

Armut aus der Sicht des Sufismus

Reza Hajatpour

Der Sufismus, die so genannte »islamische Mystik«, hat eine große Wirkung auf das soziale Verhalten von muslimischen Gläubigen ausgeübt. Zugleich hat er vielfach ein vorbildliches religiöses Verhalten für fromme Gläubige in der Gesellschaft geprägt. Armut ist eine wichtige Kategorie in der Tugendlehre des Sufismus. Sie wird selbst gewählt, um Gott näherzukommen, und ist daher kein Ziel an sich, sondern der Weg zur Gottesnähe. Anders als in christlicher Tradition gibt es jedoch keine »Theologie der Armut« im Islam. Obwohl die Armut den Sufis zufolge als eine Eigenschaft des Propheten betrachtet wird, da er angeblich gesagt habe, »Armut ist mein Stolz«,¹ wurde sie keineswegs als Ziel der Frömmigkeit angesehen, jedenfalls nicht bei der Mehrheit der Sufis. Sie ist nur eine asketische Station, die den Sufi zum Ziel führen sollte. Da die Armut eine asketische Haltung ist, positioniert sie sich nicht explizit gegen Reichtum. In diesem Sinne kommt der Armut eine weitere Bedeutung zu. Sie ist ein Aspekt der menschlichen Existenz. Gegenüber Gott ist der Mensch arm. Denn Gott ist reich im Sinne von »absolut« und »vollkommen«. Durch Gottes Nähe überwindet der Mensch seine existentielle Armut und seine Mängel.

Daher soll hier »Armut« im Islam unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Zum einen geht es um die metaphysische Bedeutung der Armut im Kontext der Schöpfung und zum anderen um den asketisch-ethischen Aspekt der Armut. Für beide Bereiche verwenden die Sufis den Begriff *faqr*.

1. »Armut« in metaphysischer Bedeutung

Der Terminus *faqr*, wie er insbesondere im Kontext der transzendentalen Philosophie des Isfahaner Philosophen Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī (»Mullā

1 Vgl. Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1992, 178.

Şadrā, gest. 1640) gebraucht wird, bezieht sich auf die Mangelhaftigkeit und Bedürftigkeit der gesamten Existenz gegenüber der Vollkommenheit Gottes. Die Schöpfung ist deshalb »arm«, weil sie in ihrer Existenz abhängig von Gott ist und in ihrer Beschaffenheit vergänglich. In diesem Sinne wird von der Dichotomie von Sein und Nichtsein gesprochen. Um zu existieren, braucht man das Sein, und um das Sein zu erhalten, müssen der Mensch und damit einhergehend auch sämtliche Geschöpfe ihre existentielle Armut bzw. die Mangelhaftigkeit überwinden.

Die Schöpfung in ihrer materiellen Erscheinungsform ist damit der Mangelhaftigkeit und Armut ausgesetzt. Dennoch ist sie entwicklungsfähig. Nach der Theorie der »substantiellen Bewegung« aš-Şirāzī befindet sich die Welt in einer ständigen Erneuerung. Überhaupt haben alle Phänomene der Welt für aš-Şirāzī zwei Gesichter: Das eine ist veränderlich und das andere unveränderlich. Nach dieser Vorstellung gehören die Leiblichkeit und damit auch die Vergänglichkeit zu dem Prozess, der zu einem perfekten Zustand führt. Denn nach der substantiellen Bewegung geht jeder neuen Schöpfung bzw. Entstehung ein Nichtsein voraus. Die Mangelhaftigkeit ist damit eine Eigenschaft der Natur, die das Leben durchdringt, was aš-Şirāzī mit *faqr* bezeichnet. Dieser Begriff geht aus seiner ontologischen Lehre hervor: Wenn die Existenz nicht »per se« notwendig ist, so stellt sie nur eine Möglichkeit (*imkān*) dar, die logischerweise in ihrer Essenz bedürftig ist.² Damit werden essentiell sowohl die Vollkommenheit als auch die Unvollkommenheit als zwei Aspekte des Seins mitgegeben. Veränderung bedeutet demnach, eine neue Form anzunehmen, und dies betrifft die Seele. Solange die Seele nicht den geistigen Zustand erreicht hat, ist sie abhängig vom Körper. Die Perfektion ist dagegen die Überwindung der Vergänglichkeit und Mangelhaftigkeit, nämlich *faqr*. Das ist der Sinn des materiellen Lebens.³

2 Vgl. *Şadr ad-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm aš-Şirāzī* (Mullā Şadrā), al-Ḥikma al-muta'ālīya fī l-asfār al-'aqlīya al-arba'a (al-Asfār) (Die höchste Weisheit und die vier Reisen des rationalen Geistes), hg. v. *Riḍā Lutfi/Muḥammad Riḍā Muẓaffar*, Ghom 1967, Bd. I, 86 ff.

3 Diese prozesshafte Darstellung des materiellen Lebens zeigt – wie dies von vielen Theologen vertreten wird – vor allem die existentielle Abhängigkeit der Welt und weniger deren normative Verurteilung. Wie Aḥmad Narrāqī betont: »Wisse, Du lieber Bruder, die Welt ist ein Feind Gottes und seiner frommen Diener.« *Aḥmad Narrāqī*, Mi'rāğ as-sa'āda (Des Glückes Himmelfahrt), hg. v. *Riḍā Marandī*, Teheran 2000, 313. Es gibt sogar häufig gesonderte Kapitel, die einen Titel wie »Tadel der diesseitigen Welt« (ḍamm ad-dunyā) tragen. Siehe dazu ebd. 311–335.

Şadr ad-Dīn aš-Şīrāzī geht noch weiter und vertritt die Ansicht, dass die Mangelhaftigkeit und Schwäche des Menschen und seine Bedürftigkeit die Gründe für die Sehnsucht nach der Gnade Gottes und die Potentialität zur Vervollkommnung sind. Denn nur das Unvollkommene sehnt sich nach der Vollkommenheit, und in diesem Sinne ist die Vollkommenheit eine notwendige Reflexion des eigenen Seinsgrundes, der das Ziel und Ideal des Menschen permanent mitbestimmt.

»Wisse, in die Welt zu kommen, bedeutet [dasselbe wie] von der Vollkommenheit zur Mangelhaftigkeit herunterzukommen [*huwa an-nuzūlu mina l-kamāli ilā n-naqṣi*] und von der ersten Disposition herunterzustürzen [*wa-s-suqūti ilā l-fiṭrati l-ūlā*]. Daher ist die Hervorbringung der Geschöpfe durch den Schöpfer zwangsläufig nicht anders möglich, außer auf diesem Weg. Von der Welt zum Paradies zu gehen und danach unter seinem [göttlichen] Schutz und [seiner Anwesenheit] zu existieren, ist [dasselbe wie] die Rückkehr zur [ersten] Disposition und [die Entwicklung] von der Mangelhaftigkeit zur Vollkommenheit.«⁴

An diesen Aspekt knüpft Şadr ad-Dīn aš-Şīrāzī die Theodizee-Frage. Das Übel bzw. das Böse hat kein eigenständiges Sein. Es existiert aufgrund des Mangels an Gutem.

»Wenn du nachdenkst und die Bedeutungen des Bösen und seiner Zustände und Beziehungen näher anschaut [untersuchst], findest du alles, worauf die Bezeichnung des Bösen zutrifft, in zweierlei Form; es ist entweder ein absolutes Nichtsein oder tendiert zum Nichtsein. Man sagt, das Böse ist beispielsweise (wie) der Tod, die Unwissenheit, die Armut, die Schwäche [Dürftigkeit], die Verunstaltung der Schöpfung, das Fehlen eines Gliedes, die Dürre [der Mangel] und Ähnliches von der Sorte des absoluten Nichtseins [*‘adamīyāt*, der Nichtseienden, Nichtheiten, des Privativen] und es wird weiterhin gesagt: es gibt Böses in Form von Schmerz, Trauer und absoluter Unwissenheit [*al-ğahl al-murakkab*, gemeint ist die komplexe Unkenntnis, d. h. man weiß nicht, dass man nicht weiß] und andere

4 Şadr ad-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm aš-Şīrāzī (Mullā Şadrā), *Asrār al-Āyāt* (Korankommentar: die Geheimnisse der koranischen Verse), hg. v. Muḥammad Ḥağawī, Beirut 1993, 167 f. Für Şadrā sind Anfang und Rückkehr, obwohl sie einander gegenüberstehen, zwei identische Zustände, die von demselben Ziel geprägt sind (*anna l-mabda’ a hiya al-fiṭratu l-ūlā [...] al-ma’ādu huwa l-‘awdu ilayhā*). Ebd. 166 f.

ähnliche Dinge, bei denen es sich um die Erfassung eines bestimmten Grundsatzes und einer bestimmten Ursache handelt, nicht um das bloße Verlieren eines bestimmten Grundsatzes bzw. einer bestimmten Ursache, denn das Schädigende, die das Gute und das Vollkommene verneinende Ursache, die zum Erlöschen führt, lässt sich in zwei Bereiche einteilen.«⁵

Damit ist *faqr* ein Zustand der Mangelhaftigkeit an Sein und an dem Guten. Die Möglichkeiten der Bewältigung der existentiellen Armut hat Gott, da Gott gerecht ist, bereits in der Existenz des Menschen verankert. Dies geschieht zum einen durch die Möglichkeit der Vervollkommnung und zum anderen durch asketisch-tugendhaftes Leben. In diesem Sinn können wir den sufischen Spruch »wenn *faqr* vollkommen wird, ist es Gott« verstehen. Das bedeutet, dass das Aufgehen in Gott (*fanā'*) nichts anderes bedeutet, als den Zustand des *faqr* zu überwinden und die absolute Armut zum absoluten Reichtum zu verwandeln. Manche Mystiker setzten sogar *faqr* mit *fanā'* gleich, denn »die vollkommene Armut ist der Zustand, da man das reine göttliche Wesen erreicht«.⁶

Mystiker wie Aḥmad al-Ġazālī (gest. 520/1126) oder Rūzbihān Baqlī Šīrāzī (522–606q/1128–1209) bringen diesbezüglich das Konzept der Liebe ins Spiel.⁷ Liebe ist das Maß der Entstehung, der Veränderung und der Fortentwicklung der Existenz. Je stärker die Liebe ist, desto vollkommener ist die Existenz. Daher entspricht das Verhältnis zwischen den Liebenden und den Geliebten dem Verhältnis der Armut zur Gnade Gottes. Der Liebende sehnt sich nach der Liebe und wird von ihr angezogen, und vom Geliebten strahlt die Liebe aus. Je mehr der Liebende von dieser Liebe hat, desto geringer ist seine Mangelhaftigkeit und Armut an der existentiellen Fülle. Liebe kann hier als ein Aspekt angesehen werden, der alle Religionen gleichermaßen verbindet, denn die Liebe ist in allen Religionen als Gottesliebe gleichermaßen thematisiert worden, wie beim Aspekt der Nächstenliebe im Christentum oder in der Barmherzigkeit Gottes im Islam.

5 *Aš-Šīrāzī*, al-Asfār (s. Anm. 2), Bd. VII, 59.

6 *Schimmel*, *Mystische Dimensionen* (s. Anm. 1), 182.

7 Siehe *al-Ġazālī*, *Aḥmad*, Baḥr al-ḥaqīqa (Das Meer der Wahrheit), hg. v. *Naṣrullāh Pūrġawādī* (1397q/1977), Teheran; *Baqlī Šīrāzī Rūzbihān*: *Kitāb abḥār al-‘āšiqīn* (Das Meer, in das die von Sehnsucht Getriebenen eintauchen), hg. v. *Henry Corbin/Muḥammad Mu‘īn* (1366/1987), Paris/Teheran.

Die Vollkommenheit bedeutet damit den existentiellen Selbstvortrag. Wenn der Mensch die höchste Form des Lebens erreicht, gewinnt er eine Existenzfülle, die das Ziel des vollkommenen Menschen bildet.⁸

2. »Armut« als Moment des mystischen Pfades

Armut wird damit zu einem wichtigen Bestandteil des mystischen Pfades. Die Erkenntnis des mystischen Pfades ist die Erkenntnis von Stationen, die ein Mystiker erreichen muss, um Gottesgnade zu erlangen. Armut gehört daher zu diesen Stationen. Doch Armut kann nicht alleine den Weg bestimmen. Dazu gehören weitere Eigenschaften.

Daher gibt es für 'Alī Ibn 'Uṭmān Huḡwīrī (gest. 1071) drei Arten des Wissens, die das Religionsgesetz, den mystischen Weg und die Wahrheit widerspiegeln. Es sind das Wissen *von* Gott, das Wissen *mit* Gott und das Wissen *in* Gott. Das Letztere ist die Erkenntnis Gottes, das Zweite ist die Erkenntnis von Stationen (*maqāmāt*) und das Erste ist die Erkenntnis des Religionsgesetzes bzw. der Gebote und Verbote Gottes. Daher steht das Religionsgesetz vor dem mystischen Weg als Vorübung für ein größeres Ziel.⁹

Die Stationen sind Reue (*tawba*), Enthaltbarkeit (*wara'*), Askese (*zuhd*), Armut (*faqr*), Geduld (*ṣabr*), Gottvertrauen (*tawakkul*) und Zufriedenheit (*riḏā*). Diese Stationen müssen erworben werden, und sie sind im Gegensatz zu den »Zuständen« (*aḥwāl*), die den mystischen Reisenden auf den Stationen begleiten, nicht veränderbar, sobald sie erworben wurden. Diyā ad-Dīn Abū Naḡīb 'Abd-al-Qādir as-Suhrawardī (gest. 1168), der Lehrer Šihāb ad-Dīn Abū Ḥaḡṣ 'Umar Suhrawardīs (gest. 1191), erläutert in seinem Werk »Adāb al-murīdīn«,¹⁰ welche Bedeutung diese Stationen haben: Mit der Reue beseitigt man Unachtsamkeit bzw. Ignoranz, mit der Enthaltbarkeit leistet man Widerstand gegenüber Dingen, die einem nicht zustehen. Mit der Askese zeigt der Mensch sein Vermögen zum Verzicht auf Materialität, mit der Armut befreit er sich vom Besitz – und dies auch im Herzen. Mit der Geduld zeigt er seine

8 *Aš-Širāzī*, al-Asfār (s. Anm. 2), Bd. VII, 169.

9 'Abulḡasan 'Alī Ibn 'Uṭmān Huḡwīrī, Kašf al-maḡḡūb (Das Aufdecken des Vorhanges), hg. von V. A. Zukovskij, eingel. von Qāsim Anṣārī, Teheran 1979, 18 f.

10 Siehe *as-Suhrawardī*, Adāb al-murīdīn (Das angemessene Verhalten des Adepten). Arabisch-persisch. Übers. v. 'Umar bin Muḡammad bin Aḡmad Sirḡān, hg. u. kommentiert v. Māyil Hirawī, (1363/1984), Teheran 1984, 74 f.

Standhaftigkeit gegenüber den Schwierigkeiten, mit der Zufriedenheit den Genuss seiner Standhaftigkeit und mit seinem Gottvertrauen das Sich-Lösen aus der Abhängigkeit allem anderen gegenüber. In diesen Zustandsphasen gewinnt der Schüler einen Zustand der »Seelenanalyse« (*muḥāsaba*).

Mit »Zuständen« (*aḥwāl*) wird eine Art der inneren seelischen Befindlichkeit gekennzeichnet. Da diese *aḥwāl* von Gott verliehen werden (*mawāhib*, wörtl. »Gnadengaben«),¹¹ unterstehen sie nicht einem Lernprozess. Diese »Seelenzustände« können, wie die meisten Mystiker glauben, erst stabil zu festen Eigenschaften der Seele werden, wenn die Seele von allen zufälligen und tierischen Einflüssen gesäubert ist und in ihr eine standhafte Selbstkontrolle herrscht. Diese »Zustände« sind: ständige Anwesenheit vor Gott (*murāqaba*),¹² Nähe (*qurb*), Liebe (*maḥabbā*), Hoffnung (*rağā*), Furcht (*ḥawf*), Scheu (*ḥayā*), starkes Verlangen (*šawq*), Vertrautheit (*uns*), Sicherheit (*iṭmi'nān*), Gewissheit (*yaqīn*) und Schau (*mušāhada*).¹³

3. Vorbilder wahrer Armut

Schon bereits in der frühislamischen Phase wird die Haltung des Propheten und seiner Gefährten als Symbol für »wahre« Armut bezeichnet. Der Frömmigkeitskult im Sinne des sufischen Kults beginnt erst mit einigen Personen in der Moschee von Şuffa, die man als *ahl aš-Şuffa* bezeichnet. Es sind die Gefährten des Propheten wie Abū Ḍarr al-Ġifārī (gest. 653), Salmān Fārisī (gest. 656) oder Uways al-Qaranī (7. Jh.). Abū Ḍarr al-Ġifārī wird als Vorbild der wahren Armut (*faqr*), der Armen (*faqīr*) angesehen und von manchen Islamideologen wie 'Alī Šarī'atī¹⁴ gar als der »erste Sozialist« im Islam.

Die asketische Haltung einiger Gefährten des Propheten und ihrer Gefolge war eine Reaktion auf die materialistische Haltung der herrschenden Kalifen. Bis zur Einführung der Askese als einer Station, die

11 *'Izz ad-Dīn Maḥmūd Ibn 'Alī Kāšānī*, *Miṣbāḥ al-hidāya wa-miftāḥ al-kifāya* (Der Weg der Rechtleitung und der Schlüssel der Genügsamkeit). Eingeleitet, hg. v. *Ġalāḥ Humā'ī*, Teheran 1956, 404.

12 Annemarie Schimmel übersetzt sie als Kontemplation; siehe *Schimmel*, *Mystische Dimensionen* (s. Anm. 1), 206.

13 Siehe dazu *as-Suhrawardī*, *Adāb al-murīdīn* (s. Anm. 10), 76 f.

14 Vgl. *Ali Rahnama*, *An Islamic Utopian. A Political Biography of Ali Šarī'atī*, London 1998, 57–60.

später in die mystische Lehre einging, war »Askese« (*zuhd*) eine kritische Haltung gegen die Weltliebe des politischen und luxuriösen Verhaltens vieler Mächtiger. Ebenso richtete sich diese Haltung auch gegen den reinen Formalismus der orthodoxen Auslegung der Glaubensinhalte.

Ḥasan al-Basrī (gest. 728) ist ein Beispiel für diese Haltung. Er sah in der Askese die Wurzel der Religion, deren Abgrund die Begierde ist, wie Blum es zusammenfasst.¹⁵ Seine Abkehr von der Welt war ein Signal dafür, Gottesvergessenheit durch Gottesanwesenheit zu ersetzen. Er spürte die Gefahren, wie Schimmel betont, die eine Gesellschaft *bedrohen*. Im koranischen Sinne – vgl. Sure 28,88: »Alles, was auf Erden ist, wird vergehen, außer seinem Angesicht« – ermahnte er seine Hörer, »genau nach den im Koran gegebenen Regeln zu leben, damit sie nicht am Gerichtstag beschämt würden«.¹⁶ Auch in diesem Zusammenhang gibt es Ähnlichkeiten zu anderen Weltreligionen.

Die Legenden und Überlieferungen über das einfache Leben von ʿUtmān, dem dritten Kalifen im Islam, und anderen Gefährten und Gefolgsleuten des Propheten, haben unter anderem damit zu tun, dass diese sich bei der breiten Menge großer Beliebtheit erfreuten, wie ein bescheidenes und zurückgezogenes Leben sogar heute noch gewürdigt wird. Man bringt es mit Motiven, Haltungen und Sinngehalten der Religion zusammen wie etwa der Ausrichtung auf Einfachheit und Zurückgezogenheit oder einer Enthaltung von Habgier. Auch an dieser Stelle lassen sich Parallelen zu anderen Religionen ziehen.

4. Präzisierungen des Askesebegriffs

Der Mystiker sieht die Askese (*zuhd*) und die Armut (*faqr*) als zentrale Kennzeichen der religiösen Frömmigkeit. Die Liebe zur Welt und das Verlangen nach den diesseitigen Genüssen spiegeln in der Tat die Anbetung einer anderen Wirklichkeit außer Gott wider. Die Lehre von der Einheit Gottes (*tawḥīd*) ist dagegen der Glaube an eine einzige Wahrheit, denn es gibt demnach keine andere Wahrheit außer der einen Wahrheit. *Zuhd* ist daher an erster Stelle keine Entsagung der Welt, wie oft übersetzt wird, sondern das Sich-frei-Machen von weltlicher Abhängigkeit. Ein Mystiker trinkt und isst wie jeder andere Gläubige. Doch er begnügt

15 Siehe Georg Günter Blum, Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islam, Wiesbaden 2009, 505.

16 Schimmel, *Mystische Dimensionen* (s. Anm. 1), 55.

sich mit dem Notwendigen und löst sich mental von einer Übertreibung der diesseitigen Genüsse. Daher sind Armut (*faqr*) und Verzicht (*tark*) wichtige Bestandteile der Frömmigkeit. Zugleich ist *zuhd* eine Übung und Stärkung der Seele, damit die Seele die Fähigkeit erlangt, den weltlichen Verführungen standzuhalten.

Einige Zeitgenossen Abū Ġunayds (gest. 910) gehen noch einen Schritt weiter und betonen den asketischen Aspekt der Mystik, der auch äußerlich zum Ausdruck kommt. »Sufismus bedeutet, nichts zu besitzen und von nichts besessen zu werden.«¹⁷ Mystik, sei sie Armut oder Enthaltensamkeit, sei sie eine moralische Qualität oder ethische Haltung, sei sie eine asketische oder spirituelle Eigenschaft, ist und bleibt eher eine Sache des Inneren als des Äußeren.

Mustamlī Buḥārī betont vor allem die sozialen und die persönlichen Dimensionen des Sufismus: »Das Prinzip der Anhänger der *taṣawwuf* ist: Abwendung gegenüber der Welt, keine Feindseligkeit gegenüber den Mitmenschen, sich begnügen mit dem, was man besitzt, und nicht mehr verlangen, auf Gott vertrauen, seine Zeit nicht selbst wählen, sich gegen Gott nicht auflehnen wegen der Wünsche seiner Triebseele und sich von der Heimat, von Freunden und Angehörigen lösen«.¹⁸

Mit der Askese verzichtet der Asket sogar auf das Erlaubte in der Welt und auf die Genüsse von Weltlichem und wendet sich vom Begehren ab. Dann erreicht der Asket die Station der Armut, in welcher der Asket seinen Besitz vernichtet und sein Herz freimacht von dem, was in den Augen des Mystikers fehlt. Mit Aufrichtigkeit und Standhaftigkeit tritt der Asket in die nächste Station (*ṣabr*) ein. Das sind das Fernhalten der Triebseele von Unannehmlichkeiten und der Verzicht auf das Klagen. So erreicht der Asket die Station des Gottvertrauens (*tawakkul*), indem der Mystiker sich auf Gott verlässt. Die letzte Station ist dann die vollkommene Zufriedenheit (*riḍā*), indem man Freude findet, auch wenn Unangenehmes zustößt.¹⁹

Sämtliche Beschreibungen der Stationen und der Zustände von Abū Naḡīb as-Suhrawardī, einem schafiiitischen Rechtsgelehrten und Mystiker, der in seiner Zeit Anerkennung von allen Seiten genoss, stehen in

17 Siehe ebd. 32.

18 *Ibrāhīm Ismā'īl ibn Muḥammad Mustamlī Buḥārī*, *Šarḥ at-ta'arruf li-maḍhab at-taṣawwuf* (Die Erkenntnis über den Weg der Askese), hg. v. *Muḥammad Rūšan*, Teheran 1984, Bd. I, 93 f.

19 Siehe *as-Suhrawardī*, *Adāb al-murīdīn*, hg. v. *Menahem Milson*, Jerusalem 1978 (engl. Übers. von *Menahem Milson: A Sufi Rule for Novices*, Cambridge u. a. 1975), 74 ff.

Übereinstimmung mit den traditionellen Vorstellungen von *tawhīd* und den Glaubensinhalten im Islam. Es sind Begriffe, die fast alle dem Koran und den Überlieferungen entnommen sind, und sie weisen auf den ersten Blick keinen Widerspruch zur kanonischen Rechtgläubigkeit und den Glaubensüberzeugungen auf.

Darüber hinaus drückt *zuhd* eine metaphysische Dimension aus. Das ist eine Vertiefung des Glaubens und der Rückzug in die Tiefe der Seele, die den Weg zur ihrem göttlichen Ursprung führen würde. Dies ist als eine Art Abkehr von der vergänglichen Welt zum ewigen Leben anzusehen. *Zuhd* ist daher keine vollständige Auflösung des Ichs, kein Aufgehen in das Absolute, sondern eine willentliche Anstrengung und das Bemühen, die Seele zum Verzicht zu zwingen.

‘Azīz an-Nasafī (13. Jh.) definiert *zuhd* als Verzicht. Der Asket ist jemand, der bereits über weltliches Vermögen verfügt, aber in der Lage wäre, darauf zu verzichten, denn sonst wäre der arm (*faqīr*), »der sowieso nichts besitzt«. Auch *zuhd* hat gemäß an-Nasafī mehrere Stufen: Es gibt Asketen, die aus Angst vor der Strafe Gottes im Jenseits im *Diesseits* Verzicht ausüben. Es gibt aber auch jene, die wegen der Liebe zum Paradies Verzicht ausüben. Dann gibt es Asketen, die weder wegen der Hölle noch wegen des Paradieses, sondern nur wegen der Liebe zu Gott Verzicht ausüben. Diese Asketen sind diejenigen, in deren Herzen außer Liebe zu Gott keine andere Neigung vorhanden ist. Dennoch sind alle diese Gruppen für Nasafī Asketen (*zāhid*) und befinden sich nur in verschiedenen Stufen.²⁰

‘Abdallāh al-Anṣārī (gest. 1089) stellt vor allem die spirituelle Dimension von *zuhd* in den Vordergrund, in der das Verhältnis und der Grad von *zuhd* zu den religiösen Vorschriften über Verbote zum Ausdruck kommen. Der Verzicht ist für al-Anṣārī generell die vollständige Beseitigung des Verlangens nach etwas. Das stellt sozusagen eine vollkommene Hingabe und vollständige Zufriedenheit mit dem dar, was man hat oder bekommt. Darüber hinaus ist *zuhd* ein Mittel für »gewöhnliche« Gläubige, sich Gott zu nähern. Der Verzicht ist für einen gewöhnlichen Gläubigen nicht einfach, aber für einen Novizen auf dem mystischen Weg eine Notwendigkeit, für die »Elite« auf diesem Weg jedoch etwas Gemeines, da diese Elite bereits erfahren ist in dieser Disziplin. Der Mystiker unterscheidet drei Grade von *zuhd*:

20 ‘Azīz an-Nasafī, *Kitāb al-Insān al-Kāmil* (Der vollkommene Menschen), hg. u. eingeleitet v. *Marijan Molé*. Mit einer Einleitung von *Henry Corbin*, Teheran 2000, 330 f.

1. Verzicht auf das Zweifelhafte nach dem Unterlassen von Verbotenem, weil man sich vor dem Tadel hütet, die Fehlerhaftigkeit verabscheut und eine Abneigung hegt gegen den Umgang mit den Frevlern.
2. Verzicht auf das Überflüssige und alles, was über die lebensnotwendige und hinreichende Nahrung hinausgeht, indem man sich das Freiwerden für die Aufmerksamkeit für das Jetzt zu eigen macht, die innere Unruhe ausschaltet und sich mit dem Schmuck des Propheten und Rechtschaffenen bekleidet.
3. Verzicht auf Verzicht durch drei Vollzüge: durch Geringschätzung dessen, worauf man verzichtet; dadurch, dass man die Zustände für gleichbedeutend hält; dadurch, dass man keine Selbständigkeit mehr wahrnimmt, indem man seinen Blick in das »Tal der Wirklichkeit« lenkt.²¹

5. Armutsideale in sufischen Orden

Während in der allgemeinen Philosophie der Sufis Armut nicht als Ziel der Askese, sondern als eine Station auf dem Weg zur Vereinigung mit Gott bzw. also eine Geisteshaltung verstanden wird, sehen die Bettlerderwische, die von einem Ort zum anderen wandern, in der freiwilligen Armut, wie z. B. auch im christlichen Orden der Franziskaner, eine geistige Vollkommenheit. Die Askese wird somit als »Kleid der Frommen« gesehen.²² Die Anhänger solcher Bettlerderwische bzw. sufischer Orden findet man oft in Gebieten des Nahen Ostens, vor allem in Iran und Afghanistan, einer Gegend, die auch sehr stark von buddhistischen Mönchen aus Süd- und Mittelasien beeinflusst ist. Eine wichtige Schule, die Armut als Lebensstil pflegt, ist der bekannte iranische Gunābādī-Orden, der zurückgeht auf Sultan ʿAlī Shah und in der Herrschaftszeit der Kadsharen aus dem Niʿmatullāhīya-Orden hervorging. Sie waren auch zugleich eine soziale Bewegung. In der Öffentlichkeit trat der gegenwärtige Ordensführer Riḍāʿalīšāh nur als Schiit auf – die einzige Möglichkeit, den Sulṭānʿalīšāhī-Sufismus aufrechtzuerhalten und ihn zu unterstützen, bestand in einer Verheimlichung eben dieser Identität. Gotteshäuser oblagen dem Staat, denn man ging davon aus, dass die *fūqarā*, die Ar-

21 *Richard Gramlich*, Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten, Stuttgart 1992, 96.

22 *Jürgen Wasim Frembgen*, Reise zu Gott. Sufis und Derwische im Islam, München 2000, 146 ff.

men, das Haus Gottes im Herzen trügen und daher per se keine Gotteshäuser bräuchten. Die *fuqarā* wurden von Riḏā‘alīšāh als Märtyrer, die im Iran/Irak-Krieg fielen, angesehen und er war ihnen gegenüber sehr großzügig.²³ Obwohl sich Riḏā‘alīšāhs Gesundheitszustand ab dem Beginn der 1980er Jahre zusehends verschlechterte – die *fuqarā* besuchten ihn in dieser Zeit täglich –, setzte er sich weiter für die sozio-religiöse Re-Integration des Sulṭān‘alīšāhī-Sufismus ein. Auch sein Nachfolger Maḥbūb‘alīšāh sprach von einer »Einheit unter einer islamischen Flagge«. Die Lebensweise der *fuqarā* betrachtete er als »Erlösung in der heutigen Zeit«. Er starb im Jahr 1997, wobei davon ausgegangen wird, dass er ermordet wurde und somit von den *fuqarā* als deren »Märtyrer« angesehen wird.²⁴

6. Fazit und weitere Anknüpfungspunkte

Das Motiv der »Armut« hat, wie zu zeigen versucht, in religiösen Traditionen – wobei vorstehend v. a. auf islamische eingegangen wurde, sich hier aber auch jeweils interreligiöse Anknüpfungspunkte bieten – unterschiedliche Aspekte und Tiefendimensionen:

Zum ersten geht es um einen *schöpferischen* Aspekt des materiellen Daseins, das vergänglich ist und dem himmlischen Dasein gegenübersteht. Unter diesem asketischen Aspekt ist sie als eine Tugend, eine Lebensweise der Frommen zu verstehen.

Zum zweiten wird die Armut unter dem *sozialen* Aspekt als ein soziales Übel angesehen, das bekämpft werden sollte. Dieser Aspekt geht mit einer Theologie der Gerechtigkeit einher, für die sich auch alle Propheten eingesetzt haben. Wenn der Reichtum als Glück verstanden wird, dann ist die Armut ein Unglück. Das Phänomen »Armut« sollte damit differenziert analysiert werden. Die existentielle Armut ist eine Eigenschaft des Daseins, da die Welt nicht von Dauer ist und das Geschöpf in seiner Existenz abhängig ist von Gottes Beistand.

Drittens ist die Überwindung der Armut eine *Grenzüberschreitung*, um die göttliche Fülle zu erreichen, und steht auch als Symbol dafür, dass das Übel »Armut« unerwünscht ist. Es geht dabei nicht um ein Le-

23 *Matthijs van Bos*, *Mystic Regimes. Sufism and the State in Iran, from the late Qajar Era to the Islamic Republic*, Leiden u. a. 2002, 157 ff.

24 Ebd. 185, 194 f.

ben in Armut, sondern darum, einem Ausgleich an sozialer Gerechtigkeit zuzuarbeiten und die existentielle Fülle zu erreichen.

Aus der spirituellen Perspektive heraus geht es im Grunde um die Reinigung und Befreiung der Seele von der Abhängigkeit von Materiellem. Von frommen Sufis wird verlangt, arm zu leben, da dieser Lebensstil ein Zeichen für Demut und gleichzeitig gegen den materiellen Luxus ist. Jedoch kann nur derjenige arm leben, der die Armut verkraften kann und seinen Glauben dadurch nicht schwächt. In seiner Lehre von Armut warnt 'Abd al-Qādir al-Ġīlī (gest. 1166) vor Armut, wenn sie das Herz verfinstert, denn »er (der Mensch) soll wissen, dass er ein Verführter ist, der sich in seiner Armut schwer versündigt hat«²⁵.

Die Spiritualität der Sufis richtet sich gegen Materialität und Herrschsucht und hat damit neue Aktualität in der heutigen Welt, die geprägt ist vom Streben nach Ruhm und Reichtum und einer Übermacht des ökonomischen westlichen Kapitalismus. In der Tat ist es so, dass dies eines der Hauptprobleme unserer gegenwärtigen Welt – mit anderen Worten ein Luxusproblem – ist.

Die Relevanz der Religionen in diesem Kontext wird deutlich, wenn diese nicht allein auf ihren institutionellen Aspekt reduziert, sondern zuvorderst in ihrer spirituellen Natur gesehen werden. Religiosität ist in erster Linie eine individuelle Angelegenheit, obwohl wir zugleich von einer »öffentlichen« und »institutionalisierten« Religion sprechen. Institutionen können nicht schlechterdings »arm« im materiellen Sinn sein – so ist auch christlich gesehen die Kirche als Institution per se nicht einfachhin arm, auch wenn Jesus mit den und für die Armen gelebt und eine entsprechende geistige Haltung vermittelt hat. Ohnehin ist fraglich, ob und wie ein konventionelles Modell der Armut in der heutigen, materiell geprägten Gesellschaft weiter funktionieren kann. Die Religionen können allerdings – gespeist von ihren spirituellen und mystischen Traditionen – eine Geisteshaltung motivieren, die für eine Selbstbesinnung und eine sozial gerechtere Welt vonnöten ist: In diesem Horizont greifen, wie gezeigt, die metaphysische, anthropologische und soziale Dimension von »Bedürftigkeit« der Existenz bzw. »Armut« ineinander. Es geht dabei um das Bewusstsein, dass diese Welt und der Mensch selbst vergänglich sind. Von daher ist gerade in einer westlich-kapitalistischen Welt ein moderater Umgang mit der materiellen Fülle geboten. Insofern bieten die Religionen alternative Sinnressourcen, die zu wahren innerem Reichtum und zur Bereicherung des gesellschaftlichen Zusammenlebens beitragen können.

25 *Gramlich*, Islamische Mystik (s. Anm. 19), 131 f.