

THEOLOGISCHE REVUE

121. Jahrgang
– November 2025 –

Al-Daghistani, Raid: Der (un)erkannte Gott. Die Grundzüge der mystischen Theologie ‘Abd al-Ġabbār an-Niffarīs. – Baden-Baden: Alber 2024. 483 S. (falsafa, 8), geb. € 124,00 ISBN: 978-3-495-99209-8

Raid Al-Daghistani wurde 2024 mit dieser Arbeit vom Fachbereich Philologie der Univ. Münster habilitiert, und ihm wurde die *facultas docendi* für Arabistik und Islamwissenschaft verliehen. Betreuer der Arbeit war Prof. Dr. Thomas Bauer. D. arbeitet am Arbeitsbereich „Kalām, Islamische Philosophie und Mystik“ des Zentrums für Islamische Theol. der Univ. Münster.

Wer an die islamische Mystik, den Sufismus, denkt, verbindet das mit Namen wie Rābi‘a al-‘Adawīyya, (gest. 801), Al-Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāğ (gest. 922), Galāl ad-Dīn Rūmī (gest. 1273) oder Muḥyī ad-Dīn Ibn al-‘Arabī (gest. 1240). Selten sind wohl diejenigen, die dabei an den Namen ‘Abd al-Ġabbār an-Niffarī (gest. 965) denken. Dabei ist es der „größte Meister“ Ibn al-‘Arabī, der dessen zentrales Konzept *waqfa* wiederaufgreift und damit einen Hinweis gibt, dass es sich bei diesem *connu inconnu* (Kap. 2) und „Einzelgänger in der islamisch-mystischen Literaturgeschichte“ (15) um keinen Epigonen, sondern um einen durchaus originellen Denker handelt. An-Niffarī ist weder Netzwerker noch Simplificateur, was Gründe für seine Nichtbeachtung sein können. Diese Hinweise mögen genügen, um die Größe der Aufgabe zu ermessen, die D. mit der Erschließung der beiden bisher vollständig nur in englischer Übersetzung vorliegenden Hauptschriften unternommen hat: „Das Ziel dieser Arbeit ist eine systematisch-kritische und erkenntnistheoretische Darstellung der Hauptkonzepte und Grundmotive von an-Niffarīs Mystik bzw. *mystischer Theologie* anhand seiner beiden Hauptwerke *Kitāb al Mawāqif* (*Das Buch der mystischen Standplätze*) und *Kitāb al-Muḥāṭabāt* (*Das Buch der mystischen Anreden*).“ (27–28)

Diesem Ziel nähert er sich in den Kap. drei bis sieben, nachdem er in Kap. eins Ziel, Methode und Struktur der Arbeit dargelegt und in Kap. zwei Biographisches sowie Rezeptionsgeschichtliches zusammengetragen hat bzw. bevor er in Kap. acht Rückschlüsse auf an-Niffarīs Ethik zieht und in Kap. neun eine Zusammenfassung gibt.

Kap. drei bietet zunächst einen Überblick über alle sieben bisher zugänglichen Werke an-Niffarīs (teilweise mit Aufführung der Inhaltsverzeichnisse), wobei der Schwerpunkt schon beim *Kitāb al Mawāqif* liegt und geklärt wird, was *mawqif* (Sg.) und *waqfa* in der spezifischen Verwendung an-Niffarīs bedeuten: „*Mawāqif* [Pl.] können [...] als intime Zwiegespräche mit Gott und als Tieferfahrungen seiner Nähe aufgefasst werden“ (66). Mit *waqfa* wird demnach die mystische Einheitserfahrung benannt, die auch das Kernkonzept des Sufis bildet. Schon in diesem ersten inhaltlichen Kap. wird deutlich, dass D. sowohl die Kommentare der islamisch-mystischen Tradition (v. a. denjenigen von at-Tilimsānī) als auch die Interpretationen der modernen Islamwissenschaft für

seine Darstellung heranzieht. Ab Kap. vier, das sich dem mystischen Begriff *‘ilm* (Wissen) widmet, tritt die in der Einleitung beschriebene Methodik deutlich hervor: Zunächst wird in das Thema aus einer generellen Perspektive der islamisch-mystischen Tradition eingeführt, dann der spezifische Beitrag an-Niffarī in inter- und intratextuellem Abgleich herausgearbeitet. Zudem werden auch noch Vergleiche zu christl. Mystikern gezogen (in diesem Fall Cusanus u. Dionysius Areopagita, 105). An-Niffarī mystische Epistemologie kehrt den aus Recht und Theol. bekannten Wissensbegriff um: Das begriffliche Wissen ist tatsächliche „Unwissenheit“ *vor* dem wahren Wissen der *waqfa*, dem eine „gelehrte Unwissenheit“ *nach*folgt. Hier deutet sich schon die später folgende Sprachkritik an. Ist *‘ilm* im mystischen Sinne zunächst von seiner Verwendung in den diskursiven Wissenschaften zu unterscheiden, so kommt *ma‘rifa* (Erkenntnis/Gnosis) als Fachterminus des Sufismus daher. Doch ist mit ihr nicht die höchste Ebene des mystischen Weges erreicht, was die Mittelposition des *‘arif* (Gnostiker) zwischen *‘ālim* (Gelehrter) und *wāqif* (In-Gott-Stehender) anzeigt. Die „Erkenntnis der Erkenntnis“ weist schon auf die jede Dualität transzendierende Einheitswirklichkeit der *waqfa* hin, deren Untersuchung das Kap. sechs – als Kernstück der Arbeit – gewidmet ist. Gegenüber dem gebräuchlichen Verständnis des Wortes als „Station“, „Aufenthalt“ oder „Stellung“ verwendet es an-Niffarī als *terminus technicus*: „mystischer Halteplatz“ bzw. „mystischer Stehplatz“: „Mit der Einführung dieses Begriffes versucht an-Niffarī auf eine genuine Art und Weise einen absolut transzendenten Bewusstseinszustand des Menschen jenseits jeglicher Intentionalität und Vergegenständlichung aufzuzeigen“ (158) – wobei fraglich ist, ob von „Bewusstsein“ überhaupt noch die Rede sein kann, ist doch gerade dieses aufgehoben. *Waqfa* steht nämlich als Synonym für *fanā’*, „das vollkommene mystische Entwerden in dem absoluten Einen“ (161), wovon es selbst gar kein Bewusstsein mehr gibt (168). Auch in der „Schau“ (*ru’ya*) gibt es keine Dualität von Schauendem und Geschautem mehr – alles ist Schau. Doch wie lässt sich dann überhaupt noch über so eine Erfahrung sprechen? Diesem Problem nähert sich an-Niffarī mit seiner „Kritik am Buchstaben“ an, die D. in Anlehnung an Walter T. Stace als eine Transzendierung der Sprache angesichts der *waqfa*-Erfahrung interpretiert. Die Sprache kann der Erfahrung des absolut Einen nie gerecht werden, worin auch eine Kritik des sprachlich verfassten Koran liegt (233). Doch kann der Buchstabe die Funktion eines, wenn auch postunitiven „Wegweisers“ einnehmen. Kap. sieben untersucht einige Grundmotive von an-Niffarī Mystik: sein Verständnis von Gottesnähe und -ferne, sein verändertes Verständnis der Begriffe „Hölle“ und „Paradies“, sein Verständnis von *mawqif* und seine Deutung des Symbols „Meer“, seine Unterscheidung zwischen der Barmherzigkeit und der Allbarmherzigkeit – wobei D. zu Anfang zeigt, wie an-Niffarī die konventionelle sprachliche Ordnung der Mystik sprengt und über die Grenze der artikulierbaren Erkenntnis hinausführt. Diese Dekonstruktion „finale[r] *propositionale[r]* *Gewissheit*“ (283) interpretiert D. als Ablehnung fundamentalistischer Deutungen des Islam. Allerdings sei hier angemerkt, dass die mystische Entwerdung, wie sie An-Niffarī darlegt, in politischer Hinsicht auch autokratische Strukturen befördern kann, da die Entkernung des Selbst die politische Diskursivität schwächt und man vielleicht der Versuchung erliegt, dass sich die Einheitserfahrung in einer politischen, alle Vielfalt und Andersheit aufhebenden Einheitsstruktur spiegeln müsse. Daher nimmt es nicht Wunder, dass es in dem an-Niffarī Ethik gewidmeten Kap. acht lediglich um die Beziehung geht, die zwischen dem einzelnen Menschen und Gott besteht: So betont der Sufi hinsichtlich der Dialektik von Sünde und Vergebung allein den Aspekt der Annäherung an Gott, ohne überhaupt auf deren zwischenmenschliche Auswirkungen einzugehen. Die so propagierte mystisch-spirituelle Tugendethik, die letztlich Selbstvervollkommnung in der Ich- und Selbstlosigkeit vor Gott

zum Ziel hat, bietet keinen Anknüpfungspunkt für eine politische Ethik. Das kann trotz des fundamentalismuskritischen Potentials, das D. in ihr entdeckt, als ein Manko dieses mystischen Entwurfs einer Ethik aufgefasst werden. Das Buch endet mit einer Einschätzung, was an-Niffari heutiger islamischer Theol. zu sagen hat. Dabei ist D. wohl besonders zuzustimmen, wenn er in ihm ein herausragendes Beispiel einer „*Erfahrungstheologie*“ (442) im islamischen Kontext sieht, die sich gegen einen starren Dogmatismus richtet. Damit möchte er auch noch einmal verdeutlichen, warum die mystische Theol. ein integraler Bestandteil islamischer Universitätstheol. sein sollte.

Das Buch besticht sowohl durch die dichte und tiefe Durchdringung seines Forschungsgegenstands als auch durch die wohldurchdachte Gliederung und sprachliche Darstellung. In dieser Form gehört diese „Rede von Gott“ (449) in den Diskurs nicht nur islamischer Theol., sondern auch anderer Theologien sowie der Religionsphilos.

Über den Autor:

Markus Kneer, Dr., Privatdozent, Schwerte an der Ruhr (markuskneer@gmx.de)