

Merdan Güneş  
al-Ġazālī und der Sufismus

2011  
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

ISSN 1864-8002  
ISBN 978-3-447-06498-9

# Inhalt

Vorwort .....	9
Einleitung .....	11
Vorgehensweise der Arbeit .....	14
Hinweise zum Sprachgebrauch .....	15
Forschungsstand .....	16
1 Die Entstehung des Sufismus und sufistische Erfahrung bis al-Ġazālī..	25
1.1 Askese ( <i>zuhd</i> ) als Basis des Sufismus ( <i>taṣawwuf</i> ) .....	25
1.1.1 Asketische Vorbilder .....	27
1.1.1.1 Muḥammad .....	27
1.1.1.2 Jesus .....	30
1.1.1.3 Einige Gefährten des Propheten .....	31
1.2 Die islamische Mystik – Sufismus .....	33
1.2.1 Philologische und etymologische Betrachtung .....	33
1.2.2 Der Begriff „Mystik“ .....	34
1.2.3 Mystik und Sufismus .....	36
1.2.4 Richtungen der Mystik .....	38
1.2.5 Geschichtliche Entwicklung des Sufismus .....	41
1.2.6 Der Begriff „Sufismus“ .....	42
1.2.7 Der Begriff „ṣūfī“ .....	47
1.2.8 Der Übergang von der Askese zum Sufismus .....	51
1.2.8.1 Der Begriff „Liebe“ .....	52
1.2.8.2 Gottesliebe .....	53
1.2.8.2.1 Gotteserkenntnis ist Gottesliebe .....	54
1.2.8.2.2 Das Wesen der Liebe .....	57
1.2.9 Die Stellung des Sufismus in den islamischen Wissenschaften ..	60
1.2.10 Kritik des Sufismus .....	62
1.2.11 Die Sprache der <i>ṣūfīs</i> .....	63
1.2.11.1 Poesie .....	66
1.2.11.2 Symbole .....	67
1.2.11.3 Traum .....	70
1.2.12 Die ersten Werke der <i>ṣūfīs</i> .....	71
1.2.13 Die Diskussion über fremde Einflüsse auf den Sufismus .....	74

1.2.13.1 Iranische Einflüsse .....	78
1.2.13.2 Indische Einflüsse .....	79
1.2.13.3 Christliche Einflüsse.....	82
1.2.13.4 Neuplatonische Einflüsse .....	84
1.2.13.5 Resümee .....	86
1.2.14 Vergleich der christlichen Mystik mit dem Sufismus .....	87
2 Das Sufismus-Verständnis al-Ġazālīs .....	91
2.1 Al-Ġazālīs Leben.....	91
2.1.1 Sein Leben bis zur Hinwendung zum Sufismus.....	91
2.1.2 Seine Hinwendung zum Sufismus.....	93
2.1.3 Die Stellung des Sufismus innerhalb seiner Gedankenwelt .....	98
2.1.4 Sinn des Lebens.....	99
2.1.5 Al-Ġazālīs sufistische Werke .....	104
2.1.5.1 <i>Ihyā' ʿulūm ad-dīn</i> (Wiederbelebung der Religionswissen- schaften) und <i>Kīmiyā' as-saʿāda</i> (Das Elixier der Glück- seligkeit) .....	105
2.1.5.2 <i>Al-Munqid min ad-ḍalāl</i> (Der Retter aus dem Irrtum) .....	108
2.1.5.3 <i>Miškāt al-anwār</i> (Die Nische der Lichter) .....	109
2.1.5.4 <i>Ayyuhā al-walad</i> (O Kind!).....	114
2.1.5.5 <i>Ar-Risāla al-qudsiyya</i> (Der Brief aus Jerusalem).....	115
2.2 Theoretische Grundlagen des Sufismus nach al-Ġazālī .....	117
2.2.1 Klassifizierung der Wissenschaften .....	123
2.2.1.1 <i>ʿIlm al-kalām</i> .....	123
2.2.1.2 <i>ʿIlm al-falsafa</i> .....	124
2.2.1.2.1 Die Einteilung der Philosophen.....	125
2.2.1.2.2 Die Aufteilung der philosophischen Wissenschaften.....	126
2.2.1.2.3 Kritik an der Philosophie.....	127
2.2.1.2.4 Die Widerlegung der Philosophen ( <i>Tahāfut al-falāsifa</i> ) .....	128
2.2.1.3 <i>ʿIlm al-bāṭin wa ʿilm at-taʿlīm</i> .....	129
2.2.1.4 <i>ʿIlm aṭ-ṭarīq aṣ-ṣūfiyya</i> .....	129
2.2.2 Ontologie bei al-Ġazālī .....	130
2.2.2.1 Gotteslicht .....	131
2.2.2.2 <i>Rūḥ</i> .....	136
2.2.2.3 <i>Rūḥ</i> bei al-Ġazālī.....	139
2.2.3 Epistemologie bei al-Ġazālī .....	143
2.2.3.1 <i>Rūḥ – nafs – qalb – ʿaql</i> .....	150
2.2.3.2 <i>ʿAql</i> .....	150
2.2.3.2.1 Grenzen des Verstandes .....	152

2.2.3.2.2 Die Prophetie.....	155
2.2.3.3 <i>Kašf</i> .....	156
2.2.3.3.1 Philologische und etymologische Betrachtung des Wortes „kašf“ .....	156
2.2.3.3.2 Der Begriff „kašf“ .....	156
2.2.3.3.3 Organ des <i>kašf</i> : Das Herz ( <i>qalb</i> ) .....	157
2.2.3.3.3.1 Das Wesen des Herzens und sein Verhältnis zum Körper .	159
2.2.3.3.3.2 Streitkräfte des Herzens.....	161
2.2.3.3.3.3 Bedrohungen des Herzens .....	164
2.2.3.3.3.4 Beweis des <i>kašf</i> .....	166
2.2.3.3.3.5 <i>Kašf</i> zur Stärkung des Glaubens.....	169
2.2.3.3.3.6 Erlerntes Wissen vs. sufistische Erkenntnis .....	171
2.2.3.3.3.7 Subjektivismus bei al-Ġazālī.....	173
2.2.4 Anthropologie bei al-Ġazālī .....	175
2.2.4.1 Menschenbild nach al-Ġazālī .....	175
2.2.4.2 Verhältnis des Menschen zu Gott.....	176
2.2.5 Gottesliebe bei al-Ġazālī .....	178
2.2.5.1 Die Liebe im Koran und Sunna.....	179
2.2.5.2 Wesen der Liebe.....	180
2.2.5.3 Die Arten der Liebe und ihre Ursachen.....	181
2.2.5.4 Allah allein ist der Liebe würdig.....	183
2.2.5.5 Die Kennzeichen der Gottesliebe .....	186
2.2.5.6 Mittel zur Stärkung der Gottesliebe .....	188
2.2.5.7 Begriffe im Zusammenhang mit der Gottesliebe .....	188
2.2.5.7.1 Eifersucht .....	188
2.2.5.7.2 Sehnsucht .....	189
2.2.5.7.3 Leiden.....	190
2.2.5.7.4 Der vollkommene Mensch .....	193
2.2.5.7.5 <i>Fanāʾ fī Allāh</i> .....	196
2.2.5.7.6 Tod .....	198
2.3 Sufismus als Lebenspraxis ( <i>aḥlāq</i> ).....	200
2.3.1 Triebseele ( <i>nafs</i> ).....	202
2.3.2 Der sufistische Pfad ( <i>ṣayr-sulūk</i> ) .....	207
2.3.2.1 Stufen der geistigen Reise .....	209
2.3.2.2 Stationen und Zustände ( <i>maqāmāt</i> und <i>aḥwāl</i> ) .....	210
2.3.2.3 Definition und Unterschiede .....	211
2.3.3 Askese ( <i>zuhd</i> ) .....	217
2.3.3.1 Das Wesen der Askese .....	217
2.3.3.2 Der Wert des Verzichts .....	218

2.3.3.3 Die Grade und Arten des Verzichts.....	219
2.3.3.4 Verzicht auf Bedürfnisse.....	220
2.3.3.5 Die Kennzeichen des Verzichts.....	220
2.3.4 Ordensgemeinschaften ( <i>turuq</i> ).....	221
2.3.4.1 Kette der Sukzession ( <i>silsila</i> ).....	224
2.3.4.2 Verhältnis Meister-Schüler.....	225
2.3.4.2.1 Eigenschaften des Meisters ( <i>šayḥ</i> ).....	227
2.3.4.2.2 Eigenschaften und Pflichten des Schülers ( <i>murīd</i> ).....	230
2.3.4.2.3 Das Gottesgedenken ( <i>dikr</i> ).....	232
3 Al-Ġazālīs Einfluss auf den Sufismus und die Mystik.....	235
3.1 Al-Ġazālīs Beitrag zur Etablierung und Konsolidierung des Sufismus im Islam.....	235
3.1.1 Akzeptanz des Sufismus als eine Lehre innerhalb des Islam.....	237
3.1.2 Islam als Wurzel des Sufismus.....	238
3.1.3 Koran und Sunna als Quelle des Sufismus.....	239
3.1.4 Verhältnis zwischen <i>šarīʿa</i> und Sufismus.....	243
3.2 Einfluss und Prägung des Sufismus.....	245
3.2.1 Kritik an al-Ġazālī.....	247
3.2.2 Al-Ġazālīs Einfluss in der islamischen Welt.....	248
3.2.3 Al-Ġazālīs Einfluss in der jüdischen Welt.....	251
3.2.4 Al-Ġazālīs Einfluss in der christlichen Welt.....	251
3.3 Aktueller Stellungswert al-Ġazālīs im Vergleich.....	256
3.3.1 Augustinus (354–430 n. Chr.).....	257
3.3.2 Descartes (1596–1650).....	263
3.3.3 Pascal (1623–1662).....	266
3.3.4 Spinoza (1632–1677).....	268
3.3.5 Erich Fromm (1900–1980).....	271
Schlussfolgerung.....	274
Literaturverzeichnis.....	279
Index.....	297

## Vorwort

BISMILLAHIRRAHMANIRRAHIM

Mit dieser Arbeit beende ich einen Lebensabschnitt, der von vielen unvergesslichen Erinnerungen geprägt ist. Diese Dissertation hätte nicht entstehen können ohne die Unterstützung meiner Familie, meines Freundeskreises und meiner wissenschaftlichen Lehrer.

Besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Prof. Dr. R. G. Khoury, der mir stets mit seinem Wissen und mit seiner Erfahrung zur Seite stand. Seine wissenschaftlichen und wertvollen Hinweise sowie seine konstruktiv-kritischen Ratschläge haben einen großen Beitrag zur Entstehung dieser Arbeit geleistet. Er erweiterte meinen Horizont, weshalb ich ihm von ganzem Herzen danke. Sein immer lächelndes Gesicht und seine väterliche Zuneigung werde ich nie vergessen und ein Leben lang in angenehmer Erinnerung behalten.

Aber auch Frau Prof. Dr. S. Enderwitz, die mich als Zweitgutachterin mit ihren wertvollen Ratschlägen unterstützte, spreche ich meinen Dank aus.

Herzlich bedanke ich mich zudem bei Ayhan Aydınlı, der mir beim Niederschreiben dieser Arbeit Tag und Nacht zur Seite stand. Auch bei meinem Freund Selim Özkan möchte ich mich bedanken, der mir trotz seiner knappen Zeit wertvolle Stunden widmete. Zu großem Dank verpflichtet bin ich darüber hinaus Dr. George Wenz und Dr. Tobias Specker, die diese Arbeit gelesen und mich hilfsbereit beraten haben, sowie Herrn Mustafa Albayrakdar für seine großen Bemühungen.

Am meisten zu danken habe ich aber meiner Frau Halime und meinen Kindern, die mich mit großer Geduld unterstützt haben. Eine moralische Stütze, der Dank gebührt, waren auch meine Eltern und meine Geschwister, besonders mein älterer Bruder, Dr. Osman Güneş.

Zu Dank verpflichtet bin ich auch der İSAM (TDV-İslam Araştırmalar Merkezi), die in meiner wissenschaftlichen Laufbahn eine große Rolle gespielt hat und all meinen Freunden in dieser Einrichtung.

Zuletzt bedanke ich mich bei all jenen, die ich nicht nennen konnte, die mich jedoch mit ihren Taten und Gebeten unterstützt haben.

Heidelberg, Dezember 2009  
Merdan Güneş

## Einleitung

Der Islam ist nicht nur eine große Religion, sondern auch eine Zivilisation, die die Menschheitsgeschichte entscheidend prägte und weiterhin prägen wird.<sup>1</sup> Im innerislamischen Diskurs wird der Islam als eine göttliche Rechtleitung verstanden, die mit der Erschaffung des ersten Menschen ihren Anfang nahm. Christentum und Judentum werden ebenfalls als göttliche Rechtleitungen aufgefasst, die auch vom Koran bestätigt werden. Diese großen monotheistischen Religionen haben ihre Wurzeln im Orient, und zweifelsohne wurden sie von den östlichen Kulturen beeinflusst. Der Islamwissenschaftler R. G. Khoury bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck:

„Die vorislamische und koranische Zivilisation hatte also nach und nach das Erbe der antiken Welt, der Perser und vor allem der Griechen angetreten, machte es sich zu eigen, bildete eine Synthese daraus und führte es auf vielen Gebieten der Geistesgeschichte zu einem hohen Entwicklungsstand“.<sup>2</sup>

Es ist daher nicht möglich, den Islam von den bereits erwähnten Einflüssen und Entwicklungen getrennt zu betrachten.

Der Islam besitzt viele Dimensionen. Während die *šarī'a* das Äußere, die Schale der Religion verkörpert, steht der Sufismus für das Innere, für den Kern der Religion.<sup>3</sup> Diese beiden Dimensionen stellen die Grundpfeiler dar, die jeden Augenblick der Lebensweise des Menschen im Islam umfasst und lenkt. Der Islam ist eine Religion, die das Heil in der Orthopraxie und nicht in der Orthodoxie sucht.<sup>4</sup>

Die islamischen Gelehrten begannen schon sehr früh heftige Diskussionen zu führen, ob Sufismus ein rein islamisches Phänomen sei oder nicht.<sup>5</sup> Al-Ġazālī reihte sich zwar in die Linie der Gelehrten vor ihm ein, die die Auffassung vertraten, die *šarī'a* und der Sufismus würden die beiden Eckpunkte des Islam verkörpern, sich gegenseitig unterstützen und eine Einheit

---

1 Barreau, Jean Claude, De L'islam en général et du Monde Moderne en particulier, S. 48–50.

2 Khoury, R. G., Der Islam, S. 54.

3 Vgl. Schimmel, Auf den Spuren der Muslime, S. 116; Lerch, Muhammads Erben, S. 48.

4 Vgl. Brunner-Traut, Weltreligionen, S. 86; al-Ġazālī, O Kind! S. 24; Lerch, Muhammads Erben, S. 50; Gramlich, Islamische Mystik, S. 8–9; Aydın, İslam Felsefesi, S. 81.

5 Uludağ, (Hrsg. Cebecioğlu, Çınar), Konuşmalar I, S. 68–70.



bilden, aber er stellte in dieser Diskussion einen entscheidenden Wendepunkt dar.<sup>6</sup>

Im 19. Jahrhundert waren die meisten Orientalisten der Meinung, dass der Sufismus ein Phänomen außerhalb des Islam sei.<sup>7</sup> Diese Sicht ist mittlerweile überholt und wird vom größten Teil der Islamgelehrten und -wissenschaftler abgelehnt. Der Sufismus spielt heute weiterhin eine zentrale Rolle im intellektuellen und spirituellen Leben des Islam.<sup>8</sup>

Bis zur industriellen Revolution im 18. Jahrhundert hat der Mensch sich als Teil der Natur gesehen. Die enorme technische Entwicklung führte aber dazu, dass der Mensch sich von nun an als Herrscher über die Natur sah. Die antike Auffassung, dass der Mensch das Maß aller Dinge sei (Protagoras), fasste wieder Fuß. Die physische und die transzendente (seelische) Harmonie des Menschen wurde gestört. Dabei ist diese Harmonie Voraussetzung für das Glück des Menschen, und auch heute suchen viele Menschen nach dieser Harmonie. Seit dem 19. Jahrhundert wurden die materiellen Bedürfnisse der Menschen befriedigt, die seelischen Bedürfnisse jedoch vernachlässigt. Die Befriedigung des Leibes hat den Menschen aber nicht glücklich gemacht. Umso notwendiger ist es, die gemeinsamen menschlichen Werte zu finden und sie im Namen des Friedens, des Heils und des Glücks der Menschheit zu verwirklichen.

Der Islam hat das Ziel, den Menschen zur körperlichen und geistigen, diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit zu führen.<sup>9</sup> Dieses Ziel lässt sich nur durch die Liebe erreichen. Diese Empfindung bringt der Mystiker Yunus Emre zum Ausdruck: „Wir lieben das Geschaffene ja um des Schöpfers willen!“<sup>10</sup>

Der Koran verlangt vom Menschen nicht, ganz auf das Diesseits zu verzichten. Der Mensch soll vielmehr „beide Welten“ in Einklang bringen. Wenn es aber notwendig sein sollte, etwas zu opfern oder auf etwas zu verzichten, dann sollte der Mensch lieber das Diesseits aufgeben als das ewige Jenseits.<sup>11</sup> Obwohl der Koran das Jenseits als einen Ort der ewigen Glückseligkeit beschreibt, ist natürlich auch das Diesseits Werk Gottes, das zum

---

6 Vgl. Nasr, *Muslim's Guide*, S. 66.

7 Vgl. Chittick, *Tasavvuf*, S. 36–37; Kara, (Hrsg. Cebecioğlu, Çınar) *Konuşmalar I*, S. 189.

8 Vgl. Nasr, *Muslim's Guide*, S. 69.

9 Ein offener Brief und Aufruf von mehr als 350 weltbekannten muslimischen religiösen Führern an Papst Benedict XVI, *The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought*, Jordan, 2007 C. E., 1428 A. H. (deutsche Übersetzung M. M. Hanel).

10 Schimmel, *Wanderungen mit Yunus Emre*, S. 38.

11 Koran 87:16–17.

Dienst für den Menschen geschaffen wurde.<sup>12</sup> Der Mensch ist aufgefordert, das Gleichgewicht zwischen diesen beiden Welten herzustellen. Der koranische Ausdruck für diese Forderung lautet „*ummatan wasatan*“,<sup>13</sup> d. h. die Menschen werden aufgefordert, eine „Gemeinschaft der Mitte“ zu sein. Das Gleichgewicht zwischen Körper und Geist, Diesseits und Jenseits, Vergänglichem und Ewigem herzustellen ist auch das Ziel des Sufismus. Al-Ġazālī nannte deshalb seine Zusammenfassung der *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn* „Das Elixier der Glückseligkeit“ (*Kīmīyā’ as-sa’āda*). Das Aufbauen einer liebevollen und harmonischen Beziehung zu sich selbst, seinem Umfeld und seinem Schöpfer ist ein weiteres Ziel des Sufismus. So hat al-Ġazālī den Sufismus verstanden, niedergeschrieben und gelehrt.

Um den Sufismus richtig einzuordnen, ist es nötig, den Islam zu verstehen. Hierbei greifen viele Gelehrte auf den *Ġibrīl-ḥadīth*<sup>14</sup> zurück, in dem der Erzengel Gabriel dem Gesandten Gottes die drei Dimensionen des Islam aufzählt: „*islām*“<sup>15</sup>, „*īmān*“ und „*iḥsān*“<sup>16</sup>. Basierend auf diesem *ḥadīth* kam es in der islamischen Lehre zu folgender Unterteilung: Die spekulative Theologie (*kalām*) beschäftigte sich mit dem *īmān*, das islamische Recht mit dem *islām* und der Sufismus mit dem *iḥsān*.<sup>17</sup>

12 Koran 31:20; 45:13.

13 Koran 2:143.

14 Muslim, *ḥadīth*-Nr. 5–7; al-Buḥārī, *ḥadīth*-Nr. 50; Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammed, S. 43–44; Chittick & Murata, *İslam’ın Vizyonu*, S. 30–34; Horten, *Die Philosophie des Islam*, S. 35; Danner, *Islamic Tradition*, S. 112–113; Schuon, *Islam*, S. 167.

15 *İslam* bedeutet die völlige Hingabe an den Gotteswillen im Allgemeinen, aber hier geht es mehr um die äußerliche *ṣarī’a*-Frömmigkeit und nicht um die innerliche Herzensfrömmigkeit (*iḥsān*).

16 Chittick & Murata haben dem Begriff „*iḥsān*“ ein ganzes Kapitel, „Kapitel 7: Wurzel des *iḥsāns* im Koran“, gewidmet. Sie haben ausführlich alle Wörter, die vom Stammwort „*ḥusn*“ abgeleitet wurden, anhand der Koranverse erörtert. Vgl. auch: S. 377–408; Horten, *Philosophie des Islam*, S. 36; Danner, *Islamic Tradition*, S. 112–113. *Iḥsān* bedeutet wörtlich „das gute Verhalten und Wohltun“, aber hier geht es um den inneren Zustand des Herzens eines Gläubigen, wie der Prophet auch in diesem *ḥadīth* erklärt. Chittick, *Tasavvuf*, S. 39; Chittick, Murata, *İslam’ın Vizyonu*, S. 39–42; Şahmerani, *Tasavvuf*, S. 14; Schuon, *Islam*, S. 14, 167, 171; Böwering (at-Tusterī), *Mystical Vision*, S. 222.

17 Vgl. Nasr, *Muslim’s Guide*, S. 66.

### Vorgehensweise der Arbeit

Den Schwerpunkt dieser Arbeit stellt der *ihsān* dar. Zuerst werden der Sufismus und seine Entwicklung bis al-Ġazālī betrachtet. Das erste Kapitel ist gleichzeitig auch eine Einführung in den Sufismus und dient als Ausgangspunkt, um in die Gedankenwelt al-Ġazālīs einzudringen.

Der Sufismus trat nicht urplötzlich in Erscheinung, sondern war das Resultat und die Frucht von angesammeltem Wissen und spirituellen Erfahrungen.<sup>18</sup> Die Sichtweisen verschiedener Strömungen und die Diskussionen der Theologen, der Philosophen und der Mystiker beeinflussten al-Ġazālīs Denken. Deshalb werden in dieser Arbeit zuerst die Bedingungen und Gegebenheiten aufgezeigt, die al-Ġazālīs Gedankenwelt geformt haben.

Im zweiten Kapitel wird dargestellt, wie al-Ġazālī den Sufismus verstanden hat. Der erste Abschnitt bietet einen kurzen Überblick in al-Ġazālīs Leben. Seine Berührung mit dem Sufismus und auch seine sufistischen Werke, die gleichzeitig die Grundlage dieser Arbeit darstellen, werden kurz beleuchtet. Im folgenden Abschnitt wird untersucht, wie al-Ġazālī sein Sufismus-Verständnis theoretisch erörtert und aus seiner sufistischen Sichtweise heraus die Ontologie, die Epistemologie, die Anthropologie und die Gottesliebe betrachtet. Im letzten Abschnitt wird der Sufismus als praktische Lebensphilosophie aus der Sicht al-Ġazālīs untersucht. Diese Lebensphilosophie wird im Islam auch als „aḥlāq“ bezeichnet.

Im dritten Kapitel werden zuerst die Faktoren aufgezeigt, die al-Ġazālīs Denken beeinflusst haben. Anschließend wird dargestellt, weshalb al-Ġazālī für die islamischen Geisteswissenschaften unverzichtbar ist und seine Wirkung bis heute nicht nur in der islamischen Welt, sondern auch im Abendland anhält.

In dieser Dissertation versuche ich zu zeigen, wie al-Ġazālī den Sufismus verstanden hat. Al-Ġazālī versteht unter Sufismus nicht den Antagonisten des Verstandes oder der *ṣarīʿa*, sondern die Bildung des Mittelwegs zwischen diesen Wissenschaften. Verstand und Herz werden bei al-Ġazālī als Einheit gesehen, und aus diesem Grund soll der Mensch das Gleichgewicht zwischen diesen Vermögen herstellen, um die weltliche und jenseitige Glückseligkeit zu erreichen. Auch ist es ein Hauptanliegen dieser Arbeit, die Gültigkeit und die Aktualität von al-Ġazālīs Ansatz in unserer heutigen Zeit aufzuzeigen. Tatsächlich kann die von ihm verwirklichte Synthese von Herz

---

18 Nasr, Muslim's Guide, S. 66.

und Verstand eine wertvolle Quelle bei der Beantwortung vieler Fragen unseres modernen Zeitalters sein.

Gleichermaßen strebt diese Arbeit an, den Platz des Sufismus innerhalb der islamischen Wissenschaften zu positionieren und die islamische Geistesgeschichte und Zivilisation aus dieser Perspektive zu sehen. Dabei soll auch dargelegt werden, aus welchen Gründen der Sufismus sich von anderen mystischen Richtungen unterscheidet und welche grundlegenden Merkmale aus diesem Unterschied resultieren. Während der Islam eine ihm eigene, mystische Lebensauffassung beansprucht, weist er auch viele Gemeinsamkeiten mit bestimmten Richtungen unterschiedlicher Religionen auf.

Dabei stellt sich al-Ġazālī als Prototyp des Wissenschaftlers dar, dessen Aktualität und Universalität nichts von seiner Bedeutung verloren hat. Dies zeigt sich unter anderem darin, dass al-Ġazālī alle menschlichen Werte und Errungenschaften sehr ernst nahm und seine Gedankenwelt darauf aufbaute.<sup>19</sup> Ich hoffe, die vorliegende Untersuchung dient als Anregung für nachfolgende Arbeiten, die die islamischen Geisteswissenschaften im Allgemeinen behandeln oder die besonders al-Ġazālī und den Sufismus als Schwerpunkt haben.

## Hinweise zum Sprachgebrauch

In dieser Arbeit wurde die Transkription der „deutsch-orientalischen Schreibweise der Morgenländischen Gesellschaft“ angewandt. Die Buchtitel der verwendeten Quellen wurden aus ihren europäischen Übersetzungen unverändert übernommen. Ebenso wurde beim Zitieren von Textstellen nichts verändert. Allgemein bekannte Wörter wie Islam, Koran, Medina usw. wurden wie im deutschen Sprachgebrauch benutzt.

Einige sufistische Begriffe wurden in europäischen Übersetzungen zum Teil ganz anders gedeutet, wodurch nicht selten Schwierigkeiten beim Gebrauch dieser Begriffe entstanden. Als Beispiel könnte man hier den Begriff „rūḥ“ aus dem Koran anführen. Er wurde teils mit „Geist“ und teils mit „Seele“ übersetzt. Meine Forschungen haben zunehmend die letztere Übersetzung nahegelegt, doch es war wichtig, hier die Autoren der Originalquellen im Auge zu behalten. Nicht anders war es beim Begriff „‘aql“ – sollte er mit „Vernunft“ oder besser mit „Verstand“ übersetzt werden? Im

---

19 Jabre, im Artikel „ma‘a al-Ġazālī fī ṣamīmī tefkīrīhī“, in Abū Ḥāmid al-Ġazālī, Mihriġān al-Ġazālī Dimašq, 1961, S. 381 ff.

Laufe der Arbeit wurde deutlich, dass nicht konsequent eine der beiden Möglichkeiten beibehalten werden konnte, sondern je nach Kontext zu übersetzen war. Den Begriff des „nafs“ habe ich bewusst nicht mit „ich“ (ego), sondern mit „Triebseele“ wiedergegeben, wenn es als Gegensatz zu „rūḥ“ gebraucht wurde.

Um die Missverständnisse bei der Übersetzung der arabischen Fachbegriffe ins Deutsche vorzubeugen, wurden den Übersetzungen die arabischen Ausdrücke beigelegt. Bei der Verwendung von Artikeln zu den arabischen Begriffen habe ich mich am grammatischen Geschlecht der deutschen Entsprechung orientiert.

### Forschungsstand

Der Stand der bisherigen Forschung über al-Ġazālī wird unter drei Gesichtspunkten behandelt. Als Erstes wird erläutert, weshalb die Bedeutung al-Ġazālīs in der islamischen Geistesgeschichte seit knapp tausend Jahren nichts an seiner Aktualität verloren hat. Danach wird kurz auf bisherige wissenschaftliche Arbeiten über die Mystik bei al-Ġazālī eingegangen. Zuletzt wird aufgezeigt, weshalb gerade die „Mystik bei al-Ġazālī“ zum Gegenstand dieser Dissertation gewählt wurde.

Für die erste Fragestellung sollte nicht nur die Persönlichkeit al-Ġazālīs im Vordergrund stehen, sondern auch die Inhalte und Schwerpunkte seiner Werke. Bei näherer Betrachtung lässt sich feststellen, dass seine Werke einen universellen und zeitlosen Geltungsbereich haben. Sie befassen sich mit fundamentalen Fragestellungen, Entwicklungen und Errungenschaften der Menschheitsgeschichte. Mit anderen Worten: Nicht nur seine Persönlichkeit macht ihn so wertvoll und unverzichtbar für die heutige Wissenschaft, sondern auch die Themen, Motive, Methodologie, Systematik und Ziele seiner Arbeiten. Sie befassen sich hauptsächlich mit der Glückseligkeit des Menschen und mit den Wegen, mit denen sie zu erreichen ist. Dabei steht der Mensch immer im Mittelpunkt seiner Gedankenwelt.<sup>20</sup>

Wissenschaftliche Studien und Statistiken zeigen, dass der Mensch trotz der enormen technischen Entwicklung und des Wohlstands nicht glücklich ist. Religiöse Autoritäten führen dies auf den Verlust des seelischen Gleichgewichts des Menschen zurück, der mit sich nicht mehr im Einklang steht. Papst Benedikt XVI. hat bereits ein Jahr vor seiner Amtseinführung unter der

---

20 Jabre, im Artikel „ma‘a al-Ġazālī fī ṣamīmī tefkīrihī“, in Abū Ḥāmid al-Ġazālī, S. 381 ff.

Überschrift „Europa ist krank“ Besorgnis geäußert und vor dem Verfall Europas gewarnt, da es seine Achtung vor der Religion verliere.

Der Mensch besteht aus Körper und Seele.<sup>21</sup> Der Körper gehört zur physischen Welt (*ḥalq*), während die Seele ein Bestandteil der transzendentalen Welt (*amr*) ist.<sup>22</sup> Beide Teile haben ihre eigenen Bedürfnisse. Der Körper braucht Essen, Trinken, Schlaf, Bewegung usw., um leben zu können. Genauso muss auch die Seele versorgt werden, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden. Heute leiden viele Menschen nicht an körperlichen, sondern an geistigen und seelischen Krankheiten. Selbst Skeptiker und Wissenschaftler geben zu, dass nur ein entwickeltes, reifes Seelenleben volles Glück gewähren kann.<sup>23</sup> Aus diesem Grund messen sie den Erfahrungen aus den Religionen und der Mystik großen Wert bei. Benedikt XVI. sagt z. B. über den Islam, dass er seinen Anhängern „eine lebensnahe, spirituelle Basis bieten kann und genau diese scheint dem alten Europa verloren gegangen zu sein“.<sup>24</sup>

Al-Ġazālī beschäftigte sich mit dieser Problematik und war unermüdlich auf der Suche nach der Glückseligkeit. Er war, wie er es im *al-Munqid* ausführlich schildert, weder mit sich selbst noch mit den Gelehrten und ihren Lehren zufrieden. Seine innere Unruhe zwang ihn, mit Eifer und Hingabe alle ihm bekannten Wissenschaften, Denkweisen und Philosophien zu studieren. Er fand jedoch weder in der Philosophie noch in der Theologie (*kalām*) oder in der Lehre der Bāṭiniten die erhoffte Lösung. Befriedigende Antworten und Heilung fand er schließlich nur in der spirituellen Dimension des Islam, im Sufismus, und hier erlangte er innere Ruhe.

Viele große Denker der Menschheitsgeschichte wie Platon, Aristoteles, Augustinus, Pascal, Spinoza, Meister Eckhart, Descartes, Kant und Gibran beschäftigten sich mit ähnlichen Fragestellungen wie al-Ġazālī. Sie alle fragten nach dem Wesen und Glück des Menschen. Gibran hat zwar die Aktualität und Wichtigkeit al-Ġazālīs zutreffend festgestellt, beklagte jedoch, dass die Europäer al-Ġazālī besser kennen als die Muslime.<sup>25</sup> Diese Feststellungen und die Ermutigungen meines Doktorvaters waren ausschlaggebende Beweggründe, mich gründlicher mit al-Ġazālī und dieser Thematik zu beschäftigen. Je mehr ich in seine Gedankenwelt und seine Methodologie

21 Al-Ġazālī, *Die Kostbare Perle*, S. 55; Umaruddīn, *Philosophy*, S. 27.

22 Umaruddīn, *Philosophy*, S. 27.

23 Cheney, *Vom Mystischen Leben*, S. 5; Jäger, *Die Welle ist das Meer*, S. 108.

24 Gottlieb, *Sag mir, wo die Werte sind?*, S. 237.

25 Gibran, *Erde und Seele*, S. 73.