

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Der Askesediskurs im klassischen und nachklassischen Sufismus

Untersuchungen zur islamischen Verzichtsethik

verfasst von
Mag. phil. Gino Poosch Bakk.phil.

angestrebter akademischer Grad Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl It. Studienblatt: Studienrichtung It. Studienblatt: Betreuer: A 066 800 Religionswissenschaft Ao. Univ.-Prof. Dr. Karl Baier

Prüft das Geschick dich weiß es wohl warum, Es wünschte dich enthaltsam! Folge stumm.

Johann W. Goethe

Buch der Sprüche West-östlicher Divan

Inhalt

1. HINFÜHRUNG	5
2. AUFBAU UND ZIELSETZUNG	8
3. ASKESE - VERSUCH EINER DEFINITION	13
3.1 Wortherkunft- und Bedeutung	13
3.2 EIGENSCHAFTEN UND FORMEN DES ASKETISMUS	16
3.2.1 Absichtlich	16
3.2.2 Freiwillig	16
3.2.3 Schmerzlich	17
3.2.4 Zweckfrei und keinem Selbstzweck dienend	17
3.2.5 Formen und Weisen der Askese	18
3.2.6 Überlegungen und weitere Ansätze der Askeseforschung	19
4. GESCHICHTE UND STAND DER SUFISMUSFORSCHUNG	22
5. DER BEGRIFF "SUFISMUS" – WORTHERKUNFT UND BEDEUTUNG	27
6. DER SUFISMUS ALS RELIGIONSGESCHICHTLICHES PHÄNOMEN	30
6.1. Das 8. und 9. Jahrhundert – Die formative Zeit	31
6.2 10. BIS 13. JAHRHUNDERT – DIE ETABLIERUNG DES SUFISMUS	37
6.3 Al-Ġazzālī und der Sufismus	39
6.4 DAS SUFISCHE ORDENSWESEN	40
6.5 DER THEOSOPHISCHE SUFISMUS DES SUHRAVARDĪ UND IBN ʿARABĪ	43
6.6 PERSISCHE MYSTIK BEI ATTAR UND RUMI	
6.7 Sufismus und Moderne	48
7. ZUR FRAGE AUßERISLAMISCHER EINFLÜSSE AUF DIE SUFIK	52
8. ENTHALTSAMKEIT IN KORAN UND HADITH	57
8.1 Enthaltsamkeit in Koran	
8.2 Enthaltsamkeit im Hadith	60
9. DER MYSTISCHE PFAD DER SUFIS	65

10. ZUM VERHÄLTNIS VON ORTHODOXIE UND SUFISMUS		
11. EXKURS: GRUNDLAGEN DER SUFISCHEN KORANEXEGESE	76	
12. NAFS - DAS WIRKSAMWERDEN DES "ICH"	85	
12.1 DER KRIEG GEGEN DIE TRIEBSEELE	89	
13. ZUHD – EIN ZENTRALES PRINZIP ISLAMISCHER FRÖMMIGKEIT	93	
13.1 Verschiedene Zuhd-Definitionen	94	
13.2 Die Stufen des <i>zuhd</i> nach Ġazzālī	98	
13.3 ZUM VERHÄLTNIS VON ZUHD UND TAWAKKUL	100	
14. BESITZ UND ARMUT	103	
14.1 Lob der Armut	106	
14.2 Vorzüge des Besitzes	109	
14.3 BETTELN UND BROTERWERB	111	
14.3.1 Arbeit und Nichterwerb	111	
14.3.2 Das Problem des Bettelns	113	
15. LIEBE UND GESCHLECHTLICHKEIT	115	
15.1 Urteile über Frauen	117	
15.2 EHE UND EHELOSIGKEIT	119	
15.3 SEXUALITÄT UND GESCHLECHTLICHKEIT	123	
16. FORMEN AREALER UND SOZIALER ASKESE	125	
16.1 Einsamkeit und Gemeinschaft	125	
16.1.1 Die Beziehung zu den Menschen	126	
17. SCHLAFEN UND WACHEN	129	
18. FASTEN UND ESSEN	134	
18.1 Vorzüge und Probleme des Hungers	136	
18.2 Praktische Bestimmungen für das Essen	140	
18.3 DIE RECHTEN SPEISEN	141	
19. DIE KRITIK DER ASKESE	145	
19 1 Ackecekritik von augen	145	

147	
153	
16	
180	

1. Hinführung

In Gesellschaften, in denen der ungebremste Konsum von nicht lebensnotwendigen Gütern zum nahezu formativen Charakteristikum geworden ist, mag ein Thema wie Askese geradezu anachronistisch erscheinen. Der Begriff selbst ist in der Alltagssprache häufig von den säkularen Formen asketischer Praxis, wie sie sich etwa im "allgegenwärtigen Fitness-Kult" zeigen, geprägt. ¹ So wird etwa das Diäthalten zu Schönheitszwecken zuweilen als asketische Praxis uminterpretiert.

Eine religiös begründete Entsagungspraxis scheint heute in unserer Kultur negativ konnotiert zu sein. Jene, die sich ihr verschrieben haben, können nur Eigenbrötler und Außenseiter sein, die von den Segnungen der modernen Welt vielleicht nur deswegen abstehen, weil sie ihnen ohnehin nicht in ausreichendem Maße erreichbar sind.

Es ist die Logik des arbeitsamen Tätigwerdens in der Welt, die sich uns als Idealbild vermittelt. Die Negation dessen, die Passivität des Asketen, muss da als Provokation gelten.

In einem genuin religionsgeschichtlichen Kontext werden vor allem die indischen Religionen und das Christentum mit asketischer Praxis assoziiert. Tatsächlich ist die Askese in Indien eine zentrale Form der Frömmigkeit. Auch das Christentum hat, insbesondere seit dem Entstehen der großen Mönchsorden, eine festverwurzelte asketische Ethik entwickelt. Bei beiden Beispielen ist die professionalisierte Enthaltsamkeit und der mit ihr einhergehende Lebensstil keinesfalls kennzeichnend für die Religion als Ganze, hat jedoch ihren festen, ja gar privilegierten Platz im religiösen Koordinatensystem.

Der Islam hingegen gilt mit seiner Gesetzesethik des rechten Lebens- und Ritenvollzugs gemeinhin als weltzugewandte "Religion der Mindestforderung"², die für asketische Praxis

¹ Fuchs hat auf den "allgegenwärtigen Fitness-Kult" hingewiesen, dem ein "bewußter und systematischer Verzicht auf Lebensqualität" zugrunde liege. Vgl. Fuchs, Markus E.: "Askese," in *Metzler Lexikon Religion*. *Bd. I*, ed. Christoph Auffarth, Jutta Bernard, and Hubert Mohr (Stuttgart: 1999). S. 100f.

² Glasenapp, Helmuth von: *Die fünf Weltreligionen* (München: 2005). S. 384.

und Weltflucht auf den ersten Blick wenig Raum lässt. "Askese scheint dieser Religion zu widersprechen",³ so tönt es gar aus religionswissenschaftlichen Standardwerken. Und tatsächlich: "[...] asceticism as such did not exist as an indigenous Arabian phenomenon[...]", schreibt etwa Julian Baldick.⁴

Gleichwohl hat sich auch in der Geschichte des Islams eine Verzichtsethik 5 herausgebildet, die sich, wie man zeigen kann, als wichtiges Strukturelement der islamischen Frömmigkeitsgeschichte etablieren konnte. Ihr Ort ist der Sufismus. Damit ist jene wichtige geistige Strömung des Islams bezeichnet, die sich bald nach dem Auftreten Muhammads zu formieren begann und die bis heute, freilich in vielfach konsolidierter Form, fortbesteht.

Bei der religionswissenschaftlichen Rede von der Askese sind die islamischen Erscheinungsformen bisher nahezu unbeachtet geblieben, einzig die orientalistische Forschung hat hier einzelne Impulse gegeben.⁶

Wenn ich im Folgenden versuche, mich den Formen der islamischen Verzichtsethik zu nähern, so doch mit einem dezidiert religionswissenschaftlichen Blick, der zwar auf den Ergebnissen islamwissenschaftlicher Forschung fußt, aber einen erweiterten Anspruch an die Systematik und Nutzbarmachung des Materials für die allgemeine Askeseforschung legt. Dabei muss zwangsweise das Überindividuelle Vorrang finden vor dem Speziellen. Ziel ist also weniger eine konzise oder gar chronologische Geschichte der islamischen Askese, die in diesem Rahmen auch gar nicht zu leisten wäre und nach wie vor ein Desiderat ist, sondern eine Darstellung der Formenvielfalt islamischer, vor allem sufischer Enthaltsamkeitspraxis.

³ Schlatter, Gerhard: "Askese," in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher (Stuttgart: 1990). S. 68.

⁴ Baldick, Julian: "Asceticism," in *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. I*, ed. J. D. McAuliffe (Leiden: 2001).

S. 182. ⁵ Der Terminus "Verzichtsethik" wird im Folgenden für die eng mit der asketischen Praxis verknüpfte sufische Geisteshaltung verwendet, nach der es sozial erwünscht ist, sich gewisser Dinge zu enthalten, bzw. auf diese in Zuge eines bewußten Aktes zu verzichten.

⁶ Vgl. für den Forschungsüberblick in der vorliegenden Arbeit.

Dieser religionswissenschaftlichen Perspektive soll auch insoweit Rechnung getragen werden, als dass, immer wenn es geboten ist, auf ähnliche Erscheinungsformen in anderen religiösen Systemen der Welt verwiesen wird. Hierbei müssen zwangsläufig die indischen Religionen als Ort besonders reicher asketischer Praxis zuweilen hervorgehoben werden. Anders als in anderen Religionen, wo die Askese eine Randerscheinung, eine religiöse Sonderbetätigung für einige wenige ist, hat die Hindu-Tradition mit ihrer Lehre von den vier Lebensstadien (skrt. āśramas) die Praxis der Enthaltsamkeit und Zurückgezogenheit zur geradezu idealtypischen religiösen Betätigung erhoben, wie etwa das Manusmṛti lehrt.⁷ Aber auch die jinistischen und buddistischen Askeseformen und Auffassungen werden zuweilen im Rahmen der Arbeit zur Sprache gebracht.

[•]

⁷ Siehe die Abschnitte "Der Waldbewohner" und "Der Weltentsager" im 6. Kapitel des auch als mānavadharmashāstra bekannten Werkes. Vgl. Axel Michaels, ed.: Manusmṛti. Manus Gesetzbuch (Berlin: 2010). S. 118.

2. Aufbau und Zielsetzung

Der Zusammenhang von Asketismus und Sufismus ist keinesfalls ein so fester wie man vielleicht annehmen mag. Viele Sufis waren verheiratet und den Freuden des Lebens nicht abgeneigt. Über die Erfordernisse asketischer Praxis und ihre Bedeutung für den mystischen Pfad der Erkenntnis (arab. tarīqa) existiert seit frühester Zeit ein angeregter Diskurs in der sufischen Literatur. Diese verschiedenen Positionen herauszuarbeiten und systematisch darzustellen, hat sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe gemacht. Man kann zeigen, dass bereits seit den Anfangstagen der islamischen Mystik eine elaborierte Auseinandersetzung über Sinn und Nutzen asketischer Praktiken im Rahmen des sufischen Erkentnisstrebens existiert. So gibt es innerhalb der Sufik etwa eine ganze Reihe von Argumenten, die gegen den Weg der Askese vorgebracht worden sind. Selbst dort, wo asketische Praxis und Verzichtsethik einen Platz haben, ist die Meinungsvielfalt hinsichtlich der Frage, von welchen Dingen und welchem Verhalten es sich zu enthalten gelte, beachtlich. Es macht daher Sinn, von einem Askesediskurs zu sprechen, wie im Titel dieser Arbeit geschehen.⁸

Wichtig ist hierbei folgende Bemerkung: Seit der Frühzeit des Islams haben wir Kunde von Asketen, die ein Leben in Weltabgewandtheit führten und sich allen profanen Reizen entzogen. Bei diesen Menschen kann man noch nicht in jedem Fall von Sufis oder gar Mystikern sprechen, weil, so scheint es, die asketische Praxis zuweilen vor allem Selbstzweck war. In der vorliegenden Arbeit interessiert hingegen die Frage, wie der Topos des Weltverzichts unter Sufis rezipiert und diskutiert wurde.

Zunächst wird der Begriff der Askese in seinen verschiedenen Bedeutungsvariationen aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive zu definieren sein. Dabei muss auf die zentralen Bereiche und Charakteristika asketischer Praxis eingegangen werden. Daran

⁻

⁸ Oliver Freiberger wählte den gleichen Terminus für seine vergleichende Darstellung indischer und christlicher Askese.

schließt ein Überblick über die Erträge der islamwissenschaftlichen Sufismusforschung an, in dem gleichzeitig die Anfänge der europäischen Sufismusrezeption darzustellen sind.

Nach diesem allgemeinen Teil wenden wir uns den islamischen, vor allem sufischen Askesepraktiken zu. Dabei ist zunächst auf die Bedeutung des Wortes "Sufismus" einzugehen. In einem weiteren Schritt sollen einige Ausführungen zu der immer wieder auftauchenden Frage nach den außerislamischen Einflüssen auf die Sufik gemacht werden, dies verlangt allein der religionswissenschaftliche Ansatz der Arbeit.

Die Forderung auf etwas zu verzichten, ist durchaus ein zentrales Motiv der muslimischen Pflichtenlehre. Schon der Koran fordert die Meidung bestimmter Speisen und Getränke und warnt vor den mannigfachen Gefahren der Unreinheit und der Gier. An keiner Stelle ruft er jedoch direkt zu Weltverzicht oder Entsagung auf. In einem eigenen Abschnitt dieser Arbeit wird den koranischen Bestimmungen über Verzicht und Genuss nachgegangen und in einem weiteren Kapitel die sufische Interpretation des Korans behandelt, ein Thema, das in der islamwissenschaftlichen Forschung erschreckend unterbelichtet ist.

Nahezu gleich bedeutend wie der Koran ist für die islamische Pflichtenlehre, ja für das gesamte islamische Recht, die *sunna* des Propheten Muhammad, wie sie sich in der literarischen Gattung des *Hadith* zeigt. Es muss daher in einem eigenen Kapitel der Frage nachgegangen werden, wie Askese und Enthaltsamkeit in diesem Schrifttum thematisiert werden.

Der subsumierende Begriff "Sufismus" als solcher ist bereits durchaus problematisch und könnte zu der Vermutung Anlass geben, dahinter verberge sich ein bestimmtes und bestimmbares, in sich kohärentes Phänomen. Alles andere als das, ist jedoch der Fall! Unter den Sufis, wie von nun an hier all jene Frommen genannt werden, deren Denken und Wirken diese besondere Form islamischer Religiosität prägen, gibt es höchst orthodoxe Denker ebenso wie solche, die sich ob ihrer asketischen Praxis und

9

⁹ In Sure 89,20 des Korans wird den Gläubigen etwa vorgeworfen, sie liebten "Hab und Gut über alles".

theosophischen Gottesschau als von jeglicher Unterwerfung unter das Gesetz enthoben betrachteten. In einem eigenen religionshistorischen Abriss werde ich einige zentrale Gestalten des Sufismus vorstellen und in ihr Denken einführen. Dabei soll deutlich werden, was im Rahmen dieser Arbeit als klassischer und nachklassischer Sufismus verstanden wird.

Die Beschreibung der Heterogenität sufischen Denkens und asketischer Praxis wirft zwangsläufig die Frage nach der Vereinbarkeit mit dem islamischen Recht auf. Dass Ekstatiker und Mystiker sich von jeher einem Häresieverdacht ausgesetzt sehen, ist gewissermaßen eine religionsgeschichtliche Konstante. In einem eigenen Kapitel wird daher das Verhältnis von Sufismus und Orthodoxie zu klären sein.

Nachdem damit einige Grundprobleme bei der Rede vom Sufismus einer Klärung unterzogen wurden, widmet sich die Arbeit ganz der sufischen Verzichtsethik. Hierfür scheint es mir zwingend erforderlich, die virulenten Fragen ganz aus den Äußerungen und Schriften der Sufis selbst anzugehen, weshalb diese häufig zu Wort kommen. Das sufische Schrifttum ist am eindringlichsten in verschiedenen großen Handbüchern kompiliert, die seit dem späten 10. Jahrhundert entstehen, in welchen die Autoren sich zum Ziel gesetzt hatten, die Haltungen verschiedener sufischer Autoritäten zu allen relevanten theoretischen und praktischen Fragen zu sammeln. Diese Handbücher sind daher die wichtigste Quelle für das sufische Denken.

Alles asketische Streben der Sufis richtet sich, wie zu sehen sein wird, auf die Ausschaltung der Wirksamkeit der Triebseele (arab. nafs). Sie ist es, die nach sufischer Auffassung den Menschen an das Diesseitige, Materielle bindet und damit den Blick auf Gott verstellt. Diesen Diskursen um die Triebseele soll in einem eigenen Kapitel nachgegangen werden. Dabei wird auch die spirituelle Umdeutung der koranischen Verpflichtung zum Kampf (arab. Ğihād) zu thematisieren sein, die gerade in rezenten Islamdebatten von enormer Wichtigkeit ist. Anschließend wird mit dem arabischen Begriff zuhd (dt. Weltverzicht) der zentrale Fluchtpunkt dieser Arbeit eingeführt. Hier werden verschiedene Deutungen ebenso zu klären sein, wie die Frage, welche Position dieses Konzept im gesamten sufischen Denken einnimmt.

Daran anschließend widmet sich die Arbeit der Untersuchung der wichtigsten sufischen Enthaltsamkeitspraktiken. Dabei ist es ein Hauptanliegen, die Diskursivität der sufischen Auseinandersetzung mit asketischer Praxis zu untersuchen. Es wird sich zeigen, so hoffe ich, dass es keineswegs zutreffend ist, die Begriffe "Asket" und "Sufi" synonym zu gebrauchen und die Meinungsvielfalt in Bezug auf die klassischen asketischen Disziplinen wie etwa Hungern, Armut und Keuschheit durchaus enorm ist.

Ein Kapitel zur außer- und innersufischen Askesekritik will schließlich die kritische Thematisierung der Enthaltsamkeit im islamischen Denken in den Blick nehmen und damit das Bild abrunden.

Einige formale Anmerkungen: Arabische und persische Wörter werden in Übersetzung und in der gebräuchlichen Umschrift der "Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" wiedergegeben, 10 es sei denn, es handelt sich um Wörter, die bereits eine gebräuchliche deutsche Form haben. So schreibe ich etwa Koran (statt qur'ān), Scharia (statt šarī'a), und Sufismus (statt ṣūfīya). Die Begriffe "Sufismus" und "Sufik" sind etablierte Bezeichnungen und werden hier synonym verstanden. Verwende ich gebräuchliche deutsche Begriffe, deren Übersetzung aus dem Arabischen dem ursprünglichen Sinn nicht vollständig gerecht werden, gebe ich dahinter in Klammern den arabischen Terminus an. Ein Beispiel: Das arabische Wort dīn kommt dem deutschen Wort "Religion" nahe, ist seiner Konnotation nach jedoch nicht gänzlich gleichbedeutend. Sanskrittermini, die bei Ausführungen zu indischen Phänomenen Verwendung finden, werden in der geläufigen IAST-Umschrift wiedergegeben.

Die Namen klassischer arabischer und persischer Autoren, so auch alle Namen der zitierten Sufis sind kursiv gesetzt, die Namen von Wissenschaftlern hingegen nicht. Dies macht allein deswegen Sinn, weil dadurch deutlich wird, ob die Ansicht einer historischen Persönlichkeit referiert wird, oder Ergebnisse aus der rezenten Sufismusforschung, auch wenn die wiedergegebenen Autoren dem Leser nicht bekannt sind.

¹⁰ Diese hat im Vergleich zu anderen möglichen Umschriften den Vorteil, dass hier für jeden einzelnen arabischen Buchstaben ein Äquivalent existiert.

Bei wichtigen koranischen Passagen gebe ich den Wortlaut für den, des Arabischen mächtigen Leser in Transliteration wieder. Der Koran wird, wenn nicht anders angegeben, in der noch immer maßgeblichen Übersetzung von Rudi Paret zitiert.¹¹ Zeitangaben erfolgen nach christlicher Zeitrechnung und nicht nach dem islamischen Mondkalender, der das Jahr von Muhammads Auswanderung von Mekka nach Medina zum Beginn der Zeitrechnung macht ("Anno Hegirae").

Eine Bemerkung zu den zahlreichen Zitaten aus sufischen Handbüchern und Schriften im zweiten Teil dieser Arbeit: In erster Linie stütze ich mich dafür auf die Übersetzungen durch andere Sufismusforscher, vor allem auf die großartige Pionierarbeit von Richard Gramlich. In einigen Fällen allerdings, wo mir die Übersetzung zweifelhaft schien, habe ich sie in arabischen Editionen, so diese mit vertretbarem Aufwand greifbar waren, überprüft und ggf. adaptiert.

¹¹ Vgl. Rudi Paret, ed.: *Der Koran* (Stuttgart: 2007). Auch die neuste, durchaus gelungene Übersetzung von Hartmut Bobzin kann Parets Übertragung nicht hinfällig machen, sondern sie allenfalls ergänzen.

3. Askese – Versuch einer Definition

Die religionswissenschaftliche Forschung hat sich seit ihren Anfängen mit Recht intensiv um die Beschreibung und Erklärung dessen, was asketische Praxis auszeichnet, bemüht. Der lange Zeit dominierende religionsphänomenologische Ansatz hat, wie bei vielen anderen Phänomenen auch, mitunter zu einer Nivellierung der Verschiedenartigkeit der Askese in den religiösen Systemen der Welt geführt.

Wenn wir im Folgenden versuchen, einen Überblick über die Wortbedeutung von "Askese" und die formativen Merkmale der asketischen Lebensweise zu geben, so liegt dem zwangsläufig ein substantieller Begriff von Askese zu Grunde, der das Wesen der Askese zu umreißen trachtet und vielerlei kritische Anfragen hervorrufen sollte. Bei einem solchen definitorischen Bemühen muss aber auch ein funktionaler Askesebegriff zum Tragen kommen, der die Frage zu beantworten sucht, was Askese leistet.¹²

Oliver Freiberger hat darauf hingewiesen, dass der Begriff der Askese weit weniger problematisch sei, als andere, die enger mit der europäischen Geistesgeschichte verbunden sind wie etwa Sünde oder Atheismus.¹³

3.1 Wortherkunft- und Bedeutung

Der Begriff Askese geht auf den griechischen Terminus ἄσκησις, áskēsis zurück. In seiner Verbform (ἀσκεῖν, askein) ist er seit Homer belegt. Zunächst ist der Begriff noch nicht mit enthaltsamen Praktiken verknüpft und bedeutet lediglich "kunstvoll verarbeiten" oder

¹² Vgl. Kehrer, Günter: *Einführung in die Religionssoziologie* (Darmstadt: 1988). S. 21.

¹³ Vgl. Freiberger, Oliver: *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Wiesbaden: 2009). S. 12.

"schmücken". ¹⁴ Seit dem 5. Jhd. v. Chr. lässt sich ein Bedeutungswandel feststellen. Das Wort bezeichnet nun "tätig sein" und "sich in etwas üben". Damit ist zunächst vor allem ein gymnastisches und athletisches Training gemeint ¹⁵, bald tritt jedoch auch die geistigsittliche Ebene, etwa das Streben nach Gerechtigkeit und Wahrheit, dazu. ¹⁶

Diese Entwicklung weg von einem lediglich körperzentriertem Askesebegriff hin zu einer Begriffsbedeutung, die auch die Seele umfasst, lässt sich mit dem Leib-Seele-Dualismus erklären, der seit der sokratischen Wende die philosophische Anthropologie bestimmt.¹⁷ Wie wir sehen werden, ist dieser Diskurs auch ein wichtiger Topos der sufischen Rede von der Askese, die sich nicht mit körperlichen Entbehrungen allein zufrieden geben mag.

Wichtig ist anzumerken, dass der Begriff in der Antike zunächst einen weltzugewandten, positiven Charakter hat und erst später, in der Ausformung verschiedener asketischer Praktiken, eine "negative Haltung zur Erreichung positiver religiöser Ziele" intendiert, worauf bereits Gustav Mensching hingewiesen hat. ¹⁸ Der antiken Askese fehlt also zunächst noch jeglicher Entsagungscharakter, sie zielt vielmehr auf Engagement, Vitalität und Tugendhaftigkeit ab. ¹⁹ Ab dem 1. Jhd. v. Chr. setzt dann ein Wandel ein, der nun den Verzicht als formatives Strukturelement hervortreten lässt. ²⁰ Damit ist der Begriff "Askese" seiner heutigen Bedeutung angenähert.

_

I, ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel (Tübingen: 1998). S. 831.

¹⁴ Vgl. Schlatter, Gerhard: "Askese," in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher (Stuttgart: 1990). S. 60.

¹⁵ Vgl. Harich-Schwarzbauer, Henriette: "Askese. I. Religionsgeschichtlich. 1. Griechisch-römisch," in *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. I*, ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel (Tübingen: 1998). S. 830.

¹⁶ Vgl. Schlatter, Gerhard: "Askese," in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher (Stuttgart: 1990). S. 60.

¹⁷ Vgl. Harich-Schwarzbauer, Henriette: "Askese. I. Religionsgeschichtlich. 1. Griechisch-römisch," in *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. I*, ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel (Tübingen: 1998). S. 830.

¹⁸ Mensching, Gustav: "Askese, 1. Religionsgeschichtlich," in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3 Bd. I*, ed. Kurt Galling (Tübingen: 1957). S. 639.

¹⁹ Vgl. Schlatter, Gerhard: "Askese," in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher (Stuttgart: 1990). S. 60.

²⁰ Die Gründe für diesen recht plötzlichen Wandel sind schwer auszumachen und können hier nicht näher betrachtet werden. Lange Zeit hatte man Philon von Alexandrien einen großen Anteil an dieser Entwicklung zugeschrieben, was die neuere Forschung jedoch zurückweist. Vgl. Harich-Schwarzbauer, Henriette: "Askese. I. Religionsgeschichtlich. 1. Griechisch-römisch," in *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd.*

Walter O. Kaelber hat in seinem weitrezipierten Beitrag für die "Encyclopedia of Religion" festgestellt, dass das Phänomen der Askese "virtually universal in world religion" sei. Schon bei Durkheim findet sich eine ähnliche Feststellung: "Jede Religion", so schreibt er, "enthält sie [die Askese] zum mindesten im Ansatz, denn es gibt keine Religion, in der man nicht einem System von Verboten begegnet".²¹

Die Geschichte der Enthaltsamkeit beginnt laut Kaelber bereits in vorgeschichtlicher Zeit, in der bereits erste Formen des Fastens und der Keuschheit existiert haben dürften, die dem Ziel dienten, dämonischen Einflüssen zu entkommen oder diese ganz zu vermeiden. So etwa den den Einfluss böser Mächte die im Zuge der Speiseaufnahme den Körper befallen können.²²

Enthaltsamkeit war aber auch schon in prähistorischer Zeit eng mit dem Topos der Reinheit verknüpft. Verschiedene asketische Praktiken konnten zur Vorbereitung von Ritualen dienen.²³

Asketismus ist zwar ein universales Phänomen, das seinen Platz in vielen, vielleicht gar den meisten, religiösen Systemen dieser Welt hatte, es lässt sich jedoch keineswegs überall und zu jeder Zeit feststellen. Im Alten Ägypten etwa, finden wir zwar gewisse Enthaltsamkeitspraktiken, keinesfalls jedoch eine ausgereifte asketische Ethik. Gewisse Speise- und Keuschheitsvorschriften dienten lediglich dem Zwecke kultische Reinheit zu erwerben und das Ansehen der Priester zu festigen.²⁴

-

²¹ Der zweite Teil dieser Aussage ist durchaus problematisch, intendiert er doch, dass bereits die Befolgung von Verboten ein asketisches Prinzip wäre. Doch nicht jede Enthaltsamkeit ist Askese! Durkheim, Èmile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt a. M.: 1981). S. 422; Anm. 5.

²² Kaelber, Walter O.: "Asceticism," in *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. I*, ed. Lindsay Jones (Farmington Hills: 2005). S. 526.

²³ Ibid.

²⁴ Es ist interessant, dass die spätere Historiographie eine Bedeutung der Askese im Alten Ägypten konstruiert hat. Dabei wurden aber wohl eher spätere Idealbilder und Projektionen als Eigenheiten des ägyptischen Priestertums stilisiert. Vgl. zu dieser Frage Bonnet, Hans: "Askese," in *Lexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte* (Hamburg: 2000). S. 55.

3.2 Eigenschaften und Formen des Asketismus

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die religionsphänomenologische Methode zu einer Nivellierung der zuweilen verschiedenartigen Erscheinungsformen des Asketismus in den religiösen Systemen der Welt führen kann. Nichtsdestotrotz soll im Folgenden ein kurzer Überblick über einzelne Wesensmerkmale der Askese gegeben werden. Dabei müssen wir zunächst aus heuristischen Gründen von einem substantiellen Askesebegriff ausgehen.

Gerhard Schlatter hat verschiedenene zentrale Eigenschaften formuliert, die sich laut ihm in nahezu allen asketischen Phänomenen der Welt zeigen lassen. Zu nützlich eine solche Aufstellung sein mag, sie muss kritisch hinterfragt werden.

3.2.1 Absichtlich

Askese ist immer absichtlich und setzt eine bewusste Entscheidung voraus. Ein Verzicht auf gewisse Dinge wie Geld oder Nahrung kann nur dann als asketisch bezeichnet werden, wenn der Verzichtende auch die Wahl hatte, sich für Wohlstand und Nahrung zu entscheiden, dies aber bewusst nicht tut. Enthaltsamkeit als Widerfahrnis, weil äußere Gründe, soziale oder finanzielle Umstände sie bedingen, kann nicht als asketisch bezeichnet werden. Die Entsagung muss also absichtsvoll auf sich genommen werden.²⁵

3.2.2 Freiwillig

Mit der Tatsache, dass Askese absichtlich auf sich genommen werden muss, ist der Aspekt der Freiwilligkeit eng verknüpft. Sexuelle Enthaltsamkeit, die durch einen Mangel an Gelegenheiten bedingt ist, ist ebenso nicht als asketisch zu bezeichnen, wie das christliche Zölibat, da es sich dabei um ein verordnetes Abstehen von sexuellen Handlungen handelt.²⁶

16

²⁵ Vgl. Schlatter, Gerhard: "Askese," in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher (Stuttgart: 1990). S. 69.

²⁶ Vgl. ibid. S. 70.

Freilich, die Definition von Askese als unbedingt freiwilligen Akt, die sich schon bei Kaelber findet ²⁷ und von Schlatter unkritisch übernommen wird, ist bei genauerer Betrachtung nicht in jedem Fall aufrecht zu halten. So mag etwa sozialer Druck in gewissen Fällen zur Ausübung asketischer Praktiken führen und damit das Element der Freiwilligkeit entbehren. ²⁸

3.2.3 Schmerzlich

Die asketische Praxis, bei der der Leib ganz besonders Gegenstand des Vollzuges ist, zeichnet sich zumeist durch eine schmerzhafte, physische Einwirkung aus. Die zentralen asketischen Übungen der Keuschheit, des Fastens, ganz besonders aber auch die häufig begegnenden Formen der Kasteiungen des Leibes erweisen das Erdulden und Erleiden, ja Herbeiführen von physischem Schmerz als formatives Strukturelement der Askese.²⁹ In einigen religiösen Systemen kann diese systematische Schwächung des Körpers bis zum Äußersten getrieben werden, die letztlich sogar zum Tode führen kann oder diesen gar bewusst anstrebt.³⁰

3.2.4 Zweckfrei und keinem Selbstzweck dienend

Der Begriff der Askese ist Teil des alltäglichen Sprachgebrauchs und findet häufig Anwendung um etwa eine Diät, die zur Gewichtsabnahme führen soll, zu bezeichnen. Eine solche Diät mag sowohl freiwillig und absichtlich, ja zuweilen gar schmerzlich sein, sie ist, laut Schlatter, dennoch keine asketische Praxis, da sie einem gezielten, diesseitigen Zweck dient.³¹

_

²⁷ Kaelber, Walter O.: "Asceticism," in *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. I*, ed. Lindsay Jones (Farmington Hills: 2005). S. 526.

²⁸ Vgl. Freiberger, Oliver: *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Wiesbaden: 2009). S. 13.

²⁹ Vgl. Schlatter, Gerhard: "Askese," in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher (Stuttgart: 1990). S. 70.

³⁰ Im Jinismus hat die Askese einen geradezu konstitutiven Stellenwert. Besondere Bedeutung kommt dem Fasten zu. Hier hat der Jinismus die verschiedensten Formen entwickelt, die vom zeitweiligen Unterlassen der Nahrungsaufnahme bis hin zur vollständigen Nahrungsverweigerung, die den Hungertod zur Folge hat, reicht.

Vgl. Glasenapp, Helmuth von: *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion.* (Berlin: 1925). S. 376. ³¹ Vgl. Schlatter, Gerhard: "Askese," in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher (Stuttgart: 1990). S. 70.

Natürlich kann auch der Asket nach einem Verdienst trachten, dieser ist jedoch in der Regel kein Selbstzweck, sondern zielt auf eine Sublimierung der eigenen Erfahrungswelt.

3.2.5 Formen und Weisen der Askese

Neben diesen Eigenschaften, die eine Praxis als asketisch erweisen, muss im Folgenden auf die grundlegenden Formen und Weisen der Askese eingegangen werden. Diese sind freilich in ihrer Gewichtung innerhalb der einzelnen religiösen Systeme höchst unterschiedlich verteilt. Es wird ein Ziel dieser Arbeit sein, die sufische Askese dahingehend zu untersuchen, welcher der nun darzustellenden Formen besondere Bedeutung zukommt.

Der diätische Verzicht auf Nahrung oder bestimmte Speisen und Getränke kann als eine der wichtigsten asketischen Praktiken gelten. Das Fasten ist zumeist eine zeitlich beschränkte Praxis, die dem Ziel dienen kann, durch die Überwindung des Hunger- und Durstgefühls den Geist zu schärfen und diesen über den Körper zu erheben. So kann etwa rituelle Reinheit angestrebt und hergestellt werden.³²

³² Eine extreme Form des Fastens wird, soweit ich sehe, in der Askeseforschung so gut wie überhaupt nicht beachtet: Die mittelalterlichen Katharer kannten als zentrales Initiationsritual das sog. Consolamentum. Der auch als "Geistestaufe" bezeichnete Vorgang ist der einzige Weg um Mitglied der katharischen Kirche zu werden und nach katharischer Auffassung auch der einzige Weg zum Heil. Im Vorfeld der Weihe war eine "Probezeit", zumeist ein Jahr des Fastens, vorgesehen. Diese Periode wurde abstinentia genannt. Der Empfänger musste nach seiner Weihe seinem bisherigen Leben konsequent entsagen und durfte weder das andere Geschlecht jemals wieder berühren, noch Fleisch, Käse und Milch zu sich nehmen. Jede Versündigung gegen diese Grundsätze zog den Verlust der Weihe nach sich. Ein für unseren Zusammenhang interessanter Sonderfall stellt das Kranken-Consolamentum dar, welches ein Sterbender erhalten konnte. Die dem eigentlichen Initiationsritus vorausgehende Periode der Enthaltsamkeit, kann von einem Sterbenden schwerlich vorgewiesen werden. Um dennoch die unabdingbare Würdigkeit zum Empfang der Consolamentums zu erlangen, muss diese quasi nach dem Empfang der Weihe vom Kranken "nachgeholt" werden. Hierfür verpflichtet sich der sterbende Geweihte nach Empfang des Consolamentums bis zu seinem endgültigen Dahinscheiden keine Nahrung mehr zu sich zu nehmen. Einzig Wasser ist erlaubt. Ein Brechen dieser Verpflichtung zog den endgültigen Abfall vom Heil nach sich. Der Sterbende hatte dann keine Möglichkeit mehr die verhasste, teuflische Welt zu verlassen. Auf diese Weise verhungerten zahlreiche Gläubige, von der Krankheit ohnehin bereits geschwächt. Sollte der Kranke jedoch wider Erwarten zu Kräften kommen, so musste er den Tod gewaltsam hervorrufen. Diese rituelle Form der Selbsttötung, immerhin in einer Zeit da Suizid als Todsünde verstanden wurde, nannte man endura. Vgl. für eine systematische Darstellung der hier nicht weiter zu verfolgenden Verzichtsethik der Katharer Lambert, Malcom: Geschichte der Katharer. Aufstieg und Fall der großen Ketzerbewegung (Darmstadt: 2001). S. 254ff.

Von ebenso großer Bedeutung in asketischen Traditionen ist die Keuschheit, die den sexuellen Verzicht auf Lustbefriedigung und Erotik verlangt. Der Asket will auch hier seine körperlichen Begierden überwinden und das dem Menschen eigene Triebhafte abstellen.³³

Als weitere asketische Form ist die Armut und Besitzlosigkeit zu nennen. Der Verzicht auf Vermögen und materielle Güter zielt auf die Überwindung der Fixierung auf das Materielle ab³⁴ und will damit das Ideelle, Geistige betonen.

Eine weitere zentrale Form ist die Wahl der Isolation bzw. der areale Verzicht auf das, was dem Menschen Sicherheit und ein ruhiges Leben garantiert: Die Vertrautheit und Sicherheit einer Wohnung, eines eigenen Privatbereichs. Über die weltliche Geborgenheit stellt der Asket bei dieser Praxis die geistige Unabhängigkeit.³⁵

Die Frage der Hygiene und Gesundheit schließlich spielt in asketischen Traditionen ebenso eine Rolle. Der gesuchte Verzicht auf Wohlbefinden und Sauberkeit, ja gar das Hinwenden zu Schmerz, Kälte und Schlägen, folglich zu einer gezielten Schwächung des Körpers³⁶ betont neben dem Bußcharakter vor allem das Primat des Geistigen über den ohnehin als mangelhaft und begrenzend erlebten Körper.

3.2.6 Überlegungen und weitere Ansätze der Askeseforschung

Das Element der Zweckfreiheit welche in Schlatters Modell geradewegs zu einer *Conditio sine qua non* aufgewertet ist, sollte nicht unhinterfragt übernommen werden, auch wenn der Grundgedanke selbst als Instrument seinen Wert hat. Freiberger hat darauf hingewiesen, dass "bestimmte Erlebnisse oder Emotionen, die durch die Askespraxis

35 Vgl. ibid.

³³ Vgl. Schlatter, Gerhard: "Askese," in *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, ed. Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher (Stuttgart: 1990). S. 72.

³⁴ Vgl. ibid.

³⁶ Vgl. ibid.

ausgelöst werden, vielleicht durchaus als befriedigend und erfüllend empfunden werden"³⁷ könnten, womit eine asketisches Streben diesem Zweck dienen würde. Vielleicht mag mancher Asket seine Praxis auch nur deswegen beibehalten, weil rein weltliche Gratifikationen, wie etwa Sozialprestige einen angestrebten Lohn darstellen.³⁸

Wie im Verlauf der Arbeit zu zeigen sein wird, ist die Frage des Verdienstes eine zentrale Bruchstelle im sufischen Askesediskurs und gleichsam Ausgangspunkt der innersufischen Askesekritik.

Die Askeseforschung hat jedoch seit Kaelbers und Schlatters Beiträgen auch andere Perspektiven eingenommen. Gavin Flood etwa hat in seiner Studie "The Ascetic Self" die Subjektivität des Asketen in den Mittelpunkt gestellt. Seine Grundannahme lautet: "the ascetic self is performed".³⁹

Mit seiner These dürfte Flood an die bereits 1995 von Richard Valantasis vorschgeschlagene Askesebestimmung anknüpfen, welche die Performanz der Asketen betonte: "Asceticism may be defined as performances designed to inaugurate an alternative culture, to enable different social relations, and to create a new identity."

Flood richtet den Blick ganz auf die Subjektivität des asketischen Selbst und nicht etwa auf das allgemeine Phänomen der Askese. Spannend ist nun aber, dass laut Flood eine strukturelle Formation existiert, welche die asketische Lebenspraxis prägt. Dabei ist seine Annahme entscheident, dass das asketische Selbst in zweierlei Hinsicht einen Darstellungsakt vollzieht: "It performs the memory of tradition and it performs the ambiguity of the self."⁴¹

³⁷ Freiberger, Oliver: *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Wiesbaden: 2009). S. 13.

³⁸ Ibid.

³⁹ Flood, Gavin: The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition (Cambridge: 2004). S. 4.

⁴⁰ Valantasis, Richard: "A Theory of the Social Function of Asceticism" in *Asceticism*, ed. Vincent Wimbusch & Richard Valantasis (New York: 1995). S. 548

⁴¹ Flood, Gavin: The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition (Cambridge: 2004). S. 4.

Die asketische Praxis ist also, auch wenn sie in Abgeschiedenheit ausgeübt wird, ein öffentlicher Akt, 42 weswegen der Asket seine Bindung an die Gesellschaft niemals völlig aufgeben kann. Flood illustriert dies etwa an der Rede des Asketen: "ascetic speech is a controlled speech and a controlled discourse that expresses the story of the tradition and recapulates the memory of the tradition."43

Flood sieht in der asketischen Handlung daher auch keinen individualitischen, doch aber einen subjektiven Akt, der das Gedächtnis einer Tradition ausdrückt. Der Autor nennt diesen Vorgang "entextualisation", bei dem der Asket durch die ritualisierte Handlung seinen Körper zum dem von der Tradition vorgegebenen asketischen Selbst transformiert.44

Mit seiner Arbeit, die die phänomenologische Methode weiterführt und gleichzeitig in ihrer klassichen Form überwindet, zeigt Flood die feste Verbindung zwischen dem einzelnen Asketen und der Tradition aus der dieser entstammt. Seine These konnte er in allen drei von ihm untersuchten Traditionen (Hinduismus, Buddhismus, Christentum) belegen, wie er resümiert: "The process whereby the self becomes an ascetic self, the shaping of the self in the form of tradtion, the entextualisation of the body, is found in all the cultural locations we have examined."45

Auch die sufische Askese bewegt sich, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, in einem Spannungsfeld von Tradition und Subjektivität. Wir werden sehen, in welcher Weise im Askesediskurs des Sufismus diese Fragen virulent werden.

⁴² Ibid. S. 7. ⁴³ Ibid. S. 15.

⁴⁴ Ibid. S. 13.

⁴⁵ Ibid. S. 211.

4. Geschichte und Stand der Sufismusforschung⁴⁶

Das Interesse für den mystischen Islam scheint in Europa erstmals durch die Reiseberichte aufgekommen zu sein, die von Orientreisenden des 16. und 17. Jahrhunderts mitgebracht wurden. Hier waren es die tanzenden und weinenden Derwische, die den aufgeschlossenen Leser in den Bann zogen.⁴⁷

Es war aber vor allem zunächst die persische und nicht die arabische mystische Literatur, der in Europa Aufmerksamkeit zukam. Der deutsche Gelehrte und Forschungsreisende Adam Olearius (1599-1671)⁴⁸ hatte bereit im Jahr 1651 *Sa'dīs* Werk *Gulistān* (dt. Rosengarten) ins Deutsche übersetzt und damit erheblichen Einfluss auf die gebildeten Kreise ausgeübt. Von J. W. Goethe wissen wir ⁴⁹, dass er die Übersetzungen und Reisebeschreibungen des "trefflichen Olearius" intensiv studiert und zur Quelle seines west-östlichen Diwans gemacht hat. ⁵¹

Gleiches gilt für Ḥāfez 'sufische Texte, die nicht nur bei Goethe, sondern in der gesamten literarischen Welt des 18. Jahrhunderts großes Interesse hervorriefen,⁵² wenngleich die blühende Metaphorik des Diwans zumeist allzu wörtlich verstanden wurde.⁵³

Es ist das 19. Jahrhundert, das für die europäische Islamwahrnehmung von entscheidender aber auch ambivalenter Bedeutung ist.⁵⁴ Der Historismus führte erstmals

⁴⁶ Im folgenden referiere ich in erster Linie die Entwicklung der deutschsprachigen Sufismusforschung, da deren Erträge etwa jene der englischsprachigen Forschung übersteigen, deren Befunde freilich dennoch eingang in die vorliegende Untersuchung finden.

⁴⁷ Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 22.

⁴⁸ Vgl. für Olearius' spannende Biographie und eine Analyse der *Gulistān*-Übersetzung Behzad, Faramarz: *Adam Olearius Persianischer Rosenthal: Untersuchungen zur Übersetzung von Saadis "Golestan" im 17. Jahrhundert.* (Göttingen: 1970). passim

⁴⁹ Vgl. für eine hervorragende germanistische Studie zu Goethes Verhältnis zum Orient Mommsen, Katharina: *Goethe und die arabische Welt* (Frankfurt am Main: 1988), passim

⁵⁰ Goethe, Johann Wolfang: "Besserem Verständniss," in *West-östlicher Divan. Studienausgabe* (Stuttgart: 1999). S. 436.

⁵¹ So schreibt Goethe "er [Olearius] giebt uns höchst erfreuliche und belehrende Reiseberichte […] und bey seiner Rückkehr [machte er] die Deutschen mit Saadi dem Trefflichen, durch eine tüchtig und erfreuliche Uebersetzung bekannt […]." Ibid. S. 436.

⁵² Der österreichische Orientalist Joseph von Hammer-Purgstall veröffentliche 1812 seine deutsche Übertragung von Ḥāfeẓ' Diwan.

⁵³ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 23.

zum Druck sufisch-mystischer Texte in arabischer und persischer Sprache. Die meisten davon hatten ein spätes Entstehungsdatum, was den Forschern zunächst den Eindruck verschaffte, der Sufismus sei eine isolierte, unerhebliche Randerscheinung ohne jeden formativen Beitrag zum Islam.⁵⁵

Als erste dezidierte Auseinandersetzung mit dem Sufismus kann ein schmaler Band mit dem Titel *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica* des deutschen protestantischen Theologen Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799-1877) gelten, der auch von Hegel und Goethe rezipiert wurde, ⁵⁶ und dessen nicht unbedingt präzise Übersetzungen, durchaus erstaunlich, sogar noch in Geo Wildengrens klassischem Werk "Religionsphänomenologie" Verwendung fanden. ⁵⁷

In der Mitte des 19. Jahrhunderts setzte dann eine intensive Bearbeitung des Sufismus ein, die sich zunächst der Frage nach dem Ursprung des Sufismus und seiner Einflüsse widmete.⁵⁸ Dabei wurden die absurdesten Theorien vorgetragen: der Sufismus, so glaubte etwa Edward Henry Palmer (1840-1882) in seinem Werk *Oriental Mysticism* (1867), sei eine Weiterentwicklung der "Urreligion der arischen Rasse"⁵⁹, eine Deutung die, wie unschwer vorzustellen ist, bis in die Nazizeit eine gewisse Wirkungsmacht entfaltete.⁶⁰

Es sind dann die um die Jahrhundertwende entstandenen Werke von R. A. Nicholson, die den Sufismus erstmals als genuin islamisches Phänomen begreifen, wobei der Autor sicher neuplatonische Einflüsse bereits richtig erkannt hat.

Der schwedische Bischof und Islamwissenschaftler Tor Andrae (1885-1947) hat in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Arbeiten zum Sufismus und zur Person des Propheten

⁵⁴ Ich habe mich bereits mit den Problemen und Erträgen der europäischen Islamforschung im 19. Jahrhundert befasst. Vgl. Poosch, Gino: *Strategien publizistischer Rede vom Islam im deutschsprachigen Feuilleton (Mag. Arbeit)* (Wien: 2012). S. 39ff.

⁵⁵ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 23.

⁵⁶ Vgl. Mommsen, Katharina: *Goethe und die arabische Welt* (Frankfurt am Main: 1988). S. 322 Fn. 1.

⁵⁷ Vgl. Widengren, Geo: *Religionsphänomenologie* (Berlin: 1969).S. 526.

⁵⁸ Vgl. für diese Frage das Kapitel "Zur Frage außerislamischer Einflüsse auf die Sufik.

⁵⁹ E. H. Palmer zit. n. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S.

²⁴ ⁶⁰ Vgl. ibid. S. 24.

vorgelegt, die bis heute Bestand haben. Sein klassisches Werk *Islamische Mystik*⁶¹ ist daher auch eine wichtige Stütze der vorliegenden Arbeit.

Die westliche Erforschung des Sufismus wurde und wird vor allem im Rahmen orientalistisch-islamwissenschaftlicher Studien betrieben.⁶² Doch auch hier ist, und dies hat sich bis heute nicht verändert, die Sufik nur Forschungsgegenstand einiger weniger Wissenschaftler. So ist vielleicht zu erklären, dass es sich über mehrere Generationen erstreckende Traditionslinien innerhalb der Islamwissenschaft gibt, die diese Forschungen betrieben haben und die häufig vom akademischen Lehrer auf seine Schüler übergangen ist, wie im Folgenden zu sehen sein wird.

So wurde eine der bedeutendsten Wegbereiterinnen einer vertieften Kenntnis der mystischen Traditionen des Islams, Annemarie Schimmel (1922-2003), Doktorandin bei Richard Hartman, der bereits 1915 in einem Aufsatz die *Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums* zu beantworten versucht hatte.

Schimmels Arbeiten zum Sufismus, insbesondere ihr wichtiges Buch *Mystische Dimensionen des Islam* haben diesem zu einiger Popularität verholfen und dürfen als Pflichtlektüre gelten. Schimmel war jedoch, bei aller unbestrittenen Expertise und großer Erfahrung, eine Schwärmerin, deren romantisches Islambild mit einigen blinden Flecken versehen war.⁶³ Ihre Arbeiten legen davon zuweilen beredt Zeugnis ab und sind, was Fragen abseits der Mystik betrifft, von unzweifelhaft apologetischem Charakter.⁶⁴

Mit Hellmut Ritter (1892-1971) ist einer der bedeutendsten Sufik-Forscher des 20. Jahrhunderts zu erwähnen. Ritter, der lange in Istanbul lebte und dort erstmalig

⁻

⁶¹ Vgl. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). passim

⁶² Vgl. für eine bis heute unersetzte Geschichte der arabistischen Forschung Fück, Johann: *Die arabischen Studien in Europa. Bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: 1955). passim

⁶³ Vielleicht mag darin auch ein Grund zu finden sein, dass sie in der islamischen Welt, die sonst für das europäische Bestreben einer Orientforschung nicht viel übrig hat, besondere Wertschätzung genießt, wie etwa die Tatsache illustriert, dass im pakistanischen Lahore eine Straße ihren Namen trägt. Vgl. für eine furiose Abrechnung mit Annemarie Schimmels Mystik- und Islamforschung Radtke, Bernd: *Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung.* (Utrecht: 2005). S. 1-25.

⁶⁴ Es soll hier genügen, ihre doch von frappierender Naivität zeugende Interpretation der islamischen *Ğihād*-Doktrin wiederzugeben. Der Kampf mit der Waffe, sei nur dazu da, so Schimmel, "damit das Gute in der Welt die Oberhand gewinnt.". Vgl. Schimmel, Annemarie: *Spiegelungen des Islam* (Berlin: 2002). S. 48.

umfassende Einblicke in bis dato unbekannte und unerschlossene Manuskripte nehmen konnte, hat mit seiner Studie über den großen Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār, Das Meer der Seele,65 die vielleicht bedeutendste Untersuchung des mystischen Denkens eines einzelnen Sufis in deutscher Sprache vorgelegt. Diese orientalistische Großtat wurde längst ins Englische und Persische übertragen und ist bis heute unersetzt. 66 Die Bedeutung des "monumentalen Werkes" kann man ermessen, wenn man weiß, dass ein zeitgenössischer Literat und Islamwissenschaftler der Meinung ist, allein Ritters Studie würde bereits "der westlichen Orientalistik ihre Daseinsberechtigung liefern."67 Ritter kann gewissermaßen als Gründergestalt einer deutschsprachigen Sufikforschung gelten, die sich durch philologische Exaktheit und tiefes Verständnis für den Gegenstand auszeichnet. Äußeres Zeichen einer Zugehörigkeit zu dieser Forschungstradition ist die Umsetzung einer konsequenten Kleinschreibung, die nur bei einigen Worten wie etwa "Gott" durchbrochen wird.68 In direkter Linie zu Ritter stehen die Forscher Fritz Meier, Richard Gramlich und Bernd Radtke.

Ein Schüler Ritters, der im Bereich der Sufismusforschung Arbeiten von ähnlicher Bedeutung vorgelegt hat, ist der Schweizer Orientalist Fritz Meier (1912-1998). Bereits 1943 erschien Meiers Werk Vom Wesen der islamischen Mystik, ⁶⁹ welches aus seiner Habilitationsvorlesung an der Universität Basel hervorgegangen ist. Das schmale Heft, dessen Hauptteil nur wenige Seiten umfasst, ist eine äußerst erhellende Darstellung des geistigen Weges der Mystiker, die Meier als Initiationsmystik versteht, wie sie in dieser gehaltvollen, verdichteten Form bis heute ohne Vergleich ist. Später legte Meier viele weitere Aufsätze und Bücher zum Sufismus vor, von denen seine Einzelstudie über den persischen Sufi Abū Sa'īd-1 Abū L-Ḥayr⁷⁰ sowie seine Monographie über den Vater des

_

⁶⁵ Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar* (Leiden: 1955).

⁶⁶ Fritz Meier schrieb dazu: "Es ist ein bahnbrechendes und enzyklopädisches werk, ein werk, das sowohl die islamische mystik als auch die persische lehrdichtung in einmaligerweise erhellt, ein werk auch, von dem man sich kaum vorstellen kann, wie es je sollte überholt werden können." (Kleinschrift im Original) Meier, Fritz: "Nachruf auf Hellmut Ritter," *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 48/2 (1971): 193-205. S. 197.

⁶⁷ Kermani, Navid: Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte (München: 2005). S. 48

⁶⁸ Diese Eigentümlichkeit erschwert die Lektüre besonders für all jene, deren Muttersprache nicht Deutsch ist.

⁶⁹ Meier, Fritz: Vom Wesen der islamischen Mystik (Basel: 1943).

⁷⁰ Meier, Fritz: Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende (Teheran: 1976).

berühmten Sufis *Ğalāl ad-Dīn Rūmī*, *Bahā'-i Walad*,⁷¹ besondere Erwähnung verdienen. Meier war auch Vortragender bei den Eranos-Tagungen im schweizerischen Ascona.⁷² Besonders sein Vortrag über den Geistmenschen bei Attar, ist von einiger Wichtigkeit, auch wenn dem Autor später seine Teilhabe an den Tagungen unangenehm gewesen sein dürfte – er verbat sich eine Veröffentlichung im Rahmen seiner Gesammelten Schriften.⁷³

In diesem kurzen Überblick über die Sufismusfoschung sind unbedingt auch die Arbeiten des Jesuiten Richard Gramlich (1925-2006) zu nennen. Der Autor hat sein gesamtes islamwissenschaftliches Werk der Erforschung des Sufismus gewidmet. Über die Jahre sind eine Vielzahl an Arbeiten entstanden, die hinsichtlich der Tiefe der Durchdringung und der Einsicht in den Gegenstand Ihresgleichen suchen. Besonders der Mittelteil seines dreibändigen Werks "Die schiitischen Derwischorden Persiens"⁷⁴ kann als orientalistische Großtat gelten. Es stellt, mehr als Schimmels ungleich populäreres Werk, eine Art Handbuch der Sufik dar. 75 Von Gramlich stammt auch die einzige umfangreiche Studie zu den "Grundlagen und Weisen islamischer Askese"76. Der Autor hat für seine Arbeit intensivstes Studium der persischen und arabischen Originalquellen betrieben, weshalb diese eine wichtige Grundlage der vorliegenden Arbeit bildet. Gramlichs Ansatz unterscheidet sich von dem hier vertretenen jedoch durch seinen philologischen Schwerpunkt und die damit einhergehende zeitweilige Vernachlässigung der Systematik.

⁷¹ Meier, Fritz: *Baha-I Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik* (Leiden: 1989).

⁷² Vgl. Hakl, Hans Thomas: *Der verborgene Geist von Eranos* (Bretten: 2001). S. 295.

⁷³ Vgl. Radtke, Bernd: "Fritz Meier (Nachruf)," *Oriens* 36): 369-76.S. 371.

⁷⁴ Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). ⁷⁵ Bernd Ratdke hat völlig zu Recht bedauert, dass das Werk "sowohl der internationalen Fachwelt als auch der laienwelt so gut wie unbekannt geblieben" (Kleinschrift im Original) sei. Radtke, Bernd: Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung. (Utrecht: 2005). S. 13.

⁷⁶ Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997).

5. Der Begriff "Sufismus" - Wortherkunft und Bedeutung

Der Begriff "Sufismus" ist kein artifizieller Begriff, den die Forschung den frommen islamischen Suchern verliehen hat, es handelt sich dabei um die deutsche Umformung des arabischen Wortes taṣawwuf. Das Wort ist sowohl als Selbst- als auch als Fremdbezeichnung seit dem 8. Jahrhundert nachweisbar. Als sūfiyya bzw. sūfiyyūn werden seit dieser Zeit jene Menschen bezeichnet, die sich dem sufischen Streben verschrieben haben. Der Einzelne wird sūfī oder auch mutasawwif genannt.

Über die Etymologie des Begriffs hat die westliche Forschung lange gestritten. Zunächst war man geneigt, einen Zusammenhang mit dem griechischen *sophos* herzustellen.⁷⁷ Eine andere mögliche Erklärung war etwa die Abkunft von den *ahl al- ṣuffa*, den andächtigen Menschen, die dem Propheten von der Estrade (daher die Bezeichnung) der Moschee lauschten.⁷⁸ Auch andere Ursprünge wurden diskutiert.⁷⁹

Heute besteht hingegen völlige Einigkeit darüber, dass die Sufis ihren Namen durch die Eigenart einiger von ihnen, Wollkutten (arab. sūf) zu tragen, erhielten. Das Gewand aus grober Wolle scheinen die frühen Sucher als besonderes Kennzeichen ihrer Frömmigkeit und Armut betrachtet zu haben. Ein anderer Begriff, der die Sufis einfach als arm und mittellos (arab. faqīr) bezeichnet, hat sich nicht gleichermaßen durchgesetzt, weil das Moment der Frömmigkeit, so vermutet Meier, nicht ausreichend zum Ausdruck kommt. Gleichwohl bezeichnet das gebräuchliche deutsche Wort "Derwisch", über das persische darwēsh den Sufi als Armen.

⁻

⁷⁷ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 31

⁷⁸ Vgl. Massignon, Louis: "Tasawwuf," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J. H. Kramers (Leiden: 1941). S. 736.

⁷⁹ Vgl. für zahlreiche weitere Vermutungen ibid. S. 736.

⁸⁰ Vgl. Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam (München: 2002). S. 117.

Es macht hier durchaus Sinn, zumindest für die neuere Zeit, zwischen Sufismus einerseits und dem Derwischwesen anderseits zu unterscheiden, wie dies Frembgen vorgeschlagen hat. Bei Ersteren handelt es sich dann um schriftgelehrte, zuweilen orthodoxe Sufis, bei den Derwischen um umherziehende, arme Bettler, wie man sie häufig auf dem indischen Subkontinent findet, dem Frembgens besondere Aufmerksamkeit gilt.⁸¹

Auch aus dem Inneren des Sufismus verfügen wir über verschiedene Definitionen dessen, was den Sufismus ausmacht. Eine der instruktivsten und treffendsten stammt von Abū l-Qāsim al-Ğunaid ibn Muḥammad al-Ḥazzāz al-Qawārīrī, kurz Ğunaid genannt, von dem im Verlauf der Arbeit noch öfter zu hören sein wird. Dieser gibt seinen nichtsufischen Besuchern Antwort auf die Frage, was der Sufismus denn sei:

"Das ist das Absondern vom Erschaffenen, das Aufgeben der Heimatstätten, die Trennung von den Lieben, das Lassen von Einwendungen, das Ablassen von allem, was man weiß oder nicht weiß, und das Verzichten auf alles außer Gott. [...] Gott ist es, Der es aufbringt und wieder verschwinden läßt."82

Was denn den Sufi nun von anderen Muslimen unterscheide, wird *Ğunaid* anschließend von seinen Besuchern gefragt. Dieser antwortet mit einer Aufzählung sufischer Charakteriska, die gleichsam als Horizont der vorliegenden Arbeit gelten kann:

"Es ist das Training der Körper mit dem Licht Gottes, das Festhalten an der Sunna Seines Gesandten, das Anschaffen guter Taten im Wunsch nach Gottes Lohn, die ausschließliche Beschäftigung mit Gott, der Kampf mit der Seele auf dem Wege Gottes, das Abstehen vom Agieren neben Gott sowie das Andeuten wirklicher Vertrautheit mit Gott, dem Gewaltigen und Erhabenen."

-

⁸¹ Vgl. Frembgen, J.W.: Reise zu Gott: Sufis und Derwische im Islam (München: 2000). S. 20.

⁸² Zit. n. Gramlich, Richard: Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten (Suttgart: 1992). S.

^{23. 83} Zit. n. ibid. S. 23.

Ğunaid führt hier also das Element des Trainings ein, dass für ihn ebenson konstitutiv ist, wie die Sunna-Treue. Gerade letzeres wird an anderer Stelle ausführlicher zu diskutieren sein, da der häufig angenommene Gegensatz zwischen sufischer Spiritualität und muslimischer Rechtgläubigkeit als solcher nicht aufrecht zu halten ist. ⁸⁴ Des weiteren verweist *Ğunaid* darauf, dass sich der Sufi Gott allein zu widmen habe und deutet dabei das sufische Entziel des Entwerdens (arab. *fanā*) an. Mit dem "Kamp mit der Seele" ist zudem die sufische Umdeutung der koranischen *Ğihād*-Doktrin eingeführt, welche ebenso weiter unten zu untersuchen sein wird.

⁸⁴ Vgl. zu dieser Frage den Abschnitt "Zum Verhältnis von Orthodoxie und Sufismus".

6. Der Sufismus als religionsgeschichtliches Phänomen

Die Frage, was der Sufismus als historisches, religionsgeschichtliches Phänomen sei, ist alles andere als einfach zu beantworten. Zu heterogen und vielfältig sind seine Erscheinungsformen und Prägungen. Da sich sufische Strömungen allerorts in der islamischen Welt fanden und finden, kommen zu dieser Ausgangslage auch noch höchst wichtige und nicht zu vernachlässigende lokale und sprachliche Einflussfaktoren hinzu. Die sufischen Strömungen Indiens sind durchaus anders konturiert als ebenso benannte Erscheinungen etwa im Nahen Osten. Hinzu kommt, dass jene Phänomene, die in dieser Arbeit als klassischer und nachklassischer Sufismus bezeichnet werden, womit der Zeitraum zwischen dem 8. – 13. Jahrhundert gemeint ist, wenig mit den rezenten Strömungen gleichen Namens gemein haben. Eine weitere Scheidelinie zieht sich entlang der mystischen Individualisten des frühen Sufismus und der in Orden organisierten und institutionalisierten Formen in späteren Zeiten.

Macht es angesichts dieser Ausgangslage überhaupt Sinn von "dem" Sufismus zu sprechen? Muss eine solche Rede sich nicht zwangsläufig dem Vorwurf des Essentialismus aussetzen, der gerade bei islamischen Phänomenen eine Unart selbst in wissenschaftlichen Publikationen ist?⁸⁵

Das folgende Kapitel liefert einen, in diesem Rahmen freilich unvollständigen, Abriss der historischen Entwicklung des Sufismus bis in die Neuzeit. Dabei soll deutlich werden, dass trotz aller Verschiedenartigkeit formative Strukturelemente auszumachen sind, die es rechtfertigen, von "dem" Sufismus als religionsgeschichtlichem Phänomen zu sprechen.

⁸⁵ Vgl. für eine Problematisierung essentialistischer und relativistischer Islamrede Weider, Stefan: *Manual für den Kampf der Kulturen: Warum der Islam eine Herausforderung ist.* (Frankfurt a. M.: 2008). passim

6.1. Das 8. und 9. Jahrhundert – Die formative Zeit

Bereits zu Lebzeiten des Propheten Muhammad, so überliefert es uns die islamische Historiographie, wollten sich einige seiner Gefährten nicht mit der Erfüllung des von ihm im Koran niedergelegten religiösen Gesetztes begnügen. Vielmehr suchten sie in eine intensivere Gottesbeziehung einzutreten, indem sie Bindungen an die Welt möglichst vermieden und die Reinheit der Seele in den Mittelpunkt ihres Strebens stellten. 86 Dafür sonderten sich einige von ihrer Gemeinschaft ab, andere führten ein frommes Leben inmitten ihrer Mitmenschen. Der Propheten selbst, so berichtet die Sirat Muḥammad rasūli 'llāh des Muḥammad ibn Isḥāq in der Redaktion des 'Abd al-Malik ibn Hischām,87 ist in der Frühzeit seiner Sendung ein Einsamer gewesen, der den Rückzug von der Welt praktizierte und sich innbrünstiger Gottsuche verschrieb.⁸⁸

Wir können bei den frühen muslimischen Frommen vielleicht noch nicht von Sufis sprechen, der bedeutende Sufismusforscher Fritz Meier bezeichnet sie einfach als Religiosi: "Sie [die Verinnerlichung, d. Ver.] lenkte das Augenmerk vom sprachlichen und rechtlichen Aspekt der heiligen Überlieferung, das heißt des Korans und der Prophetensprüche, ab auf den Ertrag für die Seelenführung und zeigte auch für dogmatisch-metaphysische Fragen kein sonderliches Interesse."89 Entstanden sei dadurch eine "Wissenschaft frommer Introspektion".90

Die frühe Zeit des sich formierenden Sufismus ist geprägt von Individualisten, die einen starken Hang zu asketischer Lebensweise auswiesen. Für diese frühen Sufis bedeutete dies

⁸⁶ Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam (München: 2002). S. 117.

⁸⁷ Der Koran berichtet erstaunlich wenig über das Leben des Propheten selbst. Sein Name findet sich so auch nur an vier Stellen des Korans. Muslime verlassen sich für ihr Wissen über seine Biographie vor allem auf die Sīra des Ibn Ishâq. Der Autor hat hier den Versuch unternommen, aus verschiedenem Material und unter Zuhilfenahme des Korantextes das Leben des Propheten aufzuschreiben. Dabei kommt es zu einer Art Rehistorisierung des Korantextes. Es ist also mithin der Versuch, die zuweilen unvermittelt scheinenden koranischen Verse in einen Offenbarungszusammenhang zu stellen. Inwieweit diesen Berichten glauben zu schenken sei, ist eine Gretchenfrage der westlichen Islamwissenschaft.

⁸⁸ Vgl. Gernot Rotter, ed.: Das Leben des Propheten (Tübingen: 1976). S. 43.

⁸⁹ Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam (München: 2002). ⁹⁰ Ibid.

ein entbehrungsreiches Leben abseits des Wohlstandes der Städte. Leider ist das tradierte Material zu den Sufis dieser Zeit derart bruchstück- und legendenhaft, dass es schwer fällt, ein plastisches Bild dieser Menschen zu zeichnen. Wir können aber erkennen, dass sich bereits früh Widerstand unter den Frommen ausbreitete, der sich gegen die allzu weltlichen Eroberungen formierte, die sich bereits kurz nach dem Tod des Propheten mit einer schlagartigen Wucht ausbreiteten. Ihren Nährboden und gleichsam ihre Existenzberechtigung dürften die ersten Sufis aus den frühen, mekkanischen Offenbarungen des Korans bezogen haben, die noch nicht vom *Ğihād*, der kämpferischen Anstrengung auf dem Weg Gottes (arab. *al-ğihādu fī sabīli Llāh*)⁹¹, sprechen, sondern vor allem ein Panorama der eschatologischen Drohungen entfalten.⁹²

Hinzu kam, dass die Dynastie der Omayyaden (661-750) sehr früh mit dem Vorwurf konfrontiert wurde, zu weltlich geprägt zu sein. Der Erfolg der nachkommenden Abbasiden ist ohne diese weitverbreitete Stimmung nicht zu erklären.⁹³

Von dieser "regierungsfeindlichen"⁹⁴ Haltung war auch einer der bekanntesten Vertreter des asketischen Sufismus, *Hasan al-Basrī*, geprägt. Obwohl die Quellenlage äußerst schwierig ist, hat die orientalistische Forschung mittlerweile einiges an Material zusammengetragen.⁹⁵

Es ist klar ersichtlich, dass die diesseitige Welt für Hasan keinen Wert besaß. Sein ganzes Dasein scheint von der Furcht vor dem Jenseits erfüllt gewesen zu sein. So sah er, dass die "Aufgabe des Lebens allein in der Vorbereitung für das Jenseits durch Taten des Gehorsams gegen Gott bestand". Das Ziel konnte für ihn daher nur die "Loslösung von den verderblichen Bindungen an die Welt" sein. Dennoch war Hasan kein Vertreter

⁻

⁹¹ Die spätere Sufik hat freilich die koranische Gihad-Doktrin vielfach rezipiert und zum Gegenstand esoterischer Interpretationen gemacht. Vgl. den Abschnitt "Der Krieg gegen die Triebseele".

 ⁹² Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 54
 ⁹³ Vgl. ebd. Nagel, Tilman: "Das Kalifat der Abbasiden," in *Geschichte der arabischen Welt*, ed. Ulrich Haarmann (München: 2004). S. 101ff.

⁹⁴ Vgl. Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam (Frankfurt a. M.: 1995). S. 54

⁹⁵ Vgl. für eine Einführung und Analyse des Materials Ritter, Hellmut: "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit: Hasan al-Basri," *Der Islam* XXI (1933). passim

⁹⁶ Ibid. S. 42.

⁹⁷ Ibid. S. 42.

einer Askese, die um ihrer selbst willen alle Güter der diesseitigen Welt prinzipiell ablehnt, wie Hellmut Ritter gezeigt hat.⁹⁸

Asketische Frömmigkeit ist bei *Hasan* die logische Konsequenz aus den in seinen Augen verwerflichen Verweltlichungstendenzen des Islams. Hasans Vorbild hat einen enormen Einfluss auf die islamische Geistesgeschichte, weit über den Sufismus hinaus, ausgeübt. Bis heute berufen sich die verschiedensten islamischen Schulen auf seine Person. ⁹⁹ Selbst die persische und türkische Poesie nimmt immer wieder auf ihn Bezug. ¹⁰⁰ In gewisser Weise muss er also als eine Gründergestalt des asketischen Sufismus gelten.

Ähnlich legendär und schwer zu fassen ist eine andere Gestalt des frühen Sufitums, interessanterweise handelt es sich dabei um eine Frau: *Rābiʿa al-ʿAdawiyya*, oder wie sie in Europa genannt wird, Rabia von Basra. Nicht von ungefähr gilt *Rābiʿa* als Erste, die den Topos der mystischen Liebe in den Sufismus brachte.¹⁰¹

In ärmlichen Verhältnissen geboren, führte sie, nachdem sie zunächst versklavt, dann aber ob ihrer Heiligkeit freigelassen wurde, ein Leben in Keuschheit und Zurückgezogenheit. Margret Smith hat *Rābiʿa* in ihrer einschlägigen Studie als "woman of outstanding character and gifts" bezeichnet. Nur so konnte sie sich erklären, dass diese Frau einen "place among the greatest of the Sufi teachers" einnahm.

Rābiʿas Lehre ist einfach: Man müsse eine völlige Hingabe an Gott praktizieren, die von nichts anderem beeinträchtigt werde. Gott erscheint bei ihr nicht zuvorderst als Schöpfer und Richter, sondern in erster Linie als Geliebter, dem mit dienender Hingabe zu begegnen ist. Wir finden hier gewiss Überschneidungen mit der christlichen Liebesmystik, aber auch mit dem indischen "Weg der Hingabe", dem *bhakti mārga*.¹⁰³

⁹⁹ Vgl. Anonymus: "Hasan Al-Basri," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J.H. Kramers (Leiden: 1941). S. 170.

⁹⁸ Vgl. ibid. S. 26.

¹⁰⁰ Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam (Frankfurt a. M.: 1995). S. 55

¹⁰¹ Vgl. ibid. S. 66.

¹⁰² Smith, Margaret: The life and teachings of Rabia Al-Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra, together with some account of the place of the women saints in Islam (London: 1928). S. 3.

¹⁰³ Nicht umsonst versuchen einige nordindische Sufis, Schnittpunkte zwischen ihrem Glauben und dem Bhakti-Devotionalismus zu betonen.

Das Entscheidende bei dieser Form der Gottesliebe ist nun, dass sie keine Motivation und keine Intention haben soll und nur aus sich selbst heraus bestehen darf. Auch für die Angst vor der Hölle oder dem Verlangen nach dem Paradies ist bei dieser Liebe kein Platz. Als *Rābiʿa*, so erfahren wir in einer beliebten Erzählung, einst auch einer Straße Basras mit einer Fackel und einem Eimer Wasser angetroffen wurde, antwortete sie dem verwunderten Frager:

"Ich will Feuer ans Paradies legen und Wasser in die Hölle gießen, damit diese beiden Schleier verschwinden und es deutlich wird, wer Gott aus Liebe und nicht aus Höllenfurcht oder Hoffnung aufs Paradies anbetet."¹⁰⁴

Konsequenterweise ließ diese absolute Form der Liebe es nicht zu, dass *Rābiʿa* dem Propheten Muhammad einen besonderen Stellenwert einräumte. "Ich liebe ihn", so wird eine Aussage von ihr überliefert, "aber die Liebe zum Schöpfer hat mich abgewandt von der Liebe zu Seinen Geschöpfen."¹⁰⁵

Ihre Rede von der reinen Gottesliebe macht sie zu einer wichtigen Wegbereiterin in der Entwicklung des frühen Sufismus. Der von ihr verfochtene asketische Ansatz hatte sich diesem obersten Begehren unterzuordnen.¹⁰⁶

Das 9. Jahrhundert brachte dem Sufismus eine gewisse Ausdifferenzierung und auch Professionalisierung, die zweifelsohne mit ähnlichen Entwicklungen in den Bereichen der Jurisprudenz (arab. *fiqh*), der Theologie (arab. *kalām*) und auch auf dem Gebiet der schönen Künste in Zusammenhang steht.

Zu dieser Zeit finden wir auch erstmals die Vorstellung eines mystischen Pfades oder Weges (arab. tarīqa), die später im Sufismus eine enorme Wirkungsmacht entfalten sollte. Dies bescherte den Sufis bereits einiges Misstrauen unter den Rechtgelehrten. Das islamische Oberservanzdenken, das sehr stark von der Ansicht geprägt ist, das Gebotene zu unt und das Verbotene zu unterlassen, was folglich der sicherste Weg zu einem

-

¹⁰⁴ Zit. n. Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam (Frankfurt a. M.: 1995). S. 66.

¹⁰⁵ Zit. n. Smith, Margaret: "Rabi'a Al-'Adawiya," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J.H. Kramers (Leiden: 1941). S. 604.

¹⁰⁶ Ibid. S. 604.

gottgefälligen Leben war, wurde nun durch den sufischen mystischen Pfad in Frage gestellt. Die direkte Begegnung mit Gott, die in mystischen Texten immer wieder

besungen wird, konnte den Rechtgelehrten nicht gefallen. 107

Das 9. Jahrhundert ist für die Entwicklungsgeschichte des Sufismus auch deswegen von

Bedeutung, weil nun erstmals die griechische Antike eine rege Rezeption unter arabischen

Gelehrten fand. Nicht nur Aristoteles und Platon lagen auf einmal in arabischen

Übersetzungen vor, auch die Neuplatoniker konnten nun in Übertragungen gelesen

werden.

In diese Zeit fällt auch das Wirken des persischen Sufis Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Bei ihm

finden wir erstmals den für den späteren Sufismus so charakteristischen Gedanken des

"Entwerdens" (arab. fanā'). Sein unaufhörliches Streben nach vollständiger Einheit mit

Gott führt über den Weg der Ablegung der eigenen Persönlichkeit zur Anverwandlung

göttlicher Eigenschaften. Diese ist bei al-Bistami in aller Konsequenz durchgeführt und

führte schließlich zu dem legendären Ausruf: Subhānī, "Ehre sei mir! Wie gross [sic!] ist

meine Majestät"108

Ein anderer Sufi hat diesen Gedanken folgendermaßen ausgeführt: "Der Preis für das

Sufitum ist, daß Du in ihm entwirst. Wenn Du in ihm entwirst, bleibt Du in ewigem

Bestehen bestehen, Das ist das ewige Bestehen."109

Im Augenblick der mystischen Entrückung verliert der Mensch sein Selbst. Es ist Gott,

der nunmehr durch den Mund des Mystikers spricht. Dies ist freilich für die orthodoxen

Gelehrten ein ungeheuerlicher, häretischer Gedanke.

-

¹⁰⁷ Zur Frage des subversiven Potentials sufischen Denkens siehe das Kapitel "Zum Verhältnis von Orthodoxie und Sufismus"

¹⁰⁸ Zit. n. Nicholson, R. A.: "Al-Bistami," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J.H. Kramers (Leiden: 1941). S. 82.

¹⁰⁹ Vgl. Gramlich, Richard: *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus* (Wiesbaden: 1998). S. 324.

35

Die tragische Geschichte des *Manṣūr al-Ḥallāğ* illustriert dieses Problem. Dieser Sufi, dessen Wirken und Denken in Europa seit Langem große Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist der klassische Märtyrer des Sufismus.¹¹⁰

Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār, von dem später noch die Rede sein wird, hat eine eindringliche Erzählung über das Schicksal von al-Ḥallāǧ überliefert:

"Als Hallaj im Gefängnis war, fragte ihn ein Derwisch: "Was ist Liebe?" Er sprach: "Du wirst es heute sehen und morgen sehen und übermorgen sehen!" An jenem Tage töteten sie ihn, am nächsten Tage verbrannten sie ihn, und am dritten Tage gaben sie seine Asche dem Wind."

Auslöser für seine Verurteilung soll seine berühmte Aussage "anā l-haqq" gewesen sein. "Ich bin die Wahrheit", hier mit der Bedeutung "Ich bin Gott", da "al-haqq" nach volksislamischer Auffassung der 51. der 99 schönsten Namen Gottes ist. Damit hatte der Sufi sein Entwerden, sein vollkommendes Einswerden mit Gott illustrieren wollen.

Seine Hinrichtung im Jahr 922 bedeutete insofern eine Zäsur, da sie das Bedürfnis verstärkte "die mystische Frömmigkeit zu regeln und gewisse Normen zu setzen."¹¹²

Mit Ḥallāǧ endete die erste große Epoche des Sufismus. Georges Anawati hat die ersten drei islamischen Jahrhunderte treffend charakterisiert: "(...) die Mystik befindet sich auf der Suche nach ihrer Existenzberechtigung und ist darum bemüht, gewisse Vorurteile, die reizbare und argwöhnische Autoritäten gegen sie hegen, zu beseitigen."¹¹³ Diese Zeit sei daher als "Kampf ums Dasein" zu bezeichnen.¹¹⁴

¹¹⁰ Louis Massignons Studie "La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj" gilt immer noch als Standardwerk und dürfte dies ob seiner beeindruckenden Detailfülle und des Autors Einfühlungsvermögens auch weiterhin bleiben.

¹¹¹ Zit. n. Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam (Frankfurt a. M.: 1995). S. 100.

Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam (München: 2002) S. 119

Anawati, Georges: "Philosophie, Theologie, Mystik," in *Das Vermächtnis des Islams. Bd. II*, ed. Joseph Schacht, and C. E. Bosworth (München: 1983). S. 141.

6.2 10. bis 13. Jahrhundert – Die Etablierung des Sufismus

Das warnende Beispiel Ḥallāğs, das seinen Zeitgenossen das Gefühl vermittelt haben muss, einige sufische Strömungen seien mit dem Islam nicht in Übereinstimmung zu bringen, führte im 10. und 11. Jahrhundert zum Entstehen sufischer Lehrbücher, die kompilatorisch die tradierten Aussprüche der Klassiker wiedergaben. Das Besondere an diesen Werken war nun, dass hier die rechten Aussagen ausgewählt und daneben all jene Äußerungen angeführt wurden, die als falsch und verwerflich galten. 115 Außerdem wurden erstmals konzise Beschreibungen des mystischen Pfades vorgelegt (arab. tarīga)116, die es fürderhin unterbinden sollten, dass individualistische Sucher eigene Wege zu Gott beschritten.

Ein Beispiel für ein solches Handbuch ist das Werk Al-luma fi at-tasawwuf des Abū Nasr as-Sarrāğ aţ-Ṭūsī. Der Autor erläutert anhand verschiedener Kapitel die "Standplätze" bzw. "Zustände" die auf dem Pfad zu durchschreiten sind. Bei Ersteren, so Sarrāğ handelt es sich um den Platz, "auf den der Mensch vor Gott gestellt ist, bestehend in gottesdienstlichen Handlungen, geistlichen Kämpfen, asketischen Übungen und Konzentration auf Gott."117 "Mit Zuständen", so der Autor weiter, "ist reines Gedenken gemeint, das sich in das Herz hineinsenkt oder in das das Herz sich versenkt. "118

Unbedingt erwähnt werden muss auch das umfangreiche Werk Qūt al-qulūb des Abū Tālib al-Makkī, 119 das auch für die vorliegende Untersuchung eine wichtige Quelle darstellt. Das Handbuch gilt als "one of the most widely read attempts in early Islam to

¹¹⁵ Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam (München:

¹¹⁶ Leider ist hier nicht der Ort genauer auf die einzelnen Stationen, deren Erfordernisse und Konsequenzen einzugehen. Wir werden später jedoch immer wieder auf ihn stoßen. Vgl. für die immer noch eindringlichste Darlegung des mystischen Pfades Meier, Fritz: Vom Wesen der islamischen Mystik (Basel: 1943). S. 9-21. ¹¹⁷ Zit. n. Gramlich, Richard: Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten (Suttgart: 1992). S.

⁵⁰ 118 Zit. n. ibid. S. 51. ¹¹⁹ Die einzige komplette Übersetzung in eine europäische Sprache ist Gramlich, Richard: *Die Nahrung des* Herzens (Stuttgart: 1992).

explain the rules which should govern the inner life as well as demonstrate the harmony of the science of the inner life with the more outward "exoteric" formulations of Islam."¹²⁰ Der Wirkung dieses Handbuchs kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Es hat vor allem auf *Abū Ḥāmid al-Ġazzālī*, von dem gleich noch die Reden sein wird, entscheidenden Einfluss ausgeübt. ¹²¹ Sogar in Werken *Ğalāl ad-Dīn Rūmī*s finden sich Zitate *al-Makkīs* und selbst mittelalterliche indische Autoren sollen ihn rezipiert haben. ¹²²

Zusätzlich zu den aufkommenden Handbüchern gab es seit dieser Zeit Bemühungen die sufischen Lehren jungen Menschen in einer Art schulischem System näherzubringen, damit sollte schon von Beginn an gedanklichen Fehlentwicklungen vorgebaut werden. Der Novize stand seit dieser Zeit unter der strengen Oberaufsicht durch seinen Meister (arab. shaykh), dem er rückhaltlose Gefolgschaft und Rechenschaft schuldete.¹²³

Die erwähnten Entwicklungen sind als Normierungsbemühungen zu verstehen, die eine Reaktion auf den immer wieder aufkommenden Häresieverdacht gewesen sein durften. Tatsächlich scheint das Urteil über die sufischen Strömungen fortan besser geworden zu sein und dem Sufismus eröffneten sich neue Möglichkeiten zur Artikulation.

Der Sufismus war gewissermaßen domestiziert und gesellschaftsfähig geworden. Die Türen standen offen, so dass die Sufik zur akzeptierten Disziplin islamischer Gelehrsamkeit werden konnte und fortan auch in theologischen Kreisen rezipiert wurde. Dieser Paradigmenwechsel ist verknüpft mit einer der größten und interessantesten islamischen Persönlichkeiten aller Zeiten: *Abū Hāmid al-Ġazzālī*.

_

¹²⁰ Khalil, Antif: "Abu Talib al-Makki & the Nourishment of Hearts (Qut al-qulub) in the Context of Early Sufism," *The Muslim World* 102,2; 2012): 335-56. S. 335.

¹²² Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 130.

¹²³ Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam (München: 2002). S. 119.

6.3 Al-Ġazzālī und der Sufismus

Al-Ġazzālī war einer der einflussreichsten Theologen seiner Zeit. Er lehrte an der berühmten *Nizām*-Madrasa in Bagdad. Ġazzālīs Interesse galt zunächst verschiedenen philosophischen Systemen, deren Kritik er mit dem ihm eigenen grundlegenden Skeptizismus betrieb. In seiner Autobiographie *Munķidh min al-ḍalāl* ("Der Erretter aus dem Irrtum") schildert er lebhaft, wie er mit der Zeit Zweifel an den Spitzfindigkeiten des Intellektualismus hegte. ¹²⁴ Ġazzālī zog die Konsequenzen, legte überraschend sein Lehramt nieder und wandte sich dem Sufismus zu, mit dem er schon früher in Berührung gekommen, aber zunächst unbeeinflusst geblieben war. ¹²⁵

In seinem wichtigsten Werk, einem Hauptwerk der islamischen Literatur überhaupt, welches den selbstbewussten Titel "Wiederbelebung der Wissenschaften von der Religion" (arab. *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*) trägt, erweist er sich als Wortführer eines gemäßigten Sufismus. Der Autor legt in der umfangreichen Schrift das gesamte Spektrum seiner theologischen, rechtswissenschaftlichen, philosophischen und mystischen Anschauungen nieder und zeigt, wie diese Zugänge miteinander in Einklang zu bringen sind. Vor allem in den letzten Abschnitten seines Werkes, die mit "was zum Heile führt" (arab. *Rubʿ al-mundiyāt*) betitelt sind, setzt sich *Ġazzālī* mit mystischen Erfahrungen, der Liebe zu Gott, der Entsagung und dem Gottvertrauen auseinander. Dieses Werk hat einige wichtige Anliegen des Sufismus weithin in den Islam getragen und für viele Muslime akzeptabel gemacht.

Viel weniger bekannt, aber deutlich spekulativer und gewagter ist die "theosophisch anmutende Lichtmystik"¹²⁶ die *Ġazzālī* in seinem Werk *Mischkāt al anwār* (dt. "Nische der Lichter") vorführt. Der Autor denkt darin über die mystische Bedeutung von Allāh als Licht nach bzw. über das innere Licht, welches als Führer zu Gott fungiert.¹²⁷

_

¹²⁴ Macdonald, D.B.: "Al-Ghazzali," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J. H. Kramers (Leiden: 1941). S. 141.

¹²⁵ Ibid. S. 141.

¹²⁶ Schimmel, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik (München: 2000). S. 36.

¹²⁷ Vgl. Macdonald, D.B.: "Al-Ghazzali," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J. H. Kramers (Leiden: 1941). S. 143.

Ġazzālī hat seinen Zeitgenossen durch sein Beispiel vorgeführt, dass es einen innerlichen Weg zu Gott geben kann, der sich dennoch rationalem Denken und Folgsamkeit gegenüber dem Gesetz nicht zu verschließen braucht. Georges Anawatis Urteil über Ġazzālī verdient zitiert zu werden:

"So bestand der wesentliche Beitrag al-Ghazzālīs¹²⁸ vielleicht darin, daß er den Sufismus und alle Elemente eines emotionalen Systems, welches ihm Lebenskraft verlieh, in die offizielle Lehre eingliederte und für sie annehmbar macht. Von nun an konnte man Gott lieben, ohne sich rechtfertigen oder verstecken zu müssen."129

6.4 Das sufische Ordenswesen

War bisher von einzelnen bedeutenden Sufis die Rede, die, allesamt Individualisten, durchaus grundverschiedene Prägungen aufwiesen, ist nun vom sufischen Ordenswesen zu sprechen. Die etwa seit dem 11. Jahrhundert entstehenden Orden führten zu einer weiteren Bedeutungssteigerung des Sufismus und machten ihn nun vollends zu einem Faktor von enormer politischer und sozialer Wirksamkeit. In den sufischen Orden (arab. tarīga) 130 ist "der Individualismus der Mystiker gemeinschaftsbildend" geworden, wie Endreß schreibt. 131

Der Sufismus wurde durch seine ordensmäßige Struktur nun auch erstmals für breite Bevölkerungsschichten interessant. Der Scheich übernahm nicht selten die Rolle des spirituellen Ratgebers und Führers. In gewisser Hinsicht bedeutete dieser Entwicklung eine Zäsur: Der Sufismus war bisher eine mystische, esoterische und zuweilen intellektuelle Betätigung einiger weniger. Nun setzte eine Popularisierung ein, die tief von

Abweichende Transkription im Original.
 Anawati, Georges: "Philosophie, Theologie, Mystik," in *Das Vermächtnis des Islams. Bd. II*, ed. Joseph

Schacht, and C. E. Bosworth (München: 1983). S. 148.

130 tarīqa heißt eigentlich Weg oder Pfad. Damit ist der mystische Pfad der Gotteserkenntnis gemeint. Der Begriff etablierte sich jedoch sehr schnell als Bezeichnung der Orden.

¹³¹ Endreß, Gerhard: Einführung in die islamische Geschichte (München: 1982). S. 69.

volksreligiösen Elementen durchdrungen war und der sufischen Praxis vor spekulativer Gottessehnsucht den nötigen Vorrang einräumte.

Zentrum des Ordenslebens war zumeist ein größerer Gebäudekomplex, in dem das Haus des Meisters, Küche, Moschee und Betraum Platz fanden. An diesen Stätten entwickelten sich häufig nach dem Tode bedeutender Lehrer Formen von Heiligenverehrung, die heute noch vielerorts in der islamischen Welt zu beobachten sind, die dem orthodoxen Islam jedoch gänzlich fernstehen. 132

Der Novize hatte dem Scheich seine Huldigung zu erweisen und wurde dann durch den Handschlag Teil der Initiationskette. Ein altes Handbuch spricht davon, der Jünger müsse sich "äußerlich und innerlich dem freien Verfügen des Scheichs ausliefern und sein eigenes Verfügen von sich wegwischen und nach der Bestimmung der Befehle und Verbote und der Schulung eines Scheichs sein Leben verbringen."133

In diesen Kreisen wurde die Ansicht vertreten, dass ein Fortschritt auf dem mystischen Pfad ohne absoluten Gehorsam und der Unterordnung unter Wort und Wille des Scheichs vollkommen unmöglich sei.

Satzungen, die sich jedoch von Orden zu Orden erheblich unterschieden, bestimmten alle Einzelheiten der Lehre und Praxis. Vorschriften regelten etwa die Formeln des Gottesgedenkens und die Körperhaltung des Novizen bei den Ritualen. Zur Pflicht wurde zumeist auch die in der Regel vierzig Tage dauernde Klausur, in welcher der Anwärter sich von der Welt zurückzog, dabei aber von seinem Scheich unterstützt wurde. 134

Von großer Bedeutung innerhalb der Ordenspraxis war auch das sogenannte Formelwesen, das späterhin zu einem zentralen Unterscheidungskriterium der einzelnen Orden werden sollte. Es hatte zwar bereits in früherer Zeit standardisierte Litaneien und Gebete gegeben, nun entwickeln sich aber Gebetssprüche "mit künstlichem

¹³² Vgl. Schimmel, Annemarie: "Sufismus und Volksfrömmigkeit," in *Der Islam III. Die Religionen der* Menschheit Bd. 25,3, ed. Munir D. Ahmed (Stuttgart: 1990). S. 193.

133 Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). S. 237. ¹³⁴ Vgl. Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam (München: 2002). S. 121.

Wortreichtum und nicht selten mit eigenen Titeln [...], die zu ganz bestimmten Zeitpunkten hergesagt werden müssen."135

Dabei unterschieden sich die einzelnen Orden durchaus in ihren Schwerpunktsetzungen. Einige wandten sich ganz dem kollektiven Gottesgedenken (arab. *dikr*) zu, andere stellten Musikversammlungen (arab. samā') oder eine Mischform beider in den Mittelpunkt. 136 Zu höchster Blüte reifte diese Kultur später beispielsweise bei der anatolischen Mawlaw'īyya, wo der Tanz, ursprünglich nur Beiwerk, ein Ritual wurde, das den Rang einer religiösen Handlung beanspruchen konnte. 137 Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der heutzutage so populäre Derwischtanz, der vielerorts längst zur sinnentleerten touristischen Attraktion verkommen ist, höchst umstritten war und "von manchen Sufis [...] geradezu als kranker Auswuchs am Körper des sufischen Gemeinschaftslebens angesehen und bekämpft" wurde. 138

Zuletzt sei in diesem Abschnitt noch auf eine weitere Besonderheit des Ordenssufismus verwiesen: Immer wieder finden sich Berichte von Wundertaten in den Lebensbeschreibungen verehrter Sufiheiliger, die eigentlich der Geheimhaltung unterliegen. Mit der Zeit wurden diese vermeintlichen Wundertaten jedoch dergestalt instrumentalisiert, dass öffentliche Aufführungen veranstaltet wurden, bei denen die Sufis Gift tranken, sich mit Messern durchbohrten oder in die Tiefe stürzten. 139

¹³⁵ Ibid. S. 122.

¹³⁶ Vgl. für einen luziden Überblick über das Phänomen: Meier, Fritz: "Der Derwischtanz. Versuch eines Überblicks," in Bausteine I. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft, ed. Erika Glassen, and Gudrun Schubert (Istanbul: 1992).

¹³⁷ Vgl. Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam

⁽München: 2002). S. 122. ¹³⁸ Meier, Fritz: "Der Derwischtanz. Versuch eines Überblicks," in *Bausteine I. Ausgewählte Aufsätze zur* Islamwissenschaft, ed. Erika Glassen, and Gudrun Schubert (Istanbul: 1992). S. 42.

¹³⁹ Vgl. Meier, Fritz: "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition," in Bernard Lewis, Welt des Islam (München: 2002). S. 122.

6.5 Der theosophische Sufismus des Suhravardī und ibn 'Arabī

Neben dem soeben beschriebenen Ordenssufismus, der sich zuweilen durch eine zugängliche und bodenständige Prägung auszeichnete, entwickelte sich zeitgleich eine höchst verfeinerte Sonderform elaborierten sufischen Denkens, die häufig als "theosophischer Sufismus" bezeichnet wird. Als deren hervorragendste Exponenten gelten Šihāb ad-Dīn Yaḥya Suhravardī und Muḥyī ad-Dīn ibn ʿArabī.

Suhravardī, der in der islamischen Welt häufig den Beinamen "Meister der Erleuchtung" trägt, ist Autor höchst anspruchsvoller mystisch-philosophischer Werke, die bald auch das Missfallen orthodoxer Kreise in Alleppo erregten. Als sein Hauptwerk gilt die "Philosophie der Erleuchtung" (arab. Ḥikmat al-išrāq), in welchem er die fortwärend unter Häresieverdacht stehende arabische (nicht unbedingt islamische) Philosophie mit sufischen Lehren verbindet und zu einem ganz eigenen Systementwurf ausbaut. Der Autor verficht eine der Philosophia perennis ähnliche Lehre, wonach nur eine einzige Weisheit existiert, die sich über Hermes, Platon, Aristoteles bis hin zu Bisṭāmī und Ḥallāǧ tradiert hat. 142

Der zentrale Topos aller Schriften des Autors ist die Dominanz des Lichts. 143 Seyyed Hossein Nasr führt für dieses Prinzip folgende Erklärung an, die *Suhravardī* selbst gegeben hat:

"The Essence of the First Absolute Light, God, gives constant illumination, whereby it is manifested and it brings all things into existence, giving life to them by its rays. Everything in the world is derived from the Light of His essence and all

¹⁴² Vgl. Anawati, Georges: "Philosophie, Theologie, Mystik," in *Das Vermächtnis des Islams. Bd. II*, ed. Joseph Schacht, and C. E. Bosworth (München: 1983). S. 150.

¹⁴⁰ Seit Kurzem liegt eine hervorragend kommentierte Übersetzung ins Deutsche von Nicolai Sinai vor. Vgl. Nicolai Sinai, ed.: *Philosophie der Erleuchtung* (Berlin: 2011).

¹⁴¹ Vgl. ibid. Buchrücken

¹⁴³ Vgl. für eine kurzen Umriss der Lehre den Abschnitt "Über das Licht der Lichter" in Nicolai Sinai, ed.: *Philosophie der Erleuchtung* (Berlin: 2011). S. 123ff.

beauty and perfection are the gift of His bounty, and to attain fully to this illumination is salvation."¹⁴⁴

Daran knüpft die Vorstellung an, dass dieses absolute Licht¹⁴⁵ von engelhaften Wesen in abnehmender Qualität bis auf den Menschen herabgestrahlt wird. Der Mensch hat nun die Aufgabe, den Weg in die Lichtwelt wiederzufinden.¹⁴⁶ Ankerpunkt für *Suhravardīs* Lehre ist die koranische Feststellung, dass "Gott das Licht der Himmel und der Erde [...], Licht über Licht"¹⁴⁷ ist.

Suhravardīs enigmatische Lehre konnte in der islamischen Welt freilich nie jene Wirkungskraft entfalten, die andere Sufis erreichten. Ähnlich komplex, doch ungleich wirkungsmächtiger wurde die Lehre des andalusichen Denkers Muḥyī d-Dīn Ibn ʿArabī , der die Theorie vom Logos bzw. von der "Einheit des Seins" (arab. waḥdat al-wujūd) zum Ausgangspunkt seines ontologischen Monismus machte. Seine Lehre, die den Glauben an einen personalen Gott negierte, war für die islamische Orthodoxie ein Ärgernis.

In seinem langen Leben bereiste er weite Teile der islamischen Welt, verfasste unzählige Werke und starb schließlich in Damaskus,¹⁴⁸ wo sich bis heute sein Grab befindet.¹⁴⁹ Seine beiden Hauptwerke sind die "Mekkanischen Offenbarungen" (arab. *Futūḥāt al-Makkiyya*) und die "Ringsteine der Weisheit" (arab. *Fuṣūṣ al ḥikam*). In den Ringsteinen, das der äußeren Form nach eigentlich ein Werk der Prophetologie ist, legt der Autor jeweils anhand des Beispiels eines Propheten Aspekte der menschlichen und geistigen Natur dar und zeigt, wie sich damit analog Elemente der göttlichen Weisheit verschränken. ¹⁵⁰ Das Werk, das Einflüsse von "Gnostizismus, Hermetismus und

¹⁴⁴ Zit. n. Nasr, Seyyed Hossein: *Three Muslim Sages* (Cambridge: 1976). S. 69.

¹⁴⁵ Der persische Sufismus ist viel stärker als der arabische von dieser Lichtmetaphorik geprägt. Vgl. für eine Übersicht über dieses Denken Corbin, Henry: *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Sisteron: 1971)...

Vgl. Schimmel, Annemarie: "Sufismus und Volksfrömmigkeit," in *Der Islam III. Die Religionen der Menschheit Bd. 25,3*, ed. Munir D. Ahmed (Stuttgart: 1990). S. 202
 Sure 24,35

 ¹⁴⁸ Vgl. für eine gut lesbare Einführung in Leben und Lehre des *Ibn Arabī* Hirstenstein, Stephen: *The Unlimited Mercifier. The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi* (Oxford: 1999).
 ¹⁴⁹ Ich konnte mich bei einem Syrienaufenthalt im Jahr 2010 persönlich von der tiefen Verehrung

¹⁴⁹ Ich konnte mich bei einem Syrienaufenthalt im Jahr 2010 persönlich von der tiefen Verehrung überzeugen, die *ibn ʿArabī* an seinem Grab nahe Damaskus auch heute noch bezeugt wird.

Neuplatonismus^{"151} aufweist, ist so dicht und sprachlich anspruchsvoll, dass es sich einer angemessenen Übersetzung zu widersetzen scheint.¹⁵²

In den 560 Kapiteln der *Futūḥāt*, welche die Komplexität der Ringsteine noch um ein Vielfaches überbieten, versammelt der Autor psychologische und kosmologische Ausführungen, Buchstabenmystik und Interpretationen koranischer Verse, zu einer "vollständige[n] Welt- und Gottesschau". ¹⁵³

Ibn Arabīs Lehre von der "Einheit des Seins" zieht sich wie ein roter Faden durch sein Werk. Sie bezeichnet ein Sein, das alles Seiende umfasst und die Grundlage alles Existierenden ist. Gott bleibt dabei jedoch "jenseits aller Qualitäten" und "manifestiert sich nur vermittels der Namen, nie aber durch Sein Wesen", wie Schimmel erläutert. 154 Bei der Interpretation dieser Lehre diskutiert die Forschung die Frage, ob es sich bei Ibn Arabī nun um einen Pantheisten, einen Monisten oder um keines von beiden handelt. Es wäre im Übrigen interessant, hier gewisse Wesensverwandtschaften und Unterschiede mit dem indischen Viśiṣṭādvaita Vedānta des Ramanuja zu verfolgen, was bisher, soweit ich sehe, nicht unternommen wurde.

6.6 Persische Mystik bei Attar und Rumi

Mit Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār (1136-1220/21) der die literarische Form des Maṭnawī, ein Gedicht in reimenden Doppelversen, zu seiner höchsten Blüte brachte, betreten wir das Gebiet der persischen mystischen Dichtung. 'Aṭṭārs Versdichtungen und Epen sind von derart beeindruckender erzählerischer und suggestiver Qualität, dass sie sich noch heute, vor allem in der islamischen Welt, einer großer Leserschaft erfreuen.

_

¹⁵¹ Ibid. S. 377f.

¹⁵² Beide greifbaren deutschen Übersetzungen, jene von Hans Kofler (Graz 1971) und die Übersetzung der französischen Übertragung von Titus Burckardt (Zürich 2005) gelten als mangelhaft und entbehren zu dem eines konzisen, wissenschaftlichen Kommentars.

¹⁵³ Schimmel, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik (München: 2000). S. 39.

¹⁵⁴ Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam (Frankfurt a. M.: 1995). S. 380.

Sein wohl berühmtestes Epos, die "Konferenz der Vögel" (pers. Manția aţ-ṭayr)¹⁵⁵, nimmt das Motiv des Seelenvogels auf, das in der Sufik seit Gazzālī bekannt ist, und überformt es zu einer großen philosophisch-metaphorischen Parabel. In dem Werk fordert der Wiedehopf andere Artgenossen auf, mit ihm zum Vogelkönig, dem Sīmurġ, zu reisen, doch die irdischen Freuden lassen sie zunächst zögern. Nachdem sie schließlich die Reise angetreten haben, müssen sie mühevoll die sieben Täler des mystischen Pfades durchschreiten, um am Ende den Sīmurġ zu erreichen und zu erkennen, dass sie mit ihm ident sind. 'Attār bedient sich hier der für die persische Dichtung so charakteristischen Doppeldeutigkeit des Wortes Sīmurġ, das als sī murġ auch "dreißig Vögel" bedeudet. Die Einzelseelen, so will 'Attar seinen Lesern zeigen, gehen auf im Göttlichen: "Wenn sie auf den Sīmurgh blicken, so sehen sie sich selbst, und wenn sie auf sich selber blicken, so sehen sie den Sīmurgh, und wenn sie auf beide zugleich blicken, so sehen sie nur einen Sīmurgh."156

'Attār ist für die Sufismusforschung auch deswegen von besonderer Bedeutung, da er ausführlich über Leben und Denken der klassischen Sufis berichtet hat und wir von vielen Gegebenheiten der sufischen Frühzeit nur durch seine Feder erfahren. Seine Sammlung von Sufi-Viten, die Tadkirat al-awliya', enthält etwa eine eindringliche Schilderung der letzten Tage Ḥallāğs, die die Quelle aller späteren Erzählungen sein dürfte. 157

Gegen Ende seines Lebens soll 'Attar mit einem Mann zusammengetroffen sein, der als Vollender der persischen Hochsufik gelten kann: Galāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273). Seine Familie dürfte wegen der Bedrohung durch die Mongolen zunächst nach Anatolien, dann nach Konya gezogen sein, wo Rumis Vater, der selbst nicht minderbedeutende Bahā ad-Din Walad, Theologie lehrte und dessen Sohn ihm auf den Lehrstuhl nachfolgte¹⁵⁸ und durch ihn früh mit dem sufischen Denken konfrontiert wurde.

¹⁵⁵ Die einzige vollständige deutsche Prosa-Übersetzung ist Katja Föllmer, ed.: *Die Konferenz der Vögel* (Wiesbaden: 2008).

¹⁵⁶ Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar

⁽Leiden: 1955). S. 17. ¹⁵⁷ Vgl. Schimmel, Annemarie: "Sufismus und Volksfrömmigkeit," in *Der Islam III. Die Religionen der* Menschheit Bd. 25,3, ed. Munir D. Ahmed (Stuttgart: 1990). S. 216.

¹⁵⁸ Vgl. Zu Bahā ad-Dīn die hervorragende, ausführliche Studie Meier, Fritz: Baha-I Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik (Leiden: 1989). S. 427ff.

Das entscheidende Moment im Leben *Rūmīs* ist seine Bekanntschaft mit dem Wanderderwisch *Šams ad-Dīn*, für den er in mystischer Liebe entbrannte und monatelang, bedürfnislos wie die Quellen berichten, mit ihm verbrachte. Dieses Initialerlebnis machte *Rūmī* zum Dichter, der von nun an verzückte Liebeslyrik verfasste und sich ganz Musik und Tanz hingab. Das Establishment von Konya war entgeistert. Die weitere Geschichte dieser mystischen Liebe liest sich wie ein Krimi, sie handelt von Mord und Niedertracht, kann hier jedoch nicht weiter von Belang sein.¹⁵⁹

Das Werk Rūmīs steht ganz im Zeichen mystischer Leidenschaft. Neben dem "Dīvān-e Šhams-e Tabrīzī", das vollkommen getränkt von leidenschaftlicher Liebe ist, stellt das Maṭnawī-yi ma 'nawī (dt. "Geistige Doppelverse") sein Hauptwerk dar. Eigentlich als Korankommentar konzipiert, entpuppt es sich als in Erzählungen und Allegorien ausgestaltetes Großwerk über die Suche nach der Begegnung mit Gott als einzigem Geliebten¹⁶⁰ und ist ob seiner Vielschichtigkeit als "Koran in persischer Zunge" bezeichnet worden. ¹⁶¹ Dabei beginnt Rūmī sein Werk mit den Grundlagen islamischer Glaubenslehren, führt dann aber den Leser bald mittels seiner unvergleichlichen poetischen Bilder weit über diese hinaus und offenbart verschiedene esoterische Wahrheiten. Das letzte Mysterium indes, soll dem Leser verborgen bleiben, wie der Autor schon am Beginn ankündigt:

"Des Freunds Gehemnis möge niemand lichten – Du horche auf den Inhalt der Geschichten! In Sagen, Märchen aus vergangnen Tagen Läßt sich des Freund Geheimnis besser sagen!" 162

-

¹⁵⁹ Vgl. Schimmel, Annemarie: Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer (Düsseldorf: 1978). S. 21ff.

¹⁶⁰ Vgl. Anawati, Georges: "Philosophie, Theologie, Mystik," in *Das Vermächtnis des Islams. Bd. II*, ed. Joseph Schacht, and C. E. Bosworth (München: 1983). S. 156.

¹⁶¹ Schimmel, Annemarie: Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer (Düsseldorf: 1978). S. 41f.

¹⁶² Diese sehr gelungene Übersetzung von Annemarie Schimmel, die sogar *Rūmīs* Reimschema und Versmaß übernimmt, ist ein schönes Beispiel für die poetische Kraft der Autorin, die sich in vielen ihrer Lyrikübertragungen zeigt. Vgl. ibid. S. 42.

Auf *Mawlānā* (dt. "unser Meister"), wie *Rūmī* bald von seinen Anhängern genannt wurde, geht auch eine der bekannstesten Sufi-Bruderschaften, die *Mawlaw'īyya*, zurück, die ihr Gottgedenken in Form von kreisenden, ekstatischen Tänzen ausführen. Es spricht für die Zeitlosigkeit von *Rūmīs* lyrischer Rede, dass sich sein Werk mittlerweile auch außerhalb der islamischen Welt stetig zunehmender Beliebtheit erfreut.

6.7 Sufismus und Moderne

Die vorangegangenen Seiten waren eine *tour d'horizon* durch die Geschichte der Sufik. Beenden wir unseren Rundgang mit einem Schlaglicht auf den modernen Sufismus bzw. dessen Einfluss auf spirituelle Gruppierungen. Der rezente Ordenssufismus wird dabei weniger Beachtung finden, da er doch in einer gewissen Kontinuität zu den im Abschnitt "Das sufische Ordenswesen" beschriebenen Entwicklungen steht.

Wir müssen bei der Rede von "Sufismus und Moderne" zwischen Formen unterscheiden, die sich der islamischen Tradition verpflichtet fühlen und solchen, die sich zwar an gewissen Techniken und Anschauungen orientieren, des islamischen Bezugs aber nahezu vollständig entkleidet sind und eher von einer metareligiösen, praktischen Spiritualität zeugen. Für beide Phänomene hat sich in der Forschung der Begriff "Neo-Sufism" 163 herausgebildet, wobei es sich um vollkommen unterschiedliche Erscheinungen handelt.

Als in den 1990-er Jahren eine heftige Fachkontroverse in der Islamwissenschaft über die Frage einer "autochthonen islamischen Aufklärung" ausbrach, wurden von Befürwortern dieser These neue Formen des Sufismus als Hauptargument herangezogen. Reinhard Schulze hatte diesbezüglich argumentiert, dass sich zeitgleich zur europäischen Aufklärung eine eigenständige islamische Aufklärung ereignet habe. In der zweiten Hälfte des 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hätten sich Neo-Sufiorden entwickelt, die den Seinsmonismus des Ibn 'Arabī (siehe oben) ablehnten und statt der unio mystica mit Gott eine tarīqa Muḥammadiyya anstrebten, den Weg der Vereinigung mit dem Propheten und

¹⁶³ Die deutschsprachige Literatur hingegen vermeidet häufig von "Neo-Sufismus" zu sprechen.

¹⁶⁴ Vgl. Schulze, Reinhard: "Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik," *Die Welt des Islams* XXX (1990): 140-59. passim

der Befolgung seines Gesetzes. ¹⁶⁵ Schulze wollte in dem Postulat einer mehrheitlich "vernünftigen" Neu-Sufik eine Begründung für sein Aufklärungsargument finden. Diese Bewegungen wurden von einigen Forschern als derart homogen betrachtet, dass sie als "Neo-Sufism" bezeichnet wurden, eine Ansicht, gegen die sich der streitbare Sufikforscher ¹⁶⁶ Bernd Radtke mit aller Härte wandte. ¹⁶⁷ Er zeigte am Beispiel des ungemein einflussreichen Sufis *Aḥmad ibn Idrīs* ¹⁶⁸ (1750-1837) und dessen Schrift *Risālat ar-Radd* erfolgreich, dass auch die sufischen Bewegungen dieser Zeit in einer deutlichen Kontinuität zur sufischen Tradition standen und sich keinesfalls für den Nachweis eines aufklärerischen Paradigmenwechsels in der islamischen Welt eignen. ¹⁶⁹ Einen islamischen Neo-Sufismus, als geistig kohärente Erneuerungsbewegung, hat es, so muss klar gesagt werden, bis zum heutigen Tag nicht gegeben. Der Terminus trifft da viel eher noch auf Phänomene zu, die Teil der westlichen esoterischen Kultur sind, wie im Folgenden kurz zu zeigen ist.

Hazrat Inayat Khan (1882-1927) war der erste Neo-Sufi, dessen Wirken den islamischen Kontext eindeutig verlassen hat. Der in Indien geborene Khan wuchs in einer toleranten muslimischen Musikerfamilie auf und begann nach seiner ersten USA-Reise im Jahre 1910, Schüler um sich zu sammeln und eine rege Publikationstätigkeit zu entwickeln. Bald darauf gründete er den "Sufi-Orden" und die "Sufi-Bewegung", deren geistiger Führer er wurde. Khan verstand den Sufismus als "Religion des Herzens", die er über den etablierten Einzelreligionen ansiedelte, und betonte stets den Einheitsgedanken. Seine Idee des "Universal Worship" verfolgte das Ziel "[to] unite the followers of different religions and faiths in wisdom, so that without having to give up their own religion they may strengthen their own faith and focus the true light upon it."¹⁷⁰ Die Lehre Khans war

_

¹⁶⁵ Vgl. Radtke, Bernd: "Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus," *Die Welt des Islams* 34.I (1994): 48-66. S. 55.

¹⁶⁶ Die Debatte nahm schnell höchst skurrile Züge an, da Radtke seinen Kollegen Schulze recht unsachlich dem Spott preisgegeben hatte. Ihm und einigen anderen Kollegen wie Tilman Nagel, Gottfried Hagen und Tilman Seidensticker gelang jedoch der Nachweis, dass Schulzes Thesen auf tönernen Füßen und gravierenden philologischen Mängeln gebaut waren.

¹⁶⁷ Vgl. O'Fahey, Rex Sean, and Radtke, Bernd: "Neo-Sufism reconsidered," *Der Islam* 70 (1993). S. 52ff. ¹⁶⁸ Der Marokkaner hinterließ nicht nur ein umfangreiches Schrifttum, sondern war Gründer und Initiator zahlreicher Orden und Konvente, die über die gesamte islamische Welt verteilt sind und bis heute bestehen. ¹⁶⁹ Vgl. Radtke, Bernd: "Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus," *Die Welt des Islams* 34.I (1994): 48-66. S. 57ff.

¹⁷⁰ Zit. n. Sedgwick, Mark: "Neo-Sufism," in *Dictionay of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaff (Leiden: 2006). S. 847.

neben dem Islam auch von hindureligiösen, buddhistischen, jüdischen und christlichen Einflüssen geprägt. Nach seinem Tod kam es zu den üblichen Abspaltungen und Kompetenzstreitigkeiten, aus denen mehrere unterschiedliche Gruppierungen hervorgingen, die teilweise eine weltweite Anhängerschaft haben. Eine der bekanntesten Gruppen ist "Sufism Reoriented".¹⁷¹

Ebenso wichtig für das Phänomen des Neo-Sufismus war Idries Shah (1924-1996). Der im indischen Śimlā geborene Sohn eines afghanischen Vaters und einer schottischen Mutter wuchs hauptsächlich in England auf und begann im Jahre 1956 mit vielgelesenen Publikationen hervorzutreten. Sein mit Abstand bekanntestes Werk "The Sufis" (1964) wurde in viele Sprachen übersetzt und übte auch einen erheblichen Einfluss auf andere Literaten aus. 172 Anders als Hazrat Inayat Khan sah sich Idries Shah eher als Autor spiritueller Bücher denn als religiöser Führer, wovon die Tatsache Zeugnis ablegt, dass er keinen eigenen Orden gründete. In seinem Anliegen, einen Sufimus jenseits des Islams zu formulieren, kommt er jedoch Khan gleich. Shah war aber der Auffassung, die Sufik habe im Islam ein besonders taugliches Vehikel für ihre universale Botschaft vorgefunden, 173 die er so beschrieb: "the Sufi truth is at the core of every religion, its heart, and religions are only the outward vestments of an inner reality. "174 Dass bis zu seinem Tod 1996 mehr als 15 Millionen Exemplare seiner Werke verkauft wurden, zeigt den enormen Einfluss Shahs auf die moderne spirituelle Szene.

Eine Bemerkung noch zum Wirken des illustren Georges I. Gurdjieff, dem Lehrer des sogenannten "Vierten Weges", der zuweilen als moderner Sufi-Meister beschrieben wird. Seine Lehren, die Einflüsse aus verschiedenen religiösen Systemen aufnahmen, stehen keinesfalls in einem engen Zusammenhang mit dem klassischen sufischen Denken. Seine "Heiligen Tänze" freilich, weisen einen unverkennbaren Bezug zu den sufischen

¹⁷¹ Vgl. ibid. S. 847.

¹⁷² Doris Lessing, Trägerin des Literaturnobelpreises 2007, verarbeitete ihre Idries Shah-Lektüre u.a. in ihrem fünfbändigen Romanzyklus "Canopus in Argos: Archives". Die Autorin beschrieb das Werk "The Sufis" in einem Nachruf auf Shah im "Daily Telegraph" als "the most surprising book I had read, and yet it was as if I had been waiting to read just that book all my life. Lessing, Doris: "Idries Shah died London, November 23, 1996." *Daily Telegraph*, 18.07.2013 1996.

¹⁷³ Vgl. Iwersen, Julia: Wege der Esoterik. Ideen und Ziele (Freiburg: 2003). S. 93.

¹⁷⁴ Zit. n. Sedgwick, Mark: "Neo-Sufism," in *Dictionay of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaff (Leiden: 2006). S. 847.

Derwischtänzen auf und teilen mit ihnen auch die Intention, den Tänzer durch Rhythmus und Melodie in einen Zustand zu versetzen, der ein größeres Selbstbewusstsein und die Erfahrung der Einheit zum Ziel hat.¹⁷⁵

٠

¹⁷⁵ Vgl. Needleman, Jacob: "Gurdjieff Tradition," in *Dictionay of Gnosis & Western Esotericism*, ed. Wouter J. Hanegraaff (Leiden: 2006). S. 452.

7. Zur Frage außerislamischer Einflüsse auf die Sufik

Die Frage nach den außerislamischen Einflüssen auf den Sufismus ist ein diffiziles Problem, welches die westliche Islamforschung seit Langem umtreibt und dennoch wenig befriedigende Ergebnisse geliefert hat. Allein diese zu referieren, würde den Rahmen dieser Arbeit überstrapazieren. Wir müssen uns diesem Problem dennoch kurz zuwenden, da unser Thema, der sufische Asketismus, davon tangiert wird. Wenn wir im Folgenden mögliche Einflüsse betrachten, so macht es nur Sinn von solchen zu sprechen, die sich in der frühen, formativen Periode des Sufismus ereignet haben könnten. Dass es später einen regen Austausch etwa zwischen indischer und muslimischer Spiritualität gab, steht freilich außer Frage.

Am naheligendsten scheint es, eine Beeinflussung des Sufismus durch das christliche Mönchtum anzunehmen. Tor Andrae hat in seiner ausgezeichneten 176 grundlegenden Sufismus-Studie hierfür einige Hinweise zusammengetragen, die auf eine Beziehung zwischen den frühislamischen Sufi-Asketen und dem syrischen Mönchtum hindeuten. Zum Beweis führt er Überlieferungen an, die von angeregten Gesprächen zwischen Muslimen und christlichen Eremiten berichten. So gibt *Malik ibn Dinār* folgenden aufschlussreichen Bericht einer solchen Begegnung:

"Ich sah einmal auf einem Berge einen Mönch und bat ihn: "Lehre mich etwas, was mir helfen kann, auf die Welt zu verzichten". "Bist du nicht ein Mann, der den Koran und die Offenbarung besitzt?" "Ja, aber ich wünsche, daß du mich etwas lehrst, was mich befähigt, auf die Welt zu verzichten." Wenn du zwischen dir und deinen Begierden eine Mauer aus Eisen setzen kannst, dann tu das."¹⁷⁷

¹⁷⁶ Vgl. für diese Bewertung auch Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995), S. 25.

¹⁷⁷ Zit. n. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 17.

Es war also, folgt man Andrae, gerade der Asketismus, den der frühislamische Fromme von den syrischen Mönchen lernen konnte. Etwa die Abgeschiedenheit der Eremitenzelle, die der frühislamische Sufi durch die weitverbreitete Einrichtung eines gemauerten, unterirdischen Raumes im eigenen Wohnhaus übernommen haben könnte. Eine Praxis übrigens, die sich bis in neosufische Kreise der Gegenwart bzw. der sogenannten Derwischklausur erhalten hat. 179

Von diesen Kontakten abgesehen, ist es die Person Jesu, von der die Muslime als '*Īsā ibn Maryam* (dt. Jesus, Sohn der Maria)¹⁸⁰ bereits durch den Koran Kenntnis hatten,¹⁸¹ die die frühen Sufis besonders beeindruckt und beeinflusst haben dürfte.¹⁸² Dies geht so weit, dass Schimmel davon spricht, er werde im Schrifttum der Sufis zum "Modell der Gottesliebe und Milde" und zudem verehre man ihn als "Arzt der Herzen".¹⁸³

Besonders virulent wird die Frage nach den außerislamischen Einflüssen auf den Sufismus freilich, wenn wir von den möglichen indischen, bzw. buddhistischen Einwirkungen sprechen, ¹⁸⁴ da Ähnlichkeiten bei asketischen Praktiken und ekstatischen Phänomenen nicht von der Hand zu weisen sind. Die Frage ist jedoch, ob dies bereits ein Hinweis auf eine genuin historische Beeinflussung ist oder ob wir hier nur Ähnlichkeiten dem Wesen nach attestieren können.

-

¹⁷⁸ Ibid. S. 16f.

¹⁷⁹ Vgl. für einen eindringlichen Bericht einer solchen Klausur Özelsel, Michaeela M.: 40 Tage. Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur (München: 1993). S. 17-131.

Das Zustandekommen des koranischen Namens ' $\bar{I}s\bar{a}$ ist keineswegs eindeutig zu klären. Arabische Christen etwa bezeichnen Jesus bis heute als Yasū 'a. Robinson hält mehrere Möglichkeiten für denkbar: Die Juden in Muhammads Umfeld könnten Jesus polemisch "Esau" genannt haben, und "Muhammad learned this name from them not realizing that it was an insult." Aus diesem Namen sei dann das koranische ' $\bar{I}s\bar{a}$ entstanden. Eine andere Möglichkeit sei die Assimilation mit dem arab. Namen für Moses, $M\bar{u}sa$, dessen Gleichklang mit ' $\bar{I}s\bar{a}$ auffällig ist. Vgl. Robinson, Neal: "Jesus," in *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. V*, ed. J. D. McAuliffe (Leiden: 2003). S. 8

¹⁸¹ Vgl. für die enorme Bedeutung Bauschke, Martin: *Jesus im Koran* (Köln: 2001). S. 123ff.

¹⁸² Vgl. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 22ff.

 ¹⁸³ Schimmel, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik (München: 2000). S. 16.
 184 Ein grundlegende Studie, die heute aber in ihren Schlussfolgerungen als überholt gilt, ist Horten, Max: Indische Strömungen in der islamischen Mystik (Heidelberg: 1927). Auch der berühmte Mystikforscher R. C. Zaehner hat sich mit dieser Frage beschäftigt und liefert beeindruckende Ergebnisse und Beobachtungen, doch auch er dürfte den indischen Einfluss im Ganzen überbewerten, wie auch Schimmel meint. Vgl. Zaehner, R. C.: Hindu and Muslim Mysticism (London: 1960). passim.

Immer wieder wollte man die asketischen Praktiken des frühen Sufismus mit einer muslimischen Kenntnisnahme buddhistischer Legenden erklären. ¹⁸⁵ Tatsächlich war das im Norden des heutigen Afghanistan gelegene Balh Hauptstadt Baktriens und damit für längere Zeit ein Zentrum buddhistischer Kultur. ¹⁸⁶

Für Verfechter dieser Ansicht ist die Geschichte des berühmten sufischen Asketen *Ibrāhīm ibn Adham*, auf dessen Vita Teile der Buddha-Legende übertragen worden sein könnten, ein Beweis. Die Rede ist von der Aufgabe eines fürstlichen Lebens und dem Gang in die Heimatlosigkeit.¹⁸⁷ *Ibrāhīm*, der als vollkommener Asket galt, schreibt man auch die erste Klassifizierung der verschiedenen Stufen der Askese (arab. *zuhd*) zu.¹⁸⁸

Es gibt auch Vermutungen, nach denen bereits im 8. und 9. Jahrhundert das Wirken "indischer Wandermönche in Syrien und Mesopotamien [...] zu ersten Begegnungen mit indischer Spiritualität führte[n]".¹⁸⁹ Unsere Kenntnis davon ist aber zu gering, um hier einen nachhaltigen Einfluss vermuten zu können.

Überhaupt ist es schwer einen dezidierten, frühen Einfluss von hindureligiösen Anschauungen und Techniken auf den Sufismus nachzuweisen. Höchstwahrscheinlich war es erst das noch heute ungemein beeindruckende Werk *Kitāb Taʾrīkh al-Hind*¹⁹⁰ des *Abū ʾr-Raiḥān al-Bīrūnī*, das die islamische Welt umfassend und vorurteilsfrei mit indischer Spiritualität in Berührung brachte.¹⁹¹

¹⁸⁵ Vgl. für einen guten Überblick über die muslimisch-buddhistischen Beziehungen Berzin, Alexander: "Buddhist-Muslim Doctrinal Relations: Past, Present and Future," in *Buddhist Attitudes toward other Religions*, ed. Schmidt-Leukel (St. Ottilien: 2008).

¹⁸⁶ Die grausame Zerstörung der Buddha-Statuen von Bamiyan durch die *Talibān* im Jahre 2001 brachte diese Tatsache ins Gesichtsfeld der Weltöffentlichkeit.

¹⁸⁷ Vgl. Schimmel, Annemarie: "Sufismus und Volksfrömmigkeit," in *Der Islam III. Die Religionen der Menschheit Bd. 25,3*, ed. Munir D. Ahmed (Stuttgart: 1990). S. 161.

¹⁸⁸ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 64 und Gobillot, Geneviève: "Zuhd," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. XI*, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 2002). S. 560f.

¹⁸⁹ Baier, Karl: Yoga auf dem Weg nach Westen (Würzburg: 1998). S. 29.

¹⁹⁰ Vgl. für eine etwas antiquierte, aber im Ganzen nützliche englische Übersetzung Eduard Sachau, ed.: *Al-Beruni's Indina. 2 vols.* (London: 1888).

¹⁹¹ *al-Bīrūnī* und auch der persische Religionshistoriker *Abu 'l-fatḥ muḥammad al-Shahrastānī* zeigen in ihrer Methode und ihrem Zugriff auf fremde religiöse Systeme geradezu moderne, fast religionswissenschaftliche Züge.

Es ist noch darauf hinzuweisen, dass die sufische Praxis des *dikr* zuweilen als Hinweis einer Rezeption gewisser Yogatechniken genannt wird. Tatsächlich sind Ähnlichkeiten mit dem indischen *djapa-yōga* oder auch dem japanischem *nembutsu* nicht von der Hand zu weisen. Besonders im Mahāyāna-Buddhismus kennt man die oftmalige Namenswiederholung bei gleichzeitiger Betrachtung eines Buddhabildnisses, die einige Forscher mit der sufischen Anrufung des Namen Gottes im Vokativ ("*yā allāh*") in Verbindung bringen. Gardet urteilt jedoch: "One may recognize in these modes of prayer, without denying possible influences, a universal tendency, however climates and religious beliefs may differ. 195

Tatsächlich finden sich in der Literatur über den Sufismus auch Stimmen, die ihn für ein genuin islamisches Phänomen halten, das sich ohne jegliche Einflüsse formiert hat. Stellvertretend soll hier Titus Burckhardt 196 erwähnt werden, dessen Wirken für die Popularität des Sufismus in Europa recht zuträglich war. In seinem Buch "Vom Sufitum" heißt es:

"Es gibt letzten Endes keinen gültigen Einwand gegen die Echtheit der in ununterbrochener Kette (Silsilah) vom Propheten selbst herstammenden Fortzeugung der sufischen Meister. Doch liegt der entscheidende Beweis für den mohammedischen Ursprung des Sufitums [...] im Wesen des Sufitums selber. [...] nun ist aber alles, was zum wesentlichen und unveränderlichen Bestande des sufischen Weges gehört, dem Koran und den Belehrungen des Propheten entnommen."¹⁹⁷

-

¹⁹² Vgl. Eliade, Mircea: *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit* (Frankfurt a. M.: 1977).225ff; Baier, Karl: *Yoga auf dem Weg nach Westen* (Würzburg: 1998). S. 30.

¹⁹³ Vgl. Gardet, Louis: "Dhikr," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. II*, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 1991). S. 223.

¹⁹⁴ So auch Groß, Markus: "Buddhistische Einflüsse im frühen Islam?" in *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, ed. K.-H. Ohlig, and M. Groß (Berlin: 2008). S. 236f.

¹⁹⁵ Gardet, Louis: "Dhikr," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. II*, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 1991). S. 223.

¹⁹⁶ Burckhardt war ein umtriebiger Autor, Verfechter der *Philosophia perennis* und Übersetzer von *ʿIbn Arabī* und Frithjof Schuon.

¹⁹⁷ Burckhardt, Titus: Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam (München: 1953). S. 18.

Die Ansicht, dass der Sufismus sich ganz vom Wesen des Propheten herleite und daher ein genuin islamisches Phänomen sei, vertrat auch Louis Massignon, wofür er vom oben erwähnten Tor Andrae angegriffen wurde.

Der bedeutende Sufik-Forscher Fritz Meier äußert sich zu dieser Frage wie folgt:

"Die These, daß die islamische Mystik ganz aus dem Islam selber herausgegangen sei, entspricht zwar nicht den Tatsachen, aber die fremden Elemente, von denen besonders die aus dem Christentum hervorzuheben wären, haben als eine Art Sauerteig gewirkt und sind ganz in der Art im Islam aufgegangen[...]."²⁰⁰

Alle bis hierhin referierten möglichen Einflussfaktoren bleiben einen stichhaltigen Beweis für eine eindeutige Beeinflussung des frühen Sufismus durch außerislamische Systeme schuldig. Am ehesten wird man eine Rezeption christlichen Gedankengutes bei den ersten Sufis vermuten dürfen. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, ist auch der Koran von diesem Wissen geprägt.

Für die indischen Einflüsse muss man sich wohl, auch wenn diese nicht ganz ausgeschlossen werden können, zunächst damit begnügen, festzustellen, dass hier Ähnlichkeiten vor allem dem Wesen nach auszumachen sind.

¹⁹⁸ Vgl. Massignon, Louis: *Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique Musulmane* (Paris: 1954). S. 121ff.

¹⁹⁹ Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S.14.

²⁰⁰ Meier, Fritz: "Sufik und Kulturzerfall," in *Klassizismus und Kulturverfall. Vorträge*, ed. G. E. von Grunebaum, and W. Hartner (Frankfurt a. M.: 1960). S. 156.

8. Enthaltsamkeit in Koran und Hadith

Der Sufismus begriff sich in seinem Selbstverständnis zu jeder Zeit als genuin islamisches Phänomen, das fest auf den Fundamenten des islamischen Glaubens ruht und nur aus diesem heraus erklärbar wird. Dieser Tatsache wird im sufischen Schrifttum insoweit Rechnung getragen, als dass eine Aussage zumeist unter Heranziehung des Materials von Koran und Hadith gerechtfertigt wird. Besonders für die Frage nach der Enthaltsamkeit im sufischen System ist es erforderlich, einen Blick auf diese Quellen selbst zu werfen.

8.1 Enthaltsamkeit in Koran

Wir wollen uns nun der Frage zuwenden, ob es im Koran, Anhaltspunkte für asketische Praxis und Enthaltsamkeit gibt. Das Bild ist hier keinesfalls eindeutig: Der Koran fordert, vor allem in den wichtigen medinischen Suren, die nach der Higra Muhammads entstanden sind, einen Lebensvollzug des aktiven Tätigwerdens in der Welt. Der Genuss wird dabei ausdrücklich gebilligt, vor allzu großer Weltabgewandtheit zuweilen gar gewarnt: "Ihr Gläubigen! Erklärt nicht die guten Dinge, die Gott euch erlaubt hat, für verboten!" heißt es etwa in Sure 5,87.

Eine völlige Aufgabe aller Besitztümer wird genauso wenig sanktioniert 201 wie eine zölibatäre Lebensweise. 202 Ja, Sexualität dient nach dem Koran sogar dem Lustgewinn und nicht nur der Fortpflanzung. Die Eheschließung wird dem gläubigen Muslim geradezu auferlegt.²⁰³ Einzig, wenn der Mann nicht über ausreichend finanzielle Mittel für eine Hochzeit verfügt, soll er davon zunächst abstehen, lehrt der Koran in Sure 24,33.

Vgl. Sure 17,26-29
 Vgl. zu dieser Frage auch den Abschnitt "Sexualität und Geschlechtlichkeit".

²⁰³ Vgl. Stewart, Devin J.: "Sex and Sexuality," in *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. IV*, ed. J. D. McAuliffe (Leiden: 2004). S. 580f.

Es besteht jedoch mittlerweile keinerlei Zweifel mehr darüber, dass das intellektuelle Entstehungsumfeld des Korans ²⁰⁴ auch von Arabisch sprechenden koptischen und syrischen Christen geprägt war. ²⁰⁵ Eine Rezeption dieses Gedankenguts lässt sich an vielen Stellen des Korans zeigen.

Verfolgt man die Spuren asketischer Praktiken, die diese Rezeptionsprozesse im Koran hinterlassen haben dürften und die später für die Sufis entscheidende Hinweise zur Rechtfertigung ihrer Lehren vom Weltverzicht lieferten, wird deutlich, dass sich diese Spuren in einigen wenigen Hinweisen erschöpfen, so dass sich sagen lässt, dass "not much about asceticism in the Qur'an"²⁰⁶ zu finden ist.

Im Koran ist der Terminus *zuhd*, den wir hier mit "Weltverzicht" übersetzen, soweit ich sehe, lediglich einmal auszumachen,²⁰⁷ und zwar in einem Zusammenhang der schwerlich mit der späteren Bedeutung des Wortes in Einklang zu bringen ist. Die Rede ist vom Verkauf Josefs durch seine Brüder.

In Sure 12,20 lesen wir:

"wa-šarawhu bi-tamanin baḥṣin darahima ma dudatin wa-kanu fihi mina zahidina"

"Und sie verkauften ihn um einen schäbigen Preis, eine Anzahl Dirhame, und verzichteten auf ihn."²⁰⁸

Der Verzicht, der hier gemeint ist, ist also Teil eines geschäftlichen Vorgangs und keine asketische Handlung. Gleichwohl hat manch islamischer Denker diesen koranischen Passus zum Anlass genommen, eine allgemeine Lehre vom Verzicht im Koran finden zu

²⁰⁵ Griffith, Sidney H.: "Monasticism and Monks," in *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. III*, ed. J. D. McAuliffe (Leiden: 2003). S. 405.

²⁰⁴ Vgl. für einen hervorragenden Überblick auf Grundlage aktueller Erkenntnisse Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike*, Ein europäischer Zugang (Berlin: 2010).

²⁰⁶ Vgl. Baldick, Julian: "Asceticism," in *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. I*, ed. J. D. McAuliffe (Leiden: 2001). S. 181.

²⁰⁷ Interessanterweise wird diese eine Stelle häufig übersehen, dann heißt es, der Begriff selbst sei "not found in the Qur'an". Ibid. S. 181.

²⁰⁸ Ich gebe hier ausnahmsweise den arabischen Text in Transliteration wieder, um auch den grammatischen Zusammenhang zu verdeutlichen, in dem der Terminus Verwendung findet.

wollen. So liest *Ġazzālī* die Stelle als Beispiel eines diesseitigen Verzichts um einer höheren Sache willen, in diesem Fall der Liebe des Vaters.²⁰⁹

Viele Sufis haben sich immer wieder auf das Vorbild Muhammads berufen, von dem in außerkoranischem Material erzählt wird, dass er vor seiner prophetischen Berufung jedes Jahr einen Monat in vollständiger Zurückgezogenheit auf dem nord-östlich von Mekka gelegenem Berg Ḥirāʾ verbracht habe. Der Koran berichtet in seinen frühesten Teilen (Sure 73) von Vigilien des Propheten, bei denen dieser den Koran rezitiert habe. Die Aufforderung dies zu tun und sich vor Gott niederzuwerfen und ihn des Nachts zu preisen, richtet sich jedoch ausdrücklich an den Propheten und nicht an alle Gläubigen. Es gibt jedoch auch einige Stellen im Koran, die sich nicht an Muhammad alleine richten und eine durchwachte Nacht als Ausdruck von Gläubigkeit darstellen. Damit allein ist jedoch noch keine koranische Basis für eine asketische Praxis zu begründen.

Etwas anders stellt sich die Sachlage dar, wenn man sich der Frage zuwendet, was der Koran über das Fasten zu sagen hat. An vielen Stellen ist freilich einzig das rituelle Fasten im Monat Ramaḍān gemeint, welches eine religiöse Grundpflicht des Islams ist und keine über die Pflichtleistung des Gläubigen hinausweisende Enthaltsamkeitspraktik darstellt. Es finden sich jedoch auch Hinweise auf eine Enthaltsamkeit bei der Speisenaufnahme, die über die rituelle Verpflichtung hinausgeht. Wagtendonk hat in seiner aufschlussreichen Studie "Fasting in the Koran" gezeigt, dass immer dann, wenn im Koran das Verb sāḥa für das Wort "Fasten" verwendet wird (z.B. in Sure 66,5 und 9,112), ein frommes, zusätzliches Abstehen von Speisen gemeint ist. Auch hier dürften syrische Christen ein Vorbild gewesen sein. Freilich, auch dieses freiweilige Fasten kann nicht, wie Baldick zu Recht feststellt, als wirkliche asketische Praxis bezeichnet werden.

²⁰⁹ Vgl. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 43f

²¹⁰ Vgl. Sure 76:26 und ähnlich lautend, Sure 17:79.

²¹¹ Vgl. Q 51:15-18 und Q 25:64

²¹² Vgl. Wagtendonk, Kees: *Fasting in the Koran* (Leiden: 1968). S. 128ff und Baldick, Julian:

[&]quot;Asceticism," in Encyclopaedia of the Qur'an Vol. I, ed. J. D. McAuliffe (Leiden: 2001). S. 183

²¹³ Ibid. S. 183.

Sehr interessant ist es, in diesem Zusammenhang kurz die koranische Rede vom Mönchswesen zu verfolgen. Ein solches, so soll Muhammad laut einem berühmten Hadith gesagt haben, gebe es nicht im Islam. 214 Dennoch ist Mönchtum (arab. rahbāniyya) im Koran an einigen Stellen positiv belegt. In Sure 57,27 sagt Gott, dass er all jenen, die Jesus folgen "Milde, Barmherzigkeit und Mönchtum" ins Herz gelegt habe.²¹⁵ Eine andere berühmte Passage in Sure 5,82 bezeichnet die Christen als diejenigen, welche den Muslimen am nächsten stünden, weil "es unter ihnen Priester und Mönche gibt." In Sure 9,31 werden die Christen allerdings getadelt, weil sie auch den Mönchen Anbetung entgegenbringen. Die Haltung des Korans zum Mönchtum, wie zum Christentum überhaupt, ist insgesamt demnach, ebenso wie seine Haltung zur Enthaltsamkeit, ambivalent.

8.2 Enthaltsamkeit im Hadith

Der Hadith ist nach dem Koran die zweitwichtigste Rechtsquelle des islamischen Rechts und geht in seiner Bedeutung für Fragen der täglichen Lebensführung zuweilen gar über diesen hinaus. Bei dieser Textgattung handelt es sich um die überlieferten Aussprüche und Taten des Propheten und seiner Gefährten in Form kurzer Erzählungen und wörtlicher Wiedergaben. Schon bald nach dem Tod Muhammads entstand eine solche Flut an vorgeblich authentischen Aussagen, dass man sich genötigt sah, mithilfe einer Tradentenkette (arab. isnād) lückenlos nachzuweisen, wie der Ausspruch von der ältesten Autorität zum jüngsten Überlieferer weitergegeben wurde. Der ungarische Orientalist Ignaz Goldziher war der erste, der die islamische Hadithüberlieferung im zweiten Band seiner wichtigen "Muhammedanischen Studien" auf textkritische Beine stellte und einen Großteil des Materials als unauthentisch entlarvte. Seitdem versucht die westliche

²¹⁴ Stewart, Devin J.: "Sex and Sexuality," in *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. IV*, ed. J. D. McAuliffe

⁽Leiden: 2004). S. 581.

²¹⁵ Diese Stelle ist freilich in ihrer Bedeutung umstritten und Gegenstand von Diskussionen in der klassischen Tafsīr -Literatur. Vgl. für eine kurze Diskussion verschiedener Deutungen Griffith, Sidney H.: "Monasticism and Monks," in Encyclopaedia of the Qur'an Vol. III, ed. J. D. McAuliffe (Leiden: 2003). S. 406.

Islamwissenschaft mittels der sog. *isnād-cum-matn*²¹⁶ Analyse die ältesten Überlieferungen zu identifizieren, um aus ihr historische Schlüsse ziehen zu können.²¹⁷

Die Beurteilung von Verzicht und Askese in den Texten der Prophetentradition erscheint bei genauerer Untersuchung ebenso disparat wie das koranische Material und lässt keine eindeutige Aussage zu. Wir finden jedoch in verschieden einschlägigen Hadith-Kompilationen Aussprüche Muhammads, die ein asketisches Lebens gutheißen. Die ohne Zweifel einflussreichste Überlieferung stammt von Abū al-ʿAbbās Sahl ibn Saʿd al-Sāʿidī, dieser berichtet:

"Ein Mann kam zum Propheten und sagte: 'O Prophet, gib mir eine Handlung an, die ich tun muß, damit Allah mich liebt und die Menschen mich lieben. ' Da sagte er: 'Übe Askese von der Welt, dann liebt dich Allah, und Askese von dem, was die Menschen haben, dann lieben dich die Menschen.'"²¹⁸

Dieser Hadith ist vielen Muslimen bekannt, da er sich sowohl in den kanonischen Kompilationen²¹⁹ als auch in dem beliebten Werk *Kitā al-Arbaʿīn* ("Buch der vierzig Hadithe") des *Yaḥā ibn scharaf al-Nawawī* findet. Der Kompilator führt eine Erläuterung des Hadithgelehrten *Ibn Mādja* an, der erklärt: "Das Entsagen besteht darin, davon zu lassen, dessen man in der diesseitigen Welt nicht bedarf – mag es auch erlaubt sein -, und sich auf das Ausreichende zu beschränken; die fromme Gewissenhaftigkeit besteht darin, daß man von den Zweifelsfällen läßt."²²⁰

Nicht der Weltverzicht ist also intendiert, sondern das Enthalten von Dingen des Überflusses. *Ibn Mādja* plädiert für einen "Mittelweg", bei dem weder großer Reichtum

²¹⁶ Beim *matn* handelt es sich um den überlieferten Text selbst, der dann zum *isnād* ins Verhältnis gesetzt wird. Der Islamwissenschaftler Harald Motzki hat auf diesem Gebiet bedeutende Ergebnisse vorgelegt.

²¹⁷ Wir können dieses hochspannende Thema hier nicht weiter verfolgen, es sei nur darauf hingewiesen, da

²¹⁷ Wir können dieses hochspannende Thema hier nicht weiter verfolgen, es sei nur darauf hingewiesen, dass die Gewichtung und Beurteilung des Hadith-Materials erhebliche Konsequenzen für historische Arbeiten hat, wie etwa die monumentale Muhammad-Biographie Tilman Nagels jüngst gezeigt hat.

²¹⁸ Zit. n. Schacht, Joseph: *Der Islam mit Ausschluss des Qor'ans (Quellensammlung)* (Tübingen: 1931). S.

²² Derer gibt es sechs. Sie werden mit dem Prädikat "*sahīh*" ("gesund") ausgezeichnet, um ihren verbindlichen Stellenwert zu dokumentieren.

²²⁰ Zit. n. Marco Schöller, ed.: Das Buch der Vierzig Hadithe (Frankfurt a. M.: 2007). S. 189.

angehäuft, noch auf das Allernötigste verzichtet wird. Seine Überlegungen resümiert er: "Wenn man am Diesseits Freude hat, die durch Prahlerei, großtuerischen Stolz und das Bedürfnis, die anderen zu übertreffen, motiviert ist, so ist dies schimpflich. Wer sich aber am Diesseits freut, weil es eine Huld Gottes ist, so ist dies möglich. "221

Der Kommentar zu diesem Prophetenausspruch von Ibn Dagīg al-'Īd geht noch einen Schritt weiter. Er verweist darauf, dass der Mensch nur Gast im Diesseits sei und alles was dieser in den Händen halte, nur geliehen wäre. Der Autor vertritt die Ansicht, Muhammad wolle durch diesen Ausspruch den Frager zur Geringschätzung der diesseitigen Welt ermuntern und ihm raten ihrer zu entsagen. Der Lohn dafür sei die Liebe Gottes, wer aber an dieser Welt hinge, "den hat Er [Gott] zwischen seinen Augen arm gemacht."222

Ein weiterer einflussreicher Hadith, die Nummer Vierzig im Kitā al-Arba'īn und auch Gegenstand der wichtigsten Kompilation des Al-Buḥārī, lässt den Propheten Folgendes sagen: "Sei im Diesseits, als wärest du ein Fremder oder ein Durchreisender. Und betrachte dich selbst als einer, der zu den Bewohnern der Gräber gehört."223 Diese Aussage zählt, laut Schöller, zu den berühmtesten Aussprüchen Muhammads, der darin das einem in der arabischen Literatur häufig begegnende Konzept des "Fremdseins" (arab. ghurba) einführt, im Rahmen dessen "das Erdenleben als eine Reise [definiert wird], an deren Ende der Mensch in einem anderen Leben ankommen wird."224

Ibn Dagīg al-'Īd kommentierte diese Überlieferung, indem er das Bild eines Durchreisenden beschrieb, der seine Reise "aus eigener Kraft und mit leichtem Gepäck durchführen" müsse und sich von allem zu trennen habe, was ihn am Vorankommen hindern könnte. Um sein Ziel zu erreichen, braucht er lediglich Proviant und ein Reittier.²²⁵

62

²²¹ Zit. n. ibid. S. 191. ²²² Ibid. S. 192.

²²³ Zit. n. Adel Theodor Khoury, ed.: Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Bd. II (Gütersloh:

²²⁴ Marco Schöller, ed.: *Das Buch der Vierzig Hadithe* (Frankfurt a. M.: 2007). S. 715.

²²⁵ Ibid. S. S. 248.

Neben diesen wohl wichtigsten Thematisierungen der Enthaltsamkeit wollen wir noch kurz einige weitere Prophetenworte anführen, die für die Sufis der klassischen Zeit wichtig waren, um ihr Tun gegenüber ihrem nichtsufischen Sozialumfeld zu begründen.

Ein Großteil der Aussagen fällt in den Bereich der "Schmähungen des Diesseits" (arab. dhamm al-dunyā), die sich im weiteren Verlauf der arabisch-persischen Literaturgeschichte zu einer eigenen Literaturgattung auswachsen sollten. Bemerkenswerterweise zieht sich ein ähnliches Prinzip (vgl. "vanitas mundi") auch durch die europäische Literaturgeschichte seit der Antike und findet in der Barockdichtung etwa des Andreas Gryphius seinen Höhepunkt.

"Das Diesseits ist das Gefängnis des Gläubigen und das Paradies des Ungläubigen", erfahren wir, habe Muhammad zu sagen gepflegt. 226 Oder, etwas kurios: "Wenn das Diesseits bei Gott so viel wert wäre wie der Flügel einer Mücke, hätte er davon dem Ungläubigen keinen Schluck Wasser gegeben."227

Laut des Kompilators *Tirmidhī* überlieferte *Abū Hurayra* folgende Worte des Propheten: "Ja, das Diesseits ist verflucht, verflucht ist das, was es enthält, außer dem Gedenken Gottes und dem, was darauf folgt, und einem, der Wissen besitzt, und einem der Wissen sucht."228

Die in den Hadithüberlieferungen eingeführte Dichotomie zwischen Diesseits und Jenseits ist auch das Spannungsfeld, in dem sich die sufische Rede von der Enthaltsamkeit entfaltet, wobei die Antworten – wie wir sehen werden – zuweilen viel radikaler ausfielen, als die Prophetenaussagen oder gar die Ausführungen der Kommentatoren derselben.

Nach Zusammenschau der Hinweise auf eine Befürwortung enthaltsamer Praktiken in Koran und Hadith wird man resümieren müssen, dass diese vor allem in der Traditionsliteratur einen gewissen Stellenwert einnehmen, demgegenüber der Koran für

²²⁶ Zit. n. Adel Theodor Khoury, ed.: *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Bd. II* (Gütersloh:

²²⁷ Zit. n. ibid. S. 305. ²²⁸ Zit. n. ibid. S. 305.

eine asketische Ethik weniger konkrete Anknüpfungspunkte liefert. Im Kapitel, welches eine Einführung in die sufische Koranexegese gibt, wird zu zeigen sein, dass die spezifischesoterische Ausdeutung des koranischen Materials dem Sufi dennoch ermöglichte, auch die Gründungsurkunde des Islams zur Rechtfertigung ihrer Glaubenspraxis heranzuziehen.

9. Der mystische Pfad der Sufis

Im Folgenden soll in aller gebotenen Kürze der mystische Pfad (arab. *ṭarīqa*) der Sufis umrissen werden. Dieses Thema ist höchst kompliziert und eindeutige Aussagen sind schwierig, da "die Wege zu Gott zahlreich wie die Atome der ganzen Schöpfung und wie die Atemzüge der Lebewesen" sind, ja, sie übertreffen "selbst die Zahl der Sterne des Himmels", wie die Sufis lehren.²²⁹

Der sufische Weg ist für unser Thema jedoch insofern von Bedeutung, als dass die meisten Beschreibungen den Verzicht zu einer Grundbedingung machen. Asketische Praxis ist dabei zumeist eine der ersten Stufen des Weges und kein Selbstzweck.

Der Weg als solcher ist nötig - haben die Sufis zu allen Zeiten doch begriffen, dass ihr Streben, die Vereinigung mit Gott, das Entwerden, ein Ziel ist, dessen Erreichen erst am Ende eines langwierigen Prozesses stehen kann. Fritz Meier hat diesen Weg als das "Umleiten der Seele aus dem Bette der Natur auf das Gefälle des Geistes" charakterisiert.²³⁰

Man hat sich im späteren Ordenssufismus auf drei bzw. vier Stadien des Weges geeinigt. Andere Zählungen kommen auf sieben oder deutlich mehr Stadien. Die Sufis sprechen von verschiedenen Standplätzen (arab. *maqāmāt*) und Zuständen (arab. *aḥwāl*), die zu erreichen bzw. zu durchmessen sind. Wobei ein interessanter, aber hier nicht näher zu verfolgender, angeregter Diskurs darüber besteht, welche nun als Standplätze und welche als Zustände zu bezeichnen sind.²³¹

²²⁹ Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden: 1976). S. 255.

²³⁰ Meier, Fritz: Vom Wesen der islamischen Mystik (Basel: 1943). S. 9.

²³¹ So lehrt etwa *Sarrāğ*, dass die Standplätze die niedrigen Stadien sind und die Zustände die höheren. Am Anfang steht etwa der Standplatz der Askese, der dann später in den mystischen Zustand führt. Vgl. Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden: 1976). S. 278. Vgl. auch Meier, Fritz: *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel: 1943). S. 25 Fn. 5 für eine kurze Diskussion.

Als gemeinhin erster Standplatz des Pfades gilt die Umkehr (arab. tawba). Dem liegt die Annahme zu Grunde, dass der Mensch zunächst einmal in den Fängen seiner Triebseele (arab. nafs) ist und den falschen Weg eingeschlagen hat, der ihn der Sünde preisgibt und von Gott entfernt. Umkehr, Buße und Reue sind nötig, um den neuen Weg zu gehen.²³²

Der Kampf gegen die Triebseele ist von entscheidender Bedeutung, um überhaupt den Weg beginnen zu können. Hier liegt übrigens die Ursache für die heutzutage weitverbreiteten nicht-kriegerischen Interpretationen der koranischen Gihād-Doktrin. Der Kampf gegen die negativen Auswirkungen der nafs sei der eigentliche Gihād, der den Muslimen geboten ist.²³³

Eine nächste Stufe auf dem Pfad ist dann der für die vorliegende Arbeit zentrale Verzicht. Diesen Diskursen soll in den nächsten Kapiteln ausführlich gefolgt werden, daher hier nur einige Anmerkungen: Schon früh wurde die Wichtigkeit des Verzichts diskutiert. Manche Sufis wollten gar einen Gegensatz zwischen dem Asketen, dessen Streben eines äußerliches ist, und dem Mystiker formulieren. ²³⁴ Eine zentrale Form des Verzichts ist, wie wir sehen werden, die Armut.

Ein wichtiger Teilaspekt auf dieser Stufe, der der Bedeutung der Askese alsbald den Rang ablaufen sollte, ist das absolute Gottvertrauen (arab. tawakkul), das der Anwärter auf dem Pfad zu lernen habe. Beim tawakkul handelt es sich um eine Geisteshaltung, die der Sufi dadurch ausdrückt, dass er Gott in allem, auch den Dingen des täglichen Lebens, etwa der Ernährung, so sehr vertraut, dass er sich nicht mehr aktiv um die Erfüllung dieser physischen Erfordernisse kümmert. 235 Weitverbreitet ist etwa die Auffassung, dass die Askese (arab. zuhd) lediglich eine "Voraussetzung oder Vorbedingung des tawakkuls" sei.

²³² Vgl. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 280.

²³³ Vgl. für diese Frage den Abschnitt "Der Krieg gegen die Triebseele".

²³⁵ Vgl. für eine hervorragende Studie über diesen wichtigen Einzelaspekt sufischen Lebens Reinert, Benedikt: Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik (Berlin: 1968).

Manchmal werden beide Begriffe auch vermengt.²³⁶ Auf dieses Problem wird in einem eigenen Abschnitt eingegangen.

Weitere wichtige Wegabschnitte widmen sich den Tugenden der Geduld (arab. sabr) und der Dankbarkeit (arab. sukr). Der Mensch hat zu lernen, alles Ungemach zu ertragen und anzunehmen, auch wenn es schmerzhaft ist - die Geduld ist das Wichtigste, lehrt etwa Hārit al-Muḥāsibī. Er unterscheidet dabei sogar verschiedene Arten, wobei die höchste Form der Geduld jene ist, die sich unmittelbar im Angesicht eines Unglücks einstellt.²³⁷ "Mache dir geduld zur regel, das ist der sufische weg!", lesen wir auch in Farīd ad-Dīn 'Attārs Werk Asrārnāme.²³⁸

Die Dankbarkeit wurde von vielen Sufis bereits als göttliche Gabe verstanden, für die man wiederum dankbar zu sein habe. Sie steht mit der Geduld insoweit in Beziehung, als die Sufis lehren, dass Dankbarkeit und Zufriedenheit (arab. riḍā) auch geübt werden müssen, wenn der göttliche Ratschluss sich gegenwärtig als bitter erweist.²³⁹ Wenn der Adept es schafft, sein Schicksal auch trotz Ungemach nicht nur geduldig zu ertragen, sondern zufrieden und freudvoll dafür zu danken, sind jene Stufen des Weges passiert.

Ein weiteres Begriffspaar lautet "Furcht" und "Hoffnung", Worte die in Zusammenhang stehen mit "Bedrängnis" (arab. qabd) und "Ausdehnung" (arab. bast). Ersteres beschreibt den Zustand der Seele, die sich wie in ein Nadelöhr zusammengepresst fühlt. Hier ist der Mensch ganz auf sich selbst zurückgeworfen, während er im Zustand des bast eine Verstärkung des Selbst erfährt, in welchem sich eine Empfindung kosmischen Bewusstseins einstellen kann. Die Seele empfindet, "daß sie weiter, größer, herrlicher als die ganze Welt ist, ja, daß sie in sich alles enthält, was es gibt [...] "240 Aus diesem Zustand, so Schimmel, stamme ein großer Teil der sufischen Dichtung.²⁴¹

 ²³⁶ Vgl. ibid. S. 85.
 ²³⁷ Vgl. van Ess, Josef: *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen* Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 182.

²³⁸ Zit. n. Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar (Leiden: 1955). S. 153. (Kleinschrift im Original)
²³⁹ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 185.

²⁴⁰ Schimmel, Annemarie: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik (München: 2000). S. 26. ²⁴¹ ebd.

Die beiden letzten Stufen des mystischen Pfades, sind die Liebe und das Entwerden. Zumeist wird die Liebe als conditio sine qua non für das Entwerden genannt und ist damit das vorletzte Stadium. Al-Ġazzālī hat jedoch gelehrt, dass "Liebe ohne Erkenntnis unmöglich ist – man kann nur lieben, was man kennt."242

Die letzte Stufe wird in der Sufik auch als "beruhigte Seele" bezeichnet. Jede "leibgebundene Triebhaftigkeit" ist "zum Schweigen gebracht und die Seele geht über in eine andere Kategorie immateriellen Daseins: sie [sic!] wird zum Herzen."243

 ²⁴² Zit. n. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 191.
 ²⁴³ Meier, Fritz: *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel: 1943). S. 9

10. Zum Verhältnis von Orthodoxie und Sufismus

An einigen Stellen dieser Arbeit wird immer wieder eine Frage virulent: Befanden sich die asketischen Sufis durch ihr Denken und Handeln und durch enthaltsame Lebenspraktiken in einem fundamentalen Widerspruch zur orthodoxen islamischen Rechtsgelehrsamkeit und Theologie? Wir können dieses Problem hier nicht *in extenso* verfolgen. Einige Anmerkungen sollen aber ein Schlaglicht auf das Verhältnis der klassischen und nachklassischen Sufik zum schariarechtlichen Diskurs werfen.

Eine Spannung zwischen mystischer Frömmigkeit und der Treue zum religiösen Gesetz ist seit jeher Ursache vieler innerreligiöser Konflikte gewesen. Besonders in der islamischen Religionsgeschichte könnte man dies vielerorts zeigen. Bevor wir uns etwas näher mit dieser Frage beschäftigen, ist eine Anmerkung vonnöten: Im christlichen Diskurs nimmt die Theologie als Wissenschaft von Gott eine zentrale Position religiöser Gelehrsamkeit ein. Der Theologe, so kann man vielleicht etwas vereinfacht sagen, ist Ausleger und Lehrer des göttlichen Willens. In der islamischen Geistesgeschichte hat die Theologie (arab. 'Ilm al-Kalām) diesen Stellenwert niemals beigemessen bekommen und trat immer in ihrer Bedeutung gegenüber der islamischen Rechtswissenschaft (arab. figh) zurück, ²⁴⁴ stand mit dieser zuweilen gar in einem höchst kritischen Verhältnis. "Aber nicht im Kalam [...] hat islamische Rechtgläubigkeit ihren allgemeingültigen Ausdruck erhalten, sondern in den Schulen des Rechts", schreibt auch Gerhard Endreß. ²⁴⁵

Es war die Rechtswissenschaft, die anhand entwickelter Instrumente den göttlichen Willen, wie er sich im Koran und dem normativ-verbindlichem Aussagen und Handlungen des Propheten (arab. *sunna*) offenbart hat, auszulegen und das religiös

²⁴⁴ Vgl. für eine kurze Verhältnisbestimmung Schacht, Joseph, and Bosworth, C. E.: *Das Vermächtnis des Islams. Bd. I* (München: 1983). S. 14f.

²⁴⁵ Endreß, Gerhard: Einführung in die islamische Geschichte (München: 1982). S. 66.

Richtige und Zulässige (arab. *ḥalāl*) von dem Verbotenen (arab. *ḥarām*)²⁴⁶ zu scheiden hatte.

Die islamische Observanzmoral wird gerne auf die Dichotomie dieser beiden Antipoden reduziert, dabei ist für Außenstehende nicht ohne Weiteres erkennbar, wie hochgradig elaboriert die Schariawissenschaft selbst abseitigste Detailfragen diskutiert hat. Thomas Bauer hat dies eindrucksvoll am Beispiel der durchaus speziellen Frage gezeigt, ob die Haut eines verendeten Tieres verarbeitet werden dürfe oder nicht.²⁴⁷ Die Meinungsvielfalt innerhalb der Rechtswissenschaft war stets enorm und die westliche Annahme der Existenz einer Scharia als homogenes, klar definierbares Rechtskorpus ist ohnehin eine Fiktion.²⁴⁸

Gerade die sufische Verzichtsethik lieferte den Rechtsgelehrten zwar von Beginn an eine große Reibungsfläche, dennoch wäre es vollkommen verfehlt, einen generellen Widerspruch zwischen Orthodoxie und Sufik argumentieren zu wollen, wie dies jedoch gegenwärtig vielerorts passiert. ²⁴⁹ Der Sufismus wirkt dann geradewegs wie die undogmatische, verinnerlichte Alternative zum äußerlichen, dogmatischen Rechtsislam. Dabei entwickelten sich viele sufische Riten doch erst aus den religionsrechtlich geforderten Pflichtleistungen. Viele Sufis versuchten gar besonders genau die vom Ritualgesetz vorgeschrieben Pflichten zu erfüllen, weswegen von einer generellen Ablehnung gegenüber dem Wortsinn des Gesetztes nicht die Rede sein kann. ²⁵⁰ Vielmehr versucht der Sufi in seiner Praxis über diesen hinauszugehen und ihn zuweilen zu übertreffen. ²⁵¹

_

²⁴⁶ Der arabische Begriff *ḥarām* ist ein hervorragendes Beispiel für die Ambiguität der arabischen Sprache, welche auch die Lektüre sufischer Schriften erschwert. Der Begriff bezeichnet zunächst etwas religiös Verbotenes, gar Unreines, etwa das Essen von Schweinefleisch. Gleichzeitig hat er schon im Koran die Bedeutung von "heilig" und "unverletzlich" (vgl. Sure 5,97). So heißt etwa der Bereich des Tempelberges in Jeruslam "*al-ḥaram aš-šarīf*", was mit "das noble Heiligtum" zu übersetzen wäre.

²⁴⁷ Vgl. Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: 2011). S. 166ff.

²⁴⁸ In rezenten Islamdebatten wird häufig die drohende "Einführung der Scharia" thematisiert. Dabei ist diese lediglich der Horizont, vor dem die islamische Rechtswissenschaft ihre Meinungsbildung vollzieht. Daher kann auch kein Staat die "Scharia einführen", sondern deren Prinzipien lediglich stärker berücksichtigen, um diese dann in nationales Recht zu transformieren.

²⁴⁹ Vgl. auch meine Ausführungen zur sufischen Umdeutung der koranischen *Ğihād-*Doktrin.

²⁵⁰ Vgl. Nagel, Tilman: *Das islamische Recht* (Westhofen: 2001). S. 49.

²⁵¹ Im Kapitel "Grundlagen der sufischen Koranexegese" beschreibe ich diese Intention anhand der sufischen Koranauslegung, die das koranische Wort auch zunächst exoterisch, dann aber additiv esoterisch deutet.

Einen interessanten Beitrag zu dieser Frage leistete *Quṭb ad-Dīn al-ʿAbbādī*, der in seinem Werk "Die Klärung: über das Wesen des Sufis" das Verhältnis von göttlichem Gesetz zum mystischen Pfad (arab. *ṭarīqa*) zu bestimmen versucht. Der Autor verweist auf die gemeinsamen Bedeutungsimplikationen der Begriffe *šarīʿa* und *ṭarīqa*: Bei beiden ist ein Weg zur Quelle gemeint, ²⁵² *šarīʿa* sei eine breite Straße, von der der sufische Pfad abzweige. *Al-ʿAbbādī* erklärt, die Scharia regle die rituellen Pflichten und das tägliche Leben, der Pfad hingegen bestehe in dem Wunsch, diese Reglungen zu überprüfen und eine innere Läuterung zu erreichen. Die Scharia ist zudem allen auferlegt, der mystische Pfad ist nur der Weg einiger weniger. ²⁵³ Der Autor – und dies ist nun die zentrale Aussage – verweist darauf, dass sich erst jener, der sich ganz den schariatischen Erfordernissen unterworfen habe, auf den mystischen Pfad begeben könne, so wie man das Dach eines Hauses nur über dessen Treppe erreichen könne und nicht über der Außenmauer. ²⁵⁴

Wie setzte sich nun die islamische Rechtswissenschaft mit dem sufischen Asketismus auseinander? In einem Abschnitt, der sich den rituellen Forderungen Gottes widmet, geht der Rechtsgelehrte Abū Isḥāq aš-Šaţibī in seinem weithin rezipierten Lehrbuch über die Grundlagen der Scharia auf diese Frage mit Blick auf asketische Praktiken in sufischen Kreisen ein. Er führt aus, dass die Mühsal der dem Menschen durch die Scharia auferlegten Handlungen nicht dahingehend missverstanden werden dürfe, dass diese bereits einen inhärenten Zweck hätten. Erst recht nicht, so stellt er klar, wolle Gott, dass Qualen und Plagen bewusst gesucht würden. Vielmehr widerspreche dies der gesetzgeberischen Absicht und zeitige keinen jenseitigen Lohn. 255 Aš-Šaţibī scheint sich zu dieser Richtigstellung gezwungen zu sehen, da das islamische Recht die Kategorie der göttlichen Vergeltung einer Handlung nach ihren Intentionen (arab. an-nījāt) kennt.

Interessanterweise ist von *Abū Isḥāq aš-Šaṭibī* auch ein Rechtsgutachten (arab. *fatwā*) überliefert, in dem der Gelehrte auf die Frage antwortet, ob das vom Frager in seinem

²⁵² So die wörtliche Übersetzung von "*šarī* 'a".

²⁵³ Vgl. Nagel, Tilman: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam Bd. I*, Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime (Zürich: 1981). S. 412.

²⁵⁴ Vgl. ibid. S. 414.

²⁵⁵ Vgl. Nagel, Tilman: *Das islamische Recht* (Westhofen: 2001). S. 269.

sufischen Umfeld beobachtete Singen und rhythmische Klatschen im Anschluss an eine gemeinsame Koranrezitation mit dem göttlichen Recht in Übereinstimmung zu bringen sei. *Aš-Šaţibī* repliziert, dass bereits der kollektive Koranvortrag eine unzulässige Neuerung²⁵⁶ darstelle und Spiel und Vergnügen nicht dazu taugen würden, Gott zu verehren. Ein Gelehrter oder Vorbeter, der an solcherlei Tun teilnehme, sei nicht mehr unbescholten und fürderhin ungeeignet, das rituelle Gebet zu leiten.²⁵⁷

Es scheint fast, als seien gewisse Unstimmigkeiten zwischen Rechtsgelehrten und frommen Sufis weniger auf fundamentale schariarechtliche Interpretationsunterschiede zurückzuführen, vielmehr dürften sie in einem Kampf um Deutungshoheit gegenüber der großen Masse der Muslime begründet sein. Der sunnitische Mehrheitsislam, von dem hier vorrangig die Rede ist, kennt keine dem katholischen Papsttum vergleichbare Institution, die aus voller Autorität schöpfend, lehramtliche Aussagen treffen könnte. Es lag vielmehr beim einzelnen Gläubigen, wessen Wort oder Rechtsmeinung Gewicht beigemessen wurde. Die Sufis, die in ihrer frommen und vielfach asketischen Lebensweise ihren Mitmenschen als besonders glaubhaft und wahrhaftig erscheinen mussten, drohten freilich zuweilen, den Rechtsgelehrten in ihrem Einfluss auf die breite Masse den Rang abzulaufen.²⁵⁸

Von dem wichtigen Gelehrten *Ibn al-Ğauzī*, der schon früh selbst in Berührung mit sufischen Lehren kam, sich bald aber als deren entschiedener Gegner erweisen sollte, liegt ein polemisches Werk mit dem Titel "*Talbīs Iblīs*" ("Die Betörung des Teufels") vor, in dem er sich kritisch mit der Sufik und ihren Anhängern auseinandersetzt. In einem

²⁵⁶ "Unzulässige Neuerung" (arab. *bid* 'a) ist eine zentrale Kategorie des schariatischen Rechts. Sie beschreibt all das, was nicht mit der Sunna des Propheten in Übereinstimmung zu bringen ist, weil es zur Zeit Muhammads nicht praktiziert wurde. Einige Rechtsschulen unterschieden zwischen einer irreleitenden *bid* 'a und einer lobenswerten *bid* 'a. Die kritische Haltung gegenüber jeder Form von Neuerung geht bereits auf das koranische Wort in Sure 5,3 zurück: "Heute habe ich eure Religion vervollständigt (so daß nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, daß ihr den Islam als Religion habt."

²⁵⁷ Vgl. ibid. S. 273.

²⁵⁸ Möglicherweise sind gewisse Analogien zu der enormen Wirkung zu ziehen, die Franz von Assisi und andere Prediger der Armut und Einfachheit im europäischen Mittelalter entfalten konnten und die kirchliche Administration damit in Zugzwang versetzten. Vgl. für das Problem Lambert, Malcom: *Häresie im Mittelalter* (Darmstadt: 2001). S. 197ff.

Kapitel mit dem Titel "Die Betörung des Teufels gegenüber den Ungebildeten" tritt das Ringen um Deutungshoheit offen zu tage:

"Zu seiner [des Teufels] Betörung ihnen gegenüber gehört auch, daß sie die Asketen höher schätzen als die Gelehrten, so daß sie, wenn sie einen wollenen Mantel auf dem unwissendsten Menschen sehen, ihn hochschätzen, besonders wenn er den Kopf senkt und vor ihm unterwürfig ist, und sagen 'Wie weit ist dieser von dem Gelehrten N.N. entfernt; jener trachtet nach der Welt und dieser ist ein Asket...' – weil sie den Vorrang des Gelehrten vor dem Asketen nicht kennen [...]. Bisweilen führt die Hochschätzung der Asketen die ungebildeten Leute (sogar) dazu, ihre Behauptungen anzunehmen, selbst wenn sie mit der *šarī ʿa* in Widerspruch stehen und ihre Grenzen überschreiten."²⁵⁹

Wir erkennen hier also durchaus fundamentale Spannungen zwischen einer orthodoxen Rechtswissenschaft und einer an der religiösen Erfahrung ausgerichteten sufischen Spiritualität. Es kann daher nicht übersehen werden, dass dem Sufismus bereits von seiner Grundgestalt her ein antinomistisches Moment innewohnt. Die bereits im religionsgeschichtlichen Abriss erwähnten Fälle, etwa die Hinrichtung Manṣūr al-Ḥallāǧs, legen davon beredt Zeugnis ab. Der Vorwurf der Ketzerei (arab. zindīķ), der so kennzeichnend für das europäische Mittelalter ist, hat auch in islamischen Diskursen seinen Platz, und muss hier nochmals vom Vorwurf des Unglaubens (arab. kāfir) geschieden werden, wenngleich beide vom islamischen Strafrecht mit der Todesstrafe belegt sind.²⁶⁰

Dass dennoch Orthodoxie und Sufismus nicht als Gegensätze begriffen werden dürfen, veranschaulicht allein die Tatsache, dass Sufis nicht selten selbst als Rechtsgelehrte in Erscheinung traten und in dieser Eigenschaft hochgeschätzte Mitglieder der Gelehrtenzirkel (arab. *ulamā*) waren, wie Richard McGregor gezeigt hat: "Sufis were very often the same people who were muftis, judges, jurists, traditionists, theologians, etc.. The

²⁵⁹ Zit. n. Schacht, Joseph: *Der Islam mit Ausschluss des Qor'ans (Quellensammlung)* (Tübingen: 1931). S.

²⁶⁰ Vgl. hierzu die hervorragende und umfassende Studie van Ess, Josef: *Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten* (Berlin: 2011). passim

ulama class contained many Sufis, and every learned Sufi could claim membership in the ulama."²⁶¹

Zudem wissen wir seit einer Arbeit des israelischen Islamwissenschaftlers Nimrod Hurvitz, dass selbst *Ibn Ḥanbal*, Begründer der wohl restriktivsten islamischen Rechtsschule, der *ḥanbalīya*, die gemeinhein als sufikkritisch gilt, in seiner persönlichen Lebensweise einem gemäßigten Asketismus anhing, der durchaus von sufischen Praktiken beeinflusst gewesen sein dürfte. Davon legt etwa seine Einstellung zum Gelderwerb oder zur Nahrungsaufnahme Zeugnis ab.²⁶²

Es lässt sich also festhalten, dass sich ein grundlegendes Spannungsverhältnis zwischen klassischem Sufismus und den Erfordernissen orthodoxer Rechtsgelehrsamkeit nicht attestieren lässt, was freilich nicht in Abrede stellen soll, dass sich einzelne sufische Praktiken und Anschauungen diamentral gegen die Orthodoxie stellten. Gerade auch die (teils legendarischen) Berichte über die frühen Sufis, die wir im späteren Verlauf der Arbeit genauer untersuchen wollen, geben nur wenige Hinweise auf eine unorthodoxe Prägung. Wobei hier freilich immer auch damit zu rechnen ist, dass die späteren Tradenten und Hagiographen diese Hinweise in ihren Berichten ausgemerzt haben.

McGregor verweist darauf, dass bereits unser Verständnis des Begriffs "orthodox" eine Verhältnisbestimmung von Rechtswissenschaft und Sufik verunmöglicht. Er schlägt daher vor, den Begriff zu definieren "as a historically determined qualifier, one that indicates a position of relative dominance, rather than allowing it to continue to function as the signifier of a supposedly unchanging and ahistorical core of doctrinal commitments."²⁶³

Wenn wir dem folgen, gibt es wenig Evidenz dafür, einen generellen Widerspruch zwischen mystisch-asketischer Praxis und orthodoxer Rechtsgelehrsamkeit im Ganzen zu formulieren. Auch wenn im Einzelnen die bis zum äußersten getriebene Frömmigkeit und

²⁶¹ Vgl. McGregor, Richard: "The Problem of Sufism," Mamluk Studies Review 13,2 (2009): 69-83. S. 80f.

²⁶² Vgl. Hurvitz, Nimrod: "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination," *Studia Islamica* 85,1 (1997): 41-65. S. 44ff.

²⁶³ McGregor, Richard: "The Problem of Sufism," *Mamluk Studies Review* 13,2 (2009): 69-83. S. 83.

Individualität der großen Gestalten der klassischen Sufik Ansatzpunkte für eine Infragestellung durch Vertreter schariagelehrter Kreise bot.

11. Exkurs: Grundlagen der sufischen Koranexegese

Die Koranexegese im Sufismus ist bisher in der islamwissenchaftlichen Forschung erschreckend unterbelichtet, ja geradezu unbeachtet geblieben. Nicht umsonst beklagt Alexander D. Knysh, dass die sufische Koranexegese " in Western scholarship remains largely a terra incognita."²⁶⁴ Die folgenden Ausführungen stützen sich daher hauptsächlich auf die Pionierarbeit Ignaz Goldzihers in seinen "Richtungen der islamischen Koranauslegung".

Es erscheint mir wichtig, einige Mechanismen der sufischen Auslegung des Korans aufzeigen, da dann der spezielle Zugriff der Sufis auf die islamischen Texttraditionen ersichtlich wird. ²⁶⁵ Zudem kann eine Darstellung einiger Grundzüge der sufischen Koraninterpretation die Ausführungen zum Verhältnis von Sufik und Orthodoxie im vorangegangenen Kapitel ergänzen und weitere Hinweise dafür liefern, wie sich der Sufismus zwischen orthodoxer Schariatreue und esoterischer Spekulation verorten lässt.

Für unser Thema, den Askesediskurs, ist diese Frage auch deshalb von Relevanz, weil, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, das für die sufische Enthaltsamkeitspraxis zentrale Problem des Leib-Seele-Dualismus mittels esoterischer Koraninterpretation thematisiert wurde. Ja, sufische Koraninterpreten fanden in der islamischen Gründungsurkunde gar die Aufforderung sich aller weltlichen Daseinsformen zu entledigen. Eine Aussage die in einem gewissen Spannungsverhältnis zur herkömmlichen Lesart des Korans steht.

Neben der textuellen Bedeutung des Korans, von der im Folgenden die Rede sein wird, hat der Koran für die Sufis freilich eine besondere sinnlich-ästhetische Dimension, die in den kollektiven Koranrezitationen und vielen anderen sufischen Praktiken zum Ausdruck

²⁶⁵ Auch eine Analyse der sufischen Interpretationen des Hadith-Materials wäre hochinteressant, kann aber in diesem Rahmen nicht geleistet werden.

²⁶⁴ Knysh, Alexander D.: "Sufism an the Qur'an," in *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. VI*, ed. J. D. McAuliffe (Leiden: 2006). S. 159.

kommt.²⁶⁶ Die Meditation des Korans war und ist ein wichtiges Mittel, um den Geist in einen mystischen Zustand zu versetzen. Besonders die klangvolle Koranrezitation mit ihrem berückenden Rhythmus trug zu allen Zeiten dazu bei, den Sufis neue Sphären zu öffnen und stellte eine Hilfe bei der Erlangung höherer Erkenntnisstufen dar.²⁶⁷

Die mystische Form der Koranauslegung ist genauso alt wie die traditionelle Methode. Die traditionelle Form der Koranexegese ist der sog. *tafsīr*, dessen hervorragendster Vertreter *Abū Čaʿfar Muḥammad aṭ-Ṭabarī* ist. Hierbei handelt es sich um eine regelgeleitete Exegese, die versucht den Korantext auf Grundlage der religiösen Überlieferung, also durch Heranziehung des Hadith- und Siramaterial zu interpretieren.²⁶⁸

Bei dieser traditionsgebundenen Methode der Exegese ging es vor allem darum, den "äußeren" Sinn des Korans zu erhellen bzw. zu erklären. Verschiedene Bedeutungen einer Textstelle werden dabei nebeneinander gestellt und gemäß ihrer Wahrscheinlichkeit bewertet. Das Anliegen der Autoren des *tafsīr* ist also keine eigene kreative Auslegungsleistung, sondern eine sorgfältige Zusammenschau der möglichen Bedeutungsinhalte des koranischen Materials.

Die sufische Exegese hingegen versucht zum "inneren" Kern des Korans vorzudringen. Diese innere Auslegung bezeichnet man in Abgrenzung zu *tafsīr*, was mit "Erklärung, Deutung" zu übersetzen ist, als *ta'wīl*. Hierbei geht es, wie zu zeigen sein wird, um eine allegorische, intuitive Textinterpretation. In der Anfangszeit der Koranexegese wurden beide Termini synonym verwendet.²⁶⁹ Erst später wurde dann *ta'wīl* die Bezeichnung für die mystischen Korandeutungen.²⁷⁰

Das Wort *ta'wīl* findet sich in verschiedenen Kontexten und Bedeutungen siebzehnmal im Koran. Wichtig ist bei jeder Interpretation des koranischen Materials, dass die

_

²⁶⁶ Vgl. für eine sehr gute Studie zur ästhetischen Wirkung des Korans auf seine Hörer Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran* (München: 1999).

²⁶⁷ Vgl. ibid. S. 365ff.

²⁶⁸ Bei der *as-sīratu 'n-nabawiyya* handelt es sich um die Literaturgattung der Prophetenbiographien.

²⁶⁹ aṭ-Ṭabarīs berühmter *tafsīr* trägt auch *ta 'wīl* im Titel: *Ğāmi ʿal-bayān ʿan ta 'wīl āy al-qur ʾān*

²⁷⁰ Vgl. Gätje, Helmut: Koran und Koranexegese (Zürich: 1971). S. 50f.

Deutung auf Wissen und redlichen Intentionen beruht, wie der Koran selbst in Sure 3,7 fordert.²⁷¹

Der Islamwissenschaftler Hussein Ali Akash hat auf einen bemerkenswerten Gegensatz bei der Sprache der Sufis hingewiesen: In Prosa und Poesie bedient sich der Sufi einer symbolischen Sprache, die seinem spezifischen Denken und Fühlen in greifbaren Dingen Ausdruck gibt, an die das Auge und Ohr des Hörers gewöhnt sind. Auf diese Eigenart sufischer Rede wird auch in der vorliegenden Arbeit mehrfach verwiesen. ²⁷² Bei der Koranexegese geht der Sufi genau andersherum vor: Er geht von der äußeren Bedeutung der koranischen Offenbarung aus und gelangt dann zur inneren Bedeutung des koranischen Textes. ²⁷³

In sufisch-gnostischen Kreisen 274 wird dabei zwischen zwei semantischen Ebenen unterschieden, die $z\bar{a}hir$ und $b\bar{a}tin$ genannt werden. Der erste Begriff bezeichnet die exoterisch zugängliche Seite eines Textes, die sich aus dem äußeren Wortlaut ergibt. Bei $b\bar{a}tin$ ist die innere, esoterische Botschaft eines Textes gemeint, die nicht ohne weiteres zugänglich ist. 275

Nichtsdestotrotz stieß diese Koranexegese bei orthodoxen Theologen zuweilen auf scharfe Ablehnung. Im 54. Kapitel seiner "Mekkanischen Eröffnungen" setzt sich *Ibn 'Arabī* kritisch mit diesen Gelehrten auseinander, da heißt es:

_

²⁷¹ "Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse - sie sind die Urschrift - und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Allah. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen:" Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserem Herrn"

²⁷² Vgl. die Ausführungen im Kapitel "Liebe, Keuschheit und Geschlechtlichkeit"

²⁷³ Akash, Hussein Ali: *Die sufische Koranauslegung. Semantik und Deutungsmechanismen der isari-Exegese* (Berlin: 2006). S. 32.

Exegese (Bernii: 2005). 3. 32.

274 Es gibt gnostische islamische Sekten wie etwa die *Ismā ʿīlīya*, die nicht in der sufischen Tradition stehen, sehr wohl aber einige charakteristische Gemeinsamkeiten ausweisen. Vgl. für eine hervorragende Einführung Halm, Heinz: *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawiten* (Zürich: 1982).

passim ²⁷⁵ Vgl. Carra de Vaux, Bernard: "Batiniya," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J. H. Kramers (Leiden: 1941). S. 78.

"Unter allen Geschöpfen Gottes gibt es keine, die härter und feindlicher als diese formalistischen Gelehrten wären gegen die Leute Allahs, die sich seinem Dienste widmen, die ihn erkennen auf dem Wege göttlicher Eingebung, die er mit der Kenntnis seiner an seinen Geschöpfen bekundeten Geheimnissen begabt und denen er das Verständnis des wahren Sinnes seines Buches und der Hindeutungen seiner Rede erschlossen hat. Jene sind diesen Leuten gegenüber dasselbe, was die Pharaonen gegenüber den Gottesgesandten waren."276

Ein anderer Sufi, Abū Yazīd al-Bistāmī, entgegnete den Taditionariern²⁷⁷ (arab. ashāb alhadīt):

"Ihr habt euer Wissen als Totes von Toten, wir hingegen haben es von dem Ewiglebenden erhalten. Wir sagen: "Mein Herz hat mir tradiert im Namen meines Gottes"; ihr aber sagt: Überliefert hat es mir N. im Namen des N., dieser wieder von N. Und fragt man Euch, wo diese N seien, so antwortet ihr: sie seien längst gerstorben."278

Al-Bistāmī kritisiert mit diesen Worten die traditionelle Hochschätzung des isnād, der Tradentenkette, welcher der Autor seine lebendige Gotteserfahrung entgegenhält.²⁷⁹ Viele Sufis versuchten einen Mittelweg zwischen beiden Zugängen einzuschlagen. Ibn 'Arabī etwa kann als Anhänger der parallelen Exegese gelten. Er hielt einerseits am Wirklichkeitscharakter des äußeren Sinnes der koranischen Offenbarung fest, sah jedoch zugleich darüber hinausführende, mystische Hinweise (arab. ishārāt), denen es nachzugehen galt.²⁸⁰

 ²⁷⁶ Zit. n. Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: 1920). S. 224f.
 ²⁷⁷ Dieser Terminus bezeichnet in der Islamwissenschaft die Tradenten und Vertreter der der Hadith-

Überlieferung.

²⁷⁸ Zit. n. ibid. S. 226.

²⁷⁹ Diese Technik ist in der islamischen Rechtswissenschaft von zentraler Wichtigkeit, die damit die Stichhaltigkeit des tradierten Materials zu überprüfen trachtet. Vgl. für eine kurze Erläuterung im Abschnitt "Enthaltsamkeit im Hadith". ²⁸⁰ Vgl. ibid. S. 225.

Dieses spezifische, doch systematische Vorgehen sahen die Sufis durch ein Hadith legitimiert, in dem Muhammad sagt: "Jeder Vers des Korans hat ein Äußeres und ein Inneres; jeder Ausdruck hat eine Grenze; von jeder Grenze gibt es einen Aufstieg". ²⁸¹ Mit dem Begriff "Aufstieg" ist hier das Erreichen eines höheren Verständnisses bezeichnet.

Auch von 'Alī b. Abī Ṭālib, dem sog. "vierten rechtgeleiteten Kalifen" und gleichzeitig ersten Imam der Schia, ist der Ausspruch überliefert, dass er, wenn er allein über die erste koranische Sure al-Fātiha reden wollte, dabei siebzig Kamellasten an Erklärungen und Auslegungen zustande brächte.²⁸² Wir sehen also, dass bereits zur Zeit des Propheten eine Vieldeutigkeit des koranischen Wortlauts angenommen wurde und sich bereits zu diesem frühen Zeitpunkt die Ansicht finden lässt, dass hinter dem äußerem Wortsinn der Offenbarung eine Vielzahl weiterer Botschaften verborgen liege.

Bei dem Versuch, den inneren Sinn der Koranverse zu enthüllen, unterscheidet der Sufi noch einmal zwischen dem eigentlichen inneren Sinn (also ta'wīl) und dem Aufdecken bloßer Parallelen (arab. tatbīķ). Die tatsächliche allegorische Auslegung zielt direkt auf einen inneren Sinn des Gesagten ab. Nimmt man etwa die Erzählung der Sintflut und der Arche Noah wie sie auch der Koran vorträgt, ließe sich die Sintflut in diesem Sinne als das Meer der Materie und die Arche Noah als das rettende Schiff des göttlichen Gesetzes verstehen.²⁸³

Bei der Suche nach bloßen Parallelen hingegen, sieht man tatsächliche Ereignisse und gesetzliche Bestimmungen als Symbole der geistigen Welt. Wenn beispielsweise in Sure 105, der sog. Elefantensure, der äthiopische König Abraha mit Elefanten gegen das Heiligtum von Mekka zieht, um es zu zerstören, so ist damit zunächst nichts weiter gemeint als ein konkretes historisches Ereignis, welches seinen Sinn in sich selbst hat. Man kann aber zusätzlich dazu König Abraha als Symbol der finsteren äthiopischen Seele ansehen, die das Heiligtum des Herzens vernichten will. Hiermit ist der Gedanke angesprochen, dass die sinnliche Form in Abhängigkeit von einer allgemeineren geistigen

²⁸¹ Vgl. ibid. S. 215. ²⁸² Vgl. ibid. S. 226.

²⁸³ Vgl. ibid. S. 248.

Welt steht, in die man hinüberschreiten kann. Bei dieser Methode des taţbīķ ist es erst die mystische Auslegung, die den wahren Sinn offenbar werden lässt, der durch scheinbar exoterische Worte verhüllt wird, jedoch auch in dieser Bedeutung dem vollen Umfang nach Gültigkeit besitzt.²⁸⁴

Die sufische Auslegungstradition sieht häufig zwei Kräfte wirksam, mittels derer die göttliche Fürsorge dem Menschen gegenüber manifest wird. Auf der einen Seiten steht die göttliche Macht und Gewalt (arab. kahr) auf der anderen seine Gnade (arab. lutf). Diese beiden göttlichen Modalitäten drücken sich in den beiden im arabischen wunderbar gleichklingenden Termini *ğalāl* und *ğamāl*, Majestät und Schönheit aus. ²⁸⁵ Dieses zweifache göttliche Wirken kann der Sufi auch im Koran nachweisen, etwa in Sure 18,2, wo in einem Satz von "großer Gewalt" und "schönem Lohn" die Rede ist.

Als plastisches Beispiel mag der sufisch-mystische Korankommentar 'Abd al-Razzāķ al-Kāšānīs gelten, der lange Zeit, auch von Goldziher noch, wegen seiner gedanklichen Nähe zu seinem Lehrer, dem großen Muḥyī d-Dīn Ibn 'Arabī zugeschrieben wurde. 286

In Sure 3,49 des Korans formt Jesus aus Ton Vögel und haucht ihnen dann Geist ein, so dass sie lebendig werden. *Al-Ķāšānī* deutet diese Jesuserzählung allegorisch. Er erkennt im Ton die noch an das Irdische gebundene Seele, die der sufischen Erziehung und Läuterung bedarf, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen: "Durch das Einhauchen der göttlichen Wissenschaft wird sie erst ein lebendiger Vogel d.h. eine tätige Seele, die sich auf den Flügeln der Sehnsucht zum Göttlichen emporschwingt."287

Es ist jedoch eine andere koranische Erzählung, die wie keine zweite den kreativen Interpretationseifer der Sufis angeregt hat. In Sure 20,12 spricht Gott zu Moses: "Ich bin dein Herr. Zieh deine Sandalen aus! Du befindest dich im heiligen Tal Tuwā".

²⁸⁴ Vgl. ibid. S. 243f. ²⁸⁵ Vgl. ibid. S. 211.

²⁸⁶ Vgl. Macdonald, D.B.: "Abd al-Razzak al-Kashani," in Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. I, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 1986). passim ²⁸⁷ Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden: 1920). S. 227.

In seinem Kommentar deutet *Al-Ķāšānī* die Aufforderung Gottes, die Sandalen auszuziehen, so:

"[Das heißt] nämlich deine Seele und deinen Leib oder deine beiden weltlichen Daseinsformen; denn wenn man der Seele und des Leibes ledig ist, ist man der beiden weltlichen Daseinsformen ledig. [...] Gott nennt die Seele und den Leib Sandalen und nicht Gewänder. Wenn man nämlich der engen Berührung mit beiden nicht ledig würde, könnte man mit der heiligen Welt nicht eins werden. Der Zustand (aber, auf den es ankommt) ist der des Einswerdens. Gott gibt Mose den Befehl, daß er sich ausschließlich ihm widmen solle [...]. ²⁸⁸

Al-Ṣāšānī erklärt dann weiter, das Gotteswort "Du befindest dich im heiligen Tal Tuwā" hieße, Moses sei in der Welt des Geistes, die frei von den Wirkungen und Verknüpfungen mit der Seele und dem Leib sei. Frei auch von vorübergehenden Dingen und materiellen Bindungen.

Auch Al-Ķāšānī Lehrer Ibn ʿArabī hat sich intensiv mit diesem Vers auseinandergesetzt. So nimmt er etwa an, die Schuhe Moses seien aus der gegerbten Haut eines verendeten Esels gefertigt gewesen. Moses werde deshalb von Gott aufgefordert, sich dreier Dinge zu entledigen: Der Haut, die hier für das Äußerliche steht (zāhir, vgl. oben), des Esels, der ein Symbol der Unvernunft ist und schließlich des Todes, der Unwissenheit bedeutet, da nur das Wissen das Lebendige sei.²⁸⁹

Bei diesen schönen Beispielen allegorischer Korandeutung darf nicht vergessen werden, davor hat auch *al-Ġazzālī* eindringlich gewarnt, dass jede symbolisch-gnostische Interpretation des Korans keineswegs den Wirklichkeitswert der wörtlichen, also äußerlichen Auslegung aufhebt. So erklärt er, nachdem er die gleiche Moseserzählung als Aufforderung die Dichotomie von Diesseits und Jenseits aufzugeben, um die wahre Einheit zu erkennen, gedeutet hatte:

٠

²⁸⁸ Zit. n. Gätje, Helmut: Koran und Koranexegese (Zürich: 1971). S. 307f.

²⁸⁹ Vgl. Goldziher, Ignaz: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Leiden: 1920). S. 233

"Mögest du aus diesem Beispiel und seiner symbolischen Methode nicht folgern, dass ich die äusseren [sic!] Bedeutungen aufhebe und von ihrer Zersetzung überzeugt sei, so dass ich etwa meinte, es sei nicht von zwei wirklichen Schuhen des Moses die Rede, deren Ausziehen ihm befohlen worden sei. Davor behüte mich Gott!"290

Interessant ist nun, nachdem wir bereits oben auf die Frage der Spannung zwischen sufischer Spiritualität und orthodoxer Rechtswissenschaft hingewiesen haben, dass die allegorische Methode der Deutung durchaus nicht nur auf die erzählenden und lehrenden Verse des Korans, sondern ebenso auf die gesetzgebenden Teile angewendet wurde.

In Sure 2,177 des Korans wird dem tugendhaften Menschen gesagt, dass er von seinem Vermögen (lies: al-māla) "obwohl man es liebt, – den Verwandten, Waisen und Notleidenden, dem auf dem Weg [gemeint sind Wanderer, d.Ver.], den Bettlern und für die Sklaven"291 geben solle. Die sufische Deutung sieht hier mehr als einen göttlichen Aufruf zur Humanität. Mit "Vermögen" sei das Wissen gemeint, dass ein Besitz des Herzens ist; die "Verwandten" seien als geistige Kräfte zu dechiffrieren, die uns nahe sind. Die "Waisen" repräsentieren die Kräfte der animalischen Seele, die ebenso wie ein Waisenkind verlassen ist vom Lichte des Geistes, der eigentlich der rechtmäßige Vater ist. Die "Notleidenden" stehen für die physischen Kräfte, die immerfort auf die Gesundheit des Körpers vertrauen. Wenn nun der Mensch endlich Wissen errungen hat und damit frei von den Lüsten seiner animalischem Seele geworden ist, lässt er diese auf die Wanderer ausströmen, welche die auf dem richtigen Wege wandernden Anwärter sind. Schließlich die "Sklaven": Ihre Lüste haben sie zur Sklaverei gegenüber der materiellen Welt verdammt. Zu ihrer Befreiung, und dies ist die Quintessenz der Interpretation, werde in diesem koranischen Wort aufgerufen.²⁹²

 $^{^{290}}$ Zit. n. ibid. S. 236 291 Ich gebe diese Sure hier nicht, wie sonst in dieser Arbeit, in der Übersetzung von Rudi Paret wieder, sondern in der ebenfalls gelungenen Übertragung von Hans Zirker. Sie wird, so meine ich, dem Sinngehalt gerechter, als die zerfaserten Worte Parets. Vgl. Hans Zirker, ed.: Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker (Darmstadt: 2010). S. 29

²⁹² Vgl. Goldziher, Ignaz. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Leiden: 1920). S. 235.

Wie wir gesehen haben, weicht die sufische Koranexegese in durchaus erheblichem Ausmaß von der klassischen Methode der Koranauslegung ab, die einzig im Sinn hat, den exoterischen Gehalt der Worte zu erläutern, ihm aber nichts hinzuzufügen. Die sufische Interpretation anerkennt vollinhaltlich jenen Sinngehalt, fügt diesem jedoch weitere Deutungen hinzu, die in tieferen Sinnschichten verborgen liegen sollen. Bei der sufischen Koraninterpretation handelt es sich also keineswegs um ein freies, interpretatives Fabulieren, sondern um eine ebenso regelgeleitete Auslegungstradition.

12. nafs - Das Wirksamwerden des "Ich"

Nachdem wir nun das Thema der Enthaltsamkeit im Sufismus aus verschiedenen Perspektiven umkreist haben, wollen wir uns im Folgenden eingehend mit einem Prinzip auseinandersetzen, das in sufischen Schriften ein zentraler Topos ist und ohne das die sufische Rede vom Weltverzicht unverständlich bleibt, denn das asketische Streben richtet sich in aller Regel auf das Ausschalten der Wirkung der Triebseele: ²⁹³ "Neben dem verzicht auf die welt und ihre güter, dem zuhd, steht die eigentliche askese, die unterdrückung des trieblebens, der kampf gegen die animalische seele und ihre lust und alle ichregungen überhaupt", wie Hellmut Ritter schreibt. ²⁹⁴ Die gesamte Psychologie der Sufis nimmt ihren Ausgangspunkt gewissermaßen bei der Rede von der Triebseele. Wenn wir im späteren Verlauf dieser Arbeit also die einzelnen asketischen Disziplinen genauer untersuchen, so dienen diese letztlich alle dem Ziel, dem verderblichen Wirken der Triebseele entgegenzutreten und diese zu entwaffnen.

Der asketische Sufi entwertet das Triebleben als Ganzes, er will alles, was dem Menschen Lust verschafft, negieren. Die *nafs* ist der Sitz dieser Triebe und deshalb der Feind. Die diesseitige Welt, der Ort, an dem sich diese Triebe bahnbrechen, will der Sufi sublimieren. Sein Blick richtet sich ganz auf Gott. Damit ist ihm der Kampf mit der Triebseele ein zentrales Anliegen. Doch: Um sie zu bekämpfen, muss der Sufi die Triebseele als solche genauestens kennen, sie erforschen: "Wer seine Seele nicht kennt, täuscht sich über seine Religion", lautet ein sufischer Lehrsatz.²⁹⁵

Die kritische Thematisierung der Triebseele ist ein überindividueller Zug der meisten sufischen Schriften, dennoch existiert auch hier, wie wir sehen werden, ein Diskurs, der in

⁻

²⁹³ Der Übersetzung von *nafs* in den deutschen Terminus "Triebseele" ist in der islamwissenschaftlichen Terminologie seit langem verbreitet und bietet sich nicht zuletzt deshalb an, weil die unzweifelhaft negative Konnotation die sufische Lesart des *nafs*-Prinzips spiegelt.

²⁹⁴ Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar* (Leiden: 1955). S. 203. (Kleinschrift im Original)

²⁹⁵ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 152.

seinen individuellen Bewertungen und Schlüssen durchaus zu unterschiedlichen Ergebnissen kommt.

Den Begriff nafs haben die Sufis bereits im Koran gefunden, wo er jedoch nicht unbedingt, wie in späteren Schriften, mit der Triebseele identifiziert wird und damit negativ besetzt ist. Zunächst hat nafs im Koran lediglich die Bedeutung "Seele" oder "Ich", ²⁹⁶ meint manchmal gar die Person in ihrem ganzen Sinnumfang. ²⁹⁷ An einigen Stellen wird der Begriff jedoch schon im Koran mit bösen Gelüsten identifiziert, wie etwa in Sure 12,63: "Die (menschliche) Seele verlangt gebieterisch nach dem Bösen".²⁹⁸

Im sufischen Sprachgebrauch aber erscheint die nafs zumeist als Triebseele. Sie ist die Kraft, die wirksam wird, um den Menschen zum Bösen zu führen. Alle schlechten Neigungen und Eigenschaften entspringen ihr, sie ist "der Sitz sinnlicher und geistiger Genußsucht". 299 Wir finden diese ablehnende Haltung gegenüber der nafs sehr früh, schon bei Ḥasan al-Baṣrī, 300 für den sie eine "Hypostase der schlechten und unfrommen Regungen des Menschen" darstellt.³⁰¹

Die Sufis sind nicht müde geworden, die Eigenschaften der nafs zu beschreiben. Der große Sufi Abū al-Qāsim al-Ğunaid lehrte: "Diese Seele gebietet das Böse. Sie ruft ins Verderben, hilft den Feinden, folgt dem Lustverlangen und ist aller Schlechtigkeit verdächtig."302 Muḥāsibī glaubte gar, die Triebseele "verführt ihn [den Menschen] mehr als der Satan", denn "alles an ihr ist Täuschung". 303 Dabei ist sie keinesfalls ein satanisches

²⁹⁶ Vgl. Netton, I. R.: "Nafs," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. XII*, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 1993). S. 880.

²⁹⁷ Vgl. van Ess, Josef: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 31.

²⁹⁸ Vgl. für einen hervorragenden Überblick über die nichtsufischen Bedeutungen des vielfach rezipierten Begriffs Calverley, E. E.: "Nafs," in Handwörterbuch des Islam, ed. A.J. Wensinck, and J.H. Kramers (Leiden: 1941).

²⁹⁹ Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). S. 65. 300 Vgl. für einige Anmerkungen zu *Al-Baṣrī* den Abschnitt "Das 8. und 9. Jahrhundert – Die formative

van Ess, Josef: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 32.

³⁰² Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997).

S. 154. 303 van Ess, Josef: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 33.

Produkt. Die nafs steht nicht etwa aus Hass im Widerspruch zu den göttlichen Geboten, sondern aus übersteigerter Weltliebe und Trägheit. 304

Der persische Sufi und Dichter Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār hat seinen inneren Kampf mit der *nafs* anschaulich geschildert:

"Die ungläubige triebseele erprobe ich allstündlich im gehorsam. Ich sehe, dass sie ertrinkt in einem gefährlichen meer; ich sehe; dass es jeden augenblick schlimmer mit ihr wird. Das, was dieser unheilvolle hund mir antut – ich will ein ungläubiger sein, wenn das die ungläubigen von Byzanz (den gläubigen) antun. Niemand ist so sich selber feind wie ich. Wer ist weiter entfernt von der kunde als ich? Niemand."305

Die sufische Literatur hat von der nafs stets in starken Bildern gesprochen. Besonders der von '*Attār* erwähnte Hund ist eine beliebte Metapher. Bei *Ġalāl ad-Dīn Rūmī* wird die Triebseele als Pharao, Hindu, Drache, Esel, Pferd oder ungehorsames Weib geschmäht. 306

Es scheint wichtig, hier auf eine späterhin höchst einflussreiche Hierarchisierung zu verweisen, die bereits der einflussreiche mystische Korankommentar des Čaʿfar Muḥammad aṣ-Ṣādiq vornimmt. 307 Der Autor zeigt darin eine Reihung dreier ähnlicher Prinzipien, deren Wirksamwerden vom jeweilen Stand der Erkenntnis abhängt. aṣ-Ṣādiq zufolge kommt die nafs im "Tyrannen" (arab. zālim) zum Vorschein, der Gott nur um seiner selbst willen liebe, wohingegen das höhere Prinzip des galb ("Herz") dem "Gemäßigten" eigen ist, der Gott um seinetwillen liebe. Der Geist (arab. rūh) schließlich wird beim "Gewinner" bzw. "Vorangehenden" (arab. sābiq) wirksam. Hier geht der eigene Wille ganz im Willen Gottes auf. 308

³⁰⁴ Vgl. ibid. S.34

³⁰⁵ Zit. n. Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar (Leiden: 1955). S. 148. ³⁰⁶ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer* (Düsseldorf: 1978). S. 116.

³⁰⁷ Vgl. für einige Anmerkungen das Kapitel "Grundlagen der sufischen Koranexegese".

³⁰⁸ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 273.

Eine andere Hierarchisierung findet sich bei *Ğalāl ad-Dīn Rūmī*. Er unterscheidet zwischen der *nafs ammāra*, der zum Bösen anreizenden Triebseele, der *nafs lawwāma*, welche, bereits geläutert, nun zur "tadelnden Seele" geworden ist und schließlich der *nafs muṭma'inna*, der Seele, die Frieden gefunden hat.³⁰⁹ Jener letzter Status ist häufig als identisch mit dem Endziel des sufischen Strebens, dem Entwerden, beschrieben worden.

Da gerade der Gegensatz der beiden Prinzipien Triebseele und Herz, wie sie auch von $\tilde{G}a'far$ as-Sadiq erwähnt werden, in der sufischen Literatur augenfällig ist, sei hier nochmals auf $Muh\bar{a}sib\bar{\imath}$ verwiesen, dessen Ausführungen zu dieser Frage höchst aufschlussreich sind. Das Herz ist laut dem Autor nicht absolut gut und die Triebseele nicht absolut böse, $Muh\bar{a}sib\bar{\imath}$ sieht den Unterschied vielmehr darin, dass das Herz die spirituelle Tiefenschicht, das metaphysische Ich ist, wohingegen die nafs die Sinnenschicht, das empirische Ich darstellt. Dabei ist die nafs Gebieterin über die Begierden, zugleich in dieser Eigenschaft jedoch wertneutral und dadurch in der Lage, sich sowohl auf die Welt hin, als auch auf das Jenseits auszurichten. Das Herz dagegen ist dem Wesen nach passiv und dadurch in der Lage, für das Gute zum Gefäß (arab. $wi'\bar{a}'$) zu werden. Es kann sich eben aber auch von den Begierden korrumpieren lassen. 310 Josef van Ess hat dieses Konzept wie folgt zusammengefasst: "Das Herz ist, wenn es Bösem dient, vergewaltigt, während es, wenn es Gutem sich hingibt, seine eigentliche Natur entfaltet; das Ich ist, wenn es Gutem dient, gezwungen, während es beim Bösen seiner Begierde folgt. "311

³⁰⁹ Vgl. Schimmel, Annemarie: Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer (Düsseldorf: 1978). S. 117.

Vgl. van Ess, Josef: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 35.

³¹¹ Ibid. S. 35.

12.1 Der Krieg gegen die Triebseele

Der Koran entwickelt seit den medinischen Offenbarungen eine explizite Kampfrhetorik, die eindeutig materiell konnotiert ist und dazu aufruft, die Feinde des Islams mit dem Schwert zu bekämpfen. Diese vehemente *Ğihād*-Doktrin hat ihre historischen Wurzeln in der bedrängten Position, in der sich Muhammad und seine frühen Anhänger befanden. Zunächst zielte sie nur darauf ab, die Muslime zur Selbstverteidigung aufzurufen. In den späteren Suren wächst sich diese Rhetorik jedoch zu einem Apell aus, den Islam auch unter Zuhilfenahme von Gewalt überall siegreich zu machen, bis es "keine Verführung mehr gibt". 312 Der Prophet war zudem durch die herben Verluste in seinen eigenen Reihen gezwungen, eine Spiritualisierung des Kampfbegriffs einzuführen, die den überreichen jenseitigen Lohn für den Kampf betonte.313

Diese koranische Engführung von Spiritualität und Kriegsführung wurde noch zu Lebzeiten des Propheten bzw. in den nachfolgenden Generationen weiter intensiviert. Von Abū Hanīfa, dem Begründer der bis heute maßgeblichen hanafitischen Rechtsschule ist die Ansicht überliefert, dass ein Kriegszug nach einer bereits durchgeführten Pilgerfahrt (arab. Ḥaǧǧ) verdienstvoller sei, als fünfzig weitere Pilgerfahrten. 314 Noch deutlicher wurde Mu'āwiya ibn Qurra: "Jede gemeinde hat ein mönchstum. Das mönchstum dieser [der islamischen] gemeinde ist der krieg auf dem pfade Gottes."315

Auch die Sufis konnten sich diesen überdeutlichen Appellen nicht entziehen. Wie wir in den Kapiteln über die sufische Koranexegese und das Verhältnis von Sufik und Orthodoxie gesehen haben, hat der frühe Sufismus den exoterischen Gehalt von Offenbarung und Gesetz vollinhaltlich anerkannt, 316 diesem jedoch zusätzlich weitere esoterische Bedeutungen beigemessen. Dies lässt sich besonders bei der koranischen Rede

 ³¹² Sure 2,193
 ³¹³ Vgl. Noth, Albrecht: "Glaubenskriege des Islam im Mittelalter," in *Glaubenskriege in Vergangenheit und*

Gegenwart, ed. Peter Herrmann (Göttingen: 1996). S. 112. ³¹⁴ Vgl. Meier, Fritz: "Almoraviden und Marabute," in *Bausteine I. Ausgewählte Aufsätze zur* Islamwissenschaft, ed. Erika Glassen, and Gudrun Schubert (Istanbul: 1992). S. 712. ³¹⁵ Zit. n. ibid. S. 712.

³¹⁶ Es gibt zahlreiche Berichte über Sufis, die mit der Waffe in der Hand gegen die Feinde des Islams gekämpft haben. Vgl. etwa die Ausführung zu *Ibrāhīm ibn Adham* und dem *ribāṭ*-System weiter unten.

vom "Heiligen Kampf"³¹⁷ feststellen, für den die Sufis bald die Vorstellung eines *Ğihāds* gegen die Triebseele entwickelten.

Ansatzpunkt dafür war ein von *An-Nasāʾī* überlieferter Hadith: Der Prophet habe, so die Tradition, nach der Rückkehr vom Kampfe mit dem Schwert, den Kampf mit den eigenen Begierden als großen *Ğihād* bezeichnet. Der Kampf mit der Waffe sei dagegen nur ein kleiner *Ğihād*.³¹⁸ Diese Überlieferung hat freilich für den rechtswissenschaftlichen Diskurs keinerlei Bedeutung.³¹⁹

Wir finden vielerorts in der sufischen Literatur eine solche Differenzierung zwischen verschiedenen Formen des *Ğihād*. Von einem Sufi der klassischen Zeit, *Ḥātim al-Aṣamm*, ist folgende Unterscheidung überliefert: "Es gibt dreierlei Glaubenskampf: einen Kampf in deinem Innersten mit dem Teufel, bis du ihn besiegst, einen Kampf im Äußeren in der Erfüllung der Pflichten, bis du sie erfüllst, wie Gott es befohlen hat, und einen Kampf mit den Feinden Gottes im Krieg des Islams."³²⁰

Bei *Muḥāsibī* findet sich etwa ein Gleichnis, in welchem der Autor den Umgang mit einem während des physischen Kampfes gefangengenommenen Feind dazu heranzieht, den Kampf mit der Triebseele zu illustrieren:

"Das ist, wie wenn du einen [Kämpfer] aus Feindesland gefangengenommen und von seinem Besitz und seiner Familie und seinen Kindern, von Land und Heimat getrennt hast […]. Er sucht nun unaufhörlich dir die Rückkehr in sein Land abzuringen […] um dich zu töten oder in die Gefangenschaft zu führen […]. Du aber schlägst und unterjochst ihn ohne Unterlaß, bis er dir fügsam wird aus Furcht

³¹⁸ Vgl. Kepel, Gilles, and Milelli, Jean-Pierre: *Al-Qaida. Texte des Terrors* (München: 2006).S. 229.

³¹⁷ Ich schlage die Übersetzung des Wortes *Ğihād* mit "Heiliger Kampf" vor. Das gebräuchlichere "Heiliger Krieg" führt zu Unschärfen und intendiert zudem, dass ein Ende des Krieges möglich ist. Dieses kann es nach islamischer Auffassung jedoch erst geben, wenn der Islam überall die Vorherrschaft innehat. Wortwörtlich bedeutet *Ğihād* zunächst nur eine "Anstrengung" für die Sache Gottes.

³¹⁹ Im islamischen Völkerrecht gilt die *Ğihād*-Verpflichtung als Kollektivpflicht (arab. *farḍ al-kifāya*). Vgl. für eine sehr gute Übersicht über die rechtswissenschaftliche Ausgestaltung dieser Doktrin Kruse, Heinz: *Islamische Völkerrechtslehre* (Bochum: 1979). S. 44-62.

³²⁰ Zit. n. Gramlich, Richard: *Alter Vorbilder des Sufitums. Zweiter Teil: Scheiche des Ostens* (Wiesbaden: 1996). S. 71.

und sich beeilt, den Dienst bei dir zu verrichten; jedoch lebst du in der Furcht, er könne eine Gelegenheit finden und zurückkehren [...]. Würdest du ihm wohl Lob spenden [...]? – So ist dein Ich."³²¹

Muḥāsibī macht dann deutlich, dass der Umgang mit jenem Kriegsgefangenen sogar einfacher ist als der mit der Triebseele. Denn der Feind mag ein solcher nur sein, so der Autor, weil ihm aus Unwissenheit nicht bekannt war, dass der Islam die einzige Religion Gottes ist. Das "Ich" jedoch, wie die Triebseele bei Muḥāsibī immer bezeichnet wird, "ist schlimmer und merkwürdiger in seiner Rebellion und seiner Weigerung als der Gefangene, da es rebelliert, nachdem es erfahren hat, daß du es nur zu seinem Heil aufrufst und es an seinem Untergang vorbeiführen willst."³²²

Tatsächlich ist die Umdeutung des physischen Kampfes in einen spirituellen schon sehr früh im sufischen Denken nachweisebar, wobei die Rhetorik immer eine kämpferische bleibt. Etwa dann, wenn der *Ğihād* gegen die Triebseele als "das Abschlachten der *nafs* mit den Schwertern des Zuwiderhandelns gegen sie" beschrieben wird. *Mālik ibn Dīnār* soll jemandem, der zum Kriegszug aufgerufen habe ("*al-ǧihāda*!") entgegnet haben: "Ich bin mit meiner Seele im Kampf."

Dass beide Bedeutungen auch im sufischen Denken zu ihrem Recht kommen, zeigt allein die Vita des großen Asketen und Sufis des frühen Islams, *Ibrāhīm ibn Adham*, der für sein unermüdliches Eintreten für den Glaubenskrieg bekannt ist und von dem erzählt wird, er habe nichts so sehr bedauert, wie dass er sein Leben nicht im *Ğihād* verloren habe. Legenden preisen seine Furchtlosigkeit im Kampf. Einmal soll er gar im Kampf zu Wasser seine Feinde allein dadurch in die Flucht geschlagen haben, dass er sich vom Schiff ins Meer warf und auf sie zu schwamm.³²⁵

91

.

³²¹ Zit. n. van Ess, Josef: *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* (Bonn: 1961). S. 83f.

³²² Zit. n. ibid. S. 84.

³²³ Zit. n. Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin: 1968). S. 83.

³²⁴ Zit. n. Gramlich, Richard: *Alter Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens* (Wiesbaden: 1995). S. 86.

³²⁵ Vgl. ibid. S. 185.

Ein weiteres Beispiel: Wir wissen seit einer luziden Studie von Fritz Meier, dass viele fromme Sufis ihren Dienst auf einem *Ribāṭ* versahen bzw. diese Einrichtungen mit allen Kräften unterstützen. Beim *Ribāṭ* handelt es sich um eine Festung an den Außerngrenzen des islamischen Gebietes (arab. dār al-islām). Manche Fromme schmähten gar die Machthaber dafür, dass diese nicht genug gegen die Ungläubigen unternähmen und bauten gar auf eigene Kosten Festungsanlagen.³²⁶ Diesem kriegerischen Tun wurde eine solche spirituelle Dimension beigemessen, dass es zuweilen als religiös verdienstvoller erachtet wurde als jede andere fromme Betätigung. Manche meinten gar, eine einzige Nacht auf der *Ribāṭ* übertreffe tausend durchwachte Nächte und tausend Tages des Fastens.³²⁷

Wir sehen also, dass die sufische Umdeutung der *Ğihād*-Doktrin deren kämpferische Konnotation keinesfalls negiert, sondern ihr vielmehr mit dem Kampf gegen die Triebseele eine weitere Bedeutung hinzufügt.

Dies kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die in rezenten Islamdebatten häufig angeführte spirituelle, nichtkriegerische Deutung der islamischen Verpflichtung zum Kampf, nach welcher die *Ğihād*-Doktrin eigentlich nur den Kampf mit den eigenen Begierden meine,³²⁸ eher Ausdruck des Selbstverständnisses vieler Muslime ist als eine auf historischer Evidenz beruhende Tatsache.³²⁹

 ³²⁶ Vgl. Meier, Fritz: "Almoraviden und Marabute," in *Bausteine I. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, ed. Erika Glassen, and Gudrun Schubert (Istanbul: 1992). S. 714.
 ³²⁷ Vgl. ibid. S. 714.

³²⁸ Vgl. etwa den Artikel "Droht ein Heiliger Krieg?" von Dietrich Alexander in der Tageszeitung "Die Welt" vom 19.09.01, oder den Artikel ""Dschihad" - der "Heilige Krieg" des Islam?" in der Zeitung "Handelsblatt" vom 08.10.01, welche beide anlässlich der Anschläge vom 9. September 2001 erschienen sind.

13. zuhd – Ein zentrales Prinzip islamischer Frömmigkeit

Die folgenden Ausführungen werden um die Frage kreisen, wie der arabische Terminus zuhd zu verstehen ist. Bei diesem Wort handelt es sich um den zentralen arabischen Begriff, der die verschiedensten islamischen Formen der Askese bezeichnet.

Das Kapitel soll damit zugleich den Grundstein legen für die weiter unten zu leistende Darstellung der verschiedenen Praktiken und Diskurse, wie sie aus dem tradierten Material zu uns sprechen. Wie wir sehen werden, ist es alles andere als einfach, eine konzise Definition des Wortes, die alle Bedeutungen vereint, zu geben. A. J. Arberry hat zuhd einfach mit "abstinence" übersetzt und es sich damit vielleicht etwas zu leicht gemacht.330

Eine Übertragung in ein einziges deutsches Wort ist schwierig, wenngleich ich in der vorliegenden Arbeit dem Vorschlag von Josef van Ess folge, den arabischen Begriff al-zuht fi al-dunyā mit "Weltverzicht" zu übersetzen. Der Autor führt aus: "Zuhd hat mit Armut nichts mehr zu tun; es ist eine Eigenschaft, die auch der Reiche erwirbt, wenn ihm die Welt gleichgültig geworden ist (...)". Richard Gramlich hat sich dieser Übersetzung angeschlossen.331

Die drei Wurzelkonsonanten³³² zhd liegen dem Terminus zuhd zugrunde. Ein zāhid ist jemand, der zuhd praktiziert.

Bevor wir uns im Folgenden eingehend mit verschiedenen Definitionen dessen beschäftigen, was im frühen Sufismus unter zuhd verstanden wurde, sei nur am Rande darauf verwiesen, dass *zuhd* keineswegs ein allein in der Sufik thematisiertes Prinzip ist. So

Arberry, Arthur John: Sufism: an account of the mystics of Islam, vol. 2 (London: 1950). S. 39.
 Vgl. den gleichlautenden Titel seines Werkes über die islamische Askese.

³³² In den semitischen Sprachen werden Wörter aus drei bis vier Konsonanten (auch "Radikale" genannt) gebildet, die mittels eines komplexen Morphem-Systems vervollständigt werden. Dabei sind die Möglichkeiten der Spezifizierung der Bedeutung, die von dem semantischen Feld der Wurzel ausgeht, verblüffend umfangreich.

existiert etwa von Abū Bākr Aḥmad al-Baihaqī, einem wichtigen Rechtsgelehrten schāfi itischer Provenienz, ein Werk mit dem Titel "Kitāb al Zuhd al-kabīr", in dem dieser die verschiedensten Erscheinungsformen des zuhd aus nichtsufischer Perspektive anthologisch versammelt hat. Zudem gilt zuhd im zwölfer-schiitischen Islam als eine der zentralen Eigenschaften, die der Übermittler der imamitschen Tradition aufweisen muss. 334

13.1 Verschiedene Zuhd-Definitionen

Die verschiedenen Bedeutungszusammenhänge, in denen in der arabisch- und persischsprachigen Sufikliteratur der Begriff *zuhd* verwendet wird, sind derart heterogen und verschiedenartig, dass die Islamwissenschaftlerin Leah Kinberg einen fachwissenschaftlichen Artikel zu diesem Thema mit dem Titel "What is meant by Zuhd?" überschrieb. Versuchen wir im Folgenden, auch anhand ihrer Erträge, einige der möglichen Bedeutungsinhalte zu referieren.

Generell können verschiedene Arten der Definition von *zuhd* unterschieden werden. Allgemeine Definitionen bezeichnen als *zuhd* all jene Ansichten und Praktiken, die dazu dienen, alles zu vermeiden, was nicht allein Gott gilt und die dem Ziel dienen, jegliche Formen des Bösen zu vermeiden.³³⁵

Es sollte zudem zwischen zwei verschiedenen Bedeutungsimplikationen unterschieden werden. Zunächst kann mit *zuhd* ein Verzicht im Sinne einer Abkehr von der diesseitigen Welt gemeint sein, was unserer Übersetzung mit "Weltverzicht" nahekommt. Der Begriff wird jedoch auch synonym mit dem "Askese" verwendet, womit eher als beim "Weltverzicht" die verschiedenen enthaltsamen Praktiken angesprochen sind.³³⁶

_

³³³ Vgl. Gobillot, Geneviève: "Zuhd," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. XI*, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 2002). S. 560.

³³⁴ Vgl. ibid. S. 560.

³³⁵ Vgl. Kinberg, Leah: "What is meant by Zuhd?," *Studia Islamica* 61 (1985): 27-44. S. 30

³³⁶ Gobillot, Geneviève: "Zuhd," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. XI*, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 2002). S. 560.

Werfen wir nun einen Blick auf verschiedene spezifische Konnotationen, die mit dem Terminus *zuhd* verknüpft sind und die sich dadurch von den oben gegebenen allgemeinen Definitionen unterscheiden.

Viele sufische Autoren haben zuhd im Zusammenhang mit dem Prinzip der Zufriedenheit (arab. *riḍā*) definiert. "The origin for renouncing this world is contentment with God" heißt es etwa bei Fuḍayl Ibn 'Iyāḍ. Der Vorzug eines solchen Verständnisses von zuhd liegt darin, dass das ridā-Konzept, im Gegensatz zu zuhd, koranisch fundiert ist, womit letzteres auch ebenfalls die dem Sufi stets wichtige koranische Verifizierung seins Tuns erhält.337

Andere Definitionen von zuhd bringen es mit dem zuweilen als konkurrierend angesehenem Prinzip des Gottvertrauens (arab. tawakkul) in Zusammenhang. Hier wird die Auffassung vertreten, dass jede Enthaltsamkeit, jedes asketische Tun ihre Wurzel im Vertrauen in Gott habe. Das Besondere an dieser Auffassung ist nun, dass nicht etwa äußerliche Praktiken wie Hungern oder sexuelle Enthaltsamkeit als konstitutiv angesehen werden, sondern einzig die innere Haltung, wie etwa Yūnus ibn al-Ğīlānī deutlich gemacht hat: "renouncing this world is not by declaring the permissible unpermissible, nor by squandering money; it is rather that you trust God more than you trust yourself and that your situation in disaster will be equal to the one who praises you. "338

Die enge Verknüpfung mit dem Gottvertrauen zeigt sich auch in einer zuhd-Definition, die von *Ḥamdūn al-Qaṣṣ* überliefert ist: "Zuhd besteht meiner Meinung nach darin, daß dein Herz nicht mehr auf das vertraut, was in deiner Hand ist, als auf die Garantie deines Herren."339

Wir werden weiter unten genauer auf das schwierige Verhältnis von tawakkul und zuhd eingehen.

Schließlich ist auf ein weiteres wichtiges Konzept zu verweisen, das in engem Zusammenhang mit *zuhd* steht und auch eher die innere Haltung als die asketische Praxis

³³⁷ Vgl. Kinberg, Leah: "What is meant by Zuhd?," *Studia Islamica* 61 (1985): 27-44. S. 32. ³³⁸ Zit. n. ibid. S. 32.

³³⁹ Zit. n. Reinert, Benedikt: Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik (Berlin: 1968). S. 87

im Blick hat: die Sehnsucht nach einem baldigen Tod (arab. *Qiṣar al-ʾamal*). Der Sufi der sich dieser Geisteshaltung verschrieben hat, kümmert sich nicht um seine Zukunft. Sein Sehnen nach Gott ist so groß, dass er keine Pläne macht und keine Ambitionen hegt. Dies führt dann freilich indirekt sehr wohl zu "äußerlichen" enthaltsamen Praktiken, wie der Armut, die bei dieser Geisteshaltung zentral ist.³⁴⁰

Bei den hier wiedergegebenen *zuhd*-Definitionen wird immer wieder auf die rechte innere Haltung verwiesen. Die einzelnen asketischen Praktiken, die wir in den folgenden Kapiteln untersuchen wollen, scheinen allenfalls ein äußerer Ausdruck dieser psychologischen Disposition zu sein. Es ist zu vermuten, dass die Sufis, welche die hier versammelten Definitionen von *zuhd* gegeben haben, sich damit auch von all jenen frühislamischen Asketen abgrenzen wollten, deren Viten den Eindruck erwecken, dass asketische Praktiken bei ihnen eher Selbstzweck als Mittel zum Zweck waren und die auch innerhalb der sufischen hagiographischen Literatur nicht unbedingt als Sufis galten.³⁴¹

Außerdem ist nicht zu übersehen, dass das sufische zuhd-Verständnis durchaus an das von der islamischen Rechtswissenschaft definierte wara '-Konzept anschlussfähig ist. Dabei handelt es sich um den "gewissenhaften Verzicht auf jedes rechtlich Zweifelhafte". ³⁴² Im Kapitel über das Verhältnis von Orthodoxie und Sufismus wurde auf die Dichotomie von halāl und ḥarām verwiesen, die auch die muslimische Ethik fundamental prägt. Genau an dieser Schnittstelle sind Dinge oder Verhaltensweisen als wara zu qualifizieren. Sich dieser zu enthalten, wenn auch nur der geringste Zweifel an Gottes Zustimmung gehegt wird, ist ein weiteres formatives Charakteristikum des zuhd. Dass diese Skrupulosität viel wichtiger sei, als eine bis zum Äußersten getriebene Enthaltsamkeitspraktik hat schon der frühislamische Fromme Wahb ibn Munabbih gemeint. Ihm wird die Ansicht zugeschrieben, dass jemand, der die diesseitige Welt liebt und sein Streben danach richtet, dabei aber gleichzeitig nur ehrenhaftes Geld in zulässiger Weise verdient, viel eher ein zāhid sei, als jemand, der der Welt entsagt hat und sich um die Quelle seines

³⁴⁰ Vgl. Kinberg, Leah: "What is meant by Zuhd?," *Studia Islamica* 61 (1985): 27-44. S. 35.

³⁴¹ Vgl. für diese frühen Asketen auch Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). passim

³⁴² Massignon, Louis: "Zuhd," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J.H. Kramers (Leiden: 1941). S. 829.

Einkommens nicht kümmert und der daher Gefahr läuft, unrechtmäßigen Besitz zu eignen.³⁴³

Wir haben gesehen, dass *zuhd*, folgen wir den hier wiedergegebenen Definitionen, vor allem eine spezifische moralische Haltung ist, die ihren Ausdruck in enthaltsamen Praktiken finden kann, diese als solche jedoch nicht hinreichen, um jemanden zum Asketen im sufischen Sinne des Wortes werden zu lassen. Konstitutive Elemente sind vielmehr Zufriedenheit, Gottvertrauen und die Sehnsucht nach einem Ende des diesseitigen Daseins. Zudem kommt als geistige Grundhaltung die Skrupulosität, die dem Sufi permanent die Frage abnötigt, ob sein Tun wohl im Einklang mit Gottes Wollen steht.³⁴⁴

Eine lediglich körperzentrierte Enthaltsamkeit hat auch schon der frühislamische Asket *al-Zuhrī* abgelehnt. Er verweist darauf, dass ein ungepfleges Äußeres, ein Leben im Elend und eine abwertendene Haltung dem Körper gegenüber nicht genügend ist. Entscheidend ist dem Sufi zufolge einzig die Verneinung jeglicher Versuchungen.³⁴⁵ Kinberg hat darauf hingewiesen, dass dieser Ansicht zufolge physisches Leiden keine hinreichende Voraussetzung sei, um ein *zāhid* zu sein: "only the suppression of inner evil passions can lead the Muslim to real and pure *zuhd*.[...] Only after the release of all negative feelings and evil emotions can *zuhd* evolve[...]. ⁴⁹⁴⁶

Beenden wir unseren Überblick über die verschiedenen Bedeutungsinhalte, die mit dem Terminus *zuhd* verknüpft sind, mit einer bemerkenswerten Aussage des berühmten persischen Sufis *Abd ar-Raḥmān Ǧāmi*, der den Begriff geradewegs dazu eingesetzt hat, um jene, die dessen Prinzipien folgen, von den "wahren Sufis" abzugrenzen. In seinem Werk "*Nafaḥāt al-uns*" (dt. "Hauche der Vertrautheit"), in welchem er verschiedene Biographien frommer Muslime versammelt, trifft er folgende Unterscheidung:

³⁴³ Vgl. Kinberg, Leah: "What is meant by Zuhd?," *Studia Islamica* 61 (1985): 27-44. S. 42.

³⁴⁴ Mir scheint, Kinberg überschätzt die Bedeutung des *wara* '-Konzeptes etwas, wenn sie schreibt, es handle sich dabei um das "key-word for understanding the nature of zuhd".

³⁴⁵ Ibid. S. 30. ³⁴⁶ Ibid. S. 31

"ascetics consider the beauty of the other life in the light of faith and of certitude and do not despise this inferior world, but they are still veiled by the pleasure that is afforded them by the contemplation of Paradise; on the other hand, the true Sufi is separated as by a veil from these two worlds, by the vision of primordial Beauty and of eternal love"³⁴⁷

13.2 Die Stufen des zuhd nach Gazzālī

Wir haben gesehen, dass der Weltverzicht sowohl eine geistige Haltung sein kann als auch ein subsumierender Begriff für konkrete enthaltsame Praktiken. In manchen sufischen Handbüchern wird zuhd auch als eine der unteren Stufen des mystischen Pfades beschrieben. Handbüchern wird zuhd auch als eine der unteren Stufen des mystischen Pfades beschrieben. Handbüchern wird zuhd dieser Arbeit immer wieder erwähnte persische Philosoph und Mystiker Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī hat sich ebenfalls mit dem Phänomen befasst und eine Art hierachischer Ordnung der "Stufen des zuhd" formuliert. Er knüpft damit in gewisser Weise an den frühislamischen Sufi Ibrāhīm ibn Adham an, der diesbezüglich als Erster ein dreistufiges Modell entworfen hatte. Das Besondere an Ġazzālīs Modell ist, dass der Autor bei jeder Stufe, die mit ihr einhergehenden Gefahren für den Asketen beschreibt.

Ibrāhīm unterschied zwischen folgenden Stufen:

- 1. Die Abkehr von der Welt.
- 2. Der Verzicht darauf, sich daran zu erfreuen, sich dem Verzicht verschrieben zu haben.
- 3. Der Zustand, in dem die Welt vollkommen irrelevant wird, so dass man sich um den Weltverzicht nicht mehr zu kümmern habe.³⁴⁹

_

³⁴⁷ Zit. n. Gobillot, Geneviève: "Zuhd," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. XI*, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 2002). S. 560.

³⁴⁸ Vgl. das Kapitel "Der mystische Pfad der Sufis".

³⁴⁹ Vgl. ibid. S. 560.

Ġazzālīs erste Stufe des *zuhd* ist in etwa identisch mit jener *Ibrāhīms*. Der Autor schreibt: "Die erste und zwar niedrigste Stufe von ihr besteht darin, daß man gegenüber der Welt Askese übt, obgleich man nach ihr begehrt [...]. [...] Der nach Askese Strebende läßt zuerst sich selbst und dann seinen Besitz dahinschwinden, aber der wahre Asket läßt zuerst seinen Besitz und dann sich selbst dahinschwinden in Gehorsamsakten, nicht im Ertragen der Trennung von dem, das er aufgegeben hat."350 Auf dieser Stufe besteht die Gefahr, so *Ġazzālī*, von seinen Begierden fortgerissen zu werden.

Die zweite Stufe hat jener erreicht, der freiwillig die Welt aufgegeben hat, weil sie im Verhältnis zu dem, was erstrebt wird, keinen Wert besitzt. Das Problem hier ist jedoch, dass der Asket gefahrläuft, "mit sich und seiner Askese zufrieden zu sein und bei sich zu denken, daß er etwas Wertvolles wegen etwas Wertvollerem aufgegeben hat, und das ist gleichfalls ein Mangel", schreibt Gazzālī. 351

Bei der dritten und höchsten Stufe übt der Asket vollkommen freiwillig Askese und glaubt nicht mehr, dass er überhaupt etwas aufgegeben habe, weil er weiß, dass das Diesseits ohne jeden Wert ist. Denn "die Welt ist im Verhältnis zu Allah und den Freuden des Jenseits noch geringer als etwas Tönernes im Verhältnis zu einem Edelstein." 352 Diese "vollkommene Askese" habe ihren Ursprung im "vollkommenen Wissen" und daher gebe es nun keine Gefahr mehr, von diesem Weg abzukommen. 353

Hiermit mag Ġazzālī keine vollkommen neue Interpretation der sufischen Askese geliefert haben, seine Ausführungen sind jedoch konzise und in ihrer Systematik untypisch. Bemerkenswerterweise hat der Autor eine zweite Unterscheidung der Stufen des zuhd vorgenommen. Bei dieser differenziert er jedoch zwischen den dem asketischen Streben zugrundeliegenden Motivationen und dies ist, soweit ich sehe, bis dahin noch nicht unternommen worden.

353 Zit. n. ibid.

99

³⁵⁰ Zit. n. Schacht, Joseph: Der Islam mit Ausschluss des Qor'ans (Quellensammlung) (Tübingen: 1931).

³⁵¹ Zit. n. ibid. S.112. ³⁵² Zit. n. ibid.

Die erste, niedrigste Stufe nennt Gazzālī hier die "Askese der Furchtsamen". Der Asket wolle sich durch sein Tun lediglich vor Hölle und göttlicher Strafe bewahren. Jene Menschen wären auch "mit der Vernichtung zufrieden [...], da die Befreiung vom Schmerz auch durch die absolute Vernichtung eintritt."354 Der Asket zweiter Ordnung übe sich, so der Autor, nur deshalb in Enthaltsamkeit, um Gottes Belohnung zu empfangen und den Freuden des Paradieses teilhaftig zu werden. Gazzālī nennt dies die "Askese der Hoffenden", weil sie nach "dauernder Existenz und ewiger Wohltat" strebe. 355

Die höchste Stufe ist für den Autor die "Askese der Liebenden". Dieser Asket strebt nach nichts anderem als Gott und der Vereinigung mit diesem. In diesem Streben kümmert ihn kein Schmerz und keine Annehmlichkeit mehr. Erst mit dieser Geisteshaltung ist man ein wahrer Monotheist, denn nach anderem als nach Gott zu verlangen "gehört zum versteckten Polytheismus". Auch hier verbindet Gazzālī die dritte Stufe mit dem Wissen, "denn nur wer Allah kennt, liebt ihn besonders." Alle versprochenen paradiesischen Freuden werden dann bedeutungslos. "Glaube nicht", so beendet der Autor seine Ausführungen, "daß die Leute des Paradieses, wenn sie das Antlitz Allahs schauen, für die Lust an den Huris und den Schlössern³⁵⁶ Raum in ihren Herzen haben."³⁵⁷

13.3 Zum Verhältnis von zuhd und tawakkul

Oben wurde bereits von der engen Verknüpfung des Konzepts vom Weltverzicht (arab. zuhd) mit jenem des Gottvertrauens (arab. tawakkul) gesprochen. Tatsächlich ist es nicht einfach, das Verhältnis beider Prinzipien zueinander zu bestimmen, weil dazu, je nach sufischer Lehre, höchst unterschiedliche Aussagen gemacht werden. Im vorhergehenden Kapitel wurde dargelegt, dass bei der Definition dessen, was zuhd sei, häufig davon gesprochen wird, dass asketische Praxis im Gottvertrauen wurzelt.

³⁵⁷ Zit. n. ibid. S.113.

 ³⁵⁴ Zit. n. ibid.
 ³⁵⁵ Zit. n. ibid. S.112.
 ³⁵⁶ Hier bezieht sich *Gazzālī* ganz offensichtlich auf die koranische Verheißung von "Gärten, in deren Niederungen Bäche fließen, und Schlösser", in Sure 25,10.

Benedikt Reinert konnte in seiner eindrucksvollen Studie über den *tawakkul-*Zustand zeigen, dass das historische Primat des *zuhd* im sufischen Denken im Verlauf der Geschichte des Sufismus von einer höheren Bewertung des *tawakkul* abgelöst wurde und späterhin zuweilen gar als Forderung oder Bestandteil des *tawakkuls* begriffen wurde. So hat etwa *Abū Sulaymān al-Dārānī* das Gottvertrauen als Konsequenz eines auf den Kulminationspunkt getriebenen Weltverzichts gedeutet: "Wenn einer eine äußerste Grenze des *zuhd* erreicht, bringt ihn dies zum *tawakkul*. Der *zuhd* wäre dann sowohl historisch als auch funktional die Vorbedingung des *tawakkul*.

In anderen Darstellungen wird das Verhältnis beider zueinander durchaus anders bestimmt. Bei *Sahl at-Tustarī* etwa bildet der *zuhd* ein Teilelement des *tawakkuls*. Sein Schüler, der große Systematiker und sufische Lehrer *Abū Ṭālib al-Makkī* hingegen, sieht letzteren Zustand nicht als Fortsetzung des ersten, sondern nimmt eine wesensmäßige Überschneidung an, denn was den *zuhd* vermindere, vermindere in gleichem Maße auch den *tawakkul*, lehrte er. Aber er fügte hinzu: "Jeder *mutawakkil* [dt. "der auf Gottvertrauende"] von Stand ist notgedrungen auch *zāhid* [dt. "der auf die Welt Verzichtende"], aber nicht jeder *zāhid* in irgendeinem Stand ist schon *mutawakkil*.³⁶⁰

Aber freilich, es sind eher die Erforscher des Sufismus als die Sufis selbst, die von der Frage umgetrieben werden, welches der beiden Konzepte höher zu bewerten ist. Beschließen wir dieses Kapitel, welches eine Einführung in verschiedene Ansätze des sufischen Konzepts vom Weltverzicht geben wollte, mit einer Äußerung des *Abū Naṣr Sarrāğ* auf dessen Sinngehalt sich wohl die meisten der klassischen und nachklassischen Sufis zu einigen vermocht hätten. Der Weltverzicht, so der Sufi, ist der "erste Schritt der zu Gott Strebenden, mit ihm Zufriedenen und sich auf ihn Verlassenden. Wer sein Grundlage nicht im *zuhd* festigt, dem gelingt nichts von dem, was nachher kommt, weil die Liebe zur Welt das Haupt aller Sünde ist und der Verzicht darauf der Anfang alles Guten und jeglichen Gehorsams."³⁶¹

³⁵⁸ Vgl. Reinert, Benedikt: Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik (Berlin: 1968). S. 85.

³⁵⁹ Vgl. ibid. S. 89.

³⁶⁰ Vgl. ibid. S. 90.

³⁶¹ Zit. n. ibid. S. 89.

Es ist deutlich geworden, dass auch im klassischen Sufismus kein feststehendes Anforderungsprofil existierte, welches dem Sufi etwa bestimmte asketische Praktiken zur Pflicht gemacht hätte. Viel wichtiger als dieses äußere Zeichen ist für den, der den Weltverzicht üben wollte, die innere Haltung gewesen, die sich in einer spezifischen Ethik äußerte, die erst dann, gewissermaßen also als zweiten Schritt, Ausdruck in verschieden asketischen Disziplinen fand, die wir im kommenden Abschnitt der Arbeite genauer in den Blick nehmen wollen.

"Es gibt kein äußeres Kriterium des Weltverzichtes; er ist eine Tugend des Herzens, Ihn verwirklichen zu wollen, indem man nur zu wenig ißt oder anzieht, wäre Verblendung; die Welt muß aus dem Herzen des Menschen ausziehen und Gott ihn aus der Knechtschaft zu ihr freilassen."³⁶²

So fasst Josef van Ess die Haltung des Ḥāriṭ al-Muḥāsibī zum zuhd zusammen. Diese Perspektive mag helfen, die sogleich erklingende Polyphonie der Meinungen und Erzählungen einzuordnen, die sich zeigt, wenn der Blick auf das Wesentliche gerichtet wird: nämlich auf die verschiedenen Erscheinungsformen asketischen Verhaltens in der klassischen und nachklassischen Sufik.

_

³⁶² van Ess, Josef: *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* (Bonn: 1961). S. 107.

14. Besitz und Armut

Die Ablehnung von Besitz und das Führen eines Lebens in Armut ist eine der wichtigsten Disziplinen der asketischen Ethik in den religiösen Systemen der Welt. Zu Beginn dieses Kapitels, das sich der Frage widmet, wie in sufischen Diskursen mit diesem Problem umgegangen wird, sei kurz ein Blick auf andere religiöse Systeme der Welt geworfen.

Das Neue Testament thematisiert die Armut vielerorts. Dabei wird terminologisch zwischen absoluter und relativer Armut unterschieden. Bei Markus, Matthäus und Lukas findet sich jeweils die Episode vom reichen Jüngling, die später signifikanten Einfluss auf die Einstellung zur Armut im Frühchristentum und den christlichen Ordensgemeinschaften ausüben sollte. Demnach gibt es eine Spannung zwischen transzendentalem Heil und dem Besitz weltlicher Reichtümer, die sich als Reibungsfläche durch die gesamte Kirchengeschichte zieht. Das Wirken des Franz von Assisi aktualisierte diesen Topos; sein Eintreten für ein Leben in Armut fiel angesichts der kirchlichen Verweltlichungstendenzen auf furchtbaren Boden.

Im Theravāda-Buddhismus finden wie ein strenges Armutsgebot für die Mönche, das den persönlichen Besitz des einzelnen Mönchs auf nur wenige Gegenstände beschränkt, jedoch für den Besitz der Gemeinschaft keine Einschränkungen macht³⁶⁶, wie es ähnlich in vielen christlichen Orden vorgesehen war. Ihren Lebensunterhalt hatten sich die Mönche zu erbetteln und dabei anzunehmen, was ihnen gegeben wurde, da das religiöse Verdienst dem Geber ebenso zukommt wie dem Nehmer.³⁶⁷

³⁶³ Vgl. Stegemann, Wolfgang: "Armut. III. Neues Testament," in *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. I*, ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel (Tübingen: 1998). S. 780

³⁶⁴ Mk 10,17-22; Mt 19,16-22; Lk 18,18-23

³⁶⁵ Vgl. Dettmar, Erika: "Armut/Reichtum," in *Metzler Lexikon Religion. Bd. I*, ed. Christoph Auffarth, Jutta Bernard, and Hubert Mohr (Stuttgart: 1999). S. 91.

³⁶⁶ Vgl. Gombrich, Richard: "The Evolution of the Sangha," in *The World of Buddhism*, ed. Heinz Bechert, and Richard Gombrich (London: 1984). S. 81.

³⁶⁷ Vgl. Michaels, Axel: *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese* (München: 2004). S. 66.

Das bereits erwähnte hinduistische Prinzip der vier Lebensstadien (skrt. āśrama) sieht für den in der letzten Phase befindlichen Entsager (skrt. saṃnyāsin) ein Leben in vollkommener Armut vor. Doch auch schon vom Wanderasketen (skrt. vānaprastha), der dritten Stufe dieses Konzepts, wird verlangt, dass er dem Besitz nicht nachhänge und nur bei sich habe, was er dringend zum Leben brauche. 368

Im Islam gibt es keinerlei immanenten Anknüpfungspunkt für eine selbstgewählte Besitzlosigkeit. Einige Aussprüche des Propheten stellen die gesuchte Armut gar auf eine Stufe mit dem Unglauben. So erzählt *Hishām ibn az-Zubayr* in einem kanonischen Hadith, dass Muhammad häufig zu beten pflegte: "My God, I seek refuge with You from [...] pernicious temptation of poverty and pernicious temptation of the Antichrist."³⁶⁹ Auch eine andere Prophetenüberlieferung postuliert, dass "Armut Schwärze des Gesichts, d.h. Schande in beiden Welten" sei.³⁷⁰ Angesichts solcher Setzungen hatten es die Sufis, die permanent einen erheblichen Rechtfertigungszwang gegenüber Koran, Hadith und Scharia empfinden mussten, nicht leicht, ihr Tun zu erklären.³⁷¹

Freilich, auch der Reichtum ist eine Gefahr. Schon der Koran lehrt, dass man sich zu Lebzeiten besser dem Erwerb von Seelenheil als von Reichtum zuwenden solle, denn im Jenseits haben die Güter des Diesseits keinen Bestand.³⁷² Außerdem heißt es in Sure 8,28: "Ihr müßt wissen, daß euer Vermögen und eure Kinder euch (geradezu) eine Versuchung sind."³⁷³

³⁶⁸ Vgl. Kap. 6,57 in Axel Michaels, ed.: *Manusmṛti. Manus Gesetzbuch* (Berlin: 2010). S. 123.

³⁶⁹ Diese im Ganzen doch erstaunliche, weil recht unbekannte Fundstelle findet sich in Juynboll, G.H.A.: *Encyclopedia of Canonical Hadith* (Leiden: 2007). S. 192.

³⁷⁰ Zit. n. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 182. ³⁷¹ Schimmel erwähnt für jene Überlieferung folgende sufische Erklärung: "genau wie der Neger [sic!] [...] glücklich ist und trotz seines schwarzen Gesichtes immer lacht, so ist der wahre Arme mit geistiger Freude und ständiger Fröhlichkeit in seiner Armut erfüllt." Ibid. S. 182.

³⁷² Vgl. Reinert, Benedikt: "Armut. VI. Islam," in *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. I*, ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel (Tübingen: 2007). S. 784.

³⁷³ Der Passus findet sich nahezu gleichlautend auch an einer weiteren Stelle des Korans. In 8,28 heißt es "wa-'lamū 'annamā 'amwālukum wa-'awlādukum fitnatun wa-'anna llāha 'indahū 'ağrun 'azīmun'. In Sure 64,15: "'innamā 'amwālukum wa-'awlādukum fitnatun wa-llāhu 'indahū 'ağrun 'azīmun."

Eine der wichtigsten religiösen Pflichten eines jeden Muslims ist das Almosengeben. Diese Almosensteuer (arab. zakāt) ist jedoch keine freiwillige Leistung, sondern ein zentrale schariarechtliche Verpflichtung. Demzufolge hat die islamische Rechtswissenschaft (arab. fiqh) auch genaue Bestimmungen dahingehend entwickelt, von welchen Erträgen und Einkünften die zakāt in welcher Höhe und zu welchem Zeitpunkt abzuführen sei. 374 Auch der Personenkreis, der in den Genuss der Zahlung kommt, ist bereits durch den Koran (Sure 9,60) festgelegt. Wichtig für unseren Zusammenhang sind diese Ausführungen nun deshalb, weil die Sufis, die sich der Armut verschrieben, die ja eine selbstgewählte war, nicht als Empfänger der Almosensteuer in Frage kamen und sie sich daher, wie wir unten sehen werden, intensiv mit der Frage beschäftigen mussten, wie sie ihren Lebensunterhalt erwerben könnten bzw. ob Betteln zulässig ist.

Die Armut ist für den gesamten Sufismus von entscheidender Wichtigkeit, wenn nicht gar, "die zentrale Haltung im Leben des Sufi", wie Annemarie Schimmel vielleicht etwas leichtfertig meint.³⁷⁶ Tatsächlich leiten sich aber zwei populäre Termini, die der Westen für die Sufis kennt ("Derwisch" und "Faqīr"), direkt von dem arabischen Wort für Armut, faqr, ab. Die Armut als Lebensweise schneidet den Sufi von der Welt ab, an deren Segnungen er nicht teilhaben will. Sehr früh wurde jedoch schon zwischen einer äußerlichen Armut, die lediglich eine Erfordernis am Beginn des mystischen Pfades ist, und Armut in einem geistigen Sinne,³⁷⁷ die das Freisein von Begierden und vom stetigen Wirksamwerden der Triebseele meint, unterschieden.³⁷⁸

Die enorme Bedeutung, welche die Armut ohne jeden Zweifel für den Sufismus hat, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie Gegenstand lebhafter Diskurse war, worauf auch Fritz Meier hingewiesen hat: "Feststeht, dass die frage nach der Zulässigkeit von besitz in

³⁷⁴ Vgl. für eine konzise Übersicht über die koranischen Wurzeln und die schariatische Ausgestaltung Schacht, Joseph: "Zakat," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J.H. Kramers (Leiden: 1941). S.821f.

³⁷⁵ Es muss nicht zwingend eine natürliche Person sein. Auch zur Finanzierung des *Ğihād* kann die *zakāt* benutzt werden.

 ³⁷⁶ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 178.
 ³⁷⁷ Dieser Doppelsinn von Armut und Reichtum findet sich auch in indischen asketischen Schriften, wie der *Nāradaparivarājaka-Upaniṣad*, wo geradewegs eine enge Verknüpfung von Armut und Soteriologie vorgenomen wird. Vgl. Freiberger, Oliver: *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Wiesbaden: 2009). S. 90.

der klassichen sufik und ihrem umkreis erörtert wurde."³⁷⁹ Beginnen wir mit dieser Feststellung unsere Lektüre der sufischen Rede von der Armut.

14.1 Lob der Armut

Wir finden in der frühen sufischen Literatur zahlreiche Hymnen auf die Armut, und man kann wohl sagen, dass in den ersten Jahrhunderten der Sufik die Armut dem Reichtum vorgezogen wurde und als weit verdienstvoller betrachtet wurde. Grundlage war die Auffassung, dass "Gott in dem, was er ihm [dem Menschen] entzieht, ihm eine größere Gnade schenkt als in dem, was er ihm gibt". 380

Die sufische Armut ist, in den allermeisten Fällen, eine gewollte und gesuchte Armut, die sich darin fundamental von der Armut der Benachteiligten unterscheidet. Manifest wird dieser Unterschied daran, dass der bewusste Verzicht die Grundlage sufischer Armut darstellt. *Suhrawardī* erklärt, wie Verzicht und Armut idealerweise zusammenkommen:

"Wenn einer in aufrichtiger Umkehr umkehrt und dann auf das Diesseits verzichtet, so daß er sich bei seinem Morgenessen, das Vorrätehalten nicht billigt und mit keiner Sorge um morgen behaftet ist, dann hat er darin den Verzicht und die Armut vereinigt. Der Verzicht aber ist vorzüglicher als die Armut. Er ist die Armut und noch etwas dazu. Denn dem Armen fehlt etwas unter dem Zwang der Verhältnisse, der Verzichter aber gibt aus freier Entscheidung etwas auf."³⁸¹

Nichts zu besitzen, ist für den Sufi also nicht hinreichend. Der nötige innere Verzicht fußt auf der Annahme, das alles Gott gehört und nichts gebraucht wird, denn er. Wenn Gott

³⁸⁰ zit n. Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden: 1976). S. 432f.

³⁷⁹ Meier, Fritz: *Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende* (Teheran: 1976). S. 180 (Kleinschrift im Original)

³⁸¹ zit n. Gramlich, Richard: *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden: 1997). S. 286.

allerdings fehlt, wenn er dem Sufi nicht sinnfällig wird, ist alles Hab und Gut ohne Wert.382

Der Sufi gibt sich nicht damit zufrieden, dass er sich die Armut als Lebensweise gewählt hat. Er ist glücklich mit ihr, liebt und lobt sie vielerorts in der Literatur. Abū Ṭālib al-Makkī hat dies in seiner "Nahrung der Herzen" klargemacht: "Der Verzicht ist der Verlaß auf Gott zusammen mit der Liebe zur Armut." Oder, an anderer Stelle: "Zum Verzicht gehört, daß der Mensch glücklich ist über seine Armut und die gewaltige Gnadengabe sieht, die Gott ihm in ihr verleiht."383

Die Grundhaltung, die dem Sufi ein Leben in selbstgewählter Armut ermöglicht, ist das Gottvertrauen (arab. tawakull), welches ihm die Gewissheit gibt, dass Gott Sorge für seinen Unterhalt trägt. Für viele Fromme ist dieses bedingungslose Gottvertrauen die conditio sine qua non der Armut. Es gibt eine große Anzahl von Abhandlungen über den tawakull, die völlige Armut und sogar proviantlose Wüstenreisen als Ausdruck von Gottvertrauen preisen.³⁸⁴ Die in den vergangen Äußerungen dargestellte Trias Verzicht, Armut und Gottvertrauen wird von 'Abdallāh ibn al-Mubārak eingeführt, wenn er lehrt: "Der Verzicht ist das Vertrauen auf Gott zusammen mit der Liebe zur Armut."385

Die Armut ist dem Reichtum laut vieler früher Sufis schon allein deswegen vorzuziehen, weil der Reichtum dem Menschen viele Gefahren aufbürdet. Wenn der Sufi durch seine Tätigkeit zu Geld kommt oder von anderen mit Geld unterstützt wird, lastet auf ihm die Verpflichtung zur Dankbarkeit, derer er sich nicht aussetzen will. Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār erzählt die Geschichte von einem frommen Bettler, der auf die Frage, was er am liebsten hätte, geantwortet habe: "Die schimpfnamen, die man mir gibt. Denn alles andere, was

³⁸² Vgl. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 434. ³⁸³ Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 287.

³⁸⁴ Vgl. Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin: 1968). S. 152.

³⁸⁵ Zit. n. Gramlich, Richard: Alter Vorbilder des Sufitums. Zweiter Teil: Scheiche des Ostens (Wiesbaden: 1996). S. 40f.

man mir gibt, lädt mir dankesschuld auf."³⁸⁶ Im Hintergrund steht hier der Wille nur Gott gegenüber Dankbarkeit empfinden zu wollen.

Außerdem mache der Besitz ängstlich, denn der Mensch habe Angst ihn wieder zu verlieren. Es finden sich ebenfalls bei 'Aṭṭār einige Erzählungen, die dies illustrieren. So berichtet man von Rābi 'a, sie hätte einst zwei Silberstücke besessen, die sie nie in einer Hand gehalten habe, da sie sonst niemals mehr hätte ruhig schlafen können. Die Angst um den Besitz, so die eigentliche Essenz, gibt der Triebseele Nahrung und entfernt den Sufi damit vom Heil.

Angst hegt der Sufi daher generell vor dem Reichtum. *Abū Ğaʿfar ibn al-Karanbī* lehrte: "Der ehrlich Arme hütet sich vor dem Reichtum aus Angst, der Reichtum könnte bei ihm Eingang finden und ihm seine Armut verderben, so wie der Reiche sich vor der Armut hütet aus Angst, sie könnte bei ihm Eingang finden und seinen Reichtum verderben."³⁸⁸

Einer der bedeutensten Verfechter der Armut, den die klassische Sufik aufzuweisen hat, ist der berühmte Sufi *Ibrāhim ibn Adham*.³⁸⁹ Viele Erzählungen illustrieren seine skrupulöse Haltung zu weltlichen Gütern. Einmal soll er einen am Meeresufer gefundenen Juwel von sich geworfen haben. Ein Gefährte, der verschuldet war, fragte ihn daraufhin, wie er dies angesichts seiner Lage tun könne. "Du schuldest [einzig, d.Ver.] Wahrhaftigkeit", soll *Ibrāhim* nur entgegnet haben.³⁹⁰ Eine andere sehr beliebte Erzählung spricht davon, wie *Ibrāhim*, der zu diesem Zeitpunkt selbst verschuldet gewesen sein soll, sechzigtausend Dirham gegeben wurden, er diese jedoch zurückwies und sagte: "Ich hasse es, meinen Namen für sechzigtausend Dirham aus dem Verzeichnis der Armen zu tilgen."³⁹¹

³⁸⁶ Zit. n. Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar* (Leiden: 1955). S. 220 (Kleinschrift im Original)

³⁸⁷ Vgl. ibid. S. 222.

³⁸⁸ Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 287.

³⁸⁹ Interessanterweise behaupten einige alte Quellen übereinstimmend, er habe durchaus selbst Geld besessen.

³⁹⁰ Vgl. Gramlich, Richard: *Alter Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens* (Wiesbaden: 1995). S. 205.

³⁹¹ Zit. n. ibid. S. 206.

14.2 Vorzüge des Besitzes

Nachdem wir nun gesehen haben, dass die Armut eine zentrale Disziplin asketischer Praxis in der Sufik darstellt, wenden wir uns nun divergierenden Haltungen zu. Es lässt sich tatsächlich ein Diskursstrang finden, der den Reichtum über die Armut stellt, zumindest aber eine Gleichwertigkeit beider Zustände postuliert. Man kann gewissermaßen gar von einer Armutskontroverse sprechen, die sich an der Frage entzündet, ob Armut eher zum Heil verhelfe (arab. tafdīl al-fagr) oder Reichtum (arab. tafdīl al-ġinā). Der Koran zumindest rät hinsichtlich dieser Frage in Sure 57,23 zu einer gleichmütigen Haltung: "damit ihr euch wegen dessen, was euch (an Glückgütern) entgangen ist, nicht (unnötig) Kummer macht und (damit ihr) euch über das, was er [Gott, d. Verf.] euch gegeben hat, nicht (zu sehr) freut [...]!"

Abū Aḥmad ibn 'Aṭ ā' etwa zog sich den Zorn seines sufischen Zeitgenossen Abū al-Qāsim al-Ğunaid zu, 392 weil er den Reichtum mit der Begründung über die Armut stellte, dass er eine Eigenschaft Gottes sei. Der dankbare Reiche, so der Sufi, sei dem geduldigen Armen überlegen. 393 Ein Argument gegen die Armut, das von einigen Sufis ins Feld geführt wurde, war, dass sie zum Unrechten verleitet: "Dem Unglauben am nächsten ist der arme, der keine geduld hat", soll etwa *Dū n-Nūn* gelehrt habe.³⁹⁴

Wir sehen also, dass im Reichtum die Dankbarkeit und in der Armut die Geduld als Erfordernis beschrieben werden. Genau dies hat auch Yaḥyā ibn Muʿād gelehrt und er darf als Vordenker eines Prinzipis gelten, das in der Sufik als "ad-duḥūl fi s-sa a" bekannt ist, was mit "sich einen Wohlstand gestatten" zu übersetzen wäre. Eine Haltung, die sich im Sufismus etwa ab dem 9. Jahrhundert zunehmend verfestigte. 395 Von Yaḥyā ist bekannt, dass er einst das wollene Gewand gegen eines aus Plüsch eingetauscht haben soll,

 $^{^{392}}$ Dieser soll ihn gar verflucht haben. Die Überlieferung berichtet, *ibn 'Aṭ ā'* habe daraufhin tatsächlich seinen Besitz und seine Kinder verloren.

393 Vgl. Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin

Attar (Leiden: 1955). S. 225.
³⁹⁴ Zit. n. ibid. S. 225. (Kleinschrift im Original)

³⁹⁵ Vgl. Meier, Fritz: *Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende* (Teheran: 1976). S. 179.

wobei darauf verwiesen wurde, dass das Entscheidende nur sei, dass er einmal im Leben diese sichtbare Wandlung von materieller Not hin zu einem gewissen Wohlstand vollzogen habe.³⁹⁶

Auch Ḥāriṭ al-Muḥāsibī sah es nicht als entscheidend an, ob ein Mensch reich oder arm sei. Wichtig sei vielmehr, ob der Fromme in der Lage sei, Kraft seines Wissens die Versuchungen zu durchschreiten. "Wesentlich ist nicht das Maß des äußeren Besitzes, sondern der Grad der inneren Abkehr von den irdischen Dingen […]."³⁹⁷

Am Ende dieses Abschnitts soll noch darauf hingewiesen werden, was *'Umar as-Suhrawardī* zu der Frage von Armut und Reichtum gesagt hat, sein Denken zu diesem Problem ist signifikant für die sufische Geisteshaltung als Ganze. Der Fromme, so der Autor, der die Armut vor den Reichtum stelle, erhoffe sich als Gegenwert Vorzüge im Jenseits. Den jenseitige Lohn fest im Blick, verschmähe der Fromme alle diesseitigen Güter.³⁹⁸

Ein Beispiel dafür ist etwa eine Erzählung von *Qušayrī*. In ihr kommt ein Armer in härenem Gewand und mit einer Haarmütze zu einem Meister. Er wird dort von einem anderen im Scherz gefragt, was er denn für diese erbärmliche Kleidung bezahlt habe. Der Arme antwortet: "Ich habe dafür das Diesseits als Preis bezahlt. Danach wollte man sie mir für das Jenseits abkaufen, aber ich habe sie nicht verkauft."³⁹⁹

Suhrawardī kritisiert nun an dieser Geisteshaltung, dass ihr letztlich nur eine berechnende Absicht zugrunde liegt, die sich um die Ersatzleistung bemüht. Dabei müsse der Sufi doch nicht aus Berechnung die Hände von den Dingen lassen, sondern lediglich in Hinblick auf den angestrebten Zustand. Dieses willentliche Abstehen, so der Autor weiter, sei bereits dem Wesen nach unsufisch, denn nicht dem eigenen Willen will der Sufi folgen, sondern dem Willen Gottes! Für Suhrawardī ist die Armut also nur insofern Grundlage

_

³⁹⁶ Vgl. ibid. S. 180.

³⁹⁷ van Ess, Josef: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 105.

³⁹⁸ Vgl. Meier, Fritz: *Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende* (Teheran: 1976). S. 179.

³⁹⁹ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 286f.

des Sufismus als sie dem Frommen hilft, ein wahrer Sufi zu sein und nicht etwa in dem Sinne, dass die Armut aus sich heraus bereits einen Wert darstelle.⁴⁰⁰

14.3 Betteln und Broterwerb

Etwas zu besitzen, schenkt dem Menschen Unabhängigkeit und damit Raum für einen frommen Lebenswandel, dies wussten auch die frühen Asketen des Sufismus. Die Frage, ob der Fromme einem Broterwerb nachgehen solle und welcher sich dazu eignen könnte, war bald ein vielfach diskutiertes Problem. Besondere Aufmerksamkeit kam dabei dem Betteln zu, das von jeher ein zentrales Element in vielen asketischen Traditionen der Welt darstellt. Die Verfasser der *Saṃnyāsa-Upaniṣad* etwa, haben für den Bettelgang (skrt. bhikṣāvārttā), der für sie eine Selbstverständlichkeit ist, genaueste Anweisungen gegeben. 401

14.3.1 Arbeit und Nichterwerb

Bevor wir einen kurzen Blick auf das Betteln werfen, ist zu fragen, welche Haltung sich in der frühen Sufik zur Ausübung eines Brotberufs findet.

Allgemein lässt sich sagen, dass das Ausüben eines Berufs von den wenigsten Sufis generell abgelehnt wurde. Die zentrale Haltung des *tawakull* lässt allerdings die Frage virulent werden, warum man angesichts Gottes Fürsorge überhaupt arbeiten sollte.

Der berühmte frühe asketische Sufi Šaqīq al-Balḫī ist der bekannteste Vertreter des prinzipiellen Nichterwerbs (arab. inkār al-kasb). Durch Ḥārit al-Muḥāsibī sind wir von seiner rigorosen Einstellung unterrichtet, die der Autor so referiert: "Erwerbstätigkeit ist Sünde. Das begründete er [Šaqīq] damit, daß er sagte: Nachdem Gott das tägliche Brot und den auskömmlichen Lebensunterhalt garantiert hat, würde die Tätigkeit einen

⁴⁰¹ Vgl. Freiberger, Oliver: *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Wiesbaden: 2009). S. 103ff.

⁴⁰⁰ Vgl. Meier, Fritz: *Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende* (Teheran: 1976). S. 179.

Zweifel an dem, was er garantiert hat, bedeuten."402 Für Šaqīq ist der Broterwerb Sünde, weil dieser ein generelles Misstrauen gegenüber der eigentlich außer Frage stehenden göttlichen Verbürgung des Unterhaltes darstellt. 403

Es gab jedoch auch andere sufische Gründe für eine Ablehnung des Broterwerbs. So wissen wir etwa, dass manche Fromme aus subversiven Gründen nicht zu Helfershelfern der in ihren Augen ungerechten Herrscher werden wollten. 404

Eine entgegengesetzte Position hat Abū Sulaymān ad-Dārānī vertreten: "Gottesdienst ist nach meinem Dafürhalten nicht, daß du deine Füße nebeneinander hinstellt und andere ernähren dich. Verdiene dir vielmehr zuerst deine zwei Brote und dann diene Gott."405 Zu dieser Haltung kam ad-Dārānī, weil er den Schaden derer, die die Unterstützung des Nichterwerbstätigen übernehmen müssen, bedacht hatte. Dazu passt auch eine Erzählung von Kalābādī, in der ein armer, hungriger Mann niemanden um Hilfe bitten wollte und dies so begründet: "Ich fürchte, daß ich bitte und sie sich dann weigern, so daß sie ihr Heil nicht erlangen."406

Dass Arbeit für manchen Sufi auch allein der Wohltätigkeit diente, zeigt eine Geschichte, die in vielen Handbüchern der Sufik erzählt wird. Von einem Abū Ğaʿfar al-Ḥaddād wird berichtet, er habe täglich einen Dinar in seiner Schmiede erworben und diesen vollständig den Armen gegeben. Den ganzen Tag aß er dabei nichts. Mit Einbruch der Dunkelheit zog er los, um sich sein Essen zu erbetteln. 407

⁴⁰² Zit. n. van Ess, Josef: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 100.

⁴⁰³ Vgl. Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin: 1968). S. 171.

⁴⁰⁴ Vgl. van Ess, Josef: *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen* Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 104.

405 Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). S. 439. ⁴⁰⁶ Zit. n. ibid. S. 439.

⁴⁰⁷ Zit. n. ibid. S. 439.

14.3.2 Das Problem des Bettelns

Das Betteln⁴⁰⁸ als Form des Broterwerbs hatte keinen leichten Stand in der frühen Sufik. Der Sufi will, wie oben gezeigt wurde, niemanden außer Gott Dankbarkeit schulden. Einigen galt das Betteln gar als Vergehen gegen Gottes Herrsein. In diesem Punkt waren selbst der hanbalitische Rechtgelehrte *Ibn Taimīya* und der Mystiker *Huğwīrī* einer Meinung.⁴⁰⁹ Letzterer meinte:

"Solange es irgendwie geht, bitten sie [die Sufis] nur Gott und machen niemand anders zum Ort des Bittens. Denn das Betteln ist eine Abwendung von Gott zu einem andern [sic!]. Und wenn sich der Mensch [von Gott] abwendet, ist zu fürchten, daß man [= Gott] ihn dem Ort, an den er sich wendet, überläßt."

Mit dieser Haltung antizipieren die Sufis bereits das, worauf Marcel Mauss in seinem berühmten "Essai sur le don" hingewiesen hat: Jeder Gabe wohnt eine Verpflichtung inne.⁴¹¹ Eben jene ist es, die die Sufis ablehnen.

'Abdallāh ibn al-Mubārak lehrte, um Betteln zu vermeiden und sich die erforderliche Unabhängigkeit zu verschaffen, solle man sich gar einen gewissen Besitz erwerben bzw. vorbehalten: "Es schließt die Menschen nicht aus dem Verzicht aus, wenn er Diesseitiges zurückhält, um sich damit davor zu bewahren, bei den Leuten zu betteln."⁴¹²

_

 $^{^{408}}$ Es bereitet einige Schwierigkeiten, dass im Arabischen dasselbe Worte für "um etwas bitten" und "um etwas betteln" nämlich sa 'ala bzw. su 'l \bar{a} Verwendung findet.

⁴⁰⁹ Die *ḥanbalīya* ist eine der vier klassischen Rechtschulen des sunnitischen Islams. In vielen Fragen kann sie als besonders restriktiv gelten und vertritt eine ablehnende Haltung gegenüber der Sufik und den Lehren der islamischen Kontroverstheologie. *Ibn Taimīya* gilt manchen als Ideengeber des rezenten islamischen Extremismus und wird in diesen Kreisen intensiv rezipiert.

⁴¹⁰ Zit. n. Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin: 1968). S. 154. Mir scheint, Reinert hat hier etwas ungeschickt übersetzt. Die arabische Edition konnte ich jedoch nicht einsehen.

einsehen.
⁴¹¹ Vgl. Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (Frankfurt a. Main: 1994). passim

⁴¹² Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 289f.

Nichtsdestotrotz scheint sich recht bald eine Bettelpraxis entwickelt zu haben, so dass es nötig wurde, die Formen des rechten Bettelns festzulegen. Gemeinhin werden drei Fälle beschrieben, in denen das Betteln gestattet ist: 1. Um ein wenig Brot zu bekommen, das den Hunger stillt, damit man nicht durch die Gedanken an ihn in seinen frommen Werken behindert wird; 2. aus Ehrfurcht vor Gott wendet man sich in äußerster materieller Not nicht an ihn, sondern an die Menschen; 3. zum Zwecke der Demütigung der Triebseele.⁴¹³

Die Wanderderwische der Gegenwart, die freilich vieles von den im Rahmen der Arbeit untersuchten Männern der frühen Sufik unterscheidet, praktizieren das Betteln regelmäßig und machen es gar zu ihrer einzigen Beschäftigung. Hedward William Lane, der bei der Feldforschung für sein monumentales ethnographisches Werk über die "Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter" in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch türkische und persische Derwische beobachten konnte, berichtet von professionnellen sufischen Bettlern, die mit Zetteln in die Moschee kämen, auf denen geschrieben stünde "der arme Darwisch bittet um ein Almosen" und die dort reichen Lohn bekämen. Lane attestiert, diese Menschen verdienten "den Ruf der Unverschämtheit und Zudringlichkeit".

 ⁴¹³ Vgl. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 441.
 ⁴¹⁴ Vgl. Frembgen, J.W.: Reise zu Gott: Sufis und Derwische im Islam (München: 2000). S. 147.

⁴¹⁵ Lane, Edward William: *Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter. Bd. II* (Leipzig: 1852). S. 62.

15. Liebe und Geschlechtlichkeit

Die Keuschheit wird in den religiösen Systemen der Welt höchst unterschiedlich bewertet. In den indischen Religionen und im Christentum wird sexuelle Enthaltsamkeit häufig als Ausdruck besonders frommen Lebenswandels betrachtet. Ohne jeden Zweifel ist die sexuelle Enthaltsamkeit aber ein wichtiges Kennzeichen asketischer Praxis.

Die Pflichtenlehre des Islams lässt keinerlei besonderes Verdienst demjenigen zukommen, der sich Ehe und Sexualität verweigert. Bereits der Koran äußert sich mehrfach und unmissverständlich zur Wichtigkeit der Ehe, ja es ergeht in Sure 24,32 sogar eine deutliche Weisung: "Und verheiratet diejenigen von euch, die (noch) ledig sind, und die Rechtschaffenen von euren Sklaven und Sklavinnen". 416

Auch das für die Muslime leuchtende Beispiel der Lebensführung des Propheten Muhammad, die als Sunna zweitwichtigste Rechtsquelle ist und normativen Rang hat, erweist die Ehe und die in ihr ausgeübte Sexualität geradezu als anzustrebendes Ideal für den Gläubigen. Der Hadith-Tradent Sa'd ibn Waggāş berichtet folgende Begebenheit von Muhammad: "'Uthmān ibn Maz ʿūn entschloss sich, zölibatär zu leben, da hat es ihm der Gesandte Gottes untersagt. Hätte er ihm dies erlaubt, wir hätten uns zu Eunuchen machen lassen."417

Die islamische Ehe (arab. nikāh)⁴¹⁸ ist freilich in erster Linie ein Vertrag, der zwischen den Ehepartnern geschlossen wird. Die muslimische Rechtswissenschaft verfügt über einen

⁴¹⁶ Sklaven waren seit den frühen Tagen des Islams eine gesellschaftliche Realität. Der Koran und die an ihn anknüpfenden rechtswissenschaftlichen Abhandlungen räumen dem Thema Sklaverei daher naheliegenderweise breiten Raum ein. Eine konzise Geschichte der islamischen Sklaverei ist nach wie vor ein Desiderat. Versuche in diese Richtung hat, wenngleich polemisch und nicht allzu ertragreich, der senegalesische Anthropologe Tidiane N'Diaye für die islamische Sklaverei auf dem afrikanischem Kontinent unternommen. Vgl. Tidiane, N'Diaye: Le génocide voilé (Paris: 2008).

⁴¹⁷ Zit. n. Adel Theodor Khoury, ed.: *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Bd. III* (München:

^{2009).} S. 20. 418 Interessanterweise ist das arabische $nik\bar{a}h$ auch mit "Geschlechtsverkehr" zu übersetzen, hat aber bereits im Koran die o.g. Bedeutung.

höchst elaborierten Diskurs über die Voraussetzungen, das Zustandekommen und auch die Auflösung von Ehen.⁴¹⁹

Die Ehelosigkeit einiger Sufis ist daher ein Skandalon, das orthodoxe Kreise immer wieder aufgebracht hat. Richard Gramlich meint gar, dass es nichts gebe, was dem innerislamischen Ansehen des Sufismus so sehr geschadet habe, wie die zuweilen propagierte Ehelosigkeit. 420

Im Folgenden wollen wir uns der Frage zuwenden, wie die geschlechtliche Liebe in sufischen Kreisen beurteilt wird. Der Begriff der Liebe muss hier bereits sehr vorsichtig verwendet werden, weil die mystische Liebe zu jeder Zeit ein zentraler Topos sufischen Denkens war, 421 der, anders als Fragen der Sexualität und Geschlechtlichkeit, zu keinerlei Widerspruch aufrief. Das Thema ist dennoch von einiger Schwierigkeit, weil die Eigenart sufischen Denkens und Schreibens ja gerade darin liegt, das sublime, nur dem Empfinden zugängliche thematische Material anhand greifbarer Erzählungen und Sentenzen zu illustrieren, die sich zuweilen handfesten, lebensweltlichen Begebenheiten zuwenden. Der Aussagewert für den tatsächlichen Umgang der Sufis mit Fragen der Geschlechtlichkeit ist daher mitunter gering.

Hinzu kommt, wie Hellmut Ritter gezeigt hat, dass auch ein Diskursstrang existiert, der den Gedanken vorantreibt, ein Begehren und Verehren von anders- oder gleichgeschlechtlichen Menschen, welches auf eine bestimmte Art und Weise geschieht, kann bereits eine Form der höheren Gottesliebe sein. Wir können die damit verknüpften Aussagen hier nicht näher verfolgen, sie wären eine eigene Studie wert. 422

⁴¹⁹ Vgl. für eine Übersicht Rohe, Mathias: "Das islamische Recht,", Geschichte und Gegenwart (München:

⁴²⁰ Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). S. 445. ⁴²¹ Vgl. für eine sehr sinnvolle, hierarchische Differenzierung von sieben verschiedenen Arten der Liebe im Kontext der Sufik Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des *Fariduddin Attar* (Leiden: 1955). S. 347f.

422 Ritter hat dazu einen ersten Anfang gemacht. Vgl. ibid. S. 434ff.

15.1 Urteile über Frauen

Der Islam ist seit seinem Bestehen ein stark patriarchalisch geprägtes kulturelles System. So sind geringschätzige Äußerungen über Frauen und deren verderblichen Einfluss auch in der sufischen Literatur weit verbreitet. Andererseits finden sich in der arabischen Literatur, etwa der Bagdader Zeit, geradezu erotische Hymnen auf die Weiblichkeit (durchaus auch auf die Knabenliebe), die im christlichen Europa zur gleichen Zeit vollkommen undenkbar gewesen wären.⁴²³

Frauen sind, so ist häufig zu lesen, durch Verderbtheit und Unwissenheit geprägt. Mehr als jeder Mann ist die Frau ihren Gelüsten ausgeliefert und nicht in der Lage den Erfordernissen des Verstandes Folge zu leisten, dies erfahren wir bereits aus kanonischen Äußerungen des Propheten.

Ein Hadith, der in der Kompilation des *al-Buḥārī* vorliegt, überliefert Muhammads Ansicht, "daß die Mehrzahl der Höllenbewohner Frauen sind". Und weiter: "Auch sah ich nie jemanden mit weniger Verstand und geringerer Religiosität als manche von euch! Und ihr könnt selbst einen einsichtigen Mann betören!"

Das Problem der Frauen entzündet sich für den Sufi daran, dass diese ihn von Gott, dem allein all' sein Streben gilt, ablenken. Die Liebe zu den irdischen Dingen konterkariert den Universalanspruch Gottes auf das Herz des Sufis. Die Frauen gelten als eine "Scheidewand" (arab. hiğāb),⁴²⁵ die dem Frommen die Ausrichtung auf Gott verstelle. Eine Ansicht, die sich freilich auch in vielen anderen religiösen Systemen der Welt findet.⁴²⁶

⁴²³ Vgl. Mez, Adam: *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg: 1922). S. 332ff.

⁴²⁴ Zit. n. Dieter Ferchl, ed.: *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad* (Stuttgart: 1991). S. 82.

⁴²⁵ Dies ist im Übrigen die rechte Übersetzung des Begriffs *higāb*, der sich bereits im Koran findet und von orthodoxen Muslimen als Gebot interpretiert wird, Frauen mögen ein Kopftuch tragen. Diese Interpretation ist philologisch unhaltbar.

ist philologisch unhaltbar.

426 So lesen wir in der *Nāradaparivarājaka-Upaniṣad*: "Man wird trunken, wenn man eine junge Frau sieht, (wie) man trunken wird, wenn man Alkohol trinkt. Daher soll er [der Asket] eine Frau – deren Anblick Gift

Manch ein Frommer hat sich angesichts des verderblichen Einflusses des Weiblichen gar den Tod der eigenen Gattin gewünscht: "Wenn Gott einem Diener wohl will, läßt er seine Frau sterben und schenkt ihm, sich allein der Gottesverehrung zu widmen."⁴²⁷ Frappant wird die Rede von den Scheidewänden, wenn auch Kinder, Produkte des geschlechtlichen Verkehrs mit Frauen, als Hindernisse begriffen werden. Von dem berühmten frühen Sufi *Ibrāhīm ibn Adham* wird berichtet, er habe Gott gebeten, seinen Sohn nicht zum trennenden Hindernis werden zu lassen, der daraufhin den Knaben sterben ließ.⁴²⁸

Die Frau gilt einigen Sufis geradezu als Werkzeug des Teufels, wie etwa Saʿīd ibn al-Mussayyab sagte: "Wenn der Teufel bei etwas jede Hoffnung aufgeben hat, erreicht er es durch die Frauen."⁴²⁹ Auch Mālik ibn Dīnār stellt diesen Zusammenhang her: "Die Liebe zum Diesseits ist die Wurzel der Sünde, die Frauen sind die Schlinge des Teufels, und der Wein ist der Anlaß für alles Schlechte."⁴³⁰ Daher empfahl er jedem frommen Mann, sein Weib so zu verlassen, als sei sie eine Witwe und stattdessen besser beim "Dreckhaufen der Hunde Zuflucht" zu suchen. ⁴³¹ Sogar manche Höllenstrafe wird den Frauen vorgezogen, wie uns Abū Sulaymān ad-Dārānī bitter wissen lässt: "Es ist leichter, es ohne Frauen auszuhalten, als mit den Frauen zu leben. Denn es mit ihnen auszuhalten, ist schlimmer als die Hölle". ⁴³²

Der oben zitierte Vorwurf, Frauen zeigten keine wahre Religiosität, findet sich auch in sufischen Texten. *Abū Ṭālib al-Makkī* weiß: "Den meisten Frauen mangelt es an der

ist – schon von weitem meiden. Mit Frauen zu sprechen, sie anzureden, sie zu betrachten, mit ihnen zu tanzen, zu singen und zu lachen, soll er ebenso vermeiden wie sie zu tadeln." Zit. n. Freiberger, Oliver: *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Wiesbaden: 2009). S. 128.

⁴²⁷ Zit. n. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 56.

⁴²⁸ Vgl. Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar* (Leiden: 1955). S. 342.

⁴²⁹ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 251

⁴³⁰ Zit. n. Gramlich, Richard: *Alter Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens* (Wiesbaden: 1995). S. 100.

⁴³¹ Vgl. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 252.

^{252. 432} Zit. n. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 62.

Religion und der Frömmigkeit. Unverstand und Lustverlangen herrschen bei ihnen vor."433

Die negativen Urteile über die Niedertracht der Frauen haben jedoch längst nicht alle Sufis geteilt. Muḥyī ad-Dīn ibn ʿArabī etwa lehrte, dass jegliche Liebe, auf welches Objekt auch immer sie gerichtet ist, letzlich eine Liebe zu Gott sei – dies gilt auch und gerade für die Frauen. In seinen "Ringsteinen der Weisheit" 434 lobt er die Frauen und preist die Liebe zu ihnen: "Wer den wert der frauen und das in ihnen liegende geheimnis kennt, der wird sich nicht enthalten, sie zu lieben; ja, die liebe zu ihnen gehört zu der vollkommenheit des gotteskundigen; denn sie ist eine erbschaft vom profeten [sic!] und eine göttliche liebe."435

15.2 Ehe und Ehelosigkeit

Die sufischen Texte zeigen hinsichtlich der Frage, ob es nun besser sei, eine Ehe einzugehen oder sich zölibatär zu verhalten, ein hochgradig heterogenes Bild.

Einige Sufis haben sich durch eine generelle Verwerfung der Ehe hervorgetan: Der persische Sufi al-Huğwīri war überzeugt: "der mystische Weg [ruht] auf dem Fundament der Ehelosigkeit."436 Nur die Ehelosigkeit gewähre dem Frommen den Frieden der Seele, wohingegen die Ehe nichts als Unruhe und weltliche Sorgen bereite, meinte etwa der bedeutende Gelehrte Sufyān at-Thaurī. 437 Ein anderer Asket des frühen Islams riet jedem Mann sich eher den Hals abschneiden zu lassen, als eine Ehe einzugehen. 438

119

⁴³³ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997).

^{3. 232. 434} Siehe für eine kurze Einführung in das Werk den Abschnitt "Der theosophische Sufismus des Suhravardī

⁴³⁵ Zit. n. Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar (Leiden: 1955). S. 480 (Kleinschrift im Original)

436 Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). S. 445. ⁴³⁷ Vgl. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 57.

⁴³⁸ Vgl. ibid. S. 57.

Einige sufische Lehrer haben die Ehelosigkeit sogar zur Voraussetzung für das Vorankommen auf dem mystischen Pfad erklärt: "Das Fundament dieses Pfades ruht auf der Ehelosigkeit. [...] Die Scheiche dieses Pfades sind sich darin einig, daß die Besten und Vorzüglichsten die Ehelosen sind, da ihr Herz von Unheil frei und ihre Natur von Begehren abgekehrt ist."439

Vertreter dieser Position beziehen sich häufig auf ein Prophetenwort, welches der muslimischen Gemeinde nach Ablauf von 200 Jahren die Ehelosigkeit gestattet und es unter Umständen ratsamer erscheinen lässt, einen Hund denn ein Kind aufzuziehen. 440

Dass die Sunna des Propheten, die jedem Muslim ein verbindliches Vorbild zu sein hat, aber durch die Ehelosigkeit verlassen wird, war auch den Sufis klar. Einige sind damit ganz offen umgegangen. Bist al- Hāfī soll den Vorwurf, durch seine Ehelosigkeit die Sunna Muhammads nicht zu achten, mit dem Hinweis pariert haben, seine religiöse Pflicht beanspruche ihn derart, dass er sich mit der Sunna nicht abgeben könne.⁴⁴¹

Die Ehe kann jedoch auch, wenn sie schon nicht generell schlecht ist, die Gewissheit und Überzeugung (arab. *yaqīn*) des Sufi angreifen, worauf *Dārānī* hingewiesen hat:

"Die Familie schwächt die Gewißheit des Gewißheitsvollen, denn wenn er allein ist und hungert, freut er sich; wenn er aber eine Familie hat und sie hungert, dann sucht er etwas für sie. Wenn aber das Suchen losgeht, dann ist die Gewißheit schwach."442

Trotz der ablehnenden Haltung, die viele Sufis den Frauen und ihrer sinnlichen Wirkung gegenüber einnahmen, dürfte die strikte Ehelosigkeit zwar zu jeder Zeit praktiziert worden sein, sie war jedoch niemals prägend für den Sufismus als solchen. Anders als für den normalen Muslim ist für manchen Sufi die Ehe jedoch keine Selbstverständlichkeit.

⁴³⁹ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997).

⁴⁴⁰ Vgl. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 445. 441 Vgl. ibid. S. 446.

⁴⁴² Zit. n. ibid. S.446

Sich für sie zu entscheiden, bedarf des klugen Abwägens, wie es *Abū Ṭālib al-Makkī* in seinem Werk *Qūt al-qulūb* ("Die Nahrung des Herzens") vorgeführt hat:⁴⁴³

"Gott hat weder die Ehe noch die Ehelosigkeit zur Pflicht gemacht, ebenso wie er auch nicht verlangt hat, daß man vier Frauen habe. Aber er hat das Heilsein des Herzens und die Sicherheit der Religion und die Ruhe der Seele und die Beschäftigung mit dem, was sein muß, zur Pflicht gemacht. Wer also sein Heil im Heiraten findet, für den ist es besser. Wer ein rechtschaffenes Leben und die Ruhe seiner Seele mit vier Frauen findet, dem ist es gestattet, seine Ruhe und sein Heil zu suchen, wenn er dabei seine religiösen Pflichten erfüllt. Wenn einen eine Frau zufriedenstellen kann, so ist eine angemessener und besser, denn mit einer ist man sicherer. Wer aber in der Ehelosigkeit sein Heil, die Geradheit des Herzens und die Ruhe der Seele findet, für den ist das sicherer, und was für einen solchen Menschen in dieser unserer Zeit sicherer ist, das ist besser. Das ist nämlich der Zweck der Ehe; wenn dieser erreicht ist, kann man ohne Schaden ohne sie auskommen."444

Dieser bemerkenswerte Text zeigt einmal mehr die Diskursivität sufischen Denkens. Al-Makkī bezieht in seine Überlegungen die klassischen Positionen der islamischen Rechtswissenschaft mit ein, interpretiert diese jedoch pragmatisch. Für ihn ist die Ehe ein Mittel zum Zweck, dessen man sich nicht bedienen muss, wenn andere Wege zum gleichen Ziel führen.

Eine ähnlich pragmatische Haltung ist uns auch von anderen Sufis überliefert. *Kāzarūnī*, der selbst nie verheiratet war, lehrte seine Schüler: "Wer von euch Verlangen nach Frauen hat, soll heiraten. Für mich sind Weib und Wand das gleiche."⁴⁴⁵ Ähnlich lautend auch

-

⁴⁴³ Vgl. für einige Bemerkungen zu diesem Werk den Abschnitt "10. bis 13. Jahrhundert – Versöhnung und Triumph des Sufismus".

⁴⁴⁴ Zit. n. ibid. S. 447.

⁴⁴⁵ Zit. n. Gramlich, Richard: *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden: 1997). S. 254

Abū Yazīd, der bekennt, dass es ihm gleich sei, ob vor ihm "ein Weib oder eine Wand" sei.446

Es findet sich sehr wohl aber auch die Ansicht, dass die Ehe geradezu ein Ausdruck von Frömmigkeit sei. So soll *Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq*, der sechste Imam der Schia und Autor eines mystischen Korankommentar gelehrt haben, dass zwei Gebete eines Verheirateten besser seien als siebzig eines Unverheirateten. 447

Eine recht bemerkenswerte Aussage zur schariatischen Billigung der Polygamie führt der bereits zitierte Sufi Al-Makkī in seinem Hauptwerk an: "Wenn ein Mann vier Hemden hat, ist es nicht Verschwendung, aber doch gut, wenn er mehrere hat. Gott hat auch vier verschiedene Sorten von Reittieren für den Menschen geschaffen: Pferd, Kamel, Maulesel und Esel. Deshalb muß der Mann auch vier Frauen haben."448 Auch 'Abdallah ibn 'Abbās weiß: "Die Besten aus dieser Gemeinde sind die mit den meisten Frauen."449

Eine Art Mittelweg wird von manchen Sufis empfohlen; man solle nicht vier Ehefrauen heiraten, die das religiöse Gesetz ja erlaubt, sondern sich mit einer einzigen bescheiden, die nach Möglichkeit auch wenig attraktiv zu sein habe, wie Mālik ibn Dīnār lehrt: "Der Verzicht betrifft alles, auch dies, daß der Mann eine alte und unansehnliche Frau heiratet, weil er den Verzicht auf das Diesseits wählt."450 Ähnlich lautend auch Dārānī: "Der Verzicht auf Frauen besteht darin, daß du eine niedriggestelle Frau oder eine Waise einer schönen und vornehmen Frau vorziehst."451

 ⁴⁴⁶ Zit. n. ibid. S. 253f.
 ⁴⁴⁷ Vgl. Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden: 1976). S. 445. ⁴⁴⁸ Zit. n. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 59.

⁴⁴⁹ Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). S. 448. ⁴⁵⁰ Zit. n. Gramlich, Richard: *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden: 1997). S. 261.
⁴⁵¹ Zit. n. ibid. S. 261.

15.3 Sexualität und Geschlechtlichkeit

Alles in allem hat der Sufismus im Gegensatz zum Mehrheitsislam, in dem, wie wir gesehen haben, die Ehe durchwegs positiv besetzt ist, ja geradezu geboten ist, zur Sexualität eine kritische Einstellung. "Zu nichts kommt, wer sich mit den Schenkeln der Frauen anfreundet", ist etwa bei Bišr al-Ḥāfī zu lesen. 452 Ein anderer Gelehrter soll ausgerufen haben, dass die Ehe sich nur für jene eigne, die "die Geilheit gepackt hat wie einen Esel."453

Die meisten sufischen Traktate nehmen allerdings zur Frage der Ehe und Geschlechtlichkeit einen fast paulinischen Standpunkt ein, nachdem die Ehe zum Zwecke der Vermeidung von Unzucht sinnvoll, die Ehelosigkeit aber vorzuziehen sei. 454 Schon der berühmte Gelehrte des frühen Islams Abū 'Amr aš- Ša'bī soll in diesem Sinne geraten haben: "Wenn du es ohne Geschlechtsverkehr aushältst, dann fürchte Gott und heirate nicht! Und wenn du es nicht aushältst, dann fürchte Gott und heirate!"455

Der persische Sufi Huğwīrī riet dazu, vor dem Geschlechtsakt Folgendes zu beten: "Herr, bewirke mit diesem meinem Verkehr zwei Dinge, die Zurückweisung des verbotenen Begehrens durch das Erlaubte, und dann schenke mir ein gottgefälliges und zufriedenes Kind, nicht eines, das mein Herz von dir ablenkt."456

Aber auch innerhalb der Ehe hat mancher Sufi den Geschlechtsverkehr nicht vollzogen, oder zumindest eine skrupulöse Haltung eingenommen. Der ägyptische Sufi Ša'rānī berichtet: "Gott hat mir die Gnade geschenkt, mich sehr vor ihm zu schämen, sooft ich mich meiner Frau nahe, weil die Macht der göttlichen Eifersucht mein Herz beherrscht.

⁴⁵² Zit. n. ibid. S. 252. ⁴⁵³ Vgl. ibid. S. 259. ⁴⁵⁴ Vgl. 1. Korinther 7,1-31

⁴⁵⁵ Zit. n. ibid. S. 259.

⁴⁵⁶ Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 338.

Vielmals, wenn ich ein Bedürfnis nach Geschlechtsverkehr verspüre, verzichte ich darauf aus Scham vor Gott."457

Eine Erzählung, die von al-Makkī kolportiert wird, liefert eine recht eigenwillige Aussage zur Sexualität. Einem Mann, der einem frommen Koranleser vorwarf, zu häufig Geschlechtsverkehr zu haben, wurde entgegnet: Sie senken die Blicke im Äußeren und machen ihr Herz für die Gedankeneinfälle eng. Darum sind sie in bezug [sic!] auf den Geschlechtsverkehr weitherzig und üben ihn häufig aus, weil sie es ihren Sehorganen verwehren, überall umherzuschauen."458

Am Ende dieses Abschnitts, der sich, den Zwängen des Materials geschuldet, ausschließlich mit dem sufisch-männlichen Blick auf die Frauen und die Ehe befasst hat, soll kurz eine höchst interessante Geschichte einer frommen Frau wiedergegeben werden. Die Erzählung stammt aus dem Umfeld des persischen Sufis Ahmad ibn Hidrūya und handelt von dessen erster Ehefrau Umm 'Alī Fāṭima, die als besonders gläubig galt. In dieser Erzählung kommt es zu einer Engführung der erotischen Liebe mit der mystischen Liebe, die hier sogar einer Frau zugestanden wird.

Eines Tages, so wird berichtet, besuchte Ahmad ibn Hidrūya mit seiner Frau den berühmten sufischen Lehrer Abū Yazīd al-Basṭāmī. Fāṭima nahm dann ihren Schleier vom Gesicht und verhielt sich Abū Yazīd gegenüber höchst ungezwungen. Als ihr eifersüchtiger Ehemann sie daraufhin fragte, warum sie dies täte, antwortete sie: "Weil du mein natürlicher Gemahl bist und er mein mystischer Gemahl, komme ich durch dich zur Lust und durch ihn zu Gott". Abū Yazīd soll ausgerufen haben: Wer einen unter Frauenkleidern verborgenen Mann sehen will, der schaue auf Fātima!"459

⁴⁵⁷ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 252f.

458 Zit. n. ibid. S. 256.

⁴⁵⁹ Die Erzählung findet sich in einigen sufischen Schriften, sie wird auch von *Aṭṭār* kolportiert. Vgl. Gramlich, Richard: Alter Vorbilder des Sufitums. Zweiter Teil: Scheiche des Ostens (Wiesbaden: 1996). S. 101f.

16. Formen arealer und sozialer Askese

Im folgenden Kapitel wollen wir uns verschiedener Formen arealer und sozialer Askese annehmen. Es macht Sinn, beides gemeinsam zu untersuchen, da ein sozialer asketischer Akt, etwa die Zurückgezogenheit, gleichsam ein arealer Verzicht ist. Zunächst ist darum eine der wichtigsten asketischen Disziplinen in den Blick zu nehmen: die Abgeschiedenheit von der Welt.

16.1 Einsamkeit und Gemeinschaft

Das Abstehen von der Gemeinschaft ist in vielen religiösen Systemen der Welt ein zentrales Instrument der Verinnerlichung. In christlichen Klöstern praktizierte man schon früh die Zurückgezogenheit im *claustrum*, in welchem die Mönche sich jeglichen Kontaktes zur Außenwelt enthielten. Auch der frühe Buddhismus kennt einzelne Erleuchtete, die ihren Zustand ohne Unterweisung durch einen Lehre "für sich alleine" in Abgeschiedenheit erlangt haben (skt. pratyekabuddha). 460 Auch der Wanderasket (skt. parivrājaka), wie er idealtypisch im Manusmṛti konturiert wird, soll in Abgeschiedenheit "immer nur allein und ohne Begleitung wandern". 461

Der Topos des einsamen, frommen Suchers ist im Islam am wirkungsmächtigsten in der hagiographischen Prophetenbiographie des Muhammad ibn Ishāq dargelegt. Diese berichtet von der Zeit bevor Muhammad die koranischen Offenbarungen ereilten: "Jedes Jahr zog sich der Prophet im Monat Ramadan in die Einsamkeit zurück, um zu beten [...]."462

⁴⁶⁰ Vgl. Mahony, William K.: "Enlightenment," in *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. X*, ed. Lindsay Jones (Farmington Hills: 2005). S. 2794.

⁴⁶¹ Axel Michaels, ed.: *Manusmṛti. Manus Gesetzbuch* (Berlin: 2010). S. 122. ⁴⁶² Gernot Rotter, ed.: *Das Leben des Propheten* (Tübingen: 1976). S. 43.

16.1.1 Die Beziehung zu den Menschen

Es läßt sich ein Diskursstrang ausmachen, der den Kontakt mit anderen Menschen als Hindernis für das eigene Vorankommen auf dem Pfad beschreibt. Es sind hier vor allem die frühen Sufis, die die Zurückgezogenheit betonten: "Fliehe vor den Menschen wie vor dem Löwen!", heißt es etwa bei *Dāwūd aṭ-Ṭāʾī*. Eben dieser soll auch einen anderen Sufi, der ihn besuchte, ermahnt haben: "Besuche mitch nicht oft, denn ich hasse die Menschen!"⁴⁶³

Auch der bereits häufig erwähnte Abū Ṭālib al-Makkī war der Auffassung: "Der Verkehr mit den Menschen schwächt die ehedem feste Entschlossenheit zu Werken der Frömmigkeit [...]."464 Selbst der berühmte Bagdader Sufi Abū l-Qāsim al-Ğunaid, der keinesfalls für ein Leben in Abgeschiedenheit bekannt ist, äußerte einst: "Wer will, daß seine Religion heil sei, und sein Herz Ruhe finde, der meide die Menschen. Denn das ist eine verrohte Zeit, und vernünftig ist, wer sich in ihr die Einsamkeit erwählt."465

Neben diesen Aussagen, in denen deutlich wird, dass der Kontakt zu Mitmenschen als Hindernis betrachtet wird, gibt es jedoch auch eher vermittelnde Positionen, wie sie etwa Šaqīq al-Balhī eingenommen hat: "Geh mit den Menschen um wie mit dem Feuer! Mache es dir zunutze, doch paß auf, daß es dich nicht brennt."

Den bisher referierten extremen Anschauungen stehen auch jene gegenüber, die geradezu das Gegenteilige zur Pflicht erklären. Von *Abu 'l- Ḥusayn an-Nūrī* ist eine Aussage überliefert, die jegliche Einsamkeit geradezu verwirft: "Hütet euch vor der Absonderung,

⁴⁶³ Zit. n. Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden: 1976). S. 452.

⁴⁶⁴ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 305.

⁴⁶⁵ Zit. n. Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden: 1976). S. 452.

⁴⁶⁶ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 306.

denn die Absonderung ist ein Bund mit dem Teufel! Euch ist das Zusammensein geboten, denn auf dem Zusammensein ruht das Wohlgefallen Gottes."467

Bei Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār ist die Gleichgültigkeit gegenüber den Mitmenschen ein Kennzeichen für den Gotteskundigen: "Ein der grossen meister sagte: Seit ich Gott kennen gelernt habe, habe ich weder ruhe noch sicherheit. Ich habe zu keinem menschen weder freundschaft noch feindschaft."468 In eine ähnliche Richtung geht auch ein Wort Huğwīrīs: "Wer mit Gott vertraut ist, dessen Vertrautheit erleidet durch den Verkehr mit Menschen keinen Schaden."469

Diese gleichmütige Auffassung hat sich später gar zu einem sufischen Prinzip ausgewachsen, das Richard Gramlich "Seiend getrennt" genannt hat und das den Umstand bezeichnet, sich zwar unter den Mensch aufzuhalten, von ihnen innerlich aber getrennt zu sein.470

Ġazzālī hat diese etwas abstrakte Idee wie folgt erläutert:

"Das spezielle Zeichen dafür ist das Engegefühl der Brust beim Zusammenleben mit den Menschen, der Überdruß an ihnen und die Leidenschaft für die Lieblichkeit des Gottgedenkens. Wenn man sich dann doch unter die Menschen mischt, so ist man wie ein Abgesonderter in der Gemeinschaft, ein Glied der Gesellschaft in der Einsamkeit, fremd inmitten der Ansäissigen, [...] unter die Menschen gemischt dem Leibe nach, von ihnen abgesondert dem Herzen nach, eingetaucht in die Lieblichkeit des Gottgedenkens."471

127

⁴⁶⁷ Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁴⁶⁸ Zit. n. Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar (Leiden: 1955). S. 521 (Kleinschrift im Original)

⁴⁶⁹ Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 454. ⁴⁷⁰ Vgl. ibid. s. 454.

⁴⁷¹ Ibid..

Von eminenter Bedeutung ist der Rückzug in eine vierzigtägige⁴⁷² Klausur (arab. *chilla*) als Teil der Initiation, die sich bereits relativ früh in sufischen Kreisen herausbildete. Zumindest wird diese Praxis bereits bei *Abū Tālib al-Makkī* erwähnt, der sie wiederum weitergeben bekommen habe will: "Wer vierzig Nächte in Lauterkeit wacht, dem enthüllt sich das Reich des Himmels." ⁴⁷³ In dieser Zeit ist der Novize ganz auf sich selbst zurückgeworfen und wird nur durch Gespräche mit seinem Meister geleitet. Bei der Lektüre einschlägiger sufischer Texte wird deutlich, dass die Sufis sich wohl unter einem gewissen Rechtfertigungszwang befunden haben müssen, dies mag auch der Grund sein, warum etwa *Huğwīrī* die Wurzeln dieser Praxis auf die koranische Erzählung von Moses' vierzigtägigen Fasten in Sure 7,142⁴⁷⁴ zurückführen will. ⁴⁷⁵ Wir können an dieser Stelle die spirituellen Implikationen dieser Praxis nicht näher verfolgen, sondern sie lediglich als Beispiel für sufische Weltabgeschiedenheit anführen.

Nicht überall wurde diese Praxis übrigens als probates Mittel angesehehen: Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār tradiert eine Geschichte eines Schülers, der vierzig Klausuren absolviert und vierzig Jahre gebetet, gefastet und gewacht habe und dennoch zu keinerlei Erleuchtung gelangt sei. Nachdem er dem Meister darob sein Leid geklagt hatte, riet dieser ihm: "Lass einmal das beten und fasten, schlaf und iss dich satt!." Daraufhin erschien ihm der Prophet, der ihm folgende Worte Gottes ausrichtete: "Wie kann jemand im verkehr mit Uns schaden erleiden!"⁴⁷⁶

Noch eine kurze Anmerkung: Der neuere Ordenssufismus verzichtet zu einem großen Teil mittlerweile gar völlig auf die vierzigtägige Klausur. Die "Einsamkeit in der Gemeinschaft" wird vorgezogen, die völlige Isolation dagegen eher geduldet.

⁴⁷² Die Zahl 40 ist religionsgeschichtlich von einiger Bedeutung: Das alte Testament berichtet, die Flut habe vierzig Tage gedauert; Mose, Elija und Jesus verbrachten 40 Tage in der Wildnis; Jesus verblieb 40 Stunden im Grab; 40 Tage ist auch die Spanne zwischen Jesu Auferstehung und Himmelfahrt. Muhammad schließlich begann seine prophetische Laufbahn im vierzigsten Lebensjahr. Vgl. Schimmel, Annemarie: "Numbers: An Overview," in *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. X*, ed. Lindsay Jones (Farmington Hills: 2005). S. 6750.

⁴⁷³ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 323.

^{474 &}quot;Und wir verabredeten und mit Mose (am Sinai) auf dreißig Tage und machten sie mit (weiteren) zehn voll. Damit betrug der Termin, auf den sein Herr sich (mit ihm) verabredete, volle vierzig Tage."
475 Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 155.

⁴⁷⁶ Vgl. Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar* (Leiden: 1955). S. 330. (Kleinschrift im Original)

17. Schlafen und Wachen

Seit jeher ist der systematische Schlafentzug eine weitverbreitete Ekstasetechnik. Neben den monastisch-christlichen Formen finden sich etwa auch daoistische Praktiken, die des Nachts ausgeübt werden müssen. 477 In Indien wird seit den Upanișaden zwischen vier Stufen des Bewusstseins unterschieden, wobei die vierte, das "Überwachsein" auch den Zustand des Buddha kennzeichnet. 478 Im Mahābhārata findet sich ebenso der Schlaf auf einer Liste von fünf Dingen, deren Wirksamwerden der Yogin ausschalten muss.⁴⁷⁹

Die Frage des Schlafes ist für den Sufismus bereits früh virulent geworden, da nichts das Voranschreiten auf dem Pfad derart behindert wie Faulheit und Müßiggang. "Nicht ergreifen ihn Schlummer noch Schlaf" wird immerhin von Gott im hochpoetischen Thronvers (Sure, 2,255) des Korans gesagt.

Für die Sufis ist der Schlaf auch ein Problem, da man Gott währenddessen vergessen könnte. Es finden sich einige ähnlich lautende Belege, in denen Gott Folgendes in den Mund gelegt wird: "Wer behauptet Mich zu lieben und, wenn ihn die nacht umfängt, Meiner vergessend, schläft, [...] der lügt."480 Die Bedeutung des nächtlichen Wachens hat auch Ša rānī betont: "Wer Gottes nicht vom Sonnenuntergang bis zum Morgen in einer einzigen Sitzung [...] gedenkt, [...] der bringt es auf dem mystischen Weg zu nichts."481

⁴⁷⁷ Vgl. Smith, Jonathan Z.: "Sleep," in *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. XII*, ed. Lindsay Jones (Farmington Hills: 2005). S. 8441.

⁴⁷⁸ Vgl. Michaels, Axel: *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese* (München:

⁴⁷⁹ Vgl. Smith, Jonathan Z.: "Sleep," in *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. XII*, ed. Lindsay Jones

⁽Farmington Hills: 2005). S. 8441.

480 Zit. n. Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar (Leiden: 1955). S. 515 (Kleinschrift im Original)

⁴⁸¹ Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 385 Fn. 2187.

Der Schlafentzug wurde, besonders bei den frühen sufischen Asketen, schnell zu einem erprobten Mittel zur Bändigung der *nafs*. ⁴⁸² Darüberhinaus galt die Schlaflosigkeit als Mittel, eine Offenbarung zu empfangen. ⁴⁸³ Freilich, auch genau das Gegenteil wurde behauptet. So haben Sufis zu allen Zeiten ihren Träumen große Bedeutung zugeschrieben und die Traumgeschichte zur Quelle ihrer Weisheit gemacht. ⁴⁸⁴

In späteren Zeiten scheint die Praxis des Schlafentzuges weit weniger konsequent betrieben worden zu sein als in den Anfangstagen des Sufismus. Bevor wir einige der diskutierten Ansichten näher beleuchten, sei ein Blick auf extreme sufische Ausformungen des Schlafentzuges werfen.

Vom berühmten Sufi *Abū Bakr aš-Šiblī* wird erzählt, er soll sich jede Nacht eine Schale mit Salzwasser und ein Stäbchen zurechtgelegt haben, um sich beim kleinsten Anflug von Müdigkeit, Salzwasser in die Augen zu träufeln. Half dies nichts, habe er sich mit Stöcken gegeißelt oder seinen Kopf gegen die Wand geschlagen. In einer anderen Erzählung, soll *Šiblī* durch seinen Sohn aufgefunden worden sein, wie er am Rande eines Daches auf einem Fuß stand. Der drohende Absturz, so soll der Sufi erklärt haben, hindere ihn am Einschlafen. 486

Über einen indischen Sufi des 17. Jahrhunderts wird gar kolportiert,⁴⁸⁷ er habe sich zur Vermeidung des Schlafes Chili-Pulver in die Augen gestreut und seine Hände in einen Topf voller Skorpione gehalten.⁴⁸⁸

Solche legendarischen Erzählungen finden sich vielerorts in der sufischen Literatur. Von manchen Sufis wird berichtet, sie hätten ganze vierzig Jahre nicht geschlafen - als sie dies dann aber taten, so die Pointe, sei ihnen Gott erschienen.⁴⁸⁹

⁴⁸² Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 170.

⁴⁸³ Dies steht in einer gewissen Spannung zu der Erzählung, Muhammad habe seine erste koranische Offenbarung im Schlaf erhalten, wie *Ibn Ishāq* berichtet. Vgl. Gernot Rotter, ed.: *Das Leben des Propheten* (Tübingen: 1976). S. 43.

⁽Tübingen: 1976). S. 43. ⁴⁸⁴ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur* (München: 1998). passim

⁴⁸⁵ Vgl. Frembgen, J.W.: *Reise zu Gott: Sufis und Derwische im Islam* (München: 2000). S. 159.

⁴⁸⁶ Vgl. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 327.

<sup>327.

487</sup> Diese im Ganzen doch recht fragwürdige Erzählung ist ein gutes Beispiel dafür, dass die nach dem Tod verehrter Sufis einsetzende Legendenbildung zuweilen Blüten treibt, die es aus heutiger Sicht erschweren, den wirklichen Gehalt der Schilderungen auszumachen.

⁴⁸⁸ Vgl. Frembgen, J.W.: Reise zu Gott: Sufis und Derwische im Islam (München: 2000). S. 160.

Abseits von diesen kuriosen Schilderungen hat die Sufis schon bald die Frage beschäftigt, ob nur schlafen dürfe, wer vom Schlaf übermannt wird oder ob man durchaus freiwillig zu Bett gehen darf. 490 Abū Ṭālib al-Makkī berichtet von den frühen Asketen: "Die Rechtschaffenen haben nur geschlafen, wenn der Schlaf sie übermannte. Absichtliches Schlafen war ihnen verhaßt."491

Huğwīrī hat dieses Problem mit der Todesneigung in Verbindung gebracht und die Regel aufgestellt, dass, wer den Tod mehr als das Leben liebe, schlafen solle. Liebe man aber das Leben, so solle man Wachen. 492

Nur am Rande: In der islamischen Geistesgeschichte wird der Schlaf häufig als "kleiner Tod" betrachtet, was der scharfzüngige Dichter Abū al-'Alā' al-Ma'arrī in folgenden Worte gegossen hat: "Tod ist ein langer Schlaf, der nimmer endet; Schlaf ist ein kurzer Tod, der wieder sich wendet." 493 Analog dazu findet sich auch die Vorstellung, das Erwachen sei eine Form der Auferstehung. 494

Der Sufimus hat freilich eine Reihe großer Nichtschläfer hervorgebracht. Wir können hier nur ein Schlaglicht auf einige weitere Gedanken werfen. So haben etwa viele sufische Nichtschläfer ihre Praxis mit der Furcht vor Tod und Hölle begründet. Von Sa'īd ibn Ğubayr erzählt man sich, er habe auf die Frage seiner Tochter, warum er nicht schlafe, geantwortet: die Hölle ließe ihn nicht schlafen. Ebenso Mālik ibn Dīnār, der sagte, dass er niemals schlafen würde, wenn ihm dies möglich wäre, aus Angst ihn könnte zu dieser Zeit eine Strafe ereilen. Mālik wollte gar – eine schöne Erzählung - von allen Minaretten der

⁴⁸⁹ Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam (Frankfurt a. M.: 1995). S. 170.

⁴⁹⁰ Interessanterweise hat bereits der berühmte *Suhravardī* erklärt, der menschliche Körper benötige acht Stunden Schlaf. Damit gibt er genau jene Zeit an, die von der modernen Medizin für die Schlafdauer empfolen wird. Vgl. dazu kurz Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 321. ⁴⁹¹ Zit. n. ibid. S. 322.

⁴⁹² Vgl. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). S. 93 Fn. 525.

493 Zit. n. Schimmel, Annemarie: Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur (München: 1998). S. 34.

⁴⁹⁴ Vgl. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 90 Fn. 497.

Welt den Schläfern zurufen lassen "Ihr Menschen! Das Höllenfeuer, das Höllenfeuer!"⁴⁹⁵ Auch der große *Ġazzālī* hat eindeutig für das Wachen votiert, es mache "das Herz rein und klar und erleuchtet es."

Es gibt zahlreiche Erzählungen über islamische Asketen, von denen gesagt wird, sie hätten ganze vierzig Jahre nachts nicht geschlafen. *Ğullābī* berichtet, er habe einen Sufi getroffen, der sich in vierzig Jahren lediglich bei Tag kurz schlafen legte. Über *Mustalim ibn Saʿīd*, der dafür bekannt war, des Nachts nicht zu schlafen, wurde einem Anhänger bestätigt: "auch am Tag [schlief] er nicht."⁴⁹⁶

Was spricht aus sufischer Perspektive nun für den Schlaf?

Die gesuchte Schlaflosigkeit kann, wie andere asketische Praktiken auch, den Asketen hochmütig werden lassen, wie eine Überlieferung aus der Nachfolgegeneration Muhammads warnt: "Lieber verbringe ich eine Nacht schlafend und erwache mit Reue, als daß ich sie durchwache und morgens selbstgefällig bin." Das Wachen entbehrte dann seines Nutzen und würde nichts anderes als Augendienerei sein, weswegen in einigen sufischen Werken der Schlaf als bester Zustand für den Frommen beschrieben wird. 498

Gegen die Auffassung, der Schlaf hindere am Vorankommen auf dem Pfad (s.o.) hat man eingewendet, dass das unablässige Gottesgedenken (arab. *dikr*) keinesfalls durch den Schlaf unterbrochen wird, "denn alles, was der Mensch im Schlaf tut, ist ein Ergebnis seines wachen Zustandes."

Wie wir oben gesehen haben, nutzen die frühen Sufis die gesuchte Schlaflosigkeit zur Bändigung der *nafs*. Eine Auffassung, die der Sufi *Ğullābī* nicht teilen mochte. Für ihn

⁴⁹⁵ Vgl. Gramlich, Richard: *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden: 1997). S. 324f

⁴⁹⁶ Vgl. ibid. S. 327.

⁴⁹⁷ Zit. n. Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden: 1976). S. 95 Fn. 531.

⁽Wiesbaden: 1976). S. 95 Fn. 531. ⁴⁹⁸ Vgl. Gramlich, Richard: *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden: 1997). S. 321

^{321 &}lt;sup>499</sup> Zit. n. Gramlich, Richard: *Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden: 1976). S. 385.

hütet der Schlaf den Menschen geradezu davor, dass die Triebseele wirksam wird. Der Mensch ist in diesem Zustand, so lehrte er, frei von jeder Bosheit, seine Zunge könne dann nicht lügen und nicht verleumden. Zudem sei der Schlaf ihm allein deswegen wichtig, weil zu dieser Zeit die "vornehmen Schreiberengel" ihr Schreibrohr zur Seite gelegt und aufgehört hätten, Buch zu führen. 500

Der Teufel (arab. *Iblīs*) liebt den Schlaf nicht, heißt es, da er den Sünder währenddessen nicht verleiten kann. *Ibn ʿAbbās*, der Cousin des Propheten, hat ihm folgende Worte in den Mund gelegt: "Wann wird er [der Sünder] aufwachen und aufstehen, um gegen Gott zu sündigen?"⁵⁰¹

-

⁵⁰⁰ Vgl. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 320f

⁵⁰¹ Zit. n. ibid. S. 321.

18. Fasten und Essen

Die Enthaltsamkeit von gewissen Speisen oder auch aber ein generelles Fasten kann ebenfalls als universelles Phänomen in nahezu allen religiösen Systemen der Welt betrachtet werden. Die Formenvielfalt des Nahrungsverzichts ist dabei ebenso erstaunlich wie die verschiedenenen ihm zugrundeliegenden Motivationen. Das asketische Fasten muss daher zwingend von kollektiven Erscheinungsformen geschieden werden, die sich in Form religiöser Gebote manifestieren. Zudem ist zwischen vollständigem und partiellem Nahrungsverzicht ebenso zu unterscheiden wie zwischen zeitlich beschränktem und unbeschränktem. Die religiösen Begründungen sind disparat: Körperliche und seelische Reinigung, die Abwehr böser Machte und die Besänftigung der Gottheit(en) kann ebenso intendiert sein, wie das Evozieren von Visionen oder ekstatischen Zuständen. 502

Im Islam, den wir bereits mehrfach von seiner Grundtendenz her als unasketisch charakterisiert haben, wurde das Essen und der Genuss von weltlichen Dingen niemals fundamental in Frage gestellt. Schon in Sure 2,171 des Korans ermahnt Gott: "Ihr Gläubigen! Eßt von den guten Dingen, die wir euch beschert haben!". Wichtig, so die allgemeine Auffassung, ist nur das rechte Maß. Von Muhammad selbst berichtet jedoch ein von *Ibn ʿAbbās* tradierter Hadith: "Der Gesandte Gottes blieb Nächte hintereinander hungrig, er und seine Angehörigen, ohne dass sie ein Abendessen finden konnten. Meistens war ihr Brot Gerstenbrot."⁵⁰³

Freilich, der Islam hat den Nahrungsverzicht als sogenannte "Vierte Säule des Islams" zur religiösen Grundpflicht jedes Muslims erklärt. Dieses rituelle Fasten im Monat *Ramaḍān*

-

⁵⁰² Vgl. Freiberger, Oliver: "Fasten/Fastentage. I. Religionsgeschichtlich," in *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. III*, ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel (Tübingen: 2000). S.40.

⁵⁰³ Zit. n. Adel Theodor Khoury, ed.: *Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Bd. II* (Gütersloh: 2008). S. 313.

ist bei unserer Suche nach den asketischen Diskursen der Sufik nicht weiter von Belang, 504 weil es nicht freiwillig geschieht und damit einer nichtzuletzt deshalb, Grundvoraussetzung für das Phänomen der Askese entbehrt.⁵⁰⁵ Zudem existiert im Islam ein System von Speisegeboten, das den Genuss gewisser Speisen und Getränke sanktioniert und auch genaue Regeln dazu aufstellt, wie Speisen zubereit werden müssen, 506 auch davon wird hier nicht die Rede sein.

Es greift gewiss nicht zu hoch, wenn man die Nahrungsaskese neben der Armut als wichtigste asketische Disziplin bezeichnet, dies gilt für die indischen asketischen Traditionen in gleicher Weise. Ohne Zweifel nimmt sie auch in der Sufik diesen Platz ein. Wobei sich klar zeigen läßt, dass die Bedeutung des Verzichts auf Essen in der Frühzeit des Sufismus deutlich größer war, als etwa zu späteren Zeiten des Ordenssufismus, in welchem die Zubereitung und der Verzehr von Speisen rituelle Formen annahm und für einige Orden geradezu formativ wurde. 507

Ebenso wie bei den anderen asketischen Aufgabenstellungen dient der Speiseentzug den Sufis zunächst vor allem dazu, dass als lästig und hinderlich empfundene Wirken der Triebseele zu kontrollieren und schließlich ganz zu eliminieren. Entzieht man dem Körper systematisch die Nahrung, so schwinden mit den Körperkräften ebenso die Kräfte der nafs und die Begierden kommen zum Erliegen.

Die Hochschätzung des Speiseentzuges zeigt sich auch darin, dass das Hungern immer wieder mit einer der religiös verdienstvollsten Handlungen, die ein Muslim ausführen konnte, gleichgesetzt wurde: mit dem Kampf auf dem Weg Gottes gegen den

⁵⁰⁴ Ich habe kurz im Abschnitt "Enthaltsamkeit im Koran" darauf hingewiesen, dass das rituelle Fasten höchstwahrscheinlich auf christliche Einflüsse zurückzuführen ist, der Koran jedoch an einigen wenigen Stellen ein freiwilliges, darüber hinausgehendes Fasten gutheißt. 505 Vgl. den Abschnitt "Eigenschaften und Formen des Asketismus".

⁵⁰⁶ Vgl. für eine gute Übersicht über diese Bestimmungen Reidegeld, Ahmad D.: *Handbuch Islam. Die* Glaubens- und Rechtslehre der Muslime (Nikosia: 2008). S. 675ff.

⁵⁰⁷ Vgl. Frembgen, J.W.: Reise zu Gott: Sufis und Derwische im Islam (München: 2000). S. 156f.

Unglauben. ⁵⁰⁸ Bišr al-Ḥāfī äußerte dazu: "Wer sich in seinem Hunger windet, gleicht dem, der sich auf Gottes Weg in seinem Blute wälzt. Sein Lohn ist das Paradies. "⁵⁰⁹

Die Berichte über ausgedehnte Phasen des Nichtessens, sind ebenso wie jene über den systematischen Schlafentzug zum Teil derart extrem, dass ihr Wahrheitsgehalt mitunter zweifelhaft ist. Wir haben etwa Erzählungen von Fastenperioden, in denen manche Sufis bis zu siebzig Tage überhaupt nicht aßen und dazu die Anbetung Gottes an die Stelle der Speise gesetzt hätten, was für den vergeistigen Menschen Speise genug, "geistige Nahrung" im Wortsinn, darstellt. Es findet sich auch die Vorstellung einer Ernährung des Sufis durch das göttliche Licht, ⁵¹⁰ welches jede andere Speise überflüssig mache. ⁵¹¹ Manche Sufis sollen sich dem Hungern so exzessiv gewidmet haben, dass es ihnen irgendwann nicht einmal mehr möglich war, die vorgeschriebenen Gebete zu vollziehen. ⁵¹²

18.1 Vorzüge und Probleme des Hungers

Beginnen wir unsere Zusammenschau der sufischen Diskurse über das Essen mit der generellen Problematisierung des Hungers und der physiologischen Notwendigkeit, Nahrung zu sich zu nehmen. Besonders die frühen Sufis haben dies als schwere Belastung empfunden. Von Ḥasan al-Baṣrī ist dazu folgende anschauliche Aussage überliefert: "Ich wünschte, eine Speise verzehren zu könne, die mir wie ein Ziegelstein im Magen liegen würde. Es wurde mir gesagt, daß eine solche dreihundert Jahre im Wasser liegen könnte, ohne sich aufzulösen." Ganz ähnlich soll sich auch der schon mehrfach erwähnte Mālik

_

⁵⁰⁸ Vgl. für die sufische Umdeutung den Abschnitt "Der Krieg gegen die Triebseele".

 ⁵⁰⁹ Zit. n. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre (Wiesbaden: 1976). S. 287f. Fn. 1528.
 510 Das Phänomen der "Lichtnahrung" findet sich auch im indischen Kontext und ist seit den 1990er Jahren

Das Phänomen der "Lichtnahrung" findet sich auch im indischen Kontext und ist seit den 1990er Jahren durch die Australiern Ellen Greve, die sich den Namen "Jasmuheen" gab, weltweit zu zweifelhafter Berühmtheit gelangt.

⁵¹¹ Vgl. Schimmel, Annemarie: *Mystische Dimensionen des Islam* (Frankfurt a. M.: 1995). S. 172.

⁵¹² Vgl. Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin: 1968). S. 83.

⁵¹³ Zit. n. Andrae, Tor: Islamische Mystik (Stuttgart: 1980). S. 44.

ibn Dīnār geäußert haben: "Ich wünschte, Gott bestimmte mir zum Unterhalt einen Kieselstein, an dem ich sauge, ohne nach etwas anderem zu suchen, bis ich sterbe." *Mālik* war einer der größten Nahrungsverächter des frühen Sufismus, Gramlich diagnostiziert bei ihm gar ein "gestörtes Verhältnis zum Essen". Tatsächlich gibt es mehrere Berichte, die schildern, wie der Sufi sich nach langem Hadern schmackhafte Speisen bringen ließ, nur um sie dann, nachdem er sie eingehend betrachtet hatte, zu verschmähen. ⁵¹⁵

Wollen wir im Folgenden die Diskussion um die Frage in den Blick nehmen, ob ein systematisches Hungern Sinn macht und religiös verdienstvoll ist. Ziel ist es auch hier, einen Eindruck von der Ambiguität⁵¹⁶ der sufischen Haltungen zu dieser wichtigen Frage zu bekommen.

Sehr intensiv hat sich mit diesem Problem Ḥāriṭ al-Muḥāsibī auseinandergesetzt. Unter anderem hat er eine instruktive Unterscheidung zwischen den verschiedenen Verfahrensweisen der Sufis beim Hungern vorgenommen, die im Folgenden kurz referiert werden soll.

Zunächst erwähnt der Autor den Kampf mit der Triebseele: Die *nafs* ruft den Menschen immer wieder dazu auf zu essen, doch steht ihr dies nicht zu. Darum gäbe es manche, die bewusst gerade dann nicht essen würden, wenn der Hunger sie überkommt.⁵¹⁷ Andere wiederum stellen die Frage des Essens oder Nichtessens ganz Gott anheim. Der Autor beschreibt dies so: "Wenn ihm [dem Hungernden] gegeben wird, so preist und dankt er [Gott]; wird [die Speise] ihm verweigert, so ist er geduldig und rechnet [auf Lohn im Jenseits]."⁵¹⁸ Die sich hier zeigende Haltung ist Teil des sufischen Prinzips des *tawakkul*,

⁵¹⁴ Zit. n. Gramlich, Richard: *Alter Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens* (Wiesbaden: 1995). S. 95.

⁵¹⁵ Vgl. ibid. S. 97f.

⁵¹⁶ Ich übernehme diesen Terminus von Thomas Bauer, der vorgeschlagen hat, die gleichwertigen Mehrdeutigkeiten, die durchaus ein formatives Charakteristikum des vorneuzeitlichen Islams sind, als "Kultur der Ambiguität" zu bezeichnen. Sein Werk könnte, trotz einiger fragwürdiger Diagnosen, von paradigmatischer Bedeutung für die zukünftige Islamforschung werden. Vgl. Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* (Berlin: 2011). S. 26ff.
517 Vgl. van Ess, Josef: *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen*

Vgl. van Ess, Josef: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 116.

⁵¹⁸ Zit. n. ibid.S. 116.

des absoluten und bedingungslosen Vertrauens in Gott, das die Quelle der sufischen Passivität in vielen Dingen des alltäglichen Lebens ist.

Schließlich führt Muḥāsibī noch all jene an, die das Hungern als höchste aller Verhaltensweisen preisen, weil es "der Fürst der frommen Taten sei". Der Autor missbilligt dies ausdrücklich und scheint seine Kritik daran festzumachen, dass der Hunger hier vollends zum Selbstzweck verkomme. Dabei, so wendet er ein, sei "eine religiöse Haltung [...] doch nur dann lobenswert, wenn ein löbliches Mehr damit verbunden ist".519

Muḥāsibī verurteilt in seiner Erörterung das Hungern, welches als absichtliche Leistung vollzogen wird, als unsinnig, gar als sündhaft, da "jede physische Gewaltleistung ohne inneren Sinnbezug" eine Sünde darstellt und den Menschen unleidlich mache. 520 Der Autor führt seine Überlegung in der für ihn so charakteristischen pragmatischen Weise weiter, indem er das Hungern insoweit als unergiebig bezeichnet, als es, wenn man es mit aller Konsequenz betriebe, unweigerlich zum Tod führe. Irgendwann müsse daher jeder seinem Hunger durch Sattheit ein Ende setzen. Worin liege dann aber noch ein sinnvolles Motiv für das Hungern, wenn aller Erkenntnisgewinn mit dem Ende des Hungers auch dahin sei?⁵²¹

Ein großer Verfechter des Hungers war hingegen der frühislamische Gelehrte und Sufi Sahl at-Tustarī, der erklärte: "Die Klugen erhalten in dieser Gemeinde nichts Nützlicheres für ihre religiösen und weltlichen Belange als den Hunger. Die Leute der Religion eignen sich damit Frömmigkeit an und die Leute der Welt Charakter, Abstand und die Eigenschaften der Großzügigkeit." 522 Zudem verschaffe der Hunger dem Menschen Demut und Gottvoraugenhaben (arab. murāqabah) und ließe gar den Teufel fliehen. Sahls Radikalität erstreckt sich selbst auf das Brot, welches er gar als "Haupt aller Gelüste"

⁵¹⁹ Zit. n. ibid. S. 117. ⁵²⁰ Vgl. ibid. S. 118.

⁵²¹ Vgl. . ibid. S. 118.

⁵²² Zit. n. Reinert, Benedikt: *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik* (Berlin: 1968). S. 83.

bezeichnet und kulminiert in der Sentenz: "Gott schuf die Welt und legte darin Wissen und Weisheit in den Hunger, Torheit und Sünde aber in die Sattheit."523

Sein eigener Umgang mit dem Essen ist durch ein Gespräch mit einem Ibn Masrüg überliefert. Dieser hatte ihn gefragt, was er denn je gegessen habe. Er habe, so Sahl at-Tustarī, pro Jahr nur für drei Dirham gegessen: "Für einen dirham kaufte ich traubenhonig, für einen fett und für einen reismehl. Daraus buk ich 360 kügelchen und nahm jede nacht ein kügelchen [...]."524 Es ist interessant, dass Sahl at-Tustarī die Ablehnung des Essens, glaubt man derselben Erzählung, im Laufe seines Lebens aufgab. "Ich esse ohne grenze und einschränkung", soll er jenem Ibn Masrūq auf die Frage geantwortet haben, wie er es nun mit dem Hunger halte.⁵²⁵

Der Hunger hat gegenüber der Sattheit aus sufischer Perspektive zahlreiche Vorteile. Neben der bereits oben erwähnten Bändigung der nafs gemahnt das Hungern den achtsamen Sufi an das Leid des Hungrigen. Der Satte hingegen vergisst allzu schnell die Pein des Hungers.⁵²⁶

Auch Ġazzālī hat die Vorzüge des Hungers gepriesen: "Der Hunger vermindert das Blut des Herzens und macht es weiß, und auf der Weiße beruht sein Licht [...]." Der Autor führt aus, dass auf diesem Weg das Herz zart werde. "Seine Zartheit aber ist der Schlüssel zur mystischen Enthüllung [...]. Wenn aber das Blut des Herzens weniger wird, verengt sich die Bahn des Teufels. Denn seine Bahnen sind die Adern, die voll sind von Triebbegierden."527

Dem Hunger schreiben die Sufis also vielerlei Vorzüge zu. Er macht das Herz klar und zart, weitet den geistigen Tiefblick, unterstützt das Gottesgedenken, macht die Seele

 ⁵²³ Vgl. ibid. S. 83
 ⁵²⁴ Zit. n. Meier, Fritz: *Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende* (Teheran: 1976). S. 119. (Kleinschrift im Original)
525 Vgl. ibid. S. 119. (Kleinschrift im Original)

⁵²⁶ Vgl. Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre

⁽Wiesbaden: 1976). S. 309 Fn. 1644.
⁵²⁷ *Ġazzālī* übernimmt diese Herleitung offenbar von *al-Makkī*. Vgl. Gramlich, Richard: *Weltverzicht*. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 224.

demütig und hält den Menschen fern von Zorn und Gewalt, so fasst es etwa der Sufi *Isnawī* in seinem sufischen Handbuch zusammen. ⁵²⁸ Für manch einen war der Hunger gar ein Gnadengeschenk Gottes, das von seiner besonderen Liebe kündet. Man müsse also dankbar für ihn sein: "Der Hunger ist eine Speise, mit der Gott den Leib der Hochwahrhaftigen stärkt", meinte etwa Yaḥyā ibn Mu ʿād. 529

18.2 Praktische Bestimmungen für das Essen

Werfen wir noch einen Blick darauf, welche praktischen Ratschläge die sufischen Texte für den Umgang mit dem Essen liefern. Denn das früher oder später gegessen werden musste, war selbst dem radikalsten sufischen Asketen klar.

Von Farqad as-Sabaḥī wird folgender recht amüsanter Ratschlag überliefert: "Bindet den Schurz in der Mitte des Bauches, nehmt kleine Bissen, kaut gründlich, trinkt das Wasser schlürfend. Wenn einer von euch ißt, soll er den Schurz nicht lösen, so daß sich seine Eingeweide weiten könnten. Wenn einer sich hinsetzt, um zu essen, setze er sich auf sein Gesäß, den Bauch an den Schenkel gedrückt."530

Wenn es schon nötig ist zu essen, so eine Ansicht, sollte mit dem Essen zumindest kein übermäßiger Genuss verbunden sein. Von Sufyān at-Thaurī wird folgender pragmatischer Ausspruch berichtet: "Den unterschied zwischen schönem essen und nicht schönem gibt es nur auf der kurzen strecke von der lippe bis zum gaumen. Wenn du diese kurze strecke überstehst, ist schönes und nicht schönes essen für dich gleich."531

⁵²⁸ Vgl. ibid. S. 224f. ⁵²⁹ Zit. n. ibid. S. 226.

⁵³⁰ Zit. n. Gramlich, Richard: Alter Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens (Wiesbaden:

⁵³¹ Zit. n. Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar (Leiden: 1955). S. 205. (Kleinschrift im Original)

18.3 Die rechten Speisen

Was soll, was darf der Sufi denn nun essen? Auch diese Frage ist Gegenstand sufischer Diskurse. Die Antworten gehen weit über den Horizont der üblichen islamischen Speisegebote hinaus. Wie virulent die Frage nach dem rechten Essen für den Frommen werden konnte, beweist ein Ausspruch von *Jūsuf ibn Asbāṭ*, der die Auffassung vertrat, dass "Neun Zehntel der Frömmigkeit darin bestehe, zulässige Speise zu suchen."⁵³²

Der wichtige Bagdader Sufi *Sarī as-Saḥaṭī* etwa stellte höchste Ansprüche an sein Essen. Seine Haltung hat Reinert so umschrieben: "not only did he not want to eat anything which might burden him before God, but neither should food render him indebted to any creature."⁵³³ In Parenthese: Diese achtsame Haltung gegenüber jeder Kreatur ist im islamischen Kulturkreis dieser Zeit durchaus keine konsensuale Tatsache.

Doch *Sarī* reichte nicht mal dies. Selbst das Geld, für das die Speise erworben wurde, musste vollkommen frei von moralischen Zweifeln sein, es durfte etwa nicht aus Bettelei oder Betrug stammen.⁵³⁴

Mit der Frage des rechten Essens hat sich auch *Ibrāhīm ibn Adham* eingehend befasst. Seine Geisteshaltung zeichnete sich durch bis zum Äußersten getriebene Gewissenhaftigkeit und Skrupulosität aus. Eine beliebte Geschichte, die sogenannte Wanderlegende, erzählt etwa, der Sufi habe die Früchte eines von ihm gepflegten Gartens dennoch nicht in gut und schlecht scheiden können, weil er sich weigerte von ihnen zu essen. ⁵³⁵ In einer anderen Erzählung konnte er das obligatorische Trinken aus dem

⁵³² Zit. n. Andrae, Tor: Islamische Mystik (Stuttgart: 1980). S. 48.

⁵³³ Reinert, Benedikt: "Sarī al-Sakaṭī," in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. IX*, ed. P. Bearman, and C.E. Bosworth (Leiden: 1997). S. 58.

⁵³⁴ Vgl. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 49.

⁵³⁵ Vgl. Meier, Fritz: Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende (Teheran: 1976). S. 104.

Zamzam-Brunnen ⁵³⁶ in Mekka deswegen nicht absolvieren, weil er kein erlaubtes Schöpfmittel finden konnte. ⁵³⁷

Durch Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār sind wir über eine weitere Begebenheit unterrichtet, die deutlich macht, wie wichtig für Ibrāhīm war, dass die Speise erlaubt und rein war. In der Erzählung wird ihm davon berichtet, dass es einen jungen Ekstatiker gäbe, der nächtelang schlaflos blieb. Auf die Einladung des Burschen hin, beobachte ihn Ibrāhīm drei Nächte lang genau. Daraufhin rief er aus: "Die Grundlage der Sache muß man untersuchen. Ihre Grundlage und Wurzel aber ist das, was man ißt". Recht bald musste er feststellen, dass es sich um unerlaubte Speisen handelte, ⁵³⁸ worauf er den Jungen einlud, eine Zeit bei ihm zu wohnen und ihm von seinen Speisen zu essen gab. "Da war es um den Zustand des Burschen geschehen. Seine Sehnsucht blieb nicht, und von seiner Liebe war nichts mehr zu sehen", berichtet die Legende. Verwirrt soll der Junge Ibrāhīm ibn Adham gefragt haben, was er ihm gegeben habe. Dieser antwortete:

"Ja, deine Nahrung war nicht in Ordnung. Der Teufel ging die ganze Zeit bei dir aus und ein. Als aber die erlaubte Speise in dein Inneres hinunterkam, war das, was sich dir gezeigt hat, wie lauter teuflische Vorspieglungen.⁵³⁹ Durch die erlaubte Speise, die die Wurzel der Sache ist, wurde es offenbar. So solltest du erkennen, daß die Grundlage dieser Angelegenheit die erlaubte Speise ist."⁵⁴⁰

Die Frage, welche Speisen nun konkret erlaubt sind, ist in der sufischen Literatur nicht einheitlich beantwortet worden. Für den Sufi aber muss alles, was zuvor durch Menschenhände ging, als mit Sünde und Unreinheit befleckt gelten. Am besten, so ist

_

⁵³⁶ Dieser Brunnen im heiligsten Bezirk Mekkas ist von jeher Anlaufstelle aller Pilger, die seinem Wasser enorme Heilkräfte zuschreiben. Der Legende nach hat der Engel Gabriel diese Wasserstelle geöffnet, um die ägyptischen Sklavin Hagar, die Abrahams erstes Kind Ismāʿīl gebar, weil Sara unfruchtbar war, vor dem Verdursten zu retten. Vgl. Carra de Vaux, Bernard: "Zamzam," in *Handwörterbuch des Islam*, ed. A.J. Wensinck, and J. H. Kramers (Leiden: 1941). S. 824.

⁵³⁷ Vgl. Gramlich, Richard: *Alter Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens* (Wiesbaden: 1995). S. 169.

⁵³⁸ In der Erzählung werden diese leider nicht näher spezifiziert.

⁵³⁹ Der arabische Urtext meint in etwa: "Es erwies sich als teuflische Vorspiegelung." Vgl. A. Nicholson Reynold, ed.: *Tadkirat ul-awliyā* ' *2 Vol.* (London: 1905). S.95 Vol.I

⁵⁴⁰ Vgl. für diese Erzählung ausführlicher Gramlich, Richard: *Alter Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens* (Wiesbaden: 1995). S. 171f.

zuweilen zu lesen, sollte man also nur das essen, was die Natur zu bieten hat und den Regen des Himmels trinken, denn nur dies stamme direkt aus der Hand Gottes.⁵⁴¹

Eine kleine Geschichte mag dies illustrieren. Abū Ṭālib al-Makkī erzählt in seinem Hauptwerk von einem Mann, der unterwegs jemanden traf, der ihm berichtete, viele Male im Monat den Koran vollständig zu lesen. Darauf entgegnete der Mann: "Ich [...] schätze den Trunk, den du mich jetzt leeren siehst, höher ein als tausend Koranlesungen und dreihundert Kniefälle." Das Getränk stellt sich daraufhin als Milch einer Wildantilope heraus. Nichts anderes kann für den Frommen dieser Erzählung reiner und unberührter sein.542

Wir haben auf den vergangenen Seiten die generellen Skrupel vieler frühislamischer Sufis hinsichtlich des Essens kennengelernt. Werfen wir noch einen kurzen Blick auf eher positive Thematisierungen der Nahrungsaufnahme. In einigen Äußerungen wird betont, dass nicht das Essen selbst für den Frommen zum Problem werden könnte, sondern es vor allem auf die dahinterstehende Motivation ankäme. So hat der Sufi die Gastfreundschaft eines Menschen zu achten und ihn nicht durch Enthaltsamkeit zu beleidigen: "Wenn immer einer ißt, um seinen Bruder zu erfreuen, bringt sein Essen keinen Schaden. Wer um Gottes willen handelt, geht nicht fehl. Schaden bringt es ihm nur, wenn er aus sinnlicher Lust verzehrt."543 Auch al-Makkī weist daraufhin, dass Sinnesfreuden per se, so sie nicht begierig gesucht werden, keinen Schaden bringen.⁵⁴⁴

Wir finden zuweilen die Geisteshaltung, dass Gottes Sorge für den Menschen nicht missachtet werden darf, wenn dieser schon für die Ernährung des Sufi sorgt. Ma'rūf al-Karhī etwa sah sich nur als Gast im Hause seines Herrn: "Wenn er mich bewirtet, esse ich, und wenn er mich hungern läßt, trage ich es mit Fassung. Wie käme ich dazu, aufzubegehren und selbst zu wählen!"545 Diese Ansicht ist, wie wir gesehen haben, in Hinblick auf viele Dinge des Lebens in sufischen Kreisen verbreitet gewesen. Auch der

 $^{^{541}}$ Vgl. Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 49. 542 Vgl. ibid. S. 50.

⁵⁴³ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 248. 544 Vgl. ibid. S. 248.

⁵⁴⁵ Zit. n. ibid. S. 249.

persische Sufi *'Umar as-Suhrawardī* berichtet von einem Scheich, der mehrmals täglich aß, immer wenn ihm Essen angeboten wurde. "Dabei war er der Ansicht, er sei Gott zu Willen, wenn er die Speise zu sich nimmt. Denn sein Zustand mit Gott war der Verzicht auf eigenes Wählen in seiner Nahrung und Kleidung und allen seinen Unternehmungen. Sein Zustand war das Sichhalten an das Tun Gottes."⁵⁴⁶

-

⁵⁴⁶ Zit. n. ibid. S. 249.

19. Die Kritik der Askese

Nachdem wir nun ausführlich die Haltungen klassischer und nachklassischer Sufis zu den zentralen Praktiken der Enthaltsamkeit untersucht haben, wollen wir in einem weiteren Schritt der Frage nachgehen, wie asketische Haltungen auch kritisch betrachtet wurden. Anhand der Einzeldisziplinen sufischer Askese konnte bereits gezeigt werden, dass die Diskurse hochgradig elaboriert sind und sich zu keiner Frage ein einheitliches Meinungsbild zeigt. Zu einem ähnlichen Urteil wird man bei der Bewertung von Sinn und Unsinn der Askese auch kommen müssen.

Es sind hier zwei verschiedene Formen kritischer Rede von der Askese zu unterscheiden. Einerseits jene Äußerungen, die aus nichtsufischen Kreisen, etwa von Theologen oder Rechtsgelehrten, vorgebracht werden und die darauf abzielen, asketische Praxis als unvereinbar mit der koranischen Offenbarung und dem göttlichen Gesetz herauszustellen, andererseits finden sich auch von Sufis selbst kritische Haltungen zur Askese. Letztere sind zuweilen in einer unterschiedlichen Auffassung darüber begründet, was ein asketisches Leben überhaupt konstituiert.

19.1 Askesekritik von außen

Der bereits im Kapitel über das Verhältnis von Orthodoxie und Sufismus erwähnte *Ibn al-Ğawzī* hat den sufischen Asketismus in seinem Werk "*Talbīs Iblīs*" ("Die Betörung des Teufels") einer ausführlichen Kritik unterzogen. Im Folgenden soll seine Argumentation nachgezeichnet werden.

Al-Ğawzī beginnt seine Ausführungen mit einer Aufzählungen der asketischen Praktiken, die er allesamt verwirft, da sie nicht mit der Handlungsweise des Propheten (arab. sunna) in Übereinstimmung zu bringen seien. Er fährt fort: "Der Mensch muß wissen, daß sein

Körper sein Reittier ist, das er freundlich behandeln muß, um mit ihm zum Ziele zu gelangen; daher soll er nehmen, was ihm dient, und unterlassen, was ihm schadet [...]."547

Der Autor wirft den Asketen vor, die Enthaltsamkeit nur deshalb zu praktizieren, um dadurch zu Macht und Einfluss zu gelangen. Tatsächlich waren die asketischen Sufis bald als weise Männer anerkannt und wurden selbst von Fürsten besucht und verehrt. Ein Asektismus, der solcherlei bezwecken solle, sei "äußere Augendienerei" und nichts wert, da bereits der Prophet dazu aufgerufen habe, jede Handlung nach der ihr zugrundeliegenden Intention zu beurteilen. 549

Al-Ğawzī nimmt sich im Anschluss daran einzelne asketische Verhaltensweisen vor und begründet ausführlich, warum diese falsch sind. So stehe es einem Muslim nicht zu, klosterartige Konvente zu errichten, da einzig die Moschee das "Gebäude der Bekenner des Islam" sei. Auch das Tragen des wollenen Gewandes sei abzulehnen, wenn dies nicht aus wirklicher Not geschehe, da dadurch die Wohltat, die Gott den Menschen erweist, nicht mehr sichtbar werde. 550 Mit diesem Argument begründet der Autor auch seine Ablehnung der sufischen Enthaltsamkeit von Essen und Besitz: "Wenn die Mittel gegeben sind und man sie (dennoch) außer acht läßt, ist das ein Nichtverstehen der Weisheit dessen, der sie gegeben hat." 551

Auch die sufische Ehelosigkeit ist für *Al-Ğawzī* ein Sakrileg und gehört für ihn zu den "Betörungen des Teufels". Dabei sei die Ehe doch von Gott im Koran befohlen worden und wer sie unterlasse, tue dies nur, so vermutet der Autor, um die Verehrung der Massen zu erheischen. Ehelosigkeit sei "ein Mönchtum, das unserer Šari'a widerspricht."

⁵⁴⁷ Zit. n. Schacht, Joseph: *Der Islam mit Ausschluss des Qor'ans (Quellensammlung)* (Tübingen: 1931). S. 131

⁵⁴⁸ Die tiefe Verehrung, die den großen Sufis bezeugt wurde, kann man auch heute noch in den meisten Ländern mit islamischer Bevölkerung beobachten. So konnte sich der Autor dieser Zeilen etwa bei einem Besuch am Grab des *Muʿīn ad-dīn Čištī* im nordindischen Ajmer von der großen Wirkung überzeugen, die dieser Sufi des 12. Jahrhunderts auch heute noch auf seine Anhänger, unter denen sich übrigens auch zahlreiche Hindus finden, ausübt.

⁵⁴⁹ Zit. n. ibid. S. 133.

⁵⁵⁰ Zit. n. ibid. S. 134.

⁵⁵¹ Zit. n. ibid. S. 135.

⁵⁵² Zit. n. ibid. S. 137.

Die Ausführungen *Ibn al-Ğawzīs*, der etwa um das Jahr 1200 gestorben sein dürfte, illustrieren eine Haltung, die sich aus seinen Erfahrungen mit dem nachklassischen, bereits institutionalisierten Sufismus speisen. Sie mögen daher in ihrer Härte und dem den gesamten Text durchziehenden Vorwurf der Unredlichkeit mithin auch ein Produkt seiner Bekanntschaft mit einem Sufismus sein, der sich tatsächlich durch Machtinteressen hat korrumpieren lassen. Gleichwohl kann die generelle Stoßrichtung der Kritik, der Vorwurf eines nicht mit dem göttlichen Recht in Einklang zu bringenden sufischen Verhaltens, hier als stellvertretend für viele sufikkritische Stellungnahmen gelten.

Nur am Rande sei erwähnt, dass der Sufismus im Zuge der sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts formierenden islamischen Reformbewegungen erneut in den Fokus innerislamischer Kritik rückte. Die Kritik der beiden einflussreichen islamischen Reformer *Ğamāl ad-Dīn al-Afgānī* und *Muhammad Abduh* am Sufismus hatte vor allem die Verehrung vieler Sufis und den Kult an deren Gräbern im Blick. Beide sahen darin einen Angriff auf die strenge monotheistische Ausrichtung des Islams und zugleich ein Hindernis für dessen Modernisierung.⁵⁵³

19.2 Askeskritik von innen

Im Folgenden wenden wir uns der innersufischen Kritik an der Enthaltsamkeit zu. Im Nahrungsaskese-Kapitel wurde bereits von *Sahl at-Tustarī* berichtet,⁵⁵⁴ der seine radikale Haltung zum Hungern in späteren Lebensjahren aufgab. Die Abkehr von einer zunächst streng asketischen Lebensweise ist im klassischen und nachklassischen Sufismus keine Ausnahme.

Auch die Vita des großen Sufis Abū Sa'īd-1 Abū L-Ḥayr ist dafür ein eindringliches Beispiel. Dieser soll sich am Anfang seines mystischen Weges den klassischen asketischen Praktiken in radikaler Weise verschrieben haben. Sieben Jahre lang übte er striktes

-

⁵⁵³ Vgl. Heine, Peter: Einführung in die Islamwissenschaft (Berlin: 2009). S. 93.

⁵⁵⁴ Vgl. den Abschnitt "Vorzüge und Probleme des Hungers".

Gottesgedenken, aß nicht viel und kleidete sich ärmlich. So soll er sich umgekehrt in einen Brunnen gehängt haben und in dieser Haltung den Koran zitiert haben. Außerdem habe er, nachdem er hörte, dass sich der Prophet einst in der Schlacht von Uhud (arab. *ġazwa uḥud*) eine Verletzung an den Fußballen zugezogen hatte, fortan das rituelle Gebet 400 Mal nur auf den Zehen stehend verrichtet. Dieser selbstmarternde Asketismus brachte *Abū Sa'īd* bald die Verehrung seiner Zeitgenossen ein: "Wenn ihm eine melonenschale entfiel, zahlte man dafür wie für eine reliquie teures geld. Einmal schmierten sich die leute die bollen seines pferdes ins gesicht.

Irgendwann jedoch, und dies ist der Grund, warum diese Erzählung hier wiedergegeben wird, gab *Abū Sa'īd* alle asketischen Übungen auf. Der Grund dafür war, dass er plötzlich erkannte, dass die Praktiken, die eigentlich dem Zweck dienen sollen, die Lustregungen der Triebseele zu unterbinden und das "Ich" zu schwächen, letztlich genau das Gegenteil bezweckten: einen gewissen Stolz darauf, dies alles zustande gebracht zu haben.⁵⁵⁷

Erinnern wir uns: Der Sufimystiker möchte den tiefen Graben zwischen sich und Gott überwinden. Sein ganzes Streben richtet sich auf die völlige Auslöschung des Ichs und ein Einswerden mit Gott, das Entwerden. Genau daran sah *Abū Sa'īd* sich aber plötzlich durch seine asketischen Übungen gehindert: "Solange einer die lauterkeit seines eigenen frommen handelns sieht, sagt er: Ich und du. Wenn aber dann sein blick auf gottes güte und barmherzigkeit fällt, sagt er nur noch: Du, du. Erst damit wird seine knechtschaft wirklichkeit."⁵⁵⁸

Mit seiner Abkehr von der Askese sei $Ab\bar{u}$ $Sa'\bar{\imath}d$ auch von seiner Umgebung nicht mehr verehrt worden, wird berichtet. Seine Stammmoschee wurde gemieden und einmal soll er gar mit Schmutz beworfen worden sein. Zur Askese kehrte er dennoch Zeit seines Lebens nicht zurück, nie wieder, so berichten die Quellen, wollte er sich neben Gott als zweites Subjekt aufspielen. 559

⁵⁵⁵ Vgl. Meier, Fritz: Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende (Teheran: 1976). S. 69.

⁵⁵⁶ Ibid.. S. 70. (Kleinschrift im Original)557 Vgl. ibid. S. 71.

⁵⁵⁸ Zit. n. ibid. S. 71. (Kleinschrift im Original)

Auch der große Al-Ġazzālī zielt auf das gleiche Problem ab, als er im Hinblick auf die alles Diesseitige negierenden asketischen Praktiken schrieb: "Denn der, der das Diesseits haßt, ist ebenso mit dem Diesseits beschäftigt wie der, der es begehrt. Die Beschäftigung mit anderem als Gott aber ist eine Absperrung von Gott. [...] Der mit der Liebe zu seinem Ich Beschäftigte ist von Gott abgelenkt, und der mit dem Haß auf sein Ich Beschäftige ist gleichfalls von Gott abgelenkt."560

Dass im Verzicht des Asketen ein gewisser Egoismus erkennbar werden kann, ist einer der Hauptansatzpunkte innersufischer Askesekritik. Dabei wird immer wieder auf die bereits oben erwähnte Dichotomie zwischen Diesseits und Jenseits verwiesen, wobei das Paradoxon hervorgehoben wird, dass der Asket Erstes ja entwerten will, obwohl er sich unablässig mit ihm beschäftigt. Wahrscheinlich war es dies, worauf Abū Yazīd hinweisen wollte, als er bemerkte: "Wer auf das Diesseits verzichtet, zeigt, was es seinem Herzen wert ist."561

Auch von Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī wurde die Negation des Diesseits durch den sufischen Asketen kritisch betrachtet: "Nicht der ist der beste von euch, der das diesseits für das jenseits aufgibt, noch der, welcher das jenseits für das diesseits fahren lässt, sondern der beste von euch ist der, welcher von dieser und von jener nimmt."⁵⁶² Oder, gleichsam als Appell: "Wirke für dein jenseits, als ob du morgen sterben würdest, und wirke für dein diesseits, als ob du morgen ewig leben würdest.⁵⁶³

Der Sufi erweist sich in seinen Äußerungen als Kritiker des asketischen Verzichts, auch, weil dieser seinen materiellen Bezug nicht überwinden kann: "Für den Gottesknecht gibt

⁵⁶⁰ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 75 561 Zit. n. ibid. S. 72.

⁵⁶² Zit. n. Ritter, Hellmut: Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar (Leiden: 1955). S. 194. (Kleinschrift im Original) ⁵⁶³ Zit. n. ibid. S. 194.

es nichts Besseres, als ohne alles zu sein und weder Verzicht noch Wissen, noch Handeln zu haben. Wenn er ohne alles ist, ist er mit allem."⁵⁶⁴

Es ist hier auf einen weiteren Topos im sufischen Schrifttum hinzuweisen: Die Unterscheidung zwischen Verzicht und Erkenntnis, die zuweilen geradewegs als Gegensatz begriffen werden, wobei Letztere dem Ersten als überlegen dargestellt wird. Hier ist immer auch eine implizite Kritik an den bloß "äußerlichen" enthaltsamen Praktiken am Werk. Zudem ist das Streben des Erkenners auf anderes gerichtet, als das des Verzichters, so nochmals *Abū Yazīd:* "Der Erkenner sorgt sich um das, was er erhofft, der Verzichter sorgt sich um das, was er ißt." 565

Es gibt ein zu Recht berühmtes Gleichnis des Yaḥā ibn Muʿād , welches die Ambivalenz der Frage nach dem Diesseits und Jenseits illustriert: "Die [diesseitige] welt ist wie eine braut. Wer nach ihr strebt, der ist wie ihre zofe, der asket macht ihr das gesicht schwarz, reisst ihr die haare aus und zerreisst ihr die kleider; der gotteskundige kümmert sich gar nicht um sie."566 Sehr anschaulich ist auch des Autors Charakterisierung des Asketen und des Erkenners: "Der asket um Gottes willen flösst dir essig und senf ein, der gotteskundige lässt dich moschus und amber riechen."567

Hier wird dann auch das oben erwähnte Problem der Ich-Aktualisierung des Asketen virulent, denn der Verzichter enthält sich nur der weltlichen Genüsse, der Erkenner "verzichtet" zusätzlich auf sein Ich, seine Person, wie es eindringlich von *Ibrāhīm an-Naṣrābādī* in Worte gegossen wurde: "Der Verzicht verschont das Blut der Verzichter und vergießt das Blut der Erkenner."

⁵⁶⁴ Zit. n. Gramlich, Richard: *Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese* (Wiesbaden: 1997). S. 76.

⁵⁶⁵ Zit. n. ibid. S. 77.

⁵⁶⁶ Zit. n. Ritter, Hellmut: *Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar* (Leiden: 1955). S. 196.

⁵⁶⁷ Zit. n. ibid. S. 196.

⁵⁶⁸ Zit. n. Gramlich, Richard: Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese (Wiesbaden: 1997). S. 77.

Die vielleicht weitreichendste Kritik an der Enthaltsamkeit, welche die hier referierten Gedanken aufnimmt, plädiert für einen "Verzicht auf den Verzicht". Auch hier ist die bewusste Entscheidung, sich der diesseitigen Güter zu enthalten, der Hauptansatzpunkt. 'Umar as-Suhrawardī führt dazu aus:

"Man verzichtet auf den Verzicht dadurch, daß man sich in bezug [sic!] auf den Verzicht des Selbstwählens entledigt. Denn der Verzichtende wählt den Verzicht und will, und sein Wollen stützt sich auf sein Wissen, sein Wissen aber ist mangelhaft. Wenn er aber auf den Standplatz des Nichtwollens gestellt wird und sein Wählen abstreift, enthüllt Gott ihm sein Wollen. Alsdann geschieht sein Verzichten durch Gott."569

Zuweilen hat das Nachdenken über Sinn und Unsinn der Enthaltsamkeit manchen Sufi zu gar paradoxen Ansichten verleitet: "Der Verzicht besteht nicht darin, daß man dem Diesseits entsagt, sondern darin, daß man es geringschätzt und davon nimmt, was hinreicht."570 Oder, wie es Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād etwas einleuchtender formuliert hat: "Es gehört zur Geringschätzung des Diesseits, daß ich gegenüber niemandem mit ihm geize. Und ich geize mit ihm nicht gegen mich selbst, weil ich es verachte und mein Ich in meinen Augen verachtenswert ist."571

Wir hatten gesehen, dass die außersufische Askesekritik die "Augendienerei" kritisiert und in dem enthaltsamen Tun der Sufis gewissermaßen einen theatralischen Akt erkennt. Auch *Ḥārit al-Muḥāsibī* ist sich dieses Problems bewusst und qualifizierte jedes Hungern, dass als absichtliche Leistung vorgenommen werde, als sündhaft, ebenso wie den Aufruf dazu. 572 An diesem Punkt finden sich also Schnittmengen zwischen beiden Positionen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Kritik an asketischen Praktiken, die aus dem Inneren des Sufismus erklingt, immer bei der Funktion des "Ich" ansetzt und Askese

⁵⁶⁹ Zit. n. ibid. S. 81. ⁵⁷⁰ Zit. n. ibid. S. 82.

⁵⁷² Vgl. van Ess, Josef: Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert (Bonn: 1961). S. 118.

mithin gar als Hindernis beim Streben des Sufis dasselbe auszuschalten, begriffen wird. Dabei muss allerdings bedacht werden, dass viele sufische Handbücher die Askese als Teil des mystischen Pfades beschreiben. Asketisches Streben steht, wie oben gezeigt wurde, dieser Ansicht nach eher am Anfang dieses Weges.

Es muss zudem nochmals auf einen historischen Wandel verwiesen werden: Der strenge Askestismus ist ein Kennzeichen vor allem des klassischen Sufismus, der sich in seinen Antworten durchaus von späteren Entwicklungen unterscheidet. Gerade dieser spätere Sufismus hat mit seiner mystischen Liebesdichtung, etwa jener ekstatisch-verzückten des *Ğalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī*, die wohl eloquenteste Kritik an einem zum Selbstzweck verkommenen Asketismus formuliert.

20. Resümierende Betrachtungen

Dieses letzte Kapitel will in einem ersten Schritt eine Zusammenschau der Ergebnisse und Erträge bieten und dann, in Form einiger weiterführender Gedanken, zeigen, wie diese Erträge einen Beitrag zur allgemeinen religionswissenschaftlichen Rede von der Askese als Phänomen leisten könnten.

20.1 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, den Askesediskurs im klassischen und nachklassischen Sufismus in den Blick zu nehmen. Dabei war der Frage nachzugehen, welchen Stellenwert Enthaltsamkeitspraktiken im Rahmen islamischer, im Besonderen sufischer Religiosität, einnehmen. Wie wir gesehen haben, ist Enthaltsamkeit als Topos weit weniger eng mit der islamischen Religionsgeschichte verknüpft, als dies etwa im Christentum oder den Traditionen indischer Provenienz der Fall ist.

Da jedoch ohne jeden Zweifel der Asketismus ein formatives Strukturelement gerade des frühen Sufismus ist, mutet es erstaunlich an, dass eine Thematisierung im Rahmen religionswissenschaftlicher Forschung bis auf einige wenige Ausnahmen unterblieben ist, obwohl das Phänomen der Askese hier mit Recht große Aufmerksamkeit beanspruchen kann. Vielleicht mag dies auch daran liegen, dass die Wahrnehmung des Islams als einer Religion des Gesetzes solcherlei Fragestellungen in den Hintergrund treten lässt.

In einem Kapitel, das beabsichtigte, einige allgemeine Bemerkungen zum Phänomen der Askese zu machen, wurde gezeigt, dass der Terminus seit seiner ersten Nachweisbarkeit in der griechischen Antike einem gewissen Bedeutungswandel unterlag, und damit zunächst nur athletisches Tun bezeichnet wurde. Erst später tritt der so charakteristische Entsagungscharakter dazu und dadurch das damit einhergehende Problem des Leib-Seele-Dualismus'. In einem weiteren Schritt wurde zwischen verschiedenen Anforderungen, die

ein enthaltsames Tun erst zu einem solchen werden lassen, unterschieden. Es wurde gezeigt, dass gewisse Askesedefinitionen das Abstehen von materiellen Gütern, das nicht freiwillig und gleichsam absichtsvoll auf sich genommen wird, nicht mehr als Askese anerkennen. Dies war im Anschluss daran zu diskutieren.

Wie im weiteren Verlauf der Arbeit zu sehen war, ist die Frage nach der (vermeintlichen) Zweckfreiheit der Askese in den sufischen Diskursen zum Thema bereits früh aufgeworfen wurden. Im Anschluss daran wurden verschiedene asketische Disziplinen beschrieben, wie sie in vielen religiösen Systemen der Welt vorzufinden sind. Damit war der Horizont für die im weiteren Verlauf der Studie zu untersuchenden sufischen Praktiken abgesteckt.

Im darauffolgenden Kapitel war ein Überblick über die Anfänge der europäischen Rezeptionsgeschichte des Sufismus zu geben, der erwiesen hat, dass es vor allem die Schriften Sa'dīs und Ḥāfez' waren, die gelehrten Kreisen einige Aufmerksamkeit für den sufischen Islam abnötigten. Die daran anschließenden Bemerkungen zur Geschichte der Sufismusforschung zeigten, dass der mystische Islam bis in die heutige Zeit ein Gegenstand der islamwissenschaftlichen Forschung ist, der selbst dort nur von einigen wenigen Spezialisten betrieben wird. Es war vor allem die deutschsprachige Forschung, repräsentiert durch Namen wie Hellmut Ritter, Fritz Meier und Richard Gramlich, die unsere Kenntnisse des Sufismus in erheblichem Ausmaße vertieft haben. Durch ihre von philologischer Exaktheit und Einfühlungsvermögen geprägten Arbeiten ist das Thema Sufismus, das, wie Tor Andrae einst schrieb, von "allem, was für uns aktuell ist, so unglaublich fern" 573 liegt, keine terra incognita mehr, sondern ein höchst lebendiger Forschungsgegenstand, von dessen ungebrochener Relevanz sich jeder Reisende durch die islamische Welt überzeugen kann.

In den nächsten Kapiteln der Arbeit wurde ein Überblick über den Sufismus als religionsgeschichtliches Phänomen gegeben. Anhand der Nachzeichnung einiger zentraler Entwicklungslinien von den Anfängen im 7. Jahrhundert bis zur höchst verfeinerten sufischen Mystik eines Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār oder Ğalāl ad-Dīn Rūmī sollten geistige

⁵⁷³ Andrae, Tor: *Islamische Mystik* (Stuttgart: 1980). S. 12.

Brüche ebenso sichtbar werden wie charakteristische Kontinuitäten. Dabei, so kann man grob resümieren, zeichnete sich die frühe Sufik durch eine bis zum Äußersten getriebene Frömmigkeit aus, die ihren Niederschlag in einer besonderen Skrupulosität fand, wohingegen spätere Entwicklungen einen eher intellektuellen Ansatz vertraten, der auch Produkt der Notwendigkeit war, sich gegenüber konkurrierenden Systemen der islamischen Seinsdeutung, etwa der Rechtswissenschaft und Theologie, behaupten zu müssen.

Neben den Entwicklungen des individualisierten Sufismus war auch auf den Ordenssufismus einzugehen, dessen institutionalisierte Form der Frömmigkeit zu einer Popularisierung sufischer Lehren und Praktiken führte und damit einen wichtigen Beitrag zur Anerkennung dieser Art muslimischer Spiritualität innerhalb islamischer Gesellschaften leistete. Der vielleicht größte, wesensmäßige Unterschied besteht zwischen dem Ordensufismus, dessen Prägung einen deutlich volksreligiösen, an der Praxis ausgerichteten Zug aufweist, welche die religiöse Erfahrung in den Mittelpunkt stellt, und der intellektuellen, spekulativen Mystik etwa eines *Muḥyī ad-Dīn ibnʿArabī*, dessen Denken die Grenzen islamischer Weltdeutung um ein Vielfaches überschritt.

Im Abschnitt "Sufismus und Moderne" wurde dann auf die Diskussion um die Existenz eines Neo-Sufismus eingegangen und gezeigt, dass im 20. Jahrhundert sufisches Gedankengut durch das Wirken von Hazrat Inayat Khan und Idries Shah in nichtmuslimische Kreise getragen wurde.

Daran anschließend war zu klären, inwieweit außerislamische Einflüsse prägend auf die Sufik eingewirkt haben könnten. Diese Frage ist für die vorliegende Untersuchung deswegen von Belang, da asketisches Tun, wie in der Arbeit ausgeführt wurde, kein originär arabisches Phänomen ist. Das vorislamische Arabien war vom Tribalismus geprägt und es existieren keine Anhaltspunkte für eine dort ausgeübte Enthaltsamkeitspraktik. Mit Sicherheit wird man, zumindest was den frühen Sufismus betrifft, nur von einer Beeinflussung durch christliches Gedankengut sprechen können, da auch das koranische Entstehungsumfeld von diesen Bezügen geprägt ist.

Für die Frage nach den Einflüssen indischer Spiritualität ist die Evidenz zumindest für den frühen Sufismus gering, auch wenn es ohne jeden Zweifel wesensmäßige Analogien gibt. Eine gegenseitige Einflussnahme zu späteren Zeiten, bedingt durch die engen Kontakte auf dem indischen Subkontinent, steht freilich außer Frage.

Das daran anschließende Kapitel ging der Frage nach, welche Anhaltspunkte der Koran und die islamische Literatur der Prophetentradition (arab. *Hadith*) für eine asketische Ethik liefern. Dies ist deshalb von hoher Relevanz, da der Sufismus, sich zu jeder Zeit als genuin islamisches Phänomen begriff. Wir haben gesehen, dass der Koran eine weltzugewandte Ethik vertritt und nur wenig Anlass bietet, enthaltsames Tun aus ihm heraus zu rechtfertigen. Es finden sich allenfalls Hinweise auf eine koranisch sanktionierte Fastenpraxis, welche über das gebotene rituelle Fasten hinausgeht, die durch Muhammads Bekanntschaft mit syrischen Christen entstanden sein dürfte.

Deutlich fruchtbarer ist eine Analyse des tradierten Hadith-Materials im Hinblick auf die Frage nach der Enthaltsamkeit. Es existieren einige Aussagen des Propheten, die eine Geringschätzung des Diesseits zum Ausdruck bringen und daher von Sufis zur Rechtfertigung ihrer Praxis herangezogen werden konnten. Im Kapitel, das sich mit der sufischen Armut befasst hat, wurde jedoch auch auf Aussprüche verwiesen, in welchen der Prophet die Armut schmäht und es so den Sufis, die sich in einem permanenten Rechtfertigungszwang gegenüber dem Buchstaben des Korans und Gesetzes befanden, durchaus schwer gemacht haben dürfte, ihr Tun zu erklären. Alles in allem zeigt sich also auch hier kein einheitliches Bild und von einer durch die *Sunna* Muhammads begründbaren asketischen Ethik kann keine Rede sein.

Im Anschluss daran waren einige Ausführungen zum Verhältnis des Sufismus zur islamischen Orthodoxie zu machen. Es wurde ausgeführt, dass die islamische Rechtswissenschaft (arab. *figh*) seit jeher die Deutungshoheit in Fragen des rechten, gottgefälligen Verhaltens gegenüber der islamischen Theologie (arab. *'Ilm al-Kalām*) ausübte. Ich habe versucht zu zeigen, dass die Annahme, es würde ein liberaler, einzig an der religiösen Erfahrung ausgerichteter Sufismus existieren, der einem erstarrten Rechtsislam gegenübersteht, nicht den historischen Realitäten entspricht. Vielmehr hat

die große Mehrheit der Sufis zu allen Zeiten darauf Wert gelegt, zunächst den Erfordernissen des Gesetzes gerecht zu werden und in einem weiteren Schritt dann, auf der Basis des göttlichen Rechts, eine darüber hinausgehende spirituelle Praxis zu entfalten. Nicht von ungefähr waren viele Sufis gleichzeitig auch Rechtsgelehrte oder Theologen.

Freilich darf diese Konfiguration nicht darüber hinwegtäuschen, dass es in der Geschichte des Sufismus immer wieder zu erheblichen Spannungen zwischen beiden Deutungssystemen gekommen ist, die sich in einigen Fällen, die jedoch die absolute Ausnahme bilden, in Todesurteilen entluden.

Ein Exkurs widmete sich dann der spezifischen Form der Exegese des Korans in sufischen Kreisen. Dieser Abschnitt bezog seine Relevanz aus der Tatsache, dass der Sufismus sich auch durch sein Selbstverständnis als eine originär-islamische Erscheinung betrachtet, die sich daher am göttlichen Wort auszurichten zu hat. Nun bietet der Koran jedoch, wie wir gesehen haben, nicht unbedingt zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine weltabgewandte Frömmigkeit. Die sufische Koranexegese hat hier Instrumente entwickelt, die den exoterischen und esoterischen Sinn einer koranischen Bestimmung offenzulegen trachtet. Dies gilt sowohl für die erzählenden Abschnitte des Korans als auch für jene, die eine dezidiert gesetzgeberische Absicht verfolgen. Auch hier ist jedoch zu attestieren, dass bei dieser Form der Auslegung der Wortsinn als solcher niemals negiert wird, sondern diesem lediglich weitere, spirituelle Bedeutungen hinzugefügt werden.

Im nächsten Abschnitt war auf den vielleicht wichtigsten Fluchtpunkt der sufischen Rede von der Enthaltsamkeit einzugehen: das Konzept der Triebseele (arab. *nafs*). Wie wir gesehen haben, ist sie der zentrale Feind des Sufis. Ihre Wirksamkeit zu bekämpfen und sich ihrem Einfluss zu entziehen, gilt als sein ganzes Streben. Die im Sufismus sich entfaltende asketische Praxis muss ohne eine Kenntnis der sufischen Angst vor der Triebseele unverständlich bleiben. Es ist die *nafs*, die im Menschen die Begierden und den Hang zum Diesseitig-Materiellen auslöst. Es wurde gezeigt, dass die Triebseele durchaus unterschiedlich thematisiert wird. So unterscheidet *Rūmī* etwa zwischen drei verschiedenen Erscheinungsformen der *nafs*, von denen die "befriedete Seele" mit dem Fernziel sufischen Bemühens, dem Entwerden, gleichzusetzen ist.

Daran anknüpfend war der Topos des "Kampfes gegen die Triebseele" auszuführen, der sich aus der koranischen *Ğihād*-Rhetorik entwickelte, die den Kampf mit dem Schwert zur Kollektivpflicht (arab. *fard al-kifāya*) erhoben hat. Die sufische Umdeutung dieses Kampfgebots zum "Großen *Ğihād*" definiert die Triebseele als größeren Feind als die Ungläubigen. Auch hier gilt jedoch, was wir für den sufischen Umgang mit der exoterischen Bedeutung des Korans festgestellt haben: Die spirituelle Interpretation negiert nicht die Verbindlichkeit des Aufrufs zum Waffengang. Auch davon legen die Viten vieler Sufis, die sich als Kämpfer auszeichneten, Zeugnis ab.

Im Anschluss daran, wurde mit dem Begriff zuhd, der hier als "Weltverzicht" (arab. alzuht fi al-dunyā) übersetzt wird, eine Art subsumierender Terminus für die verschiedensten Praktiken der Enthaltsamkeit eingeführt. Eine Zusammenschau verschiedenster sufischer Definitionen dessen, was unter zuhd verstanden wurde, erwies, dass der Begriff schon früh eine Konnotation erhielt, die nicht nur mit den einzelnen asketischen Disziplinen in Verbindung zu bringen ist, sondern die den Verzicht zuvorderst als moralische Haltung kennzeichnet, die mit den drei sufischen Konzepten Zufriedenheit (arab. *riḍā*), Gottvertrauen (arab. *tawakkul*) und Sehnsucht nach dem Ende des diesseitigen Daseins (arab. Qiṣar al-'amal) beschrieben werden können. Wir sehen also, dass eine ausschließlich körperzentrierte Enthaltsamkeit schon in den frühen Tagen des Sufismus als nicht hinreichend erachtet wurde, um den Anforderungen des Weltverzichts gerecht zu werden. Anhand Gazzālīs Differenzierung zwischen verschiedenen Stufen des zuhd haben wir gesehen, dass der Verzicht in jeder Phase des mystischen Pfades ein Rolle spielt, zu seiner wahren Bedeutung jedoch erst bei der dritten und höchsten Stufe kommt, nämlich genau dann, wenn ihm jede inhärente Bedeutung genommen wird. Wichtig ist hier auch nochmals darauf hinzuweisen, dass häufig ein enger Zusammenhang zwischen Wissen bzw. dessen Erwerb und enthaltsamer Praxis formuliert wird. Die "Askese der Liebenden" ist so für Gazzālī der Kulminationspunkt alles enthaltsamen Tuns, da der Asket aus seinem Wissen um Gott nichts anderes mehr benötigen würde, der Triebseele dann jegliche Macht genommen wäre.

Der nächste große Arbeitsteil kann vielleicht als Herzstück der vorliegenden Studie bezeichnet werden. In ihm war es mir darum zu tun, detaillierte Einblicke in verschiedene enthaltsame sufische Praktiken zu geben. Dabei wurden die höchst disparaten Haltungen der verschiedenen Sufis als Diskursfeld verstanden. Tatsächlich konnte gezeigt werden, dass zu den verschiedensten Fragen asketischen Tuns unterschiedliche Ansichten unter den Sufis des klassischen und nachklassischen Sufismus verbreitet waren.

Als eine der wichtigsten Enthaltsamkeitsdisziplinen im Rahmen sufischen Weltverzichts war die Frage des Umgangs mit Besitz bzw. die Entscheidung für ein Leben in Armut zu thematisieren. Wir haben gesehen, dass es im Rahmen islamischer Ethik nicht als besonders verdienstvoll angesehen wird, ein Leben ohne materielle Güter zu führen. Der islamische Standpunkt betont hier allenfalls die Gefahr, sich von übermäßigem Reichtum und der Gier danach korrumpieren zu lassen.

Im durchaus starken Kontrast steht dazu das sufische Lob der Armut. Wir haben gesehen, dass viele Sufis nicht nur ein besitzloses Leben anstrebten, sondern dies geradezu als eine Voraussetzung für eine vertiefte Kenntnis Gottes betrachteten. Damit steht das Konzept des absoluten Gottvertrauens in engem Zusammenhang. Diese Haltung erlaubt es dem Sufi, sich jeglichen Besitzes zu enthalten, weiß er doch, dass Gott stets für ihn Sorge tragen wird. Im Rahmen des Kapitels wurden auch die Gefahren des Reichtums aus sufischer Perspektive geschildert: Dieser schürt Verlustangst und nötigt dem Sufi Dankbarkeit ab, eine Haltung, die er einzig Gott gegenüber einnehmen will.

Wir haben jedoch auch gesehen, dass eine durchaus relevante Anzahl an sufischen Stimmen die Vorzüge des Besitzes betont hat. Ein Beispiel ist 'Umar as-Suhrawardīs Beitrag zu dieser Frage, der vor einer zum Selbstzweck gewordenen Armut gewarnt hat und bei seinen sufischen Zeitgenossen beobachtet haben will, dass die Armut nur im Hinblick auf die ersehnte jenseitige Ersatzleistung ertragen wurde. Damit ist ein fundamentales Problem allen asketischen Tuns, das als solches auch religionswissenschaftlich thematisiert worden ist, zu diesem frühen Zeitpunkt bereits aus dem Inneren des Sufismus erklungen.

Schließlich war die Frage des Bettelns in den Blick zu nehmen, da es sich dabei um eine bis heute in sufischen Kreisen verbreitete Praxis handelt. Wir haben gesehen, dass die meisten Sufis nichts gegen die Ausübung eines Brotberufes einzuwenden hatten, sich jedoch die Frage stellten, wie eine solche Tätigkeit mit dem wichtigen Prinzip des absoluten Gottvertrauens in Einklang zu bringen sei. Das Betteln dürfte im frühen Sufismus weniger häufig praktiziert worden sein als zu späteren Zeiten. Grundlage der Ablehnung war die Vermeidung jeglicher Form der Dankbarkeit gegenüber jemand anderem als Gott.

Im nächsten großen Abschnitt waren die sufischen Diskurse zu Fragen der Ehe, Liebe und Geschlechtlichkeit darzustellen. Wir haben gesehen, dass der Ehe im Rahmen der islamischen Ethik eine noch weit über den paulinischen Standpunkt hinausgehende Bedeutung beigemessen wird, ja, dass das Eingehen einer solchen dem Gläubigen nahezu zur Pflicht gemacht wird. In gewissem Kontrast dazu stehen die harschen sufischen Urteile über Frauen, denen Unglaube, Sünde und Verführung vorgeworfen werden.

Über die Frage, ob der Sufi nun eine Ehe eingehen soll oder nicht, sind, wie gezeigt wurde, in der Sufik höchst unterschiedliche Auffassungen vertreten worden. Einerseits könne die Ehe den Frommen von Gott ablenken, auf der anderen Seite, so wird betont, ist sie nun einmal ein göttliches Institut. Alles in allem, so hat die Untersuchung ergeben, findet sich eine recht pragmatische Haltung zu dieser Frage, die sich etwa in den bemerkenswerten Abwägungen des Abū Ṭālib al-Makkī zeigt. Daran anknüpfend war die sufische Haltung zur Sexualität und Geschlechtlichkeit zu untersuchen. Hier zeigte sich eine einmütige Ablehnung des Geschlechtsverkehrs, der von den Sufis zuweilen selbst innerhalb der Ehe nicht vollzogen wurde.

Sodann wurde untersucht, wie im klassischen und nachklassischen Sufismus die Frage der Einsamkeit bewertet wurde. Es hat sich gezeigt, dass auch hier das Bild höchst heterogen ist. Es finden sich Stimmen, die den Kontakt zu den Mitmenschen eher als hinderlich ansehen, ebenso wie die Haltung, dass die Absonderung eine Gefahr darstelle. Das Prinzip des "Seiend getrennt"-Seins wurde als weitverbreitete sufische Haltung charakterisiert, die darauf abzielt, sich zwar unter den Menschen, von ihnen innerlich aber getrennt, aufzuhalten. Im Zuge der Zusammenschau dieser Diskurse wurde auch auf die

vierzigtägige Klausur (arab. *chilla*) eingegangen, deren Wurzeln sich tatsächlich bereits im frühen Sufismus finden.

Der Schlafentzug als bekannte Ekstasetechnik ist im nächsten Abschnitt thematisiert worden. Es zeigte sich, dass sowohl Berichte über radikale Praktiken des Schlafentzuges existieren, die allesamt die Bändigung der *nafs* zum Ziel hatten, als auch Diskurse, die dem Schlaf, besonders dem Träumen, eine spezifische Bedeutung zuschreiben. Interessanterweise haben einige Sufis auch hier selbstkritisch davor gewarnt, dass der gesuchte Schlafentzug selbsgefällig machen könne.

Der letzte große Abschnitt, welcher sich der Untersuchung der Diskurse über das Fasten und das Essen widmete, erwies die enorme Bedeutung dieser Form der Enthaltsamkeit. Dies mag auch damit im Zusammenhang stehen, dass das rituelle Fasten als religiöse Verpflichtung fester im Rahmen muslimischer Religiosität verankert ist als andere in der vorliegenden Arbeit untersuchte Praktiken, für die sich keine genuin islamischen Vorbilder finden ließen.

Es wurde gezeigt, dass sich besonders die frühen asketischen Sufis in geradezu extremer Weise dem Hunger auslieferten. Das Bedürfnis überhaupt Essen zu müssen, wurde als schwere Last empfunden. Ein konsequenter Nahrungsentzug galt sehr vielen Sufis als bestes Mittel das Wirksamwerden der Triebseele zu unterbinden. Wir sind im Zuge der Untersuchung jedoch auch genauer auf die systematischen Ausführungen Hāriṭ al-Muḥāsibīs zu dieser Frage eingegangen, der Hunger im Angesicht der Notwenigkeit essen zu müssen, da sonst der Tod eintritt, für vollends sinnlos erklärte. Muḥāsibī ist, wie an vielen Stellen der Arbeit deutlich wurde, ein gewissenhafter doch pragmatischer Denker gewesen, dessen Haltungen sich durch ein hohes Maß an Reflektion auszeichneten.

Wir sind aber auch ausführlich den Vorzügen des Hungerns gefolgt, eine Haltung die selbst noch *Ġazzālī* eingenommen hat, der das Hungern nicht nur zur Bändigung der *nafs* empfahl, sondern darin gar den "Schlüssel zur mystischen Enthüllung" erkannt haben will.

Im nächsten Abschnitt war darzustellen, welche besonderen Bestimmungen in sufischen Kreisen für das Essen galten und welche Speisen als unproblematisch betrachtet wurden. Als zentrale Anforderung wurde die Reinheit beschrieben, die sich sogar auf das Geld, mit dem die Speise erworben wurde, erstrecken soll.

Das letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit hatte sich zur Aufgabe gemacht, kritische Diskurse über die Askese zu untersuchen. Dabei war zwischen inner- und außersufischen Meinungen zu unterscheiden. Anhand der Ausführungen des Rechtsgelehrten *Ibn al- Ğawzī* wurde gezeigt, dass nicht nur einzelne asketische Praktiken auf Ablehnung stießen, sondern dass der Autor gar den Vorwurf einer generellen Unredlichkeit im Munde führt, der mit seiner Auffassung einhergeht, enthaltsames Tun diene dem Sufi einzig zur Steigerung seines Ansehens, um auf diesem Wege Machtsinteressen durchsetzten zu können.

Interessanter als diese Wahrnehmung von außen, mag die Frage sein, welche kritischen Haltungen von Sufis selbst zur Askese eingenommen wurden. Wir haben gesehen, dass es im klassichen und nachklassischen Sufismus einige Beispiele für Fromme gegeben hat, die sich zunächst strengster Askese verschrieben haben, diese im Laufe der Zeit jedoch bewusst aufgaben. Im Falle *Abū Sa'īd-1 Abū L-Ḥayrs* war dies darin begründet, dass dieser erkannt hatte, dass seine Bemühung um die Schwächung des "Ich" letztlich zu dessen Aufwertung führte.

Wir haben gesehen, dass ein Paradoxon asketischen Tuns bereits früh Gegenstand kritischer Reflektion im Inneren des Sufismus war: Das fortwährende Streben danach, sich von allem Diesseitigen zu enthalten, führt zwangsläufig zu seiner ständigen Beschäftigung mit ihm.

Von zentraler Wichtigkeit ist auch der erwähnte Topos eines Auseinanderfallens der beiden Entitäten "Verzicht" und "Erkenntnis". Tatsächlich wurden diese in einigen sufischen Kreise geradezu als Gegensätze begriffen, wobei die "Erkenntnis" dem "Verzicht" gegenüber immer höher bewertet wurde.

20.2 Abschließende Überlegungen

Wir haben gesehen, dass im Rahmen sufischer Praktiken die Askese einen zentralen Stellenwert einnimmt. Einiges, was die religionswissenschaftliche Askeseforschung anhand anderer religiöser Systeme als formative Strukturelemente enthaltsamen Tuns herausgestellt hat, lässt sich auch im Rahmen islamischer, besonders sufischer Praxis widerfinden, die bisher selten für eine allgemeine Theorie der Askese herangezogen wurde. Es war ein Ziel der vorliegenden Arbeit, auf die feste Verwurzelung solcherlei Praktiken im Rahmen islamischer Frömmigkeit zu verweisen, da der Islam, der gemeinhin als klassische "Gesetzesreligion" gilt, häufig zunächst nicht mit Asketismus assoziiert wird.

Es ist interessant, dass einige Paradoxa asketischer Praxis bereits sehr früh in den innersufischen Diskursen thematisiert wurden. Ein zentrales Problem ist etwa der Leib-Seele-Dualismus. Asketisches Tun richtet sich vor allem auf den Leib, dessen Bedürfnisse geschwächt und der dadurch sublimiert werden soll. Nun haben wir aber im Verlauf der Arbeit gesehen, dass die sufischen Asketen häufig nicht die Schwächung des Körpers durch verschiedene Praktiken in den Mittelpunkt ihrer Rede von der Askese stellen, sondern als zentrales Element der Verzicht als moralische Forderung betrachtet wird, welche die rechte Geisteshaltung zu den Dingen der diesseitigen Welt verlangt. Die einzelnen Enthaltsamkeitspraktiken sind dieser Geisteshaltung nach erst die logische Konsequenz aus Ersterem.

Viele Sufis haben erkannt, dass sie, in dem sie durch ihr Tun ihren Köper schwächen wollen, sich doch fortwährend mit ihm zu beschäftigen haben. Diese bereits früh einsetzende Thematisierung innerhalb der sufischen Diskurse zielt genau in das Zentrum des Leib-Seele-Dualismus. Diese geschaffene, gedachte Spannung zwischen Leib und Seele bedingt erst alles asketische Tun. Denn warum sonst sollte dem Leib äußerste Pein zugefügt werden?

Es ist bemerkenswert, dass die frühen Sufis auch eine weitere Bruchstelle asketischen Tuns deutlich erkannt haben, die man als "Verdienst-Problem" bezeichnen kann. Dadurch, dass dem leidvollen Tun ein Selbstwert beigemessen werden muss, kann dieses schnell

zum Selbstzweck verkommen. Es scheint fast, als habe Erich Fromm die kritischen sufischen Diskurse zu diesem Problem gekannt, als er schrieb:

"Die Askese mit ihrem ständigen Kreisen um Verzicht und Entsagen ist möglicherweise nur die Kehrseite eines heftigen Verlangens nach Besitz und Konsum. Der Asket mag diese Wünsche verdrängt haben, aber faktisch beschäftigt er sich gerade durch sein Bestreben, Besitz und Konsum zu unterdrücken, unausgesetzt mit diesen."⁵⁷⁴

Dieses Problem haben einige Sufis sehr genau gesehen, wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wurde.

Vielleicht mag darin ein Grund liegen, dass die bis zum äußersten gesteigerte Körperfeindlichkeit, wie sie in einigen anderen asketischen Traditionen in den Religionen der Welt beobachtet werden kann, in letzter Konsequenz für die sufische Askese nicht behauptet werden kann.

Mit einigem Recht wird man schließlich zwischen zwei sufischen Haltungen unterscheiden können: Einserseits einem radikalen Asketismus, der sich in aller Konsequenz dem Körper widmet und seine systematische Schwächung beabsichtigt, andererseits einem "milden Asketismus" (Nimrod Hurvitz), der intendiert, dass Enthaltsamkeit zuvorderst bedeutet, von allem abzustehen, was als "mehr, denn nötig" qualifiziert werden muss. Ohne Zweifel hat sich die sufische Askese von ihren Anfangstagen bis heute kontinuierlich von den radikalen Formen hin zu einer relativierenden Haltung entwickelt.

Eine weitere Bruchstelle des innersufischen Aksesediskurses ist die Thematisierung des außerspirituellen, letzlich egositischen Machtstrebens, die manchem Asketen attestiert wird. Auch hier handelt es sich um ein universelles Problem allen asketischen Tuns, dass die Sufis, wie in der vorliegenden Arbeit zu sehen war, bereits früh selbstkritisch reflektiert haben. Der Indologe Heinrich Zimmer hat im Hinblick auf die indische Praxis des *Tapas*

164

⁵⁷⁴ Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (München: 1981). S. 86.

(dt. Hitze) dieses Phänomen ganz deutlich gesehen, wenn er davon spricht, dass der Asket einen "extremen Machtwillen" zeige, der darauf abziele "die unerschöpflichen, geheimen, im Unbewußten der menschlichen Natur aufgespeicherten Kräfte zu beschwören."⁵⁷⁵

Die vorliegende Arbeit hatte es sich zum Ziel gesetzt, ein Schlaglicht auf die Diskurse über Askese in der klassischen und nachklassischen Sufik zu werfen. Es ist, so hoffe ich, deutlich geworden, dass die Begriffe "Asket" und "Sufi" keinesfalls synonym verwendet werden können. Dennoch ist die Enthaltsamkeit ein wichtiger, gar formativer Bestandteil allen sufischen Tuns. Dabei war ersichtlich, dass die Meinungsvielfalt im Hinblick auf die Frage nach Sinn, Zweck und konkreter Ausgestaltung der einzelnen asketischen Praktiken enorm ist.

Es ging mir auch darum, ein Bewußtsein zu schaffen, für die verwirrenden Mehrdeutigkeiten und heterogenen Frömmigkeitsentwürfe in der islamischen Geistesgeschichte, die das rezente Bild eines monolithischen Einheitsislam beim Leser hoffentlich schwer zu beschädigen vermögen.

Bei aller nötigen Differenzierung und zweifellos berechtigter Faszination, darf der Sufismus jedoch auch keinesfalls zu einer Art undogmatischem, spirituellen "Islam light" stilisiert werden, der, folgte man dieser Lesart, dem strengen, regelkonformen Gesetzesislam antithetisch gegenüber stünde. Dafür war die Verwurzelung in der Tradition von Anbeginn zu stark und seine Anbindung an das göttliche Recht zu eng. Dies dürfte an vielen Stellen der Arbeit deutlich geworden sein.

Wenn es in dieser Arbeit gelungen ist, ein Interesse für den sufischen Asketismus zu wecken - einem Thema, welchem in der Religionswissenschaft bisher nur geringe Aufmerksamkeit zuteil wurde - ist ein wichtiges Ziel des Verfassers erreicht.

Die mannigfaltigen Erscheinungsformen muslimischer Frömmigkeit sind nicht nur ein ertragreiches Forschungsfeld, ihre Thematisierung sollte auch ein gewisses Gegengewicht

⁵⁷⁵ Zimmer, Heinrich: *Philosophie und Religion Indiens* (Frankfurt a. M.: 1973). S. 358

zu den zeitgenössischen erregten gesellschaftlichen Diskursen über den Islam darstellen. Nicht zuletzt sind die sufischen Phänomene ein wichtiger Beitrag zur Spiritualitätsgeschichte der Menschheit.

21. Bibliographie

AKASH, HUSSEIN ALI. Die sufische Koranauslegung. Semantik und Deutungsmechanismen der isari-Exegese. Berlin: 2006.

ANAWATI, GEORGES. "Philosophie, Theologie, Mystik." In *Das Vermächtnis des Islams. Bd. II*, edited by Joseph Schacht, and C. E. Bosworth, München: 1983.

ANDRAE, TOR. Islamische Mystik. Stuttgart: 1980.

ANONYMUS. "Hasan Al-Basri." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J.H. Kramers, Leiden: 1941.

ARBERRY, ARTHUR JOHN. Sufism: an account of the mystics of Islam. Vol. 2, London: 1950.

FÖLLMER, KATJA, (ed.) Die Konferenz der Vögel. Wiesbaden: 2008.

BAIER, KARL. Yoga auf dem Weg nach Westen. Würzburg: 1998.

BALDICK, JULIAN. "Asceticism." In *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. I*, edited by J. D. McAuliffe, 181-84. Leiden: 2001.

BAUER, THOMAS. Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin: 2011.

BAUSCHKE, MARTIN. Jesus im Koran. Köln: 2001.

BEHZAD, FARAMARZ. Adam Olearius Persianischer Rosenthal: Untersuchungen zur Übersetzung von Saadis "Golestan" im 17. Jahrhundert. Göttingen: 1970.

- BERZIN, ALEXANDER. "Buddhist-Muslim Doctrinal Relations: Past, Present and Future." In *Buddhist Attitudes toward other Religions*, edited by Schmidt-Leukel, St. Ottilien: 2008.
- BONNET, HANS. "Askese." In *Lexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Hamburg: 2000.
- BURCKHARDT, TITUS. Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam. München: 1953.
- CALVERLEY, E. E. "Nafs." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J.H. Kramers, Leiden: 1941.
- CARRA DE VAUX, BERNARD. "Batiniya." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J. H. Kramers, Leiden: 1941.
- CARRA DE VAUX, BERNARD. "Zamzam." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J. H. Kramers, Leiden: 1941.
- CORBIN, HENRY. L'homme de lumière dans le soufisme iranien. Sisteron: 1971.
- DETTMAR, ERIKA. "Armut/Reichtum." In *Metzler Lexikon Religion. Bd. I*, edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard, and Hubert Mohr, Stuttgart: 1999.
- DURKHEIM, ÈMILE. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a. M.: 1981.
- ELIADE, MIRCEA. Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit. Frankfurt a. M.: 1977.
- ENDRESS, GERHARD. Einführung in die islamische Geschichte. München: 1982.

- FLOOD, GAVIN: The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition. Cambridge: 2004.
- FREIBERGER, OLIVER. Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte. Wiesbaden: 2009.
- FREIBERGER, OLIVER. "Fasten/Fastentage. I. Religionsgeschichtlich." In *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. III*, edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel, Tübingen: 2000.
- FREMBGEN, J.W. Reise zu Gott: Sufis und Derwische im Islam. München: 2000.
- FROMM, ERICH. Haben und Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München: 1981.
- FUCHS, MARKUS E. "Askese." In *Metzler Lexikon Religion. Bd. I*, edited by Christoph Auffarth, Jutta Bernard, and Hubert Mohr, Stuttgart: 1999.
- FÜCK, JOHANN. Die arabischen Studien in Europa. Bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig: 1955.
- GARDET, LOUIS. "Dhikr." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. II*, edited by P. Bearman, and C.E. Bosworth, 223-26. Leiden: 1991.
- GÄTJE, HELMUT. Koran und Koranexegese. Zürich: 1971.
- GLASENAPP, HELMUTH VON. *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*. Berlin: 1925.
- GLASENAPP, HELMUTH VON. Die fünf Weltreligionen. München: 2005.

- GOBILLOT, GENEVIÈVE. "Zuhd." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. XI*, edited by P. Bearman, and C.E. Bosworth, 559-62. Leiden: 2002.
- GOETHE, JOHANN WOLFANG. "Besserem Verständniss." In *West-östlicher Divan. Studienausgabe*, Stuttgart: 1999.
- GOLDZIHER, IGNAZ. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden: 1920.
- GOMBRICH, RICHARD. "The Evolution of the Sangha." In *The World of Buddhism*, edited by Heinz Bechert, and Richard Gombrich, London: 1984.
- GRAMLICH, RICHARD. Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre. Wiesbaden: 1976.
- GRAMLICH, RICHARD. Weltverzicht. Grundlagen und Weisen islamischer Askese. Wiesbaden: 1997.
- GRAMLICH, RICHARD. Die Nahrung des Herzens. Stuttgart: 1992.
- GRAMLICH, RICHARD. *Islamische Mystik. Sufische Texte aus zehn Jahrhunderten*. Suttgart: 1992.
- GRAMLICH, RICHARD. Alter Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens. Wiesbaden: 1995.
- GRAMLICH, RICHARD. Alter Vorbilder des Sufitums. Zweiter Teil: Scheiche des Ostens. Wiesbaden: 1996.
- GRAMLICH, RICHARD. Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus. Wiesbaden: 1998.
- GRIFFITH, SIDNEY H. "Monasticism and Monks." In *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. III*, edited by J. D. McAuliffe, 405-08. Leiden: 2003.

GROSS, MARKUS. "Buddhistische Einflüsse im frühen Islam?" In *Schlaglichter. Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, edited by K.-H. Ohlig, and M. Groß, Berlin: 2008.

HAKL, HANS THOMAS. Der verborgene Geist von Eranos. Bretten: 2001.

HALM, HEINZ. Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawiten. Zürich: 1982.

HARICH-SCHWARZBAUER, HENRIETTE. "Askese. I. Religionsgeschichtlich. 1. Griechisch-römisch." In *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. I*, edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel, Tübingen: 1998.

HEINE, PETER. Einführung in die Islamwissenschaft. Berlin: 2009.

HIRSTENSTEIN, STEPHEN. The Unlimited Mercifier. The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi. Oxford: 1999.

HORTEN, MAX. Indische Strömungen in der islamischen Mystik. Heidelberg: 1927-1928

HURVITZ, NIMROD. "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination." *Studia Islamica* 85,1 (1997): 41-65.

ROTTER, GERNOT, (ed.) Das Leben des Propheten. Tübingen: 1976.

IWERSEN, JULIA. Wege der Esoterik. Ideen und Ziele. Freiburg: 2003.

JUYNBOLL, G.H.A. Encyclopedia of Canonical Hadith. Leiden: 2007.

KAELBER, WALTER O. "Asceticism." In *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. I*, edited by Lindsay Jones, Farmington Hills: 2005.

KEHRER, GÜNTER. Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt: 1988.

KEPEL, GILLES, AND JEAN-PIERRE MILELLI. *Al-Qaida. Texte des Terrors*. München: 2006.

KERMANI, NAVID. Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. München: 2005.

KERMANI, NAVID. Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran. München: 1999.

KHALIL, ANTIF. "Abu Talib al-Makki & the Nourishment of Hearts (Qut al-qulub) in the Context of Early Sufism." *The Muslim World* 102,2; 2012 335-56.

KHOURY, ADEL THEODOR, (ed.) Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Bd. II. Gütersloh: 2008.

KHOURY, ADEL THEODOR, (ed.) Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition. Bd. III. München: 2009.

KINBERG, LEAH. "What is meant by Zuhd?" Studia Islamica 61 (1985): 27-44.

KNYSH, ALEXANDER D. "Sufism an the Qur'an." In *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. VI*, edited by J. D. McAuliffe, 137-59. Leiden: 2006.

KRUSE, HEINZ. Islamische Völkerrechtslehre. Bochum: 1979.

LAMBERT, MALCOM. Geschichte der Katharer. Aufstieg und Fall der großen Ketzerbewegung. Darmstadt: 2001.

LAMBERT, MALCOM. Häresie im Mittelalter. Darmstadt: 2001.

- LANE, EDWARD WILLIAM. Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter. Bd. II. Leipzig: 1852.
- LESSING, DORIS. "Idries Shah died London, November 23, 1996." *Daily Telegraph*, 18.07.2013 23.11.1996.
- MACDONALD, D.B. "Al-Ghazzali." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J. H. Kramers, Leiden: 1941.
- MACDONALD, D.B. "Abd al-Razzak al-Kashani." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. I*, edited by P. Bearman, and C.E. Bosworth, 88-90. Leiden: 1986.
- MAHONY, WILLIAM K. "Enlightenment." In *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. X*, edited by Lindsay Jones, Farmington Hills: 2005.
- MASSIGNON, LOUIS. "Tasawwuf." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J. H. Kramers, Leiden: 1941.
- MASSIGNON, LOUIS. Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique Musulmane. Paris: 1954.
- MASSIGNON, LOUIS. "Zuhd." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J.H. Kramers, Leiden: 1941.
- MAUSS, MARCEL: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt a. Main: 1994.
- MCGREGOR, RICHARD. "The Problem of Sufism." Mamluk Studies Review 13,2 (2009): 69-83.
- MEIER, FRITZ. "Nachruf auf Hellmut Ritter." *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 48/2 (1971): 193-205.

- MEIER, FRITZ. Vom Wesen der islamischen Mystik. Basel: 1943.
- MEIER, FRITZ. "Sufik und Kulturzerfall." In *Klassizismus und Kulturverfall. Vorträge*, edited by G. E. von Grunebaum, and W. Hartner, 114-80. Frankfurt a. M.: 1960.
- MEIER, FRITZ. Abu Sa'id-i Abu l-Hayr. Wirklichkeit und Legende. Teheran: 1976.
- MEIER, FRITZ. Baha-I Walad. Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik. Leiden: 1989.
- MEIER, FRITZ. "Almoraviden und Marabute." In *Bausteine I. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, edited by Erika Glassen, and Gudrun Schubert, 712-96. Istanbul: 1992.
- MEIER, FRITZ. "Der Derwischtanz. Versuch eines Überblicks." In *Bausteine I. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, edited by Erika Glassen, and Gudrun Schubert, 23-52. Istanbul: 1992.
- MEIER, FRITZ. "Der mystische Weg. Die Sufi-Tradition." edited by Bernard Lewis, München: 2002.
- MENSCHING, GUSTAV. "Askese, 1. Religionsgeschichtlich." In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3 Bd. I*, edited by Kurt Galling, Tübingen: 1957.
- MEZ, ADAM. Die Renaissance des Islams. Heidelberg: 1922.
- MICHAELS, AXEL. Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese. München: 2004.
- MICHAELS, AXEL, (ed.) Manusmṛti. Manus Gesetzbuch. Berlin: 2010.
- MOMMSEN, KATHARINA. Goethe und die arabische Welt. Frankfurt am Main: 1988.

- TIDIANE, N'DIAYE. Le génocide voilé. Paris: 2008.
- NAGEL, TILMAN. Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam Bd. I. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Zürich: 1981.
- NAGEL, TILMAN. Das islamische Recht. Westhofen: 2001.
- NAGEL, TILMAN. "Das Kalifat der Abbasiden." In *Geschichte der arabischen Welt*, edited by Ulrich Haarmann, München: 2004.
- NASR, SEYYED HOSSEIN. Three Muslim Sages. Cambridge: 1976.
- NEEDLEMAN, JACOB. "Gurdjieff Tradition." In *Dictionay of Gnosis & Western Esotericism*, edited by Wouter J. Hanegraaff, 450-54. Leiden: 2006.
- NETTON, I. R. "Nafs." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. XII*, edited by P. Bearman, and C.E. Bosworth, 880-84. Leiden: 1993.
- NEUWIRTH, ANGELIKA. Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang. Berlin: 2010.
- NOTH, ALBRECHT. "Glaubenskriege des Islam im Mittelalter." In *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, edited by Peter Herrmann, 109-22. Göttingen: 1996.
- O'FAHEY, REX SEAN, AND RADTKE, BERND. "Neo-Sufism reconsidered." *Der Islam* 70 (1993):
- ÖZELSEL, MICHAEELA M. 40 Tage. Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur. München: 1993.
- PARET, RUDI, (ed.) Der Koran. Stuttgart: 2007.

- POOSCH, GINO. Strategien publizistischer Rede vom Islam im deutschsprachigen Feuilleton (Mag. Arbeit). Wien: 2012.
- NICHOLSON, R. A. "Al-Bistami." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J.H. Kramers, Leiden: 1941.
- RADTKE, BERND. Neue kritische Gänge. Zu Stand und Aufgaben der Sufikforschung. Utrecht: 2005.
- RADTKE, BERND. "Fritz Meier (Nachruf)." Oriens 36 369-76.
- RADTKE, BERND. "Erleuchtung und Aufklärung: Islamische Mystik und europäischer Rationalismus." *Die Welt des Islams* 34.I (1994): 48-66.
- REIDEGELD, AHMAD D. Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime. Nikosia: 2008.
- REINERT, BENEDIKT. Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik. Berlin: 1968.
- REINERT, BENEDIKT. "Armut. VI. Islam." In *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. I*, edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel, Tübingen: 2007.
- REINERT, BENEDIKT. "Sarī al-Sakaṭī." In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Vol. IX*, edited by P. Bearman, and C.E. Bosworth, 56-59. Leiden: 1997.
- REYNOLD, A. NICHOLSON, (ed.) *Tadkirat ul-awliyā* 2 *Vol.* London: 1905-1907.
- RITTER, HELLMUT. "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit: Hasan al-Basri." *Der Islam* XXI (1933):
- RITTER, HELLMUT. Das Meer der Seele. Mensch Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar. Leiden: 1955.

ROBINSON, NEAL. "Jesus." In *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. V*, edited by J. D. McAuliffe, Leiden: 2003.

ROHE, MATHIAS. "Das islamische Recht." München: 2009.

SACHAU, EDUARD, (ed.) Al-Beruni's Indina. 2 vols. London: 1888-1910.

SCHÖLLER, MARCO, (ed.) Das Buch der Vierzig Hadithe. Frankfurt a. M.: 2007.

SINAI, NICOLAI, (ed.) *Philosophie der Erleuchtung*. Berlin: 2011.

FERCHL, DIETER, (ed.) Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad. Stuttgart: 1991.

SCHACHT, JOSEPH. "Zakat." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J.H. Kramers, Leiden: 1941.

SCHACHT, JOSEPH. Der Islam mit Ausschluss des Qor'ans (Quellensammlung). Tübingen: 1931.

SCHACHT, JOSEPH, AND C. E. BOSWORTH. *Das Vermächtnis des Islams. Bd. I.* München: 1983.

SCHIMMEL, ANNEMARIE. Mystische Dimensionen des Islam. Frankfurt a. M.: 1995.

SCHIMMEL, ANNEMARIE. Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. Düsseldorf: 1978.

SCHIMMEL, ANNEMARIE. "Sufismus und Volksfrömmigkeit." In *Der Islam III. Die Religionen der Menschheit Bd. 25,3*, edited by Munir D. Ahmed, 157-241. Stuttgart: 1990.

- SCHIMMEL, ANNEMARIE. Die Träume des Kalifen. Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur. München: 1998.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE. Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik. München: 2000.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE. Spiegelungen des Islam. Berlin: 2002.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE. "Numbers: An Overview." In *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. X*, edited by Lindsay Jones, Farmington Hills: 2005.
- SCHLATTER, GERHARD. "Askese." In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe Bd. II*, edited by Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, and Matthias Laubscher, Stuttgart: 1990.
- SCHULZE, REINHARD. "Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik." *Die Welt des Islams* XXX (1990): 140-59.
- SEDGWICK, MARK. "Neo-Sufism." In *Dictionay of Gnosis & Western Esotericism*, edited by Wouter J. Hanegraaff, 846-49. Leiden: 2006.
- SMITH, JONATHAN Z. "Sleep." In *Encyclopedia of Religion 2nd ed. Vol. XII*, edited by Lindsay Jones, Farmington Hills: 2005.
- SMITH, MARGARET. The life and teachings of Rabia Al-Adawiyya Al-Qaysiyya of Basra, together with some account of the place of the women saints in Islam. London: 1928.
- SMITH, MARGARET. "Rabi'a Al-'Adawiya." In *Handwörterbuch des Islam*, edited by A.J. Wensinck, and J.H. Kramers, Leiden: 1941.

- STEGEMANN, WOLFGANG. "Armut. III. Neues Testament." In *Religion in Geschichte und Gegenwart 4; Bd. I*, edited by Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel, Tübingen: 1998.
- STEWART, DEVIN J. "Sex and Sexuality." In *Encyclopaedia of the Qur'an Vol. IV*, edited by J. D. McAuliffe, 580-85. Leiden: 2004.
- VALANTASIS, Richard: "A Theory of the Social Function of Asceticism" In Asceticism, ed. Vincent Wimbusch & Richard Valantasis. New York: 1995.
- VAN ESS, JOSEF. Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert. Bonn: 1961.
- VAN ESS, JOSEF. Der Eine und das Andere: Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten. Berlin: 2011.
- WAGTENDONK, KEES. Fasting in the Koran. Leiden: 1968.
- WEIDER, STEFAN. Manual für den Kampf der Kulturen: Warum der Islam eine Herausforderung ist. Frankfurt a. M.: 2008.
- WIDENGREN, GEO. Religionsphänomenologie. Berlin: 1969.
- ZAEHNER, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. London: 1960.
- ZIMMER, HEINRICH. Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt a. M.: 1973.
- ZIRKER, HANS, (ed.) *Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker*. Darmstadt: 2010.

22. Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist ein Produkt meiner mich nun seit vielen Jahren begleitenden Studien der islamischen Religionsgeschichte und Glaubenspraxis. Ohne meine muslimischen Freunde, mit denen ich auch Prämissen und Erträge dieser Studie diskutieren konnte, wäre es mir nicht möglich gewesen, mich einem derartig komplexen Phänomen verstehend zu nähern.

Großer Dank gebührt meinem Betreuer Prof. Karl Baier, dessen inspirierender und stets ganz der Sache verpflichteter Umgang mit seinen Studierenden mir ein stetiger Ansporn war. Ich danke ihm sehr für sein Interesse an meinen Erträgen und sein Engagement, welches das an der Universität übliche Maß ohne jeden Zweifel um ein Vielfaches übersteigt.

Es ist in diesem Rahmen unmöglich meiner zukünftigen Ehefrau Magdalena Schauer für all das zu danken, was eine Erwähnung verdienen würde. Ihre ungebrochene Unterstüzung meines Forscherdrangs, die besonders in Zeiten des Zweifels eine Quelle der Kraft darstellte und ihr Verständnis dafür, dass es für die Wissenschaft keine Tageszeit gibt, verpflichtet mich zu tiefer Dankbarkeit. Glücklicherweise teilen wir nicht nur unser Leben miteinander sondern ebenso unsere Interessen.

Auch meinen Eltern ist dafür zu danken, dass sie mich stets zu meinen Studien ermuntert und diese auch finanziell ermöglicht haben.

Nicht zuletzt ist an meinen syrischen Arabischlehrer Ḥasan zu denken, der im Jahr 2010 durch intensiven Unterricht in Damaskus die Grundlage für ein vertieftes Verständnis der islamischen Literaturen gelegt hat. Seit der unsagbar schreckliche Krieg Syrien überzogen hat, habe ich von ihm nichts mehr gehört und muss um sein Leben fürchten.

Abstract

Die Masterarbeit "Der Askesediskurs im klassischen und nachklassischen Sufismus" geht der Frage nach, wie asketische Praxis und der Topos der Enthaltsamkeit im Umfeld der islamischen Mystik thematisiert werden. Dabei wird dezidiert ein religionswissenschaftlicher Zugang vertreten, der einen erweiterten Anspruch an die Nutzbarmachung der Ergebnisse für eine allgemeine Askeseforschung intendiert.

Dafür wird zunächst der Askesebegriff geklärt und unterschiedliche religionswissenschaftliche Askesedefinitionen werden diskutiert. Ein Kapitel zur Religionsgeschichte des Sufismus referiert verschiedene Entwicklungen des sufischen Gedankenguts im Verlauf der islamischen Geistesgeschichte und thematisiert auch den Zusammenhang von Sufismus und Moderne. Im weiteren Verlauf werden mögliche außerislamische Einflussfaktoren ebenso diskutiert, wie mögliche Andeutungen zur Frage der Enthaltsamkeit im Koran und der Traditionsliteratur (arab. *hadith*). Im Zuge dessen wird in Form eines Exkurses in die sufischen Methoden der Koranexegese eingeführt. Zudem wird der Frage nach dem Verhältnis von sufischer Frömmigkeit und islamischer Rechtswissenschaft (arab. *fiqh*) nachgegangen. Dabei wird gezeigt, dass kein generelles Spannungsverhältnis zwischen beiden Systemen existiert, wenngleich dem Sufismus ein antinomistisches Moment innewohnt.

Mit den Konzepten "Triebseele" (arab. *nafs*) und "Weltverzicht" (arab. *zuhd*) werden ausführlich zwei zentrale Fluchtpunkte islamischer, vor allem sufischer Enthaltsamkeitspraxis diskutiert. Dabei wird auch eine Verhältnisbestimmung der beiden arabischen Begriffe *zuhd* und *tawakkul* vorgenommen.

Im zweiten großen Abschnitt der Arbeit wird den innersufischen Diskursen über die zentralen Disziplinen asketischer Praxis wie etwa Armut, sexuelle Abstinenz, Einsamkeit oder Hungern nachgegangen. Die Haltungen der sufischen Autoritäten zu diesen Fragen erweisen sich dabei als höchst disparat. So lässt sich sagen, dass es im klassischen und nachklassischen Sufismus keinen Konsens darüber gibt, welche Haltung ein Sufi zur Askese einzunehmen hat, oder welche enthaltsamen Praktiken gar als allgemeingültig anzusehen wären. Beispielhaft seien die elaborierten Diskurse über die Frage erwähnt, ob Armut oder ein bescheidener Wohlstand zu bevorzugen ist.

In einem letzten Schritt werden jene Diskurse untersucht, die asketisches Tun kritisch thematisieren oder gar vollkommen ablehnen. Dabei wird ersichtlich, dass Askesekritik sowohl aus dem Inneren des Sufismus als auch von Außen erfolgt.

Lebenslauf

Mag. phil. Gino Poosch, Bakk. phil.

E-Mail: gpoosch@hotmail.com

.....

Ausbildung

Universität Wien

03/2009-06/2012 Studium und Abschluss des Magisterstudium Publizistik- und

Kommunikationswissenschaft, Universität Wien

09/2005- 03/2009 Studium und Abschluss des Bakkalaureatstudiums Publizistik-

und Kommunikationswissenschaft, Universität Wien

04/2004 Abitur: Robert-Blum Gymnasium, Berlin

Berufliche Erfahrung und Weiterbildung

2012	Forschungsaufenthalt in	Indian (6 Machan)
2012	FUISCHUHUSAUIEHIHAILIH	malen to wollen

2012 Feldforschungen zur Missiontätigkeit der Zeugen Jehovas

2011 Studienaufenthalt in China

07/2010 Arabischintensivunterricht in Damaskus, Syrien

2010 Studienaufenthalt in Beirut, Libanon

2010 Archäologische Ausgrabungen und Studien in Jerusalem, Israel

2010 Arabischkurs an der Österreichischen Orient-Gesellschaft

Hammer-Purgstall

2009 Leitung: Bereich "Werbung und PR" des Kulturfestivals Centropalia

2008 Redakteur beim Magazin "NAME IT" in Wien

2003/04 Leitung: Callcenter "InterCall Berlin"

1999 Praktikum: Radiosender "Berlin Aktuell 93,6"