maribel Fierro: "Spiritual Alienation and Political Acitivism: The ġurabā' in al-Andalus in the Sixth/Twelfth Century", in: *Arabica*, T. 47, Fasc. 2 (2000), pp. 230-260
- Foucault *Gespräch* = Michel Foucault: "Gespräch mit Michel Foucault", in: Michel Foucault: *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005
- Frembgen *Scorpion* = Jürgen Wasim Frembgen: "The Scorpion in Muslim Folklore", *Asian Folklore Studies*, Vol. 63, No. 1 (2004), pp. 95-123
- Ġāḥiẓ *Maḥāsīn* = Abū 'Uṭmān 'Amr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ: *Al-Maḥāsīn wa-l-aḍḍād*. Bayrūt: Dār al-ġīl, 1997 A. D. / 1417 A. H.
- Ġāmiḍī *Taqdīs* = 'Abdallaṭīf b. Hāḡis al-Ġāmiḍī u. a.: *Taqdīs al-awliyā'*. s.l., s.a.
- Ġazzālī *Iḥyā'* = Abū Ḥāmid al-Ġazzālī: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*. Ed. Badawī Ṭabāna, 4 Bände. Samārānġ (Indūnīsiyā): Maktabat Kriyāta Fūtrā, 1377 A. H. / 1957 A. D.
- Gellner *Muslim Society* = Ernest Gellner: *Muslim Society*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1981 (Cambridge studies in social anthropology, vol. 32)
- Geoffroy *Wāsiṭī* = Eric Geoffroy: "Le traité du Soufisme d'un disciple d'Ibn Taymiyya : Aḥmad 'Imād ad-dīn al-Wāsiṭī (m. 711/1311)", in: *StudIslam* 82 (1995), pp. 83-101
- Giladi *Infanticide* = Avner Giladi: "Some Observations on Infanticide in Medieval Muslim Society", in: *International Journal of Middle East Studies*, vol. 22, No. 2 (1990), pp. 185-200

- Ğilānī *Futūḥ* = ʿAbdalqādir al-Ğilānī: *Futūḥ al-ğayb*. Al-Qāhira: Al-Maktaba al-Azharīya li-t-turāt, 2004
- Gilsenan *Recognizing* = Michael Gilsenan: *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction*. London u. Canberra: Croom Helm, 1983
- Goldziher *Sprachgelehrsamkeit* = Ignaz Goldziher: *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*. Wien: In Commission bei Karl Gerold's Sohn, 1871
- Gómez *Poemas* = Emilio García Gómez: *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra. Editados y tradcidos en verso con introducción y notas por Emilio García Gómez*. Madrid: Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1985
- Gramlich *Wunder* = Richard Gramlich: *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1987 (Freiburger Islamstudien XI)
- Gril *Saint des villes* = Denis Gril: "Saint des villes et saint des champs. Étude comparée de deux vies de saints d'époque mamelouke", in: R. Chih et D. Gril (Hrsgg.): *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*. Le Caire: IFAO, 2000, pp. 61-82
- Ḥāğğ *Madḥal* = Ibn al-Ḥāğğ: *Al-Madḥal*. 2 Bände. Al-Qāhira: Maktaba Dār at-turāt, s. a.
- Ḥaldūn *Muqaddima* = *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn li-kitāb al-ʿibar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-ḥabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-barbar wa-man ʿāṣarahum min dawī as-sultān al-akbar wa-huwa ta'rīḥ waḥīd ʿaṣrihī al-ʿallāma ʿAbdarraḥmān b. Ḥaldūn al-Mağribī wa-bi-hāmišihī tarğamat ṣāḥib al-Muqaddima al-Imām al-ʿallāma Ibn Ḥaldūn al-maḍkūr*. Sūsa und Tūnis: Manšūrāt Dār al-maʿārif li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr, 1991
- Hallaq *Greek Logicians* = Wael B. Hallaq: *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians. Translated with an introduction by Wael B. Hallaq*. New York: Oxford University Press, 1993
- Hallaq *Legal Theories* = Wael B. Hallaq: *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni uṣūl al-fiqh*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press, 1997
- Hammoudi *Master* = Abdellah Hammoudi: *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1997
- Hasan *Laskar Jihad* = Noorhaidi Hasan: *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications, 2006 (Studies on Southeast Asia, No. 40)
- Hawting *Idolatry* = Gerald R. Hawting: *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: from Polemic to History*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 1999

- Hirschler *Heilige Orte* = Konrad Hirschler: "Umstrittene heilige Orte im sunnitischen Islam: Syrien und Ägypten im späten Mittelalter", in: Angelika C. Messner und Konrad Hirschler (Hg.): *Heilige Orte in Asien und Afrika: Räume göttlicher Macht und menschlicher Verehrung*. Hamburg: EB-Verlag, 2006 (Beiträge des Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS) der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Band 11)
- Hoffman *Articulation* = Valerie J. Hoffman: "The Articulation of Ibādī Identity in Modern Oman and Zanzibar", in: *The Muslim World*, vol. 94 (April 2004)
- Holland *Revelations* = Muhtar Holland: *Revelations of the Unseen*. Oakland Park: Al-Baz Publishing, 1992
- Holy *Religion and Custom* = Ladislav Holy: *Religion and Custom in a Muslim Society: The Berti of Sudan*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 2006
- Hoover *Optimism* = Jon Hoover: *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden u. a.: Brill, 2007
- Ibn ʿArabi *Rasā'il* = Ibn ʿArabī: *Rasā'il Ibn al-Arabī*. Part II. Containing 12 Tracts on Sufism. Based on the Compendium of Tracts in the Asafiyah Library, Hyderabad. Hyderabad-Deccan: The Dairatu'l-Ma'arifi'l-Osmania, 1948
- Ibn Taymīya *Ihlāṣ* = Ibn Taymīya: *Tafsīr sūrat al-ihlāṣ*. Ed. ʿAbd al-ʿAlī ʿAbd al-Ḥamīd. Būmbāy: ad-Dār as-salafiya, 1986 A. D. / 1406 A. H.
- Ibn Taymīya *Iqtidā'* = Ibn Taymīya: *Iqtidā' aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm li-muḥālafat aṣṣḥāb al-ḡaḥīm*. Ed. Nāṣir b. ʿAbd al-Karīm al-ʿAql. Ar-Riyāḍ: Maktaba ar-Ruṣd, s. a.
- Ibn Taymīya *Minhāḡ* = Ibn Taymīya: *Minhāḡ as-sunna an-nabawīya*. Ed. Raṣād Sālim. 9 Bände. S. 1.: 1986 A. D. / 1406 A. H.
- Islahi *Concepts* = Abdul Azim Islahi: *Economic Concepts of Ibn Taymīyah*. Leicester: The Islamic Foundation, 1988
- Izutsu *Concept of belief* = Toshihiko Izutsu: *The concept of belief in Islamic Theology: A Semantic Analysis of Īmān and Islām*. Petaling Jaya (Malaysia): The Islamic Book Foundation, 2006
- Jackson *Boundaries* = Sherman A. Jackson: *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam. Abū Ḥāmid al-Ġhazālī's Fayṣal al-Tafriqa Bayna al-Islam wa al-Zandaqa*. Oxford: Oxford University Press, 2002 (Studies in Islamic Philosophy, Volume I)
- Johansen *Perfect Law* = Baber Johansen: "A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya's Concept of "Governance in the Name of the Sacred Law"", in: P. Bearman, W. Heinrichs, and B. G. Weiss (eds.): *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a*, London: I. B. Tauris, 2008; pp. 259-294
- Kalābādī *Ta'arruf* = Al-Kalābādī: *At-Ta'arruf fī ahl at-taṣawwuf*. Ed. Aḥmad Šams ad-dīn. Bayrūt: Dār al-kutub al-ʿilmīya, 1993 A. D. / 1413 A. H.
- Kamali *Principles* = Mohammad Hashim Kamali: *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991

Kaṭīr *Bidāya* = Ibn Kaṭīr: *Al-Bidāya wa-n-nihāya*. Ed. ʿAbdallāh b. ʿAbdalmuḥsin at-Turkī. 21 Bände. Ġīza: Dār Hiġr, 1999 A. D. / 1420 A. H.

Kaṭīr *Tafsīr* = Ibn Kaṭīr: *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm*. Aṭ-ṭabʿa ar-rābiʿa. Bayrūt: Dār al-Andalus, 1983

Kerrou *Autorité* = Mohamed Kerrou: *Autorité et sainteté. Perspectives historiques et anthropologiques (Introduction)*. In: Mohamed Kerrou (dir.): *L'autorité des saints: Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998

Khalidi *Historical Thought* = Tarif Khalidi: *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Khawam *Voile* = ʿAbd al-Rahmāne al-Djawbarī: *Le Voile arraché: l'autre visage de l'Islam. Traduction intégrale sur les manuscrits originaux par René R. Khawam*. Band I. Paris: Phébus, 1979

Krawietz *Geltungsanspruch* = Birgit Krawietz: "Dschinn und universaler Geltungsanspruch des Islam bei Ibn Taymiyya", in: Rainer Brunner u. a. (Hrsgg.): *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Ergon Verlag, 2002 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Band LIV, 1)

LA = Ibn Manẓūr: *Lisān al-ʿArab*. 18 Bände. Aṭ-ṭabʿa aṭ-ṭāliṭa. Bayrūt : Dār Iḥyāʾ at-turāt al-ʿarabī, 1999 A. D. / 1419 A. H.

Lane *Arabian Society* = Edward William Lane: *Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights*. Edited by Stanley Lane-Poole. London and Dublin: Curzon Press, 1971

Laoust *Essai* = Henri Laoust: *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste ḥanbalite né à Harrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328*. Le Caire: Imprimerie de l'institute français d'archéologie orientale, 1939

Leach *Kommunikation* = Edmund Leach: *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978

Lings *Santo* = Martin Lings: *Un santo sufí del siglo XX*. Madrid: Taurus, 1992 (Biblioteca de estudios tradicionales 12)

Little *Screw* = Donald P. Little: "Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?" *Studia Islamica*, Nr. 41 (1975), pp. 93-111

Lohlker *Dschihadismus* = Rüdiger Lohlker: *Dschihadismus: Materialien*. Wien: Facultas, 2009

Maherzi *Soltane* = Hédi Maherzi: *Sidi Mahrez. Soltane El Médina*. S.l. : Déméter Éditions und Hédi Maherzi, 2006

Makari *Ethics* = Victor E. Makari: *Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor*. Chico:

- Scholars Press, 1983 (American Academy of Religion, Academy Series, Number 34)
- Maqdiš *Nuzhat al-anzār* = Maḥmūd Maqdiš: *Nuzhat al-anzār fi 'ağā'ib at-tawārīḥ wa-l-aḥbār*. Ed. °Alī az-Zawārī und Muḥammad Maḥfūz. 2 Bände. Bayrūt: Dār al-ğarb al-islāmī, 1988
- March *Liberal Citizenship* = Andrew F. March: *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus*. New York: Oxford University Press, 2009
- Mar°ī *Kawākib* = Mar°ī b. Yūsuf al-Karmī al-Ḥanbalī: *Kitāb al-kawākib ad-durrīya*. Al-Qāhira: Maṭba°at Kurdistān al-°ilmīya, 1329 A. H.
- Marlow *Hierarchy* = Louise Marlow: *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 2002
- Marmon *Mercy* = Shaun E. Marmon: "The Quality of Mercy: Intercession in Mamluk Society", in: *StudIslam* 87 (1998), pp. 125-139
- Matroudi *Ḥanbalī School* = Abdul Hakim I. Al-Matroudi: *The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyyah. Conflict or conciliation*. Abingdon und New York: Routledge, 2006
- Mauss *Magie* = Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie 1. Theorie der Magie. Soziale Morphologie. Mit einer Einleitung von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt am Main: Fischer, 1989
- Māwardī *Adab* = Al-Māwardī: *Adab ad-dunyā wa-d-dīn*. Aṭ-ṭab°a al-ūlā. Bayrūt: Dār al-kutub al-°ilmīya, 1987 A. D. / 1407 A. H.
- Meier *Nachgelassene Schriften Band 1* = Fritz Meier: *Nachgelassene Schriften herausgegeben von Gudrun Schubert. Band 1: Bemerkungen zur Mohammedverehrung. Teil 1: Die Segenssprechung über Mohammed* herausgegeben von Bernd Radtke und Gudrun Schubert. Leiden u. a.: Brill, 2002
- Meier *Vorbestimmung* = Fritz Meier: "Das sauberste über die vorbestimmung. Ein stück I Ibn Taymiyya." *Saeculum*, Bd. 32 (1981), pp. 74-89
- Melchert *Etiquette* = Christopher Melchert : "The Etiquette of Learning in the Early Islamic Study Circle", in: Joseph Lowry u.a. (eds.): *Law and Education in Medieval Islam. Studies in Memory of Professor George Makdisi*. Chippenham : The E.J.W. Gibb Memorial Trust, 2004
- Meri *Cult* = Josef W.Meri: *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2002
- Michot *Célibataire* = Yahya Michot: "Un célibataire endurci et sa maman: Ibn Taymiyya (m. 728/1328) et les femmes." *Acta Orientalia Belgica* XV (2001), pp. 165-190
- Michot *Intermédiaires* = Ibn Taymiyya: *Les intermédiaires entre Dieu et l'homme (Risālat al-wāsita bayna l-khalq wa l-haqq)*. Traduction française suivie de: « Le shaykh de l'islam Ibn Taymiyya: Chronique d'une vie de théologien militant » par Yahya Michot. E-version d'une numéro hors-série de la revue *Le Musulman* (2005)

- Michot *Non-Muslim Rule* = Yahya Michot: *Muslims under Non-Muslim Rule: Ibn Taymiyya on fleeing from sin; kinds of emigration; the status of Mardin: domain of peace/war, domain composite; the conditions for challenging power. Texts translated, annotated and presented in relation to six modern readings of the Mardin fatwa by Yahya Michot. Foreword by James Piscatori.* Oxford u. London: Interface Publications, 2006 A. D. / 1427 A. H.
- Michot *Pages Spirituelles* = Yahya Michot: *Ibn Taymiyya. Pages Spirituelles I-XXI.* Traductions françaises publiées dans *Action* (Port-Louis, Maurice) et réunies pour quelques frères et amis par Yahya M. Michot. Oxford: Le Chebec, 1424/2003
- Michot *Textes Spirituelles* = Yahya Michot: *Ibn Taymiyya. Textes Spirituelles I-XVI.* Traductions publiées dans *Le Musulman* et réunies pour quelques frères et amis par Yahya Michot. Oxford: Le Chebec, 1423/2002
- Milī *Širk* = Saʿd b. ʿAbd ar-Raḥmān al-Ḥuṣayyin: *Tahḏīb Risālat aš-širk wa-maḏāhiriḥ li-Mubārak b. Muḥammad al-Milī. s.l., s.a.*
- Morabia *Prodiges* = Alfred Morabia: “Prodiges prophétiques et surnaturel démoniaque selon Ibn Taymiyya”, in: *La signification du bas moyen âge dans l’histoire et la culture du monde musulman. Actes du 8^{me} congrès de l’union européenne des arabisants et islamisants.* Aix-en-Provence: Edisud, 1978, pp. 161-180
- Morabia *Surnaturel* = Alfred Morabia: “Surnaturel prodiges prophétique et incubations dans la ville de l’Envoyé d’Allāh”, in: *Studia Islamica*, No. 42 (1975), pp. 93-114
- Muʿammar *Maḏhab muʿtadil* = ʿAlī Yaḥya Muʿammar: *Al-Ibāḏiyya: maḏhab islāmī muʿtadil.* O.O., 1979
- Muḥāsibī *Riʿāya* = al-Muḥāsibī: *ar-Riʿāya li-ḥuqūq Allāh.* Ed. ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭā. Aṭ-ṭabʿa ar-rābiʿa. Bayrūt: Dār al-kutub al-ʿilmīya, s. a.
- Nagel *Im Offenkundigen* = Tilman Nagel: *Im Offenkundigen das Verborgene: Die Heilszusage des sunnitischen Islams.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Klasse, Dritte Folge, Band 244)
- O’Fahey *Enigmatic* = Rex S. O. Fahey: *Enigmatic Saint. Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition.* London: Hurst, 1990
- Ohlander *Fear* = Erik Ohlander: “Fear of God (*Taqwā*) in the Qur’ān”, *Journal of Semitic Studies* L/1 (2005), pp. 137-152
- Olesen *Culte* = Niels Henrik Olesen: *Culte des Saints et Pèlerinages chez Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328).* Paris: Paul Geuthner, 1991 (Bibliothèque des études islamique, tome 16)
- Olesen *Idées* = Niels H. Olesen: “Etude comparée des idées d’Ibn Taymiyya (1263-1328) et de Martin Luther (1483-1546) sur le cultes des saints”, in: *REI*, L (1982)
- Özcan *Human freedom* = Hanifi Özcan: “Human freedom: from the knowledge-object relationship”, in: *Journal of Islamic Studies* 7: 1 (1996), pp. 1-15

- Özervarli *Rational Theology* = M. Sait Özervarli: "The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and his Criticism of the Mutakallimūn", in: Yossef Rapoport & Shabab Ahmed (Eds.): *Ibn Taymiyya and His Times*. Oxford u. a. : Oxford University Press, 2010
- Prévost *Aventure* = Virginie Prévost: *L'aventure ibāḍite dans le Sud tunisien: Effervescence d'une région méconnue*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2008 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Humaniora, 350).
- Qur'an: an encyclopedia* = Oliver Leaman (Ed.): *The Qur'an: an encyclopedia*. London u. New York: Routledge, 2008
- Rachik *Imitation* = Hassan Rachik: Imitation ou admiration? Essai sur la sainteté anti-exemplaire du majd'Ub. In: Mohamend Kerrou (dir.): *L'autorité des saints: Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998
- Rağab *Dayl* = Ibn Rağab: *Kitāb ad-dayl 'alā ṭabaqāt al-Ḥanābila*. Al-ğuz' at-tānī. Al-Qāhira: Maṭba'a as-sunna al-muḥammadiya, 1952
- Rahman *Jibt* = H. Rahman: "Jibt, Ṭaghūt and the Taḥkīm of the Umma", in: *Arabica*, T. 29, Fasc. 1 (Feb., 1982), pp. 50-59
- Rapoport & Ahmed (Eds.) *Ibn Taymiyya and His Times* = Yossef Rapoport & Shahab Ahmed: "Ibn Taymiyya and His Times", in: Yossef Rapoport & Shahab Ahmed (Eds.): *Ibn Taymiyya and His Times*. Oxford u. a.: Oxford University Press, 2010 (Studies in Islamic Philosophy, Vol. IV)
- Rāzī *Mafātīḥ* = Al-Faḥr ar-Rāzī: *Tafsīr al-Faḥr ar-Rāzī al-muštahir bi-t-tafsīr al-kabīr wa-mafātīḥ al-ğayb*. Bayrūt: Dār al-fikr, 1401 A. H./1981 A. D.
- Ringgren *Faith* = Helmer Ringgren: "The Conception of Faith in the Koran", in: *Oriens*, Vol. 4, No. 1 (1951), pp. 1-20
- Rodinson *Merveilleux* = Maxime Rodinson: "La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval", in: Mohamed Arkoun u.a.: *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*. Actes du colloque tenu au Collège de France à Paris, en mars 1974. Paris: Éditions J.A.
- Rosenthal *Knowledge* = Franz Rosenthal: *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill, 1970
- Sack *Damaskus* = Dorothee Sack: *Damaskus. Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt*. Mainz: Philipp von Zabern, 1989 (Damaszener Forschungen, Band 1)
- Schimmel *Dimensionen* = Annemarie Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Insel, 1995
- Searle *Sprechakte* = John R. Searle *Sprechakte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983
- Sebti *Cherifisme* = "Au Maroc: sharifisme citadin, charifisme et historiographie", in: *Annales E.S.C.*, 41 (1986)

- Tawhīdī *Aḥlāq* = Abū Ḥayyān at-Tawhīdī: *Aḥlāq al-wazīrayn*. Ed. Muḥammad b. Tāwīt at-Tangī: Dimašq: Maṭbūʿāt al-mağmāʿ al-ʿilmī al-ʿarabī bi-Dimašq, s. a.
- Taylor *Vicinity* = Christopher S. Taylor: *In the vicinity of the righteous: ziyāra and the veneration of Muslim saints in late medieval Egypt*. Leiden u. a.: Brill, 1999
- Thomas *Decline* = Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic*. London: Penguin, 1991
- Tibi *Wahrer Imam* = Bassam Tibi: *Der wahre Imam*. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart. München-Zürich: Piper, 1996
- Touati *Enre Dieu* = Houari Touati: *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb* (17^e siècle). Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994
- Turner *Dramas* = Victor Turner: *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1975
- Voll *Two Biographies* = John Voll: „Two biographies of Ahmad ibn Idris al-Fasi (1760-1837)“, in: *International Journal of African Historical Studies* vi (1973)
- Wahhāb *Šubuhāt* = Muḥammad ʿAbd al-Wahhāb: *Kašf aš-šubuhāt*. Ar-Riyāḍ: Wizārat aš-šuʿūn al-islāmīya wa-l-awqāf wa-d-daʿwa wa-l-iršād, 1419 A. H.
- Wanšarīsī *Miʿyār* = Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Yaḥyā al-Wanšarīsī: *Al-Miʿyār al-muʿrib wa-l-ḡāmiʿ al-muḡrib ʿan fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*. Ed. Muḥammad Ḥaḡḡī u. a.. S.l.: Našr wizārat al-awqāf wa-š-šuʿūn al-islāmīya li-l-Mamlaka al-maḡribīya, 1981
- Weber *Wirtschaft* = Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Auflage, Studienausgabe. Tübingen: Mohr, 1980
- Zaman *Funeral Processions* = Muhammad Qasim Zaman: “Death, Funeral Processions, and the Articulation of Religious Authority in Early Islam”, *Studia Islamica*, No. 93, (2001), pp. 27-58
- Zamiti *Folie* = Khalil Zamiti: *Sociologie de la Folie. Introduction aus Shamanisme Maghrébin*. Tunis: Alif, 1990

IX. ABSTRACT

Ibn Taymīya (gest. 1328 A. D.) hat eine Sichtweise von den *awliyāʾ* „Heiligen“ (Sg. *walī*) propagiert, die die Heiligen systematisch als Schnittstelle seiner eigenen Überzeugungen definiert. Nachdem die *awliyāʾ* qurʿānisch als die Gläubigen schlechthin charakterisiert werden, überrascht nicht, dass Ibn Taymīyas Überlegungen zu den *awliyāʾ* einer grossen Reflexion zum Thema „Glauben“ entsprechen. (Auch) die von Ibn Taymīya hervorgebrachte Sichtweise von den

Heiligen vermag daran zu erinnern, dass es problematisch ist, *‘ulamā’* „Rechtsgelehrte“ (Sg. *‘ālim*) und *awliyā’* „Heilige“ ohne nähere Präzisierung als Gegensätze zu begreifen. Ist es korrekt zu konstatieren, dass als *awliyā’* bezeichnete religiöse Akteure und als *‘ulamā’* bezeichnete religiöse Akteure (historisch) oftmals in einem Konkurrenzverhältnis zueinander standen, so impliziert dies nicht, dass *‘ulamā’* die Existenz von Heiligen zurückwiesen. Vielmehr ist es sinnvoll, davon auszugehen, dass *‘ulamā’* den Versuch unternommen haben werden, den qur’ānischen Begriff *walī* „Heiliger“ so zu definieren, dass die *awliyā’* ihre eigenen Werte und die Gültigkeit ihres eigenen religiösen Kapitals – ihre Überzeugungen kurzum – verkörperten. Dies ist eine Erinnerung daran, dass *walī* keinesfalls als ein eindeutiger Begriff zu erachten ist, sondern dass vielmehr umstritten war, wer oder was unter einem *walī* zu verstehen ist. Eine Aufmerksamkeit für diese Auseinandersetzungen ist entscheidend, da sie erlaubt, solche (theoretischen) Konstrukte von Heiligkeit, wie Ibn Taymīya sie hervorgebracht hat, als *objektiv* strategisch zu erkennen, d. h. als seinen eigenen Überzeugungen günstig (was keinesfalls gleichbedeutend damit ist, hier Zynismus am Werk zu sehen). Der hier unternommene Versuch, Anteile von Ibn Taymīyas Konstrukt von den *awliyā’* „Heiligen“ näher zu analysieren, vermag die grosse Konsequenz ans Tageslicht zu befördern, mit der er daran gearbeitet hat, in die Vorstellung „Heilige“ seine tiefsten Überzeugungen hineinzutragen. Für Ibn Taymīya gab es keinen muslimischen Glauben unabhängig von der Offenbarung, deren Adressat der Prophet Muḥammad war, und für ihn war die von dieser Offenbarung etablierte Glaubensordnung verbindlich, da das Resultat des legislativen (*dīnī*) Willen Gottes. Konsequenter hat er dem Gehorsam den göttlichen Ge- und Verboten gegenüber eine herausragende Bedeutung eingeräumt, und er hat mehrere argumentative Strategien verfolgt, um die Verbindlichkeit dieser Glaubensordnung für *alle* Gläubigen zu untermauern. Eine nachdrückliche Bestätigung der grossen Bedeutung des Gehorsams bei Ibn Taymīya bietet seine Sichtweise von religiöser Virtuosität, die er bei denen verortet, die selbstbestimmte Manöver in dem, was *mubāḥ* „erlaubt“ ist, zurückstellen. Nachdrücklich zu betonen ist, dass Ibn Taymīyas religiöse Konstrukte auch insofern anspruchsvoll sind, als sie auf die Bedeutung des Herzens zielen und den Glauben definieren als äusserste Liebe (zu Gott), die zugleich äusserste Demut ist, d. h., seine religiösen Konstrukte teilen die Aversion der religiösen Avantgarden gegen Augendienerei. Wenn Ibn Taymīya äusseren religiösen Werken eine grosse Bedeutung einräumt, dann niemals unabhängig von der Forderung nach dem „Tun des Herzens“, aus dem sie für ihn *notwendig* hervorgehen. Ibn Taymīyas religiöse Konstrukte transportieren zudem eine bestimmte Vorstellung eines (idealen) muslimischen Gemeinwesens, in dessen Zentrum die Überlegung steht, dass *alle* Menschen wesensmässig „arm“ (*faqīr*) und „bedürftig“ (*muḥtāḡ*) sind. Eine Erkenntnis dieser „Armut“ und ein ihr entsprechendes Handeln – *‘ibāda* „Dienst an Gott allein“ – entspricht für Ibn Taymīya dabei einer Ökonomie heilbringender Akte, in welcher der Dienst an Gott allein sogleich individuelles wie kollektives sowie dies-wie jenseitiges Heil in Gang setzt. Ibn Taymīyas Sicht von den Heiligen ist ausnehmend kritisch im Hinblick auf eine Reihe von Praktiken und Glaubensüberzeugungen, die mit dem Heiligenkult zusammenhängen, wobei für alle von ihm kritisierten Phänomene gilt, dass sie für ihn in der einen oder anderen Form seiner fordernden Sicht von dem, worin die Religion in Wahrheit besteht, nicht zu genügen vermögen.

X. ENGLISH ABSTRACT

Muslim saints (*awliyā'*; sg. *walī*) are often regarded as a sort of antithesis to legal scholars (*'ulamā'*; sg. *'ālim*). In fact, there is ample evidence that legal scholars have been very critical of many paradigms of sainthood and rejected (or at least sought to check) beliefs and claims connected with the saints. At the same time, it is well known that *walī* is a Qur'ānic notion and that the Qur'ān not only declares that *awliyā'* in fact do exist, but furthermore characterises them as “believers”. And just *because* of this fact, the study at hand suggests to take a closer look and start from the assumption that legal scholars will have brought forward their own view of the saints (and one which reflects and “celebrates” their own competences and convictions). This is tantamount to putting forward the argument that *walī* by no means should be regarded as a word with a clear-cut meaning – on the contrary, it seems that considerable efforts were made by legal scholars to rule out meanings and understandings which posed a threat to their own convictions. Needless to say, they did so by shaping their own understanding of the notion *walī*.

More narrowly, the study at hand focuses on the important Medieval scholar Ibn Taymīya (d. 1328 A. D.). Ibn Taymīya enjoys considerable fame as a firm critic of the cult of the saints, which was flourishing in his times. It is true that he vehemently criticised a whole range of phenomena, which were directly connected with the saints. At the same time though, Ibn Taymīya consciously developed and defended his own view of the *awliyā'* *Allāh* “saints”. In line with what has been stated above, his theoretic construct of the *awliyā'* vigorously corroborates his vision of the “true meaning of Islam” (*ḥaqīqat al-islām*) and represents nothing less but a major crossroads of many of his core convictions.

On a very general level, I am proceeding alongside Vincent Cornell's distinction between a “way of piety” and a “way of power”, which is quite beneficial to the thematic, because it allows for differentiating between, on the one hand, (theoretic) constructs of sainthood, which emphasise the *existence* of saints and, on the other hand, a critical attitude as regards the *cult* of the saints – Ibn Taymīya as clearly insisted that saints do exist as he attacked phenomena that pertain to the cult of the saints (such as turning to the saints for help; the visitation of graves etc.): He (grossly spoken) outlined a “way of piety” and he rejected the “way of power”.

In my attempt at reconstructing Ibn Taymīya's idea of a “way of piety”, I start from the assumption that it is of strategic benefit to relate Ibn Taymīya's ideas to his competences as a legal scholar and to his “characteristically juridical thinking” (W. B. Hallaq). As a legal scholar, Ibn Taymīya forcefully tried to push through the conviction that the relation between God and mankind had to be organised alongside the Prophetical message of Muḥammad. Not only did he go to great lengths at firmly establishing the relevance and binding character of the revelation for *all*, but he furthermore positioned the notion of *ṭā'a* “obedience” (to God and His commands) at the centre of his ideas regarding religious virtuosity. To put it more explicitly: Ibn Taymīya theoretically construed the *awliyā'* “saints” in such a way that, instead of colliding with his convictions, they represent the most sublime and eloquent corroboration of these. The study at hand tries to identify important lines of reasoning by Ibn Taymīya and attempts at focusing upon how Ibn Taymīya dealt with core notions within the cult of the saints (*ḡāh*, *ṣafā'a*, *karāma*).

XI. LEBENSLAUF

- born on February 3rd, 1978 in Vienna (Austria)

Education and Degrees

- 09/1984 – 06/1988: Primary school in Vienna
- 09/1988 – 06/1996: Grammar-school in Vienna; 1996: "Matura".
- 10/1996 – 2/1997: enrolled in the programme for Arabic at the Institute for Oriental Studies at the University of Vienna.
- 03/1997 – 08/1997: stay in Granada (Spain)
- 10/1997 – 08/2003: enrolled in the programme for Arabic at the Institute for Oriental Studies at the University of Vienna; additional courses in Ethnology, African Studies and Philosophy; courses in Hebrew and Kanuri
- 02/2000 – 09/2000: stay in Alexandria (Egypt)
- 10/2001 – 06/2003: enrolled in the programme for "Teaching German as a Foreign Language" at the Institute for German Studies at the University of Vienna.
- 08/2003: graduated as "Magister der Philosophie" (M.A.) (theme of the Master-thesis: Ascetic Ideas in Abū l-^cAlā' al-Ma^carri's *Luzūmīyāt*).
- 09/2003 – 02/2004: lecturer for German at al-Azhar University and 6th of October University in Cairo as part of the training in the field of "Teaching German as a Foreign Language"
- 10/2003 – : enrolled in the PhD programme for Arabic at the Institute for Oriental Studies at the University of Vienna

Employment

- 2002 – 07/2003: teaching German to refugees at the "Clearingstelle der Evangelischen Diakonie", Mödling (Austria)
- 09/2003 – 02/2004: lecturer for German at al-Azhar University and 6th of October University in Cairo (Egypt)
- 03/2004 – 01/2006 : teacher for German at the Österreichische Orientgesellschaft
- 03/2004 – : teacher for Arabic at the Österreichische Orientgesellschaft
- 10/2004 – : lecturer for Arabic at the Institute for Oriental Studies at the University of Vienna
- 03/2006 – 9/2007: collaboration in the project "Dialect, culture, and popular religion in a changing Bedouin society - the Marazig tribe of Southern Tunisia" financed by the Austrian Science Fund (FWF)
- 01/2008 – 06/2008: lecturer for Arabic at the Diplomatic Academy Vienna
- 05/2010 – 01/2011: collaboration in the project SAWS ("Sharing Ancient Wisdom"; University of Vienna; King's College/London; University of Uppsala) financed by HERA

Publications

Lorenz Nigst & José Sánchez García: “Boyāt in the Gulf: Identity, Contestation, and Social Control”, in: *Middle East Critique*, Vol. 19, Nr. 1 (2010), pp. 5-34

Lorenz Nigst: “Relatively Hidden: the Concept of *al-ghayb* in Southern Tunisia”, in: *Proceedings of the 5th International Conference on Middle Eastern and North African Popular Culture* (forthcoming)