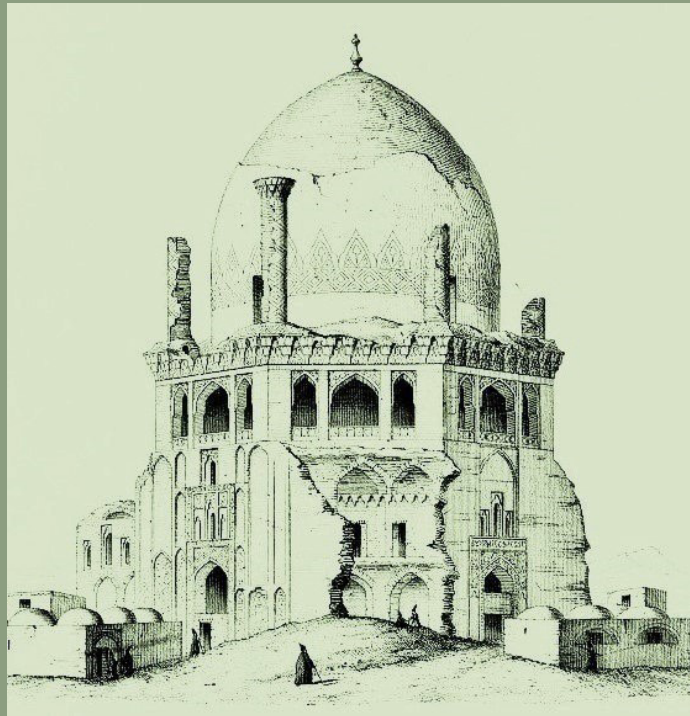


ralf osman hajjar

Besuch der Gräber

Der sufische Kult um die Würde des Menschen
in der Shādhiliyya-Tradition



Dissertation zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie
am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin,
vorgelegt von Ralf Hajjar,
Berlin 2015

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ralf osman hajjar

Besuch der Gräber

Der sufische Kult um die Würde des Menschen

in der Shādhiliyya-Tradition



Originaltitel der Dissertation:

Besuch der Gräber

Sufische Heiligenverehrung als ästhetische Erfahrung einer Würde des Menschen

Am Beispiel der šādilitischen Ordenstradition in Ägypten

Erstgutachterin: Prof. Dr. Regula Forster

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Renate Jacobi

Tag der Disputation: 7. Dezember 2015

Titelbild: Pascal-Xavier Coste (1787-1879):
»Mosquée et tombeau d'Ismaël Khoda-Bendeh, Soulthanieh«
(»Moschee und Grab von Ismā'īl Khudābanda, Sulṭāniyya«).
Ca. 58 × 46 cm.
In: Pascal-Xavier Coste (1867):
Monuments modernes de la Perse mesurés.
Dessinés et décrits par Pascal Coste.
Paris. Abb. 27. S. 46.

Inhaltsverzeichnis

Vorrede	v
Einführung	1
Wahrheit und Würde	44
Shādhiliyya	138
Rituelle Texte	138
Reformschriften	203
Feldbericht	257
Jahrestag	264
Bund	294
Reinigung	312
Pilgerreise	339
Etikette	368
Charisma	394
Menschenwürde	406
Reflexionen	431
Konklusion	439
Nachwort	450
Literaturliste	453
المصادر العربية	478
Abbildungsverzeichnis	482
Register	498
Personenregister / فهرس الأعلام	498
Sachregister / فهرس الموضوعات	510
Ortsregister / فهرس المواقع	528

Vorrede

As to the mass of man, his beating heart,
So to the world, the throbbing realm of Ind;
And as to man, his heart of hearts, or soul,
So to the world, in Ind, the Taj Mahál!
Describe it? Nay! impossible, in words;
Depict it? Nay! impossible, in paint;
As well attempt a storm at sea in song,
Or the resplendent crown of the Creator,
The jeweled rainbow, on a yard of canvas!¹

Frank Cowan

1

Für den Dichter, Juristen und Arzt Frank Cowan² – Sekretär des US-Präsidenten Andrew Johnson – hat die in Marmor geronnene Totenklage eines indischen Kaisers alles Irdische von sich geschieden. Der Tadsch Mahal³ schlägt als galaktisches Herz, das sich gleich einem dunklen Stern dem Versuch einer künstlerischen Hermeneutik entzieht. Das Mausoleum verweigert sich der Sprache und Malerei jedoch nicht nur aufgrund seiner übernatürlichen Schönheit, sondern auch wegen der Erinnerung an einen verheerenden Liebesschmerz, der ein ganzes Reich in den Ruin trieb. Somit verweist das Mausoleum auch auf eine kollektive Misere, die in der ästhetischen Erhöhung von Shāh Ğahāns⁴ Lieblingsgattin Mumtāz Maḥall⁵ sublimiert wird.⁶ Durch seine architektonische Erhabenheit verwandelt

Tadsch
Mahal

¹ Cowan 1892, Bd. 1, 159.

² ∞ 1905. Da diese Studie nicht historisch, sondern anthropologisch ausgerichtet ist, gilt es, die Beschränkung des Lebens und Wirkens einer Person mit einem Fragezeichen zu versehen. Anstelle der Abkürzung ›gest.‹ oder entsprechender religiöser Symbole wird deshalb das mathematische Zeichen für die Unendlichkeit verwendet: ∞ (siehe unten Abschnitt 44).

³ Aus dem Arabischen stammende Wörter, die wie ›Tadsch Mahal‹ in den *Duden* Eingang gefunden haben, werden wie von der Dudenredaktion vorgeschlagen geschrieben. Bei Namen weniger bekannter Orte, Personennamen und Dynastien orientiert sich die Schreibung an den Gepflogenheiten angelsächsischer Umschrift (jedoch statt ›dĵīm‹ – entsprechend den Vorgaben der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft – ›ġīm‹).

⁴ Reg. 1037-1068/1628-1657.

⁵ ∞ 1041/1631.

⁶ Vgl. Preston/Preston 2008, 19. Obgleich Purushottam Nagesh Oak versuchte, den Tadsch Mahal als Hindutempel zu entlarven (vgl. Oak 1974), ist es auch unter Hindus lediglich eine Minderheit, die den mit dem Bauwerk assoziierten Shāh-Ğahān-Mythos zurückweisen (vgl. Edensor 1998, 81).

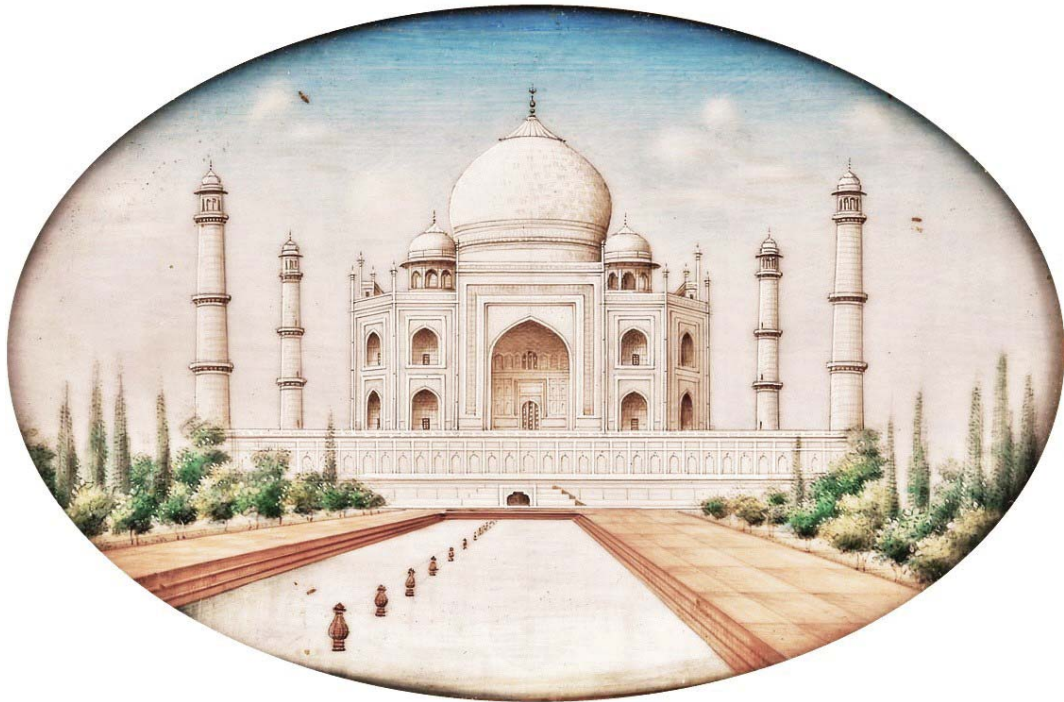


Abbildung 1: Indischer Miniaturmaler: Tadsch Mahal. Gouache auf Elfenbein. Ca. 13 × 8.5 cm. 19. Jh. Privatbesitz.

das Bauwerk die Bitterkeit des Lebens in einen schneeklaren Schmelz. Von solch einer kosmischen Steigerung des Geistes lebt nun auch der sufische Schreinkult: Selbst ein in der Stadtlandschaft verborgenes oder in der Weite der Wüste verlorenes Kuppelgrab mag den Besuchenden als Sphäre eines höheren Bewusstseins erscheinen, als eine ›Krone des Ortes‹ (*tāğ maḥall*)⁷, die sich von ihrer räumlichen Gebundenheit befreit und einen überirdischen Glanz verbreitet. Besonders in Sufikreisen wird der Schrein daher nicht lediglich als aufwendig inszeniertes Depot menschlicher Gebeine betrachtet, sondern – ähnlich wie der Tadsch Mahal in Cowans Gedicht – als lebendiger Puls, als ›Weltseele‹.⁸ Somit verspricht die sufische Praxis des Grabbesuchs eine anthropologische Urerfahrung, in der Grenzen eingeholt werden und ›Universa-

⁷ Dies ist die wörtliche Übersetzung, gemeint ist mit dem Namen ›Tadsch Mahal‹ jedoch: die Krone von (Mumtāz) Maḥall.

⁸ Siehe unten Abschnitt 48.

lität« mehr als ein Lippenbekenntnis ist. Die Frage nach solch einer ästhetischen Erfahrung wird das Leitmotiv dieser Studie zum sufischen Schreinkult sein.

Ihr Titel »Besuch der Gräber« (*ziyārat al-qubūr*)⁹ bezieht sich sowohl auf das Ritual und seinen Erfahrungsrahmen als auch auf eine gängige Formel, unter der im islamischen Recht jeglicher Grabkult, insbesondere aber die Heiligenverehrung,¹⁰ kontrovers diskutiert wird. Die außerordentliche Brisanz dieser innerislamischen Debatte manifestiert sich in Bombendrohungen, aufgrund derer der Tadsch Mahal im Jahr 2006 in einen Sicherheitsbereich umgewandelt werden musste.¹¹ Vier Jahre später starben in der vormaligen Mogulresidenz Lahore 42 Menschen bei einem Attentat auf den Schrein des Sufischeichs al-Huǧwī¹², 175 Menschen wurden verletzt.¹³ Als ich sein Mausoleum im Oktober vergangenen Jahres besuchte, war trotz des Eindrucks von Heiterkeit und Frieden die Angst vor einem Anschlag in der Gestalt sechsfacher Leibesvisitationen und strenger Kontrollen immer noch gegenwärtig. Trotz der Autorität ihrer Waffen war die Garde aber keineswegs angespannt, im Gegenteil: Einer der am Schrein postierten Polizisten nahm einige der geweihten Rosenketten und hängte sie mir freundschaftlich um den Hals. Dieser Schmuck ließ sich leicht als floraler Ausdruck einer hingebungsvollen Liebe zum Heiligen deuten.¹⁴ Gleichzeitig sind die duftenden Girlanden aber auch Anlass für

⁹ Daher: »das Besuchen der Gräber« oder »der Besuch der Gräber«.

¹⁰ Die Begriffe »Heiligenverehrung« und »Schreinkult« werden hier weitgehend synonym gebraucht, da die Heiligenverehrung, um die es hier geht, am Schrein praktiziert wird.

Die Übertragung des bereits in den Duden aufgenommenen arabischen Begriffs »Wali« als »Heiliger« ist üblich, wurde aber auch kritisiert (vgl. Gonella 1995, 1, Nr. 1). Chodkiewicz spricht sich für die Übersetzung aus, weil es genügend Vergleichskriterien gibt und der Einwand einer Verfälschung auch eine Übersetzung von »Prophet« oder »Offenbarung« verbieten würde (vgl. Chodkiewicz 1995, 13f.).

¹¹ Die Bedrohung kommt *Hindustantimes* zufolge vor allem von wahhabitischen Seite (vgl. Nandini 2007, zur wahhabitischen Schreinerstörung auf der Arabischen Halbinsel vgl. Beranek/Tupek 2009).

¹² Auch: Ḥaẓrat-i Dātā Ganǧbakhsh (∞ zw. 465 u. 469/1072 u. 1077).

¹³ Aleem Maqbool führt den Anschlag auf die Taliban zurück (vgl. Maqbool 2010).

¹⁴ In der klassischen Sufipoesie symbolisiert die Rose häufig die Wange des göttlichen Geliebten (vgl. Schimmel 2002 [¹1994], 55).

das Aufbrechen von Feindseligkeiten. Denn nicht nur in der orientalistischen Betrachtung, sondern auch von muslimischer Seite wird der Rosendekor gerne als ›Blumenopfer‹ interpretiert und missbilligend auf hinduistische Praktiken zurückgeführt.¹⁵ Ein Dorn im Auge ist den Kritikern daher neben der Errichtung von ›Tempeln‹ für die Heiligen auch ihre Verehrung in Wort und Tat, wie das Rezitieren der Eröffnungssure als Sprachopfer, das Anbringen von Wunschzetteln, das Geben von Geldspenden, das Beweihräuchern, Umkreisen, Berühren und Küssen des Schreins.¹⁶ Ideologisch beanstandet wird wiederum in erster Linie das Konzept einer Fürsprachetätigkeit (*tawassul*)¹⁷ seitens der Heiligen. Sie ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Da den Heiligen eine besondere Gottesnähe zugestanden wird, nehmen viele Besuchende an, das Bittgebet aus ihrem Mund zähle mehr als das der einfachen Gläubigen. Sie beauftragen deshalb die als lebendig erachteten Heiligen, ihr irdisches Anliegen an Gott weiterzuleiten, da dieses einem außergewöhnlich frommen Menschen sicherlich nicht abgeschlagen werde.¹⁸ Ein Prädikat der Heiligkeit wird dabei nicht durch eine urkundliche Kanonisierung verliehen, sondern gemäß der hier beschriebenen Logik durch eine große Anzahl von wundersamen Erfolgsgeschichten begründet.¹⁹

In der speziell sufischen Heiligenverehrung spielen Wunder ebenfalls eine wichtige Rolle, allerdings weniger in Hinblick auf ihren praktischen Wert für die Grabbesucher, denn als Beweis, dass die Heiligen einen höheren, wenn nicht höchsten Grad an Würde behaupten. Dieser Anspruch teilte sich mir vor allem durch die Legenden mit,

¹⁵ Vgl. Goody 1993, 338.

¹⁶ Vgl. Saheb 1998, 72f. u. Smith 2003, 112.

¹⁷ Arabische Begriffe werden (so keine Genitivkonstruktion vorliegt) ohne Artikel transkribiert. Zum Begriff *tawassul* vgl. die Aufsätze von Shirazi 2003 u. Marmon 1998.

¹⁸ Die Vorstellung, dass Heilige von sich aus etwas bewirken, widerspricht einem ›orthodoxen‹ Islamverständnis und findet sich auch nicht in historischen *ziyāra*-Büchern (vgl. Ohtoshi 2006, 326).

¹⁹ Vgl. Taylor 1999, 130.

Vorrede

die mir sufische Gesprächspartner und Freunde während meiner Feldforschung in Alexandria erzählten, weshalb sich mir unausweichlich die Frage nach einem Zusammenhang von Heiligkeit und Würde stellte. Hinweise für eine enge Beziehung dieser Begriffe finden sich auch in der Literatur. Scheich al-Ġunayd (wahrscheinlich ∞ 298/910)²⁰ sagt über die Heiligen:

إن الله عز وجل صفة من عباده وخلصاء من خلقه ، اتخبهم للولاية واستخلصهم للكرامة وأفردهم به له
(...)

Gott – mächtig ist Er und erhaben – besitzt eine Essenz unter Seinen Dienern und den Lauteren unter Seinen Geschöpfen. Er hat sie auserwählt für die Heiligkeit, auserlesen für die Würde und sie dadurch für sich Selbst bestimmt [...].²¹

Wenn im Sufismus Heiligkeit und Würde also ein Begriffspaar bilden, war wiederum zu überlegen, ob die sufische Heiligenverehrung etwas mit dem philosophischen Diskurs der Menschenwürde zu tun hat. Denn obgleich dieser einem völlig anderen Denken verpflichtet zu sein scheint, stünde es seiner universalen Präention geradezu entgegen, würde er mit dem historischen Paradigma der Aufklärung unlösbar verbunden und seine Übertragbarkeit auf andere kulturelle Zusammenhänge ausgeschlossen. Universalität kann der Menschenwürde tatsächlich nur dann zukommen, wenn sie nicht als ›humanistisches‹ Modell, sondern als menschliche Erfahrung verstanden wird. Als solche müsste sie in der Praxis in Erscheinung treten, warum also nicht im Protokoll sufischer Zeremonien?

Geht es um die Heiligen als Anwälte der Würde, kann das Ignorieren ihres ›Amtes‹ der Investigation nicht dienlich sein. Deshalb soll hier nicht wie in orientalistischer Prosa üblich auf das ehrende Prädikat ›Scheich‹ verzichtet werden.²² Zwar wird sich zeigen, dass

4

Respekt

²⁰ Zur Verwendung des Symbols › ∞ ‹ siehe oben Abschnitt 1, Nr. 2.

²¹ Al-Ġunayd 1988, 42.

Sofern nicht anders angegeben, stammen die beigefügten Übersetzungen vom Verfasser.

²² Aus dem gleichen Grund seien auch dem Prophetengeschlecht Dienstitel und Segensspruch nicht verwehrt – daher Sayyid/Sayyida (siehe unten Abschnitt 21, Nr. 78) beziehungsweise die Propheteneulogie ﷺ (*ṣallā Llāhu ‘alayhi wa-sallam*/Gott segne ihn und schenke ihm Heil).

Vorrede

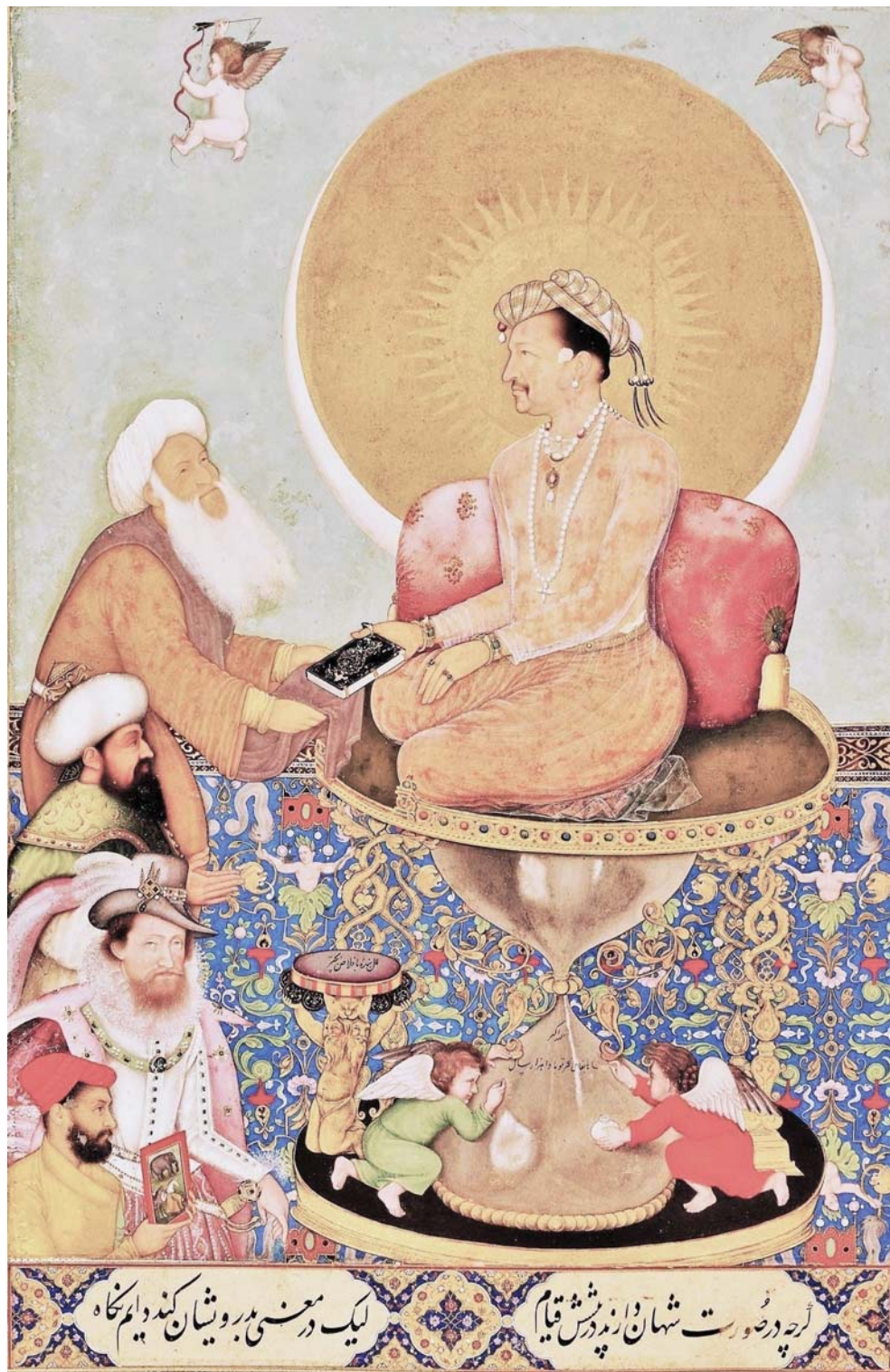


Abbildung 2: Bichitr (fl. 1615-1650): Ġāhangīr zieht einen Sufischeich gegenüber den Königen vor – unter ihnen auch James I. Deckende Wasserfarbe, Tinte und Gold auf Papier (gehört zum Sankt-Petersburg-Muraqqa'). 25.3 cm × 18 cm. Zwischen 1615 und 1618. Freer Gallery of Art. Washington.

Vorrede

sufische Würde nicht nur mit Ehrerweisung und Respekt zu tun hat, die Vervollkommnung der Umgangsformen nimmt im sufischen Bildungsideal aber zweifellos eine zentrale Stellung ein. So lehrt Scheich al-Sulamī (∞ 412/1021):

التصوف كله آداب ، لكل وقت أدب ، ولكل مقام أدب (..)

Der Sufismus besteht ausschließlich aus Artigkeiten. Jedem Augenblick und jedem Rang gebührt eine Artigkeit [. . .].²³

5

Danksagung

Im Sinne einer sufischen wie akademischen Etikette möchte ich an dieser Stelle all denjenigen meinen Dank aussprechen, die am Zustandekommen dieser Arbeit beteiligt waren, wobei vor allem auch den ›Heimgangenen‹ meine Verbundenheit ausgedrückt sei. Das mag vielleicht sonderbar anmuten. Wenn sich Helena Hallenberg in ihrer Dissertation *A Saint Invented* aber auf die Inspiration von Scheich al-Disūqī (∞ 696/1296)²⁴ beruft – man sich also bei einem erfundenen Heiligen bedanken darf – dann wohl erst recht bei einem historischen Gelehrten wie Scheich Ġābir al-Anṣārī (∞ 697/1297-8). Dieser Alexandriner Heilige versorgte mich freilich nicht nur mit wissenschaftlichen Eingebungen. Vielmehr schien er einem Gremium von Sufiheiligen vorzusitzen, das mir als ›Studiosus‹ spezielle Prüfungen auferlegte, zu denen offenbar auch die Promotion selbst gehörte. Das Ganze hatte gleichzeitig auch etwas Spielerisches. Meine Lehrzeit bei einem überaus diesseitigem Sufilehrer erschien mir daher wie eine Performanz, bei der es in erster Linie darum ging, die Gunst eines über die Lebenswelt erhabenen Publikums zu erwerben.

Mein weltlicher Dank sei nun in erster Linie dem Ordensscheich ausgedrückt, der mir vertrauensvoll die Durchführung der Untersuchung genehmigte und – da er ein Studium in Deutschland absolvierte – sie hoffentlich lesen wird. Zu würdigen ist vor allem auch die geduldige Einweisung des Sufilehrers sowie die freundschaftliche Unter-

²³ Al-Sulamī 1986 [1953], 119. Er zitiert Scheich Abū l-Ḥafṣ al-Ḥaddād (∞ 270/883).

²⁴ Vgl. Hallenberg 2005, 13.



Abbildung 3: Mogulkünstler: Derwische tanzen vor den Heiligen. Wasserfarbe und Gold auf Papier. 27 × 17.6 cm. Um 1760. The San Diego Museum of Art.

Vorrede

stützung aller Ordensangehörigen, die mich an ihrer Erfahrungswelt teilnehmen ließen. Zudem gilt mein Dank allen Alexandrinern, die mir geholfen haben, die konkreten Schwierigkeiten einer Feldforschung zu meistern, insbesondere dem Imam der Sīdī-Ġābir-Moschee, meinen Freunden vor Ort, den fürsorglichen Hotelangestellten sowie meinem Vermieter als Helfer in allen Lebenslagen. Darüber hinaus bedanke ich mich herzlich bei den Wissenschaftlern, die mich mit ihrer Kritik darin unterstützten, die nötige Distanz zum Gegenstand zu gewinnen. Insbesondere bin ich diesbezüglich den Professorinnen, die mich bei dieser Arbeit begleiteten, zu großem Dank verpflichtet. Frau Prof. Renate Jacobi führte mich über Jahre hinweg an das Thema Sufismus heran und ermutigte mich, die islamische Mystik nicht nur als kulturelles System, sondern als Ausdruck einer anthropologischen Erfahrung zu betrachten. Zudem unterstützte sie mich mit Einfühlungsvermögen und Menschenkenntnis, die Hindernisse dieser Aufgabe zu überwinden. In gleichem Maße trifft dies auf Frau Prof. Regula Forster zu. Sie bestärkte mich darin, diese Arbeit als Promotionsvorhaben in Angriff zu nehmen und mich auf den schmalen Grat zwischen akademischem Diskurs und sufischer Welterfahrung einzulassen. Als sich dieser Weg als überaus heikel herausstellte, half Frau Prof. Forster mir mit Rat und Tat, ihn konsequent zu beschreiten. Moralisch unterstützte mich auch mein Tutor der Musikethnologie Markus Schmidt, bei dem ich mich genauso herzlich bedanke wie bei meinen Kollegen des Sonderforschungsbereichs „ästhetische Erfahrung“. Unterstützt hat mich in bewundernswertem Maße auch meine Mutter, indem sie sich immer wieder auf schwierige Diskussionen über das Thema einließ. Zustande kam dieses Projekt ganz konkret durch die Finanzierung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), daher gilt mein Dank im Besonderen auch den deutschen Steuerzahlern.

6

Entsprechend dem Ideal einer literarischen Ökonomie wie auch im Interesse einer besseren Lesbarkeit wurde die Dissertation an vielen Stellen gekürzt beziehungsweise überarbeitet. Dieser Schlichtung des Textes fiel unter anderem ein Kapitel zum Opfer,

Illustrationen

Vorrede

in dem ich versuchte das sufische Mausoleum als ästhetischen Raum zu rekonstruieren. Das Modell diente dazu, verschiedene Momente der ästhetischen Graberfahrung nachzuzeichnen, wobei Spannungen zwischen widersprüchlichen Symbolkreisen für eine ästhetische Aufladung des Raumes verantwortlich gemacht wurden. So wurde beispielsweise die architektonische Verbindung von Kubus und Kuppel hervorgehoben, als Anspielung einerseits auf die Kaaba²⁵ und andererseits auf den Felsendom als architektonisches ›Faksimile‹ der Jerusalemer Grabeskirche²⁶. Diese Analyse einer sufischen Imagination wurde nun durch eine Serie von Illustrationen ersetzt, die den Kontrast zwischen den verschiedenen Symbolwelten mithilfe des Kunstraumes veranschaulichen sollen. Die Abbildungen erfüllen daher keinen dokumentarischen Zweck, sie sind aber auch kein reines Zierwerk. Ihre Funktion besteht darin, den Text in einen Raum der Bilder einzuschreiben, der anders als die Fotografie nicht die ›Realität‹ des Diskurses bestätigt, sondern im Interagieren der Kunstwerke untereinander wie auch durch ihre Kommunikation mit der schriftlichen Darstellung eine weitere Dimension des Bedeutens eröffnet.

7

Orientalismus

Von orientalistischer Seite ist der berechtigte Einwand zu erwarten, die diskursiven Spannungen im sufischen Schreinkult hätten wenig mit denen zwischen Max Klinger und einer Korankalligrafie zu tun. Wie wir sehen werden, führt die sufische Tradition jedoch ähnlich wie die europäische Kunstgeschichte an einer Grenze des ›Skandalösen‹ entlang. Diese ›Gefährlichkeit‹ von Werken berühmter Maler ist für uns immer noch affektiv nachvollziehbar, während die konzeptionellen Dissonanzen einer islamisch-sufischen Diskussionskultur bei westlichen Lesern schwerlich eine ästhetische Erfahrung hervorrufen dürften. Tatsächlich lässt sich das Ästhetische nicht allein durch wissenschaftliche Beschreibung erschließen, sondern es bedarf immer einer As-

²⁵ Der Umlauf um die Kaaba wird durch das rituelle Umkreisen des Sarkophags evoziert

²⁶ Was sich in der Kritik der sufischen Heiligenverehrung als Imitation christlicher Praktiken widerspiegelt, vgl. Meri 1999, 275f.

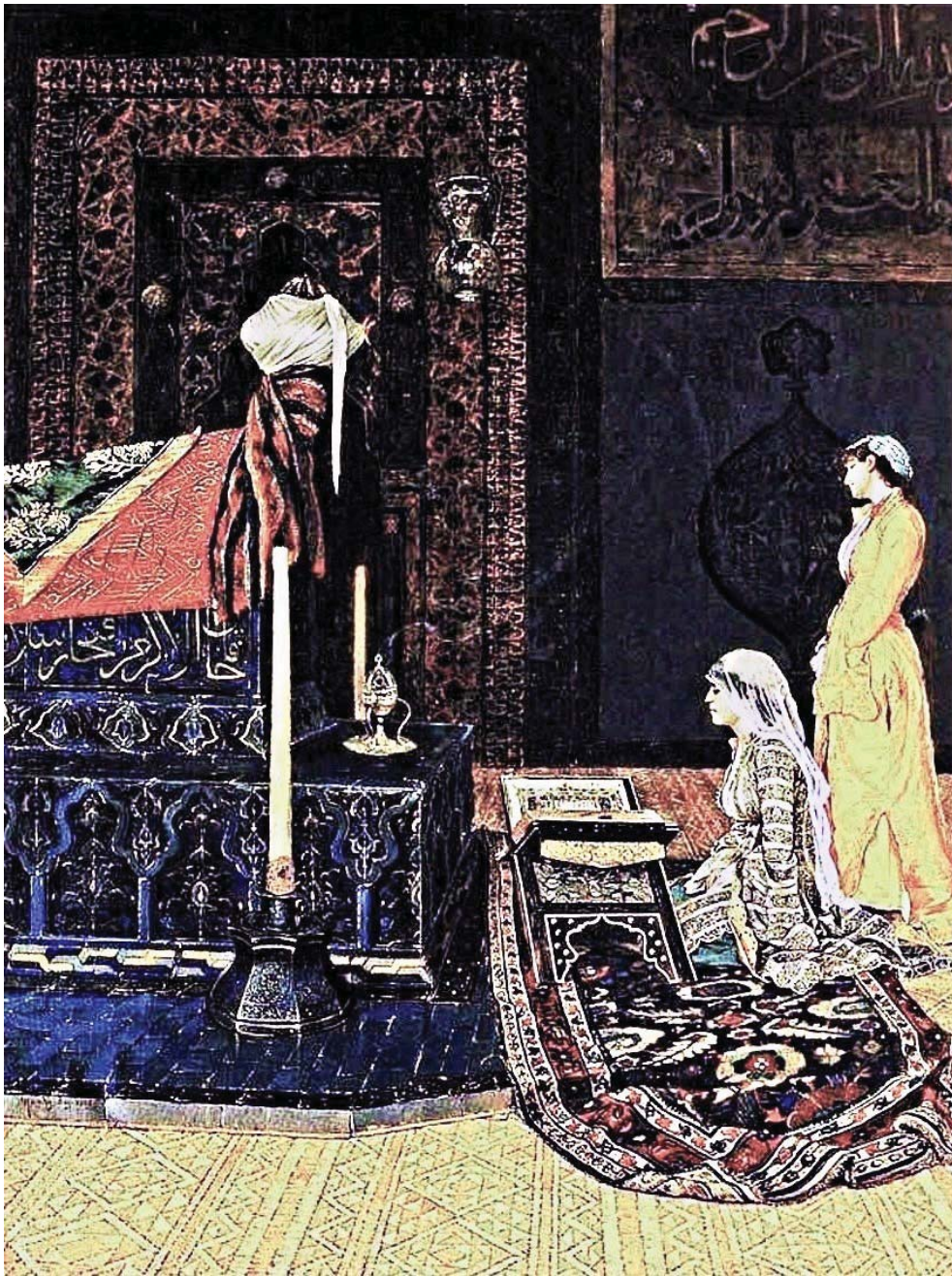


Abbildung 4: Osman Hamdy Bey (1842-1910): »Türbe ziyaretinde iki genç kız« («Zwei Mädchen beim Grabbesuch»). Öl auf Leinwand. 76 × 111 cm. 1890. Osman Hamdi Bey Evi ve Müzesi. Gebze.

Vorrede

soziation hinsichtlich des eigenen Bildungs- und Bilderhorizonts. Aus diesem Grund wurde auch eine Reihe orientalistischer Gemälde ausgewählt – Edward Saids Kritik zum Trotz, der Orientalismus stelle eine Ermächtigung des Ostens durch den Westen dar.²⁷ Obgleich ich Said hier *grosso modo* Recht gebe, sollte nicht unterschlagen werden, dass der Orientalismus zwar in Europa entstanden ist, aber ebenso auch von Künstlern orientalistischer Herkunft gepflegt wurde, die ihn offenbar als emanzipatorisches Machtmittel einsetzten. Deutlich wird dies besonders in den Werken des Malers und Museumsgründers Osman Hamdy Bey (∞ 1328/1910).²⁸ In seinem Gemälde *Zwei junge Mädchen beim Grabbesuch* zeichnet er eine der beiden jungen Frauen im traditionellen Gewand und die andere in modebewusster westlicher Garderobe. Ist es für den künstlerischen wie für den akademischen Orientalismus charakteristisch, kulturelle und historische Differenzen zu ignorieren,²⁹ so bringt der Künstler hier zum Ausdruck, wie die Kontemplation in der zeitlosen Atmosphäre des Heiligengrabs den schwer entrinnbaren Hegemonieanspruch des Westens außer Kraft setzt. Auch die Illustrierung meiner Arbeit zielt auf solch eine künstlerische ›Dekonstruktion‹, denn es geht um die Einsicht, dass die kulturellen Differenzen beim Grabbesuch zwar nicht verschwinden, in der ästhetischen Erfahrung jedoch ihre Bedeutung verlieren und neue Differenzen generieren. Wenn ich in meinem Feldforschungsbericht Szenen der Gegenwart unterschiedslos mit orientalischen, orientalistischen und okzidental Bildzeugnissen illustriere, so möchte ich daher das Moment einer quasi Raum- und Zeitlosigkeit evozieren, das ich nicht dem Sufismus als gesellschaftlicher Erscheinung unterstelle, das meines Erachtens aber für eine sufisch-kosmische Erfahrung entscheidend ist.

²⁷ Vgl. Said 2006 [¹1978], 240.

Von der wissenschaftlichen Transkription arabischer Namen wird abgesehen, sofern es sich dabei um Autoren handelt, deren hier zitierte Werke in westlichen Sprachen publiziert wurden.

²⁸ Er signierte in lateinischer Schrift. Aufgrund mangelnder Sprachkompetenz wird hier generell auf eine wissenschaftliche Transkription des Osmanischen verzichtet und stattdessen die moderne Orthografie des Türkischen verwendet.

²⁹ Vgl. Abdel-Malek 1963, 108.



Abbildung 5: Jean-Baptiste Vanmour (1671-1737): »Derwisj« (»Derwisch«). Öl auf Leinwand. 39.5 × 31.5 cm. Zwischen 1700 und 1737. Entstanden in Istanbul. Rijksmuseum. Amsterdam.

Einführung

Karl-Heinz Götttert's *Kleine Schreibschule für Studierende* (1999) instruiert, die schlichteste Form der Einführung bestehe in der Bekanntgabe des Forschungsziels.¹ Hier schimmert ein Ideal völliger Klarheit durch, das ein akademisches ›Planen‹ reflektiert, nicht jedoch die Forschungspraxis, deren Ziel häufig höchst unklar ist. Das gilt auch für diese Feldstudie. Denn obgleich die sufische Heiligenverehrung im Vorwort als Erfahrung eines universalen Glanzes gezeichnet wurde,² stellt sie gleichzeitig auch den Eintritt in ein ›Schattenreich‹ dar, das sich einfachen Schemata widersetzt und folglich auch nicht geradlinig sondiert werden kann. Seine Erforschung macht es erforderlich, sich auf die zweifelhaften Randbereiche des Lebens einzulassen, wobei die akademische Logik unvermeidlich ins Schlingern gerät. Deshalb bedarf es einer eigenständigen Erkundung der ästhetische Erfahrung, um nach dem Vorbild von Kants *Prolegomena* (1783)³ einen Kurs zu finden, auf dem sich der philosophische Schiffbruch vermeiden lässt. Kant versucht, das Metaphysische zu retten, indem er die Grenzen des akademischen Instrumentariums aufzeigt.⁴ Würde die Philosophie der Metaphysik tatsächlich im Ganzen misstrauen, so erginge es ihr wie David Hume, der sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Scepticism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt [...] ihm einen Piloten zu geben, der, nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seecharte und einem Compass versehen, das Schiff führen könne, wohin es ihm gut dünkt.⁵

¹ Vgl. Götttert 1999, 29.

² Siehe oben Abschnitt 1.

³ In den *Prolegomena* gibt Kant die ›Quintessenz‹ seiner Kritik der reinen Vernunft (1781) wieder.

⁴ Vgl. Kant 1783, 14f.

⁵ Kant 1783, 17.

Im Bestreben einer Sicherung wissenschaftlicher Erkenntnis arbeitete Kant im ersten Teil der *Prolegomena*⁶ eine transzendente Ästhetik aus, in der er die sinnliche Erscheinung der Dinge dem Denken über sie voranstellt.⁷ Durch diese Antizipation der Ästhetik gegenüber der Logik kam es in der philosophischen Diskussion zu einer erkenntnistheoretischen Aufwertung des ›Geschmacksurteils‹.⁸ Mit ihrem Interesse am ›Ästhetischen‹ bewegt sich die Arbeit also in Kants theoretischem Fahrwasser. Dabei soll ein Scheitern der Vernunft hinsichtlich der sufischen Heiligenverehrung nicht nur durch wissenschaftliche Selbstkritik umschifft werden, sondern das ästhetische Urteil wird als solider Untergrund für die theoretische Reflexion angesteuert. Dieser Rekurs auf die unmittelbare Sinnlichkeit ist keineswegs ein Alleingang. Kants Ästhetik motivierte in der Tat eine breite akademische Diskussion um die ›ästhetische Erfahrung‹, die heute aber eine Distanzierung des Begriffs von seiner kantisch-transzendentalen Begründung versucht.⁹ Solch eine Hinwendung zu einem radikalen Sensualismus sympathisiert beileibe nicht nur mit dem Skeptizismus Humes, sondern reflektiert eine allgemeine der kantischen Kritik vorausgehende metaphysische Erschütterung. Sie rührte aus der traumatischen Erfahrung des Lissabonner Erdbebens von 1751 her, das Voltaire dazu bewog, »den Optimismus seiner Epoche für tot zu erklären«¹⁰. In *Candide* (1759) legt er als »Conclusion« seiner Metaphysikkritik einem Sufi folgende Worte in den Mund:

Qu'importe, dit le Derviche, qu'il y ait du mal ou du bien? Quand Sa Hautesse envoie un vaisseau en Egypte, s'embarrasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non?

⁶ Siehe oben Abschnitt 8.

⁷ Vgl. Kant 1783, 66f.

⁸ Vgl. Figal 2010, 53.

⁹ Vgl. Redeker 2011, 232.

¹⁰ Mayer 2008, 247.

Einführung

Was bedeutet es schon, sagte der Derwisch, ob es Schlechtes oder Gutes gibt? Wenn Seine Hoheit ein Schiff nach Ägypten sendet, belastet es Sie, ob es den Mäusen, die sich auf dem Schiff befinden, wohlgeht oder nicht?¹¹

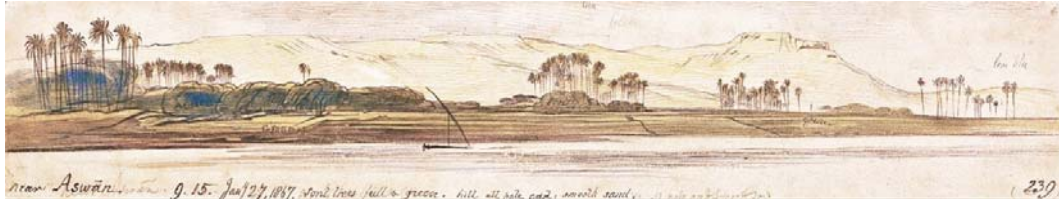


Abbildung 6: Edward Lear (1812-1888): »Near Aswan«. Wasserfarbe und Feder mit dunkelgrauer Tinte über Bleistift auf beigefarbenem Velinpapier. 5.4 × 28.7 cm. 1867. Yale Center for British Art. New Haven.

Ogleich Voltaire diese sufische Weisheit bemühte, um die Idee einer göttlichen Vorsehung zu kritisieren, und sich auch ansonsten sarkastisch in der Kunst der Gotteslästerung übte, drängte es ihn seit 1765 zu einer Kurskorrektur, und er wandte sich gegen einen materialistischen Atheismus. So lasse sich die Natur nicht allein aus dem Realen erklären, sondern ihr Wesen zeige sich vor allem auch im Wirken von Kräften, die auf eine Kategorie des Göttlichen hinweise. Wiewohl er diese Argumentation als Gottesbeweis ansah, galt ihm das Metaphysische als Grenze und nicht als Grundlage des Denkens. Theologische Begriffe des Göttlichen verurteilte er sogar als ›blasphemisch‹. Denn die Vernunft dürfe sich von Gott keine Vorstellung machen, könne Seine Existenz aber auch nicht verwerfen, da das Leugnen gleichfalls eine Lüge wäre.¹²

10

Mit diesem Mut zum Widerspruch antizipiert Voltaires ›Theologie‹ die Wende von einem klassischen Identitätsdenken zu einem Differenzdenken, wie es nicht nur durch Heidegger und Derrida, sondern auch beispielsweise durch Michel Fou-

Differenz

¹¹ [Voltaire] 1759, 241.

¹² Barth 2013, 101-103.

Einführung

cault und Gilles Deleuze vertreten wird.¹³ Diese Philosophen richten sich gegen ein traditionelles Wissenschaftskonzept, das darauf hin abzielt, die Dinge identifizieren oder definieren zu wollen.¹⁴ Statt etwas möglichst eindeutig zu bestimmen und sich hierbei auf scheinbar gegebene Differenzen zu berufen, nehmen sie diese als historische, situationsbedingte Unterscheidungen wahr. Vor allem in der dekonstruktiven Philosophie Derridas verbleiben die Begriffe in einer unabschließbaren Bewegung des Differierens.¹⁵ Hier ist ›Differenz‹ folglich nicht einfach die begriffliche Unterscheidung, sondern bedeutet, diese differenzierend zu überprüfen, um ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu relativieren und die Vorstellung einer ›Präsenz‹ des Sinnes zu unterhöhlen. Solch eine Infragestellung von kulturellen, religiösen und sozialen Gegensätzen als der Betrachtung vorgängiger Realität ist für eine Reise in die Welt des Sufismus schon von daher richtungsweisend, als jede kulturell-essenzialistische Unterscheidung sich wie gesagt als orientalistische ›Usurpation‹ artikuliert.¹⁶ Wird hingegen ein gegenwärtiger Sinn in Abrede gestellt, dann gibt es keine beschreibbaren Objekte mehr und somit auch kein Porträt eines ›Orient‹. Dieser Entzug von Wissen und Gewissheit ist, was Derrida mit der Schreibweise Differenz (*différance*)¹⁷ markiert und als Dekonstruktion bezeichnet. Durchge-

¹³ Vgl. Kimmerle 2004, 17f.

¹⁴ Dies ist vor allem die Tradition des Positivismus.

¹⁵ Derrida schreibt (1967a, 92):

Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant toute détermination de contenu, du mouvement pur qui produit la différence.

Es handelt sich hier also nicht um eine gesetzte Differenz, sondern – vor jeder inhaltlichen Bestimmung – um reine Bewegung, die die Differenz erzeugt.

¹⁶ Vgl. 2006 [¹1978], 240.

Siehe oben Abschnitt 7.

¹⁷ Derrida schreibt *différance*, um mit dem A auf den Produktionsprozess des Differenzierens zu verweisen (vgl. Derrida 1967a, 38). Der deutschen Nachbildung Differenz wird aus ästhetischen Erwägungen die Schreibung „Differenz“ vorgezogen.

Einführung

führt wird sie, indem ähnlich wie in der Osteopathie das sprachliche Gerüst von Texten auf subtile Weise verschoben wird, wobei die Begriffe aus sich selbst heraus neue Differenzen generieren.¹⁸ Derridas Programm erscheint spielerisch, ist aber im Prinzip die radikale Verschärfung von Kants Metaphysikkritik und stellt selbst Humes Skeptizismus in den Schatten.¹⁹ Denn die Dekonstruktion wendet sich nicht nur wie Hume und Kant gegen die kartesianische Vorstellung, ein denkendes Ich sei ein sicherer Ausgangspunkt, um auf dem Weg der Vernunft die Welt zu erschließen.²⁰ Vielmehr wird versucht, Vernunftglauben und Vorstellungen als Lüge des ›Logozentrismus‹²¹ zu entlarven. Dieser bestimmt auch ein halbes Jahrhundert nach Derridas *Grammatologie* (1967) den akademischen Alltag. Noch immer wird das ›Andere der Vernunft‹ ausgegrenzt und nur das ernsthaft erwogen, was sich ein Akademiker vorstellen kann.²² Solch eine ratio-

¹⁸ Hierzu Derrida (1967a, 39):

Les mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. [...] Opérant nécessairement de l'intérieur, empruntant à la structure ancienne toutes les ressources stratégiques et économiques de la subversion [...], l'entreprise de déconstruction est toujours d'une certaine manière emportée par son propre travail.

Die Dekonstruktionsbewegungen beziehen sich nicht auf Außenstrukturen. [...] Indem notwendigerweise von Innen her vorgegangen wird und der vorgehenden Struktur alle strategischen und ökonomischen Ressourcen der Subversion abgerungen werden, wird das Vorhaben der Dekonstruktion in gewisser Weise immer von ihrer eigenen Arbeit fortgetragen.

¹⁹ Das Spielerische wird Derrida gern vorgeworfen (Wilson 1986, 117):

Where Derrida delights in the paradox of deconstruction, Hume proceeds to try to develop an empirically adequate theory of human nature. Derrida can be fun. So, too, can Hume. But Hume is also serious.

²⁰ Descartes schreibt (1672, Teil 1, 2, Übers. von Fischer 1854, 112):

Ac proinde hæc cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat.

Also diese Erkenntnis: Ich denke, also ich bin ist die erste und gewisseste, welche jedem begegnet, der vernunftgemäß philosophirt.

Vgl. Hermanni 2011, 1, Kant 1868 [1781], 197f. u. Hume 2007 [1748], 142.

²¹ ›Logozentrismus‹ ist ein wichtiges Schlagwort bei Derrida. Es verkörpert eine Kritik an einem wissenschaftlichen Umgang mit Sprache, der dem Wort eine ›onto-theologische‹ und daher religiöse Beweiskraft zusisst (vgl. Derrida 1967a, 23f.).

²² Vgl. Heit 2007, 68.

Einführung

nalistische Selbstbeschränkung hätte für eine Betrachtung der ›islamischen Mystik‹ zweifellos fatale Folgen, denn alles, was aus westlicher Sicht irrational erscheint, würde aus dem Blickfeld herausfallen. Somit besteht die Herausforderung dieser Forschung darin, eine Herangehensweise zu finden, die den wissenschaftlichen Vernunftglauben überwindet, da er eine Fundierung des Denkens vorgibt, dieses aber vielmehr beschneidet.²³ Um solch einen derridaischen Anspruch zu erfüllen, liegt es wie gesagt nahe, sich an Kants *Prolegomena* beziehungsweise an seine *Kritik der reinen Vernunft* (1781) zu erinnern und nicht auf die Logik, sondern auf ihren Gegenpart, das Ästhetische, zurückzugehen. Statt eine Dekonstruktion nach derridaischem Modell vorzunehmen, wird daher ein Begriff der ästhetischen Erfahrung am Beispiel der sufischen Heiligenverehrung erprobt, wobei ›ästhetisch‹ hier nicht erstrangig auf die Schönheit des Erfahrenen abzielt, sondern auf eine Art von Wahrnehmung, die eine tiefgreifende Wandlung bewirken kann.

In einem ähnlichen Sinne findet sich eine Betrachtung des Ästhetischen bei arabischen Autoren der Abbasidenzeit.²⁴ Wie Doris Behrens-Abouseif hinsichtlich eines Begriffs der *Schönheit in der arabischen Kultur* (1998) feststellt, interessierten sich die Gelehrten vor allem für die psychosomatischen Effekte ästhetischer Erfahrung hinsichtlich der Heilung, wobei allgemein kein Unterschied zwischen Natur- und Kunsterfahrung gemacht wurde.²⁵ Ausgangspunkt für eine Ästhetik des Sehens war die antike Optik, insbesondere in der Interpretation Ḥunayn b. Isḥāq (∞ 260/873). Gegenüberstellt wurde ein vom Gehirn ausgehender ›Lichtgeist‹ und das ›Luftmedium‹, die sich beide im Auge

11

abbasidische
Ästhetik

²³ Vgl. Derrida 1967b, 294.

²⁴ Die Abbasiden (= Banū l-‘Abbās) regierten von 132/750 bis 656/1258.

²⁵ Vgl. Behrens-Abouseif 1998, 52.

Einführung

träfen, woraus sich dann die Vision ergebe.²⁶ Ibn Haytham (= Alhazen, ∞ 430/1040) entwickelte aus dieser Unterscheidung eine Epistemologie der ästhetischen Erfahrung als Umwandlung des Sinnlichen in abstrakte Vorstellungen.²⁷ Das geschehe, indem der Schauende verschiedene Sinneseindrücke miteinander in Beziehung setzt, sodass sich Bedeutungen (*ma‘ānī*) herauskristallisieren.²⁸

Diese Auffassung von Schönheit als Kombination verschiedener Faktoren ist bei mehreren Autoren anzutreffen. Sie interpretiert die ästhetische Erfahrung als die Verbindung der Qualität des Objektes mit der Perspektive des Subjektes; damit steht sie im Gegensatz zu ästhetischen Dogmen, die allgemeingültige Regeln zur Definierung von Schönheit festsetzen, und innerhalb einer bereits etablierten Tendenz zum Relativismus, der »Gut« oder »Schlecht« nicht als absolute Werte definiert, sondern als Ergebnis der Umstände und subjektiver Erfahrung.²⁹

Wie bei Ibn Haytham geht es in dieser Feldstudie zur sufischen Heiligenverehrung um die Frage, wie sich Bedeutungen herausbilden und Bilder erzeugt werden. Kommen wir nun also dazu, was bei der Graberfahrung denn eigentlich wahrgenommen wird.

Ähnlich wie die Schönheitserfahrung in abbasidischer Zeit mit Heilung assoziiert wurde, besuchen Nicht-Sufis die Gräber der Sufiheiligen meistens aus medizinischen Gründen. Als Heilpraxis ist der Kult in weiten Kreisen der muslimischen Gesellschaft üblich. Wie bereits angedeutet,³⁰ hat er dann aber weniger mit ästhetischer Erfahrung als mit Erfahrung im umgangssprachlichen Sinne des Wortes zu tun: Die Heiligen werden angerufen, weil die Besucher sich hinsicht-

²⁶ Vgl. Sabra 1981, 55. Nr. 34.

²⁷ Vgl. Behrens-Abouseif 1998, 46.

²⁸ Vgl. Hamdouni Alami 2015, 56f.

²⁹ Behrens-Abouseif 1998, 47f.

³⁰ Siehe oben Abschnitt 2.



Abbildung 7: Arabischer Kopist: »Tawāḍuḥ taṣrīḥ al-‘ayn« (»Darstellung einer Augensektion«). Buchmalerei. In: Ḥunayn b. Iṣḥāq (ca. 1200): Al-Masā’il fi l-‘ayn. Manuskript in Dār al-Kutub wa-l-Wathā’iq al-Qawmiyya (Nationalbibliothek). Kairo.

Einführung

lich ihrer Bedürfnisse von ihnen Wunder erhoffen, die *der Erfahrung nach* auch zu erwarten sind. Der Grabbesuch dient hier der Unterstützung in alltäglichen Angelegenheiten und hat folglich wenig Bezug zur ›Vernunftkritik‹ der ästhetischen Erfahrung.³¹ Denn obgleich ihr das Wunder in seiner logokritischen Negativität entspricht, ist der Umgang mit ihm ein ganz pragmatischer und dürfte im Licht eines ›populären Positivismus‹ den Besuchern durchaus als ›gesunder Menschenverstand‹ erscheinen. Die sufische Heiligenverehrung hingegen wird systematisch betrieben, um eine die Vernunft transzendierende Liebe zu erfahren. Dem Erosdiskurs des Sokrates zufolge reflektiert sie freilich ein Bedürfnis,³² hier jedoch eher als geistiges denn als leibliches Verlangen. Zwar richtet sich die Liebessehnsucht auf die Heiligenfigur, sie ist aber als eine Art Exerzitium für die angestrebte Gottesliebe zu verstehen.³³ Die hierbei frei werdenden Affekte aktualisieren sich häufig als Grabvisionen, deren Bildsprache sich leicht auf eine kollektive Motivik zurückführen ließe. Die Berichte meiner Gesprächspartner handelten immer wieder von überwältigenden Lichtphänomenen oder mit Pathos auftretenden Propheten und Heiligen. Niemals war die Rede von oneirologischen Sequenzen wie die kannibalischen Kühe und die sich von Ähren ernährenden Ähren eines alttestamentarischen Pharaonentraums.³⁴ Im Gegensatz zur Traumsprache zeichnet sich die Metaphorik der Grabvision vielmehr durch eine gewisse Fantasielosigkeit aus, sie ist völlig transparent, wenn nicht gar ›einfallslos‹ – die Erscheinung am Grab erfordert keine ausgefeilte Hermeneutik, denn sie geht maßgeblich in der ästhetischen Funktion auf.³⁵ Zweifelsohne ist der Gegenstand kein realer, sondern ein ›surrealer‹. Dass et-

³¹ Siehe oben Abschnitt 9.

³² Vgl. Platon 2004 [¹1940], 695f. (*Symposion*).

³³ Vgl. Chih 2000, 268.

³⁴ Vgl. Gen 41,1-4 u. Q 12,43.

³⁵ Für sufische Visionen gilt in erhöhtem Maße, was Borges über die Prophetenträume sagt (Borges 1987, 12, Übers. von Gisbert Haefs, Borges 1994, Bd. 15, 13):

Los sueños de la Escritura no tienen estilo de sueño; son profecías que manejan de un modo demasiado coherente un mecanismo de metáforas.

Die Träume der Heiligen Schrift haben keinen Traumstil; es sind Prophezeiungen, die allzu kohärent einen Mechanismus von Metaphern handhaben.

Einführung

was Schönes nicht unbedingt ›authentisch‹ sein muss, zeigte sich jedoch bereits anhand der abbasidischen Ästhetik. Wie gesagt war das ästhetische Objekt nicht nur die Natur, sondern auch die Kunst,³⁶ der als Kopie des Realen zugesprochen wurde, die natürliche Schönheit einfangen zu können (was die Begründung dafür war, dass gemalte Szenerien in den Bädern zu therapeutischen Zwecken eingesetzt wurden).³⁷ Das Schöne kann also auch eine Illusion sein, und es ist nur ein Schritt weiter, das Ästhetische anstatt in der künstlerischen Imagination, in der Realisierung des Irrealen zu erkennen. Verwandt ist die Erscheinung der Heiligen mit der Erfindung des Künstlers auch von daher, als sich beide mehr oder weniger als Emanzipation von der Naturgesetzlichkeit darstellen. Dass der hier zur Anwendung kommende Begriff des Ästhetischen sich maßgeblich an der Kunsterfahrung orientiert, ist also keineswegs nur ihrer Privilegierung in den Ästhetiken europäischer Philosophen geschuldet.

13

Wenn der ästhetische Gegenstand im sufischen Grabkult keine ›Authentizität‹ beanspruchen kann, so ist die ästhetische Erfahrung gleichwohl ›Ausdruck‹ von etwas, das sich auch benennen lässt. Entsprechend der derridaischen Literaturphilosophie sollen die Visionen daher nicht als metaphysische Wirklichkeit, sondern als ästhetische Erfahrung einer ›Lektüre‹ betrachtet werden. Wohlge-merkt handelt es sich bei dem Gelesenen nicht um eine Schrift im engeren Sinne. Wie sich zeigen wird, besteht der Text in erster Linie in der Grabinszenierung. Gelesen wird sie durch Legenden, Gedichte und Gebete, die als literarischer Textraum mit dem Mausoleum assoziiert werden. In ihm können sich die Heili-

Heiligenfigur

³⁶ Siehe oben Abschnitt 11.

³⁷ Vgl. Behrens-Abouseif 1998, 52.

Einführung

gen zu einer dynamischen Figur verdichten. Ihre Lebendigkeit wird durch eine Betrachtung vom Menschen als Text begründet, der kontextuell und somit zeitlich unbegrenzt ist. Um ihn als ›Korpus‹ zu veranschaulichen, erscheint es sinnvoll, sich auf eine bestimmte Sufitradition zu beschränken. Entsprechend den während meiner Feldforschungsreise in Alexandria besuchten Mausoleen³⁸ richtet sich der Fokus auf die shādhilitische Schule, die vor allem in Nordafrika verbreitet ist.³⁹ Um eine vage Idee von der Shādhiliyya zu vermitteln, seien hier einige Schlaglichter auf ihre Geschichte geworfen:

14

Shādhiliyya

Der Namensgeber Scheich al-Shādhilī (∞ ca. 656/1258) stammte aus dem heutigen Marokko. Nach einem Besuch in Bagdad ließ er sich zunächst in Tunis nieder und später in Alexandria.⁴⁰ Hinsichtlich seiner Vita gehen unsere Informationen ausschließlich auf hagiografische Berichte zurück.⁴¹ Zu nennen sind vor allem die Berichte von Scheich Ibn al-Ṣabbāgh (∞ 724/1323)⁴² und Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh al-Iskandarī (∞ 709/1309).⁴³ Während Scheich Ibn al-Ṣabbāgh zur frühen shādhilitischen Gemeinde in Tunis zu rechnen ist und allein durch seine Hagiografie in Erscheinung trat,⁴⁴ war Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh, wie sein Herkunftsname ›al-Iskandarī‹ sagt, ein gebürtiger Alexandriner. Als azhariti-

³⁸ Die Feldforschung umfasst vier Aufenthalte vom 5. bis 19. Juli 2008, vom 7. bis 21. September 2008, vom 15. November bis 13. Dezember 2008 sowie vom 30. Dezember 2008 bis 24. Februar 2009.

³⁹ Paul Nwyia weist darauf hin, dass die Shādhiliyya sich nicht als ›Ordensmantel‹ (*khirqā*), sondern als ›Rechtleitung‹ (*hidāya*) und daher als Denkschule versteht (vgl. Nwyia 1990 [1986], 31).

⁴⁰ Vgl. Geoffroy 2005a, 15.

⁴¹ Vgl. Honerkamp 2005a, 73.

⁴² *Die Perle der Geheimnisse (Durrat al-asrār)*. Siehe unten Abschnitt 83.

⁴³ *Die feinsinnigen Gaben (Laṭā’if al-minan)*. Siehe unten Abschnitt 83.

⁴⁴ Vgl. McGregor 1997, 258-263.

Einführung



Abbildung 8: David Roberts (1796-1864): »Pompeius' column«. Lithografiert von Louis Haghe. 30 × 21 cm.
In: David Roberts (1855): The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia. London. Bd. 3. Abb. 139.

Einführung

scher Rechtsgehrter übernahm er schließlich das Amt des Ordensführers.⁴⁵ Die von ihm verfasste Hagiografie behandelt nicht nur das Leben Scheich al-Shādhilīs und das seines Nachfolgers Scheich al-Mursī (∞ 686/1287), sondern sie stellt auch eine Verbindung zwischen sufischer Hagiologie und islamischer Theologie her. Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh verfasste zudem Abhandlungen, die ebenso von Nicht-Sufis überall in der islamischen Welt gelesen wurden.⁴⁶ Diese Schriften begründeten den Ruf einer ›nüchternen‹ Shādhiliyya, was zu ihrem nordafrikanischen Siegeszug maßgeblich beitrug.⁴⁷ Solch einem Bild widerspricht zweifellos der ägyptische Wafā’iyya-Zweig. Ihr Urheber, Scheich Muḥammad Wafā’ (∞ 765/1363)⁴⁸, rezipierte ganz offen die Lehren Scheich Ibn al-‘Arabīs (∞ 638/1240), die von zeitgenössischen Theologen als überaus ›gefährlich‹ eingestuft wurden.⁴⁹ Anfang des 19. Jahrhunderts stellte John Gustav Agelii (∞ 1917) diese Gedanken im Milieu der Pariser Bohème vor. Der schwedische Maler hatte in Ägypten den shādhilitischen Bund genommen und initiierte in Paris den Philosophen René Guénon (∞ 1951), der schließlich nach Kairo auswanderte.⁵⁰ Alles andere als ein Weltbürger war der im Nildelta lebende ›Einsiedler‹ Scheich al-Disūqī,⁵¹ der jedoch mindestens so exzentrisch gewesen sein dürfte wie Agelii und Guénon. Von Scheich al-Disūqī geht eine separate Linie mit mehreren Ordenszweigen aus,⁵² unter denen auch die Anfang der 1930er Jahre im Sudan gegründete Burhāniyya zählt. Ihr gelang der internationale Durchbruch – in Deutschland etablierte sie sich seit den 1970er Jahren.⁵³

⁴⁵ Nwyia sieht in ihm den Theoretiker der Shādhiliyya (vgl. Nwyia 1990 [1986], 17).

⁴⁶ Vgl. Geoffroy 2005a, 16.

⁴⁷ Vgl. Bannerth 1972, 238f. u. Naylor 2009, 95.

⁴⁸ Oder ∞ 765/1363 (vgl. McGregor 2004, 50).

⁴⁹ Vgl. McGregor 2005, 107 u. Geoffroy 1999, 83.

⁵⁰ Vgl. Sedgwick 2004, xiv u. 62, Sedgwick 2005, 460.

⁵¹ Vgl. Hallenberg 2005, 135.

⁵² Die Shahāwiyya, Sharnūbiyya, ‘Āshūriyya und Tāziyya (vgl. Frishkopf 2001, 6.)

⁵³ Vgl. Lassen 2013, 150f.

Die enge Verflechtung der shādhilitischen mit europäischen Denktraditionen zeigte sich schon zu Beginn der Feldforschung. Der erste Alexandriner Sufi, mit dem ich in Kontakt trat, hatte einige Semester Mathematik in Münster studiert, wo er auf den Sufismus aufmerksam geworden war. Auf Anregung seines dortigen Sufilehrers, der Philosophie unterrichtete, hatte sich mein Bekannter intensiv mit Kant auseinandergesetzt und wäre ein geeigneter Gesprächspartner für das Thema transzendente Ästhetik und Sufismus gewesen. Leider ließen sich die Diskussionen mit ihm nicht weiter vertiefen, da er kurz nach meiner Ankunft in Alexandria nach Hurghada umsiedelte. Diese kurze Begegnung zeigte aber, dass der sufische Kult alles andere als hermetisch von westlichen Diskursen abgetrennt ist. Wie im Vorwort schon thematisiert wurde, darf der maßgeblich von Kant geprägte Begriff der Menschenwürde (*karāmat al-insān*) als diskursive Nahtstelle zwischen Okzident und Orient betrachtet werden, will er einem universalen Anspruch gerecht werden.⁵⁴ Eine Rolle als relevanter Wertmaßstab spielte der Würdebegriff in der intellektuellen Auseinandersetzung mit einem rein Arabisch sprechenden Imam einer Alexandriner Moschee.⁵⁵ Die ethische Deutung des Imams erinnerte stark an christliche Interpretationen, wobei er sicherlich nicht zufällig biblische Diskurse zitierte. Genau wie die christliche Würde durch eine Gottgegebenheit begründet wird – der Imam sprach hierbei von der Einhauchung des Geistes –⁵⁶, bleiben auch modern-juristische Konzepte in der ›Metaphysik‹ verhaftet und sind keineswegs erfahrungsorientiert. Dass sie vor allem auf eine Verteidigung der Würde abzielen, ändert nichts an ihrer reinen ›Vorgestelltheit‹. Dies zeigt sich zum Beispiel in der Auslegung seitens

⁵⁴ Siehe oben Abschnitt 3.

⁵⁵ Siehe unten Abschnitt 182.

⁵⁶ Siehe unten Abschnitt 182.

Einführung

des Bundesverfassungsgerichts vom Juni 2009 über eine Inpflichtnahme des Staates zur Wahrung der Menschenwürde:

[Ihrem Schutz] liegt die Vorstellung vom Menschen als einem geistig-sittlichen Wesen zugrunde, das darauf angelegt ist, in Freiheit sich selbst zu bestimmen und sich zu entfalten.⁵⁷

Im Grunde ist dies die Neuformulierung des kantischen Konzepts einer menschlichen ›Heiligkeit‹, welche sich dadurch begründet, dass der Mensch in Autonomie und Freiheit sein eigenes Moralgesetz erschafft.⁵⁸ Metaphysisch ist die Begründung des Bundesverfassungsgerichts schon deshalb, weil in Anschluss an Kant mit ›Sittlichkeit‹ offenbar ein Gegenstand der Gesetzesgebung gemeint ist, nicht das moralische Verhalten des Einzelnen. Die Verbindung des Sittlichen mit einer ›Geistigkeit‹ betont dieses. Sie ist von daher auch erforderlich, weil ein ethischer Vorzug des Menschen gegenüber Tieren, insbesondere den Menschenaffen, schwerlich zu belegen ist.⁵⁹ Schon Eduard von Hartmann stellt in seiner *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (1878) fest, dass eine autonome Sittlichkeit nur bei höher entwickelten Individuen der Spezies Mensch zu konstatieren sei, während eine Gefühlsmoral sich durchaus auch beim Tier finde.⁶⁰

16

Im Prinzip stellt sich daher die Frage, ob es sich bei der Menschenwürde nicht lediglich um ein politisches Schlagwort, einen juristischen Grundsatz, einen phi-

Würderituale

⁵⁷ BverG, 2 BvE 2/08 vom 30. Juni 2009, Absatz-Nr. 364.

⁵⁸ Vgl. Kant 1867b [1788], 91f.

⁵⁹ Eine Abgrenzung durch das Geistige ist allerdings ebenso fragwürdig wie die durch die Sittlichkeit. Kant schreibt (1821, 221):

Ist die Seele des Menschen ein geistiges Wesen? – Wenn sie auch ohne Körper zu leben continuieren kann, dann ist sie geistig; und wenn die Seelen der Thiere solches auch können, so sind sie auch geistiger Natur.

⁶⁰ Vgl. Hartmann 2009 [1878], 383.

Einführung

losophischen Anthropozentrismus oder einen theologischen Schachzug handelt, um den Menschen in die Verantwortung zu nehmen. In diesem Fall wäre es sinnlos, danach zu fragen, wie Würde ästhetisch erfahren wird. Um von ihrer Erfahrbarkeit sprechen zu können, muss nun keineswegs eine ›Naturgegebenheit‹ der Würde vorliegen, sie muss aber zumindest eine kulturelle Realität repräsentieren, die dann beispielsweise im Ritual des sufischen Schreinkults sichtbar wird. Tatsächlich finden sich auch im Westen verschiedene Personenkulte, die als Performanz der Würde gedeutet werden können. Die akademische Würdigung verdienter Wissenschaftler kommt der sufischen Heiligenverehrung typologisch recht nahe. Lobreden und Festschriften für die Koryphäen einzelner Fachrichtungen tragen in ähnlicher Weise den akademischen Kosmos, wie Heilige als ›Fixsterne‹ das Firmament sufischer Gelehrsamkeit stützen.⁶¹



Abbildung 9: John Singer Sargent (1856-1925): »Apollo and the Muses«. Öl auf Leinwand. 283.2 × 428.6 cm. 1921. Museum of Fine Arts. Boston.

⁶¹ Siehe unten Abschnitt 51.

Einführung

Bemerkenswert ist, dass wissenschaftliche Würdigung häufig ein ›bacchisches‹ Ritual einschließen. Im apollinischen Gewand zelebriert wird eine dezente Euphorie erzielt, die durchaus an die sufische Ekstase erinnert, da der Genuss des göttlichen Weines beim rituellen Gottesgedenken keineswegs in allen Orden des Sufismus einer Orgie gleicht.⁶² Weniger maßvoll genossen spielen auch bei den Feiern sportlicher Sieger und Siegerinnen spirituelle Getränke eine Rolle. Die Würdigung gilt hier der körperlichen Kraft und Koordinationsfähigkeit. In der Verehrung von Popidolen kommen häufig auch härtere Drogen ins Spiel. Gerühmt wird hier eine Divinität im Menschen, die eher ›wild‹ als weihevoll ausfällt und Dionysos alle Ehre macht.

17

Bei diesen Beispielen haben wir es zwar mit ›säkularen Kulturen‹ zu tun, genau wie Sufirituale weisen sie aber mehr oder weniger auch einen ekstatischen Aspekt auf. Die sufische Heiligenverehrung ist dem westlichen Denken also nicht völlig wesensfremd, während, wie oben gezeigt wurde, der Menschenwürdediskurs sich seinerseits im modernen Islam wiederfindet.⁶³ Um die ästhetische Erfahrung im sufischen Schreinkult zu erforschen, erscheint es daher keineswegs abwegig, dem Leitgedanken zu folgen, sufische Heiligenverehrung zielt auf die ästhetische Erfahrung von Menschenwürde ab.

Leitgedanke

18

Nun muss zugegeben werden, dass der sufische Schreinkult vor allem eine ›Männerwürde‹ zum Ausdruck bringt, da der Anteil verehrter Frauen überaus gering ausfällt. Selbst die Würdigung Mumtāz Maḥalls durch ein exorbitantes Mausoleum kann dieses genderpolitische Manko nicht aufwiegen. Es ist zudem

Frauenwürde

⁶² Siehe oben Abschnitt 14.

⁶³ Siehe oben Abschnitt 3.

Einführung

fragwürdig, ob es sich hier überhaupt um eine mit der sufischen Verehrung vergleichbaren ›Einbruch‹ der Vernunft handelt. Zwar zelebriert Cowan in seinem Gedicht zweifellos eine mystische Erfahrungsdimension des Bauwerks, beim touristisch-nationalen Kult ist aber kaum mit rauschartigen Erfahrungen oder religiösen Entrückungen zu rechnen. Tatsächlich besteht der Mythos, auf dem die ästhetische Wirkung des Denkmals beruht, nicht in der Huldigung ›menschlicher‹ Heiligkeit, sondern in einer Art ›Lakṣmī-Kult‹ für Shāh Ğahāns Lieblingsfrau: Das Monument modelliert Mumtāz Maḥall durch die Superliebe eines Herrschers als unpersönliche ›Diva‹, statt ihre humanitären Vorzüge zu preisen, die in der Form von Wohltätigkeit, geistreicher Dichtung und Mäzenatentum durchaus belegt sind.⁶⁴ Die Ästhetik des Tadsch Mahal repräsentiert daher keine charakterliche Vollkommenheit, sondern zeichnet ein übermenschliches und daher stereotypes Frauenbild. Die weiblichen Heiligen im äthiopischen Harar deutet Camilla Gibb zwar ebenso als Ideal der Fraulichkeit, sie begründet dies aber mit dem Fehlen einer lokalen Sufitradition. Die Heiligenverehrung im Sufismus würde Frauen hingegen eine vollkommene Menschlichkeit, wenn nicht ›Mannhaftigkeit‹ (*ruġūliyya*) zuweisen – was genauso wenig geschlechtlich zu verstehen ist wie die Bezeichnung ›Männer‹ (*riġāl*) für islamische Traditionsgelehrte.⁶⁵

Laut Seyyed Hossein Nasr ist das Bild des Menschen im Sufismus ohnehin ein ›androgynes‹,⁶⁶ wobei er wahrscheinlich darauf anspielt, dass Geschlechtergrenzen in der mystischen Extremerfahrung aufgehoben werden. Anschaulich zeigt sich dies in der Sufipoesie Scheich Ibn al-Fāriḍ (∞ 632/1235). In seinem Ge-

⁶⁴ Vgl. Mukherjee 2001, 176.

⁶⁵ Vgl. Shaikh 2012, 51.

⁶⁶ Vgl. Nasr 2008, 21.

Einführung

dicht *Die Ordnung des Weges* (*Nazm as-sulūk*) bezeugt das lyrische Ich, wie es mit der göttlichen Geliebten verschmilzt und aus der Einheit heraus spricht.⁶⁷

وَأَسْأَلُنِ رَفِيعِ الْجِجَابِ بِكَشْفِيهِ الـ نَّقَابَ وَبِي كَانَتْ إِلَيَّ وَسِيلَتِي

Ich bat mich selber, die Verhüllung fortzunehmen
durch Lüftung meines Schleiers, denn ich war der Weg zu mir.⁶⁸

Der Liebende identifiziert sich so vollkommen mit der Frau als Manifestation Gottes, dass er sich nicht mehr von der Braut unterscheidet und ihr Schleier nun sein ›Selbst‹ verhüllt. Die gedachte Schranke zwischen männlich und weiblich als eine der fundamentalen Kategorien des menschlichen Ichbewusstseins wird aufgehoben. Anders als Cowan artikuliert Scheich Ibn al-Fāriḍ hier keinen dramatischen Widerruf der künstlerischen Repräsentationsleistung,⁶⁹ sondern deutet auf die *Unio mystica*, indem er sie – Picasso weit voraus – als Gleichzeitigkeit einer menschlich-blauen und einer göttlich-rosafarbenen Periode ausmalt. Mit Androgynität im modernen Sinne hat dies sicherlich wenig zu tun, denn hier geht es nicht um eine Vermischung von Gegensätzen, sondern um eine Rücknahme der Gegensätzlichkeit und das sich Wiedererkennen des Menschen im Göttlichen. Dieser Spiegelung entspricht der alttestamentarische Würdemythos von der Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes. Anders als in der Tadsch-Mahal-Apotheose zielt hierbei die Gleichung ›Mensch = Gott‹ nicht auf das menschliche Gesicht der Gottheit, sondern auf das göttliche Gesicht des Menschen.⁷⁰ Wiewohl sich meine Analyse des Würdebegriffs nicht mit dem

⁶⁷ Vgl. hierzu den Kommentar von Jacobi (Ibn al-Fāriḍ 2012, 192).

⁶⁸ Ibn al-Fāriḍ 1951, 53, Übersetzung von Jacobi (Ibn al-Fāriḍ 2012, 110).

⁶⁹ Siehe oben Abschnitt 1.

⁷⁰ Vgl. Tiedemann 2012 [¹2007], 123.

Argument einer Gottgegebenheit begnügen wird, liefert die Imago-Dei-Idealisierung eine diskursive Legitimation, sufische Heiligkeit und Menschenwürde miteinander zu vergleichen.

Wenn Gibb in ihrer Studie zur hararischen Frauenverehrung ein »Gender of Sanctity«⁷¹ entwirft, müsste dieses mehr oder weniger allen Menschen zugestanden werden, damit es als Menschenwürde gedeutet werden kann. Das entspricht islamisch-theologischen Konzepten der Heiligkeit, die allen Muslimen in unterschiedlichem Maße attestiert wird,⁷² was uns daran erinnert, dass ›die Heiligen‹ (οἱ ἅγιοι) auch im Urchristentum eine Bezeichnung für die Gesamtheit aller Gläubigen war.⁷³ In solch einer ›demokratischen‹ Hagiologie stellt sich Heiligkeit nicht wie in der Mumtāz-Maḥall-Verehrung als steingewordene Typisierung dar, sondern sie ist Teil der Glaubenspraxis und somit des Menschseins. Bewirkt die metaphysische Überhöhung beim Tadsch Mahal hingegen, dass die vergötterte Weiblichkeit aus der menschlichen Welt ausscheidet und eine reine Machtentfaltung übrig bleibt, so geschieht das Gleiche mit der Heiligkeit, wenn sie in eine wissenschaftliche Weltkonstruktion eingefügt wird, die sich dadurch definiert, dass sie das ›Andere der Vernunft‹ ausschließt. Daher kommt eine Forschung zum sufischen Schreinkult nicht umhin, sich Foucaults Kritik an der Dominanz des akademischen Diskurses zu eigen zu machen. Erzeugt werde sie durch einen ›männlichen‹ Texthabitus als

Tendenz zur Verknappung, denn je knapper, je konsistenter, je prägnanter sich ein diskursives System gestaltet, desto größer die Chance, es unter Kontrolle zu halten und als Machtdispositiv einzusetzen.⁷⁴

⁷¹ Siehe oben Abschnitt 18, vgl. Gibb 2000, 25.

⁷² Vgl. Ibn Qayyim [1995-2001], Bd. 6, 51.

⁷³ Vgl. Bohlen 2011, 1.

⁷⁴ Warning 2009, 24.

Die Maßstäbe wissenschaftlicher Maskulinität äußern sich in einem ›militärischen‹ Stil, der wie in Stendhals *Rot und Schwarz* (*Le Rouge et le Noir*) als Alternative zur Theologie erscheint.⁷⁵ Für diese Studie kommt er aber genauso wenig infrage wie die metaphysische Spekulation, da solch eine Sprache nur dem ›Starken‹ eine Chance gibt und die Differenz unterschlägt. Um das wissenschaftlich-männliche Diktat zu durchschauen, gilt es an dieser Stelle ausgewählte Stichproben einer ›Archäologie‹ des Genderdenkens wiederzugeben:

Am Anfang des Geschlechterunterschieds steht, wenn wir der Bibel folgen, die Schöpfungsgeschichte. Evas Rippengenesse drückt hierbei weniger einen Kontrast von Frau und Mann als ihre Wesensverwandtschaft aus.⁷⁶ Der Koran zielt mit dem Hinweis auf die Erschaffung der Menschen aus einer ›Seele‹ (*nafs*) ebenso auf eine ›Gleichartigkeit‹ der Geschlechter.⁷⁷ Schauen wir zur ›Wiege‹ der europäischen Kultur,⁷⁸ so fällt auf, dass die homerischen Hymnen die Entbin-

⁷⁵ Dem Protagonisten Julien ist zur Zeit der Restauration eine militärische Karriere verwehrt, die ihm unter Napoléon noch möglich gewesen wäre (Stendhal 1832 [¹1830], Bd. 2, 252):

Moi, pauvre paysan du Jura, se répétait-il sans cesse, moi condamné à porter toujours ce triste habit noir [des religieux hypocrites]! Hélas! Vingt ans plus tôt, j'aurais porté l'uniforme [rouge] comme eux!

Ich armer Bauer aus dem Jura, wiederholte er sich ständig, bin dazu verurteilt für immer diesen traurige schwarzen Habit [der heuchlerischen Kleriker] zu tragen! Weh mir! Zwanzig Jahre früher hätte ich wie sie die [rote] Uniform tragen können!

⁷⁶ Vgl. 1. Mos 2,22.

⁷⁷ Vgl. Q 4,1. Helga Kuhlmann interpretiert den koranischen Menschheitsmythos als Erinnerung an die christliche Schöpfungstheologie, nach der Evas Geburt aus Adams atmender Rippe als Weitergabe des Geistes (רוח) zu verstehen ist (vgl. Kuhlmann 2004, 67).

⁷⁸ Griechenland ist wohlgermerkt auch die Wiege der islamischen Kultur (vgl. Neuwirth 2010, 21f).

Ich halte es in der Tat für wahrscheinlich, dass der Koran direkt auf die antike Philosophie Bezug nimmt: Wird der muslimischen Exegese zufolge in Sure 18 eine Passage aus

Einführung



Abbildung 10: C-Maler (fl. 575-550 v. Chr.): Geburt der Athene. Schwarzfigurige Vasenmalerei, attisches Exaleiptron. 14 cm × 24 cm. Fundort: Theben. Um 570-560 v. Chr. Musée du Louvre. Paris.

Einführung

derung der patriarchischen Pallas Athene analog zur biblischen Paarbildung erzählen, allerdings nicht als Geburt aus dem männlichen Atmungsapparat, sondern als vom Haupt des Göttervaters ausgehenden ›Geistesblitz‹.⁷⁹ Genauso männlich wie die in jovischer Kriegsmontur geborene Göttin malt Michelangelo die Anfangsstunde der Frau anschaulich als einen Akt, bei dem eine unwesentlich weiblichere Kopie Adams erzeugt wird.⁸⁰ Dieser Bildsequenz mit der Frau als Variante des männlichen Formats wurde mit der Französischen Revolution ein Ende gesetzt. Denn die bürgerliche Gleichheit, die Pariser Revolutionärinnen Seite an Seite mit den Männern erkämpft hatten, gedachte man den Frauen abzusprechen. Als Antwort wurde der Feminismus geboren, der wiederum zu einer persistenten geschlechtlichen Polarisierung führte.⁸¹ Selbst Picassos monochrome Leinwandvisionen scheinen trotz des progressiv periodischen Wechsels noch klischeehaft aus dem Blau-Weiß-Rot der revolutionären Kokarde gemischt zu sein.⁸² Erst die Postmoderne schickte sich an (erneut vom Feminismus inspiriert), alle Embleme von Geschlechtlichkeit, Ethnizität, Klasse und Erziehung so weit als möglich über Bord zu werfen.⁸³ Gleichzeitig bereitete sie den Weg für die Rehabilitierung eines spielerischen Wissensbegriffs, der seit Alters her

dem Alexanderroman über Moses erzählt (vgl. Wheeler 2002, 11), so ließe sich dessen über göttliches Wissen verfügender Lehrer mindestens so gut mit Aristoteles identifizieren wie mit dem mythischen Sayyid al-Khidr.

Für Propheten und die Familienangehörigen Muḥammads ﷺ wird hier der Titel ›Sayyid‹ verwendet, wobei wie beim Titel ›Scheich‹ der arabische Artikel weggelassen wird. Ob Sayyid al-Khidr als Prophet gelten kann, ist allerdings umstritten (vgl. Franke 2000, 306-323).

⁷⁹ Vgl. Homer 1856, Bd. 2, 192 u. Kerényi 1966 [1951], Bd. 1, 96.

⁸⁰ Vgl. »Creazione di Eva«, Sixtinische Kapelle.

⁸¹ Vgl. Caine/Sluga 2004 [1999], 7f.

⁸² Die Trikolore besteht zwar, wie der Name sagt, aus drei Farben, sie drückt dennoch eine Dichotomie aus, da das königliche Weiß sich im »Zangengriff« der Pariser Farben Blau und Rot befindet (vgl. Schubert 2004, 104).

⁸³ Vgl. Hutcheon 1989, 29.

Einführung

bekannt ist,⁸⁴ aber wohl gerne abschätzig dem weiblichen Geschlecht unterstellt wurde. So sind es kaum zufällig die verrufenen Sirenen, die Odysseus ein zweifelhaftes Versprechen geben:

ἀλλ' ὄγε τερψόμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς.

Und dann ging er von hinnen, vergnügt und weiser wie vormals.⁸⁵

In seiner Meditation über den *homo ludens* zitiert Hugo Rahner diesen Vers mit der Bemerkung, hierin liege die Dialektik einer ›fröhlichen Wissenschaft‹⁸⁶, nach der das Tiefste allein in einem heiteren Ernst erkannt werde.⁸⁷ Um die Abgründigkeit des sufischen Schreinkults zu erschließen, gilt es folglich das Spielerische ernst zu nehmen und den maskulinen Expeditionsdiskurs immer wieder auch in ein feminin postmodernes ›Geplauder‹⁸⁸ zu verwandeln, wodurch er noch lange keine ›Trivialitäten‹ produziert,⁸⁹ sich aber durch ›Sprunghaftigkeit‹ im doppelten Sinne auszeichnet – daher sowohl als Flatterhaftigkeit wie auch als Fissuriertheit.

Wenn diese Untersuchung sich auf postmoderne ›Capricen‹ einlässt und die strenge Dokumentation harter Fakten durch Fragmentierung eine vermeintliche Durchsichtigkeit verliert, so spiegelt dies auch die Brüche des von der Forschung

22

Positionen

⁸⁴ Vgl. Rahner 1990 [1948], 28-30.

⁸⁵ Hom. Od. 12. 188. Kirchhoff 1859, 249. Übers. von Johann H. Voss (Homer 1789, 219).

⁸⁶ Rahner bezieht sich mit diesem Ausdruck zweifellos auf *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) von Friedrich Nietzsche.

⁸⁷ Vgl. Rahner 1990 [1948], 32.

⁸⁸ Vgl. Topitsch 2005, 103.

⁸⁹ Dass den als ›trivial‹ bezeichneten Sprachwissenschaften Rhetorik, Grammatik und Dialektik durch den Bedeutungswandel Banalität unterstellt wird, ist symptomatisch für einen männlichen Wissenschaftsdiskurs.

Einführung



Abbildung 11: John William Waterhouse (1849-1917): »The Siren«. Öl auf Leinwand. 81 × 53 cm. Um 1900. Privatsammlung.

Einführung

gemalten Bildes wider, denn über den islamischen Schreinkult wurde in der Ethnologie genau wie über die shādhilitische Denkschule in den orientalistischen Sufistudien bereits eingehend gearbeitet.⁹⁰ Ich möchte den Lesern hier die wichtigsten wissenschaftlichen Lehrmeinungen vorstellen, da sie die islamische Heiligenverehrung wahrscheinlich nicht aus eigener Lebenserfahrung kennen (hinsichtlich der beiden Shādhiliyya-Kapitel reicht es aus, hier erst einmal nur einen Eindruck ethnologischer Sichtweisen zur ägyptischen Heiligenverehrung zu vermitteln).⁹¹

23

Grabutopie

Schauen wir uns den vormodern-ägyptischen Schreinkult aus heutiger Perspektive an, so wirkt er innerhalb einer monotheistischen Polemikultur geradezu als interreligiöses Idyll.⁹² In Krisenzeiten konnten die drei großen Gottesentwürfe sogar zu einem einzigen Glaubenshorizont verschmelzen.⁹³ Und auch heute noch werden im Nildelta die Jahrestage christlicher Heiliger von ebenso vielen Kopten wie Muslimen besucht.⁹⁴ Dennoch beschreiten der koptische und der muslimische Schreinkult eigene Wege.⁹⁵ So zeichnet sich die christliche Heiligenverehrung durch die Betonung des Materiellen aus, während die Bedeutung der muslimischen Verehrung eher im Ideellen besteht, da die Heiligen insbeson-

⁹⁰ Vgl. die Sammelbände Chambert-Loir/Guillot 1995 u. Geoffroy 2005a.

⁹¹ Insofern die anvisierten Leser eher keine Ethnologen sind, erscheint es sinnvoll, im Haupttext weitgehend auf die namentliche Nennung der zitierten Autoren zu verzichten.

⁹² Ein Beispiel für die Komplexität dieser Diskussion wäre die christliche Kritik an jüdischen Praktiken, die zum Teil stellvertretend für muslimische Konzepte beanstandet wurden (vgl. Teule 2012, 334).

⁹³ Vgl. Cuffel 2013, 127f.

⁹⁴ Vgl. Meinardus 2002, 99.

⁹⁵ Vgl. Mayeur-Jaouen 2012, 171. Mit dem Nasserismus wurde die jüdische Gemeinde in Ägypten von 65 000 auf etwa 600 Einwohner dezimiert (vgl. Stillman 2005, 483f.). Dem Verfasser liegen keine Informationen über einen gegenwärtigen jüdisch-ägyptischen Schreinkult vor.

Einführung

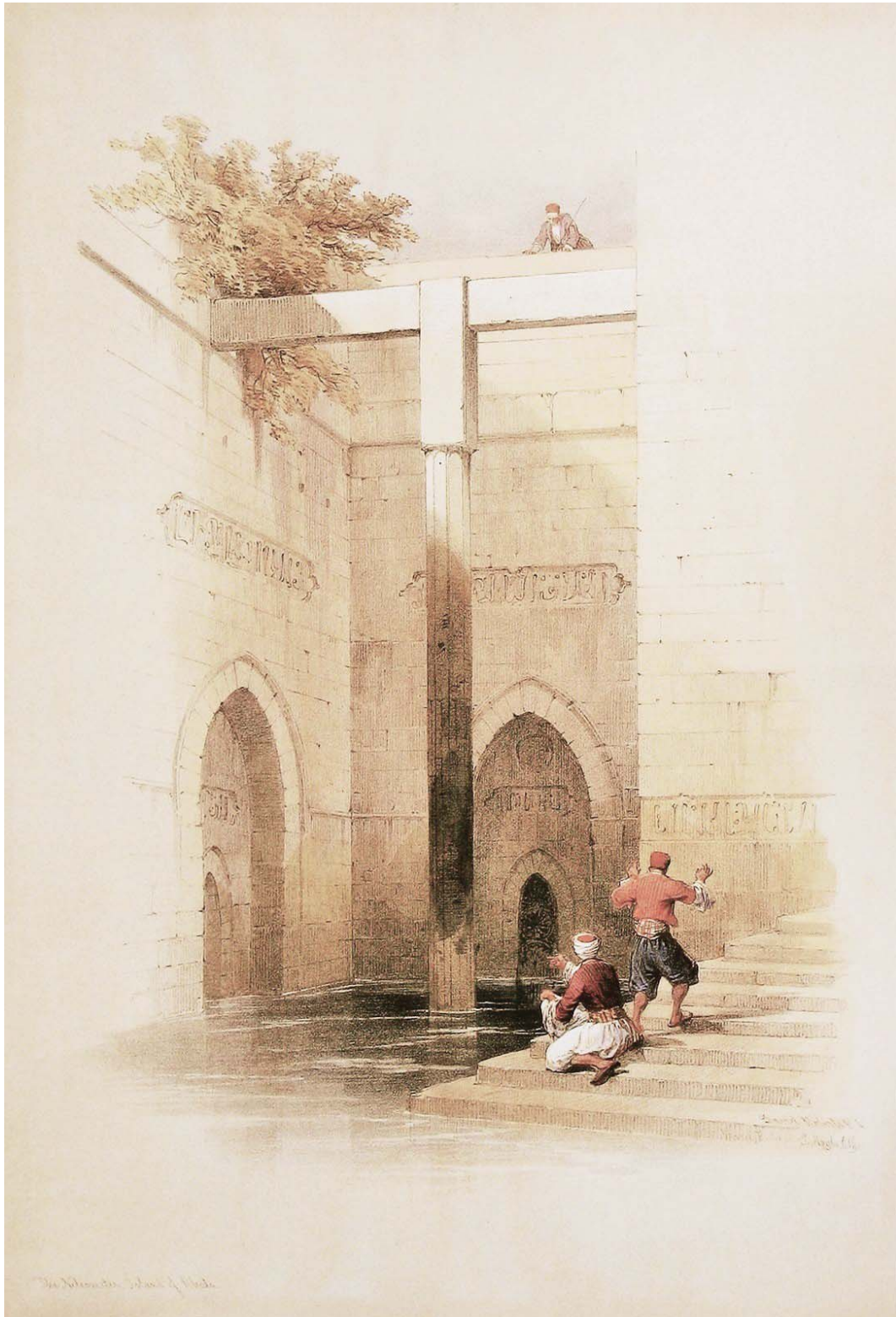


Abbildung 12: David Roberts (1796-1864): »The nilometer on the Isle of Rhoda, Cairo«. Lithografiert von Louis Haghe. 30 × 21 cm. In: David Roberts (1856): *The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia*. London. Bd. 6. Abb. 241.

Einführung

dere als sufische Initiationsfiguren fungieren.⁹⁶ Vergleichbar sind beide Kulte wiederum hinsichtlich einer modernen Krisensituation, die sich im Christentum aus der Minoritätsstellung ergibt, im Islam hingegen aus der Schariadiskussion. Dementsprechend werden christliche Heilige mit Rettung und Seelenfrieden assoziiert, während sich muslimische Heilige vor allem als Reformers oder Außenseiter darstellen.⁹⁷ Der Unterschied zwischen christlichen und muslimischen Heiligen entspricht somit der Typisierung in *Sainthood. Its Manifestations in World Religions* als ›Modellfiguren‹ beziehungsweise als Repräsentanten für das ›Andere‹.⁹⁸ Georg Stauth konkretisiert diese Alterität als Übersteigen der Alltäglichkeit:

Sie ist die Folie, vor deren Hintergrund erst der ›andere‹ Zustand möglich wird, der Selbsterfahrung auf eine neue Stufe hebt. Die Präsenz des Heiligen am Ort ermöglicht ein Über-sich-selbst-Hinausblicken. Paradoxerweise wirkt dieses wieder zurück. Der nach Außen orientierte Blick kann – wenn er die Erfahrung des Anders ermöglicht – nach Innen wirken, dies zeigt sich konkret am Körper. Die Präsenz des Körpers des Heiligen überträgt sich auf den Körper des Teilhabenden.⁹⁹

24

Erscheint das Heiligengrab im vormodernen Ägypten als Ort der Harmonie, so erweckt die Gegenwart des heiligen Körpers offenbar einen ›Gemeinschaftsgeist‹, der religiöse und gesellschaftliche Konflikte außer Kraft zu setzen vermag. Die Macht der Heiligen lässt sich auch heute noch für die Entfaltung einer ›Gemeinschaftspolitik‹ nutzen: So dient das Jahrestagsfest (*mawlid*) vor allem einer Solidarisierung, weshalb ein Sufiorden wie die ägyptische Khalwatiyya-Ḥassāniyya beträchtliche Geldmittel für diese Festlichkeiten aufwendet.¹⁰⁰ Die

Heiligenpolitik

⁹⁶ Was auch für Gräber gelte, die mit keinem Sufiorden assoziiert sind (vgl. Mayeur-Jaouen 1998, 186).

⁹⁷ Vgl. Mayeur-Jaouen 1998, 185f.

⁹⁸ Vgl. Kieckhefer/Bond, 1990, viiif.

⁹⁹ Stauth 2008, 20.

¹⁰⁰ Vgl. Chih 2000, 274f.

Einführung

Jahresfeste sind zudem eine Gelegenheit, neue Jünger zu rekrutieren,¹⁰¹ wobei die Zeremonien der Ḥamīdiyya-Shādhiliyya auch eine Zurschaustellung der Ordenshierarchie ist und einen Anlass für den jährlichen Auftritt des obersten Scheichs bietet.¹⁰² Am Beispiel des Jahrestags von Scheich al-Badawī (∞ 675/1276) in der Deltastadt Ṭanṭā zeigt sich wiederum, wie hier ›starke‹ Akteure eine ›weiche Dominanz‹ ausüben, indem sie vom diskursiven Potential des Kults profitieren – welches jedoch genauso auch von ›schwachen‹ Akteuren manipuliert wird.¹⁰³ In der Tat spielen bei der Begehung des Jahrestags in Ṭanṭā über die Jahrhunderte hinweg ganz verschiedene Bereiche des Lebens eine Rolle: Gegen Ende des 10./15. Jahrhunderts hörte man die Rüge, unter dem Deckmantel der Heiligenverehrung werde ein gänzlich unheiliges Gewerbe betrieben.¹⁰⁴ In osmanischer Zeit¹⁰⁵ entwickelte sich das Badawī-Fest zu einer internationalen Warenmesse.¹⁰⁶ Hierbei fand Ṭanṭā Beachtung seitens der islamischen Gelehrsamkeit und avancierte im 11./17. Jahrhundert zu einer Universitätsstadt.¹⁰⁷

25

In der Deltastadt al-Manṣūra dient der Schreinkult heute auch als argumentative Grundlage für urbane Gruppenbildungen. Identitätsstiftende Hagiografie wird auf die Heiligenfigur bezogen und speziell mit dem Mythos Scheich al-Shādhilīs in Zusammenhang gebracht, da er in al-Manṣūra zum Kampf gegen die Kreuz-

Identifikation

¹⁰¹ Vgl. Hoffman 1995, 112f.

¹⁰² Vgl. Gilsenan, 1973, 64.

¹⁰³ Vgl. Reeves 1995, 306 u. 318.

¹⁰⁴ Daher Prostitution. Vgl. Mayeur-Jaouen 2004a, 129 u. 173-180.

¹⁰⁵ Reg. 699-1342/1299-1924.

¹⁰⁶ Vgl. Mayeur-Jaouen 2004a, 138f.

¹⁰⁷ Vgl. Mayeur-Jaouen 2004a, 144.

Einführung



Abbildung 13: Gustave Doré (1832-83): »Saint-Louis, prisonnier à Mansourah« (»Der heilige Ludwig als Gefangener in al-Mansūra«). 19. Jh. Ägyptische Briefmarke von 1957 mit dem Titel: »Égypte, tombeau des agresseurs«.

Einführung

ritter aufrief.¹⁰⁸ Er selbst soll, trotzdem seine Sehkraft ihn bereits im Stich gelassen hatte, in der ersten Reihe mit einem Schwert in jeder Hand gekämpft haben.¹⁰⁹ Erwähnenswert ist, dass der Anführer des gegnerischen Heers, Ludwig IX. von Frankreich, seinerseits 27 Jahre nach dem weltlichen Tod im Jahr 1297 heiliggesprochen wurde.¹¹⁰ Der Triumph seiner Festnahme wird gerne zum Anlass genommen, die Heiligen in al-Manṣūra allgemein zu ›Mujahids‹ des Islam zu stilisieren. Meinen Manṣūraner Schreinkultgegner, Scheich ‘Abdalqādir aufgrund eines hexagonalen Sternornaments am Schrein als ›jüdischen Händler‹ diskreditieren zu können, so kontern Sufis mit neuen Kreuzzugslegenden, die ihm einen Ehrenplatz neben Scheich al-Shādhilī zuweisen.¹¹¹ Auch die Identifikationsfigur Scheich Aḥmad Riḍwān aus einem Dorf bei Luxor verortet sich auf einem Kriegsschauplatz. Seine Mission war jedoch keine kämpferische, sondern eine strategische. Es heißt, er habe Präsident Gamal Abdel Nasser¹¹² vom Sechstagekrieg abzubringen versucht und seine eigene ›Abberufung‹ beschworen, noch bevor es zu einer Niederlage kam (tatsächlich tat der Scheich seinen letzten Atemzug termingerecht am 4. oder am 11. Juni 1967). Viele Ägypter verloren mit diesem militärischen Misserfolg den Glauben an eine nationalistische Zukunft ihres Landes. Sie suchten Zuflucht im Sufismus, da Scheich Riḍwān für sie gegenüber dem Scheitern des politischen Helden ein alternatives Heilsversprechen verkörperte.¹¹³

¹⁰⁸ Vgl. El Saied 2008, 171 u. 179.

¹⁰⁹ Vgl. Khamouch 2015, 46.

¹¹⁰ Vgl. Gaposchkin 2008, 18.

¹¹¹ Vgl. El Saied 2008, 171, 174f. u. 179f.

¹¹² Bei Regierungschefs orientiert sich die Transkription an Mediengewohnheiten.

¹¹³ Vgl. Hoffman 2002, 185, 187f. u. 179.

Einführung



Abbildung 14: Robert Dowling (1827-87): »A Sheikh and his son entering Cairo«. Öl auf Leinwand. 13.9 × 24.5 cm. 1874. National Gallery of Victoria, Melbourne.

Der für das sufische Heilsversprechen bürgende Stammbaum ägyptischer Heiliger wird als doppelte Genealogie vorgestellt, denn die Gründer der Sufiorden berufen sich sowohl auf eine biologische Abstammung von der Prophetenfamilie als auch auf eine spirituelle Ahnentafel, die sich durch die Schreinverehrung aktualisiert.¹¹⁴ Der Ritus verknüpft daher kosmologische Lehren und kultische Logistik zu »spiritual networks«¹¹⁵, die bei den Jahrestagen eine höchst heterogene Verbindung diverser Lebensbereiche erzeugen:

A festival structured in such a way can be best described as a field of overlapping circles of celebration, all revolving around the shrine, the symbolic and geographic center of the festival.¹¹⁶

Die Jahresfeste bringen aber nicht nur verschiedene gesellschaftliche Klassen miteinander in Berührung, es entsteht auch ein wirtschaftlicher Kreislauf,¹¹⁷ ein lebendiger Warenumschlag »nach klaren und unklaren Regeln«.¹¹⁸ Verschiedene gesellschaftliche Sphären berührten sich auch schon in ayyubidischer Zeit¹¹⁹ bei einem Geld-Segen-Tauschgeschäft an den Gräbern der Heiligen, denn die Herrscher beauftragten Kairener Sufis, wohlhonoriierte Gebete für ihren politischen Erfolg zu sprechen.¹²⁰ In der Mamlukenzeit¹²¹ verlagerte sich der Alltag sufischer Milieus insgesamt auf die städtischen Friedhöfe,¹²² eine Epoche, in der zusätzlich zum Jahrestag des Propheten ﷺ in Ägypten auch die Jahrestage der Heiligen zu einem öffentlichen Event ausgebaut wurden.¹²³

¹¹⁴ Vgl. el-Aswad 2006, 502-505.

¹¹⁵ El-Aswad 2012, 93.

¹¹⁶ Schielke 2008, 543.

¹¹⁷ Vgl. el-Aswad 2006, 510, ders. 2012, 93 u. ders. 2004, 127.

¹¹⁸ Stauth 2010b, 128.

¹¹⁹ Die Ayyubiden (Ayyūbiyyūn) regierten vom Ende des 6./12. Jhs. bis ins 7./13. Jh.

¹²⁰ Vgl. Schimmel 1968, 282f.

¹²¹ Die Mamluken (Mamālīk) regierten in Ägypten in der Zeit 648-922/1250-1517.

¹²² Vgl. Ohtoshi 2006, 328f.

¹²³ Vgl. Mayeur-Jaouen 2004a, 118.



Abbildung 15: David Roberts (1796-1864): »Tombs of the Memloks, Cairo«. Lithografiert von Louis Haghe. 30 × 21 cm. In: David Roberts (1855): *The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia*. London. Bd. 3. Abb. 245.

Laut *Dimensions of Locality* resultiert der kultische Erfolg eines Schreinkults aus einer gelungenen Integration der verehrten Heiligenfigur in die kontinuierliche Re-Imagination von Lokalgeschichte, wobei ein System von Gegensatzpaaren wie Religion/Kultur, Vernunft/Spiritualität und Stadt/Land eine entscheidende Rolle spielt.¹²⁴ Die Heiligen sind hierbei »masters of performance«, die zu Vorbildern für die individuelle Verortung der Kultteilnehmer werden.¹²⁵ Die Kreativität des Schreinkults zeigte sich auch in der Planung einer nordägyptischen »Pilgerkarte« in osmanischer Zeit: So wurde der Kultort al-Shuhadā', südlich von Ṭanṭā, in die bereits etablierte Pilgerlandschaft des Nildeltas »hineinerfunden«, um diese zu vervollständigen.¹²⁶ Auch in Kairo gibt es solch eine Karte der Jahrestage, die als »Pole der Heiligkeit« die Altstadt neu aufladen, sie in schwingende Felder verwandeln und hierbei ihre Sinnhaftigkeit steigern.¹²⁷

¹²⁴ Vgl. Schielke/Stauth 2008, 19f.

¹²⁵ Stauth 2004, 22.

¹²⁶ Vgl. Mayeur-Jaouen 2004b, 31-34.

¹²⁷ Vgl. Madoeuf 2001, 173.

Sah man die von den Mamluken eingeführte, auf der Mekka-Wallfahrt getragene *maḥmal*-Sänfte sowohl als Symbol der Würde¹²⁸ wie auch als Träger von Charisma (*baraka*),¹²⁹ so ist diese auch die ›Hauptattraktion‹ bei den Jahrestagsfesten der

28
Heiligenkult
und
Moderne



Abbildung 16: Yaḥyā b. Maḥmūd al-Wāsiṭī (fl. erste Hälfte des 13. Jhs.): Pilgerkarawane mit *maḥmal*. Farben und Gold auf Papier. 25.3 × 26.7 cm. 1236-7. Aus einem Manuskript von al-Ḥarīrīs *Maqāmāt*. Bibliothèque nationale de France. Paris.

¹²⁸ Vgl. Lane 1856 [¹1836], Bd. 3, 57f. In der *maḥmal*-Sänfte befanden sich laut Lane lediglich zwei Koranexemplare.

¹²⁹ Vgl. Grunebaum 1951, 38. Mit der Übertragung von *baraka* als ›Charisma‹ folgt die Arbeit Schielke (2006, 7). Zum Charismakonzept vgl. Meri 1999 u. Denffer 1976.

Heiligen. Da das Charisma im Wesentlichen inklusiv zu denken ist, vermischt sich die Heiligkeit der Jahrestagesfeste mit dem Profanen.¹³⁰ Eine Durchlässigkeit der religiösen Sphäre gegenüber dem Alltag hat – wie wir am Beispiel von Ṭanṭā gesehen haben –¹³¹ schon in vormoderner Zeit den Argwohn ägyptischer Gelehrter erregt. Allerdings ist davon auszugehen, dass eine Praxis, an der fast die gesamte Bevölkerung teilnahm, kaum durch theologische Einwände beeinträchtigt werden konnte.¹³² Erst mit dem Einbruch moderner Diskurse seit dem 19. Jahrhundert (zu denen auch der damalige islamische Reformismus zählt) zeichnet sich ein allgemeiner Wille zu religiöser Eindeutigkeit ab.¹³³ In der Polemik dieser Zeit lassen sich in der Tat Ähnlichkeiten mit dem Porträt der französischen Expedition erkennen,¹³⁴ wobei die Vermutung einer europäischen Beteiligung an dieser Auseinandersetzung auch von daher naheliegend erscheint, als frühe Reformschriften die rhetorische Frage stellen, was ausländische Gäste von diesem ›Gehabe‹ halten mögen.¹³⁵ Gemildert wird der sich hieraus ergebende postkoloniale Vorwurf dadurch, dass es trotz aller modernistischen Besserungsbemühungen bis heute nicht gelungen ist, den ›chaotischen‹ Jahrestag in eine moralisch wertvolle, erzieherische Veranstaltung zu verwandeln.¹³⁶ Der an die Heiligengräber anschließende öffentliche Raum stellt sich tatsächlich als Arena für einen Kampf zwischen Anarchie und Ordnung dar. Im traditionellen Milieu bewahrte er sich bislang die Offenheit in der Begegnung unter-

¹³⁰ Vgl. Schielke 2006, 7.

¹³¹ Siehe oben Abschnitt 26.

¹³² Vgl. von Sivers 2012 [12000], 27.

¹³³ Vgl. Schielke 2004, 176f. Ein islamischer Reformismus stellt, wie die Skizze shādhilitischen Schrifttums zeigt, ein historisches Kontinuum dar, und auch ein für die Moderne charakteristischer Purismus lässt sich bereits vor dem intensivierten Ost-West-Kontakt nachweisen (vgl. Münch-Heubner 2005, 41).

¹³⁴ Vgl. Stauth 2010b, 83.

¹³⁵ Vgl. Schielke 2012, 117.

¹³⁶ Vgl. Schielke 2004, 190f. Dabei kommen die Reformversuche keineswegs nur von außen, sondern auch von Kultteilnehmern, die durch die Kritik am Jahrestagsfest ihre soziale Überlegenheit ausdrücken (vgl. Schielke 2012, 132).

Einführung

schiedlicher Gruppen, während er sich in einem peripher modernen Milieu eher durch eine Fragmentierung auszeichnet.¹³⁷ Im Schatten der Mausoleen konnte sich also weder eine Tendenz zum Fortschritt noch zur Tradition gänzlich durchsetzen:

The dream-spaces and saintly spaces that I have described are neither fully modern nor wholly alternative, representing neither resistance nor full accommodation.¹³⁸

Die Hörer betrachten ihrerseits hagiografische Traumberichte zwar als wirklich, sie äußern sich aber auch realitätskritisch:

Bei der Erzählung selbst werden nie Einwände gemacht. Grundsätzlich bezweifelt auch niemand die Möglichkeit der *karāmāt*, der Wunder eines Heiligen, aber im konkreten Fall werden immer wieder Zweifel wach, und Dispute darüber sind häufig.¹³⁹

Dementiert werden Traumberichte insbesondere, wenn sie Gesprächsstoff in Cafés und Büros sind.¹⁴⁰ Betrachten Außenstehende diese Darstellungen als ›Fiktion‹, so hat dies insofern seine Berechtigung, als der modern-westliche Fantasykonsum eben auch vor sufischen Traumräumen keineswegs haltmacht.¹⁴¹ Kritiker sehen in ihnen daher eine imaginäre Welt, während sufische Traumerzähler sie traditionell als imaginale Wirklichkeit deuten.¹⁴² Im Übrigen galten bereits im mamelukischen Kairo die nächtlichen Friedhofsdarbietungen profes-

29

Grabfiktionen

¹³⁷ Dies ist nach Zayed nicht nur das Ergebnis ideologischer und religiöser Diskurse, sondern beruht auch auf moderner Stadtplanung, ökonomischen Entwicklungen und staatlichen Eingriffen (vgl. Zayed 2008, 122).

¹³⁸ Mittermaier 2008, 63.

¹³⁹ Stauth 2010a, 59f.

¹⁴⁰ Vgl. Stauth 2010a, 60.

¹⁴¹ Vgl. Mittermaier 2011, 8.

¹⁴² Vgl. Mittermaier 2011, 19f. Iain R. Edgar erklärt in *The Dream in Islam* (2011, 11):



Abbildung 17: Rāvī Vārmā (1848-1906): Burāq. Chromolithografie. 37 × 29 cm. Um 1910. Ravi Varma Press, Malavi.

sioneller Legendenerzähler als durchaus zweifelhaft.¹⁴³ Tatsächlich lässt sich in ihren Heiligenberichten die Ethik von *Tausendundeiner Nacht* (*Alf layla walayla*) wiedererkennen, deren Entstehung überwiegend in einem ähnlichen gesellschaftlichen Umfeld anzusiedeln ist.¹⁴⁴ Hagiografie rückt somit in die Nähe der ›Fiktion‹, sie ist hier jedoch keine ›Situationsabstraktheit‹ im Sinne einer modernen Autonomieästhetik,¹⁴⁵ denn sufische Legenden behaupten, eine erlebte, virulente Lebenswirklichkeit darzustellen.

This imaginal world is defined as ›a world of autonomous forms and images‹ that is apprehended directly by the imaginative consciousness, through vision and dream particularly, and is held to validate suprasensible perception.

¹⁴³ Vgl. Berkey 2001, 36f.

¹⁴⁴ Vgl. Taylor 1998, 117. Hinsichtlich der Entstehungsgeschichte von *Tausendundeine Nacht* beruft sich Taylor auf Mahdi (1984, Bd. 1, viii).

¹⁴⁵ Vgl. Moers 2001, 16f.

Einführung

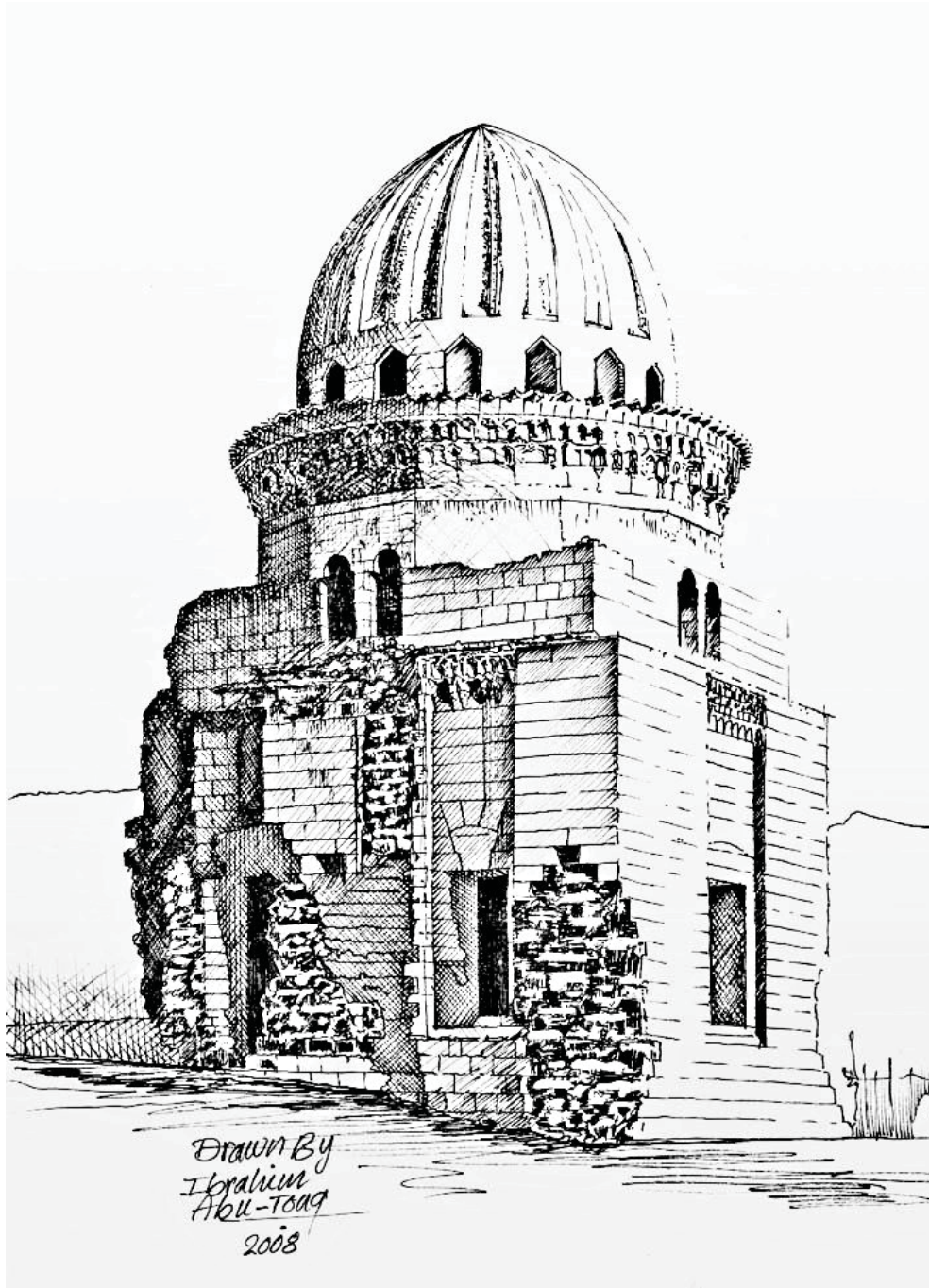


Abbildung 18: Ibrahim Abou Touq (1958-): »Fatimid Architecture«. Tinte auf Papier. 2008. Amman.

Verfolgt Hagiografie den Zweck, Menschen in eine ›heilige Geschichte‹ einzuschreiben, so verleihen Memorialbauten den Verstorbenen eine neue physische Dimension.¹⁴⁶ Dabei lassen sich Mausoleen genau wie Legenden auch als historische Manipulation betrachten. So wurden die ältest erhaltenen Gräber aus fatimidischer Zeit¹⁴⁷ für die Mitglieder der Aliden¹⁴⁸ errichtet, um ein durch historische Umstände diskreditiertes schiitisches Kalifat zu rehabilitieren.¹⁴⁹ Freilich haben die Fatimiden den Schreinkult nicht erfunden, aber sie machten ihn sich zu Nutze.¹⁵⁰ Gleichwohl sah die sunnitische Nachfolgedynastie der Ayyubiden keinen Anlass, die Alidengräber zu zerstören. Als Emblem für die sunnitische Rechtstradition implantierten sie im Jahr 608/1211 ins alidische Gräberfeld ein Mausoleum für Scheich al-Shāfi‘ī (∞ 204/820),¹⁵¹ womit sich das Errichten monumentaler Gräber sunnitisch als ›rechtskräftig‹ erwies.¹⁵² Den schiitischen Wurzeln sunnitischer Heiligenarchitektur entspricht, dass die Philosophie des Grabbesuchs auffällige Parallelen zwischen Schia und Sunna aufweist. Ein Unterschied besteht immerhin darin, dass die ästhetische Graberfahrung von schiitischen Gelehrten klarer benannt wird. Ihre Sichtweise soll hier deshalb in groben Zügen skizziert werden, um eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie im Gegensatz zu den zuvor präsentierten ›pragmatischen‹ Betrachtungen der sufische Grabkults sich in islamisch-philosophischen Begriffen darstellt.

¹⁴⁶ Vgl. Taylor 1990, 80 u. El Sandouby 2008, 104f.

¹⁴⁷ Die Fatimiden (*Fāṭimiyyūn*) regierten in der Zeit 297-567/909-1171.

¹⁴⁸ Die Aliden (‘Alawiyyūn) sind die Nachkommen von Muḥammads ﷺ Cousin und Schwiegersohn ‘Alī b. Abī Ṭālib (∞ 40/661).

¹⁴⁹ Vgl. Williams 1983, 37.

¹⁵⁰ Vgl. Taylor 1992, 8 u. Mayeur-Jaouen 2005, 69.

¹⁵¹ Vgl. Williams 2008, 134. Scheich al-Shāfi‘ī ist Eponymos einer der vier ›orthodoxen‹ sunnitischen Rechtsschulen (zu Scheich al-Shāfi‘ī vgl. Chaumont 1997, Bd. 9, 181-185).

¹⁵² Vgl. Williams 1985, 57 u. Lapidus 2012, 323.

Für die schiitischen Mullahs ist der Mensch von Natur aus edel, es bedarf jedoch eines Modells, um die besten Neigungen zum Vorschein zu bringen. Die Sendung Muḥammads ﷺ liefert das Vorbild, sein Sinn offenbart sich aber erst durch die Liebe zum ›Vollkommenen Menschen‹. Verkörpert wird dieser durch den Propheten ﷺ, Fāṭima und die Imame als Manifestation (*mazhar*) der Gottesnamen. Indem ihre Gräber besucht werden, werfen die Besucher sowohl einen Blick auf den eigenen Tod als auch auf die höchste Liebe, wodurch sie die Möglichkeit der eigenen Vervollkommnung erkennen und sich so den diesseitigen Illusionen entreißen können. Die Liebe der Verehrer weckt in ihnen den Wunsch, in den Imamen zu entwerden, deren Wesen mit Gott identisch sei. Ihre Anbetung wird vom Idolatrieverdacht freigesprochen, insofern der Vollkommene Mensch nichts anderes ist als die Emanation (*fayz*) göttlicher Gnade – das menschliche Gesicht Gottes, Dessen Einheit nicht nur ein Dogma darstellt, sondern als spiritueller ›Geschmack‹ den Gläubigen zum Aufstieg der Seele verhilft.¹⁵³

31

Manifes-
tationen
Gottes

Wenn in der Schia die Imame einen Aspekt des Göttlichen verkörpern, so lässt sich der Gedanke vom ›Antlitz Gottes‹ durchaus auf die Sufischeichs im sunnitschen Islam übertragen. Die Idee entspricht der von sufischen Gelehrten gern zitierten Prophetenüberlieferung,

32

barzakh

من عرف نفسه فقد عرف ربه

Wer sich selbst kennt, kennt seinen Herrn,¹⁵⁴

¹⁵³ Vgl. Neuve-Église 2011.

¹⁵⁴ Ibn Sīnā 1894, Bd. 3, 46. Maha Elkaisy-Friemuth merkt an (2006, 102):

By the time of Ibn Sina, this saying had become a favourite Hadith of ›intoxicated‹ [...] Sufis, for its suggestion that the soul is to be identified with God. But philosophers and theologians of more sober stamp shied away from the idea that the inner self is divine, preferring another Platonic suggestion that the mind knows God through an inner likeness.

Von Traditionsgelehrten wird diese Überlieferung als nicht authentisch betrachtet (vgl. Chittick 1998, 436).

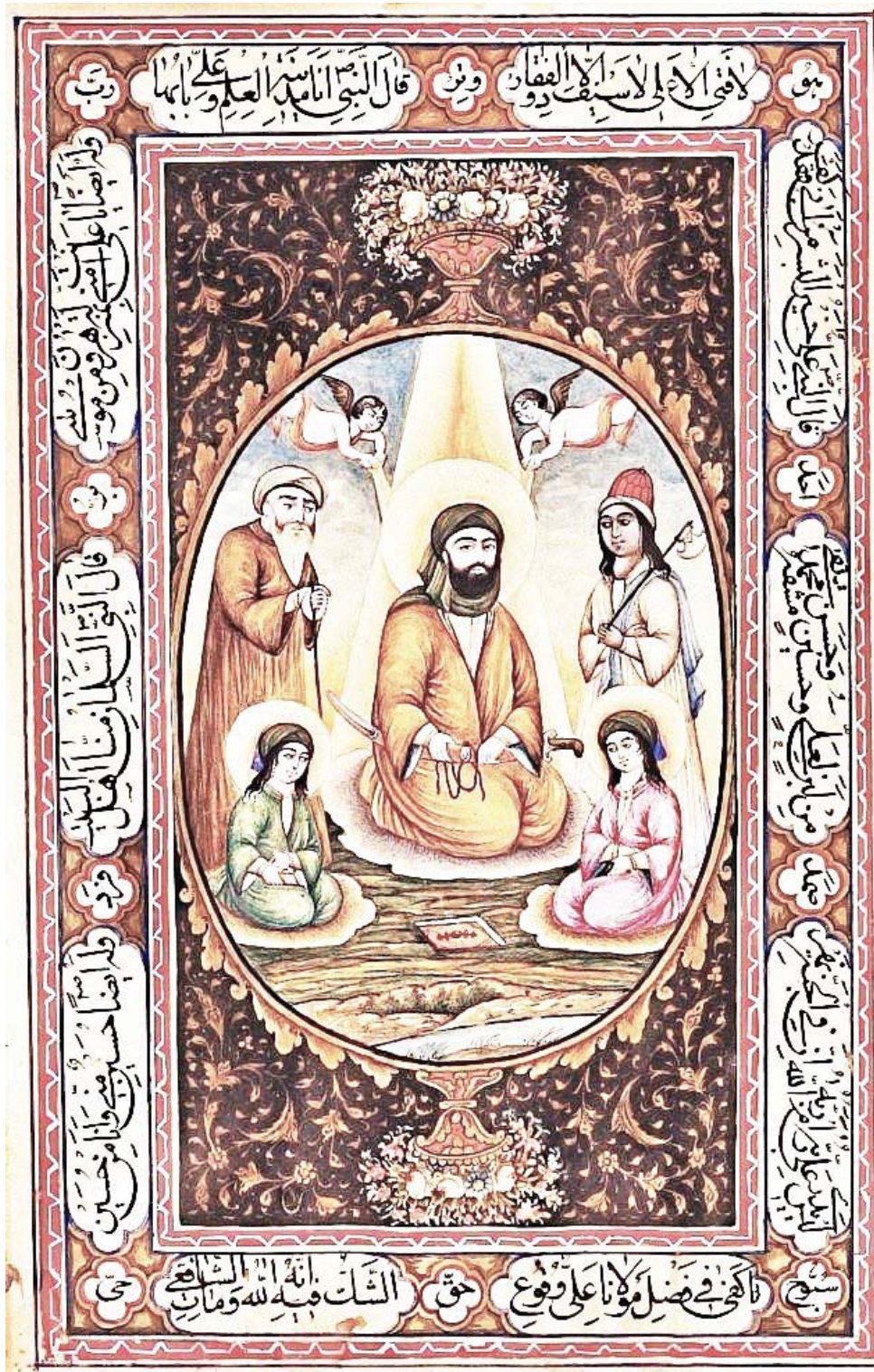


Abbildung 19: Qāḡār-Maler: Imam 'Ali mit seinen Söhnen Ḥasan und Ḥusayn. Deckende Wasserfarbe und Gold auf Papier. 35.9 × 23.8 cm. 19. Jh. Harvard Art Museum. Cambridge, Massachusetts.

Einführung

auf die sich auch Scheich Ibn Sīnā (= Avicenna ∞ 428/1037) in seiner Abhandlung zum Besuch der Gräber beruft – die wahrscheinlich erste philosophische Aufarbeitung dieses Sujets.¹⁵⁵ Können entsprechend dieser Überlieferung Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis gleichgesetzt werden, so ist der Mensch das Antlitz, in dem er des Göttlichen gewahr wird. Dementsprechend stellt Salman Bashier in seiner philosophischen Interpretation von Scheich Ibn al-‘Arabī kosmologischen Betrachtungen fest, dass der Vollkommene Mensch als ›*barzakh*‹ (= Isthmus, Landenge)¹⁵⁶ eine Grenze mit zwei Gesichtern darstellt – das göttliche und das menschliche –, die in Wirklichkeit nur eines sind.¹⁵⁷ Die Manifestationen des sich im Menschlichen offenbarenden Gottes und der sich seiner ›Göttlichkeit‹ bewusst werdende Menschen sind die zwei Seiten Wahrheit und Würde, um deren Einssein es im nächsten Kapitel gehen soll.

¹⁵⁵ Vgl. Abrahamov 1999, 109. Der Titel in August F. M. Mehrens Ausgabe ist:

Das Schreiben von Abū Sa‘īd b. Abī l-Khayr – geheiligt sei sein Wesenskern – an den obersten Scheich Ibn Sīnā über die Bedeutung des Grabbesuchs und seine Wirkungsweise sowie die Antwort des obersten Scheichs. (Kitāb al-shaykh Abī Sa‘īd b. Abī l-Khayr quddisa sirruhū ilā l-shaykh Ibn Sīnā fī ma‘nā l-ziyāra wa-kayfiyyat ta’rikhīhā wa-ḡawāb al-shaykh al-ra‘īs)

¹⁵⁶ Zum *barzakh*-Begriff siehe unten Abschnitt 78.

¹⁵⁷ Vgl. Bashier 2004, 7.

Wahrheit und Würde

Eine Heiligung des Logos, die Derrida auf Platon wie bereits auf die Vorsokratiker zurückführt,¹ ist nicht nur in westlichen Diskursen, sondern aufgrund der im 3./9. Jahrhundert einsetzenden arabischen Philosophierezeption auch im islamischen Denken verankert.² Vor allem sufische Gelehrte haben ihm jedoch den uneingeschränkten Segen verweigert und versucht, sich von ihm zu lösen,



Abbildung 20: Syrischer Illustrator: Sokrates diskutiert mit seinen Schülern. Tinte und Pigmente auf Papier. 14.6 × 16.4 cm. In: Mubashshir b. Fātik (1. Hälfte des 13. Jhs.): Mukhtār al-ḥikam wa-maḥāsin al-kalim (Die Auslese der Weisheiten und die Exzellenz der Reden). Topkapı Sarayı Müzesi. Istanbul.

¹ Vgl. Derrida 1967a, 11f.

² Vgl. Arkoun 2010, 141.

Wahrheit und Würde

geleitet von einem tiefen Argwohn gegenüber der Leistungsfähigkeit der Vernunft, wenn es um das Aufdecken von ›Wahrheit‹ geht.³ Die sufische Wahrheit entspricht daher weniger der Hermeneutik eines Hans-Georg Gadamer⁴ als dem ›Gespenstischen‹ bei Derrida,⁵ weshalb sich auch Parallelen zwischen der Dekonstruktion und dem Denken Scheich Ibn al-‘Arabī auffinden lassen wie . . .

the constantly ›exploding semantic horizons‹ of the disseminating text, or the guidance which means being ›guided to bewilderment‹, the ›acceptance of incoherent incoherence‹ [...]⁶

Nun ließe sich argumentieren, Scheich Ibn al-‘Arabī ›Theosophie‹ bringe eine extreme Weltwahrnehmung innerhalb des Sufismus zum Ausdruck und müsse als Ausnahmeerscheinung betrachtet werden. Wie sich aber zeigen wird, hat selbst die nüchterne, sich auf Scheich al-Shādhilī berufende Sufitradition die Denkansätze Scheich Ibn al-‘Arabī immer wieder aufgegriffen.⁷ Dass der Zweifel am Logos in der ›rationalistischen‹ Shādhiliyya-Tradition gleichwohl seinen Niederschlag gefunden hat, ist insofern kein Widerspruch, als die Kritik an der Vernunft auch von ihr selbst kommen kann. Bei den Gräberfahrten hingegen rührt sie von der ästhetischen Erfahrung her, insbesondere von Visionen, deren Bildsprache zwar eine höhere Wahrheit verkündet, deren ›Präsenz‹ aber unvermeidlich in einem Ikonoklasmus endet. Um dieser Flüchtigkeit gerecht zu werden, eignet sich meines Wissens erst eine Betrachtung nach Derrida, wobei ›nach‹ hier vor allem auf die zeitliche Differenz verweist, die ein ›Nach-Hélène-

³ Vgl. Geoffroy 2013, 44.

⁴ Ich beziehe mich hier auf *Wahrheit und Methode* (1960).

⁵ Hier denke ich an eine gespenstische Wirklichkeit in *Gespenster von Marx* (*Spectres de Marx*), 1993.

Der Begriff Wirklichkeit wird immer im Sinne von Wahrheit gebraucht, Realität hingegen als Wahrnehmung.

⁶ Almond 2004, 39.

⁷ Siehe unten Kap. »Reformschriften«.

Cixous« beispielsweise mit einschließt. Solch eine rückblickende Positionierung ist im Übrigen die einzige Möglichkeit, sich auf Derrida zu berufen. Denn Dekonstruktion stellt keine wissenschaftliche Wahrheit dar, sie ist keine Methode.⁸ Differenzphilosophie lässt sich immer nur in der Überwindung von Formen artikulieren, die Dekonstruktion muss sich selbst dekonstruieren, wobei der Diskurs zwangsläufig in einen Diskurs über sich selbst umschlägt und eine herkömmliche Hierarchie von Betrachtung und Gegenstand zusammenbricht.⁹ Wenn es überhaupt noch einen ›Gegenstand‹ gibt, so zerfällt er in der Zeitlichkeit. Wahrgenommen wird das ›Singuläre‹.¹⁰ Dies gilt auch für die ästhetische Erfahrung, für die Singularität schon deshalb kennzeichnend ist, weil sie spontan und in einer konkreten Situation stattfindet. Ästhetische Erfahrung ist hierbei sowohl ›Objekt‹ als auch ›Betrachtung‹, was den Umgang mit diesem Begriff wohlgernekt schwierig macht. Aufgrund dieser Affinität zur Dekonstruktion (nämlich dass das Ästhetische sich selbst zum Gegenstand hat) erscheint es hilfreich, die Problematik wie Unausweichlichkeit dekonstruktiver Philosophie zu rekapitulieren.

Dekonstruktion ist keine wissenschaftliche Alternative, sie ist kein Heilsversprechen, sondern der Ausruf einer Krisensituation. Daher kann ein ›Nachderrida‹ im Prinzip sogar als Imperativ verstanden werden. Ihn zu ignorieren, wäre bereits eine Antwort, denn an wissenschaftlichen Wenden führt kein Weg vorbei: Wurde etwa der dramatische ›Tod des Autors‹¹¹ im letzten literaturwissenschaft-

⁸ Vgl. Wellbery 2001, 10.

⁹ Siehe oben Abschnitt 10.

¹⁰ Vgl. Kohns 2008, 56.

¹¹ Vgl. Barthes 1984 [1968], siehe Abschnitt 104.

Wahrheit und Würde

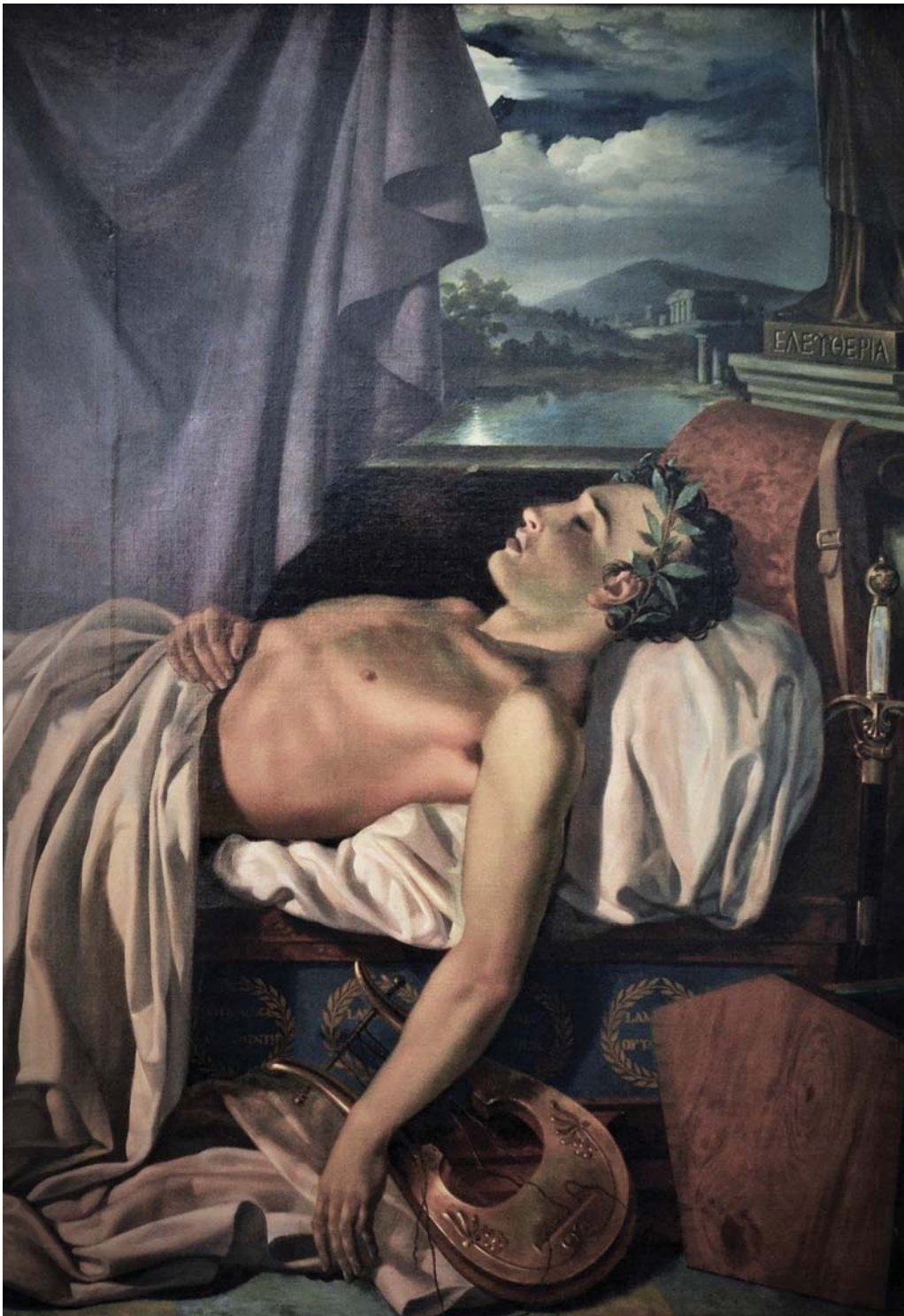


Abbildung 21: Joseph-Denis Odevaere (1775-1830): »Lord Byron op zyn sterfbed« (»Lord Byron auf seinem Totenbett«). Öl auf Leinwand. 166 × 234 cm. Um 1826. Groeningemuseum. Brügge.

lichen Akt kundgetan und soll er im philosophischen Epilog wieder auftreten, stellt sich zwangsläufig die Frage ›Was ist ein Autor?‹¹² Dementsprechend lässt sich Derridas Wissenschaftskritik auch nicht einfach durch die Propagation vom ›Tod der Dekonstruktion‹ (wenn nicht gar der Literaturtheorie insgesamt) beerdigen, um gewohnte Kategorien unhinterfragt wiederauferstehen zu lassen. Die Wahrheit einer ›Kreuzigung der Präsenz‹¹³ bewahrheitet sich schon dadurch, dass die Grablegung des ›Dekonstruktivismus‹ von konservativer Seite gleich einem Ritual regelmäßig gefeiert wird.¹⁴

35

Dissemination

Die hierbei laut werdende Deklamation, bei Derridas Philosophie könne es sich nur um eine »Leere Selbstbespiegelung«¹⁵, um eine »Modeerscheinung«¹⁶ handeln, ist ganz sicher keine gültige Antwort auf poststrukturelle Einwände gegen eine metaphysische Wahrheit. Überzeugender wäre eine Entgegnung von orientalistischer Seite, Derridas Kritik gehe an ihr vorüber, da Arabisten weit entfernt vom philosophischen ›Hochaltar‹ eine eigene universitäre ›Mensa‹ betreiben, in der keine Wandlung des Wissens in eine Glaubensfrage zu befürchten sei. Tatsächlich scheint es so, als ob sufische Diskurse in Ägypten durch die akademische Krise in Europa nicht in spürbarer Weise affiziert würden. Erstens wäre es aber durchaus fragwürdig, wenn sich Regionalwissenschaften ihren Gegenstand als statisch-ahistorisches Nebenglied denken, zweitens ist die Sicht auf eine andere Kultur von Derridas Logozentrismuskritik um so mehr betref-

¹² Vgl. Foucault 1969.

¹³ In der *Grammatologie* heißt es (Derrida 1967a, 31):

[...] le signe est cette chose mal nommée [...].

[...] das Zeichen ist diese fälschlich benannte Sache [...].

¹⁴ Vgl. Kohns 2008, 54.

¹⁵ Kohns 2008, 54.

¹⁶ Kimmerle 2004, 12.

fen.¹⁷ In seinem Fadenkreuz steht nämlich nicht nur der Glaube an die Vernunft, sondern – entsprechend der beiden Bedeutungspole von ›Logos‹ – ebenfalls die sprachliche Mitteilung. Genauso wie logische Beweisführungen hinterfragt werden, erscheint eine wahrhaftige Kommunikation prinzipiell unmöglich. Bei der Auseinandersetzung mit fremden Sprachwelten scheitert die Verständigung in doppelter Hinsicht. Ein Beispiel wäre die sufische Beschreibung der Lichterfahrung, von der in den Berichten der Grabbesucher wie gesagt häufig die Rede ist.¹⁸ Das sufische ›Licht‹ (*nūr*) verzerrt sich im europäischen Verstehen bereits durch die Erinnerung an eine patristische Tauftheologie, die das ›Licht‹ als sakramentale Wirklichkeit deutet.¹⁹ Hinzu kommt die metaphorische Interpretation seitens der Aufklärung, die ›Licht‹ mit Vernunft assoziiert und es mit einer ›eingeborenen‹ Wahrheit befrachtet.²⁰ Die Lichtperzeption wird somit zur metaphysischen Apperzeption, während sie in der sufischen Verwendung als rein sinnliche Erfahrung gemeint sein könnte. Wie Grabbesucher die Lichterscheinung empfinden – als Wahrheit, Vernunft, Macht, Liebe, Heiligkeit, Segen, Glaube, Schönheit, Überfluss, Existenz, Öffnung, Ruhe, Gedenken, Intensität oder als Helligkeit – ist wiederum völlig offen. Wenig erfolgversprechend wäre es, den Gebrauch der Lichtvokabel durch Befragung zu bestimmen, da die Lichtmetaphorik nur durch Metaphern erklärt werden kann, die sich ihrerseits nur durch Metaphern erklären lassen. Die Erforschung einer anderen Sprachkultur scheitert folglich sowohl an der eigenen als auch an der untersuchten Sprache. Dieser Befund geht weit über die althergebrachte Meinung hinaus, jede Übersetzung stelle eine Verfälschung dar. Wenn nämlich jeder Übertragungsversuch unendlich viele Fragen aufwirft, kann es überhaupt keine wahre Bedeutung geben.

¹⁷ Hier wäre im Prinzip auch über den europäischen Ethnozentrismus zu sprechen, der nach Derrida mit dem Logozentrismus eng verbunden ist (vgl. Derrida 1967a, 11).

¹⁸ Siehe oben Abschnitt 12.

¹⁹ Der Kirchenvater Clemens von Alexandria verknüpfte die hellenistisch-philosophische Lehre einer erkennenden Erleuchtung durch den Gottesgeist mit der Taufe als Moment der Geistverleihung (vgl. Hauschild/Decroll 2004, xix).

²⁰ Vgl. Albus 2001, 170.

Philologisch ausgedrückt heißt dies, dass »die Signifikanten, in ständiger Dissemination befindlich, in ihrem Spiel jedes sich herausbildende Signifikantensystem subvertieren.«²¹

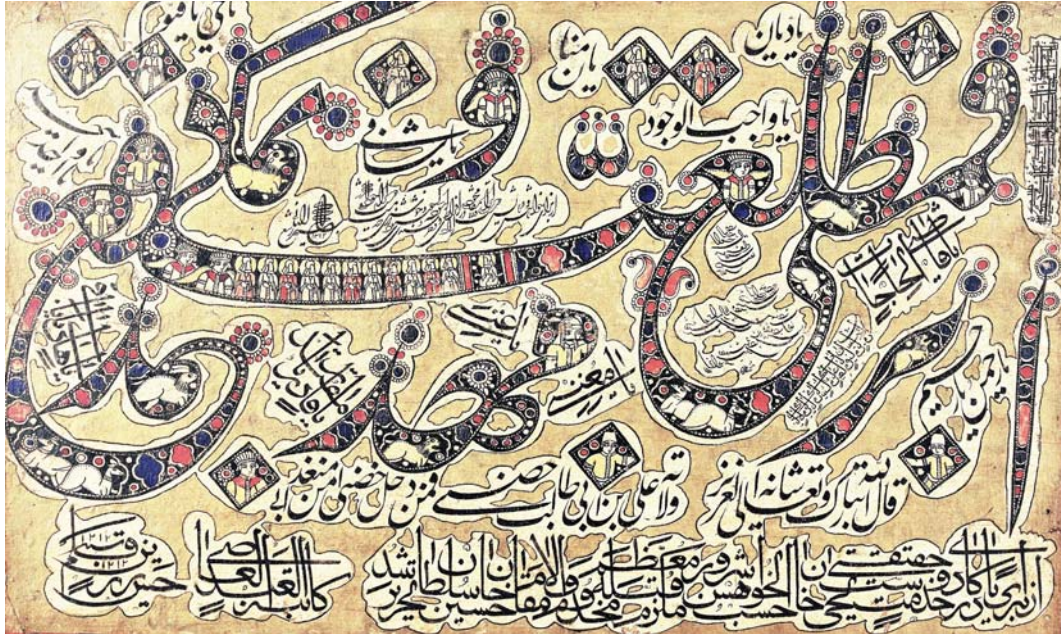


Abbildung 22: Ḥusayn Zarrīn Qalam: *Gulzār*-Kalligrafie mit Bittgebeten an Gott, Muḥammad und ‘Alī. Rot und Schwarz mit goldenem Hintergrund, *nasta‘līq*-Schrift. 34,5 × 21 cm. 1797-8. Library of Congress. Washington.

Der prominenteste Gegner Derridas im deutschen Sprachraum, Jürgen Habermas, hält solch eine ›Ästhetisierung‹ für philosophische Hysterie.²²

Für ihn [Derrida] sind die sprachvermittelten Prozesse in der Welt in einen alles präjudizierenden weltbildenden Kontext eingebettet; sie sind dem unverfügbaren Geschehen der Texterzeugung fatalistisch ausgeliefert, sind vom poetisch-kreativen Wandel des urschriftlich inszenierten Hinter-

²¹ Rieger 2004, 102.

²² Zu dieser Auseinandersetzung vgl. Heinle 2012.

Wahrheit und Würde

grundes überwältigt und zur Provinzialität verurteilt. Ein ästhetischer Kontextualismus macht Derrida blind für den Umstand, daß die kommunikative Alltagspraxis dank der ins kommunikative Handeln eingebauten Idealisierungen Lernprozesse in der Welt ermöglichen [sic], an denen sich die welterschließende Kraft der interpretierenden Sprache ihrerseits bewähren muß.²³

Habermas formuliert hier einen ›Sprachdarwinismus‹, nach dem Begriffe ihre Überlebenstauglichkeit in einem kommunikativen Wettstreit beweisen müssen und sich nur die stärksten Exemplare durchsetzen, die ein adäquates Verstehen gewährleisten. Seine Argumentation zeigt aber genau die Schwächen sprachlicher Kommunikation auf. Wie Heinz Kimmerle zu dieser Debatte feststellt, ist der ›urschriftlich inszenierte Hintergrund‹, gegen den Habermas sich hier vehement wendet, bei Derrida alles andere als ein ontologischer Ursprung.²⁴ Der Begriff ›Urschrift‹ bezeichnet bei Derrida lediglich die Differenz, die den semantischen Unterscheidungen vorausgeht.²⁵ Allein die Vorsilbe ›Ur-‹ (*archi-*) erweckt bei Habermas metaphysische Assoziationen, gegen die Derrida offenbar vergeblich anzuschreiben versucht. Mit der Bewährung der Sprache kann es nicht weit her sein, wenn sich ausgewiesene Philosophen trotz präziser Ausdrucksweise nicht verstehen.

Dabei liegt die Schwierigkeit nicht notwendigerweise im Umstand, dass es verschiedene Logiken gäbe, sondern dass die logische Gedankenführung überhaupt nur objektiv sein kann, wenn sie sich auf eine objektive Realität bezieht. Diese ist mit Ludwig Wittgenstein immer auch eine sprachliche.²⁶ Sein Privatsprachen-

37

Ästhetik des
Logos

²³ Habermas 1985, 241.

²⁴ Vgl. Kimmerle 2004, 42.

²⁵ Vgl. Derrida 1967a, 88.

²⁶ Im *Tractatus Logico-Philosophicus* heißt es (Wittgenstein 1960 [1922], 148):
Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt [...].

argument, das mit Habermas' ›Sprachdarwinismus‹ verwandt ist, suggeriert die Existenz einer objektiven Sprachrealität. Stellen wir dieses Argument wie Iso Kern infrage und gehen wie oben davon aus, dass Sprache keine objektive

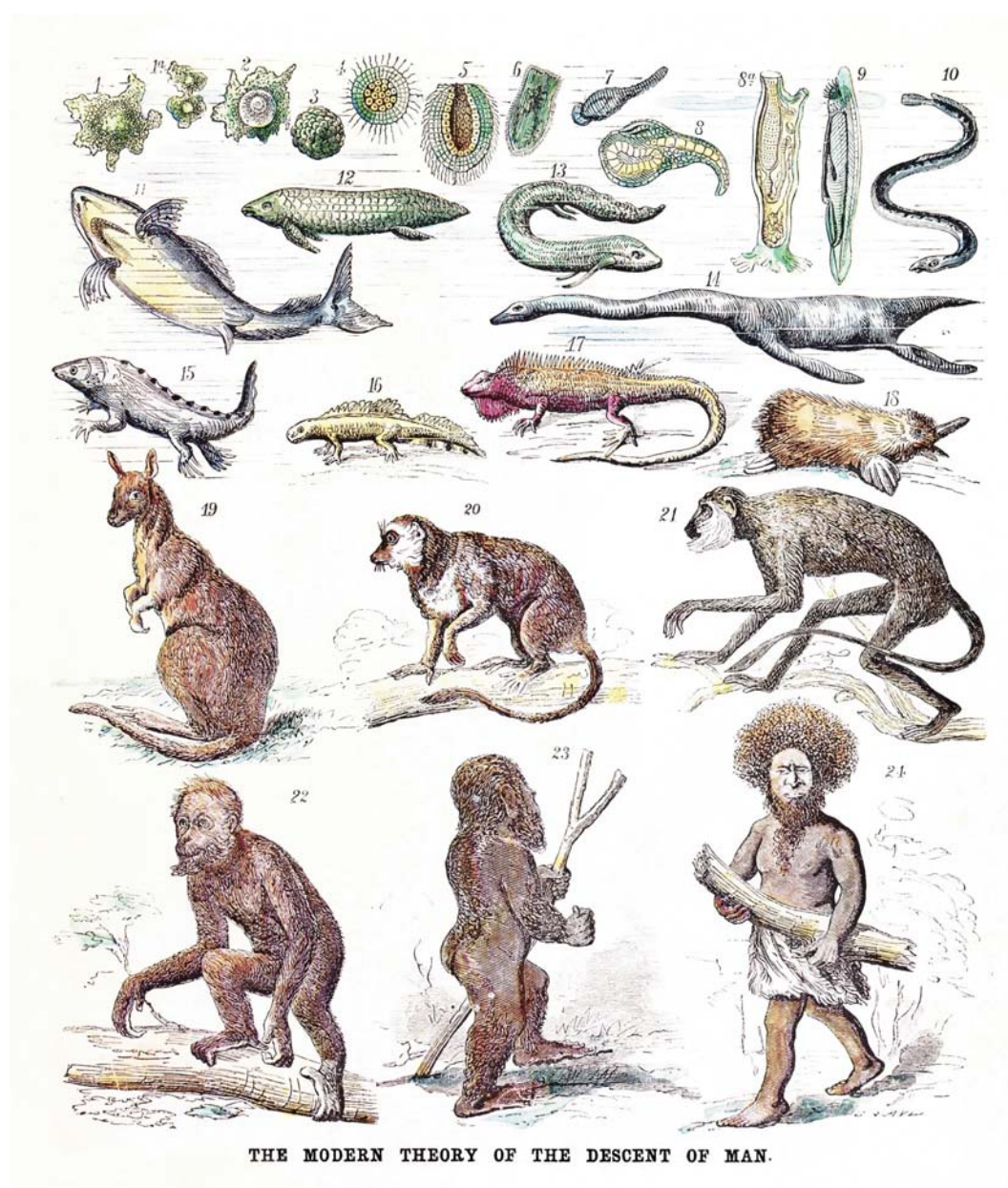


Abbildung 23: Illustrator von Munn & Co: »The modern theory of the descent of man«. 39.4 × 27.9 cm. In: Scientific American 34/11 (1876). New York. S. 167.

Wahrheit und Würde

Bedeutungsstruktur widerspiegelt,²⁷ so lassen sich solipsistische Zweifel an der Existenz einer überindividuellen Realität anmelden.²⁸ Selbst wenn also Derridas und Habermas' Denkmuster im Prinzip kongruent wären, kommen wir nicht an der Schwierigkeit vorbei, dass eine aus der ›Erfahrung‹ sich ergebende Realität dem Logos nicht als objektiver Hintergrund zur Verfügung steht. Friedrich Wilhelm Schelling, der seine Philosophie in einer früheren Periode als Vernunftwissenschaft bestimmte, dann aber als positive Wissenschaft auf die Erfahrung zurückführte,²⁹ hatte noch die Hoffnung, dass diskursives Denken sich in letzter Instanz durch das ästhetische Urteil beweise:

Aber diese Anschauung, die nicht eine sinnliche, sondern eine intellektuelle ist [...]: sie kann objektiv werden nur durch eine zweite Anschauung: Diese zweite Anschauung ist die ästhetische.³⁰

Wenn wir über eine Aussage behaupten, sie sei ›stimmig‹, heißt dies also nicht, dass der Logos eine mathematische Gleichung erfüllt, sondern dass die Bewertung aufgrund einer unerklärlichen Empfindung einer Art ›kosmischer Harmonie‹ gefällt wird. Tatsächlich liest Derrida philosophische Weltentwürfe als Kunstwerke, weshalb Habermas' Bewertung seiner Philosophie als ›ästhetischem Kontextualismus‹ schon zutrifft.³¹ Durch die Hervorhebung der sprachlichen ›Schönheit‹ eines Arguments versucht Derrida jedoch nicht, ähnlich

²⁷ Iso Kern widerlegt dieses Argument (daher die Unmöglichkeit einer Privatsprache, deren Sprecher als Einziger die Bedeutungen der Worte kennt), indem er zeigt, dass das subjektive Bewusstsein keine Einheit, sondern eine Vielheit darstellt und dass es deshalb durchaus Kriterien für die Regeln einer Privatsprache finden kann (vgl. Kern 1975, 189-193).

²⁸ Max Scheler argumentiert, dass es diese objektive Erfahrungswelt nur unter der Voraussetzung einer göttlichen Person geben kann (vgl. Scheler 1916, 412 u. siehe unten Abschnitt 55). Der Umkehrschluss ist natürlich unzulässig.

²⁹ Vgl. Schelling 1856-8, Abt. 2, Bd. 3, 65. Die Erfahrung ist hier wohlgerneht nichts Individuelles.

³⁰ Schelling 1856-8, Abt. 1, Bd. 3, 625, Nr. 1.

³¹ Vgl. Kimmerle 2004, 20.

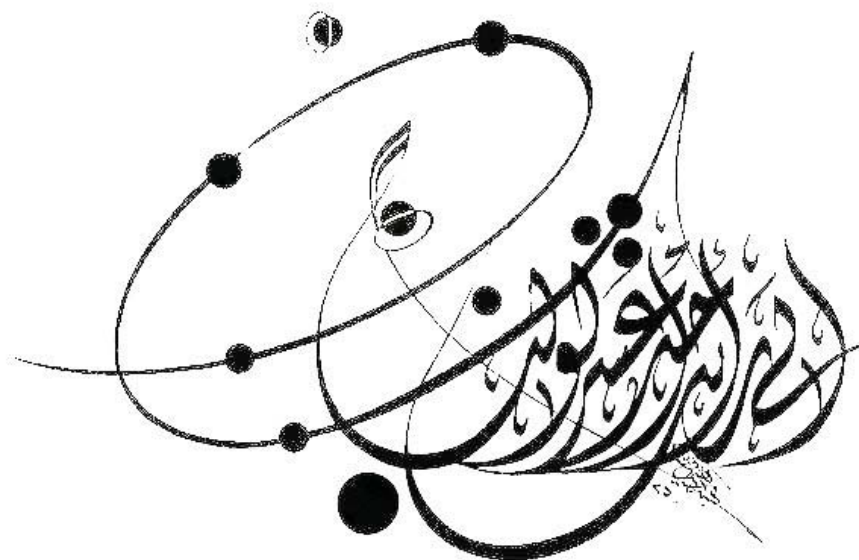


Abbildung 24: Ibrahim Abu-Touq (1958-): »... innī ra'aytu ahada 'ashara kawkaban ...« [Q 12,4] (»... ich sah im Traum elf Planeten ...«). Schwarz-Weiß-Kalligrafie. 2009. Amman. Dies ist der Beginn der Josephsüre, die der Koran als »die schönste Geschichte« auszeichnet.

wie Schelling, eine objektive Anschauung zutage zu fördern, sondern er unterhöhlt die logozentrische Metaphysik und versucht, ein anderes Wahrheitsmoment zum Vorschein zu bringen, das sich »abschließender Vergegenwärtigung entzieht.«³² Folglich ist Dekonstruktion kein Fatalismus, wie Habermas meint, denn das Aufdecken der wissenschaftlichen Illusion hat durchaus den Anspruch einer ›Aufklärung‹ der Vernunft über sich selbst. Ein Schreiben ›nach‹ Derrida, wie es hier versucht wird, muss sich daher mit den eigenen wissenschaftlichen Weltbildern auseinandersetzen und wird somit zur Dekonstruktion der Dekonstruktion. Tatsächlich darf sie den Logos sogar bejahen, seine ›Wahrheit‹ kann aber wohl weiterhin nur eine ephemer-ästhetische sein. ›Nach Derrida‹ wird die wissenschaftliche Beweisführung somit zu einer Kunst, die sich nicht in einem sprachlichen Überlebenskampf, sondern in der virtuellen Gestaltungsfreiheit

³² Kimmerle 2004, 21.

bewährt. Neue Bedeutungsebenen lassen sich nur dadurch ›verifizieren‹, dass sie dem Schauen mehr Tiefe verleihen.

Vertauscht eine ästhetische Herangehensweise die Erhebung von Fakten gegen das Faktische eines ›Kontextes‹ und ersetzt die Verallgemeinerung gegen den Eindruck singulärer, physisch präsenter Dinge, so eröffnet sie hiermit von sich aus eine metaphysikkritische Perspektive.³³ Die Ästhetik lässt sich daher durchaus als Gegenbegriff zur Metaphysik betrachten. Denn während die Metaphysik eine Wahrheit beweist, ihrer aber nicht habhaft werden kann, stellt das Ästhetische eine Wahr-Nehmung (*αἰσθησις*) dar, bleibt aber den Beweis für die Wahrheit schuldig. Gegen eine ästhetische Untersuchung der Graberfahrung könnte nun der Einwand erhoben werden, dass es sich bei den Visionen um alles andere als einen konkreten Gegenstand handelt. Stattdessen hätten wir es mit religiöser Erfahrung und daher mit reiner Metaphysik zu tun. Das Ästhetische an und für sich ist jedoch mitnichten konkreter als ein metaphysischer Gegenstand. Greifbar ist lediglich das, wovon die ästhetische Erfahrung ausgeht. Auch die Grabvision entspringt keineswegs einem Nichts, sondern sie hat *per definitionem* als Ausgangspunkt den Grabraum, den Sarkophag, die präsenten menschlichen Überreste. Behauptet wird hiermit nicht, dass Graberfahrungen jenseits des Religiösen stattfänden, im Gegenteil, sie sind fraglos aufs Engste mit dem metaphysischen Kontext verwoben. Dies widerspricht aber wiederum nicht der Behauptung einer ästhetischen Dimension, die sich nie ganz vom Dogma loslösen lässt, denn »zwar negiert die Ästhetik die Metaphysik, bleibt hier aber nicht stehen, sondern geht darüber hinaus und bewahrt sie so – in [ihrer] Kritik.«³⁴ Soll von der metaphysischen Erklärung soweit als möglich ab-

³³ Vgl. Szczepanski, 2007, 11, Nr. 5.

³⁴ Adelstein, 2006, 5.

gesehen werden, gilt es deshalb, ebenso der Ästhetik abzuschwören und stattdessen die unmittelbare ästhetische Erfahrung zu ergründen, als Augenblick einer Selbstvergessenheit, in dem das Denken von der Faszination des Gegenstandes ganz durchdrungen ist. In diesem Zustand überschreitet das Subjekt den eigenen Fremdheitshorizont und zieht sich im Zwielficht zwischen Verzauberung und Vernunft selbst in Zweifel. Ästhetische Erfahrung

wird so zur Quelle einer anderen Wahrheit, einer Wahrheit über die Endlichkeit aller Positivität der (menschlichen) Vernunft selbst, die sich allerdings selbst nicht dauerhaft positiv formulieren läßt, sondern – je wieder (ästhetisch) erfahren werden muß.³⁵

Es ist der Blick aufs singuläre Erfahrungsmoment, der einen dekonstruktiven Begriff ästhetischer Erfahrung von der Rezeptionsästhetik unterscheidet. Wurde in der Konstanzer Schule die Autorenperspektive durch die Leserperspektive verdrängt, so überwindet die ästhetische Erfahrung als Logozentrismuskritik zudem auch das vernünftige Subjekt und verabschiedet daher die Leserkategorie. Fehlen diese Instanzen, so lassen sich keine ›schematisierten Ansichten‹ mehr vertreten.³⁶ Die ›Sinnggebung‹ entfällt, das hermeneutische Unternehmen wird gegenstandslos. Es erübrigt sich, Leerstellen zu bestimmen, denn in der positivitätskritischen Erfahrung bestehen Texte tatsächlich nur noch aus Leerstellen. Die Bedeutungsproduktion erscheint als unabschließbarer Verweisungsprozess vor dem Hintergrund einer unendlichen Intertextualität. Jene ›andere Wahrheit‹³⁷ manifestiert sich nicht in der Bedeutung, sondern im Spiel der Differenz.³⁸ Ästhetische Erfahrung wird zur Differenzerfahrung, die keine

³⁵ Szczepanski, 2007, 15.

³⁶ Vgl. Iser 1994, 235.

³⁷ Siehe oben Abschnitt 38, das Zitat von Szczepanski (2007, 15).

³⁸ Vgl. Derrida 1972b, 7.

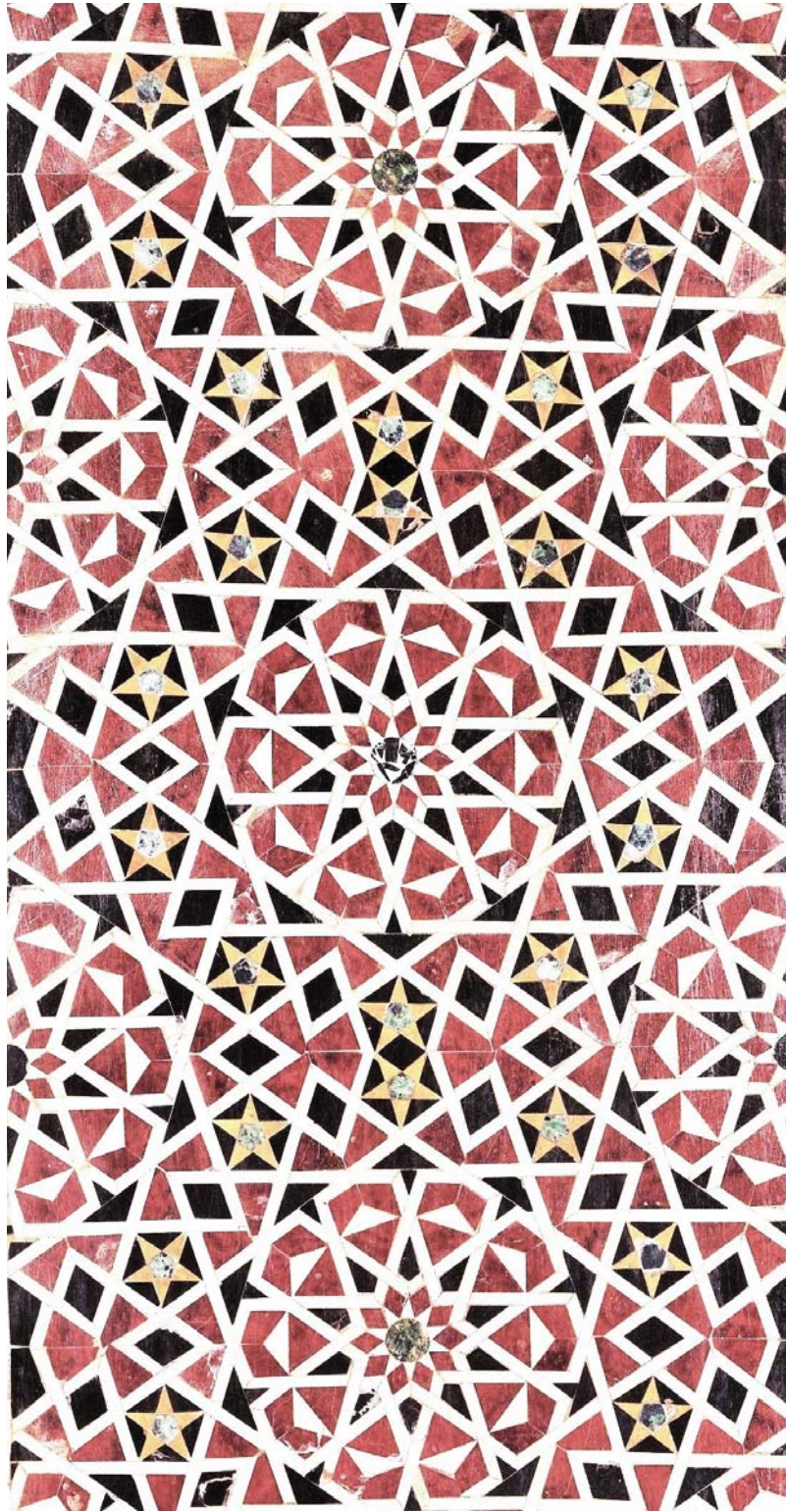


Abbildung 25: Kairener Kunsthandwerker: Wandtafel mit geometrischem Flechtwerk. Vielfarbiges Marmormosaik. 118.1 × 59.7 cm. 15. Jh. Metropolitan Museum of Art, New York.

Wahrheit und Würde

Bestimmung erlaubt. Geht es dennoch darum, ästhetische Graberfahrungen als ›Wahrheitsquelle‹ zu erschließen, kann ein Schreiben ›über‹ sie dieser Erwartung folglich nicht entsprechen. Hierin besteht die besondere Schwierigkeit der sufischen Graberscheinung. Sie kann als ›ästhetische Erfahrung‹ nicht dokumentiert werden. So betreten Grabbesucher die Mausoleen bereits mit einem ganzen Sortiment metaphysischer Erklärungsansätze, und auch ihre Berichterstattung ist durch das Vokabular metaphysisch eingefärbt. Zudem reflektieren sufische Beschreibungen die Lektüre der Mausoleen, in deren Architektur die su-



Abbildung 26: Iranischer Künstler: Stern- und Kreuzfliesen. Frittenporzellan, farbige Überglasurmalerei mit Gold, *lagvardina*-Technik. 24.8 × 24.8 cm. Ca. 1270-80. Los Angeles County Museum of Art.

fische Metaphysik wiederum eingeschrieben ist,³⁹ zum Beispiel – siehe Abbildung 26 – durch die Kreuzfigur und den oktogonalen Stern, die im Sufismus als ›Zusammenziehung‹ und ›Ausdehnung‹ den Atem des Barmherzigen symbolisieren.⁴⁰

40

Urschrift

An diesem göttlichen Atem der Schöpfung würden vermutlich auch ausgesprochene Anhänger von Scheich Ibn al-‘Arabī ›Protodekonstruktion‹ festhalten.⁴¹ Somit stellt die Unbestimmbarkeit der göttlichen Erscheinungsform bei Scheich Ibn al-‘Arabī weniger eine Antimetaphysik als vielmehr eine ›positive Unendlichkeit‹ dar, die letztendlich nichts anderes ist als ein kontinuierlicher Aufschub von Sinngebung.⁴² Keinen Zweifel an der göttlichen Wahrheit, aber die Zurückweisung ihrer Einholbarkeit findet sich auch bei einem Theologen wie Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh:

واعلم أن علوم المكاشفات لا نهاية لها لأنها عبارة عن سفر العقل في مقامات الجلال والجمال والعظمة والكبرياء والقدس (...)

Und wisse, dass die Wissenschaften der Enthüllungen unendlich sind, denn sie sind Ausdruck einer Reise des Geistes durch die Stationen der Erhabenheit, der Schönheit, der Majestät, der Größe, der Heiligkeit [...].⁴³

Wenn im Sufismus der Glaube an Gott als metaphysischer Fixpunkt unleugbar gegeben ist, so lässt sich von Derrida kaum behaupten, er habe die Metaphysik überwunden. Genau wie die Ästhetik bleibt die dekonstruktive Metaphysik-

³⁹ Vgl. Leisten [1998], 98.

⁴⁰ Vgl. Chorbachi 1989, 759.[-0.2cm

⁴¹ Scheich Ibn al-‘Arabī interpretiert den göttlichen Seinsbefehl als einen Schöpfungsatem, in den die Formen in ähnlicher Weise hervortreten wie die Worte aus dem menschlichen Atem (vgl. Ibn al-‘Arabī 1852, Bd. 2, 445).

⁴² Vgl. Almond 2004, 21.

⁴³ Ibn ‘Aṭā’allāh 1321/1903 , 180.

Wahrheit und Würde

kritik unlösbar ans Metaphysische gebunden.⁴⁴ Zwar steht im Gegensatz zum Sufismus Gott beileibe nicht im Zentrum von Derridas Philosophie, dennoch gelingt es ihm keineswegs, das Göttliche aus seinem Denken zu verbannen. Karlheinz Ruhstorfer fasst zusammen, wie Derrida dem Gottesbegriff begegnet:

Doch geht es nicht darum, die vielen Religionen ausgehend von einem neuen Einheitsprinzip (Freiheit, Subjekt) zu tolerieren, wie dies die Aufklärung getan hat, auch nicht darum, eine neue Vernunftreligion (Kant) zu stiften, sondern die Logik des Adieu in Anschlag zu bringen: Verabschiedung des bisherigen Gottes, Bewegung auf einen Gott zu, der Nicht-Gott (a-dieu) ist. Dieses ständige Oszillieren zwischen Negation und Affirmation, das nirgends zum Stillstand gebracht werden kann, kennzeichnet Derridas »Religion ohne Religion« und seine »Religion vor der Religion«.⁴⁵

Entsprechend solch einem Umgang mit der transzendentalen Idee⁴⁶ trennt sich diese Betrachtung von der Vorstellung der Heiligen als Präsenz und bewegt sich stattdessen auf ihre Nichtheiligkeit und daher ihre Menschlichkeit zu. Es geht also um eine ›Verehrung vor der Verehrung‹, um eine Würde des Menschen, die jegliche Bewertung soweit als möglich verabschiedet. Ästhetische Graberfahrung ist hier folglich keine erhabene Wahrheit, die sich den Besuchern als Vision präsentiert, nicht das subjektive Erleben und genauso wenig ein Muster des Grabtextes. Sie ist die ins Mausoleum eingeschriebene ›Urschrift‹ in ihrer Substantialität, aber auch in ihrer Unbegrenztheit.⁴⁷ Die Wahrheit der Heiligen ist das Spiel der Bedeutungen, das sich unversehens selbst offenbart. Das konkrete Objekt, an dem sich die ästhetische Erfahrung festmachen lässt, ist somit nicht das Grab, sondern sein Textraum, der im nächsten Kapitel exemplarisch an Schriften des Shādhiliyya-Korpus veranschaulicht werden soll.

⁴⁴ Vgl. Tewes 1994, 1, siehe oben Abschnitt 38.

⁴⁵ Ruhstorfer 2004, 131.

⁴⁶ Dies sind für Immanuel Kant Gott, die Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele (vgl. Kant 1868 [1781], 37).

⁴⁷ Vgl. Derrida 1967a, 87.

Wenn Grabvisionen wie gesagt von den Dingen, den menschlichen Überresten und deren architektonischer Inszenierung ausgehen,⁴⁸ so stellt sich die Frage, warum wir uns nicht mit diesem Konkreten begnügen, anstatt nach dem diffus Ästhetischen zu fragen, das von ihm ausgeht. Im Gegensatz hierzu lässt sich die Grabstruktur anhand von Beispielen beschreiben, mit Fotografien und Skizzen veranschaulichen und verallgemeinern. Thomas Leisten hat diese Vorgehensweise in *Architektur für Tote*⁴⁹ vorgeführt. Sein Ziel war es, zu einer Semiotik islamischer Heiligengräber zu gelangen.⁵⁰ Die Ergebnisse sind insofern bemerkenswert, als die Gräber scheinbar über eine autonome interkulturelle Sprache verfügen. Aufschluss über das Zustandekommen von Visionen gibt diese Analyse jedoch nicht. Schon der Titel zeigt, dass die Vitalität der Heiligen hier nicht zur Geltung kommt, was bei einer rein architektonischen Betrachtung auch nicht zu erwarten ist.⁵¹ Denn die zu einem Raum gefügten Steine und der ehrerbietig in ihm aufbewahrte Körper sind gewissermaßen die leblose Hülle der Heiligenfigur. Die Beschäftigung mit ihnen entspricht einer ›Lektüre‹, die sich ähnlich einem Bibliothekar für den Titel, die angegebenen Daten, die Seitenzählung, die Anzahl der Bände und für ihr Format interessiert, den Text selbst aber unberücksichtigt lässt. Auch die sufische Heiligenverehrung lässt sich als ›Buch‹ betrachten. Ihr Text steht zwischen der Materialität des Mausoleums und der ästhetischen Erfahrung, er setzt sich aus Legenden, Gedichten und Gebeten zusammen, die mit dem Ort assoziiert werden.

⁴⁸ Siehe oben Abschnitt 38.

⁴⁹ Leisten [1998].

⁵⁰ Vgl. Leisten [1998], 98.

⁵¹ Es sei denn, die Architektur wird als Teil eines historischen Textes verstanden, siehe oben Abschnitt 30.

Die Vorstellung eines in den Raum des Heiligengrabs eingeschriebenen Textes, der sich gegebenenfalls als Heiligenvision aktualisieren kann, ist keineswegs nur ein Lösungsversuch, das ›Wunderbare‹ wissenschaftlich zu erklären, sondern auch sufische Legenden stellen Graberfahrungen gerne als Antwort auf eine Lektüre dar. Ein charakteristisches Beispiel ist die Legende von Scheich Ḥamūda (∞ 948/1540-1541)⁵², dessen Mausoleum sich in der ägyptischen Oase Dākhila befindet: Sein Schüler hatte ein Epitaph verfasst, das mit der Bitte endet, eventuelle Fehler zu korrigieren. Scheich Ḥamūda entsprach diesem Ersuchen: Eines Tages stieg er aus dem Grab und berichtete den Schüler bei seiner Koranrezitation. Vor Ergriffenheit tat der Rezitierende seinen letzten Atemzug.⁵³

42

Scheich
Ḥamūda

In dieser von Georges Castel und ‘Abd al-Laṭīf Al-Waqīl nacherzählten Legende wird Graberfahrung als Wahrheit gegenüber einer fehlerhaften Lektüre verstanden. Auch bei meinen eigenen Grabbesuchen ging es um Wahrheit: Die Heiligen schienen mich mit Prüfungen zu konfrontieren, die offenbar Teil meines Ausbildungsprogramms waren. Dieses hatte mein Alexandriner Sufiführer (*murshid*) in der Tat als eine Art ›Entwicklungsroman‹ konzipiert, dessen Examina in einer Sequenz von Grabinitiationen bestanden, die sich nach und nach als roter Faden der sufischen Formation herausstellten.⁵⁴ Aufgrund dieser Dynamik er-

43

Formation

⁵² Vgl. Castel/Al-Waqīl 1984, 183.

⁵³ Vgl. Castel/Al-Waqīl 1984, 184.

Die Koranlektüre spielt auch bei den Berichten über Erfahrungen an den Gräbern von Scheich Makīnaddīn al-Asmar und Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh eine Rolle (siehe unten Abschnitt 85 u. 87).

⁵⁴ Dass die Grabbesuche im Zentrum dieser Arbeit stehen würden, war zunächst keineswegs klar. Ursprünglich sollte die Feldforschung auf die Untersuchung von Sufimusik abzielen, weshalb sich die wissenschaftlichen Bemühungen auf die Dokumentation von Gesangszereemonien richteten. Die Sufiausbildung hingegen erschien zunächst als rein private Angelegenheit.



Abbildung 27: Osman Hamdy Bey (1842-1910): »Kur'an Tilaveti« (»Koranrezitation«). Öl auf Leinwand. 53 × 72.5 cm. 1910. Sakıp Sabancı Müzesi. Istanbul.

Wahrheit und Würde

weckte das Ausbildungsdesign fast den Eindruck, als habe der Lehrer es bereits in Hinblick auf die Niederschrift geplant. Der Spannungsbogen erreichte seinen Höhepunkt in einer Pilgerfahrt nach Oberägypten, aber auch die einzelnen Grabbesuche stellten sich als bewusst inszenierte Wendepunkte heraus. Dies gilt vor allem für die Mausoleen der Scheichs:

Abū l-‘Abbās al-Mursī⁵⁵

in Alexandria

Ibrāhīm al-Disūqī⁵⁶

in der Deltastadt Disūq, nordöstlich von Damanhūr

Abū l-Ḥasan al-Shādhilī⁵⁷

in Ḥumaytharā, zwischen Assuan und dem Roten Meer

Der Eindruck eines mythopoetischen Entwurfs der Lektionen beruhte nicht zuletzt darauf, dass die drei Heiligen untereinander eine enge historische und hagiologische Verbindung aufweisen:⁵⁸ Scheich al-Mursī war der Nachfolger Scheich al-Shādhilīs, den Scheich al-Disūqī wiederum als seinen ›Oheim‹ betrachtete.⁵⁹ Indem ich den ›Bund‹ zu diesen Scheichs nahm, wurde ich in den von Scheich al-Shādhilī ausgehenden Stammbaum eingetragen, weshalb meine Sufi-

⁵⁵ 616-686/1219-1287 (vgl. Trimmingham 1998 [1971], 49).

⁵⁶ 653-696/1255-1296 (vgl. Hallenberg 2005, 99 u. 135).

⁵⁷ Ca. 593-656/1196-1258 (zum Geburtsdatum vgl. Ibn ‘Abbād 1986, 34).

⁵⁸ In sufischen Kreisen werden diese Heiligen für gewöhnlich Scheich Abū l-‘Abbās, Scheich Ibrāhīm und Scheich Abū l-Ḥasan genannt. Éric Geoffroy hat sich in seiner Übertragung der Doppelhagiografie von Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh für die Herkunftsamen al-Mursī und al-Shādhilī entschieden, um den westlichen Lesern die Orientierung zu erleichtern (vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh 1998, 15) – ein Argument, dem sich diese Arbeit anschließt.

⁵⁹ Vgl. al-Sharnūbī [1864], 6.

Hallenberg interpretiert die Bezeichnung ›Oheim‹ (*khāl*, Onkel mütterlicherseits) als Hinweis auf eine spirituelle Genealogie (vgl. Hallenberg 2005, 88).

lehre die shādhilitische Chronik quasi mit einer Fußnote versieht. Somit gehört mein Lebenstext selbst zum shādhilitischen Textraum. Dieser erhält in der Tat ständig neuen Zuwachs und ist daher als lebendiges Korpus vorzustellen, dessen lebenswichtige Organe in den Texten der Gründerheiligen bestehen.

44

Mensch als
Text

Sufis würden gegen eine Betrachtungsweise von Heiligenvisionen als Aktualisierung einer literarischen Figur vielleicht Einspruch erheben und sie als ›unsachgemäße Entmystifizierung‹ ablehnen. Wahrscheinlich bestünden sie darauf, dass die Heiligen keineswegs tot seien und sich ihren Verehrern *in persona* offenbaren. Die sufische Selbstwahrnehmung ist jedoch kein notwendiger Widerspruch zur Vorstellung der Visionen als Lektüre, sofern von einem zeitgenössisch anthropologischen Verständnis des ›Menschen als Text‹ ausgegangen wird:

[...] damit man einen Zugang zum Menschen bekommen kann, muss dieser eine Gestalt, muss er Ränder haben. Dann kann man den Menschen lesen wie ein Palimpsest oder ein Anagramm, mit Anfang und Ende, mit einem Titel, mit Fußnoten und Unterschrift, als Textkorpus oder als Mono- bzw. Plurigraphie mit einer gewissen Einheit. Im Sinne der Dekonstruktion bildet der Mensch kein abgeschlossenes Schriftkorpus, kein Buch, dessen sieben Siegel sukzessive decodiert werden können [...], sondern ein Gewebe, ein Netz von Spuren – der Sprachlichkeit, Körperlichkeit, Sozialität, Kulturalität, Zeitlichkeit etc.–, die neben- und ineinander verlaufen und wiederum auf andere Spuren verweisen.⁶⁰

Die Vision scheint den Heiligen zwar eine endliche Gestalt zu verleihen, sie ist jedoch nicht die eines Buches, das jederzeit aufgeschlagen werden kann. Die Heiligen sind kein beschlossener Kanon, auch nicht nach ihrer ›Abberufung‹. Ganz im Gegenteil, zu diesem Zeitpunkt setzt erst eine intensive Textproduktion ein, sodass ihr Hinscheiden eher einen Anfang als ein Ende darstellt. Auf sufische Vorbehalte gegen eine Betrachtung der Heiligen als Text kann auch mit

⁶⁰ Forster/Zirfas 2005, 69.



Abbildung 28: Abdülkadir Şükri Efendi: Hilye-i Şerif. Tinte, Farbpigmente und Gold auf Papier. 63.5 cm × 37 cm. Ca. 1800. Sakıp Sabancı Museum, Istanbul. Die Hilya ist eine Kalligraphie aus Texten, in denen die physische und charakterliche Schönheit des Propheten beschrieben werden, wobei sich die menschliche Gestalt in der grafischen Komposition widerspiegelt.

Friedrich Schleiermachers Konzept vom Menschen ›als Text‹ oder ›als komplexem Zeichen‹ geantwortet werden, womit nicht nur eine vom Menschen aus gedachte Zeichenhaftigkeit gemeint ist, sondern gleichfalls das von Gott gesprochene Schöpfungswort, zu dem die menschliche Subjektivität als sekundäres Phänomen zu begreifen sei.⁶¹ Diese religiöse Semiotik erinnert an Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs Erklärung:

فالأولياء آيات الله يتلوها على عباده بإظهاره إياهم واحدا بعد واحد

Und die Heiligen sind Zeichen Gottes (*āyāt*), die Er für die Menschen als Lektüre vorträgt, indem er einen nach dem anderen erscheinen lässt.⁶²

45

Eine Berufung auf Schleiermacher darf freilich nicht als hermeneutisches Vorhaben missverstanden werden. Worin die Aussage der Heiligenfigur besteht und wie sie gedeutet wird, ist in dieser Studie nicht die Frage. Wie im vorigen Kapitel dargelegt, ist ästhetische Erfahrung differenzphilosophisch keine Bestimmung, sondern eine Öffnung, sie zielt nicht auf eine abstrahierende Deutung, sondern auf die Komplexität als solche. Dementsprechend tritt der Textmensch ›dekonstruktiv‹ an die Stelle des menschlichen Subjekts. Dennoch werden die Heiligen von den Grabbesuchern sehr wohl als Akteure erlebt und nehmen daher aus soziologischer Sicht durchaus eine Rolle als Handlungsträger ein. Ihre Verselbstständigung rührt daher, dass die Heiligen als Text kollektiv geformt und mit Bedeutungen aufgeladen werden, weshalb sie gegenüber den einzelnen Besuchern eine Autonomie und darüber hinaus eine Souveränität repräsentieren. Die Heiligenfigur wird zu einem kosmischen Text überhöht und zu einem schicksalbestimmenden ›Sternbild‹. Wie der Heros Perseus in jensei-

Autorfunktion

⁶¹ Vgl. Dittmer 2001, 525, insbesondere Nr. 274.

⁶² Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 36.



Abbildung 29: Iranischer Illustrator: »*Şurat Barsāwus* [= *Barshāwush*]« (»Sternbild Perseus«). Farbe und Tinte auf Papier. Aus: 'Abdarrahmān al-Şūfī (17. Jh.): *Kitāb suwar al-kawākib al-thābita* (Das Buch der Sternbilder). Manuskript in Dār al-Kutub wa-l-Wathā'iq al-Qawmiyya (Nationalbibliothek). Kairo.

tigen Gefilden das Haupt der sterblichen Gorgo Medusa abschlägt und sich in ein Sternzeichen verwandelt,⁶³ haben die sufischen Heiligen die Sterblichkeit überwunden und können laut Ibn Sīnā eine von den himmlischen Seelen empfangene jenseitige Wahrheit ihren Verehrern zugute kommen lassen.⁶⁴ Postmodern betrachtet ist der heimgegangene Sufischeich zwar nicht wie bei Ibn Sīnā ein handelndes Subjekt, aber immerhin ein unendlicher Text, der durch die Lektüre der Grabbesucher ihre Selbsthermeneutik verändert und, um mit Foucault zu sprechen, eine Art ›Autorfunktion‹ in ihrer Lebensgeschichte erfüllt.⁶⁵

46

Werden die Heiligen und ihre Mausoleen als ›Text‹ verstanden, so sind die Leser (daher die Grabbesucher) gleichzeitig ihre auktorialen Mitgestalter. Als in den Textraum sich einschreibende Textfiguren erschaffen sie sich somit selbst. Eine ähnliche Doppeldeutigkeit steckt offenbar hinter der Bemerkung, die ein Heiliger gegenüber dem jugendlichen Shihābaddīn al-Mursī machte, nachdem er begeistert einer Schattenspielaufführung beigewohnt hatte.⁶⁶

Vorstellung

يا ناظرًا صور الخيال تعجبًا وهو الخيال بعينه لو أبصرا

O du, der du mit Staunen die Bilder des Schattenspiels betrachtest
und dabei doch die Vorstellung (*khayāl*) selbst bist, wenn du nur sähest!⁶⁷

Die ›Vorstellung‹ ist eine Projektion der Zuschauer, sie sind selbst das Schattenspiel und nicht nur dieses, sondern ebenso die Figuren und sogar der sie mani-

⁶³ Vgl. Kerényi 1966 [¹1951], Bd. 1, 44f. u. Bd. 2, 50.

⁶⁴ Vgl. Ibn Sīnā 1894, 46-48.

⁶⁵ Hier beziehe ich mich auf Michael Frishkopf, der mit Foucaults ›Autorfunktion‹ das Phänomen einer postumen Produktion von Sufipoesie erklärt (vgl. Frishkopf 2003).

⁶⁶ Sufische Leser werden die Aussage so interpretieren, dass Scheich al-Mursī seine Heiligkeit vorhergesagt wird, da die ›imaginale Vorstellungswelt‹ dem Vollkommenen Menschen entspricht.

⁶⁷ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 99.

pulierende Künstler. Denn in letzter Konsequenz ist der Mensch mit seiner Lebenswelt gleichzusetzen. Auch in der lebensorientierten Sichtweise Heideggers definiert sich das in die Welt geworfene Dasein keineswegs nur durch seine Leiblichkeit. In *Bauen Wohnen Denken* stellt er die Beziehung zwischen Raum und Mensch wie folgt her:

Ist die Rede von Mensch und Raum, dann hört sich dies an, als stünde der Mensch auf der einen und der Raum auf der anderen Seite. Doch der Raum ist kein Gegenüber für den Menschen. Er ist weder ein äußerer Gegenstand noch ein inneres Erlebnis. Es gibt nicht die Menschen und außerdem *Raum*; denn sage ich »ein Mensch« und denke ich mit diesem Wort denjenigen, der menschlicher Weise ist, das heißt wohnt, dann nenne ich mit dem Namen »ein Mensch« bereits den Aufenthalt im Geviert bei den Dingen.⁶⁸

Da Heidegger den Raum nicht als kartesisches Koordinatensystem betrachtet, sondern aus der ›Bedeutsamkeit‹ her versteht, befindet sich ihm zufolge der Mensch beim Denken an weit entfernte Orte keineswegs nur ›bei seinem Vorstellungsinhalt‹, vielmehr sei dieser unmittelbar ›vor ihn gestellt‹.⁶⁹ Die konkrete Grenze des Heiligen als Figur wäre daher gleichzusetzen mit dem von ihm durchdachten Raum, der in diesem Fall nach sufischer Vorstellung mit dem Kosmos gleichzusetzen ist.⁷⁰

Hierbei sei erwähnt, dass die Sufiheiligen als kosmische Textfigur selbstverständlich auch von Outsidern ›gelesen‹ werden können. So gibt Akbar Ahmed in *Journey into Islam* die Erfahrung seiner Studentin Hailey Woldt wieder, der am Chishtī-Schrein in Ajmer die Aufgabe übertragen wird, den Sarkophag mit Rosen zu bestreuen:

⁶⁸ Heidegger 1967b, 31.

⁶⁹ Vgl. Heidegger 1967, 31.

⁷⁰ Siehe unten Abschnitt 48.

The shrine, my body, the colors all dissolved into the universe and into a blissful feeling of nothing; my identity did not matter here. I felt close to my God, the only God, as the other worshippers felt close to Him.⁷¹

Da die Studentin hier von ›ihrem Gott‹ spricht, erweckt ihr Bericht den Verdacht, als würde sie die geweihten Rosen in ein christliches Symbol für die *Unio mystica* übersetzen.⁷² Der Autor kommentiert die Erfahrung seiner Studentin jedoch mit der Bemerkung, sie habe sich von dem Heiligen eingeladen gefühlt, was er mit einem gängigen Motiv aus der indischen Hagiografie assoziiert.⁷³ Werden diese Legenden nach dem zuvor Gesagten mit dem Heiligen identifiziert, würde die Einladung tatsächlich von ihm selbst ausgehen. Da die *Chishtī*-Erzählungen der Studentin wohl kaum geläufig waren, könnte sie die ›Einladung‹ stattdessen in Mimik und Gesten der sie umgebenden Besucher gelesen haben. Für diejenigen, denen die Texte der Heiligen nicht präsent sind, lassen sie sich zweifellos in solchen stillen Mitteilungen lesen, in den Blumengaben, der Architektur oder der Stadtplanung.⁷⁴ All diese Formen sprechen eine sakrale Sprache, die keineswegs nur von Kultinsidern verstanden wird.⁷⁵

Aus sufischer Sicht sind visionäre Erscheinungen der Heiligen Initiationen auf dem Weg einer individuellen Vervollkommnung.⁷⁶ Den Graberfahrungen unterliegt daher

48

Vollkommen-
heit

⁷¹ Ahmed 2007, 55.

⁷² Vgl. Margreiter 1997, 102.

⁷³ Vgl. Ahmed 2007, 55.

⁷⁴ Die Grabarchitektur als Text zu werten ist kein Widerspruch zur Fokussierung auf einen mit dem Grab assoziierten Textraum. Denn wie der Einband eines Buches Teil seiner Lektüre ist, muss der architektonische Text zwar als Teil der Graberfahrung gelten, relativ zu dem in ihn eingeschriebenen Textraum ist seine Bedeutung aber sicherlich sekundär.

⁷⁵ Wie Talal Asad feststellt, gehen auch säkulare Narrative gemeinhin auf eine ›sakrale‹ Fundierung zurück (vgl. Asad 2006, 106).

⁷⁶ Fabrizio Speziale merkt an (2010, 166):

Le soufi, typiquement, voit clairement son maître, plusieurs mystiques sont même arrivés à voir le prophète, il peut recevoir des instructions gnostiques et dialoguer [...].

die Folie eines idealen Menschenbilds, verkörpert durch den islamischen Propheten.⁷⁷ Theologisch begründet wird seine vollkommene ›Menschlichkeit‹ damit, dass die Erschaffung des Menschen auf Muḥammad ﷺ abzielte, als Gott dem menschlichen Prototyp Adam Leben einhauchte.⁷⁸ Ist das prophetische Ideal für Muslime somit ein klares Muster, nach dem sie ihr Leben ausrichten, versuchen Sufis, sich dem Propheten ﷺ nicht nur gemäß seiner Rede und seinem Tun, sondern auch dem Wesen nach anzunähern.⁷⁹ Dieses konturierte Scheich Ibn al-‘Arabī mit der Figur des Vollkommenen Menschen (*insān kāmil*), womit er sufische und auch shādhilitische Heiligenkonzepte entscheidend prägte.⁸⁰ Er erläutert seine ›Funktion‹ wie folgt:

فان الله لما أحب ان يعرف لم يمكن ان يعرفه الا من هو على صورته وما أوجد الله على صورته أحدا الا الانسان الكامل لا الانسان الحيواني فاذا حصل حصلت المعرفة المطلوبة فأوجد ما أوجده من الاسباب لظهور عين الانسان الكامل (...) وانه روح العالم والعالم مسخر له علوه وسفله وان الانسان الحيواني من جملة العالم المسخر له وانه يشبه الانسان الكامل في الصورة الظاهرة لا في الباطن من حيث الرتبة كما يشبه القرد الانسان في جميع أعضائه الظاهرة فتأمل درجة الانسان الحيواني من درجة الانسان الكامل

Der Sufi sieht für gewöhnlich seinen Meister deutlich vor sich – manche Mystiker sind sogar dahin gelangt, den Propheten zu sehen – er kann gnostische Anweisungen erhalten und kommunizieren [...].

⁷⁷ Zur Vorbildfunktion des Propheten ﷺ vgl. Schimmel 1989.

⁷⁸ Vgl. Q 15,29.

Laut Scheich al-Bayhaqī (∞ 458/1066) spricht Gott (al-Dhahabī 1995, Bd. 4, 199):

يا آدم ، لو لا محمد ما خلقتك

O Adam, wäre Muḥammad nicht, Ich hätte dich nicht erschaffen.

⁷⁹ Auch Sufis handeln soweit als möglich nach dem Prophetenmuster, weshalb hier kein Gegensatz vom Sufismus als ›innerer Dimension des Islam‹ und einem ›äußerlichen Rechtsislam‹ formuliert werden soll (vgl. Schimmel 2005, 7). Zum Muḥammadbild im Sufismus vgl. Waugh 1976.

⁸⁰ Vgl. Rahmati 2007, 79 u. Geoffroy 1999, 84.

Sa‘d al-Shiblī erklärt, welche Rolle dieses Idealbild im Sufismus spielt (2007, 317):

الإنسان الكامل هو غاية الطريق الصوفي ، وهو منتهى حج العارف إلى ذاته ، وهو كذلك النفس المطمئنة ، القادرة على الرجعى إلى ربها راضية مرضية لتتبعوا المنزلة الرفيعة في جنة الخلد والنور .

Der Vollkommene Mensch ist die äußerste Grenze des sufischen Weges und er ist das Pilgerziel der Erkenner zu sich selbst. Außerdem ist er die beruhigte Seele, die zu ihrem Herrn zufriedenstellend, befriedigt zurückzukehren vermag, um den hochstehenden Rang im Paradies der Ewigkeit und des Lichts einzunehmen.

Wahrheit und Würde

Als Gott erkannt werden wollte, vermochte Ihn nur zu erkennen, wer nach Seinem Ebenbild war. Und Gott hatte allein den Vollkommenen Menschen nach Seinem Ebenbild hervorgebracht (nicht den ›Tiermenschen‹). Da dieses geschehen war, stellte sich die gewollte Erkenntnis ein. Und das, was Gott als die Ursachen [der Existenz] hervorbrachte, [nämlich Himmel und Erde,] brachte Er hervor, damit das Wesen des Vollkommenen Menschen erscheine. [...] Dieser ist der Geist des Universums, und dessen Oberes und Unteres [daher Himmel und Erde] sind ihm dienstbar gemacht. Der ›Tiermensch‹ ist Teil der Gesamtheit des ihm dienstbar gemachten Universums, und er ähnelt dem Vollkommenen Menschen dem äußeren Bilde nach, aber nicht im Inneren, was seinen Rang betrifft (ähnlich wie der Affe dem Menschen nur äußerlich in allen seinen Organen gleicht), wobei die Stufe des Tiermenschen auf die Stufe des Vollkommenen Menschen abzielt.⁸¹

Der Vollkommene Mensch dient hier als Spiegel, in dem sich die göttliche Vollkommenheit reflektiert. Seinem Wesen nach ist er sowohl eine menschliche Gestalt als auch Geist des Universums (*rūḥ al-‘ālam*) und folglich eine kosmische Figur. Daher lässt sich die Beziehung des gewöhnlichen Menschen zu ihm einerseits als eine biologische und andererseits als eine geistige beschreiben. Bemerkenswerterweise weist Scheich Ibn al-‘Arabī dem gewöhnlichen Menschen einen Rang zwischen dem Affen und dem Vollkommenen Menschen zu. Die Hierarchie wird wie folgt begründet: Zwar lasse sich zwischen Tier und Mensch kein Wesensunterschied aufgrund kognitiver Fähigkeiten feststellen, anders als das Tier wisse der Mensch aber über den Seinsgrund Bescheid.⁸² Dem Vollkommenen Menschen wiederum sei nicht nur der Seinsgrund bekannt, sondern er habe auch gelernt, hierüber zu verfügen.⁸³ Der Vollkommene Mensch kennt also nicht nur die Wahrheit seiner Existenz, er weiß auch, wie er sie gestaltet. Dies gelte sowohl für die Propheten und Gesandten als auch für die Heiligen.⁸⁴

⁸¹ Ibn al-‘Arabī 1852, Bd. 3, 298.

⁸² Gemeint ist hier wohl die Kenntnis der Gottesnamen.

⁸³ Vgl. Ibn al-‘Arabī 1852, Bd. 3, 331.

⁸⁴ Vgl. Rahmati 2007, 79.



Abbildung 30: Hashimoto Kansetsu (1883-1945): 猿 («Affe» [= Menschenartige]). Farbige Seidenmalerei. 51.2 × 57.1 cm. 1940. Adachi Bijutsukan. Yasugi.

Unter den Propheten und Gesandten nimmt Muḥammad ﷺ bei Scheich Ibn al-‘Arabī eine privilegierte Stellung ein, denn der Vollkommene Mensch ist nicht nur der Geist des Universums, sondern auch der Geist Muḥammads (*rūḥ Muḥammad*).⁸⁵ Die spezielle Beziehung des Vollkommenen Menschen zu Person Muḥammads ﷺ erklärt Sami Zubaida wie folgt:

⁸⁵ Vgl. Ibn al-‘Arabī 1852, Bd. 1, 168.

Wahrheit und Würde

In Adam God had created the ›perfect man‹, *al-insan al-kamil*, who fully reflected his essence. All the prophets have been bearers of this perfection, none more so than Muhammad, who is the highest incarnation.⁸⁶

Diese Darstellung veranschaulicht die hervorgehobene Stellung Muḥammads ﷺ gegenüber den anderen Propheten. Obgleich Zubaida ganz richtig von ›Reflexion‹ spricht, sollte der Inkarnationsbegriff mit Vorsicht verwendet werden, da die Prophetenfigur eher nicht als Hypostase der göttlichen Essenz zu verstehen ist.⁸⁷ Fateme Rahmati erklärt Scheich Ibn al-‘Arabī’s Konzept des Vollkommenen Menschen in seiner Relation zum Propheten ﷺ in der Tat genau umgekehrt: Muḥammad ﷺ habe Vollkommenheit erlangt, weshalb Gottes Vollkommenheit sich in seinem Wesen widerspiegeln konnte.⁸⁸ Diese Sichtweise macht auch verständlich, warum der Vollkommene Mensch nicht nur als Geist Muḥammads bezeichnet wird, sondern ebenso als ›Muḥammadanische Wahrheit‹ (*haqīqa muḥammadiyya*).⁸⁹ Der Unterschied zwischen Inkarnation und Reflexion ist insofern relevant, als es gerade nicht wie in christlicher Lehre um eine Menschwerdung Gottes geht, sondern der diesseitige Mensch wird umgekehrt in ein geistig-

⁸⁶ Zubaida 2005, 36.

⁸⁷ Laut Karen Armstrong lehnte Scheich Ibn al-‘Arabī es in der Tat ab, den Vollkommenen Menschen als Inkarnation der göttlichen Essenz zu betrachten (vgl. Armstrong 2011, 81). Scheich Ibn al-‘Arabī’s Werk ist freilich zu umfangreich, als dass ich mir hier ein persönliches Urteil erlauben würde. Schimmel weist den Inkarnationsgedanken für den Islam generell zurück (2005, 15):

[...] Muhammad wurde im Laufe der Zeit zum *insān kāmīl*, dem Vollkommenen Menschen; das erste, was Gott geschaffen hatte, war sein Licht, und Sein Prophet ist gewissermaßen die Nahtstelle zwischen dem urewigen Gott und dem Geschaffenen. So hoch die Stellung Muhammads in der Mystik aber auch sein möge, der Gedanke einer Inkarnation wird im Islam strengstens abgelehnt.

⁸⁸ Vgl. Rahmati 2007, 84.

⁸⁹ Vgl. Rahmati 2007, 104.

Der Begriff *haqīqa muḥammadiyya* wird häufig auch mit ›Muḥammadanische Wirklichkeit‹ übersetzt, was aber keinen nennenswerten Unterschied macht, da ihre weltliche Wirksamkeit als das andere Gesicht der göttlichen Wahrheit zu denken ist.

kosmisches Format gesteigert. Gleichwohl ist der Vollkommene Mensch immer noch immanent. Denn es handelt sich bei dieser Figur um eine Weiterentwicklung der traditionellen Lehre vom ›Licht Muḥammads‹ (*nūr Muḥammad*), dem im Sufismus sehr wohl ästhetische Erfahrbarkeit attestiert wird.⁹⁰ Auch die Muḥammadanische Wahrheit stellt nicht nur eine göttliche Wirklichkeit, sondern auch eine weltliche Realität dar, denn sie ist »der ›universale Geist‹ bzw. ›Allgeist‹ (*rūḥ kullī*)«. ⁹¹ Bei einem Gespräch mit einem Alexandriner Sufi über dieses Thema gab der promovierte Pharmakologe zu, dass er den Begriff der Muḥammadanischen Wahrheit schwierig finde. Anstatt ihn zu erklären, erzählte er eine Geschichte zur Immanenz der Person Muḥammads ﷺ. Er berichtete, wie er sein Mausoleum in Medina besuchte und der Prophet ﷺ ihm aus dem Sarkophag die Hand reichte. Dies erlebte er nicht als Vision, sondern als eine ›Realität‹, deren Einbruch in seine Welt eine beträchtliche Irritation bei ihm auslöste.

Die geistige Wirklichkeit Muḥammads ﷺ wurde für den Naturwissenschaftler erst ›greifbar‹ durch die wiedererweckte Person Muḥammads ﷺ. Dennoch ist Scheich Ibn al-‘Arabī’s Kosmologie sicherlich keine mittelalterliche Verstiegtheit. So finden sich auch in der westlichen Moderne Vorstellungen eines ›geistigen Menschen‹, zum Beispiel bei Max Scheler, in dem Heidegger die stärkste Kraft der Philosophie seiner Zeit sah.⁹² Ein europäischer Begriff des Menschen konstituiert sich laut Scheler aus mindestens drei Ideenkreisen:

⁹⁰ Vgl. Geoffroy 2010, 45f. Zur Lehre vom ›Licht Muḥammads‹ vgl. Rubin 1975.

⁹¹ Rahmati 2007, 115.

⁹² Vgl. Heidegger 1978, Bd. 26, 62.

Wahrheit und Würde

1. Theologie: Adam (אָדָם)
2. Philosophie: Animal rationale (ζῷον λόγον ἔχον)
3. Naturwissenschaft: Gattung Mensch (*homo sapiens*)

Der zum Katholizismus konvertierte Philosoph geht im Morgengrauen des Nationalsozialismus freilich vom dritten, dem biologischen Menschen aus.⁹³ Dem Menschen auf der Grundlage des darwinistischen Nützlichkeitsprinzips eine evolutionistische Überlegenheit zu attestieren, kommt für Scheler nicht infrage.⁹⁴ Seiner Ansicht nach weist »die Formen- und Farbenfülle der Tiere auf ein phantasievoll spielendes und nur ästhetisch regelndes Prinzip in der unbekanntem Wurzel des Lebens hin.«⁹⁵ Zudem bliebe der Mensch als »Spitze der Wirbelsäugetierreihe« immer noch ein ihr zugehöriges Glied, weshalb sich auf diese Weise kein Wesensunterschied zum Tier begründen lasse.⁹⁶ Selbst psychologisch nehme der Mensch weder hinsichtlich seiner Wahlfähigkeit noch seiner Intelligenz eine Sonderstellung gegenüber dem Tierreich ein, sodass die Auszeichnung seines Wesens im Geistigen zu suchen sei.⁹⁷ Diese Hierarchisierung erinnert an die oben beschriebene Anthropologie Scheich Ibn al-‘Arabī. ⁹⁸ Ähnlich wie dieser den Vollkommenen Menschen als sufisches Ideal vor Augen hat, geht es Scheler um eine geistige Elite.⁹⁹ So stellt er Nietzsches »Übermenschen« einen »Allmenschen« gegenüber, den er jedoch explizit von einer rassistischen Be-

⁹³ Vgl. Scheler 2010 [1928], 7.

⁹⁴ Vgl. Scheler 2010 [1928], 12.

⁹⁵ Scheler 2010 [1928], 12.

⁹⁶ Vgl. Scheler 2010 [1928], 8.

⁹⁷ Vgl. Scheler 2010 [1928], 27f.

⁹⁸ Siehe oben Abschnitt 48.

⁹⁹ Vgl. Scheler 1929, 50.

Wahrheit und Würde



Abbildung 31: Claudio Coello (1624-1693): »El triunfo de San Agustín« (»Der Triumph des heiligen Augustinus«). Öl auf Leinwand. 271 × 203 cm. 1664. Museo del Prado, Madrid.

frachtung losspricht.¹⁰⁰ Stattdessen lokalisiert er den Allmenschen auf halbem Weg zwischen Mensch und Gott – gemäß Scheich Ibn al-‘Arabī’s Definition des Vollkommenen Menschen in seiner Wesenheit als ›Allseele‹ (*nafs kuliyya*).¹⁰¹ Wie der Vollkommene Mensch hat auch Schelers Allmensch nicht nur eine überpersönlich-kosmische, sondern auch eine menschlich-personale Seite, die er als ›relativen Allmenschen‹ bezeichnet:

Der Allmensch im absoluten Sinne freilich – die Idee des alle seine Wesensmöglichkeiten ausgewirkt in sich enthaltenden Menschen –, er ist uns kaum nahe; ja er ist uns so ferne wie Gott, der, soweit wir in Geist und Leben sein Wesen erfassen, ja nichts ist als die Essentia des Menschen – nur eben in unendlicher Form und Fülle. Für jedes Weltzeitalter aber gibt es einen relativen Allmenschen, ein Maximum von Allmenschlichkeit, das ihm zugänglich ist, ein relatives Maximum der Teilhabe an allen höchsten Formen des menschlichen Daseins. Auch für uns.¹⁰²

51

Die Beteuerung, es gäbe zu jeder Zeit einen relativen Allmenschen, erinnert sehr an die sufische Lehre von den ›Polen‹ (*aqṭāb*, Sg. *qutb*), nach der die ranghöchsten Heiligen in jeder Epoche immer genau einmal vertreten sind.¹⁰³ Vor allem aber mit der Konvergenz von Mensch und Gott kommt Scheler sufischen Konzepten erstaunlich nahe.¹⁰⁴ Im Sufismus besteht die Annäherung im Überwinden einer menschlichen

Entwerden

¹⁰⁰ Vgl. Scheler 1929, 51-56.

¹⁰¹ Vgl. Ibn al-‘Arabī 1852, Bd. 2, 631.

¹⁰² Scheler 1929, 56.

¹⁰³ Vgl. Rahmati 2007, 126. Geoffroy erläutert (Ibn ‘Aṭā’allāh 1998, 290):

Chez les Shadilis, la fonction de Pôle (*al-qutbāniyya*) s’apparente à la lieutenance (*khilāfa*) : outre son rôle cosmique, le Pôle assume la succession du Prophète jusqu’à la fin des temps [...] A l’instar de l’›Homme parfait‹, il revêt un double aspect métaphysique et initiatique qui fait de lui ›le sens de l’existence‹ [...] et le chef de la hiérarchie ésotérique des saints.

Bei den Shādhiliten entspricht die Funktion des Pols (*al-qutbāniyya*) der Stellvertretung (*khilāfa*): Über seine kosmische Bedeutung hinaus übernimmt er die Nachfolge des Propheten bis zum Ende der Zeiten [...] Wie der ›Vollkommene Mensch‹ erfüllt er eine doppelte Aufgabe, eine metaphysische, durch die er zum ›Sinn der Existenz‹ wird, und eine initiatische [...] als Haupt der esoterischen Heiligenhierarchie.

¹⁰⁴ Vgl. Scheler 1972 [1914], Bd. 3, 171-190.

Wahrheit und Würde

Selbstbeschränkung gegenüber dem Göttlichen, dargestellt durch die Metapher des ›Entwerdens‹ (*fanāʿ*). Scheich Ibn al-ʿArabī erklärt diesen Prozess durch die Loslösung von allem, was nicht Gott ist (*mā siwā Llāh*).¹⁰⁵ Hierdurch werde die Stufe des Vollkommenen Menschen erreicht,¹⁰⁶ den William Chittick in diesem Zusammenhang folgendermaßen erklärt:

Perfect Man is defined by his lack of definition. He loves the »nothing« that is the source of everything. He has perfected the divine form, for he is indefinable and unrestricted, just like the object of his love.¹⁰⁷

Im Ausstreichen seiner menschlichen Bestimmtheit eröffnen sich dem Vollkommenen Menschen alle Seinsmöglichkeiten, was sufisch in der Weise beschrieben wird, dass die Heiligen die göttlichen Attribute in sich verwirklichen.¹⁰⁸ Dies sei der Übergang vom ›Entwerden‹ zum sogenannten ›Bestehen‹ (*baqāʿ*), wenn die menschliche Existenz zu einer Existenz ›in Gott‹ wird.¹⁰⁹ Durchaus vergleichbar sagt Scheler vom heiligen Menschen, er erzeuge die eigene geistige Gestalt »in Gott«.¹¹⁰

Der ›Heilige‹ ist der maximal Unabhängigste von fremdgegebener Materie, indem sein ›Werk‹ eben ›er selber‹ ist resp. die fremde Menschenseele, die den idealen Wertgehalt und Sinngehalt seines Werkes, d.h. der eigenen geistigen Gestalt, in freier Nachfolge immer neu in sich reproduziert.¹¹¹

¹⁰⁵ Vgl. Rahmati 2007, 130.

Eleonore Bock definiert das Entwerden als (Bock 2011 [1991], 330):

Verlust der eigenen Persönlichkeit; Vernichtung des Ich in der Gegenwart Gottes; Rückkehr zu der Zeit, in der nur Gott war, [...].

¹⁰⁶ Vgl. Chittick 1994, 36.

¹⁰⁷ Chittick 2005, 51.

¹⁰⁸ Vgl. Chittick 1994, 32 u. 43, Ibn al-ʿArabī 1852, Bd. 3, 331.

¹⁰⁹ Vgl. Rahmati 2007, 132.

¹¹⁰ Scheler 1921, Bd. 1, 480.

¹¹¹ Scheler 1921, Bd. 1, 480.

Für die muslimischen Verehrer beweist sich die geistige Souveränität der Sufiheiligen über die Materie häufig weniger in Hinblick auf ihre ›geistige Gestalt‹ als durch ihre Fähigkeit, Wundertaten hervorzubringen – zu Lebzeiten wie nach ihrer Abberufung. Da sich nach sufischer Lehre diese Begabung nicht als menschliches Bestimmen, sondern als Resultat menschlichen Entwerdens darstellt,¹¹² lassen sich die Wunder schwerlich wie bei Scheler auf die Unabhängigkeit der Heiligen zurückführen und werden stattdessen als göttlicher Gnadenbeweis erklärt. Sufische Terminologie be-

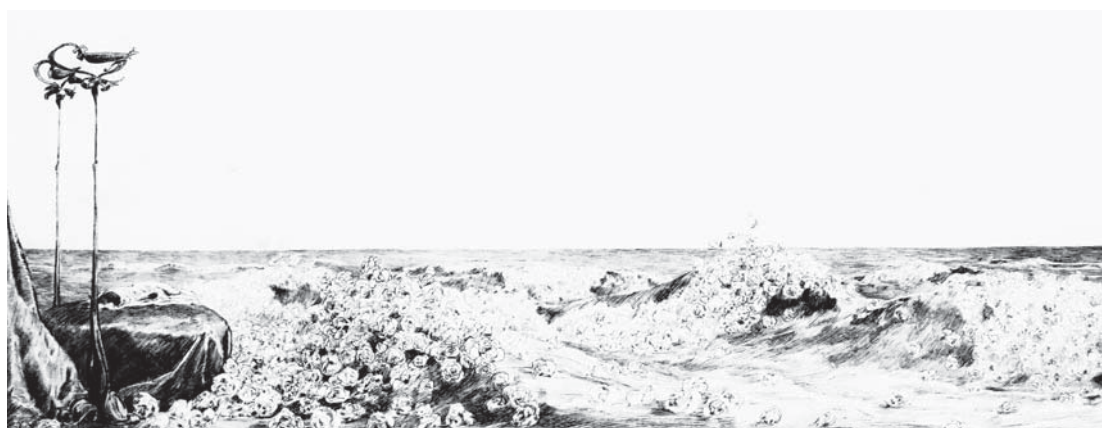


Abbildung 32: Max Klinger (1857-1920): »Huldigung«. Aus: Phantasien über einen gefundenen Handschuh, der Dame, die ihn verlor, gewidmet. Radierung. 46.5 × 66 cm. 1878. Scharf-Gerstenberg, Berlin.

zeichnet sie daher als ›Huldwunder‹.¹¹³ Wie Katja Sündermann feststellt, wird das Heiligenwunder auch in der kultischen Praxis so verstanden, dass es sich um die Gewährung einer Gnade handle, »die der Beschenkte mit Gottes Erlaubnis einsetzen kann«.¹¹⁴ Durch die Deutung des Wunders als göttliche Huld einerseits und andererseits durch die koranische Würdigung des Menschen als göttliche Huldbezeugung (*takrīm*)¹¹⁵ erklärt sich die Homonymie von ›Heiligenwunder‹ und

¹¹² Vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 70.

¹¹³ Vgl. Gramlich 1987, 38-40.

¹¹⁴ Sündermann 2006, 84. Diese Untersuchung wurde in Syrien durchgeführt.

¹¹⁵ Daher Q 17,70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (...)

Und Wir würdigten die Menschen [...].

›Menschenwürde‹ (*karāma*).¹¹⁶ Diese semantische Verbindung legt es nahe, den Begriff Heiligkeit nicht alleine aus sufischen Schriften zu rekonstruieren oder auf Rudolf Otto (*Das Heilige*) zu rekurrieren,¹¹⁷ sondern mit der Rechtsphilosophie ›rückwärts‹ von der Menschenwürde zu einer Heiligkeit zu gelangen, die sich dann weniger als religiöses denn als anthropologisches Phänomen präsentiert.

53

Ein rechtsphilosophischer Diskurs zur Absolutheit der Menschenwürde geht vor allem auf Kants Überlegungen zu einer menschlichen ›Heiligkeit‹ zurück:¹¹⁸ »Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.«¹¹⁹ Diese menschliche Erhabenheit begründet Kant wie folgt:

kantische
Heiligkeit

In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.¹²⁰

Auf dieser ›Selbstzweckformel‹ basiert die vom deutschen Bundesverfassungsgericht zur Bestimmung der Menschenwürde herangezogene ›Objektformel‹. Sie definiert eine Verletzung der Menschenwürde als Degradierung des Menschen zu einem bloßen Objekt.¹²¹ Ein juristischer Begriff der Menschenwürde beruht in Deutschland somit immer noch auf einer metaphysischen Begründung von ›Heiligkeit‹, die den Men-

¹¹⁶ Der Begriff *karāma* bedeutet im Arabischen sowohl Freigebigkeit als auch Edelmüt, was so zu erklären ist, dass ein Stammesführer in vorislamischer Zeit keine Befehlsgewalt besaß und stattdessen sein Ansehen und seinen Einfluss durch Freigebigkeit in den gesellschaftlichen Verpflichtungen beweisen musste (vgl. Jacob 1897 [1885], 223).

¹¹⁷ Dieses ist bei Otto das »numen als praesens« (Otto 1920 [1917], 11), das sich mit Derridas Präsenzkritik folglich schlecht verträgt. Durch Schelers Otto-Rezeption sind dessen Betrachtungen zum ›Numinosen‹ für diese Arbeit jedoch durchaus von Bedeutung (siehe unten Abschnitt 55).

¹¹⁸ Vgl. Detjen 2009, 77.

¹¹⁹ Kant 1867b [1788], 91.

¹²⁰ Kant 1867b [1788], 91f.

¹²¹ Vgl. BVerGE 27, 1 <6>.

schen von anderen Wesen unterscheidet.¹²² Metaphysisch ist allerdings bei Kant nicht unbedingt die Heiligkeit, sondern ihre Fundierung durch die menschliche Freiheit.¹²³ Eine Heiligkeit der Menschheit (als Gesamtheit aller Menschen) hingegen entspricht im Prinzip der sufischen, alle Formen des Menschseins umfassenden Vollkommenheit der Heiligen, die wie gesagt durchaus einen Erfahrungsbegriff darstellt.¹²⁴ Tatsächlich sind Gesamtheit und Vollkommenheit zwar schwerlich verifizierbar, aber nicht metaphysisch, da die Gemeinschaft aller Menschen ebenso konkret ist wie die Summe aller menschlichen Möglichkeiten. Moderne, von der kantischen Heiligkeit hergeleitete Begriffe der Menschenwürde, rekurren jedoch weniger auf die Menschheit als vielmehr auf die metaphysische Begründung einer Autonomie des Menschen, nach der er selbst sein Gesetz erschafft, Gerechtigkeit also nichts Göttliches mehr ist, sondern der Inbegriff idealer Humanität.

Neuere Deutungen der Würde als Willensfreiheit,¹²⁵ Individualität,¹²⁶ Identität,¹²⁷ Integrität¹²⁸ sind indirekt bereits in Schellers Würdekonzept enthalten, das er als Kritik an Kants Autonomiekonzept entwickelte. So sei ein den Menschen heiligendes

¹²² Vgl. Wallau 2010, 132.

¹²³ Vgl. Kant 1868 [¹1781], 37f.

¹²⁴ Siehe oben Abschnitt 49.

¹²⁵ Paul Tiedemann definiert (2012 [¹2007], 283):

Menschenwürde ist der absolute Wert, der einer Person im Hinblick darauf zukommt, dass sie die grundsätzliche Fähigkeit hat, sich aufgrund eigener Überlegungen selbst in ihrem Willen zu bestimmen und sich so als Urheber ihres Willens mit sich selbst zu identifizieren.

¹²⁶ Siehe oben Abschnitt 15, die Auslegung seitens des Bundesverfassungsgerichts vom Juni 2009.

¹²⁷ Ralf Stoecker definiert (2010, 29):

Menschenwürdeverletzungen sind Handlungen, die es einem Menschen sehr schwer oder unmöglich machen, an einer für ihn akzeptablen Identität festzuhalten, weil sie jede Darstellung dieser Identität konterkarieren.

¹²⁸ Nils Teifke definiert (2011, 168):

Ein Eingriff in die Menschenwürde ist das Nichternstnehmen als Person in einem holistischen und nicht bloß situativen Sinne, das objektiv durch fundamentalen Disrespekt oder subjektiv durch Verlust der Selbstachtung gegeben ist.

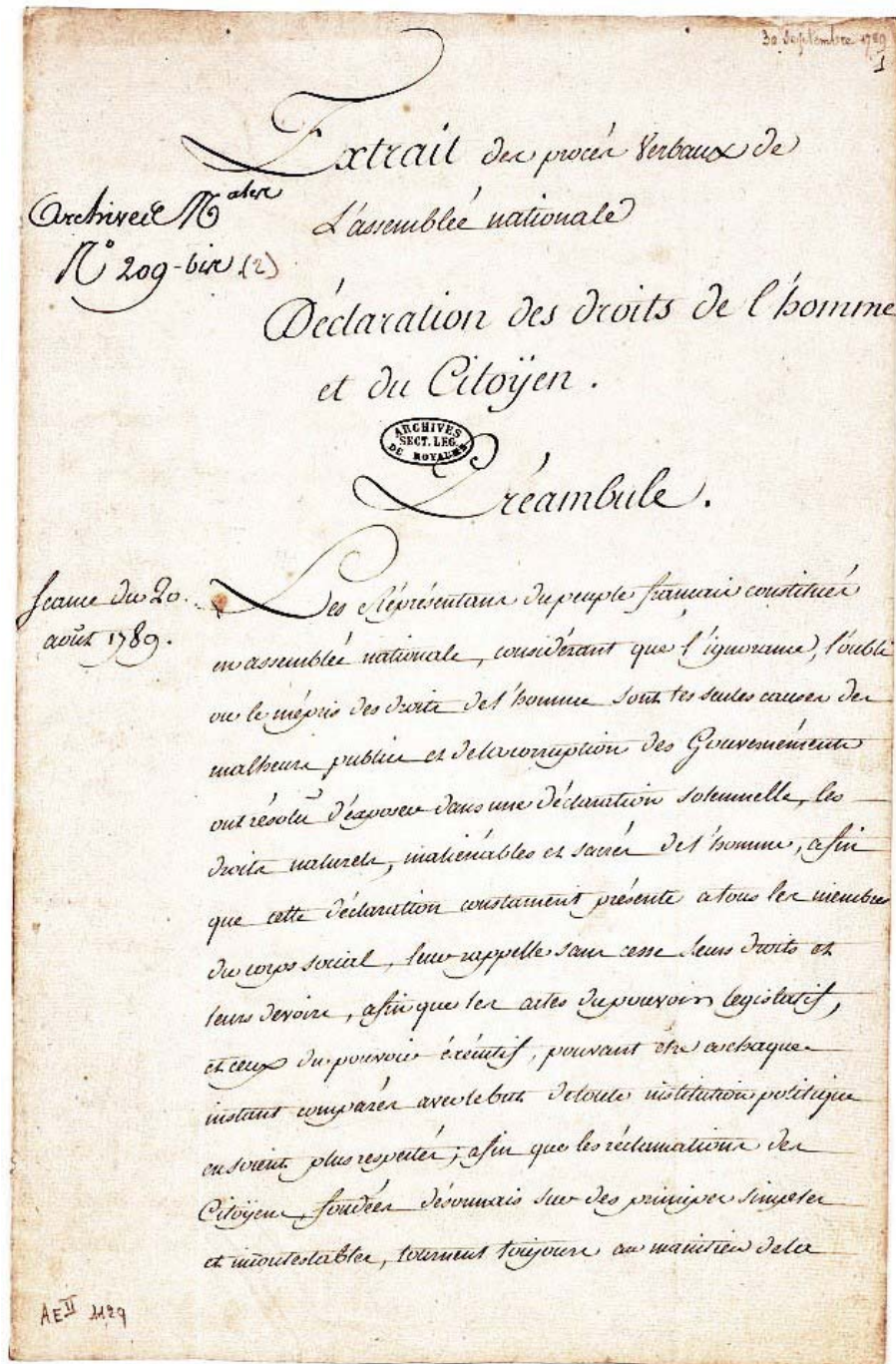


Abbildung 33: Assemblée nationale (1789-): »Déclaration des droits de l'homme et du citoyen« (»Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte«). Tinte auf Papier. 20 × 31,5 cm. 1789. Archives Nationales. Paris.

Prinzip moralischer Gesetze und Verpflichtungen¹²⁹ eben keine

›Auto-nomie‹ (Ein Wort, in dem das ›Auto‹ doch wohl auf die Selbständigkeit der Person hinweisen soll), sondern Logonomie und gleichzeitig äußerste Heteronomie der Person.¹³⁰

In Hinblick auf die Menschenwürde stimmt Scheler zwar Kants Auffassung zu, der Mensch dürfe nicht an Gütern und Zwecken gemessen werden,¹³¹ er widerspricht aber entschieden einer Begründung der Würde auf der Vernunft. Da vernünftiges Handeln einer Gesetzlichkeit gehorche, sei es überindividuell und schließe das Individuelle geradezu aus:¹³²

Eine andere Frage aber ist, ob die formalistische Vernunft- und Gesetzesethik nicht auch ihrerseits – wenn auch auf eine andere Art wie die Formen der Güter- und Zweckethik – die Person entwürdigte – und zwar dadurch, daß sie dieselbe unter die Herrschaft eines unpersönlichen Nomos stellt, dem gehorchend sich erst ihr Personwerden vollziehen soll.¹³³

Die Würde des Menschen fängt für Scheler also dort an, wo die Vernunft aufhört und die Gesetzmäßigkeiten aufgehoben sind. Hierin entspricht die Würde Rudolf Ottos Begriff des Heiligen, dem Scheler phänomenologisch folgt, wiewohl er sich von dessen religiöser Erkenntnistheorie distanziert.¹³⁴ Otto schreibt über das Heilige:

Heilig schließt zwar [im neusprachlichen Gebrauch das moralische Gesetz] mit ein, enthält aber, auch noch für unser Gefühl, einen deutlichen Überschuß, den es hier zu isolieren gilt. Ja, die Sache liegt vielmehr so, daß das Wort heilig, oder wenigstens seine sprachlichen Äquivalente im Semitischen, Lateinischen und Griechischen und anderen alten Sprachen, zunächst und vorwiegend nur diesen Überschuß bezeichneten und das Moment des Moralischen überhaupt nicht oder nicht von vornherein und niemals ausschließlich befaßten. Da unser Sprachgefühl heute zweifellos immer das Sittliche unter

¹²⁹ Vgl. Kant 1867b [1788], 34.

¹³⁰ Scheler 1916, 386.

¹³¹ Vgl. Scheler 1916, 384.

¹³² Vgl. Scheler 1916, 385.

¹³³ Scheler 1916, 384.

¹³⁴ Vgl. Scheler 1921, Bd. 1, 391.

Wahrheit und Würde

Heilig einbezieht, so wird es dienlich sein, bei Aufsuchung jenes eigentümlichen Sonderelementes, wenigstens für den vorübergehenden Gebrauch unserer Untersuchung selbst, einen besonderen Terminus zu erfinden, der dann bezeichnen soll das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes, und wie wir nun gleich hinzufügen, minus seines rationalen Momentes überhaupt.¹³⁵

Otto bezeichnet das die Vernunft übersteigende Heilige als das ›Numinose‹,¹³⁶ das durch diese Grenzbestimmung Schelers Begriff der Würde entspricht. Während Otto das Numinose aber aus der Begegnung mit einer äußeren Präsenz und dem sich hieraus ergebenden ›Kreaturgefühl‹ erklärt,¹³⁷ geht die Würde bei Scheler umgekehrt aus der Kreativität des Individuums hervor. Dieser Kontrast ergibt sich keineswegs aus einem Wesensunterschied zwischen Heiligkeit und Würde – Scheler spricht in der Tat von der Würde der Heiligen –,¹³⁸ sondern aus seiner Betrachtung der Individualität.¹³⁹ Mit Individuum meint Scheler eine Personalwelt, die er mit dem Begriff ›Mikrokosmos‹ benennt.¹⁴⁰ Dieser Begriff spielt auch bei Scheich Ibn al-‘Arabī eine zentrale Rolle, denn er betrachtet den Vollkommenen Menschen als Mikrokosmos, der den Makrokosmos in seiner Gesamtheit spiegelt.¹⁴¹ Scheler beschreibt mit dem Mikrokosmosbegriff hingegen lediglich die unverwechselbare Erfahrungswelt des einzelnen Menschen. Dabei gibt er zu bedenken, dass unter der Voraussetzung, es gäbe eine objektive, konkrete Welt, auf die alle Individuen blicken, ihre Mikrokosmen gleichzeitig Teile dieses Makrokosmos wären.¹⁴² Hinsichtlich der makrokosmischen Welt sei dann, wie beim Mikrokosmos, eine personale Entsprechung mitzudenken, die notwendig zur Idee einer göttlichen Wahrheit führe, unabhängig davon, wie sie sich unterschiedlichen Personen offenbart:

¹³⁵ Otto 1920 [1917], 6.

¹³⁶ Vgl. Otto 1920 [1917], 7.

¹³⁷ Vgl. Otto 1920 [1917], 11.

¹³⁸ Vgl. Scheler 1921, Bd. 1, 630.

¹³⁹ Vgl. Scheler 1916, 385f.

¹⁴⁰ Vgl. Scheler 1916, 411. Mit einem »Auslebeindividualismus« hat die Individualität bei Scheler daher nichts zu tun (Scheler 1916, 387).

¹⁴¹ Vgl. Rahmati 2007, 52.

¹⁴² Vgl. Scheler 1916, 411.

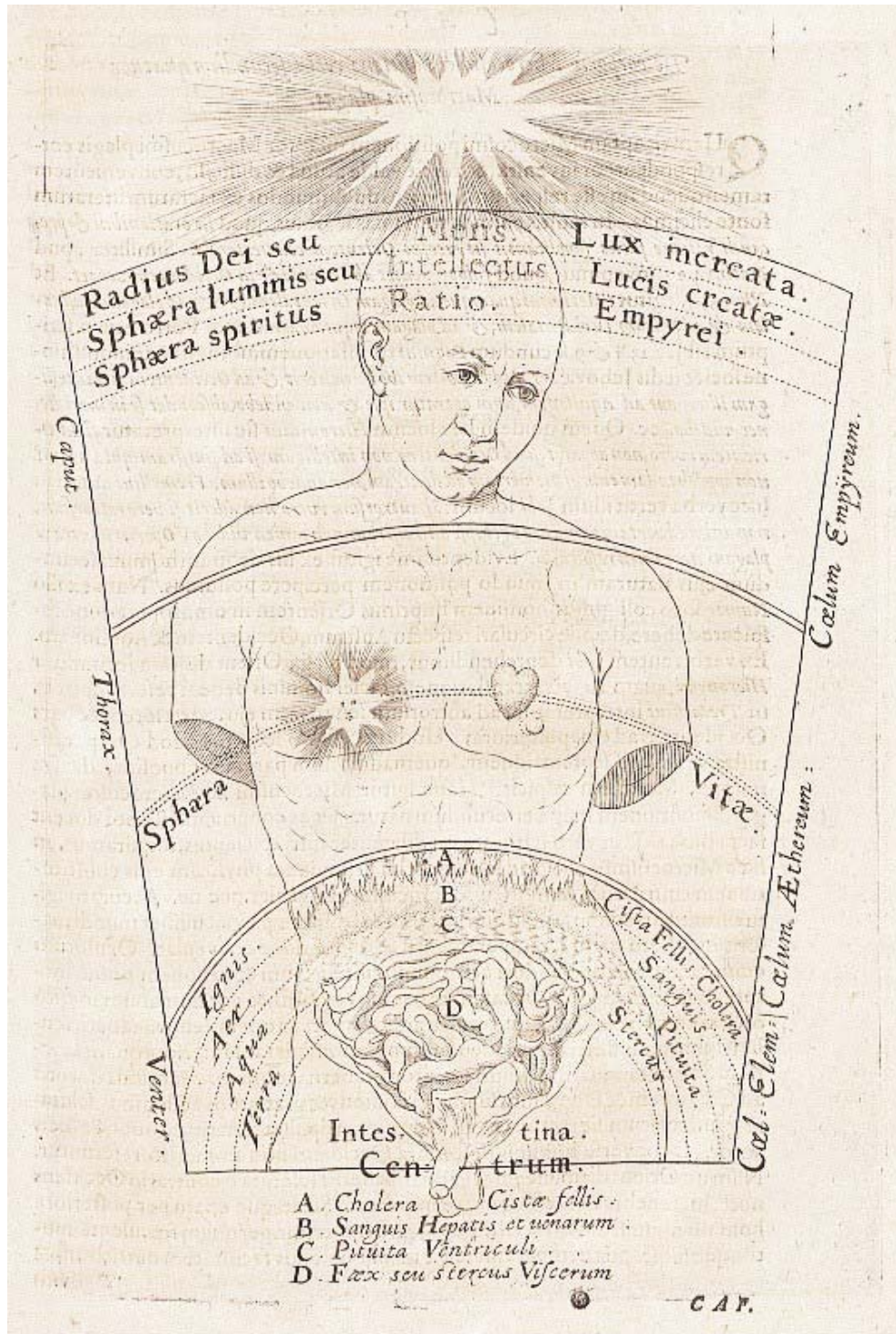


Abbildung 34: Hieronymus Galler (fl. 1610-27)/Johann Theodor de Bry (1561-1623): »De microcosmo externo« (»Über den äußeren Mikrokosmos«). Kupferstich. 23 × 15,3 cm. In: Robert Fludd (1619): *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia. De supernaturali, naturali, prænaturali et contranaturali microcosmi historia*. Oppenheim. Bd. 2. S. 105.

Wahrheit und Würde

Und wer »die« konkrete absolute Welt sagt und setzt, und dabei nicht nur seine eigene meint, der setzt auch die konkrete Person Gottes unweigerlich mit.¹⁴³

Die Ausgestaltung einer göttlichen Instanz ist nach Scheler ein persönliches Urteil. Ihre Wahrheit beruhe aber keineswegs nur auf Erfindung, denn der Makrokosmos entziehe sich zwar einer Bestimmbarkeit oder Allgemeingültigkeit, sei dennoch aber keine bloße Idee.¹⁴⁴ Tatsächlich kommt Schelers Würdebegriff ohne die Vorstellung eines Makrokosmos und seiner personal-göttlichen Entsprechung nicht aus. Er schreibt:

In seinem Menschsein, das ein Sein der Entscheidung ist, trägt der Mensch die höhere Würde eines Mitstreiters, ja Miterwirkers Gottes, der die Fahne der Gottheit, die Fahne der erst mit dem Weltprozeß sich verwirklichenden ›Deitas‹, allen Dingen vorzutragen hat im Wettersturm der Welt.¹⁴⁵

Laut Scheler erwirkt der Mikrokosmos Mensch also seine eigene Würde, indem er nicht nur seine Wirklichkeit ›erschafft‹, sondern mit ihr auch eine Wahrheit aufruft, der er notwendigerweise göttliche Züge verleiht. Der philosophische Schachzug besteht darin, dass Scheler darauf verzichtet, die Wahrheit Gottes zu beweisen, sie aber an die Hypothese einer ›Realität‹ knüpft, die – in Hinblick auf die mäßige Popularität solipsistischer Weltentwürfe – als gegeben gelten kann.

Genau wie Scheler kritisiert Derrida einen Würdebegriff entsprechend dem kantischen Autonomiekonzept, er beanstandet aber nicht die Verallgemeinerung des αὐτός und die Unterwerfung des Einzelnen unter den νόμος, sondern dass die Würde genau wie die Heiligkeit (vergleichbar mit einer Wahrheit des Logos) notwendigerweise die Lebensgrenzen transzendiere:

Le respect de la vie concerne ainsi, dans les discours de la religion comme telle, la seule ›vie humaine‹, en tant qu'elle porte témoignage, de quelque façon, de la transcendance infinie de ce qui vaut plus qu'elle

¹⁴³ Scheler 1916, 412.

¹⁴⁴ Vgl. Scheler 1916, 409.

¹⁴⁵ Scheler 1929, 49.

Wahrheit und Würde

(la divinité, la sacro-sainteté de la loi). Le prix du vivant humain, c'est-à-dire du vivant anthropothéologique, le prix de ce qui doit rester sauf (heilig, sacré, sain et sauf, indemne, immun), comme prix absolu, le prix de ce qui doit inspirer respect, pudeur, retenue, ce prix n'a pas de prix. Il correspond à ce que Kant appelle la dignité (Würdigkeit) de la fin en soi, de l'être fini raisonnable, de la valeur absolue au-delà de toute valeur comparable sur un marché (Marktpreis). Cette dignité de la vie ne peut se tenir qu'au-delà du vivant présent. D'où transcendance, fétichisme et spectralité, d'où religiosité de la religion. Cet excès sur le vivant, dont la vie ne vaut absolument qu'à valoir plus que la vie, plus qu'elle-même en somme, voilà ce qui ouvre l'espace de mort [...].

Die Achtung vor dem Leben betrifft somit in den Diskursen der Religion als solche das alleinig ›menschliche Leben‹, insofern sie gewissermaßen Zeugnis ablegt von der unendlichen Transzendenz dessen, was mehr wert ist als es (die Göttlichkeit, das Allerheiligkeit des Gesetzes). Der Preis des menschlich Lebendigen, daher des anthropotheologisch Lebendigen, der Preis dessen, was heil bleiben soll (heilig, geheiligt, gesund und heil, unversehrt, immun), als absoluter Preis, der Preis dessen, was Respekt einflößen soll, Scham, Zurückhaltung, dieser Preis hat keinen Preis. Er entspricht dem, was Kant die »Würdigkeit« des Selbstzwecks nennt, des endlichen vernünftigen Seins, des absoluten Wertes jenseits jeden vergleichbaren Marktwertes (»Marktpreis«). Diese Würde des Lebens ist ausschließlich jenseits des gegenwärtig Lebendigen haltbar. Daher Transzendenz, Fetischismus und Gespenstigkeit, daher Religiosität der Religion. Dieser Überschuss über das Lebendige, dessen Leben allein so viel mehr wert ist wie sein Mehrwert gegenüber dem Leben, das Mehr gegenüber sich selbst also, genau das ist, was den Raum des Todes eröffnet [...].¹⁴⁶

Derrida assoziiert mit der Würde eine äußere Bewertung des menschlichen Lebens, die deshalb nicht im Leben verortet werden kann. Er ordnet sie demnach als ›Heiligkeit‹ einem jenseitigen Raum zu. In Hinblick auf den vorwiegend metaphysischen Würdediskurs wie auch auf die sufische Praxis einer vorzugsweise *postumen* Heiligenverehrung erscheint diese Betrachtung gerechtfertigt. Tatsächlich sind die Heiligen nach sufischer Vorstellung jedoch Grenzgänger,¹⁴⁷ die sich einen Raum des Todes schon vor ihrem Hinscheiden erobert haben und nach diesem Ereignis weiterhin einen Raum des Lebens beanspruchen. Nur so lässt sich verstehen, dass ihre Heiligkeit als Vision ästhetisch erfahren wird. Derridas Ausschluss der Würde aus dem Leben sperrt sich gegen diese menschliche Ambiguität. Nicht so bei Scheler, der eine Entgrenzung des diesseitigen Menschen als seine Zielbestimmung vorsieht, weshalb es einen Versuch wert sein dürfte, sein Erfahrungskonzept der Würde mit dekonstruktivem Denken zu verknüpfen.

¹⁴⁶ Derrida 2000, 78f.

¹⁴⁷ Siehe oben Abschnitt 32.

Führt Derrida die Würde auf einen absoluten ›Wert‹ als metaphysische Wahrheit zurück, so folgt er bewusst oder unbewusst der germanischen Würdeetymologie. Vertiefen wir diesen Gedanken gemäß seiner Vorliebe fürs etymologische Dekonstruieren, lässt sich der Begriff ›Wert‹ wiederum auf die (dem lateinischen *vertere* entsprechende) Bedeutung eines ›gegen etwas Gewendeten‹ zurückführen.¹⁴⁸ Die Würde ist folglich der Wert, der sich aus einer Gegenüberstellung ergibt. So gesehen geht die Würde aus der ›Differenz‹ hervor, die bei Scheler die Differenz zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos ist. Von solch einer absoluten Andersheit bei Emmanuel Levinas wie auch von der ontisch-ontologischen Differenz Heideggers distanziert sich Derrida.¹⁴⁹ Kimmerle erklärt, was stattdessen die dekonstruktive Differenz (*différance*)¹⁵⁰ bei Derrida ausmacht:

Die *différance* hat es demgemäß nicht mit einer absoluten Andersheit zu tun, sondern mit einer tiefgreifenden, aber konkret bestimmbar geschichtlichen Andersheit. Der Andere und das Andere, die nicht auf das Selbst und das Selbe zu reduzieren sind, der Andere, der als Anderer zu achten ist, sind nicht im Rahmen des Geschichtsverständnisses der Metaphysik im Sinne der Tradition des europäisch-westlichen Denkens von Parmenides und Platon bis zu Hegel und Nietzsche, wohl aber im Rahmen einer Geschichte als offenem Geschehen zu denken.¹⁵¹

Wenn Kimmerle von der Achtung des Anderen spricht, so bedeutet Differenz nicht nur die Forderung nach einem Schutz der Andersheit, sondern auch ihre Würdigung. Ich sehe daher keinen Grund, warum die derridaische Andersheit nicht genauso wie Schelers mikrokosmische Andersheit eine ›Würde‹ darstellen

¹⁴⁸ Vom lateinischen *dignitas* ausgehend kommen wir zum indoeuropäischen *dek* (nehmen), was sich ebenfalls auf ein ›Maßnehmen‹ und somit auf die Differenz beziehen lässt (vgl. Tiedemann 2012 [12007], 227f.)

¹⁴⁹ Vgl. Derrida 1967a, 38, Derrida 1972b, 22 u. Kimmerle 2005, 17.

¹⁵⁰ Siehe oben Abschnitt 10.

¹⁵¹ Kimmerle 2005, 17.

sollte. Um von Menschenwürde zu sprechen, reicht es in der Tat völlig aus, dass der ›Mensch‹ – als Hervorbringer von Bedeutungen im Spiel der Differenz¹⁵² – sich als Erschaffer von ›Welt‹ auszeichnet (unabhängig von der Frage, ob er sich hiermit auch an der Miterschaffung einer absoluten Welt beteiligt). Erfahrbar wird die Würde freilich erst dann, wenn die Differenz hervortritt, indem gewohnte Zusammenhänge aufgebrochen werden. Dies geschieht, sofern in einem dekonstruktiven Gestus die Konvention als ›Naturgesetz‹ zurückgewiesen wird und die Differenz jegliche Normativität menschlicher Systeme infrage stellt.¹⁵³ Solch einen Zweifel als Würde zu bezeichnen, bedeutet allerdings, dass sie von ihrer begrifflichen Konsekration befreit wird und ein Rechtssystem nicht mehr positiv fundieren kann. Würde ist dann als Differenzierung immer mit Systemkritik verbunden und relativiert als Grenze des Gesetzes dessen Wahrheitsanspruch. Derridas Verortung der Menschenwürde jenseits der Lebenswelt lässt sich ergo mit Scheler revidieren: Die Würde ist nicht das Andere des Lebens, sie ist lediglich das Andere des Gesetzes. Im Gegensatz zu Derridas Beurteilung muss sie daher keineswegs in die Transzendenz verbannt werden, denn die Würde ist so gesehen genau die Dezentrierung, um die es Derrida in seinem Schreiben geht.¹⁵⁴ Hierin entspricht sie dann auch einer Würdeauslegung des Bundesverfassungsgerichts als ›freiheitliche Selbstentfaltung‹,¹⁵⁵ vorausgesetzt, dass sie beim Wort genommen wird und das Diktat des Logos radikal unterläuft. Wenn die Bürger eines Staates diese Freiheit nicht verschenken, wäre ihre Würde zweifelsohne eine Bedrohung der öffentlichen Ordnung. Solch ein Risiko muss eine lebendige Demokratie in Kauf nehmen.

¹⁵² Vgl. Derrida 1972b, 12.

¹⁵³ Vgl. Derrida 1990, 930.

¹⁵⁴ Daher insbesondere die Bewegung gegen den Logozentrismus, aber auch gegen Phono- und Ethnozentrismus (vgl. Kimmerle 2004, 34-38).

¹⁵⁵ Siehe oben Abschnitt 15.

Wahrheit und Würde

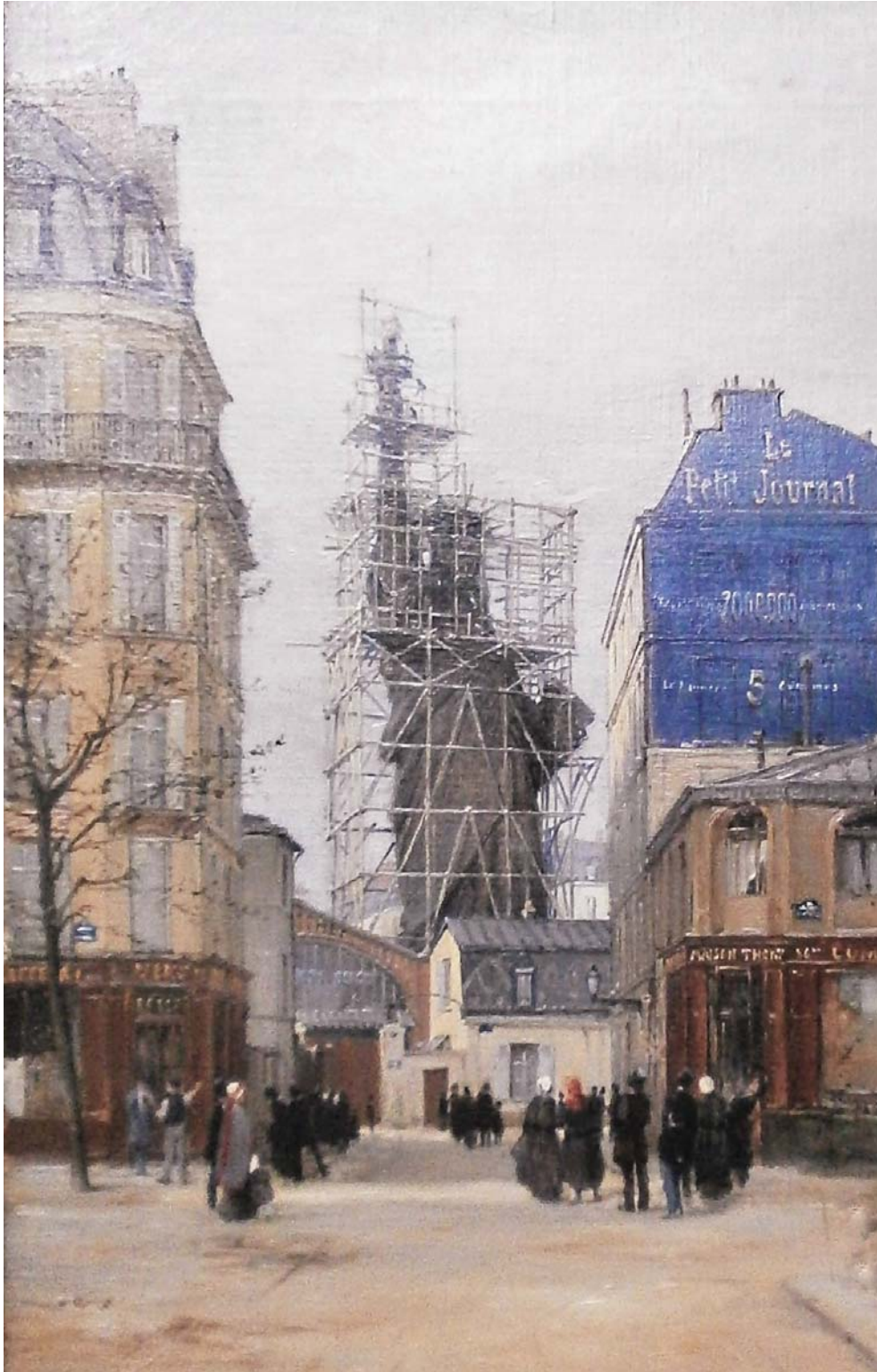


Abbildung 35: Paul-Joseph-Victor Dargaud (1850-1921): »La statue de la Liberté de Bartholdi, dans l'atelier du fondeur Gaget, rue de Chazelles« (»Die Freiheitsstatue von Bartholdi in der Gießerei Gaget, rue de Chazelles«). Öl auf Leinwand. 46 × 32 cm. Um 1885. Musée Carnavalet, Paris.

Eine Betrachtung der sufischen Heiligen als Repräsentationsfiguren für die Menschenwürde impliziert, dass sie eine höhere Würde beanspruchen als die einfachen Gläubigen. Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh behauptet eine Hierarchie der Heiligkeit hinsichtlich der *remotio* (*tanzīh*), daher entsprechend dem Grad des Bewusstseins für ein absolute Differenz göttlicher Wahrheit.¹⁵⁶ Obgleich dies nicht die Art von Andersheit darstellt, die nach dem zuvor Gesagten als Würde zu betrachten ist, lässt sich desgleichen behaupten, dass ebenso die Differenzen weltlicher Wahrheiten in ihrer Differenzialität unterschiedlich kreativ sein können. Wenn die Lektüre der Heiligen als überdurchschnittlich bedeutungsproduktiv betrachtet wird, so spricht für eine Lossagung von der Würde als egalitärem Prinzip, dass in irgendeiner Weise der ›Unheiligkeit‹ des Durchschnittsmenschen Rechnung getragen werden muss. Darüber hinaus löst die Quantifizierung der Würde auch ein begriffliches Problem, das die verfassungsrechtliche Heiligung der Menschenwürde durch ihre Bestimmung als ›unantastbar‹ aufwirft.¹⁵⁷

60

sufische Würde

Historisch ergab sich die Unantastbarkeitsbestimmung der Würde in Deutschland durch die Übertragung eines philosophischen Würdebegriffs ›als Wesensmerkmal‹ in die Normativität des Verfassungsrechts, wobei der hierfür verantwortliche Parlamentarische Rat den Geltungsanspruch beibehalten wollte, dass die Würde durch keine irdische Macht geraubt oder beschädigt werden könne.¹⁵⁸ Wenn aber die Würde als unverletzlich gelten soll, dann besteht auch kein Bedarf, sie zu schützen.¹⁵⁹ Damit ein ›Würdeverlust‹ möglich ist, muss zwi-

61

Unantast-
barkeit

¹⁵⁶ Vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh 2002, 132.

¹⁵⁷ Vgl. Art. 1, Abs. 1 GG.

¹⁵⁸ Vgl. Isensee 2011, Bd. 4, 100.

¹⁵⁹ Vgl. Wetz 2005, 99.

schen *dem* Menschen und *den* Menschen unterschieden werden. Die Unantastbarkeitsbestimmung bezieht sich auf den Menschen in seiner metaphysischen Andersheit. Beziehen wir die Würde jedoch auf die Menschen und ihren Andersheiten, kann diese nicht absolut heilig (*sacer*) und somit unantastbar (*sanctus*) sein. Denn die Würde als Kreativität textuellen Differenzierens lässt sich sehr wohl einschränken. Ihre Minderung ist insofern graduell zu denken, als beispielsweise ein Unterschied besteht, ob ein Lebenstext durch Vorurteile eingeeignet oder konkret beschnitten wird. In Schelers Mikrokosmoskonzept ist die Quantifizierung der Würde dadurch gegeben, dass kaum ein Mensch alle Wesensmöglichkeiten verwirklicht.¹⁶⁰ In einer dekonstruktiven Öffnung seiner Philosophie unterscheidet sich die differenzielle Produktivität eines Lebenstextes ohnehin je nach Situation. Ein gänzlicher Verlust der Würde ist in diesen Betrachtungen ausgeschlossen, da eine ›Mindestwürde‹ bereits durch die situative Einmaligkeit gegeben ist. Sie setzt weder ein Selbstbewusstsein noch eine biologische Lebendigkeit voraus, da auch in der Situation der lebensweltlichen Abwesenheit eines Menschen das Erinnerungsmoment immer singulär ist. Eine ›Mindestwürde‹ ist dementsprechend auch Tieren und Gegenständen zuzusprechen. Da Würde hier nicht als Menschenrecht betrachtet wird, bringt die ›Würdigung‹ von Nichtmenschen keine juristischen Schwierigkeiten mit sich.

Mit der Gegebenheit von Singularität als unveräußerlichem Teil des menschlichen Textes lässt sich eine Ungleichverteilung der Würde durchaus auch mit einer politischen Gleichstellungsforderung vereinbaren. Da ein Mehr oder Weniger an Würde nicht gemessen werden kann, ist die Gefahr einer diskriminierenden Entwertung ausgeschlossen. Dass eine Hierarchie der Würde auch im Sufismus

Gleichstellung

¹⁶⁰ Siehe oben Abschnitt 50.

Wahrheit und Würde

nicht unbedingt sichtbar wird, zeigt folgende Erzählung eines deutschen Sufi-lehrers:

Ein Scheich unseres Ordens war ein großer Fußballfan. Deshalb richtete er sich immer wieder an die Heiligen mit der Bitte um Unterstützung seiner Favoriten. Eines Tages erschien ihm einer der Heiligen, der zu ihm sprach: »Du weißt gar nicht, welch hohen spirituellen Rang du innehast. In deiner Position geht es nicht an, dass du für einen Fußballsieg bittest. Wenn du diese Gebete nicht einstellst, wirst du noch einmal ganz von vorne anfangen!«

Obgleich die Ordenshierarchie äußerlich einen starren Eindruck vermittelt, ist offenbar nicht einmal der eigene spirituelle Rang bestimmbar. Das Gleiche gilt auch für die Würde als Differenz. Genau aus diesem Grunde kann sie eben kein Menschenrecht sein und lässt sich von daher auch nicht juristisch schützen. Was tatsächlich geschützt werden kann, sind gesellschaftliche Bewertungen wie Status, Reputation, Ansehen und Ehre. Diese kollektiven Konzepte sind ein gesellschaftlicher Spiegel der Würde. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie im Gegensatz zur Würde als gesellschaftliche Maßstäbe normativ bestimmt werden können.¹⁶¹ Tatsächlich geht es in der islamischen Heiligenverehrung nicht notwendigerweise nur um eine Würdigung, sondern auch um eine Ehrerbietung, die für einen lokalen Kult in Hinblick auf seine politische Wirkungsgeschichte sogar entscheidend sein mag. Aus dieser Perspektive betrachtet, ergibt sich eher ein folkloristisches Gemälde, das eine hierarchische Hagiologie als Abbild einer gesellschaftlichen Pyramide präsentiert und hierbei den heiligen Menschen hinter einer Fassade religiöser Frömmigkeit verbirgt. Solch eine Sichtweise ist

¹⁶¹ Stoecker begründet am Beispiel von Ehrbegriffen, die mit westlichen Werten unvereinbar seien, dass er ein Recht auf Würde als Schutz vor Demütigung ausschließt (vgl. Stoecker 2010, 28), während doch gerade das soziale Ansehen sich aufgrund seiner Normativität juristisch handhaben lässt. Kulturelle Unterschiede sollten nicht als Vorwand herhalten, um kollektive Konzepte eines menschlichen Wertes für rechtsuntauglich zu erklären.

Wahrheit und Würde

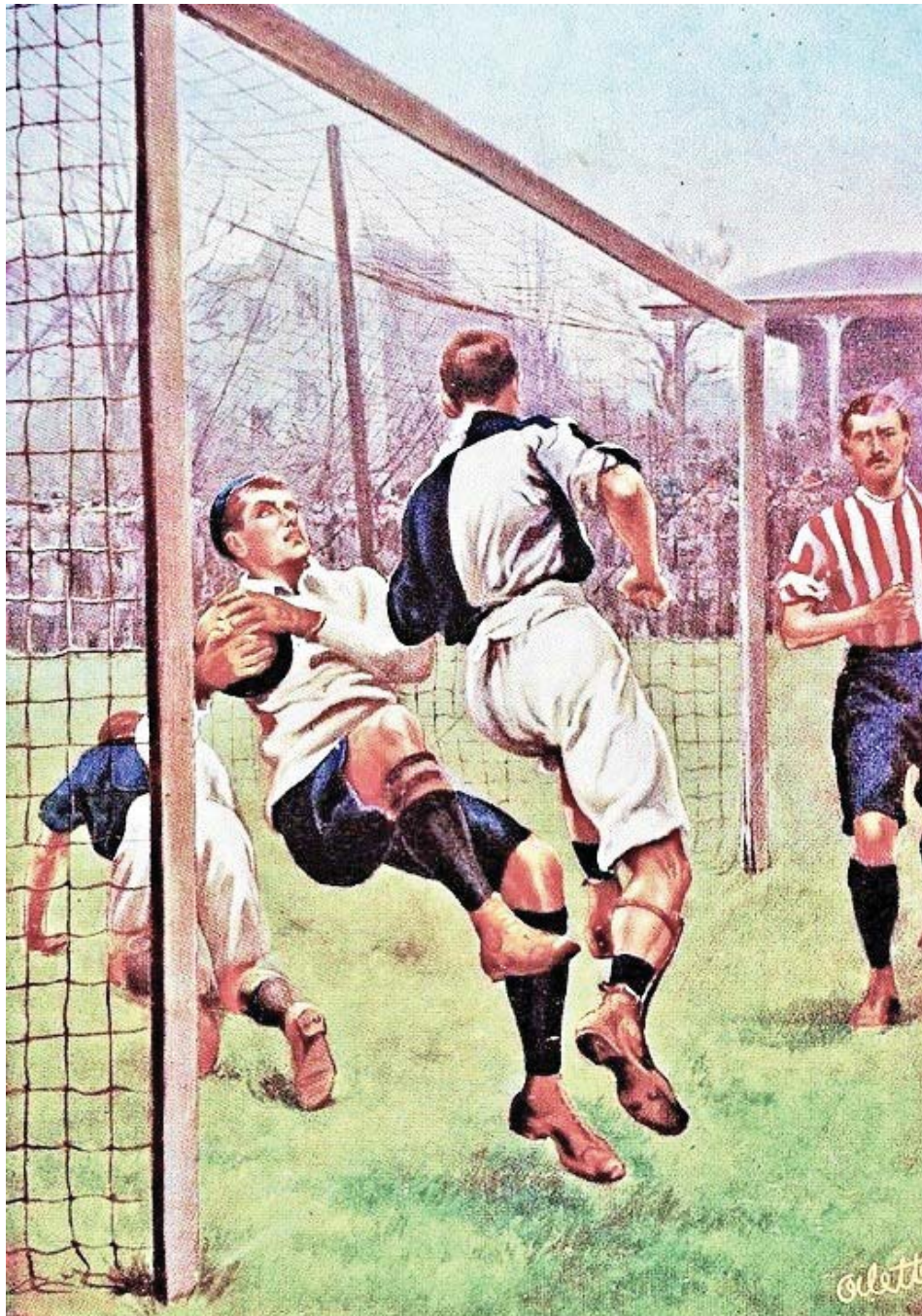


Abbildung 36: Stephen T. Dadd (1879-1914): Association-Football. Illustration. Aus der Serie *Football incidents*. Farbdruck. Postkartenformat. 1905. Postcard published by Raphael Tuck & Sons.

zweifelloso legitim, sie erfasst aber lediglich die ›Schattenseite‹ des sufischen Schreinkults.

63

Würde und
Ehre

Aus diesem Blickwinkel könnte das ›Beimessen‹ einer Maximalwürde zu Recht muslimische Demokraten auf den Plan rufen. Tatsächlich wird der Heiligenverehrung von islamisch-fundamentalistischer Seite vorgeworfen, die ›Gleichheit der Menschen‹ zu untergraben.¹⁶² Diese Kritik an der Heiligenverehrung findet sich ähnlich wie bei Martin Luther bereits bei dem Urvater des Salafismus, Scheich Ibn Taymiyya (∞ 728/1328), dem zufolge es allein Gott zustehe, über den Rang eines Menschen zu entscheiden.¹⁶³ Dieser Einwand klingt theologisch überzeugend. Übersehen wird aber, dass folglich ebenso wenig die ›Unheiligkeit‹ eines Menschen beurteilt werden dürfe, womit jegliches Strafrecht hinfällig wäre. Die Übertragung eines absoluten Gerechtigkeitsanspruchs von der göttlichen auf die menschliche Sphäre ist in der Tat ein Kategorienfehler. Ob Menschen zu würdigen oder zu bestrafen sind, hat mit einer göttlichen Endabrechnung wenig zu tun. Eine diesseitige Beurteilung kann sich immer nur aus den Taten ergeben (im Falle der Heiligen beispielsweise aus den Wundertaten). Aus ›weltlicher‹ Sicht erscheint es daher legitim, einen Vorrang an Würde wahrzunehmen und ge-

¹⁶² Vgl. Peters 2005, 93.

¹⁶³ Vgl. Olesen 1982, 201. Olesen erklärt die Ähnlichkeiten folgendermaßen (1982, 202):

Les ressemblances que nous avons notées sont tout d'abord fondées sur la similitude de la conception de leur religion. Le christianisme et l'Islam sont en effet des religions révélées s'appuyant sur l'Écriture et possédant un héritage commun. L'Ancien et le Nouveau testament influencent profondément la conscience religieuse de ces deux religions qui présentent d'autre part toutes deux un élément essentiellement monothéiste.

Die Übereinstimmungen, die wir festgestellt haben, begründen sich in erster Linie durch die Ähnlichkeit der Konzeptionen ihrer Religionen. Das Christentum und der Islam sind in der Tat Offenbarungsreligionen, die sich auf die Schrift stützen und ein gemeinsames Erbe aufweisen. Das Alte und das Neue Testament beeinflussen tiefgehend das religiöse Bewusstsein dieser beiden Religionen, die im Übrigen beide ein essenziell monotheistisches Element aufweisen.

gebenenfalls zu honorieren. Hierbei muss allerdings zwischen Ehrerbietung und Würdigung unterschieden werden. Um Ehrerbietung handelt es sich, wenn eine Person herausgehoben wird, sodass ihre Heiligkeit eine Exklusivität darstellt. Von einer Würdigung kann gesprochen werden, wenn es nicht um die Person geht, sondern um ihren ›Text‹, der in Hinblick auf seine Lektüre zweifellos eine Inklusivität darstellt.¹⁶⁴ In der Tat ist dies ein entscheidendes Merkmal, wodurch sich Würde von Statusbegriffen unterscheiden lässt: Würde schließt Andere nicht aus, sondern mit ein.

Wurde in der Vorrede behauptet, dass ein universaler Begriff der Menschenwürde schwerlich vor dem Sufismus halt machen könne,¹⁶⁵ stellt sich die Frage, wie es dann umgekehrt aussieht: Bleibt sufische Heiligkeit notwendigerweise in ihrer ›Andersheit‹ verhaftet, oder kann ihr eine historische wenn nicht interkulturelle Relevanz zugesprochen werden? Orientalisten betrachten den ›Sufismus‹ gerne als gesellschaftliches ›Auslaufmodell‹,¹⁶⁶ ein Klischee, in dem das Echo einer sufischen Tradition widerklingt, die sich selbst einen Totenschein ausstellt. Beklagt wird jeweils eine zeitgenössische ›Dekadenz‹, deren Endstadium mit morbiden Randerscheinungen wie der Schreinverehrung bereits erreicht sei.¹⁶⁷ Aus der Distanz betrachtet könnte sich ein sufischer ›Totenkult‹ hingegen als zentral darstellen. Nicht von ungefähr beschwört der Ägyptologe Jan Assmann:

¹⁶⁴ Der Unterschied zwischen Würdigung und Ehrerbietung ist in der Beziehung der Grabbesucher zu den Heiligen nicht leicht auszumachen. Er zeigt sich darin, wie der Schreinkult gesellschaftlich verhandelt wird. Kommen verschiedene Gruppen sich näher, handelt es sich um eine Würdigung (vgl. Ayoub 1999, 104, Coulon 1999, 209f.), wird das Heiligengrab zu einer Arena sozialer Machtspiele, erweist der Schreinkult sich vielmehr als Ehrerbietung (vgl. Ho 2006, 43, xxiii-xxvi, Mason 1974, 397).

¹⁶⁵ Siehe oben Abschnitt 3.

¹⁶⁶ Vgl. Seesemann 2004, 172, Hermansen 2012, 97 u. Ahmad 2012, 232.

¹⁶⁷ Vgl. Seesemann 2004, 176 u. 192.

Wahrheit und Würde

»Der Tod ist Ursprung und Mitte der Kultur.«¹⁶⁸ Tatsächlich kämen Archäologen wohl kaum auf die Idee, die Pharaonengräber als Brückenschlag zwischen Dies- und Jenseits an die Peripherie der altägyptischen Zivilisation zu verlegen.¹⁶⁹ Dass islamische Heiligengräber (obwohl im Vergleich mit den Pyramiden ungleich bescheidener) ihre kulturelle Nachfolge angetreten haben könnten, wirkt angesichts der privilegierten urbanen Position von Scheich al-Mursīs Grabmoschee nicht völlig unbegründet. Während aus Onofrio Abbates romantischem Blickwinkel Anfang des vorletzten Jahrhunderts die altägyptischen Wurzeln des islamischen Schreinkults direkt greifbar erschienen,¹⁷⁰ sind es für Georg Stauth lebendige Akteurinnen, welche eine Magie von den Ruinen der altägyptischen Ritualstätten auf die islamischen Heiligengräber übertragen.¹⁷¹ Dieser Zauber ist keineswegs nur Teil esoterischer Praktiken, denn die Pyramiden faszinierten auch einen Eroberer Ägyptens, den Georg Wilhelm Friedrich Hegel genau wie den Makedonier Alexander und Julius Cäsar zum »Geschäftsführer des Weltgeistes« ernannte:¹⁷²

Soldats, dit Buonaparte (avec l'accent d'un noble enthousiasme), vous allez combattre aujourd'hui les dominateurs de l'Égypte: songez que, du haut de ces monuments, quarante siècles vous contemplent.

Soldaten, rief Bonaparte (im Tonfall einer edlen Begeisterung), ihr werdet heute die Unterdrücker Ägyptens bekämpfen: Denkt daran, dass von diesen Bauwerken vierzig Jahrhunderte auf euch herabschauen.¹⁷³

¹⁶⁸ Assman 2003, 1.

¹⁶⁹ Vgl. Schlögl 2005, 32.

¹⁷⁰ Vgl. Abbate 1912, 618.

¹⁷¹ Vgl. Stauth 2008, 15.

¹⁷² Hegel 1848 [1832], Bd. 9, 39.

¹⁷³ Courcelles 1820-1823, Bd. 3 (1821), 383.

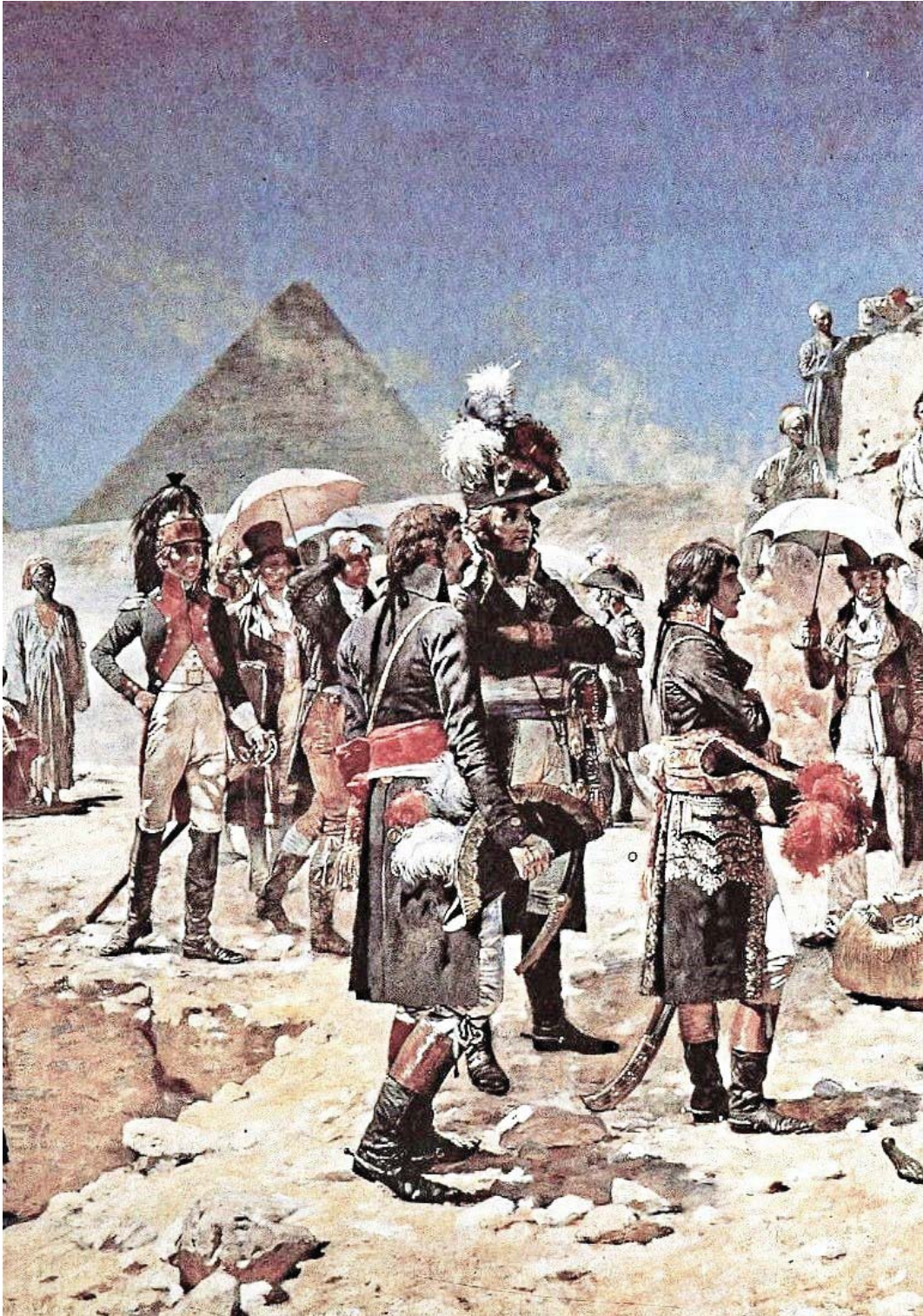


Abbildung 37: Maurice Orange (1867-1916): »Bonaparte devant les pyramides contemplant la momie d'un roi.« (»Bonaparte vor den Pyramiden bei der Betrachtung einer Königsmumie«). 1797. Musée Thomas-Henry, Cherbourg-Octeville.

Fällt auch nur ein Winkel des pharaonischen Ruhmesschattens auf die islamischen Heiligengräber, so würden sie immer noch vor Hegels Weltgericht glänzend bestehen. Sein Schüler Karl Rosenkranz meinte freilich, eigens dem Islam die Teilhabe am ›Weltgeist‹ aberkennen zu müssen. Hierbei beanstandete er jedoch eine islamische »Toleranz«,¹⁷⁴ die aus heutiger Sicht eher als Beweis für ›Weltoffenheit‹ geltend zu machen wäre.¹⁷⁵ Die Annahme, in der sufischen Heiligenverehrung komme etwas zur Darstellung, das modern als Menschenwürde bezeichnet wird, scheitert also nicht notwendigerweise an einem islamischen ›Kleingeist‹. Folglich stellt sich die Frage, worin die Magie der sufischen Mausoleen bestehen könnte, sodass sie sich als ästhetische Erfahrung von Würde im Sinne menschlicher Andersheit betrachtet ließe.

Genau wie Rosenkranz dem islamischen Denken die Seelengröße absprach, will die *Encyclopaedia of Islam* ihm keine ›Ästhetik‹ zugestehen.¹⁷⁶ Dass zeitgenössischen Muslimen das Ästhetische durchaus ein Begriff ist, zeigte ein Gespräch während meiner Feldforschung in Alexandria. So wollte Muḥammad, ein Rechtsanwalt und Sufi, von mir erfahren, welches der genaue Gegenstand der Arbeit sei. Auf meine Auskunft, es ginge in ihr um die ›ästhetische Erfahrung‹ (*tağriba ġamāliyya*)¹⁷⁷, legte er eine unverhohlene Skepsis an den Tag. Bemerkenswerterweise richtete sie sich keineswegs gegen die Ästhetik, sondern gegen den Erfah-

65

Zirkus

¹⁷⁴ Rosenkranz 1838, 141.

¹⁷⁵ Zudem beklagt Rosenkranz in Hinblick auf den indischen Subkontinent (1838, 140f.):
Synkretismus lag auch schon in der Grundformation des Islam, der in seinen besonderen Elementen durchaus eklektisch ist [...].

¹⁷⁶ Vgl. Kahwaji 1971, Bd. 3, 1134.

¹⁷⁷ In der Konversation folgte ich – um verstanden zu werden – Safer Kahwaji mit der Übersetzung von ›Ästhetik‹ als *ġamāliyya* (siehe vorhergehende Fußnote), obgleich der Wahrnehmungsaspekt hierbei zu kurz kommt. Zum Begriff *ġamāliyya* in der neueren arabischen Philosophie vgl. Kulayb 2011.

rungsbegriff: »Weshalb willst du ästhetische Erfahrung untersuchen, wenn Erfahrungen doch dafür da sind, gemacht zu werden, und nicht, über sie zu schreiben?«¹⁷⁸ Meinen Argumenten entgegnete der Anwalt mit der Überzeugungskraft geübter arabischer Rhetorik und schließlich auch mit Mythologie. Er erzählte:

Es war einmal ein Mann, der es fertig brachte, einen Faden in die Luft zu werfen und ihn beim Fall durch ein Nadelöhr gleiten zu lassen. Die Leute, die seinen Vorführungen beiwohnten, staunten und brachten ihn zu ihrem König. Dieser sah sich das Kunststück des Mannes an und fragte ihn, wie lange er benötigt hätte, um dieses Wunder zu vollbringen. Der Mann sagte, er habe zwanzig Jahre seines Lebens damit verbracht. Daraufhin schenkte der König ihm zwanzig Goldstücke – als Lohn für seine Beharrlichkeit – und bestrafte ihn mit zwanzig Stockhieben – als Strafe dafür, dass er einen beträchtlichen Teil seiner Lebenszeit vergeudet hätte.

Erinnert die Lektion an die koranische Polemik gegen jene, die etwas erlernen, das ihnen schadet, und nicht, aus dem sie Nutzen ziehen,¹⁷⁹ so war der Faden offenbar als Symbol für einen nutzlos gesponnenen wissenschaftlichen Diskurs gemeint. Gleichzeitig warf Muḥammad der akademischen Applikation von ästhetischer Erfahrung eine Zweckentfremdung vor. In seiner Bildsprache würde der theoretische Zwirn nicht zum Nähen eines dem Sufismus gemäßen Gewandes verwendet, sondern vielmehr um einen wissenschaftlichen ›Zirkus‹ zu veranstalten. Ich nahm mir die Zeit, eine Woche lang über die Frage nachzudenken, ob mein Forschungsdesign dem Gegenstand entsprach, und erwiderte dann meinem kritischen Gesprächspartner, dass seine Zweifel sicherlich berechtigt seien, bat ihn aber darum, eine Fortsetzung der Geschichte erzählen zu dürfen, was mir gestattet wurde:

¹⁷⁸ Die förmliche Anrede *ḥaḍritak/-ik* ist in sufischen Kreisen eher unüblich. Daher versteht sich das Du hier nicht unbedingt als Zeichen der Vertraulichkeit und könnte auch mit Sie übersetzt werden.

¹⁷⁹ Q 2,102.

Wahrheit und Würde



Abbildung 38: Osman Hamdy Bey (1842-1910): »Kaplumbağa terbiyecisi« (»Der Schildkrötendompteur«), Öl auf Leinwand. 221.5 × 120 cm. 1906. Pera Müzesi, Istanbul.

Wahrheit und Würde

Nun hatte der König in einem Krieg die Hälfte seines Landes an das benachbarte Sultanat verloren. Da fiel ihm ein, wie er sein Land ›zurückerobern‹ könne, und schickte dem Sultan einen Gesandten. Dieser sollte verkünden, das Land des Sultans reiche trotz seines Sieges noch lange nicht an das des Königs heran, zähle dieser doch zu seinen Untertanen einen Heiligen, der wundersamerweise einen Faden in die Luft werfen und beim Fall durch ein Nadelöhr gleiten lassen könne. Der Sultan wollte dies nicht glauben, worauf ihm der Gesandte vorschlug, dem König die eroberten Länder zurückzugeben, wenn seine Geschichte von jenem Heiligen wahr sei. Auf diese Herausforderung ging der Sultan bereitwillig ein. Ihm wurde der Mann gebracht, der ihm das Kunststück vorführte. Das Herz des Sultans öffnete sich, und er übertrug dem König die annektierten Gebiete. Dieser aber bereute, dass er den Mann mit dem Faden hatte bestrafen lassen und vertraute ihm die Verwaltung der zurückgewonnenen Provinzen an.¹⁸⁰

Muḥammad war mit der Geschichte durchaus zufrieden. Seinen Bedenken, eine erfahrungsorientierte Herangehensweise verfehle ihren Zweck und sei folglich nutzlos, setzte sie entgegen, dass sich der Nutzwert einer Untersuchung nicht notwendigerweise aus der vermeintlichen Angemessenheit des Verfahrens ergibt: Mit einem Faden, der in die Luft geworfen wird und beim Fall durch ein Nadelöhr gleitet, lassen sich getrennte Länder gegebenenfalls wieder zusammennähen, auch wenn dies nicht im Sinne des Erfinders sein sollte. Bestand in Muḥammads Erzählung die Bewertung des Fadenkünstlers in einer abstrakten Kosten-Nutzen-Rechnung, die den Herrscher bewog, ihn letztendlich als ›Faden-Schein-Heiligen‹ abzuwerten, konnte sein Urteil in meiner Geschichte revidiert werden, indem das menschlich Individuelle in Anschlag gebracht wurde, das sich einem allgemeinen Gesetz des Nutzens entzieht. Insofern war meine Fortsetzung auch eine Erzählung über Schelers Konzept einer Menschenwürde *contra legem*, deren Heiligkeit in Muḥammads Fadenlegende mit zwanzig Stockhieben sanktioniert wurde.

¹⁸⁰ Beide Erzählungen wurden für die schriftliche Wiedergabe selbstverständlich nachgearbeitet.

Ähnlich wie Scheler das in der Legende thematisierte ›Bildungswissen‹ zwischen Leistungs- und Erlösungswissen einordnet,¹⁸¹ lokalisiert Ernst Cassirer jenes in seiner Stufentheorie des Geistes zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Mythos.¹⁸² Darf die Kunstfertigkeit des Fadenwerfers jeweils in dieser mittleren Position der ›Wissenschaften‹ eingestuft werden, so wollte der Rechtsanwalt mit seinem Exkurs in die Mythologie offenbar deutlich machen, dass der richtige Zugang zur sufischen Erfahrung nicht der einer ästhetischen Betrachtung (daher der epistemologische oder leistungsorientierte), sondern vielmehr ein mythologisch-soteriologischer sei.¹⁸³ Während der Erlösungsgedanke jedoch unabdingbar ins Theologische führt und deshalb für die Thematik des Ästhetischen wenig beiträgt, lässt sich der Hinweis auf die Mythologie für eine wissenschaftliche ›Methodik‹ durchaus als richtungsweisend betrachten. Wodurch sich das mythische Denken gegenüber anderen Denkformen auszeichnet, erklärt Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen*:

Wo wir ein Verhältnis der bloßen »Repräsentation« sehen, da besteht für den Mythos, sofern er von seiner Grund- und Urform noch nicht abgewichen und von seiner Ursprünglichkeit noch nicht abgefallen ist, vielmehr ein Verhältnis realer Identität. Das »Bild« stellt die »Sache« nicht dar – es ist die Sache; es vertritt sie nicht nur, sondern es wirkt gleich ihr, so daß es sie in ihrer unmittelbaren Gegenwart ersetzt. Man kann es demgemäß geradezu als ein Kennzeichen des mythischen Denkens bezeichnen, daß ihm die Kategorie des »Ideellen« fehlt und daß es daher, wo immer ihm ein rein Bedeutungsmäßiges entgegentritt, dieses Bedeutungsmäßige selbst, um es überhaupt zu fassen, in ein Dingliches, in ein Seinsartiges umsetzen muss.¹⁸⁴

¹⁸¹ Das Bildungs- oder Wesenswissen interessiert sich nicht für die Naturgesetze, sondern nehme eine ›liebende‹ Beziehung zu den Phänomenen ein (vgl. Scheler 1929, 4 u. 7).

¹⁸² Vgl. Fischer 2007, 180.

¹⁸³ Muḥammads Erzählung ist soteriologisch, insofern sie sich auf ein durch den Koran empfohlenes, auf Erlös beziehungsweise Erlösung abzielendes Wissen bezieht.

¹⁸⁴ Cassirer 2010 [1925], 47.

Die Legenden, die das Heiligengrab umspinnen, sind folglich nicht nur ein metaphorischer Raum, sie sind seine ›Magie‹, seine alles integrierende Realität.¹⁸⁵ Die textuelle Lebendigkeit der Heiligen über den Tod hinaus tritt hier dinglich in Erscheinung, wird unmittelbar erfahrbar. Nun könnte argumentiert werden, die sufische Heiligenverehrung habe etwas mit Mythologie zu tun, nicht aber die Menschenwürde. Für Philipp Stoellger hingegen ist sie selbst ein Mythos, was durch ihren Tabustatus manifest wird, »stets vorausgesetzt zu bleiben ›als nicht gesetzt‹.«¹⁸⁶ Bereits die aufklärerische Idee der Menschenwürde verweist letztendlich auf einen Bereich der ›Mythen‹: Beruht laut Kant die Heiligkeit des Menschen darauf, dass er das Moralgesetz mit autonomischer ›Freiheit‹ entwirft,¹⁸⁷ so wird diese zusammen mit dem Gottesbegriff und der Vorstellung einer unsterblichen Seele dem Transzendentalen zugeordnet, da diese Konzepte einem wissenschaftlich kausalen Denken widersprechen.¹⁸⁸ Freiheit ist nun nicht nur ein transzendentaler Begriff in Kants Philosophie, sie ist auch ein Charakteristikum der mythischen Denkweise.¹⁸⁹ Cassirer schreibt:

Wenn die Tendenz des allgemeinen Begriffs darauf geht, auch alle Freiheit des Tuns noch als determiniert, weil durch eine eindeutige kausale Ordnung bestimmt zu denken, so löst umgekehrt der Mythos alle Bestimmtheit des Geschehens in die Freiheit des Tuns auf [...].¹⁹⁰

Für Cassirer sind Mythos und Wissenschaft zwei unterschiedliche symbolische Formen, die gemeinsame Merkmale aufweisen und sich nicht ineinander über-

¹⁸⁵ Vgl. Cassirer 2010 [1925], 131.

¹⁸⁶ Stoellger 2006, 382.

¹⁸⁷ Vgl. Kant 1867b [1788], 91f., siehe oben Abschnitt 53.

Der Heteronomiediskurs basiert ohnehin auf einem mythologischen Würdebegriff, da er von einem Menschheitsmythos ausgeht.

¹⁸⁸ Vgl. Kant 1868 [1781], 37f.

¹⁸⁹ Zur Beziehung zwischen der kantischen Transzendentalphilosophie und Cassirers Mythosbegriff vgl. Pedersen 2009, 74.

¹⁹⁰ Cassirer 2010 [1925], 61.

Wahrheit und Würde



Abbildung 39: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): *Bachibouzouk en train de chanter* («Ein singender Bağbozuk», daher ein Freischärler des osmanischen Reiches). Öl auf Leinwand. 46.3 × 66 cm. 1868. Walters Art Museum. Baltimore.

führen, aber miteinander in Beziehung setzen lassen.¹⁹¹ Deshalb formuliert Cassirer ein erweitertes erkenntnistheoretisches Interesse, das die Realität des Mythos in den Wissenschaftsdiskurs mit einschließt.¹⁹²

Auch Claude Lévi-Strauss sieht im mythischen Denken gegenüber dem wissenschaftlichen keinen Gegensatz, sondern eine Solidaritätsgemeinschaft.¹⁹³ Für ihn stehen beide Denkweisen so zueinander wie das Ingenieurswesen zum Basteln (*bricolage*): Ingenieure erfinden Hilfsmittel neu, Bastler verwenden Vorgefertigtes (treffender als ›Bastelei‹ ist somit die Übersetzung ›Improvisation‹, da viele Bastler ihre Mittel selbst herstellen, während der Improvisierende tatsächlich mit Fertigbauteilen arbeitet).¹⁹⁴ Gegen Lévi-Strauss' Argumentation erhebt Derrida den Einwand, die Vorstellung, ein Wissenschaftler erschaffe seine Sprache, wiederum ein Mythos sei, weshalb sich Lévi-Strauss' Mythendiskurs in eine Mythologie wende. Dies sei kein Zeichen wissenschaftlicher Fahrlässigkeit, sondern der mythologische Diskurs präsentiere sich notwendig ›mythomorph‹,¹⁹⁵ worin Derrida auch eine Chance sieht. Denn im Gegensatz zum wissenschaftlichen ›Konstruieren‹ gesteht er dem mythischen ›Improvisieren‹ einen kritischen Gestus zu:

Le bricoleur, dit Lévi-Strauss, est celui qui utilise ›les moyens du bord‹, c'est-à-dire les instruments qu'il trouve à sa disposition autour de lui, qui sont déjà là, qui n'étaient pas spécialement conçus en vue de l'opération à laquelle on les fait servir et à laquelle on essaie par tâtonnements de les adapter, n'hésitant pas à en changer chaque fois que cela paraît nécessaire, à en essayer plusieurs

¹⁹¹ Vgl. Peplow 1998, 116.

¹⁹² Vgl. Tomberg 1996, 173f.

¹⁹³ Vgl. Lévi-Strauss 1962, 31.

¹⁹⁴ Vgl. Lévi-Strauss 1962, 32f. Für eine Übersetzung von *bricolage* als ›Improvisation‹ hat sich auch Patrick Wilcken in seiner *Lévi-Strauss-Monografie* entschieden (vgl. Wilcken 2011, 249.)

¹⁹⁵ Vgl. Derrida 1967b, 418-420.

Wahrheit und Würde

à la fois, même si leur origine et leur forme sont hétérogènes, etc. Il y a donc une critique du langage dans la forme du bricolage et on a même pu dire que le bricolage était le langage critique lui-même [...].

Lévi-Strauss sagt, der Bastler sei der, der ›die Mittel in Reichweite‹ verwendet, daher die Werkzeuge, die er zu seiner Verfügung um sich herum auffindet, die schon da sind, die nicht speziell in Hinblick auf das Werk entworfen wurden, für welches man sich ihrer bedient und für das man sie durch probieren anzupassen versucht, ohne zu zögern, es jedes mal, wenn es nötig erscheint, zu verändern, mehrere gleichzeitig davon zu verwenden, selbst wenn ihr Ursprung und ihre Form heterogen sind, etc. Es gibt also eine Kritik der Sprache in der Form des Bastelns und man könnte sogar sagen, dass das Basteln die kritische Sprache an sich sei [...].¹⁹⁶

Eine kritische Sprache ist die mythologische Improvisation deshalb, weil sie mehr oder weniger ›archetypische‹ Figuren verwendet, deren Formalismus offenkundig ist, während die Wissenschaft ihre Typologie selbst erschafft, worin auch ihre Eigentlichkeit besteht, nämlich in einer keineswegs bis ins Letzte – beziehungsweise bis ins Erste – beweisbaren, sondern vielmehr kreativen Kausalität. Die Gegenüberstellung von einer kreativen Mythologie und einer exakt abbildenden Wissenschaft lässt sich daher auch so betrachten, dass der Mythos organisiert, während die Wissenschaft manipuliert. Allerdings muss festgehalten werden, dass Derrida genau wie Lévi-Strauss im Grunde weniger den mythologischen Text im Sinn hat denn vielmehr Aristoteles' Bestimmung des Mythos als eine Zusammensetzung von Begebenheiten.¹⁹⁷ Mit ›Mythos‹ meint Aristoteles jedoch nicht das ›Sagenhafte‹, das wir heute darunter verstehen, sondern er bezeichnet hiermit das Sujet der Tragödie.¹⁹⁸ Dass der Mythos in der modernen

¹⁹⁶ Derrida 1967b, 418.

¹⁹⁷ Aristoteles schreibt in seiner Poetik, 1450 (Aristoteles 1859b [¹1831], 155, die Übers. siehe folgende Fußnote):

[...] λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων [...].

¹⁹⁸ Adolf Stahr übersetzt μῦθος tatsächlich als ›Fabel‹ im Sinne von ›Sujet‹ (Aristoteles 1859a, 88):



Abbildung 40: Jan van Kessel de Oude (1629-1679): »Festons, masques et rosettes de coquillages« (»Girlanden, Masken und Rosetten aus Meeresmuscheln«). Farbe auf Kupferblech. 40 × 56 cm. 1656. Fondation Custodia. Paris.

Bedeutung über ein freies Organisieren hinausgeht und folglich keineswegs ›wahrer‹ ist als die wissenschaftliche Manipulation, steht wohl außer Frage.¹⁹⁹ Was den Mythos als Form von der Wissenschaft tatsächlich unterscheidet, ist letztendlich, wie Cassirer feststellt, das Fehlen des Ideellen im mythischen Denken.²⁰⁰ Manipuliert wird nicht die Logik, sondern das ›archetypische‹ Bild, weshalb der Mythos durchaus als logokritisch zu bezeichnen ist, da er sich nicht im Abstrakten, sondern im Konkreten ausbildet.

69

Kommen wir zu der Frage, was denn das Mythische mit dem Ästhetischen zu tun hat. Cassirer verbindet das Reich der Mythen in der Tat mit einer völlig anderen Form des Denkens als die Foyers des Kunstgenusses:

Mythos und
Aisthesis

So ist der ästhetische Raum nicht mehr wie der mythische ein Ineinandergreifen und ein Wechselspiel von Kräften, die den Menschen von außen her ergreifen und die ihn kraft ihrer affektiven Gewalt überwältigen – er ist vielmehr ein Inbegriff möglicher Gestaltungsweisen, in deren jeder sich ein neuer Horizont der Gegenstandswelt aufschließt.²⁰¹

Wenn die symbolischen Formen, wie Cassirer es tut, historisierend betrachtet werden, sprechen Mythos und Ästhetik ganz klar verschiedene Sprachen. Der Kontrast erklärt sich schon aus dem Umstand, dass der moderne Kunstdiskurs kulturgeschichtlich in einem Negationsverhältnis zum religiösen Kult steht.²⁰² Dass die Kunst sich gleichzeitig als aufgeklärter Ersatzkult präsentiert,²⁰³

Was nun die Handlung anlangt, so ist ihre hier in Frage kommende Nachahmung die Fabel. Ich verstehe nämlich unter ›Fabel‹ hier die Komposition der Begebnisse [. . .].

Vgl. auch Schmid 2008, 27f.

¹⁹⁹ Aus heutiger Sicht erscheint wohl auch das Sujet der Tragödie nicht gerade als eine reine Improvisation.

²⁰⁰ Vgl. Cassirer 2010 [1925], 47, siehe oben Abschnitt 67.

²⁰¹ Cassirer 2009, 181.

²⁰² Vgl. Körtner 2001, 246.

²⁰³ Vgl. Körtner 2001, 246.

beweist hingegen ihre Affinität zum Mythos. Insofern Kunst und Kult eine vergleichbare kulturelle Funktion erfüllen, sind sie auch verwandte symbolische Formen. Letztendlich gibt Cassirer selbst auch zu, »daß ein engerer Zusammenhang zwischen mythischem und ästhetischem Raum [...] besteht«. ²⁰⁴ Eine Verwandtschaft zwischen dem Mythos und dem Ästhetischen lässt sich ganz profan daran erkennen, dass sich beide Sprachen im Konkreten ausdrücken. Die plastische Gestaltung eines Kunstwerks ist eine faktische Gegenwart, die sich besonders in der Vormoderne zunächst in ihrer mythischen Gegenständlichkeit offenbart, bevor sie in der ästhetischen Gewahrung als Repräsentation verstanden wird. Erfahren wird eine Skulptur, ein Gemälde nicht primär als analytischer Nachvollzug, sondern als Greifbarwerden des Un- oder besser Urbegreiflichen. In der Tat versuchte Aby Warburg ²⁰⁵ in seinem *Mnemosyne*-Bildatlas, ästhetische Formen als Erinnerung an antike Weltbilder zu archivieren, da sich im Medium Bild das irrationale Weiterbestehen von Mythen aufzeigen lasse. ²⁰⁶ Warburg demonstrierte seine ›ikonologische‹ Deutung von Kunst als kulturelle Überlieferung erstmals an Botticellis »Geburt der Venus« (»La Nascita di Venere«). ²⁰⁷ Wenn Botticelli seine Venus von zwei Zephyren an Land ›pusten‹ lässt, so seien diese Figuren »ein rechtes Compromissproduct zwischen anthropomorphistischer Phantasie und vergleichender Reflexion.« ²⁰⁸ Ein Betrachter muss sie daher zunächst als mythische Verkörperung des Windes wahrnehmen, bevor das Bild in die Symbolisierung erhoben wird. Ohne eine mythische Erfahrung belustigen die beiden »pausbäckigen ›Zefiri‹, deren ›Blasen man sieht‹«, ²⁰⁹ die

²⁰⁴ Cassirer 2009, 188.

²⁰⁵ Zu Cassirers Wissenschaftskreis gehörte auch der Sufiforscher Hellmut Ritter.

²⁰⁶ Vgl. Michels 2008, 31.

²⁰⁷ Vgl. Warburg 1893, 1-17.

²⁰⁸ Warburg 1893, 6.

²⁰⁹ Warburg 1893, 4.

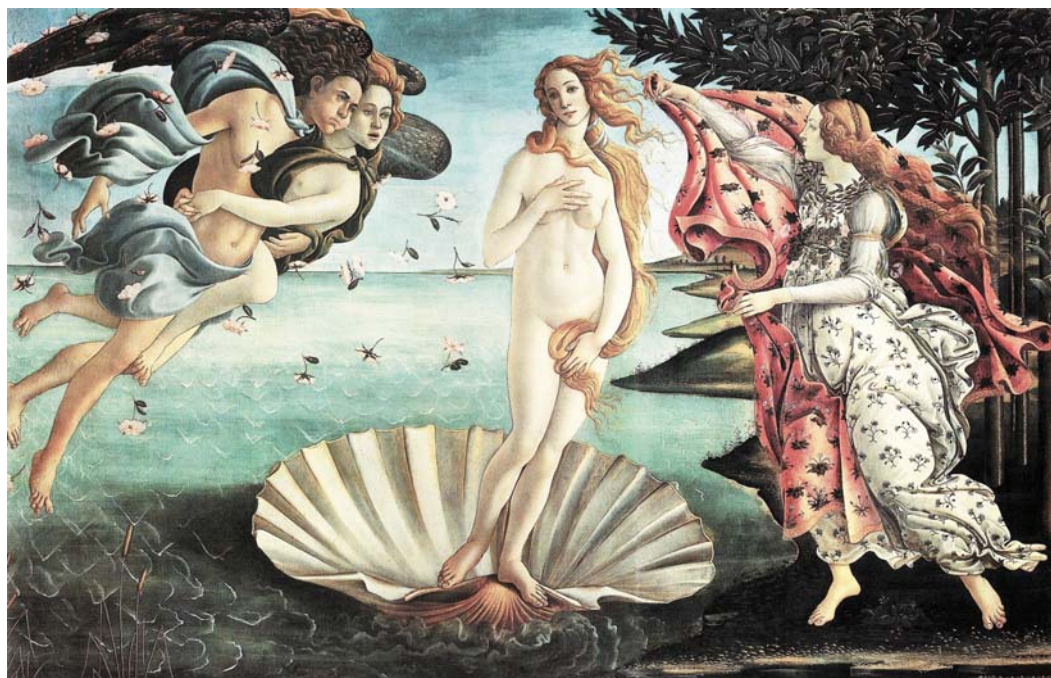


Abbildung 41: Sandro Botticelli (1445-1510): »La nascita di venere« (»Die Geburt der Venus«). Tempera auf Leinwand. 172 × 278.5 cm. Um 1486. Galleria degli Uffizi. Florenz.

ästhetische Erfahrung scheitert, denn sie bleibt an der burlesken Figur hängen. Das Ästhetische ist vom Mythos folglich schwerlich loszulösen.²¹⁰ Dies gilt selbst für die moderne Kunst. Ein Beispiel wäre Marcel Duchamps Skandalartefakt *Fountain*, ein Pissoirbecken, das als Keramikreation ein Material darstellte, welches »nicht nur zum plastischen Urstoff schlechthin zählte, sondern das auch in den Gründungsmythen den Transfer vom Gebrauchsgut zur Kunst verkörperte«.²¹¹ Um diesen Übergang zu markieren, wurde es via Werktitel vom banalen Urinentsorger in eine mythische ›Lebensquelle‹ umgeweiht.²¹²

²¹⁰ Vgl. Gadamer 1993, Bd. 8/1, 32f.

²¹¹ Wagner 2002, 70.

²¹² Vgl. Camfield 1989, 53.



Abbildung 42: Marcel Duchamp (1887-1968): Fountain. Keramik, glasiert. 1917 unter dem Pseudonym R. Mutt bei *The Society of Independent Artists* in New York eingesandt. Das Original ist verschollen. Eine von Duchamp autorisierte Replik mit den Maßen 30.4 × 38.2 × 45.9 cm von 1950 befindet sich in der Sidney Janis Gallery in New York.

Die Grenze zwischen religiösem Mythos und säkularer Kunst erweist sich nicht nur hinsichtlich ihrer Konkretheit als durchlässig, sondern auch in Hinblick darauf, dass dem Kunstwerk im ästhetischen Souveränitätsdiskurs zugesprochen

70

Gott im
Museum

wird, ein möglicher »Träger von Offenbarungen« zu sein.²¹³ Ein Überspringen des göttlichen Funkens von der Liebesgöttin Venus, erscheint wohl naheliegend, aber auch die Wandlung eines Urinals in einen Lebensborn mag als fulminante Eingebung erlebt werden. Wird die Kunsterfahrung demgemäß als überwältigende Wahrheit gehandelt, müssten die Kunstliebhaber ihr jedoch im Prinzip ähnlich ausgeliefert sein wie laut Cassirer der von der Gewalt des Mythos ergriffene Mensch.²¹⁴ Solch ein schicksalhafter Kunstkult wäre dann wohl kaum als »Inbegriff möglicher Gestaltungsweise« zu betrachten.²¹⁵ Die Besonderheit der ästhetischen gegenüber der mythischen Erfahrung liegt also nicht, wie Cassirer meint, in der Freiheit gegenüber dem ästhetischen Objekt,²¹⁶ sondern in der Erwartung einer den Gegenstand übersteigenden göttlichen Enthüllung. Das epiphane Ereignis ist als in die Kunst eingearbeitete Bruchstelle zu denken.²¹⁷ Solch eine Extremerfahrung erscheint beim sonntäglichen Museumsbesuch jedoch nicht wirklich virulent. Tatsächlich steht zu befürchten, dass eine Philosophie der ästhetischen Erfahrung an einer gänzlich unrealistischen Überhöhung leidet. Durchschnittliche Kunstkonsumenten werden weit hinter den diskutierten Potentialen zurückbleiben (ich schließe mich in diese Mehrheitsgruppe mit ein). Sufische Grabbesucher hingegen beschreiben ihre Er-

²¹³ Vgl. Munz 2008, 167. Sabine Bobert pointiert dies mit der Frage (2006, 143):
Kunst als die letzte metaphysische Tätigkeit des Menschen? Gott im Museum?

²¹⁴ Vgl. Cassirer 2009, 181, siehe oben Abschnitt 69.

Parmentier schreibt über die ästhetische Lust (Parmentier 2004, 102):

[...] das Ich steht auf einmal ganz ungeschützt, ohne das Geländer der eingespielten Begriffe und konventionellen Vorstellungen nur noch sich selbst gegenüber. Es erlebt diesen Augenblick des Übergangs wie eine Offenbarung: überwältigt bis zur Auflösung und zutiefst bewegt [...].

²¹⁵ Cassirer 2009, 181, siehe oben Abschnitt 69.

²¹⁶ Vgl. Cassirer 2010 [1925], 61, siehe oben Abschnitt 69.

²¹⁷ Vgl. Dorner 2010, 63f.

Wahrheit und Würde

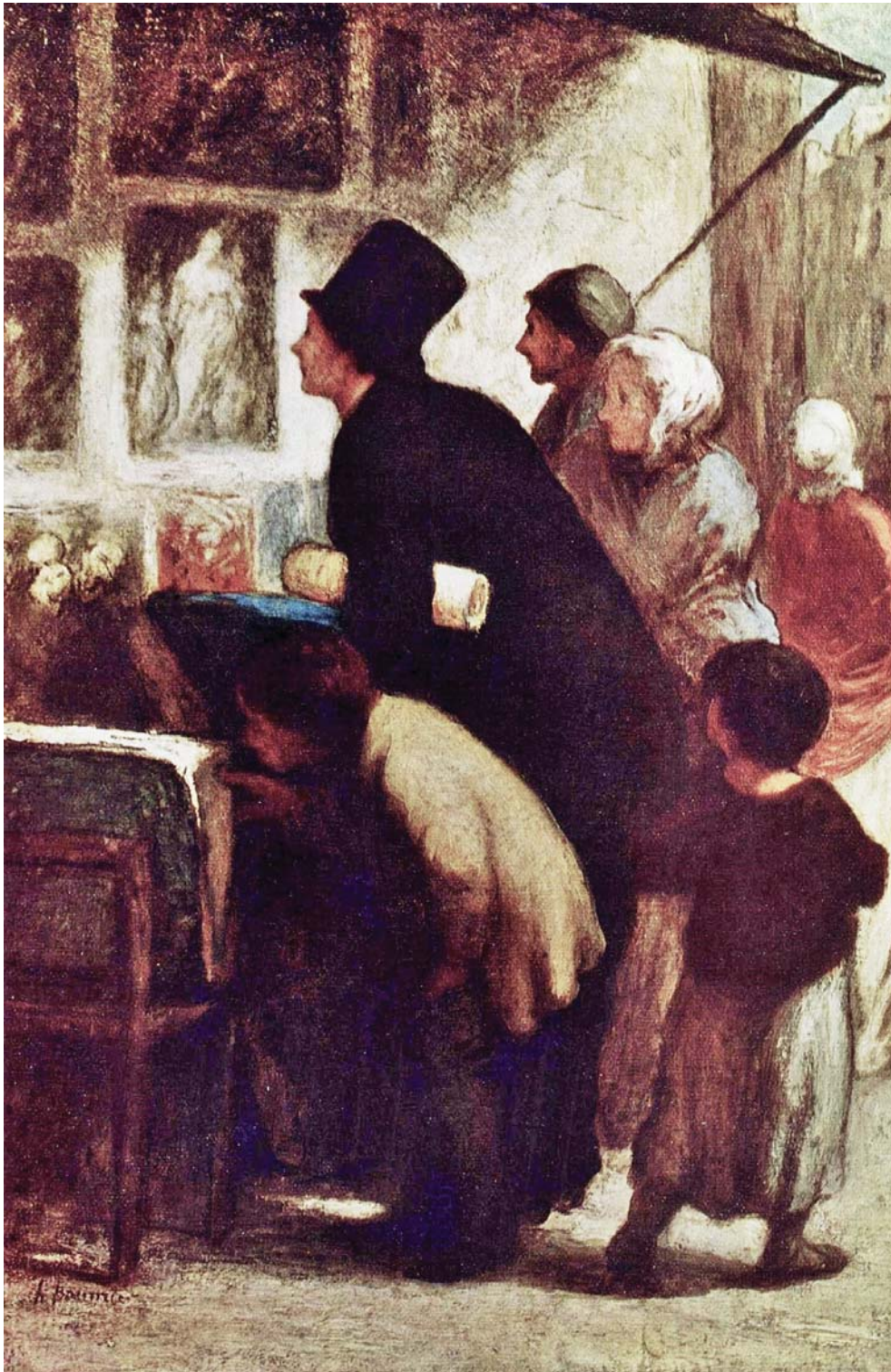


Abbildung 43: Honoré Daumier (1808-79): »Le marché de l'art « (»Der Kunstmarkt«). Öl auf Leinwand. 33 × 24 cm. Mitte 19. Jh. Sammlung Staub-Terlinden, Männedorf.

fahrungen als ähnlich gravierend wie in der Ästhetik dargestellt. Eine Erklärung hierfür wäre die Vertrautheit mit mythischen Denkformen, die wie gesagt der Ausgangspunkt für die ästhetische Erfahrung sind.²¹⁸ Wie Abū Khunayğar in seinem literaturjournalistischen Artikel zum Grabbesuch bei Scheich al-Shādhilī behauptet, verwandelt sich für Sufis jedes Geschehen in eine ›Geschichte‹.²¹⁹ Die mythologische Vitalität einer sufischen Lebenslektüre mag so intensiv sein, dass sie unmittelbar in Visionen umschlägt. Dabei ist die Neigung zum mythologischen Nachvollzug kein Privileg einer sufischen Perzeption, sondern die Erfahrungsstärke ist deshalb charakteristisch für sufisches Erleben, weil die Kontextualität extrem dicht ist und anders als bei der westlichen Kunstproduktion die Infragestellung einer gültigen weltlichen Wahrheit durch den Hinweis auf die göttliche unterstrichen wird.

Führen wir die westliche Kunsterfahrung auf die Ebene eines gewöhnlichen Konsumenten zurück, dann zeigt sich vor allem die Lust, in den Dingen etwas zu entdecken, was sie offensichtlich nicht sind. Ein Roman ist ein Bericht, der keine Realität wiedergibt, ein Bild zeigt etwas, ohne dieses zu sein, eine Musik erweckt Gefühle, die gerade deshalb als Genuss erlebt werden, weil sie künstlich sind, ein ornamentales Beiwerk ist darum schön, weil es einem Gegenstand zugehört, ohne seinem Wesen zu entsprechen (wir finden Botticellis Zefire bemerkenswert, weil sie keine Luftbewegung sind und Duchamps Pissoir ist ›Kunst‹, weil es seinen ursprünglichen Zweck nicht erfüllt). Die Wahrheit des Kunstwerks unterscheidet sich von der gewohnten Welt und ist somit auch etwas Besonderes. In der Tat beruht Kunsterfahrung auf dem, was Stoellger für

²¹⁸ Siehe oben Abschnitt 69.

²¹⁹ Vgl. Abū Khunayğar 2004, 173.

den Würdemythos behauptet: Etwas wird vorausgesetzt – Erlebnis, Anschauung, Emotion, Funktion, Natur, Bedürfnis –, das nicht ideell gesetzt, sondern lediglich ›inkarniert‹ wird und auf diese Weise bedeutungslos bleibt. Kunst ist im Grunde also immer ein Mythos, denn dieser ist nicht nur, wie Cassirer meint, die Konkretisierung des Ideellen, sondern auch die Fähigkeit, ›archetypischen‹ Figuren ein einzigartiges Gesicht zu verleihen und sie dadurch zu gestalten. Die mythische wie die ästhetische Form entsteht durch Improvisation, indem Dinge miteinander in Verbindung gebracht werden, die von sich aus nicht zusammengehören. Selbst auch das naturalistische Abbild ist keine reine Wiedergabe der erlebten Wirklichkeit: Indem der Künstler nur einen Ausschnitt aus ihr präsentiert, erschafft er neue Zusammenhänge, erzählt also eine ›Geschichte‹. Dieser Prozess ist aus kognitiver Sicht ein imaginärer. Denn die Imagination ist kein Gegenpart zur Realität, sondern die Verselbstständigung realer Bilder, die trotz ihrer Vorgestelltheit in der konkreten Bildhaftigkeit verbleiben. Aus ihnen entsteht der Mythos, der – so wie er hier als Begriff verwendet wird – der Ausdruck einer ›archetypischen‹ Imagination ist, als autonomem Spiel mit Formen und Strukturen.²²⁰ Der Mythos stellt somit nicht nur den Ausgangspunkt jeder ästhetischen Erfahrung dar: Insofern diese immer eine Erfahrung von Andersheit darstellt, ist er der imaginäre Raum, in dem sie stattfindet. Laut Cornelius Castoriadis geht in der Tat jede Alterität aus dem Imaginären hervor:

L'autre se constitue nécessairement dans l'ambivalence – autrement dit, l'ambivalence à jamais inéliminable qui affecte l'autre (et, héréditairement, tout ce qui lui succédera comme objet d'investissement pour la psyché) est le co-produit des moments imaginaires [...].²²¹

²²⁰ Zum Archetypischen muss angemerkt werden, dass es sich zwar um einen Raum der ›Urbilder‹ handelt, die mit einem platonischen Idealismus sicherlich verwandt sind, wie Jung aber betont, verfügen sie selbst noch nicht über Bedeutungen, sondern müssen erst mit Erfahrungen gefüllt werden (vgl. Jung 1977 [1962], 410).

²²¹ Castoriadis 1975, 411.

Wahrheit und Würde

Das Andere entsteht notwendigerweise in der Mehrdeutigkeit – anders ausgedrückt, die unauslöschliche Mehrdeutigkeit, die das Andere betrifft (und genetisch alles, was für die Psyche als Besetzungsobjekt daraus folgt) ist das Nebenprodukt imaginärer Momente [...].

Da Andersheit nun auch die Grundlage dafür ist, dass Würde als Diffærenz zur Geltung kommen kann, wundert es nicht, wenn in der vormodernen gesellschaftlichen Differenzierung der Wunsch einer Adelsschicht, mit ihren Wappen ihre ›Würde‹ zu veranschaulichen, häufig zur Herausbildung von Chimären führte. Die Imagination erschafft diese Monster, die als Abweichung von genetischen Mustern eine Andersheit *per se* verkörpern und somit den Mythos einer familiären Noblesse begründen. Obgleich eine heraldisch vorgeführte Würde genauso unnatürlich ist, wie die sie bezeugenden Geschöpfe, kann ihre ästhetische Erfahrung durchaus als real gelten. Genauso ist auch die Würde sufischer Heiliger als ästhetische Erfahrung eine Realität, selbst wenn man sie im Reich der Imagination lokalisiert. Um eine Heiligenwürde als Andersheit ästhetisch erfahrbar werden zu lassen, muss daher lediglich die Imagination ihrer ›Heraldik‹ aufgerufen beziehungsweise ihren Mythen Gestalt verliehen werden. Diesem Gedanken folgend, habe ich mich entschieden, meine Ausbildung in Alexandria ›mythologisch‹ zu untermauern, indem nicht nur Fakten und persönliche Faszination geschildert, sondern die Legenden um die Gräber in ihrer Lebendigkeit in den Feldforschungsbericht mit einbezogen werden. Auf diese Weise wird versucht, die Erfahrung von Würde – sei es die eigene, die Visionserfahrungen anderer Grabbesucher oder die in den Heiligentext eingeschriebene – für die Leser nachvollziehbar und somit ›begreifbar‹ zu machen.

Wollen wir die Würde sufischer Heiliger verstehen, erscheint es hilfreich zu schauen, wie ihre Heiligkeit sufisch begründet wird. Als Quelle aller Arten von Heiligkeit verweisen sufische Gelehrte wie Scheich Ibn al-‘Arabī oder Scheich Ibn

72

mikrokos-
mische
Heiligkeit



Abbildung 44: Grandville, Jean-Jacques (1803-47): »Les hérauldiques« (»Die Wappentiere«). Holzstich. 27 × 21 cm. In: Grandville (1844): Un autre monde. Paris. S. 111.

‘Aṭā’allāh auf den Mikrokosmos der Muḥammadanischen Wahrheit.²²² Ihre Heiligkeit ergebe sich einerseits aus einer Spiegelung in der Wirklichkeit Gottes,²²³ andererseits leite sie sich aber auch aus einer weltlichen Spiegelung von Mikrokosmos und Makrokosmos her.²²⁴ Insofern die Muḥammadanische Wahrheit allumfassend sei, hat jeder Mensch an ihrer Heiligkeit teil, ohne dass dem sich ›unheilig‹ erweisenden Individuum eine vermeintliche Gottebenbildlichkeit zugesprochen werden muss. Heiligkeit ist zweifellos eine Auszeichnung des Menschen, ihr Anspruch erwachse aber aus der eigenen Haltung gegenüber einer göttlichen Wahrheit.²²⁵

(ولاية الله) العامة ولاية كل مؤمن فمن كان مؤمناً لله تقياً كان له ولياً وفيه من الولاية بقدر إيمانه وتقواه (...)

Die allgemeine [Gottesfreundschaft/Heiligkeit] ist die Gottesfreundschaft jedes Gläubigen, denn wer gottergeben an Gott glaubt, der ist Sein Freund, und in ihm ist die Gottesfreundschaft, entsprechend seines Glaubens und seiner Gottergebenheit (...)²²⁶

Die allgemeine Heiligkeit geht hier maßgeblich aus der Eigenschaft der Frömmigkeit hervor. Die spezielle Heiligkeit hingegen wird im Sufismus gerne stärker auf Gott zurückgeführt. Ein Beispiel hierfür ist die Vorstellung, nach der die Funktion der Heiligen in der Erfüllung des göttlichen Wortes bestehe.²²⁷ Folgen wir dieser logozentrischen Erklärung, käme das sufische Heiligenwesen jedoch gut ohne die theologisch anfechtbare Lehre von der Muḥammadanischen Wahr-

²²² Vgl. Rahmati 2007, 125 u. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 36.

²²³ Siehe oben Abschnitt 48.

²²⁴ Beziehungsweise aus der mikrokosmischen Synthese des Universums (vgl. Morrow [2014], 64).

²²⁵ Siehe oben Abschnitt 20.

²²⁶ Ibn Qayyim [zw. 1995 u. 2001], Bd. 6, 51.

Der Begriff ›Gottesfreundschaft‹ (*walāya/wilāya*) ist der sufische Terminus für Heiligkeit (siehe oben die Fußnote zur »Heiligenverehrung«, Abschnitt 2).

²²⁷ Vgl. McGregor 2004, 114.

heit aus. Der historische Erfolg dieses Konzepts deutet somit darauf hin, dass Heiligkeit im Sufismus weniger als etwas Göttliches erfahren wird, denn als etwas der menschlichen Sphäre Eigenes.²²⁸ Wie wir gesehen haben, ergibt sich nach Scheich Ibn al-‘Arabī die spezielle Heiligkeit aus dem sich Entledigen aller menschlichen Eigenschaften, was zu einer mikrokosmischen Vollkommenheit führe.²²⁹ Als Bewegung einer ›Entmenschlichung‹ hin zu einer ›Allmenschlichkeit‹ wäre die Heiligkeit durchaus immanent. Sufische Stilisierungen der Heiligen zur transzendent göttlichen Mitteilung (oder als göttliche Zeichen)²³⁰ hingegen opfern das Moment der ästhetischen Erfahrung um einer theologischen Rechtfertigung willen. So dient die besagte Erklärung von Heiligkeit als ›Wort Erfüllung‹ offenbar dazu, die Heiligkeit von der Prophetenreihe auf eine postprophetische Heiligenreihe zu übertragen und ihre Besonderheit durch das Einlösen der göttlichen Botschaft zu legitimieren.²³¹ Solch eine Hagiologie erinnert an Kants metaphysisches Denkmuster, wonach die Heiligkeit des Menschen auf der Heiligkeit des moralischen Gesetzes beruhe, dem im Islam die Scharia als Gotteswort entspricht. Dass sufische Heiligkeit sich von der kantischen Ethik jedoch in diesem Punkt unterscheidet, ergibt sich aus dem Konzept des Vollkommenen Menschen. Zwar lässt sich dieser als Allmenschlichkeit einer kantischen ›Heiligkeit der Menschheit‹ gegenüberstellen, sein Wesen beschränkt sich aber wie gesagt nicht auf das Moralische, sondern umfasst in seiner Vollkommenheit auch das Außer-moralische (auf dessen Aktualisierung der Heilige aus Imagegründen jedoch eher verzichtet).²³²

²²⁸ Ganz sicher gilt dies für die Vorstellung des Charismas (*baraka*, vgl. Chelhod 1955, 81f.).

²²⁹ Vgl. Rahmati 2007, 125 u. 128f u. siehe oben Abschnitt 49.

²³⁰ Vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 36, siehe oben Abschnitt 44.

²³¹ Vgl. Geoffroy 2010, 50.

²³² Siehe oben Abschnitt 55.

Wahrheit und Würde



Abbildung 45: Mogulkünstler: Shāh Muḥammad Dilrubā. Einzelnes Blatt mit sechs spirituellen Meistern. Tinte und Pigmente auf Papier. 17. Jh. Walters Art Museum. Baltimore.

Der Kontrast zwischen sufischer und kantischer Heiligkeit wird hier deshalb hervorgehoben, weil er den Unterschied zwischen dem Heiligenkult und einer ›orthodoxen‹ Muḥammadverehrung verdeutlicht. Eine ›kantische‹ Heiligkeit wird durch den Propheten ﷺ als Empfänger und Hüter des göttlichen Gesetzes repräsentiert, während in den Heiligen der Überschuss gegenüber dem Moralischen erfahrbar wird, der nach Scheler das individuell Menschliche ausmacht. Wurde argumentiert, dass sich die Erfolgsgeschichte des ›Vollkommenen Menschen‹ als Hinweis auf eine Immanenz sufischer Heiligkeit werten lässt, zeigt wiederum das Überleben der Heiligenverehrung – trotz vehementer Kritik und einer sufischen Tendenz zur Muḥammadzentriertheit –,²³³ dass die menschliche Vollkommenheit verkörpernde Heiligenfigur offenbar nicht im islamisch Ethischen aufgeht, sondern tatsächlich das ›Andere‹ des prophetischen Nomos repräsentiert. Dennoch oder gerade deshalb dürfte ihr kulturell-religiöser Zweck darin bestehen, die Identifikation der Gläubigen mit dem göttlichen Gesetz zu garantieren. So gewährleistet in einer islamischen Logik die Adressierung der koranischen Sendung an Muḥammad ﷺ keineswegs, dass Muslime diese Verantwortung auch auf sich beziehen. Während die Erwählung als Prophet nämlich seine Würdigkeit für den Empfang der göttlichen Botschaft bezeugt, gilt es, die Eignung seiner Anhänger außerkoranisch zu bestätigen. Zwar impliziert das Menschsein im Koran genau wie in der Bibel eine gottgegebene Würde,²³⁴ die koranische Hervorhebung der Muslime als privilegierte Gemeinschaft innerhalb der Menschheit²³⁵ wird im selben Vers jedoch durch die Voraussetzung relativiert, dass Recht befohlen und Unrecht unterbunden werde.²³⁶ Da es spätestens seit dem letzten ›rechtgeleiteten‹ Kalifat ‘Alīs fragwürdig anmutet, ob die mus-

²³³ Siehe unten Abschnitt 82ff.

²³⁴ Vgl. Q 17,70.

²³⁵ Vgl. Q 3,110.

²³⁶ Vgl. Q 3,110.

limische Gemeinschaft diese Bedingung über die religiöse Theorie hinaus auch in der politischen Praxis erfüllt, stellt der Koran ihr folglich kein Zeugnis aus, dass sie der göttlichen Botschaft tatsächlich würdig sei.²³⁷ Eine wie auch immer geartete Beglaubigung ist aber nun einmal die Voraussetzung dafür, dass die Herausforderung des göttlichen Gesetzes als ›realistisch‹ betrachtet wird.²³⁸ Daher ist es kein Luxus, die menschliche Würde auf performativem Wege im kollektiven Bewusstsein zu verankern. Die Heiligenverehrung schafft diese notwendige Bedingung für eine Identifikation mit dem göttlichen Gesetz, indem sie menschliche Vollkommenheit als erreichbares Ziel in Anspruch nimmt. Freilich behaupten Sufis Vollkommenheit nicht für jedes Individuum, sondern nur für den Vollkommenen Menschen, eine allgemeine Heiligkeit stellt jedoch wie gesagt eine infrage kommende Ambition für alle Muslime dar.²³⁹ Eine Teilhabe der allgemeinen an der speziellen Heiligkeit wird im Schreinkult durch die repräsentative Heiligenfigur ästhetisch erfahrbar. Der islamischen Heiligenverehrung kommt daher in einer kulturellen Semantik die Aufgabe zu, dass Muslime sich in den über Gut und Böse erhabenen Heiligen wiedererkennen. Aus sufischer und auch aus ›populär-islamischer‹ Perspektive verleiht die Spiegelung in den Heiligen der muslimischen Gemeinschaft daher die erforderliche Würde, damit das göttliche Gesetz in Kraft treten kann. Dabei steht außer Frage, dass der Kult in Bezug auf eine moralische ›Benediktion‹ keine gesellschaftliche Monopolstellung behauptet. Die Gegner der sufischen Schreinverehrung finden auf anderem Wege Bestätigung, denn ihre eigene ethische Qualifikation wird dadurch untermauert,

²³⁷ Die Erinnerung an die Ermordung ‘Uthmāns im Jahr 35/656 und der sich hieraus ergebenden ›Bürgerkrieg‹ scheinen sogar den koranischen Topos zu bestätigen, nach dem Gemeinschaften, zu denen die Propheten gesandt wurden, sich der göttlichen Botschaft unwürdig erwiesen und ihre Überbringer töteten (z. B. in Q 3,112, vgl. Endreß 1997 [1982], 47f.).

²³⁸ Bei Kant bedarf es dieses Beweises nicht, da das Gesetz die Freiheit des Menschen reflektiert (vgl. Kant 1867b [1788], 91f., siehe oben Abschnitt 53).

²³⁹ Siehe oben Abschnitt 48.

dass sie sich über den ›volkstümlichen Unglauben‹ der Heiligenverehrung erheben. Auch islamische Rechtsgelehrte werden die Notwendigkeit einer Identifikation der Gläubigen mit dem Ziel menschlicher Vollkommenheit in Abrede stellen. Die koranische Würdigung einer religiösen Elite als ›Leute des Gedenkens‹ (*ahl al-dhikr*) dürfte ihnen ausreichend vorkommen, um nicht nur für sich, sondern auch für die einfachen Gläubigen die Verantwortung des göttlichen Gesetzes zu übernehmen.²⁴⁰ Die seitens der muslimischen Gelehrtenschaft prätendierte Integrität wird auf ›bildungsferne‹ Gläubige jedoch bei Weitem weniger überzeugend wirken als die metaphysische Überlegenheit der Heiligen, die durch Wunderwerke anschaulich bestätigt wird.

74

Outlawkult

Gegen die kulturtheoretische Darstellung der Heiligen als das Andere der Scharia ließe sich von nicht-islamischer Seite einwenden, warum eine ›Gesetzesüberschreitung‹ nicht durch eine rituelle Reverenz an die Gesetzesbrecher inszeniert wird. So absurd, wie dieser Gedanke klingt, ist er keineswegs, da die arabische Literatur tatsächlich einen entsprechenden Kriminalkult hervorbrachte. Robert Irwin erkennt in der *Welt von Tausendundeiner Nacht* eine Glorifizierung von Listen und Tricks, wobei das Verbrechen bestenfalls zur »Wundertat«²⁴¹ erhoben werden konnte. In der dargestellten Kairoer Unterwelt mit ihrem speziellen Ehrenkodex sieht Irwin daher »einen schwarzen Spiegel zum herrschenden Establishment«²⁴². Insofern käme eine Verehrung ruhmreicher Ganoven oder Gewaltverbrecher durchaus dafür infrage, um das Andere des Gesetzes zu repräsentieren. Wenn sich ein islamischer Outlawkult jedoch offenbar nur in der

²⁴⁰ Vgl. Q 16,43.

Die einfachen Gläubigen werden deshalb gewarnt, dass die Zurückweisung einer Fatwa auf ›eigene Verantwortung‹ geschehe (vgl. Rey-Stocker 2006, 106).

²⁴¹ Irwin 2004 [1994], 179.

²⁴² Irwin 2004 [1994], 182.



Abbildung 46: Clément-Pierre Marillier (1740-1808): »Frères, si vous m'en croyez nous laisserons là ce Coffre [...]« (»Brüder, wenn ihr mir das glaubt, lassen wir diese Truhe da [...]«). 17 × 10 cm. In: Charles-Joseph Mayer (Hrsg., 1785): *Le cabinet des fées*. Bd. 10: *Les mille et une nuits*. Genf. S. 12.

Literatur durchsetzen konnte, ist dies damit zu erklären, dass kriminelle Organisationen auf einer kollektiven Ehre basieren, aber keine Würde zum Ausdruck bringen. Rechtsbrecher eignen sich auch nur bedingt für das Amt, das Gesetz als solches zu hinterfragen, denn sie vertreten ihre eigenen sittlichen Gesetze, die im Grunde ähnlichen Regeln folgen wie die Gesetzesgrundlage, auf der ein staatliches Rechtssystem basiert.²⁴³

75

Stattdessen kommen für eine Verkörperung des juristisch Anderen vielmehr die ›Häretiker‹ infrage. In der islamischen Geschichte sind dies nicht so sehr die Philosophen, da sie sich zwar zumeist innerhalb des Islam verorten, aber gleichzeitig auch auf alternative Denktradition berufen.²⁴⁴ Vielmehr sind es jene, die den Koran heterodox auslegen – hierfür sind Sufischeichs von jeher die Experten.²⁴⁵ Sie schöpfen unmittelbar aus seinem »fondement mystique«²⁴⁶, geben sich nicht mit der Autorität orthodoxer Lehren zufrieden und wagen gerne ›gefährliche‹ Interpretationen. Wohlgemerkt ist der Begriff ›heterodox‹ hier nicht als ›andere Lehre‹ gemeint, sondern nach der Definition Schleiermachers als ›das Andere der Lehre‹:

›Häresie‹

²⁴³ Bei seiner Verhaftung trug Salvatore Lo Piccolo einen Zettel mit den *Zehn Geboten der Mafia* bei sich, die da wären:

1. keine anderen Mafiosi eigenmächtig kennenlernen, 2. keine Affären mit ihren Frauen, 3. kein Verhandeln mit Polizisten, 4. keine Clubs, 5. stete Verfügbarkeit, 6. Pünktlichkeit, 7. Respekt gegenüber der Ehefrau, 8. keine Lügen gegenüber Mafiosi, 9. kein Geld von Mafiosi und ihren Familien, 10. keine Angehörigen bei der Polizei ... und keine Unmoral! (vgl. *Il Messaggero* vom 9. Mai 2007, http://www.ilmessaggero.it/home_initalia/primopiano/lo_piccolo_trovato_decalogo_del_perfetto_mafioso_non_beve_non_gioca_ed_è_sempre_puntuale/notizie/12606.shtml, 10. Mai 2014).

²⁴⁴ Hiermit ist vor allem die griechische Philosophie gemeint, Scheich Shihābaddīn al-Suhrawardī (∞ 587/1191) beansprucht für sich aber beispielsweise auch den Zoroastrismus (vgl. al-Suhrawardī 1373/1993-4, 10f.).

²⁴⁵ Hierbei kommt es darauf an, dass ihre Lehren als heterodox wahrgenommen werden und die Scheichs sich dessen durchaus bewusst sind.

²⁴⁶ Mit dem Ausdruck »Le fondement mystique de l'autorité« bezieht sich Derrida in *Force de Loi* auf Montaigne (vgl. Derrida 1990, 938).

Wahrheit und Würde

Jedes Element der Lehre welches in dem Sinn konstruiert ist, das bereits allgemein anerkannte zusamt den natürlichen Folgerungen daraus fest zu halten, ist orthodox; jedes in der Tendenz konstruierte, den Lehrbegriff beweglich zu erhalten und andern Auffassungsweisen Raum zu machen, ist heterodox.²⁴⁷

Diese Bestimmung des Heterodoxen beschreibt recht gut das Verhältnis von Sufismus und ›Orthodoxie‹. Tatsächlich bestehen Sufis für gewöhnlich darauf, dem islamischen Gesetz zu folgen, und es wäre demnach falsch, den Sufismus als eine eigene religiöse Lehre zu betrachten.²⁴⁸ Was ihn auszeichnet ist jedoch, dass er sich nicht durch theologische Diskussionen Schranken auferlegen lässt, sondern die hermeneutischen Grenzen der Heiligen Schrift unerschrocken auslotet. Für Sufis ist das göttliche Wort in der Tat kein objektiver Gegenstand, sondern ein Text, der erst durch Exegese (*ta'wīl*) zu sprechen beginnt:

Sufi *ta'wīl* is predicated on the conviction that the Qur'ān is a living document, a »thou« rather than an »it.« Esoteric insight depends on the continued spiritual growth of the individual Sufi. The relationship between Sufi and sacred word is dynamic: as the Sufi achieves greater levels of spiritual insight, the word reveals more of its hidden meanings.²⁴⁹

Das Nachbeten erprobter Wahrheiten stellt für Sufis noch kein Verstehen dar. Erst in der persönlichen Aneignung erhält für sie die heilige Schrift eine ›Bedeutung‹. Dieser individuelle Nachvollzug des ›Logos‹,²⁵⁰ der die Grenzen der eigenen Vernunftfähigkeit kontinuierlich überbietet, entspricht nicht nur der Differenzialität bei Derrida, sondern auch dem exegetischen Warum, in dem sich nach Mohamed Talbi die Würde eines Menschen zeigt.²⁵¹ Seine Antwort spiegelt

²⁴⁷ Schleiermacher 1830 [1811], 86.

²⁴⁸ Vgl. Schimmel 2005, 7f.

²⁴⁹ Awn 2000, 141.

²⁵⁰ Siehe oben Abschnitt 33.

²⁵¹ Vgl. Talbi 1992, 361.

eine augenblickliche spirituelle Verfassung wider, ist also nicht absolut, sondern individuell und spontan, weshalb sie je nach Lebensphase oder Tagesform unterschiedlich ausfällt.

76

Exegese im
Alltag

Eine Gleichsetzung von Würde und Exegese suggeriert, dass sufische Heilige notwendigerweise Koranglehrte sein müssten. In der Shādhiliyya ist dies zwar üblich, dennoch stellt das Schriftstudium genau wie in Talbis Argumentation noch keine Bedingung für die Aktualisierung von Würde dar. Zu unterscheiden ist in der Tat die islamische Rechtspraxis (*fiqh*) von der Scharia, die nicht nur das Recht, sondern islamische Normativität als Ganzes umfasst.²⁵² Da der Koran diesen »übergeschichtlichen Gesetzeswillen Allahs« maßgeblich repräsentiert,²⁵³ ist notwendigerweise auch die nicht-juristische individuelle Koranlektüre normativ und kann sich heterodox zu gesellschaftlich anerkannten *fiqh*-Interpretationen verhalten.²⁵⁴ Um diese gemäß Talbi in ›Frage‹ zu stellen, müssen die Gläubigen den Koran nicht einmal lesen können. Denn die heilige Schrift ist in islamischen Gesellschaften ein ubiquitärer Text, der auch im Zusammenhang mit alltäglichen Entscheidungen ein Warum darstellen kann.

77

Reform-
tradition

Die Heterodoxie der Heiligenverehrung ist hierfür ein gutes Beispiel. Indem die Grabbesucher am sufischen Schreinkult teilnehmen, beantworten sie die heterodoxe Exegese der Heiligen mit der eigenen heterodoxen Praxis. In ähn-

²⁵² Vgl. Rohe 2011 [12008], 9. Joseph Schacht meint sogar, dass die Anfänge des islamischen Rechts in lokalen Traditionen zu suchen seien und den Aussagen des Koran zum Teil deutlich widersprächen (vgl. Schacht 1982 [11964], 18f.).

²⁵³ Nagel 2010, 8.

²⁵⁴ Ein Freund bezeichnete scherzhaft die Ägypter aufgrund ihrer ›heterodoxen‹ Produktivität als ein »Volk von Muftis« (*ahl al-fatwā*).

licher Weise kann die heterodoxe Koranlektüre der Scheichs an ihre Schüler weitergegeben werden. Auf linearem Weg ist dies nicht möglich. Werden ihre Heterodoxien zur ›Doktrin‹ erhoben, hören die Deutungen auf, im eigentlichen Sinne heterodox zu sein. Das ist freilich der natürliche Gang der Dinge. Eine ursprünglich heterodoxe Lesart erstarrt im Überlieferungsprozess zu einer Gültigkeit beanspruchenden Lehre. Aus diesem Grund muss sich jede Sufigeneration gegen die ›Heterodoxie‹ der vorigen Generation auflehnen, um durch die Differenz die eigene Würde zur Darstellung zu bringen. In der shādhilitischen Schule artikuliert sich dies vorzugsweise als sufische Reformbewegungen. Indem die Scheichs die Urtexte von späteren ›Heterodoxien‹ zu bereinigen versuchen, differenzieren sie die shādhilitische Exegesetradition und erhalten sie lebendig.²⁵⁵ Trotz ihres sich wiederholenden ›orthodoxen‹ Reformwillens stehen die historischen Textschichten zueinander daher in einer heterodoxen Beziehung.

78

In dieser Betrachtung erinnert der Heiligkeitext als Hintergrund von Differenz-erfahrung an die ›Spur‹ bei Derrida. Ihm zufolge erlangen Signifikanten ihre flüchtige Bedeutung als Differenz aus der sich in ihnen zeigenden Spur anderer Signifikanten:

Spur und
Aura

[...] on doit reconnaître que c'est dans la zone spécifique de cette empreinte et de cette trace, dans la temporalisation d'un *vécu* qui n'est ni *dans* le monde ni dans un ›autre monde‹, qui n'est pas plus sonore que lumineux, pas plus *dans* le temps que *dans* l'espace, que les différences apparaissent entre les éléments ou plutôt les produisent, les font surgir comme tels et constituent des *textes*, des chaînes et des systèmes de traces. Ces chaînes et ces systèmes ne peuvent se dessiner que dans le tissu de cette trace ou empreinte.

²⁵⁵ Dieses Vorgehen findet sich laut Fazlur Rahman auch in Scheich al-Ghazālīs *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Rahman 1977, 633):

The substance of al-Ghazālī's reform lies in adopting a Ṣūfī methodology to realize the orthodox ideal.

Wahrheit und Würde

[...] es ist anzuerkennen, dass es in der spezifischen Zone dieses Abdrucks oder dieser Spur ist, in der Verzeitlichung eines *Gelebt-Habenden*, das nicht *in* dieser Welt ist, noch in einer ›anderen Welt‹, das nicht klangvoller ist als es leuchtet, nicht mehr *in* der Zeit als *im* Raum, wo die Differenzen zwischen den Elementen erscheinen oder sie vielmehr erzeugen, sie als solche hervorbringen und *Texte* bilden, Reihen und Systeme von Spuren. Diese Reihen und diese Systeme lassen sich nur im Gewebe dieser Spur oder dieses Abdrucks zeichnen.²⁵⁶

Die Spur stellt sich laut Derrida genau wie die Heiligenfigur als ›Leben‹ dar, das weder in dieser noch in der anderen Welt verortet werden kann. Wenn die ästhetische Erfahrung von Würde auf die Produktivität von Differenzen bezogen wurde,²⁵⁷ so legt die Identifikation der Sufiheiligen mit der Spur als textueller ›*barzakh*‹ zwischen Dies- und Jenseits nahe, die Menschenwürde als Ziel sufischer Heiligenverehrung zu betrachten. Da dekonstruktives Denken sich immer um den Text dreht und die kultische Konkretheit nur bedingt sichtbar werden lässt, sei hier Walter Benjamin hinzugezogen, der dem Begriff der Spuren den der Aura gegenüberstellt:

Spur und Aura. Die Spur ist Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ. Die Aura ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der Aura bemächtigt sie sich unser.²⁵⁸

Benjamins Spurbegriff ist gewissermaßen das Gespenst dessen, was Derrida in Abrede stellt, nämlich die Präsenz vor der Spur.²⁵⁹ Diese begriffliche Unverträglichkeit betrifft indes nur bedingt den Gegenbegriff ›Aura‹, der statt auf eine Gegenwart oder Identität auf die Abwesenheit oder Differenz abzielt, die sich in der ästhetischen Erfahrung offenbart. Die Aura ist bei Benjamin aus dem re-

²⁵⁶ Derrida 1967a, 95.

²⁵⁷ Siehe oben Abschnitt 59.

²⁵⁸ Benjamin 1991, Bd. 5, 560.

²⁵⁹ Benjamins Spur hingegen ist der Abdruck einer Präsenz des Dargestellten (vgl. Urbich 2012, 389).

ligiösen Feld herausgehoben und bezieht sich insbesondere auf ein Kunstschaffen vor dem Zeitalter technischer Reproduzierbarkeit. Dennoch beschreibe sie »eine kultische Qualität«²⁶⁰ und sei keineswegs auf bestimmte Objekte beschränkt, sondern könne den Betrachtern »in allen Dingen« erscheinen.²⁶¹ Somit entspricht die ›Aura‹ in gewisser Weise Derridas ›Spur‹, die wie diese eben nicht auf die Präsenz (Nähe), sondern auf ein Adieu (Ferne) von der ›Wahrheit‹ abhebt.²⁶² Dabei ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig, dass Benjamin sich von dem zeitgenössisch-esoterischen Aurabegriff distanziert, so

kann die echte Aura auf keine Weise als der geleckte spiritualistische Strahlenzauber gedacht werden, als den die vulgären mystischen Bücher sie abbilden und beschreiben.²⁶³

Die esoterische Inanspruchnahme der Aura erscheint Benjamin ›unecht‹, weil er sie als einen reproduzierbaren ›Hochglanzeffekt‹ versteht. Dahingegen entdeckt er die echte Aura in Baudelaires Prosastück »Verlust einer Aureole« (»Perte d'auréole«)²⁶⁴, das sich vom Heiligenschein als klassischem Insigne christlicher Ikonografie distanziert, da dieser genauso aufgesetzt erscheint wie der esoterische ›Strahlenzauber‹. Die Handlung ist folgende: Baudelaires Erzähler berichtet einem Freund, wie im Verkehrschaos seine Aureole in den Straßenschlamm rollt. Er nimmt diesen Verlust gelassen, nach der Formel: Ist die Heiligkeit erst ruiniert, lebt es sich ganz ungeniert.²⁶⁵ Sein Gesprächspartner rät ihm, sich um die Wiederbeschaffung seiner Aureole zu kümmern, woraufhin der Erzähler ihm entgegenhält, dass er sich ohne sie besser fühle:

²⁶⁰ Shusterman 2005, 25.

²⁶¹ Vgl. Benjamin 1991, Bd. 6, 588.

²⁶² Siehe oben Abschnitt 40.

²⁶³ Benjamin 1991, Bd. 6, 588.

²⁶⁴ Baudelaire 1968 [1869], 78f., vgl. Benjamin 1991, Bd. 1, 652f.

²⁶⁵ »Ist der Ruf erst ruiniert – lebt es sich ganz ungeniert«, zumeist Wilhelm Busch zugeschrieben, stammt wahrscheinlich von Werner Kroll (vgl. Verweyen 2009, 108).



Abbildung 47: Salvator Rosa (1615-1673): »Lucrezia come poetessa« (»Lucrezia als Dichterin«). Öl auf Leinwand. 116.2 × 94.6 cm. 1640-1641. Wadsworth Atheneum. Hartford.

D'ailleurs la dignité m'ennuie. Ensuite je pense avec joie que quelque mauvais poète la ramassera et s'en coiffera impudemment.

Im Übrigen langweilt mich die Würde. Zudem denke ich mit Freude daran, das irgendein miserabler Dichter sie aufliest und sich schamlos aufsetzt.²⁶⁶

²⁶⁶ Baudelaire 1968 [1869], 79.

Die ›echte‹ Aura ist also keine heiligende Aureole, sie ist keine ›langweilige‹ – weil ewigweilende – Würdigung. Wahrhaftig ist die Aura erst, wenn die Aureole in den Schlamm fällt und eine natürliche Würde zum Vorschein kommt. Bei Baudelaire repräsentiert der Schlamm wohl nicht nur den Schmutz des Lebens, sondern auch das Urmaterial der Schöpferkraft.²⁶⁷ Dementsprechend ist die Aura hier ein Mythos im Sinne einer Aktualisierung ›archetypischer‹ Imagination. Seine Authentizität ergibt sich »aus der Einzigartigkeit des Kunstwerkes und seiner Abgehobenheit von der Alltagswelt.«²⁶⁸ Diese Einzigartigkeit sei auf ästhetischem Wege zu erschließen:

Vielmehr ist das Auszeichnende der echten Aura: das Ornament, eine ornamentale Umzirkung in der das Ding oder Wesen fest wie in ein Futteral eingesenkt liegt. Nichts gibt vielleicht von der echten Aura einen so richtigen Begriff wie die späten Bilder van Gogh's, wo an allen Dingen – so könnte man diese Bilder beschreiben – die Aura mit gemalt ist.²⁶⁹

Tatsächlich erwecken die Dinge bei van Gogh den Eindruck, als habe sich das Bild verflüssigt und befinde sich noch immer in einem imaginalen Prozess. Das Ornamentale ist kein Dekor, sondern verkörpert die ästhetische Erfahrung. Sie drückt den Augenblick, das Schöpfungsmoment in seiner ›Singularität‹ aus, womit ich nicht den Personalstil des Künstlers meine, dem im modernen Kunstbetrieb so viel Wert beigemessen wird. Begründet sich die Individualität des Schaffenden im metaphysischen Subjekt, so stellt die Singularität des Ereignisses eine ›Un teilbarkeit‹ des Individuums gerade infrage und eröffnet somit ein Universum menschlicher Möglichkeiten, die über die gedachten Schranken eines Menschen hinausgehen.

Die Aura im Sinne Benjamins entspricht nun in verschiedener Hinsicht dem sufischen Begriff ›Charisma‹ (*baraka*).²⁷⁰ Zwar beschreibt Hassan Ansah dieses als einen vom

²⁶⁷ Siehe oben Abschnitt 69.

²⁶⁸ Shusterman 2005, 25.

²⁶⁹ Benjamin 1991, Bd. 6, 588.

²⁷⁰ Siehe oben Abschnitt 28.

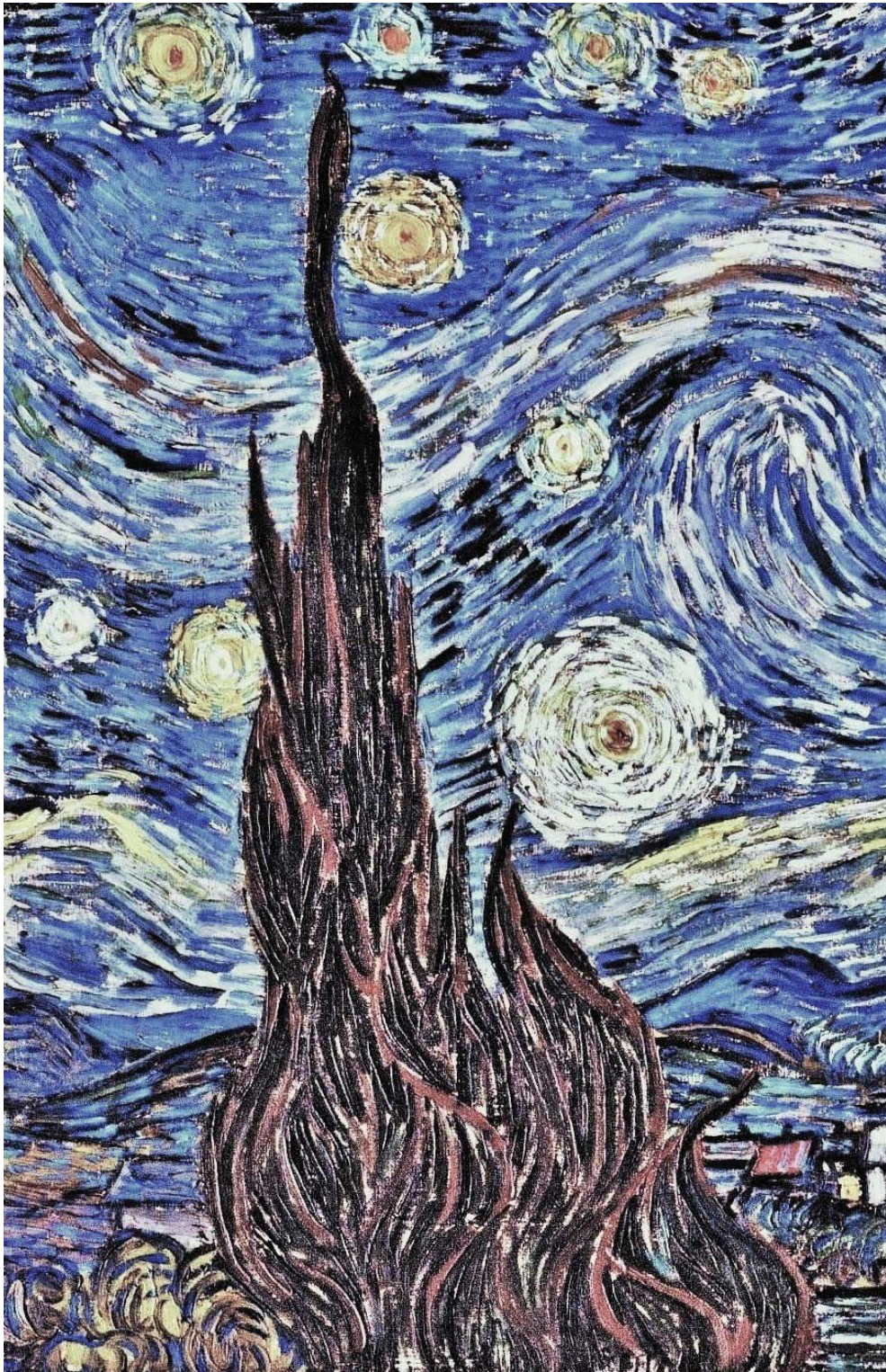


Abbildung 48: Vincent van Gogh (1853-90): »De sterrennacht« (»Die Sternennacht«). Öl auf Leinwand. 73.7 × 92.1 cm. 1889. Museum of Modern Art. New York.

Heiligen ausgehenden Segen,²⁷¹ tatsächlich ist das Charisma aber eher eine ›ornamentale Umzirkung‹ der Heiligkeit, die wie bei van Gogh organisch in die Dinge eingepflanzt ist. So jedenfalls argumentiert Joseph Chelhdod, dem zufolge Charisma nicht *per se* Heiligkeit sei, sondern diese vielmehr vom Charisma ausgehe. Etymologisch führt er den Begriff *baraka* auf Wachstum, Entfaltung und Lebenskraft zurück. Das Charisma sei die Fruchtbarkeit, der Nährgrund von Gestaltung und Vervielfältigung. Besonders ausgeprägt fände es sich deshalb in allem, was mit Überfluss und Übergang zu tun hat: in den Neugeborenen, den verehrungswürdigen Greisen, den Neubeschnittenen, Neuverheirateten, aber auch in Pferden, Kamelen, Milch, Brot, Honig, Datteln, Regen und Meteoriten.²⁷² Demnach ist Charisma nichts anderes als das in den Dingen sichtbare ›Schöpfungswunder‹. Nicht weil das Sufigrab heilig ist, sondern weil es das Wunderbare verkörpert, gilt es somit als »die Stätte der Charismata« (*maḥall al-barakāt*).²⁷³ Denn genau wie das fertiggestellte Gemälde verliert auch der Körper des Heiligen mit seinem leiblichen Ende das Charisma nicht, vielmehr verstärkt es sich noch und kann vor Gefahren schützen oder heilen.²⁷⁴ Wird in der postumen Retrospektive eine rückblickende Ganzheit des Menschen sichtbar, wie sie das Charisma als vorauswerfendes Schöpfungsmoment widerspiegelt, so ist diese ästhetische Ganzheitserfahrung deshalb heilsam, weil aus der Quelle von Weltentfaltung ein Heil gespeist wird, das der Körper gegebenenfalls in Gesundheit umzusetzen vermag. Der Geist wiederum mag die göttliche Gestaltungskraft des Charismas als aus dem Alltag enthebende Heiligkeit empfinden, oder er sieht in ihr das Hervorbringen einer fortwährend changierenden Wahrheit, die er ästhetisch als Menschenwürde erfährt.

²⁷¹ Ansah 2010, 5.

²⁷² Vgl. Chelhdod 1955, 80-82.

²⁷³ Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 162.

²⁷⁴ Vgl. Amri 2006, 80f.

Shādhiliyya

Rituelle Texte

Praktiken, die ein Charisma der Heiligen nutzen, um Krankheiten zu heilen, stellen den Körper in einen universalen Zusammenhang, wie wir es vom Neuplatonismus her kennen. So erkennt Plotin eine »Analogie zwischen der körperlichen Gesundheit und der Tugend (als Gesundheit der Seele) auf kosmischer Ebene«¹. Tatsächlich rekurreren die Gründungsurkunden der Shādhiliyya, die beim Besuch der Gräber gelesen, rezitiert oder assoziiert werden, vielfach auf neuplatonisches Gedankengut. Deshalb erscheint es notwendig, hier einige Worte zu Plotins Ästhetik zu sagen, die im Prinzip durchaus der Ästhetik Platons entspricht.² Dieser sah die weltliche Realität ähnlich den Reflexen auf einer Wasseroberfläche,³ unter der die Wahrheit als offenes Meer der Schönheit (»πολύ πέλαγος [...] τοῦ καλοῦ«)⁴ verborgen ist. Finden wir die Metapher der im Wasser gespiegelten Bilder für die Formen der diesseitigen Welt auch bei Ibn al-‘Arabī,⁵ so ist der Spiegel zweifellos ein naheliegendes Sinnbild, um das Ästhetische auf das Metaphysische zu beziehen.⁶ Plotin veranschaulicht seine Ästhetik daher nicht zufällig am Narzissmythos, wobei die Anschauung der Natur in den Vordergrund rückt. Für ihn wird der Betrachter nämlich nicht nur in den Bann der Bilder gezogen, sondern er ertrinkt in den Untiefen der Welt, weil die materielle Schönheit ihn von der ideellen Schönheit ablenkt.⁷ Plotin er-

¹ Song 2009, 112.

² Vgl. Büttner 2006, 178.

³ Vgl. Platon 2004 [1940], Bd. 2, 246f. (*Der Staat*).

⁴ Platon 1839, 786 (*Symposion*).

⁵ Vgl. Ibn al-‘Arabī 1852, Bd. 2, 445.

⁶ Für Rahmati ist die Spiegelmetapher bei Ibn ‘Arabī das wichtigste Bild, um den Zusammenhang zwischen Mensch, Welt und Gott zu beschreiben (Rahmati 2007, 61-64).

⁷ Vgl. Plotin 1878-1880, Bd. 1, 51f. bzw. Plotin 1835, Bd. 1, 112 (*Enneade I*, Buch 6).

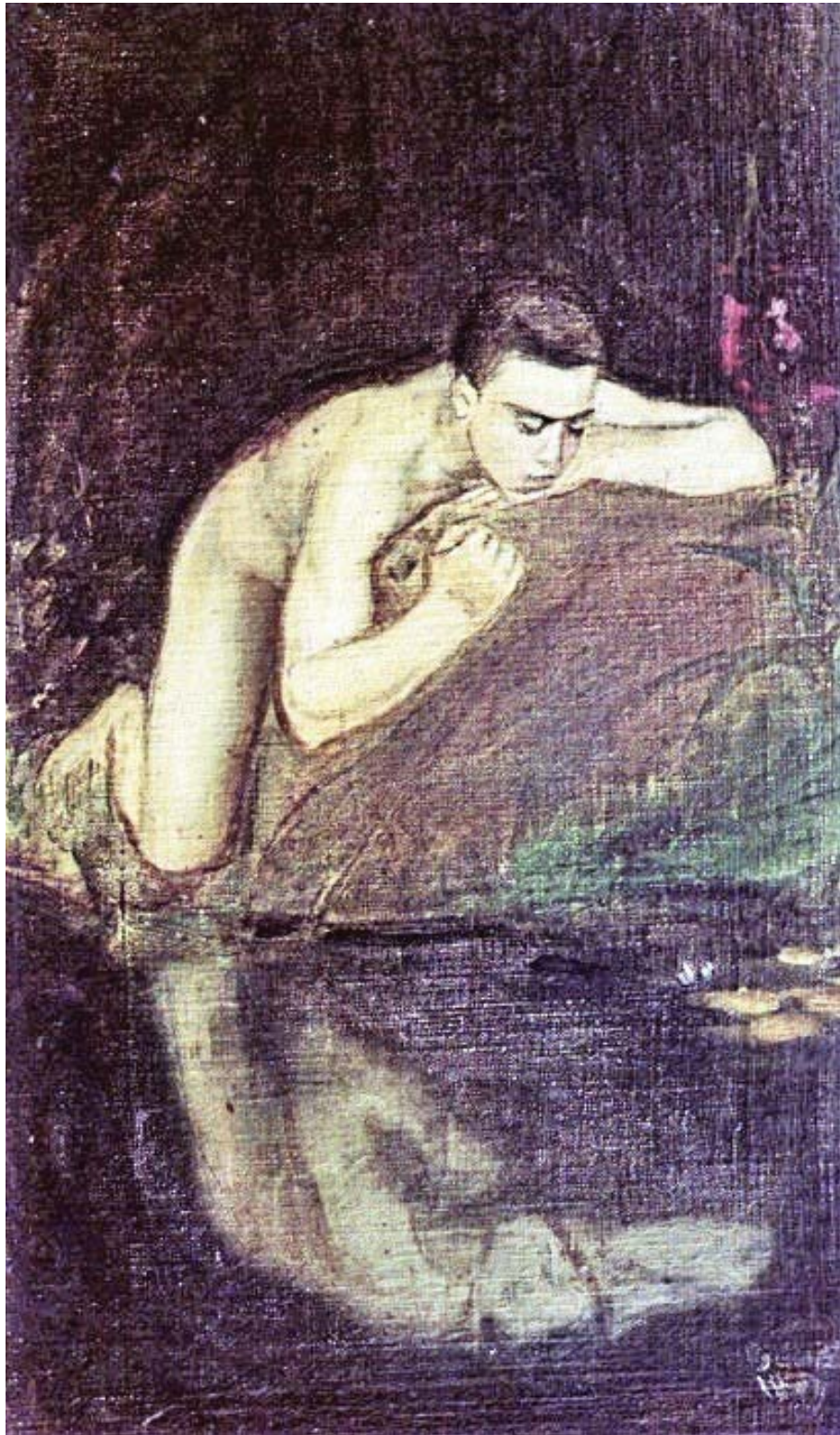


Abbildung 49: Magnus Enckell (1879-1925): »Narkissos« (»Narziss«). Öl auf Leinwand, auf Pappe aufgezogen. 47 × 21.5 cm. 1896-7. Joensuun taidemuseo (Kunstmuseum). Joensuu.

achtet die Verbindung von Liebesverlangen und Schönheit offenbar als verderblich. Prinzipiell betont seine Ästhetik jedoch stärker als die platonische den Aspekt des Erhabenen.⁸ In der Tat ist für die europäische Platonrezeption entscheidend, dass Plotin die platonisch kritische Position gegenüber Mythos und Dichtung aufgibt⁹ und in ihnen eine ideelle Schönheit erblickt.¹⁰ Für die sufische Rezeption hingegen ist vielmehr die Verbindung zwischen Ästhetik und dem göttlich Einen bedeutsam, das als wahrhaftige Schönheit ›überläuft‹.¹¹ In der Erfahrung des Ideal-Schönen kann der Mensch somit ganz ins Göttliche eintauchen, ohne wie der unselige Narziss in dunklen Gewässern zu versinken.¹²

Μεγαλοψυχία δὲ δὴ ὑπεροψία τῶν τῆδε. ἡ δὲ φρόνησις νόησις ἐν ἀποστροφῇ τῶν κάτω, πρὸς δὲ τὰ ἄνω τὴν ψυχὴν ἄγουσα. Γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος, καὶ πάντῃ ἀσώματος καὶ νοερά, καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ, καὶ τὰ συγγενῆ πάντα τοιαῦτα.

Die Seelengröße ist das Hinwegsehen über das Irdische. Die Weisheit ist das Denken in seiner Wegwendung von der Welt hier unten, das Denken, welches die Seele zu dem Höheren emporführt. Ist nun die Seele geläutert, so wird sie zur Idee, zur reinen Vernunft, schlechthin unkörperlich, geistig und ganz vom Göttlichen durchdrungen, von wo aus die Quelle des Schönen kommt und alles dessen, was mit ihm verwandt ist [...]¹³

Für Plotin ist der Mensch in der Tat ein Kunstwerk, das er selbst gestaltet und das menschliche Seelengröße als reines Licht offenbart.¹⁴ Inwiefern die sufischen Heiligen sich in diesem Sinne selbst als ›Kunstwerk‹ in der Form eines kreativen Textmenschen darstellen und somit den Erfahrungshintergrund für eine ästhetische ›Licht-

⁸ Vgl. Omtzigt 2012, 48.

⁹ Vgl. Hirsch 1971, 232.

¹⁰ Vgl. Büttner 2006, 178.

¹¹ Vgl. Almond 2004, 22. Plotins Emanationsbegriff wurde häufig in einem konkreten Sinne (miss)verstanden und daher als ›Pantheismus‹ ausgelegt (vgl. Kremer 1971 [1966], 321).

¹² Vgl. Plotin 1878-1880, Bd. 1, 52 bzw. Plotin 1835, Bd. 1, 112 (*Enneade* I, Buch 6).

¹³ Plotin 1835, Bd. 1, 108f., Übers. von Hermann F. Müller, Plotin 1878-1880, Bd. 1, 50 (*Enneade* I, Buch 6).

¹⁴ Vgl. Plotin 1878-1880, Bd. 1, 52f. bzw. Plotin 1835, Bd. 1, 113f. (*Enneade* I, Buch 6).

erfahrung« der Menschenwürde liefern, soll im Folgenden näher beleuchtet werden.

Hagiografischen Berichten zufolge geht die Namensgebung der Shādhiliyya auf eine Eingebung des einsiedlerischen Bergheiligen Scheich ‘Abdassalām Ibn Mashīsh (∞ 625/1227-8) zurück.¹⁵ Dieser, heißt es, habe seinen Schüler ‘Alī angewiesen, sich für einige Zeit zu dem Ort al-Shādhila zu begeben, da ihm der Herkunftsname ›al-Shādhilī‹ oder auch ›al-Shādhdhulī‹ (›der für Mich Einzigartige‹) von Gott vorherbestimmt sei.¹⁶ Der gehorsame ‘Alī machte sich daraufhin auf die Reise zu diesem Ort, um im nahegelegenen Gebirge eine Zeit lang wie sein Lehrer als Eremit zu leben und sich somit die Würdigung dieses Ehrennamens zu verdienen.¹⁷ Abgesehen von solchen mündlichen, in späterer Zeit hagiografisch fixierten Äußerungen ist der einzige Text von Scheich Ibn Mashīsh ein ›Muḥammadgebet‹ von etwa einer Seitenlänge.¹⁸ Bemerkenswert ist hier die erste Hälfte des Gebets (maghrebinsche Punktierung):

82

Scheich
Ibn Mashīsh

¹⁵ Auch: ‘Abdassalām Ibn Bashīsh (vgl. z. B. Maḥmūd 1976).

¹⁶ Vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 5.

Al-Shādhila liegt bei Tunis in Richtung Kairouan. Der arabische Schriftzug erlaubt die Lesart al-Shādhilī genauso wie al-Shādhdhulī. In der Orientalistik hat sich die erste Lesart durchgesetzt, meine Informanten verwendeten jedoch stets die zweite, die durch al-Zabīdī belegt ist (1994, Bd. 14, 373):

يا علي، أنت الشاذلي، أي أنت الفرد في خدمتي، فتأمل ذلك (...)

¹⁷ Vgl. Geoffroy 2005a, 15.

¹⁸ Francesco Leccese schreibt (2004, 699):

Ma è la *ṣalāt maššīyyah*, invocazione per la conoscenza della profezia muḥammadiana, presentata come fonte di luce e summa di verità, che costituisce la base dottrinale dell’eredità lasciata al discepolo. Questa preghiera è utilizzata nel *dīkr* della *Šādhiliyyah* e recitata dopo la preghiera del *ṣurūq* e quella del *ḡurūb*.

Aber es ist die *ṣalāt mashīshīyya*, eine Anrufung für die Erkenntnis des muḥammadanischen Prophetentums, die als Lichtquelle und umfassende Wahrheit dargestellt wird, in der das Lehrfundament des Erbes an den Schüler besteht. Dieses Gebet wird im *dhīkr* [= Gottesgedenken] der *Shādhiliyya* verwendet und nach dem Gebet des *shurūq* [= Sonnenaufgang] und des *ghurūb* [= Sonnenuntergang].

اللَّهُم صل على من منه انشفت الأسرار ونبلفت الأنوار وبه ارتفت الحفايف وتنزلت علوم آدم فأعجز الخلائق وله تضاءلت البهوم فلم يدركه منه سابق ولا لاحق برياض الملكوت بزهر جماله موفقة وحياض الجبروت ببيض أنواره متدفقة ولا شيء إلا وهو به منوط إذ لولا الواسطة لذهب كما فيل الموسوط صلاة تليق بك منك إليك كما هو بي أهله اللهم إنه سرك الجامع الدال عليك وحجابك الأعظم القائم لك بين يديك اللهم أحنني بنسبه وحققني بحسبه وعرفني إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل وأكرع بها من موارد البطل واحملني على سبيله إلى حضرتك (...)

Gott, segne den, aus dem die Mysterien hervorbrachen und die Lichter aufgingen. In ihm stiegen die Wirklichkeiten empor, und in ihm wurden die Wissenschaften Adams niedergelegt, sodass er die Geschöpfe machtlos erscheinen ließ. Vor ihm versagten die Intellekte, denn keiner von uns erfasste ihn, ob vorhergehend oder nachfolgend. So muten die Gärten der Welt des Königtums gefällig an durch die Blüte seiner Schönheit und die Becken der Welt der Macht fließen über durch die Flut seiner Lichter. Kein Ding ist, das nicht von ihm abhängt. Denn, wie gesagt wird, verginge ohne Vermittler jenes, dem die Vermittlung zuteil wird. Ein Segen, wie er Deiner würdig ist, von Dir zu ihm, so wie er ihm gebührt. Gott, fürwahr ist er Dein universales, auf Dich verweisendes Mysterium. Und er ist Dein herrlichster Schleier, der sich Dir zuliebe vor Dir erhebt. Gott, nimm mich auf in seine Nachkommenschaft und verwirkliche mich ihm zu Genüge. Lass mich ihn erkennen, sodass ich den Quellen der Unkenntnis entrinne und einen Schluck von den Quellen der Vorzüglichkeit koste. Führe mich auf seinem Weg zu Deiner Gegenwart [...].¹⁹

Diese Muḥammadlaudatio reflektiert eine für den damaligen Maghreb charakteristische Fokussierung auf das Vorbild des Propheten ﷺ.²⁰ Seine Darstellung als ›Depot adamitischen Wissens‹ lässt bereits an die sufische Leitfigur des Vollkommenen Menschen denken.²¹ Mit diesem Gebet wurde daher ein heterodoxes Textmuster vorgezeichnet,²² in das sich Sufiheilige von nun an einschrieben. Sie betrachteten sich dabei selbst wie gesagt als Grenze, als ›barzakh‹,²³ der seit dem 7./13.

¹⁹ Zouanat 1998, 77.

²⁰ Vgl. Zouanat 1998, 3.

²¹ Siehe oben Abschnitt 48.

²² Denn der Koran betont die Menschlichkeit Muḥammads ﷺ (vgl. Q 41,6).

²³ Siehe oben Abschnitt 32. Salman Bashier erklärt (2004, 116):

Once Man has arrived at this stage [in which he sees God manifested in both the natural and spiritual aspects of reality], he becomes a synthesis of the natural (manifest) and the spiritual (nonmanifest) aspect of reality. As such, he will have attained a state of perfection and become a barzakh between the Real (God as the non-manifest) and His creation (God as the manifest) [...].

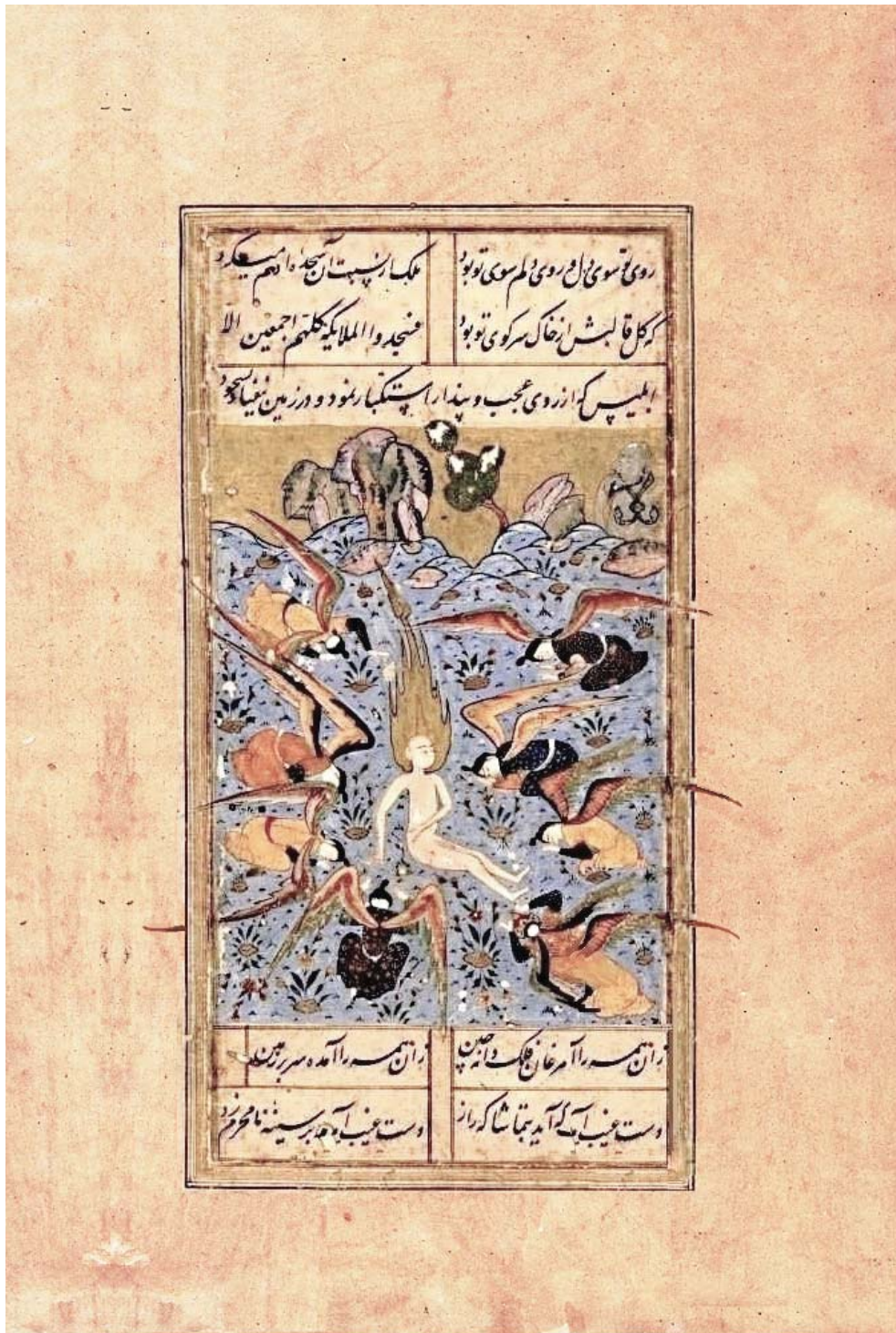


Abbildung 50: Shirazer Illustrator: Die Engel verehren Adam. »Fa-sāğada l-ma-lā'ikatu kulluhum aḡ-ma'ūn.« (»Darauf warfen sich die Engel allesamt [vor ihm] nieder.« Q 15,30). Farbige Miniaturmalerei. In: Kamāladdīn Ḥusayn Gāzurgāhī (um 1560): Maḡālis al-'Ushshāq. British Library. London.

Jahrhundert dann auch mit dem Heiligengrab identifiziert wurde.²⁴ Indem das Gebet von Scheich Ibn Mashīsh den Gesandten Muḥammad ﷺ als menschliche Epistemik deutet, antizipiert es die anthropologische Erfahrungsdimension sufischer Heiligenverehrung und begründet somit das sufische Mausoleum als Textraum. Dabei ist die Akzentuierung der Prophetengestalt nicht nur maghrebinische Tradition, sondern auch richtungsweisend für die shādhilitische Schule.²⁵ So wird die Muḥammadzentrierung in künftigen Reformbestrebungen shādhilitischer Zweige zu einer Art stilprägendem Topos.²⁶ Obgleich Scheich Ibn Mashīsh in einer Zeit vor den sufischen Ordensgründungen lebte,²⁷ mag ihm folglich zugestanden werden, den literarischen Grundstein der Shādhiliyya gelegt zu haben.²⁸ Dies umso mehr, als er seine ganze Kraft auf ihren geistigen ›Keimling‹ Scheich al-Shādhilī konzentrierte, entsprechend der pädagogischen Devise:

شجرة مصونة أفضل من جنان مفرط (...)

²⁴ Ab dieser Zeit wurden Heiligengräber als intermediärer Raum gedacht, im Sinne einer Brücke zwischen Diesseits und Jenseits beziehungsweise zwischen einer stofflichen und einer geistigen Dimension (vgl. Amri 2005, 135, El-Aswad 2006, 510, Frembgen 2005, 94 u. Chittick 1994, 99f.).

²⁵ Vgl. Zouanat 2005, 59f.

²⁶ Vgl. Radtke 2005, 253.

²⁷ Vgl. Zouanat 1998, 21.

²⁸ Im Gegensatz zu anderen Forschern (Miguel Asín Palacios, Louis Rinn und Edouard Michaux-Bellaire) betrachtet Mohamed Mackeen nicht Scheich Ibn Mashīsh, sondern Scheich al-Shādhilī als den Gründer der Shādhiliyya (vgl. Mackeen 1971, 481f.).

Dabei ist in Hinblick auf die beträchtliche Heterogenität der verschiedenen shādhilitischen Richtungen keineswegs klar, ob es sich hierbei überhaupt um einen Sufiorden handelt. Nwyia benennt die Shādhiliyya zwar als sufische Tradition, daher als *ṭarīqa*, charakterisiert sie aber als eine Art Denkschule, die mit Scheich al-Shādhilī ihren Anfang genommen habe (1990 [1986], 31):

Quoiqu'il en soit, ce qui concourt à notre propos c'est de noter cette prise de conscience chez Šāḍīlī qu'il ait un commencement, car, dans cette prise de conscience de son indépendance par rapport au passé, se fonde la naissance d'une *ṭarīqa* soufi, une nouvelle école de spiritualité.

Wie dem auch sei, was zu unserer Sache etwas beiträgt, ist diese Bewusstwerdung bei Shādhilī festzuhalten, dass es sich um einen Beginn handelt, denn in dieser Bewusstwerdung seiner Unabhängigkeit von der Vergangenheit begründet sich die Geburt einer sufischen *ṭarīqa*, einer neuen Schule der Spiritualität.

Ein gepflegter Baum ist besser als die Gärten eines Nachlässigen [...].²⁹

Vielleicht im Gedenken an diese Weisheit ist das Grab von Scheich Ibn Mashīsh nicht mit einer Kuppel gekrönt, sondern wird lediglich durch eine umfriedete Bergeiche markiert.³⁰ Genauso ›unpräzise‹ wie dieser Baum war wohl auch der Charakter des Heiligen. Wie Nietzsche in seiner Autobiografie *Ecce homo* über den wohlgerateten Menschen sagt, war er zweifellos »aus einem Holz geschnitzt [...], das hart, zart und wohlriechend zugleich ist«,³¹ das in seiner Natürlichkeit aber offenbar keinen guten Grund lieferte, es zu beschreiben. Jedenfalls fehlen zeitgenössische Zeugnisse zur Vita des Heiligen und das meiste, was über sein einsiedlerisches Erdendasein bekannt ist, geht auf shādhilitische Hagiografie zurück.³²

Die wichtigsten Schriften zum Leben Scheich al-Shādhilīs (∞ 656/1196) sind *Die feinsinnigen Gaben* (*Laṭā'if al-minan*) von Scheich Ibn 'Aṭā'allāh wie auch *Die Perle der Geheimnisse* (*Durrat al-asrār*) von Scheich Ibn al-Ṣabbāgh.³³ Spätere shādhilitische Hagiografien stellen im Großen und Ganzen Auszüge dieser beiden Werke dar.³⁴ Scheich al-Shādhilī selbst zeigte sich nicht viel schreibfreudiger als sein Lehrer. So sind von ihm einzig Perikopengebete überliefert, von diesen aber immerhin um die sechzehn ›Stück‹.³⁵ Auch wenn die Bezeichnung *ḥizb* tatsächlich

83

Scheich
al-Shādhilī

²⁹ Al-Lahīwī 1978, 411.

³⁰ Vgl. Zouanat 1998, 227.

³¹ Nietzsche 2007 [¹1908], 17.

³² Vgl. Zouanat 1998, 7.

³³ Bei den *Feinsinnigen Gaben* handelt es sich um eine Doppelhagiografie zu Scheich al-Shādhilī und dessen Schüler Scheich al-Mursī. Für die vollständigen Titel der beiden Werke siehe Literaturliste.

³⁴ Wie beispielsweise *Die ausgezeichneten Verdienste* (*Al-Mafākhīr al-'aliyya*) von Scheich Ibn 'Ayyād (vgl. Honerkamp 2005a, 73).

Die Lebensdaten von Scheich Ibn 'Ayyād sind unbekannt, aber aufgrund der Tatsache, dass er al-Munāwī (∞ 1031/1621) erwähnt, kann Scheich Ibn 'Ayyāds Schaffenszeit auf die zweite Hälfte des 11./17. Jahrhunderts eingegrenzt werden (vgl. McGregor 2004, 29).

³⁵ Vgl. al-Jemaey 1990, 181.

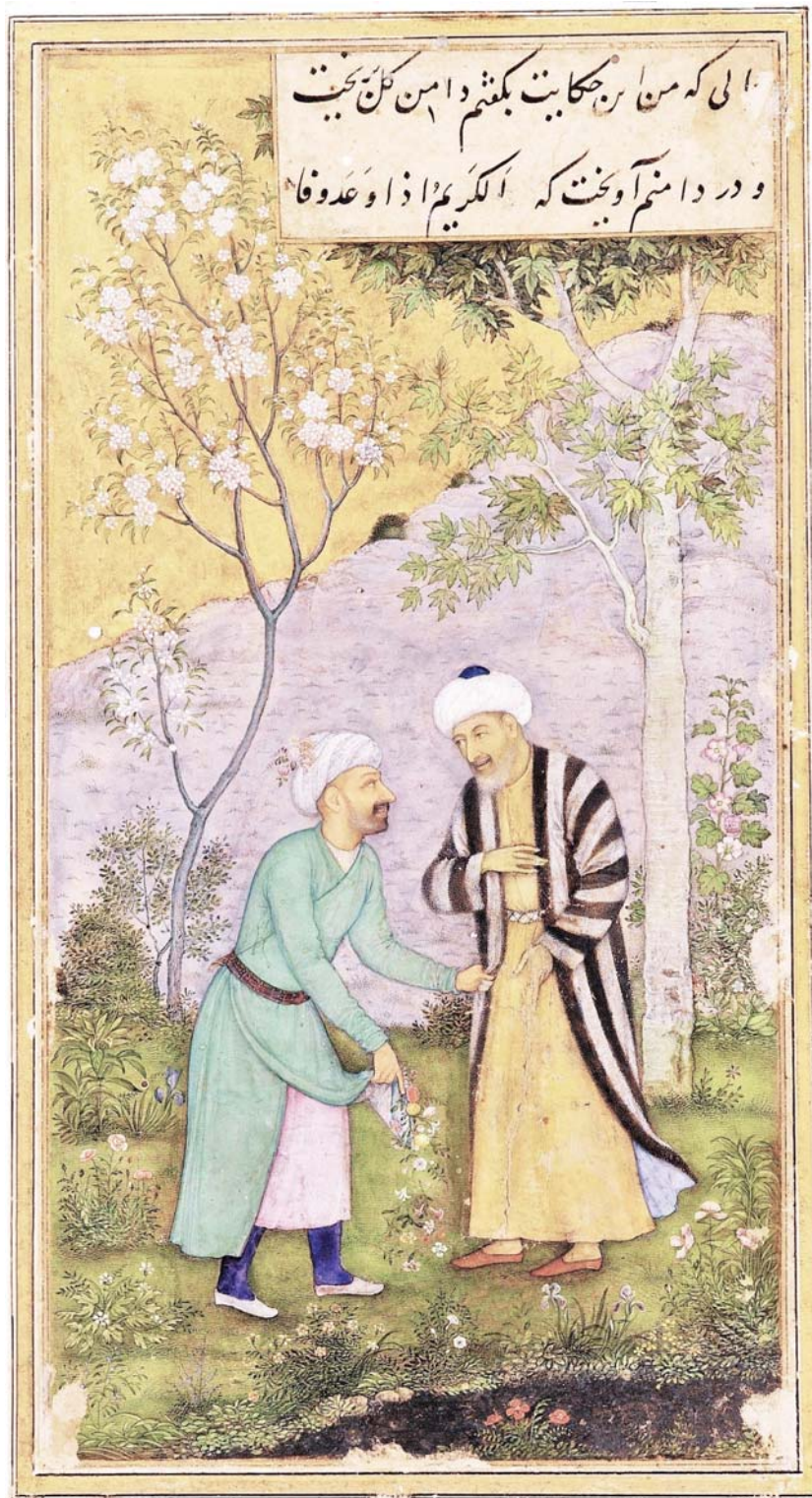


Abbildung 51: Mogulkünstler, zugesprochen Govardhān (fl. 1596-1656): Sa'dī in einem Rosengarten. Deckende Wasserfarbe, Tinte und Gold auf Papier. 24.4 × 33.9 cm. Illustration zu Sa'dī (ca. 1645): Gulistān. Manuskript. The Freer Gallery of Art. Washington.

so viel wie ›Teil‹, ›Abschnitt‹ bedeutet,³⁶ sind Perikopengebete jedoch alles andere als ›aus einem Stück‹. Stattdessen handelt es sich um eine heterogene Textsorte, eine Art Collage aus Koranpassagen, islamischen Formeln der Prophetenüberlieferung, Bittgebeten und den mysteriösen Buchstaben des Koran. Die Perikope macht fast den Eindruck, als seien hier alle Genres religiöser Texte des Islam zusammengefloßen. Für Richard McGregor ist es

the ›message‹ of the *ṭarīqa*, in the sense that to participate fully and experience them is to experience the spiritual truth of the saint.³⁷

Perikopen sind dementsprechend als ein literarisches Erfahrungserbe gedacht, das an die folgenden Generationen weitergegeben wird.³⁸ Aufgrund ihres Eklektizismus sind sie aber auch der ideale Nährboden für heterodoxe Intertextualität. So verankert beispielsweise die *Erleuchtungserikope (Ḥizb al-faḥ)*³⁹ Scheich al-Shādhilīs die Botschaft seiner Lehre in der islamischen Schöpfungs- und Heilsgeschichte mittels einer ›Ahnenreihe‹, die an Psalm 136 erinnert:

لا إله إلا الله نور عرش الله
لا إله إلا الله نور لوح الله
لا إله إلا الله نور قلم الله

³⁶ Vgl. Ibn ‘Aṭā’allah 1998, 12.

Carl Brockelmann verwendet den Begriff Perikopengebet für das Andachtsgebet *wird* (Pl. *awrād*). Das *ḥizb* als Teil dieser *awrād* nennt er hingegen »Stoßgebet« (Brockelmann 1898, Bd. 1, 436), was mir jedoch irreführend erscheint. Von der Wortbedeutung ›Teil‹ entspricht der Begriff *ḥizb* dem Ausdruck Perikope (von κόπτεν, ›schneiden‹), weshalb hier der Begriff Perikopengebet für das *ḥizb*-Gebet verwendet wird. Dies rechtfertigt sich auch dadurch, dass die als ›Perikopen‹ gelesenen Gebetseinheiten des Koran, die *ağzā’*, ihrerseits in *aḥzāb* unterteilt werden.

Der Zusammenhang zwischen der koranischen *ḥizb*-Einteilung und dem sufischen *ḥizb*-Gebet ist freilich unklar (vgl. MacDonald 1971, Bd. 3, 513).

³⁷ McGregor 1997, 272.

³⁸ Vgl. Leccese 2004, 699, siehe oben Abschnitt 82, Nr. 18.

³⁹ Mit der Übersetzung von *faḥ* als ›Erleuchtung‹ berufe ich mich auf Bernd Radtke: »Das Ziel des mystischen Pfades ist *faḥ*, die Erleuchtung« (Radtke 1998, 330).

لا إله إلا الله نور رسول الله
لا إله إلا الله نور سر رسول الله
لا إله إلا الله نور سر ذات رسول الله
لا إله إلا الله آدم خليفة الله
لا إله إلا الله نوح نجي الله
لا إله إلا الله إبراهيم خليل الله
لا إله إلا الله موسى كلم الله
لا إله إلا الله عيسى روح الله
لا إله إلا الله محمد حبيب الله
لا إله إلا الله الأنبياء خاصة الله
لا إله إلا الله الأولياء أنصار الله (...)

Kein Gott außer Gott – das Licht des Gottesthrones –
Kein Gott außer Gott – das Licht der Tafel Gottes –
Kein Gott außer Gott – das Licht des Schreibrohrs Gottes –
Kein Gott außer Gott – das Licht des Gesandten Gottes –
Kein Gott außer Gott – das Geheimnislicht des Gesandten Gottes –
Kein Gott außer Gott – das Licht des Wesenskerns des Gesandten Gottes –
Kein Gott außer Gott – Adam, der Stellvertreter Gottes –
Kein Gott außer Gott – Noah, der Vertraute Gottes –
Kein Gott außer Gott – Abraham, der Freund Gottes –
Kein Gott außer Gott – Moses, des Gottessprechers –
Kein Gott außer Gott – Jesus, der Geist Gottes –
Kein Gott außer Gott – Muḥammad, der von Gott Geliebte –
Kein Gott außer Gott – die Propheten, die Bevorzugten Gottes –
Kein Gott außer Gott – die Heiligen, die Helfer Gottes [...].⁴⁰

Dieses ontologische Pendant zur Himmelreise als Urbild sufischer Erleuchtungserfahrungen spiegelt die Vorstellung, dass göttliches Licht die Heiligen über verschiedene Seinsstufen erreicht. Sie erinnert an Scheich al-Suhrawardī's neuplatonische Lichtkosmologie,⁴¹ die Scheich al-Shādhilī wahrscheinlich während

⁴⁰ Abu Zīna 1998, 81f.

⁴¹ Scheich as-Suhrawardī meint, Erleuchtung bestehe in einer Art Geistesblitz, was keineswegs nur metaphorisch zu verstehen ist. So sei Gott das absolute Licht, das Lichtströme aussendet, die sich in einer Schöpfung aus graduell abnehmendem Licht manifestieren (vgl. Rudolph 2004, 84).



Abbildung 52: Timuridischer Miniaturmaler: »Ru'yat al-nabī shallā Llāh 'alayhi wa-sallama li-Nūḥ wa-Idrīs 'alayhimā al-ṣalāt wa-salām« («Noahs und Idrīs' Vision seitens des Propheten – Gott segne sie und schenke ihnen Heil»). Himmelreise der Propheten Muḥammad zusammen mit dem Erzengel Gabriel im zweiten Himmel. Farbige Illustration in: Mīr Ḥaydar (1436): Mi'rāğ Nāma (Buch der Himmelreise). Manuskript. Bibliothèque Nationale de France. Paris.

seines Studiums in Fès kennenlernte.⁴² Die Lichtfolge entspricht aber auch dem Prinzip der Überliefererkette (*isnād*), wie sie aus der Traditionswissenschaft (*ḥadīth*) bekannt ist oder wie sie die Legitimation einer theologischen Lehrlizenz (*iğāza*) darstellt.⁴³ Der für den Sufismus so wichtige didaktische Aspekt ist daher in der Perikope offensichtlich schon angelegt. Eine systematische shādhilitische Pädagogik findet sich allerdings erst später bei Scheich Abū l-Mawāhib al-Shādhilī (∞ 882/1477).⁴⁴ Scheich Abū l-Ḥasan al-Shādhilīs Erfahrungswelten scheinen über derartige Schemata erhaben. Auf die Frage, wer denn sein Meister sei, antwortete er, zu Beginn sei es Scheich Ibn Mashīsh gewesen, nun treibe er in den ›zehn Meeren‹.⁴⁵ Weist der erweiterte Horizont der ›zehn Meere‹ auf die ›ozeanische‹ Empfindung der mystischen Erfahrung, so wird die Zahl Zehn in der Hagiografie mythologisch in fünf körperliche und fünf geistige Figuren übersetzt: der Prophet Muḥammad ﷺ, die vier rechtgeleiteten Kalifen, die vier Erzengel und der Geist.⁴⁶ In einer anderen Passage der *Erleuchtungsparikope* führt die Erwähnung des Meisters ebenfalls zu einer ›Zahlenmystik‹:

أَسْأَلُكَ بِحُزْمَةِ الْأُسْتَاذِ بِلِ بِحُزْمَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَبِحُزْمَةِ الْإِثْنَيْنِ وَالْأَرْبَعَةِ وَبِحُزْمَةِ السَّبْعِينَ الثَّمَانِيَةِ وَبِحُزْمَةِ الْأَشْرَارِهَا مِنْكَ إِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَبِحُزْمَةِ سَيِّدَةِ آيِ الْقُرْآنِ مِنْ كَلَامِكَ وَبِحُزْمَةِ السَّبْعِ الثَّمَانِي وَالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ بَيْنَ كُتُبِكَ ، وَبِحُزْمَةِ الْأَنْمِ الْأَعْظَمِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَهُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ، وَبِحُزْمَةِ (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ، اللَّهُ الصَّمَدُ ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) كُنْفِي كُلِّ غَفْلَةٍ وَشَهْوَةٍ وَمَعْصِيَةٍ مِمَّا تَقَدَّمَ أَوْ تَأَخَّرَ (...)

⁴² Insbesondere durch seinen Lehrer Scheich Ibn Ḥirzim (∞ 559/1164, vgl. al-Shādhilī 1938, 15f.).

⁴³ Vgl. Rohe 2011 [12008], 16f. u. Spevack 2014, 33f.

⁴⁴ Die Didaktik findet sich seinem *Gesetzbuch der Illuminationsweisheiten* (*Kitāb qawānīn ḥikam al-ishrāq*), ins Englische übersetzt von Edward Jabra Jurji (al-Shādhilī 1938). Eine grundlegende Klassifizierung in vier Stadien der Heiligkeit ist freilich in den Schriften Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs, dem methodisch begabten Shādhilī-Hagiografen, bereits angelegt (vgl. Gobillot 2005, 41-43).

⁴⁵ Vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 111.

⁴⁶ Vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 111.

Shādhiliyya – Rituelle Texte

Ich bitte Dich bei der Unantastbarkeit des Meisters,
Nein vielmehr bei der Unantastbarkeit des rechtleitenden Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil –,
Und bei der Unantastbarkeit der Zwei und der Vier
Und bei der Unantastbarkeit der Siebzig und der Acht, bei der Heiligkeit ihrer Mysterien, von Dir [offenbart] an Muḥammad, Deinen Gesandten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil –
Und bei der Unantastbarkeit der Herrin unter den Versen des Koran, als Teil Deiner Rede
Und bei der Unantastbarkeit der sieben Zweifachen und dem Koran, dem erhabenen unter Deinen Büchern
Und bei der Unantastbarkeit des gewaltigsten Namens, dem nichts auf der Erde und im Himmel etwas anhaben kann, »Und Er ist der Hörende und der Wissende«,⁴⁷
Und bei der Unantastbarkeit von »Sprich: Er ist Gott, ein Alleiniger, Gott der unerreichbar Ewige, Er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt und keiner ist Ihm gleich.«⁴⁸
Erspar mir jede Nachlässigkeit, Begierde und Rebellion unter allem Vergangenen und Künftigen.⁴⁹

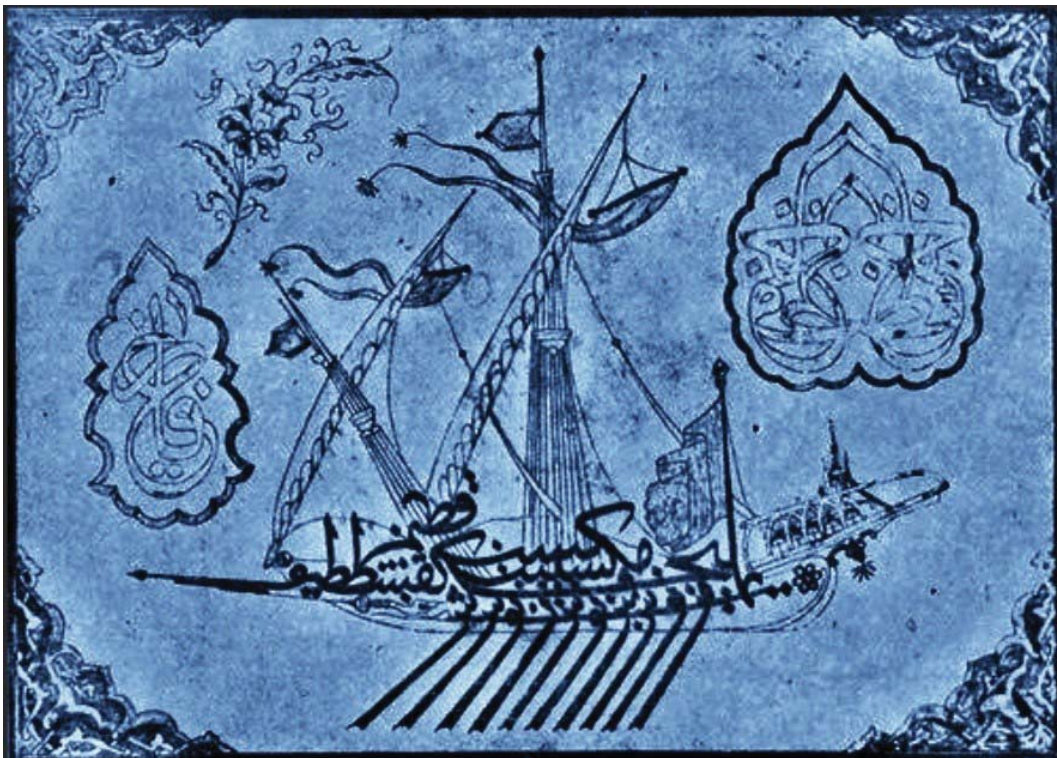


Abbildung 53: Osmanischer Künstler: Amulett. Kalligrafisches Schiff mit den Namen der Siebenschläfer und dem ihres Hundes. 17.-19. Jh.

⁴⁷ Q 2,137 u. a.

⁴⁸ Q 112,1.

⁴⁹ Abū Zīna 1998, 83.

Wenn von der »Unantastbarkeit des Meisters« (*ḥurmat al-ustādh*) die Rede ist, so erscheint es wohl naheliegend, diese Passage auf eine Unantastbarkeit seiner Würde zu beziehen. Auf eine Differenzerfahrung verweist hierbei die Zahlensymbolik, die als ›Mysterium‹ dazu aufruft, mit Bedeutung aufgeladen zu werden. Verstehen wir sufische ›Erleuchtung‹ als Ewigkeits- oder Zeitlosigkeitserfahrung,⁵⁰ bietet es sich wiederum an, mit den Zahlen islamische Jenseitsvorstellungen zu assoziieren: Die Zwei könnte dann für die beiden Todesengel stehen, die Vier für die Erzengel, die Siebzig für die Zahl der Märtyrer von Uḥud oder für die Huris, die sie im Paradies empfangen.⁵¹ Durch die abstrakte Zahl wird somit eine höhere ›Würde‹ (der Engel) oder eine höchste ›Würdigung‹ (des gottgefälligen Martyriums) ästhetisch erfahrbar, ohne sie als Konzept festzuschreiben. Ist es üblich, den Koran mit dem Epitheton ›ehrwürdig‹ (*karīm*) zu versehen, so lässt sich auch die »Unantastbarkeit der Herrin unter den Versen des Koran« (*sayyidat āy al-qur'ān*) und der »sieben Zweifachen« (*sab' mathānī*) auf die Würde beziehen, da man diese Formeln exegetisch mit dem Thronvers (Q 2,255) beziehungsweise mit der Eröffnungssure (Q 1) in Verbindung bringt.⁵² Die Koranverse (*āyāt*) können wiederum mit den Heiligen in ihrer Funktion als Zeichenwunder (*āyāt*) identifiziert werden,⁵³ sodass die Unantastbarkeit des göttlichen Wortes auch auf die Heiligenwürde deutet. Sie verwirklicht sich hier idealerweise im »gewaltigsten Namen« (*ism a'ẓam*), der alle göttlichen Eigenschaften beinhaltet und das Wesen Gottes benennt.⁵⁴ Dass er nach sufischer Vorstellung durch die Heiligen verwirklicht werden kann, geht aus Ibn al-Ṣabbāghs Hagiografie hervor. So folgt auf den Bericht über die Erleuchtung Scheich al-Shādhilīs eine Erzählung, wie dieser seinen Meister nach dem gewaltigsten Gottesnamen fragt. Anstelle des Meisters antwortet der auf seinem Schoß spielende Sohn, es gehe nicht um die Kenntnis dieses Namens, sondern darum, selbst dieser Name zu werden.⁵⁵

⁵⁰ Vgl. Barbour 2010, 102.

⁵¹ Vgl. Ibn Kathīr 1393/1973-4,

⁵² Vgl. Ibn Kathīr 1393/1973-4, Bd. 1, 321, Bd. 3, 425, Bd. 1, 229 u. 15.

⁵³ Vgl. Ibn 'Aṭā'allāh [1999], 36, siehe oben Abschnitt 44.

⁵⁴ Vgl. Khimjee 2011, 21.

⁵⁵ Vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 5.

Zweifellos ist der ›gewaltigste Name‹ als kondensiertes Wissen über den gesamten Welttext zu verstehen. So wie der Heilige diesen Namen verkörpern soll, repräsentiert der Perikopentext den Heiligen und ist somit seine ›Spur‹.⁵⁶ Anders als Derrida betont die *Erleuchtungssperikope* jedoch nicht nur die ›Differenz‹, sondern auch eine ›Texteinheit‹ (die Serie der Unantastbarkeiten wird nicht zufällig auf Sure 112 und somit auf das Axiom der göttlichen ›Einheit‹ hingeführt). Eine epistemische Betrachtung des Perikopentextes sowohl als ›Ganzes‹ wie auch als bedeutungsoffene ›Urschrift‹ entspricht im Prinzip dem Charakter des Shādhiliyya-Ordens, der sich weniger als geschlossene Gemeinschaft denn als Texttradition darstellt.⁵⁷ Ein solches Verständnis kann sich auf Scheich al-Shādhilī's Manifest stützen:

کتابی اصحابی

Meine Bücher sind meine Gefährten!⁵⁸

Die ersten Anhänger hatte der Scheich bereits vor seinem Exodus nach Ägypten in Tunis gewonnen. Es handelte sich hier um den harten Kern der ›vierzig Freunde‹,⁵⁹ der sich jedoch bald spaltete, nämlich in eine Gruppe, die dem Meister folgte, und eine Gruppe derjenigen, die in Tunis die Stellung hielten und sich dort zu einem engen Kollektiv von Sinnesgenossen zusammenschlossen.⁶⁰ Mit der Wahl Alexandrias zum neuen Standort seiner Bewegung bewies Scheich al-Shādhilī ein untrügliches Gespür für historische Entwicklungen. So präsen-

⁵⁶ ›Repräsentieren‹ impliziert hier keine Präsenz des Heiligen vor seinen Texten.

⁵⁷ Vgl. Winter 2006, 72.

⁵⁸ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 24. Dass nicht gemeint ist, Scheich al-Shādhilī's beste Freunde seien die von ihm gelesenen Bücher, wird aus der Frage deutlich, auf die der Scheich mit dieser Aussage antwortet (vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 23).

⁵⁹ Vgl. Kugle 2007, 114.

⁶⁰ Vgl. Mackeen 1971, 484.

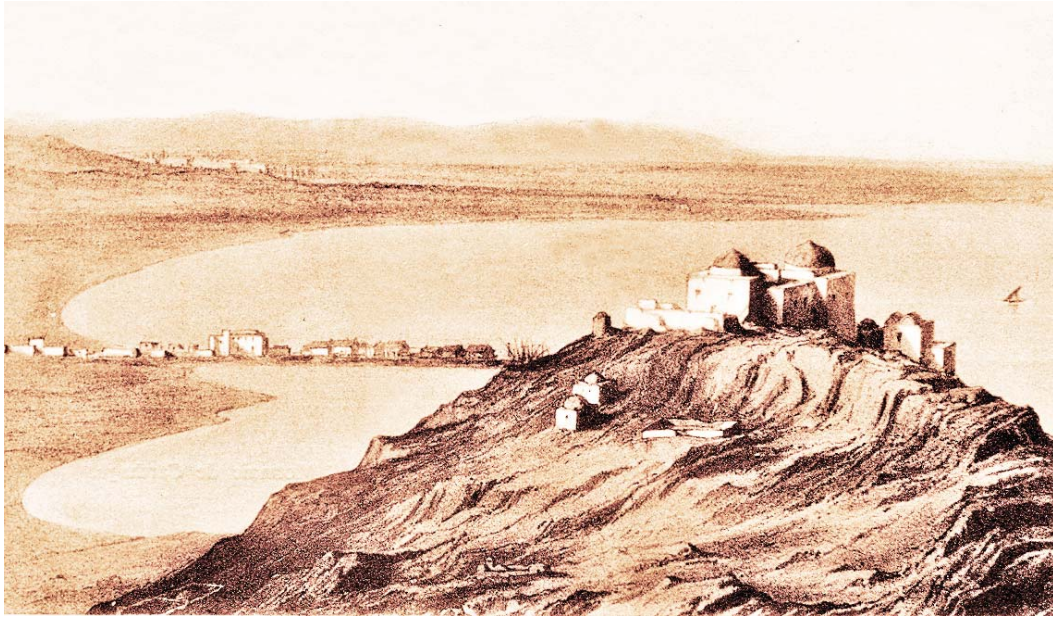


Abbildung 54: Charles de Chassiron (1818-71): »Vue sur le lac de Tunis à partir de la zaouïa de Sidi Belhassen Chedly« (»Sicht auf den See von Tunis vom Gemeindehaus Sidi Abū l-Ḥasan al-Shādhilīs aus«). Lithografie. 47 × 27 cm. In: Charles de Chassiron (1849): *Aperçu pittoresque de la Régence de Tunis*. Paris. Abb. 2.

tierte sich Alexandria zu seiner Zeit keineswegs als Metropolis. Die legendäre Bibliothek war längst dem Zeitenwandel zum Opfer gefallen und als Ziel einer jugendlichen Studienreise hatte er auch nicht Alexandria oder Kairo, sondern Bagdad gewählt – für den Zeitgenossen Qazwīnī (∞ 682/1283) »das Sammelbecken für die guten und schönen Dinge der Welt und die Fundgrube der Liebhaber und der Vornehmsten der Epoche in allen Wissenschaften und Künsten.«⁶¹ In Scheich al-Shādhilīs Todesjahr konnte die Hauptstadt der Abbasiden dem Ansturm der mongolischen Ilkhane jedoch nicht standhalten.⁶² Der Herrscher der Gläubigen floh nach Ägypten. Dies wusste die Mamlukenregierung zu nutzen:

⁶¹ Hees 2002, 67. In Bagdad hoffte Scheich al-Shādhilī, auf den ›Pol‹ seiner Zeit zu treffen, wurde jedoch wieder zurückgeschickt und fand diesen in seiner Heimat (vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 4).

⁶² Die Ilkhane regierten im 7./13. und 8./14. Jahrhundert in Persien.

Sie setzte als Legitimation ein abbasidisches Schattenkalifat ein, unter dessen Schirmherrschaft Ägypten sich als Zentrum islamischer Gelehrsamkeit entfaltete. Genau wie die Mamluken dem Sufismus wohl gesonnen waren,⁶³ erweckten die Ägypter von Anfang an Scheich al-Shādhilīs Sympathie:

لما دخلت الديار المصرية وسكنت بها قلت يا رب اسكنني بلاد القبط ادفن بينهم حتى يختلط لحمي بلحمهم
وعظمي بعظمتهم

Als ich in die bewohnten Gebiete Ägyptens kam und mich dort niederließ, sprach ich: »O Herr, Du gabst mir ein Heim in den Ländern der Ägypter, begrabe mich unter ihnen, damit sich mein Fleisch mit ihrem Fleisch und meine Knochen mit ihren Knochen mische.«⁶⁴

Der Wunsch ging in Erfüllung und Scheich al-Shādhilī wurde zu einem wichtigen Baustein im kollektiven Gedächtnis Ägyptens, dessen Geschichte wiederum ein denkbar günstiges Fundament darstellen sollte, damit sein literarischer Nachlass eine Erfolgsgeschichte werden konnte.

84

Abgesehen von der strategisch geschickten Entscheidung für einen Standort der shādhilitischen Schule in Alexandria hinterließ Scheich al-Shādhilī seinen Jüngern auch eine persönliche Verfügung:

Scheich
al-Mursī

اذا انا مت فعليكم بابي العباس المرسى فانه الخليفة من بعدى وسيكون له بينكم مقام عظيم وهو باب من
ابواب الله سبحانه

Wenn ich sterbe, so haltet euch an Abū l-‘Abbās al-Mursī, denn er ist mein Stellvertreter und er wird unter euch einen bedeutenden Rang einnehmen. Er ist eine Pforte unter den Pforten zu Gott, erhaben ist Er.⁶⁵

⁶³ Vgl. Geoffroy 2005a, 17.

⁶⁴ Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 144.

⁶⁵ Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 145.

Sicherlich war es ein kluger Schachzug, den unter islamischen Gelehrten als ›seriös‹ angesehenen Andalusier Scheich al-Mursī als Nachfolger (*khalīfa*) zu berufen.⁶⁶ Mit dieser Wahl setzte Scheich al-Shādhilī ein Beispiel, den Begabtesten oder aus welchen Gründen auch immer Geeignetsten aus dem elitären Kreis um den Scheich für dieses Amt zu bestimmen, wohingegen eine dynastische Folge in shādhilitischen Orden eher die Ausnahmeregel darstellen sollte.⁶⁷ Auch Scheich al-Mursīs literarisches Vermächtnis besteht wiederum ausschließlich aus Perikopen.⁶⁸ Das in Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs *Feinsinnigen Gaben* aufgenommene Exemplar beschließt mit einem Zitat aus der *Meeresperikope* (*Ḥizb al-baḥr*) von Scheich al-Shādhilī.⁶⁹

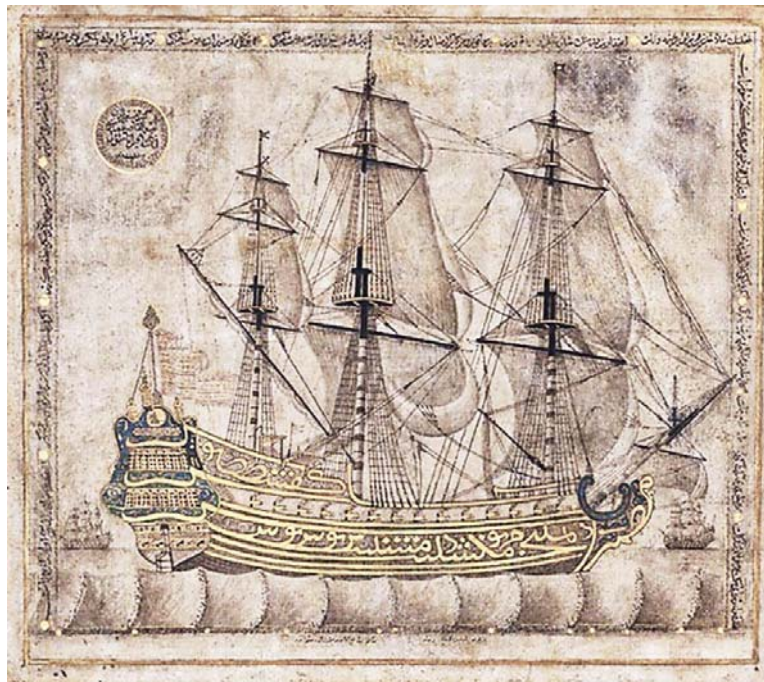


Abbildung 55: ‘Abdalqādir al-Ḥiṣārī (fl. 1760er): Osmanisches Amulett. Kalligrafische Galeone mit den Namen der Siebenschläfer und dem ihres Hundes. Tinte und Gold auf Papier. 48.3 × 43.2 cm. 1766-1767. The Metropolitan Museum of Art. New York.

⁶⁶ Vgl. Geoffroy 2005a, 16.

⁶⁷ Dynastisch ist beispielsweise der *Wafā’iyya*-Zweig (vgl. Geoffroy 1996, 513).

⁶⁸ Vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh 1998, 12.

⁶⁹ Der vollständige Text befindet sich in Abschnitt 150.

إنا نسألك بالقدرة العظمى ، وبالمشيئة العليا ، وبالآيات والأسماء كلها ، وبهذا العظيم منها أن تسخر لنا هذا البحر وكل بحر هو لك في الأرض والسماء ، والملك والملكوت ، كما سخرت البحر لموسى ، وسخرت النار لإبراهيم ، وسخرت الجبال والحديد لداود ، وسخرت الريح والشياطين والجن لسليمان ، وسخر لنا كل شيء (...)

Wir bitten Dich bei der größten Macht, dem höchsten Willen, den Zeichen und allen Namen und bei diesem gewaltigen [Gottesnamen] unter ihnen, dass Du uns dieses Meer unterstellst und jedes Meer, dass Du auf der Erde, im Himmel, im Reich der Körper und der Welt des Königiums besitzt, »so wie Du Moses das Meer unterstellt hast und Abraham das Feuer, David die Berge und das Eisen, Salomon den Wind, die Satane und die Dschinn. Unterstelle uns jedes Ding.«⁷⁰

Dieses für die *Meeresperikope* bezeichnende Zitat weist auf eine Identifikation des Schülers mit dem Meister hin. Ihre menschliche Verbundenheit wird auch durch Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs hagiografische Darstellung suggeriert, bei der die Lebensläufe der Scheichs al-Shādhilī und al-Mursī zu einer Art *vitae parallelae* geformt werden:

رأى إنسان من أهل العلم والخير كأنه بالقرافة الصغرى ، والناس مجتمعون يتطلعون إلى السماء وقائل يقول : الشيخ أبو الحسن الشاذلي ينزل من السماء ، والشيخ أبو العباس مرتقب لنزوله ، متأهب له ، فرأيت الشيخ أبا الحسن قد نزل من السماء وعليه ثياب بيض ، فلما رآه الشيخ أبو العباس ثبتت رجله في الأرض ، وتهياً لنزوله عليه ، فنزل الشيخ أبو الحسن عليه ، ودخل من رأسه ، حتى غاب فيه واستيقظت (...)

Ein Mann des Wissens und der Tugend träumte, als befände er sich auf dem [Kairoer Friedhof] al-Qarāfa al-sughrā, wobei er sah, dass die Leute zusammendrängten und starr in den Himmel schauten. Da sagte jemand: »Scheich al-Shādhilī kommt vom Himmel herab und Scheich al-Mursī erwartet seine Landung, auf die er sich gerade vorbereitet.« Darauf sah ich Scheich al-Shādhilī, dass er bereits vom Himmel herabstieg, wobei er weiße Gewänder trug. Als Scheich al-Mursī ihn erblickte, stemmte er seine Beine in den Boden und rüstete sich für seine Ankunft auf ihm. Da landete Scheich al-Shādhilī schon auf ihm, trat in sein Haupt hinein, bis er nicht mehr zu sehen war, und ich erwachte [...].⁷¹

⁷⁰ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 195. Bei Ibn al-Ṣabbāgh (1304/1886-7) auf S. 52.

⁷¹ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 101. In seiner Übersetzung merkt Geoffroy zu dieser Episode an (Ibn ‘Aṭā’allāh 1998, 132, Nr. 16):



Abbildung 56: Safavidischer Maler: »*Burġ ġawzā*« (»Sternbild Zwilling«). Farbige Buchmalerei auf Papier. 12,5 × 18 cm. Um. 1630-40. The British Museum, London.

Der Traumbericht illustriert hier die Vorstellung, dass der Schüler seinen Meister verkörpert. Solch eine im neuplatonischen Denken selbstverständliche Reinkarnation⁷² will nicht recht zum Image einer sunnakonformen shādhilitischen Lehre passen. Heterodoxe Extravaganzen zeigen sich auch in der von Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh referierten esoterischen Koranexegese Scheich al-Mursī,⁷³ weshalb das Vorurteil, es seien erst in der Spätzeit der Shādhiliyya ›mystizistische‹ Exaltiertheiten zu beobachten, vielmehr ein Renommee darstellt, an dem offenbar Generationen shādhilitischer Gelehrter gewirkt haben.⁷⁴ Eine Neigung zu Grenzgängen hat Scheich al-Mursī allerdings nicht nur von seinem Meister ererbt, sondern auch durch eine Initiation seitens von Sayyid al-Khiḍr⁷⁵ erworben, der als esoterische Figur dafür bekannt ist, die Grenzen des Raumes und der Zeit auszuloten.⁷⁶ Wiederum in einem Traum verordnet dieser dem Aspi-

Cette image illustre de façon très explicite l’identification qui se produit entre le maître et celui qui reçoit son héritage spirituel.

Dieses Bild illustriert auf sehr deutliche Weise die Identifikation, die sich zwischen dem Meister und dem, der sein spirituelles Erbe empfängt, ergibt.

Im neunten Kapitel der *Feinsinnigen Gaben* sagt Scheich al-Shādhilī unmissverständlich (Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 186):

يا أبا العباس ما صحبتك إلا لتكون أنت أنا وأنا أنت .

O al-Mursī, deine Gefährtenschaft ist nur, damit du ich wirst und ich du.

Wie gesagt folge ich Geoffroy, der – um Nichtorientalisten nicht zu überfordern – in seiner Übertragung ›Abū l-Ḥasan‹ und ›Abū l-‘Abbās‹ jeweils durch ›al-Shādhilī‹ und ›al-Mursī‹ ersetzt, siehe oben Abschnitt 43, Nr. 58.

⁷² Vgl. Obst 2009, 52.

⁷³ Vgl. Gril 2005, 104, al-Jemaey 1990, 180 u. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 125-138.

⁷⁴ Laut Amri stimme es wiederum, dass, je mehr wir uns der frühen Neuzeit nähern, immer weniger von einem shādhilitischen Typus die Rede sein könne und die unterschiedlichsten Ausdrucksformen vertreten werden (vgl. Amri 2005, 142 u. 155f.).

⁷⁵ Genau wie der Titel ›Scheich‹ wird hier der Titel ›Sayyid‹ ohne Artikel verwendet, siehe oben Abschnitt 21, Nr. 78.

⁷⁶ Koranexegeten haben den mysteriösen Lehrer von Sayyid Mūsā (Moses?) häufig mit Sayyid al-Khiḍr identifiziert (Q 18,66). Patrick Franke meint, er sei in die Legende von

ranten (*murīd*)⁷⁷ ein tägliches Gebet, um in den kosmischen Rang der Stellvertreter eingeschrieben zu werden.⁷⁸ Der durchaus exoterisch anmutende Text prophezeit jene shādhilitische Färbung einer ›Muḥammad-Fixierung‹ im reformatorischen Gewand:⁷⁹

قل : اللهم اغفر لأمة محمد ، اللهم ارحم أمة محمد ، اللهم استر أمة محمد ، اللهم اجر أمة محمد .

Sprich: Gott, vergib der Gemeinde Muḥammads, Gott, erbarme Dich der Gemeinde Muḥammads, Gott, beschirme die Gemeinde Muḥammads, Gott, richte die [Angelegenheiten der] Gemeinde Muḥammads!⁸⁰

Bevor Scheich al-Mursī im Jahr 686/1287⁸¹ in Alexandria ›heimgeht‹, besetzt er freilich nicht nur den Rang des Stellvertreters, sondern hat wie sein Meister die maximale Würde eines ›Pols‹ erlangt.⁸² Dennoch scheut Scheich al-Mursī sich im Gegensatz zu seinem Meister, eine prominente Stellung im politischen Leben Alexandrias einzunehmen, wohingegen seine sterblichen Reste einen Ehrenplatz in einem Areal von Heiligenschreinen erhalten.⁸³ Wenngleich Scheich al-Mursīs Grabstätte zunächst bescheiden ausfällt, wird sie wie die Gräber der Shādhilī-Schüler in Tunis⁸⁴ bald zu einer wirksamen Institution des Grabbesuchs:

der Lebensquelle eingewoben, um seine Langlebigkeit zu erklären. Denn im Volksglauben, aber auch in schriftlichen Überlieferungen gelte er als eine Figur aus vorislamischer Zeit, die an allen Orten bis zum Ende der Zeiten anzutreffen sein werde (vgl. Franke 2004, 45f. u. 48).

⁷⁷ Mit der Übertragung ›Aspirant‹ statt ›Novize‹ folge ich Regula Forster (2012, 220f.).

⁷⁸ Die Heilighierarchie wird häufig mit einem Pol (*quṭb*), zwei Vorstehern (*imāmān*), vier Zeltplöcken (*awṭād*), sieben Edlen (*nuḡabāʾ*) und – laut Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh – vierzig Stellvertretern (*badal*) angegeben (vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 76 u. Ibn ‘Aṭā’allāh 1998, 84, Nr. 20). Bei Scheich Ibn al-‘Arabī sind es hingegen sieben Stellvertreter (vgl. Hirtenstein 2008, 199).

⁷⁹ Siehe oben Abschnitt 82.

⁸⁰ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 99.

⁸¹ Vgl. Trimmingham 1998 [¹1971], 49.

⁸² Vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999].

⁸³ Vgl. Ziedan 2005, 63.

⁸⁴ Vgl. Amri 2005, 136 u. Ziedan 2005, 63, siehe unten Abschnitt 83.

قبر سيدى ابي العباس عندنا تريك محرب ما قصد الله عنده احد في شىء إلا استجاب له (...) وكان قبره فى جبانة عليها حائط قصير ارتفاعه قدر ثلاثة اذرع وفى قبلة الجبانة محراب للصلاة وعلى قبره سارية مكتوب فيها يستبشرون بنعمة من الله و فضل وان الله لا يضيع اجر المومنين الى قوله واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم وفيها تاريخ وفاته (...) فبنى عليه زين الدين المذكور لما رأى هذه الكرامة ورد الله عليه ما ذهب عنه بناء عظيما ومسجدا للصلاة وصومعة للاذان من احسن صوامع الاسكندرية (...)

Das Grab von Scheich al-Mursī ist für uns ein erprobtes Antidotum, niemand geht Gott dort in einer Sache an, ohne dass ihm darin entsprochen wird. [...] Sein Grab befand sich auf einem Friedhof, der durch eine niedrige Mauer von gerade drei Ellen Höhe umgrenzt war. Auf der Seite der Gebetsrichtung war eine Gebetsnische und auf seinem Grab eine Stele, auf der geschrieben stand: »Sie schätzen sich froh über eine Wohltat Gottes und eine Huld und dass Gott den Lohn der Gläubigen nicht verloren gehen lässt«⁸⁵ bis »Sie folgten Gottes Wohlgefallen und Gott gewährt eine herrliche Gunst.«⁸⁵ Und auf ihr stand das Datum seines Ablebens. [...]

Alsdann errichtete der erwähnte Zaynaddīn [b. al-Qaṭṭān], nachdem er dieses Wunder erfuhr und Gott ihm wiedergab, was ihm verloren gegangen war [nämlich sein Haarwuchs, um den er am Grab gebeten hatte], ein prächtiges Gebäude, eine Moschee fürs Gebet und eines der schönsten Minarette Alexandrias.⁸⁶

Mit der Errichtung dieser Gebäude kehren sich die Verhältnisse geradewegs um:⁸⁷ Während der gesellschaftlich engagierte Lehrer seine letzte Ruhestätte mitten in der Wüste fand, markiert die Moschee Abū l-‘Abbās al-Mursī ein städtisches Zentrum islamischer Gelehrsamkeit,⁸⁸ das als architektonischer Komplex die Meeresvedute beherrscht und weithin sichtbar das ›Patronat‹ Alexandrias repräsentiert.

⁸⁵ Q 3,171-174.

⁸⁶ Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 157f. Nebenbei bemerkt zeichnet sich auch die Restauration und Erweiterung im Jahr 1943 in das ›Wunderpanorama‹ des Heiligen ein. So konvertierte der mit dieser Aufgabe beauftragte italienische Architekt Mario Rossi zum Islam und starb 1961 im Hedschas (vgl. Ziedan 2005, 64).

⁸⁷ Vgl. Abū Khunayḡar 2004, 176.

⁸⁸ Vgl. Geoffroy 2005a, 16.



Abbildung 57: Vincent Courdouan (1810-93): »Vue du port d'Alexandrie, soleil couchant« (»Blick auf den Hafen von Alexandria, Sonnenuntergang«). Öl auf Leinwand. 38 × 64 cm. 1848. Musée d'Art de Toulon.

85

Nach Scheich al-Mursī fällt die Ordensführung an Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh al-Iskandarī (709/1309)⁸⁹, der wie sein Herkunftsname verrät, in Alexandria geboren wurde. Prädestiniert war er für diese Aufgabe aufgrund seiner Redegewandtheit als Jurist⁹⁰ und der Autorität der in jungen Jahren verfassten Aphorismen, *Die Weisheiten (al-Ḥikam)*. Über sie schreibt Paul Nwyia:

Scheich
Ibn ‘Aṭā’allāh

⁸⁹ Vgl. Danner 1970, 135 u. 137.

⁹⁰ In der Tat stammt Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh aus einer Juristenfamilie, wobei sein Großvater dezidiert gegen den Sufismus eingestellt war. Von seinem Vater wissen wir, dass er Scheich al-Shādhilī begegnete, was darauf schließen lässt, dass er dem Sufismus eher schon zugeneigt war. Unter Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs Lehrern befand sich in Alexandria Nāṣiraddīn Ibn al-Munayyir (∞ 683/1284), einer der renommiertesten Gelehrten seiner Zeit, der ihn in den Fächern Arabisch und Fiqh unterrichtete, während er in Kairo bei Shamsaddīn al-Aṣfahānī (∞ 688/1289) Philosophie und *kalām*-Wissenschaft studierte (vgl. Nwyia 1990 [1986], 19).

Ses *Ḥikam* sont incontestablement le dernier miracle soufi opéré aux bord du Nil, et ce miracle appartient aux Šāḍīlites et fut un des instruments de leur expansion.

Seine *Ḥikam* sind unbestreitbar das letzte Sufiwunder, das an den Ufern des Nils stattfand, und dieses Wunder gehört zu den Shādhiliten und war ein Werkzeug ihrer Verbreitung.⁹¹

Scheich al-Mursī, lobte sie als Quintessenz der *Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften* (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*) von Scheich al-Ghazālī (∞ 505/1111).⁹² Wie dieser folgte Scheich Ibn 'Aṭā'allāh in Rechtsfragen dem Ash'arismus.⁹³ Das schlägt sich auch nieder in seiner Abhandlung *Der Heilsschlüssel* (*Miftāḥ al-falāḥ*), dem ersten systematischen Traktat zum Gottesgedenken (*dhikr*).⁹⁴ Ernst Bannerths Interpretation zufolge verneint er hier einen Kausalzusammenhang zwischen religiösen Exerzitien und sufischen Erfahrungen, die er stattdessen – entsprechend ash'aritischer Theologie – allein auf den Willen Gottes zurückführe.⁹⁵ Eine ›Determinierung‹ des Menschen sieht Scheich Ibn 'Aṭā'allāh in der Tat als eine Entfernung von Gottes Willen. So schreibt er in den *Weisheiten*:

إِنَّمَا أُورِدَ عَلَيْكَ الْوَارِدَ ، لَتَكُونَ بِهِ عَلَيْهِ وَارِدًا .
أُورِدَ عَلَيْكَ الْوَارِدَ لِيَتَسَلَّمَكَ مِنْ يَدِ الْأَغْيَارِ ، وَيُحَرِّزَكَ مِنْ رِقِّ الْأَثَارِ .
أُورِدَ عَلَيْكَ الْوَارِدَ ، لِيُخْرِجَكَ مِنْ سَجِينِ وَجُودِكَ ... إِلَى فِضَاءِ شُؤْدِكَ .

Nun aber gibt Er dir die Eingebung, damit du dich durch sie zu Ihm begibst.

Er gibt dir die Eingebung, um dich aus dem Griff der Ihm gegenüber anderen Dinge zu empfangen und dich aus der Knechtschaft [Seiner] Werke zu befreien.

Er gibt dir die Eingebung, um dich aus dem Gefängnis deiner Existenz herauszuführen ... in die Weite deiner Schau.⁹⁶

⁹¹ Nwyia 1990 [1986], 35.

⁹² Vgl. Einleitung zu den *Ḥikam* von Annemarie Schimmel (Ibn 'Aṭā'allāh 2005, 18) bzw. Nwyia 1990 [1986], 3, siehe oben Abschnitt 77, Nr. 255.

⁹³ Vgl. Bannerth 1974, 65.

⁹⁴ Ibn 'Aṭā'allāhs Behauptung, es handle sich um das erste eigenständige Werk zum Gottesgedenken, wird von Bannerth bestätigt (vgl. Ibn 'Aṭā'allāh [1321/1903], 89 u. Bannerth 1972, 238).

⁹⁵ Vgl. Bannerth 1974, 68.

⁹⁶ Ibn 'Aṭā'allāh 2006, 26.

Nicht zu übersehen ist hier ein neuplatonischer Antimaterialismus, bei dem der Körper als Gefängnis der Seele betrachtet wird.⁹⁷ Ähnlich wie bei Plotin entstammt diese Philosophie spürbar der persönlichen Erfahrung, weshalb es Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh eben auch gelingt, sein Publikum zu überzeugen.⁹⁸ Schnell erfreuen sich seine Werke überall in der islamischen Welt großer Beliebtheit, was Éric Geoffroy darauf zurückführt, dass sie die esoterische Seite islamischen Schrifttums ›konsumgerecht‹ anbieten. Seit Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh stelle diese ›Popularisierung‹ des Sufismus die eigentliche Berufung der Shādhiliyya dar. Dies gelte insbesondere auch für die Verbreitung der Lehren Scheich Ibn al-‘Arabī,⁹⁹ wobei keineswegs immer nur erklärt, sondern ebenso auch ›verklärt‹ werde.¹⁰⁰ Wie es in den *Feinsinnigen Gaben* gelingt, sogar das Wasser der Ozeane verbraucherfreundlich in ›Süßwasser‹ zu verwandeln, zeigt die Hermeneutik eines viel diskutierten Ausspruchs von Scheich Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (∞ ca. 262/875), der da lautet:

خَضْتُ بِحَرّاً وَقَفْتُ الْأَنْبِيَاءَ بِسَاحِلِهِ .

Ich bin in ein Meer eingetaucht, an dessen Rand die Propheten haltmachten.¹⁰¹

Um der Kritik zu begegnen, die Heiligen seien hier über die Propheten gestellt,¹⁰² wird in der shādhilitischen Lesart das Bild mit sufischer Bescheidenheit umgekehrt: Die Propheten haben bereits das Meer durchquert, pausieren und rufen den Menschen vom anderen Ufer aus zu, sich ebenfalls hineinzustürzen.¹⁰³

⁹⁷ Vgl. Plotin 1878-1880, Bd. 2, 127f. bzw. Plotin 1835, Bd. 2, 880 (*Enneade* IV, Buch 8).

⁹⁸ Vgl. Tornau 1998, 271, Nr. 291 u. Nwya 1990 [¹1986], 37 u. 42.

⁹⁹ Vgl. Geoffroy 2005a, 16 u. Geoffroy 2005b, 117 u. 121.

¹⁰⁰ Vgl. Geoffroy 1996, 512.

¹⁰¹ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 152.

¹⁰² Mit diesem naheliegenden Verdacht hat der Ausspruch bis heute immer wieder für Aufsehen gesorgt (vgl. Geoffroy 2005b, 121).

¹⁰³ Vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 152. Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh beruft sich bei dieser Interpretation freilich auf seinen Scheich [al-Mursī].



Abbildung 58: Indischer Kalligraph: Zwei Verse über die Bescheidenheit. Tinte auf Papier, Rahmen: blaues Marmorpapier. 30.3 × 19.5 cm. 16.-17. Jh. Library of Congress. Washington.

Diese Art sufischer ›Winkelauslegung‹¹⁰⁴ vertritt den sicheren Standpunkt einer ›Einheit der Schau‹ (*waḥdat al-shuhūd*),¹⁰⁵ den vormoderne Gelehrte als annehmbaren, moralischen Sufismus gegenüber einem bedenklichen, philosophischen Sufismus unterschieden, der wie in der Theosophie Scheich Ibn al-‘Arabīs eine ›Einheit des Seins‹ (*waḥdat al-wuġūd*) behauptet.¹⁰⁶ Mit Opportunismus hatte diese Verteidigung einer islamisch wohlfundierten Lehre nicht viel zu tun. Denn obgleich es politisch prekär war, sich auf Scheich Ibn al-‘Arabī zu beziehen,¹⁰⁷ betitelt Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh ihn in *Feinsinnige Gaben* mit ›der Große‹ (*akbar*) und zitiert mehrere Passagen aus seinem Werk.¹⁰⁸ Deutliche Affinitäten zwischen Scheich Ibn al-‘Arabīs Lehren und der frühen Shādhiliyya sind überdies nicht von der Hand zu weisen: So spricht Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh zwar nicht vom Vollkommenen Menschen, aber von Muḥammad ﷺ als einem »Vollkommenen Herrn« (*sayyid kāmīl*)¹⁰⁹ und von Scheich al-Mursī als einer »Vollkommenen Persönlichkeit« (*raġul kāmīl*).¹¹⁰ An Scheich Ibn al-‘Arabīs Hagiologie erinnert auch die Charakterisierung der Heiligen

¹⁰⁴ Hier soll dem Scheich keineswegs Unaufrichtigkeit unterstellt werden, sondern es wird lediglich auf ein juristisches Denken angespielt, in dem die Erfordernisse der Praxis den Einsatz von *ḥiyal* (Listen, Rechtskniffe) rechtfertigen können (zum Begriff *ḥiyal* vgl. Rohe 2011 [12008], 116f.).

¹⁰⁵ Daher die Auslöschung des Ego mit dem Ziel, die göttliche Einheit wahrzunehmen.

¹⁰⁶ Vgl. Geoffroy 1999, 83. Georges C. Anawati und Louis Gardet meinen, dass in der sufischen Vorstellung von der ›Einheit des Seins‹ ein neuplatonischer Monismus mit der ash‘aritischen Lehre Gottes als einzigem Agens und einzigem Sein eine ›paradoxe‹ Verbindung eingehen, die häufig als Identifikation von Gott und Welt missverstanden werde (vgl. Anawati/Gardet 1986, 83, zu diesem Thema vgl. auch Sirriyeh 1999, 7).

¹⁰⁷ Vgl. Geoffroy 1999, 84.

¹⁰⁸ Vgl. z. B. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 77, 82 u. 138.

¹⁰⁹ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 28.

¹¹⁰ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 91. Die Übersetzung von *raġul* als »Mann« wäre irreführend, da diese Bezeichnung sich wie gesagt im religiösen Kontext nicht auf das Geschlecht bezieht (vgl. Shaikh 2012, 51, siehe oben Abschnitt 18).

Für Geoffroy ist die Abänderung von ›Vollkommener Mensch‹ in ›Vollkommener Herr‹ eventuell eine Vorsicht, um nicht in Scheich Ibn Taymiyyas (∞ 728/1328) Kritik an Scheich Ibn al-‘Arabī hineingezogen zu werden (vgl. Geoffroy 1999, 84).

als »Isthmen der Lichter« (*barāzikh al-anwār*),¹¹¹ und genau wie er beruft sich Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh auf die Heilighierarchie von Scheich al-Ḥakīm al-Tirmidhī (∞ ca. 319/937).¹¹² Während bei diesem aber die Funktion der Heiligen darin besteht, ein direktes Band der Liebe zwischen Mensch und Gott zu knüpfen, kann für den Theologen Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh allein das Licht Muḥammads einen Zugang zu Erkenntnis und Gottesliebe gewähren.¹¹³ Dieses Lichtwissen lässt sich der Hagiografie zufolge als Heilskraft an die einfachen Gläubigen weitergeben. Über Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh wird berichtet:

من كرماته أن الكمال ابن الهمام زار قبره ، فقرأ عنده سورة هود حتى وصل إلى قوله (فمنهم شقي وسعيد) فأجابه من القبر بصوت عال : يا كمال ليس فينا شقي ، فأوصى بأن يدفن هناك .

Unter seinen Huldwundern findet sich auch jenes von Kamāl Ibn al-Hammāms Besuch an seinem Grab. Dort las er die Ebersure und gelangte zu der Passage: »[Am Jüngsten Tag,] da ist dann unter ihnen mancher unselig und mancher selig.«¹¹⁴ Hierauf antwortete [der Scheich] ihm aus dem Grab mit lautstarker Stimme: »O Kamāl in unserer Nähe gibt es keinen Unseligen« und [Kamāl Ibn al-Hammām] verfügte, dort begraben zu werden.¹¹⁵

¹¹¹ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 202, siehe oben Abschnitt 32. Der Hinweis auf diese Parallelen stammt von Geoffroy (1999, 84f.). Nwya hingegen schwächt sie ab (1990 [¹1986], 25f.):

Certes, Ibn ‘Aṭā’ Allāh comme ses maîtres n’est pas ouvertement hostile aux idées d’Ibn ‘Arabī, [. . .] mais l’on ne peut pas dire, non plus, qu’il ait des sympathies pour lui ou qu’il ait subi son influence. Le style ou un certain vocabulaire employé par Ibn ‘Aṭā’ Allāh pourrait, dans une certaine mesure, témoigner du contraire, mais si l’on songe au prestige dont jouissaient alors les œuvres d’Ibn ‘Arabī et les poèmes d’Ibn al-Fāriḍ, son interprète en langage poétique, on s’expliquera qu’ Ibn ‘Aṭā’ Allāh ait usé d’un vocabulaire qui était à la mode.

Sicher, wie seine Meister war Ibn ‘Aṭā’allāh nicht offen feindselig gegenüber den Ideen Ibn ‘Arabīs, [. . .] aber man kann auch nicht sagen, dass er Sympathien für ihn hatte oder von ihm beeinflusst wurde. Der Stil oder ein bestimmtes, von Ibn ‘Aṭā’allāh verwendetes Vokabular könnten gewissermaßen das Gegenteil beweisen, wenn man aber an das Prestige denkt, dessen sich damals die Werke Ibn ‘Arabīs und die Gedichte Ibn al-Fāriḍ erfreuten, sein Übersetzer in die poetische Sprache [so wurde er jedenfalls interpretiert (vgl. Ibn al-Fāriḍ Jacobi 2012, 130f)], dann wird deutlich, dass Ibn ‘Aṭā’allāh ein Vokabular verwendete, das damals in Mode war.

¹¹² Vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 37f., Geoffroy 1998, 61-63, Geoffroy 1999, 84 u. Gobillot 2005, 35-40.

¹¹³ Vgl. Gobillot 2005, 49.

¹¹⁴ Q 11,105.

¹¹⁵ Al-Nabhānī 2001, Bd. 1, 525

Hier legt ›Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh‹ die koranische Eschatologie entschieden ›einseitig‹ aus. Das Grab wird zu einer Heilstätte, die ein gegebenenfalls zu erwartendes Höllenfeuer ausschließt. Der hagiografische Textraum des Mausoleums beinhaltet also zweifellos ›heterodoxe‹ Momente und widerspricht Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs Reputation einer betulichen Mainstream-Meinung.

Ein Schüler Scheich al-Shādhilīs, der vielleicht nicht als sein ›Buch‹, wohl aber als seine ›Dichtung‹ bezeichnet werden könnte, ist Scheich al-Būṣīrī (∞ ca. 695/1296)¹¹⁶. Seine Familie stammte ursprünglich aus Qal‘at Banī Ḥammād im heutigen Algerien.¹¹⁷ Geboren wurde Scheich al-Būṣīrī in Ägypten (im heutigen Banī Suwayf), entweder in Abūṣīr, der Stadt, in der sein Vater lebte, oder in Dalāṣ, der Heimat seiner Mutter.¹¹⁸ Wie es heißt, fügte er beide Ortsnamen zusammen und kreierte daraus seine ›Nick-*nisba*‹ al-Dalāṣīrī.¹¹⁹ Von der Nachwelt wurde der Dichter in al-Būṣīrī umbenannt, möglicherweise um aus ihm einen ›Sohn seiner Vaterstadt‹ zu machen.¹²⁰ Er selbst ist wiederum der geistige Vater des *Mantelgedichts* (*Qaṣīdat al-burda*), nach Thomas Homerin »a hallmark of post-classical Arabic literature and among its most popular and enduring contributions to Islam and Arab culture.«¹²¹ Als Prophetenpreislied ist es nach dem nicht weniger berühmten *Mantelgedicht* von Ka‘b b. Zuhayr zugeschnitten.¹²² Dieser hatte zunächst Intrigen unter den Muslimen gesponnen,

86

Scheich
al-Būṣīrī

¹¹⁶ Daher ∞ zw. 694 u. 696/1294 u. 1297.

¹¹⁷ Vgl. Qadri 2008, 6.

¹¹⁸ Oder umgekehrt (vgl. Pinckney Stetkevych 2010, 81 u. al-Būṣīrī 1860, 19).

¹¹⁹ Vgl. al-Būṣīrī 1860, 19. Die *nisba* ist der Herkunftsname.

¹²⁰ Daher ›al-[A]Būṣīrī‹, der aus Abūṣīr Herstammende (vgl. al-Būṣīrī 1860, 19).

¹²¹ Homerin 2006, 86.

¹²² Auch nach den ersten Worten des Gedichts als »Su‘ād reiste ab« (»Bānat Su‘ād«) bekannt (vgl. Pinckney Stetkevych 2010, 1). C. A. Ralfs ist hinsichtlich einer engen Intertextualität der beiden Gedichte kritisch (vgl. al-Būṣīrī 1860, 22). Das Todesdatum von Ka‘b b. Zuhayr ist unbekannt.

dann aber Muḥammad ﷺ um Vergebung gebeten, die ihm entgegen dem Todesverdikt mehrerer Anhänger gewährt wurde. Aus Dankbarkeit trug Ka‘b ein Preisgedicht vor, das der Gepriesene mit dem Geschenk seines Mantels würdigte,¹²³ den er offenbar mehrmals zu verleihen hatte. Über Scheich al-Būṣīrīs *Mantelgedicht* kennen wir folgende Geschichte:

روى أنه أنشأ هذه القصيدة حين أصابه فالج (شلل) ، فاستشفع بها إلى الله تعالى ، ولما نام رأى النبي صلى الله عليه وسلم في منامه ، فمسح بيده المباركة بدنه ، فعوفى ، وخرج من بيته أول النهار ، فلقبه بعض الفقهاء ، فقال : يا سيدى أريد أن تعطينى القصيدة التى مدحت بها رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : أى قصيدة ؟ قال : التى أولها (أمن تذكر جيرانٍ ... فأعطاهَا له ...

Es wird erzählt, dass er diese Kasside komponierte, als er von einer Lähmung betroffen war. Er wandte sich durch seine [poetische] Fürsprache an Gott. Als er schlief, sah er den Propheten ﷺ im Traum. Da strich dieser mit seiner charismatischen Hand über seinen Leib, sodass er gesund wurde. Zu Tagesbeginn ging er aus seinem Haus, als ihn ein Armer antraf. Der sprach zu ihm: »O mein Herr, ich möchte, dass du mir die Kasside darbietest, mit der du den Propheten ﷺ gepriesen hast.« Er antwortete: »Welche Kasside?« Er sagte: »Die mit ›Aus der Erinnerung an die Nachbarn ... etc.« beginnt ... « und er bot sie ihm dar.¹²⁴

Wie es letztendlich zur Mantelverleihung kam, darüber gibt es verschiedene Meinungen. Eine besagt, der Prophet ﷺ habe nach der Heilung seinen Mantel über den schlafenden Dichter gelegt, der ihn beim Erwachen vorfand.¹²⁵ Nach anderen Versionen wird diese Würdigung dem Gedicht erst später ›übergeworfen‹.¹²⁶ Wahrscheinlich aber inspirierte das Mantelmotiv die Baumeister seines Mausoleums, die vier Wände mit einer zweizeiligen Kalligrafie des Gedichts zu bekleiden. Dass der Text den Grabraum mit Heilsgravität auflädt, steht in Hinblick auf die zahlreichen dem Gedicht zugeschriebenen Wunderwirkungen außer Frage,

¹²³ Syed 2003, 106f.

¹²⁴ Kommentar von Scheich Ibrāhīm al-Bāḡūrī (al-Būṣīrī [s. a.], 3).

¹²⁵ Vgl. al-Būṣīrī 1860, 21.

¹²⁶ Vgl. al-Būṣīrī 1860, 21.

wobei sie sich laut Omid Safi traditionell nicht erst durch die Lesung entfalten, sondern der Schrift selbst inhärent sind:

[...] the blessing (*baraka*) of the poem extended not just to its meaning and sound but to every artefact associated with it. As such, the *Burda* were used as amulets or written on the walls of mosques, shrines, and private homes.¹²⁷

Unter vielen anderen charismatischen Wirkungen, die dem *Mantelgedicht* zugesprochen werden, heißt es, seine tägliche Rezitation im Haus sichere ein langes Leben, Überfluss, Wohlstand, Zufriedenheit, göttlichen Beistand sowie die Erfahrung des prophetischen Lichts.¹²⁸ Schauen wir uns also an, inwiefern sich dieses ›Charisma‹ im Text des Preisliedes widerspiegelt:

Scheich al-Būṣīrī folgt mit seinem *Mantelgedicht* nicht nur dem poetischen Prototyp Ka‘b b. Zuhayrs, es ist auch eine Replik (*mu‘āraḍa*)¹²⁹ auf ein ebenfalls auf den Buchstaben *mīm* gereimtes Sufigedicht von Scheich Ibn al-Fāriḍ:

هَلْ نَارٌ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلًا بِذِي سَلَمٍ (...)

Scheint Lailās Lagerfeuer nachts in Dhū Salam [...]?¹³⁰

Genauso wie Ka‘b im Großen und Ganzen in der altarabischen Kassidentradition verhaftet bleibt,¹³¹ erinnert auch der Lagerfeuertopos bei Scheich Ibn al-Fāriḍ an die vorislamische Poesie.¹³² Die sich an ihm einstmals wärmende Laylā ver-

¹²⁷ Safi 2009, 284.

¹²⁸ Vgl. Syed 2003, 11.

¹²⁹ Die *mu‘āraḍa* ist eine poetische Antwort auf ein bekanntes Gedicht, die Reim, Metrum, Motive, Metaphern, etc. aufgreift und das Vorbild gleichzeitig zu übertreffen versucht (vgl. Moreh 1988, 69).

¹³⁰ Ibn al-Fāriḍ 1951, 74, Übers. von Jacobi (Ibn al-Fāriḍ 2012, 39).

¹³¹ Vgl. Inayatullah 1960, Bd. 1, 1011a.

¹³² Zu den Motiven der altarabischen Kasside vgl. Jacobi 1971, 22-37.

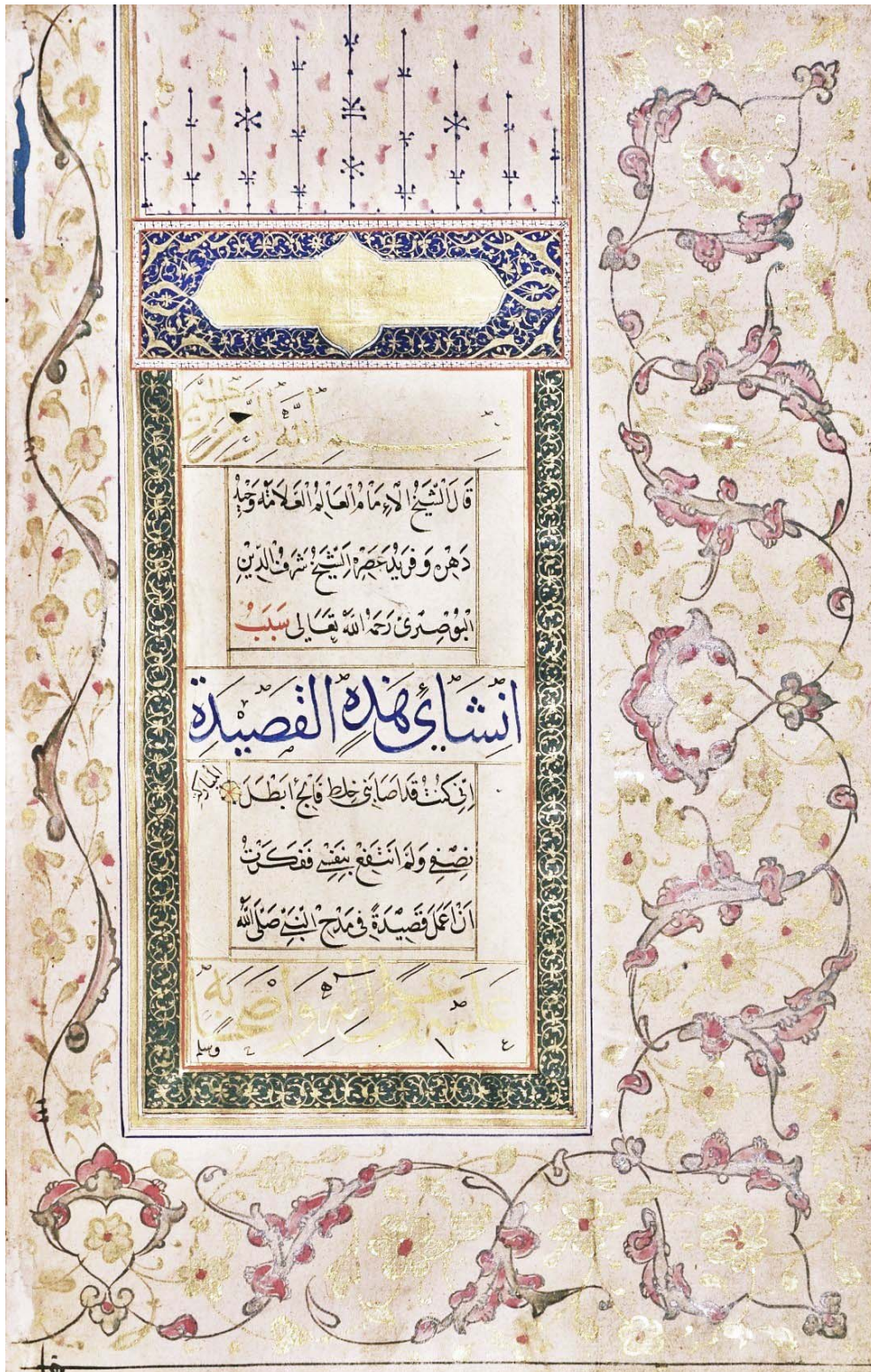


Abbildung 59: Ḥabīballāh b. Dūst Muḥammad al-Khawārizmī: Incipitseite. Tinte und Pigmente auf cremefarbenem Papier. 25.5 × 16.5 cm. In: Sharafaddīn al-Būṣṣūrī (17.-18. Jh.): Qaṣīdat al-burda. Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.

wandelt hier den Dichter¹³³ in einen vom Liebeswahn befallenen ›Mağnūn‹,¹³⁴ während im *Mantelgedicht* der Liebende in seinem Schmerz den Namen seiner Geliebten offenbar nicht aussprechen will. Im ersten Vers nennt er immerhin Dhū Salam, einen Wadi auf der Pilgerstraße von Basra,¹³⁵ dessen Erwähnung die Leser nicht nur auf Scheich Ibn al-Fāriḍs Spur, sondern anscheinend auch auf den Weg zur heiligen Stadt Mekka führen soll:

أَمِنْ تَذَكُّرِ حَيْرَانَ بِذِي سَلَمٍ مَزَجَتْ دَمْعاً جَرَى مِنْ مُقَلَّةٍ بِدَمٍ

Ist es durch die Erinnerung an die Nachbarn in Dhū Salam,
dass sich die aus deinem Auge fließenden Tränen mit Blut mischten?¹³⁶

Während in Scheich Ibn al-Fāriḍs Gedicht die Ambivalenz zwischen der Geliebten als Person und als Symbol für die Gottesliebe bis zum Ende bestehen bleibt,¹³⁷ löst sich der Dichter im *Mantelgedicht* schon nach wenigen Versen von der Erinnerung an sie und setzt seinen Weg fort. Dabei folgt er – anders als in Scheich Ibn al-Fāriḍs Gedicht – dem altarabischen Topos, nach dem es der nostalgischen Liebe abzuschwören gilt:

وَاسْتَفْرِغِ الدَّمْعَ مِنْ عَيْنٍ قَدْ آمَنَلَتْ مِنَ الْمَحَارِمِ وَالزُّمِّ حِمِيَةَ أُنْدَمِ

Leere die Tränen aus einem Auge, das bereits übergelaufen ist
vom Unerlaubten, und erlege dir das Regime der Reue auf.

وَخَالِفِ النَّفْسَ وَالشَّيْطَانَ وَأَعْصِمَا وَإِنْ هُمَا مَحْضَاكَ النَّصْحَ فَاتَّبِعِمَا

Widersetze dich der Triebseele und dem Satan, sei ihnen ungehorsam,
selbst wenn beide in ihrem Rat aufrichtig erscheinen, sei misstrauisch.¹³⁸

¹³³ Daher das lyrische Ich.

¹³⁴ Zu sufischen Bearbeitungen des Mağnūn-Laylā-Themas vgl. Sinha 2008.

¹³⁵ Vgl. Verskommentar von Jacobi (Ibn al-Fāriḍ 2012, 288).

¹³⁶ Al-Būṣīrī 1860, 2 (die Seitenangabe bezieht sich auf die Zählung des arabischen Textes).

¹³⁷ Vgl. Ibn al-Fāriḍ 2012, 161.

¹³⁸ Al-Būṣīrī 1860, 6f. Wie sein poetisches Vorbild von Ibn al-Fāriḍ ist natürlich auch das Mantelgedicht im Metrum *basīṭ* verfasst (vgl. Weil 1958, 69).

Während der altarabische Dichter sich ›am Riemen reißt‹ und die Kamelzügel in die Hand nimmt,¹³⁹ begibt sich hier der Poet auf die Pilgerstraße der Reue und sieht sich schon vor dem höchsten Richter:

وَلَا تَزَوَّدْتُ قَبْلَ الْمَوْتِ نَافِلَةً وَلَمْ أُصَلِّ سِوَى فَرِيضٍ وَلَمْ أَصُمْ

Vor dem Tod versorgte ich mich nicht durch freiwilligen Dienst mit Reisezehrung, verrichtete allein das Pflichtgebet und habe nicht gefastet.¹⁴⁰

Im Kontrast zur eigenen religiös-rituellen Unzulänglichkeit hebt Scheich al-Būṣīrī in der folgenden Kontemplation nun die Vorzüge des Propheten ﷺ hervor:

لَوْ نَأْسَبَتْ فَذْرَهُ آيَاتُهُ عِظْمًا أَحْيَا أُمَّهُ حِينَ يُدْعَى دَارِسَ الرَّزَمِ

Entsprächen seine Wunder in ihrer Größe seiner Würde, belebte sein Name, wenn er gerufen wird, morsche Gebeine.¹⁴¹

Wenngleich der Prophet ﷺ als Person wohl keine Toten ins Leben zurückholte, verfügen seine sterblichen Überreste über ein außergewöhnliches Charisma:

لَا طِيبَ يَعْدِلُ تُرْبًا صَمَّ أَعْظَمَهُ طُوبَى لِمَنْ شَقِيَ مِنْهُ وَمُلْتَمِ

Kein Duft gleicht dem Staub, der seine Gebeine umschließt, selig, wer von ihnen einatmet oder sie küsst.¹⁴²

¹³⁹ Vgl. Pinckney Stetkevych 2010, 94.

»Auf das Motiv des Lagerplatzes oder eine allgemeine Liebesklage folgt der Entschluß, die Geliebte zu vergessen: ›Laß sie (*fa-da'hā*) und vertreibe den Schmerz mit einem munteren Kamel‹« (Jacobi 1987, 24).

¹⁴⁰ Al-Būṣīrī 1860, 7.

Wenn der Dichter doch immerhin regelmäßig betete, erscheint es wahrscheinlich, dass er im Monat Ramadan fastete, aber nicht darüber hinaus.

¹⁴¹ Al-Būṣīrī 1860, 11.

¹⁴² Al-Būṣīrī 1860, 13.

Al-Bāḡūrī (∞ 1276/1860) argumentiert, dass mit *multathim* nicht ›küssend‹ gemeint sein könne, da das Küssen der Gräber verboten sei (al-Bāḡūrī [1865], 61, Nr. 59).

Mit dieser Sinnenlust am Grab des Propheten ﷺ schlägt das Preislied um in die Beschreibung seiner Geburt. Das Ereignis wird von den bereits angedeuteten prophetischen Wundern begleitet:

أَبَانَ مَوْلِدُهُ عَن طَيْبِ عُنْصَرِهِ يَا طَيْبِ مُفْتَحِ مِنْهُ وَمُحْتَمِّمِ

Seine Geburt offenbarte die Vornehmheit seines Ursprungs,
o welch edler [Ort], von dem er seinen Beginn nahm und wo er sein Ende fand.

يَوْمٌ تَفَرَّسَ فِيهِ الْفُرْسُ أَنَّهُمْ قَدْ أَنْذِرُوا بِحُلُولِ الْبُؤْسِ وَالنَّعْمِ

Ein Tag, an dem die Perser sahen, dass zu ihnen
die Warnung vor dem Hereinbruch des Unglücks und der Strafe gekommen war.

وَبَاتَ إِيْوَانُ كَسْرَى وَهُوَ مُنْصَدِّعٌ كَشَمَلِ أَصْحَابِ كَسْرَى غَيْرِ مُلْتَمِّمِ

Während der Nacht der Palast des Khusraw barst,¹⁴³
Wie Khusraws Heer ließ er sich nicht mehr zusammenfügen.

وَالنَّارُ حَامِدَةٌ الْأَنْفَاسِ مِنْ أَسْفِ عَلَيْهِ وَالتَّهْرُ سَاهِي الْعَيْنِ مِنْ سَدَمِ

Und das Feuer haucht aus Gram darüber seinen Atem aus,
und aus Kummer ist dem Fluss der sprudelnde Tränenquell in Gleichgültigkeit versunken.

وَسَاءَ سَاوَةٌ أَنْ غَاضَتْ بُحَيْرَتَهَا وَرَدَّ وَارِدَهَا بِالْغَيْظِ حِينَ ظَمِي

Es betrückte Sāwa, dass sein See versiegte,
Und die sich mit ihm Versorgenden kehrten zornig zurück, da sie dürsteten.¹⁴⁴

¹⁴³ Al-Bayhaqī beschreibt dieses Wunder wie folgt (1988, Bd. 1, 126-128):

لما كانت الليلة التي ولد فيها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ارتجس إيوان كسرى، وسقطت منه أربع عشرة شرفة. وخمدت نار فارس، ولم تحمد قبل ذلك بألف عام، وغاضت بحيرة ساوة (...)

In der Nacht, in welcher der Gesandte Gottes ﷺ geboren wurde, erbebt der Palast Khusraws und es fielen von ihm vierzehn Altane herab. Und das Feuer Persiens erlosch, wo es zuvor seit tausend Jahren nicht erloschen war, und der Spiegel des Sāwa-Sees sank [...].

¹⁴⁴ Al-Būṣīrī 1860, 14.



Abbildung 60: Ustād Ḥasan (19. Jh.): Khusraw Parvēz vor seinen Palästen. Qāḡār-Fliese. 51 × 39.8 cm. 1882. Amir Mohtashemi Gallery, London.

Die Prophetenwunder werden im Laufe des Gedichts gesteigert. Nach dem Empfang der göttlichen Offenbarung bildet schließlich die Himmelreise Muḥammads den Höhepunkt der Wunderfolge:

سَرَيْتَ مِنْ حَرَمٍ لَيْلًا إِلَى حَرَمٍ كَمَا سَرَى الْبَدْرُ فِي دَاجٍ مِنَ الظُّلَمِ

Du reistest des Nachts von Heiligtum zu Heiligtum,
wie der Vollmond reist durch die tiefe Finsternis der Nacht.

وَبِئْسَ تَرْقَىٰ إِلَىٰ أَنْ نِلْتَ مَنزِلَةً مِنْ قَابِ قَوْسَيْنِ لَمْ تُدْرِكْ وَلَمْ تُرْمَ

Du stiegst in der Nacht weiter auf, bis du eine Rangstufe erreichtest,
die nie erreicht oder angestrebt wurde, zwei Bogenlängen [von Gott] entfernt.¹⁴⁵

Wenn das *Mantelgedicht* nicht in der Botschaft des Islam, sondern der prophetischen Himmelreise gipfelt, ist dies keineswegs selbstverständlich. Von einer Aszension ist im Koran nicht die Rede¹⁴⁶ und in der Überlieferung liegt der Akzent auf einer recht langwierigen Verhandlung zur Festlegung der täglichen Gebetszahl.¹⁴⁷ In sufischer Tradition hingegen nimmt die Himmelreise als eine Entsprechung zur neuplatonischen Umkehr (ἐπιστροφή) eine zentrale Stellung ein,¹⁴⁸ denn die Heiligen folgen dem muḥammadanischen Modell auf ihrer »Reise in die unmittelbare Nähe Gottes«.¹⁴⁹ Als poetische Klimax assoziiert die Aszensionsthematik des Preisgedichtes somit die Verehrung der Sufiheiligen, ob-

¹⁴⁵ Al-Būṣīrī 1860, 23.

Scheich al-Būṣīrī bezieht sich hier erstens auf die horizontale Reise von Mekka nach Jerusalem und zweitens auf die vertikale Reise zum siebten Himmel.

›Zwei Bogenlängen‹ ist die Distanz zwischen dem Überbringer der Offenbarung (dem Erzengel Gabriel?) und dem Propheten ﷺ (vgl. Q 53,9).

¹⁴⁶ Sie knüpft aber an Q 53,1-18 und Q 81,19-25 an (vgl. Krämer 2006 [12002], 50).

¹⁴⁷ Scheich Ibn Qayyim gibt die Verhandlung wie folgt wieder (2004, 907, Nr. 3):

(...) وأما الأحاديث فمنها قصة المعراج وهي متواترة ، وتجاوز النبي صلى الله عليه وسلم السموات سماء سماء ، حتى انتهى إلى ربه تعالى فقربه وأدناه وفرض عليه الصلوات خمسين صلاة فلم يزل يتردد بين موسى عليه السلام وبين ربه تبارك وتعالى ينزل من عند ربه إلى عند موسى فيسأله كم فرض عليه فيخبره فيقول : ارجع إلى ربك فاسأله التخفيف (...)

[...] Was die Überlieferungen betrifft, so findet sich darunter der Bericht von der Himmelreise, und sie ist vielfach überliefert. Der Prophet ﷺ durchquerte die Himmel, einen nach dem anderen, bis er bei seinem Herrn – erhaben ist Er – anlangte. Darauf ließ Er ihn näher treten und er kam heran. Er erlegte ihm fünfzig Gebete als Pflicht auf, aber [Muḥammad ﷺ] hörte nicht auf, zwischen Moses und seinem Herrn – erhaben ist Er und hoch – hin- und herzulaufen, von seinem Herrn zu Moses herabzusteigen, ihn zu fragen, wie viele Pflichtgebete ihm auferlegt wurden, es ihm zu berichten, worauf er [jedes Mal] sagt: ›Kehr zurück zu deinem Herrn und bitte Ihn um Erleichterung!‹ [...].

¹⁴⁸ Vgl. Uždavinys 2011 [12010], 1f.

¹⁴⁹ Schimmel 2005, 14.



Abbildung 61: Anon.: Muḥammads Himmelreise: Al-Mi'rāḡ. [Tinte auf Papier]. 23.9 cm × 17.1 cm. Ca. 1660. The San Diego Museum of Art. San Diego.

gleich sie im Gedicht nicht erwähnt werden. Steht das Thema ›Himmelreise‹ im Zentrum von Scheich al-Būṣīrīs *Mantelgedicht*, so geht es anschließend um den Zweck seines Prophetenlobs. Dieser besteht in einer himmelwärts gerichteten Botschaft:

خَدَمْتُهُ بِمَدِيحٍ أَسْتَقِيلُ بِهِ دُنُوبَ عُمْرٍ مَضَى فِي الشَّعْرِ وَالْخُدَمِ

Ihm zu dienen, durch ein Preisgedicht, bedeutet um Vergebung zu bitten für die Sünden eines Lebens, das mit Dichten und Dienen dahinging.¹⁵⁰

Für statthaft erklärt Scheich al-Ālūsī al-Baghdādī (∞1270/1854) nicht nur die Bitte um Fürsprache seitens des Propheten ﷺ, sondern auch seitens jener, deren Heiligkeit durch Gott beschlossen ist, nicht jedoch seitens ›irgendwelcher‹ Heiliger.¹⁵¹ Da Gottes Beschluss über die Heiligkeit eines Menschen genauso wenig zu belegen wie zu widerlegen ist, lässt sich die Logik des *Mantelgedichts* zwar als Erfahrungsmuster auf die Heiligenverehrung übertragen, diese naheliegende Assoziation führt jedoch unweigerlich in heterodoxe Glaubensbereiche, an deren Grenze der sufische Schreinkult zweifellos zu lokalisieren ist.

¹⁵⁰ Al-Būṣīrī 1860, 30.

Ralfs merkt an, dass dieser Vers wahrscheinlich autobiografisch zu verstehen sei, denn ein Kommentator weist darauf hin, dass Scheich al-Būṣīrī für einen Gouverneur Preisgedichte geschrieben habe (vgl. al-Būṣīrī 1860, 20).

¹⁵¹ Scheich al-Ālūsī erklärt ([1985], Bd. 6, 128):

(...) إن التوسل بجاه غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا بأس به أيضاً إن كان المتوسل بجاهه مما علم أن له جاهها عند الله تعالى كالمقطوع بصلاحه وولايته (...) إن الناس قد أكثروا من دعاء غير الله تعالى من الأولياء الأحباء منهم والأموات وغيرهم ، مثل يا سيدي فلان أغثنى ، وليس ذلك من التوسل المباح في شيء (...)

Gegen die Bitte um Fürsprache bei einem anderen Rang als dem des Propheten ﷺ ist auch nichts einzuwenden, wenn der Gebetene über einen Rang verfügt, von dem bekannt ist, dass sein Rang bei Gott – erhaben ist Er – wie der ist, über dessen Frömmigkeit und Heiligkeit entschieden ist [...]. Die Leute richten aber häufig Bittgebete an andere als an Gott – erhaben ist Er – an die Geliebten unter den Heiligen, an die Toten und an andere, wie: O Herr soundso, hilf mir! Dies ist keineswegs eine erlaubte Bitte um Fürsprache [...].

Welche überraschenden Effekte die Koranrezitation beim Grabbesuch hervorru-
fen kann, zeigt ein Bericht in Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs *Feinsinnigen Gaben*.¹⁵²
Der Berichterstatter ist hier Scheich Makīnaddīn al-Asmar (∞ 692/1292)¹⁵³,
ein Schüler der Scheichs al-Shādhilī und al-Mursī:

Scheich
Makīnaddīn
al-Asmar

بِتُّ بالقراءة ليلة الجمعة ، فلما قام الزوّار قمت معهم ، وهم يتلون إلى أن انتهوا في التلاوة إلى سورة
يوسف عليه السلام ، ومنها إلى قوله عزّ وجل : (وجاء إخوة يوسف) واتهوا في الزيارة إلى قبور
إخوة يوسف ، فرأيت القبر قد انشق وطلع منه إنسان طويل ، خفيف شعر اللحية صغير الرأس آدم
اللون ، وهو يقول : من أخبركم بقصتنا ؟ هكذا كانت قصتنا .

Ich übernachtete auf dem Qarāfa-Friedhof in der Nacht zum Freitag. Als dann die Besucher
aufstanden, stand ich mit ihnen auf, während sie den Koran rezitierten und bis zur Josephs-
Gräber kamen und in ihr bis zu Gottes Wort »Die Brüder kamen zu Joseph ...«¹⁵⁴, wobei sie mit ihren
Besuchen zu den Gräbern von Josephs Brüdern kamen. Hierauf sah ich, dass sich das Grab
aufgetan hatte, und aus ihm stieg ein großer Mensch hervor, mit dünnem Barthaar und einem
kleinen Kopf von dunkler Farbe. Der Mann sagte: »Wer hat euch unsere Geschichte erzählt? So
war nämlich unsere Geschichte!«¹⁵⁵

Zugegebenermaßen entbehrt diese Episode nicht einer gewissen Komik, denn der
Herr mit dem schütterten Bart entsteigt nicht nur seinem Grab, sondern offenbar
auch einem historischen ›Mustopf‹, kennt er doch weder den Koran, noch weiß
er, dass dieser die Josephlegende zur »Schönsten aller Geschichten«¹⁵⁶ (*aḥsan
al-qaṣaṣ*) auserkoren hat und seine Familiensaga einen bedeutenden Platz in der
Weltliteratur einnimmt. Obgleich Onofrio Abbate von den »fröhlichen Grabbe-
suchen Kairos« (»visites joyeuses aux tombeaux du Caire«)¹⁵⁷ spricht, lässt der

¹⁵² Siehe oben Abschnitt 14 u. 85.

¹⁵³ Oder 1214-1293. Datierung nach dem Epitaph. Das Grab von Scheich Makīnaddīn
al-Asmar befindet sich in Alexandria, in unmittelbarer Nähe der Mursī-Moschee.

¹⁵⁴ Q 12,58.

¹⁵⁵ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 122.

¹⁵⁶ Q 12,3, siehe oben Abschnitt 37.

¹⁵⁷ Abbate 1912, 617.

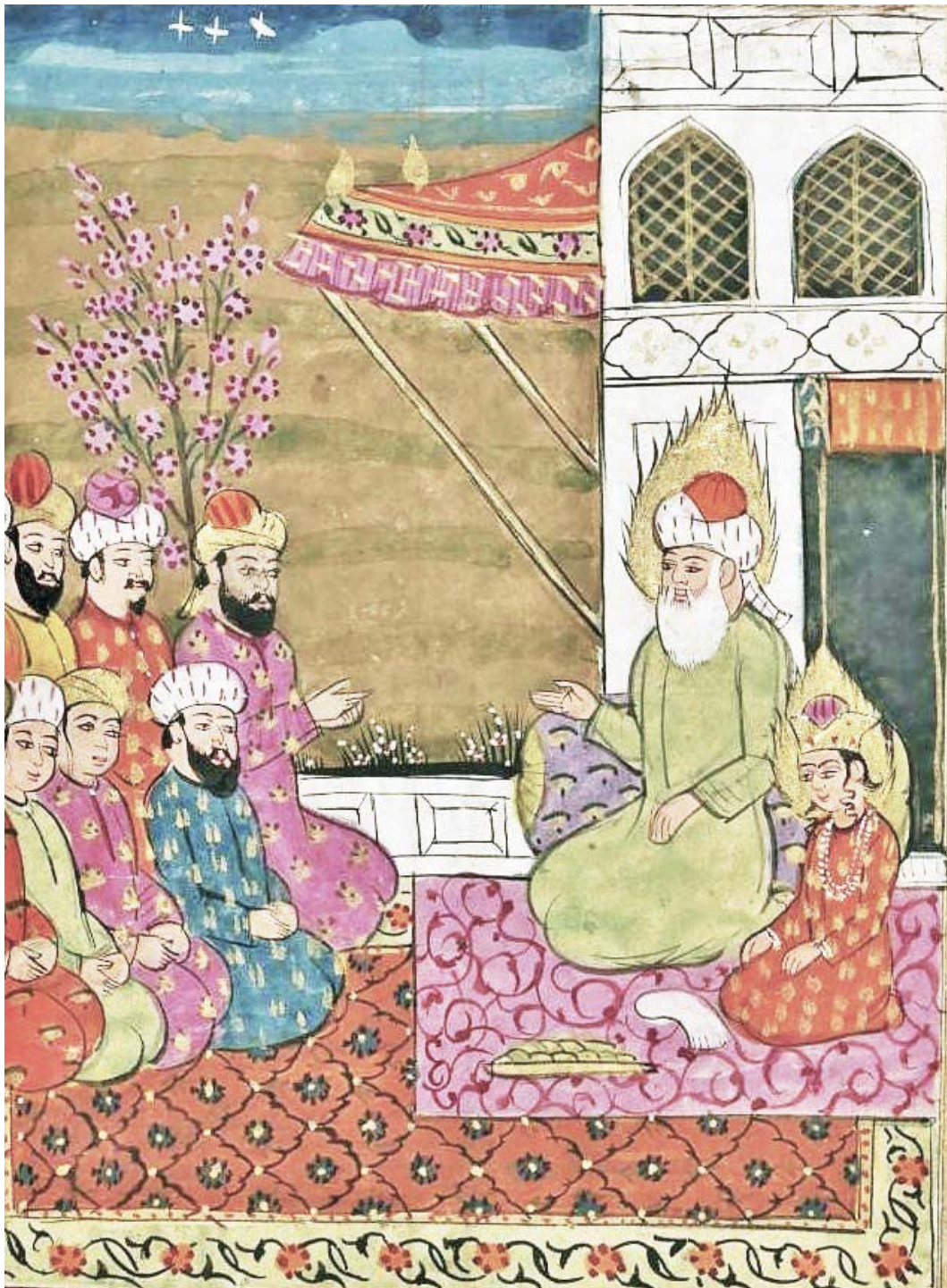


Abbildung 62: Indischer Illustrator: Josephs Brüder bitten ihren Vater Jakob, Joseph zu erlauben, sie zu begleiten. Ġāmī-Manuskriptseite. Tinte und Farbpigmente auf geripptem Papier. 22 × 13.5 cm. Spätes 18. Jh. Walters Art Museum. Baltimore.

Kontext nicht annehmen, dass dieses Grabwunder als humoristische Anekdote gemeint sei, weshalb die Darstellung hinsichtlich der ästhetischen Erfahrung des sufischen Grabkults durchaus ernst genommen werden kann: Während der gewohnte Ablauf einer nicht-fiktionalen Textgenese nun der ist, dass etwas geschieht und dies niedergeschrieben wird, tritt in diesem Bericht der Akteur infolge der Lesung seiner Geschichte auf und ist demnach als Aktualisierung der Koranlektüre zu betrachten. Josephs Bruder ist hier ein eigentlicher Textmensch, der, indem er zum Schluss der Erzählung die Authentizität des Berichts bestätigt, die koranische Lektüre an der eigenen Wahrheit misst.¹⁵⁸ Somit kommt es zu einer Reflexion der Beziehung zwischen Bild und Abbildung: Das Urbild ist der Korantext, der sich selbst als Abbildung betrachtet und einer kritischen Prüfung unterzieht. Der Bruder Josephs entspricht im Grunde dem, was Derrida als ›Präsenz‹ bezeichnet, nur dass seine Gegenwart sich eben als höchst lebendig erweist. So hat der seinem Grab Entsteigende zwar Anteil an einer in die Ewigkeit eingegangenen Geschichte, in der ästhetischen Erfahrung tendiert sie aber zu einer Unendlichkeitsspiegelung,¹⁵⁹ die eine Art narrativer Dissemination in Gang setzt.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Dies ist sicherlich nicht als Kritik am Dogma der Urewigkeit des Koran zu verstehen, denn Scheich al-Shādhilī, der Lehrer des Erzählers, war ein Gegner der Mu‘tazila (hierzu vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1993, xiii, zum mu‘tazilitischen Dogma der Erschaffenheit des Koran vgl. Endreß 1997, 61-64).

Die Legende ähnelt dem Ḥamūda-Bericht, bei dem sich ebenfalls die Wahrheit der Graberscheinung vor die des gelesenen Korantextes stellte (siehe oben Abschnitt 42).

¹⁵⁹ Es handelt sich bei dieser Visionen deshalb um ästhetische Erfahrung, weil sie als ›realitätskritische‹ Wahrnehmung erscheint, die das gewohnte Weltbild infrage stellt (siehe oben Abschnitt 38).

¹⁶⁰ Die *dissémination* ist bei Derrida ein Nachvollzug von Begriffen als um sich selbst kreisende tropologische Strukturen, wobei alles metaphorisch wird und es folglich keinen Sinn mehr gibt (vgl. Derrida 1972a, 290).

Noch eklatanter als die erzählerische ›Dissemination‹ der Josephgeschichte erscheint die physisch-postume von Scheich al-Disūqī (ca. ∞ 696/1296)¹⁶¹:

ومن كراماتنا انى ملكت مدائن الهند واليمن والشام وسائر الاقطار ومنها أن الدنيا جميعا صارت اتباعى
ومنها أن لى أربعين جثة اتصرف فيها كيف أشاء ولى أربعين مقاما و كل مقام فيه جثة (...)

Und zu meinen Wundern gehört, dass ich die Städte Indiens, des Jemen, Syriens und der übrigen Gegenden in Besitz genommen habe, dass die diesseitige Welt gänzlich zu meinem Eigentum wurde und dass ich vierzig Leichname habe, über die ich nach Belieben verfüge. Und ich habe vierzig Gräber, und in jedem Grab befindet sich ein Leichnam [...].¹⁶²

Der Vierziggräberlegende widerspricht die Tatsache, dass nur ein Grab Scheich al-Disūqīs bekannt ist.¹⁶³ Immerhin kann davon gesprochen werden, dass sein Mausoleum in Disūq sich als Teil eines ›weltumspannenden‹ Textes darstellt. Inwiefern er ursprünglich mit dem der shādhilitischen Schule verwoben ist, lässt sich nicht genau sagen. Es heißt, Scheich al-Disūqī sei von Scheich al-Shādhilī initiiert worden,¹⁶⁴ und in neueren Werken wird die Meinung vertreten, er habe seine Ausbildung nicht wie gemeinhin angenommen in Kairo, sondern in Alexandria und daher höchstwahrscheinlich von Scheich al-Shādhilī erhalten.¹⁶⁵ Jedenfalls verfügte Scheich al-Disūqī über hervorragende Kenntnisse in den islamischen Wissenschaften, die er in der Klausur vom Propheten Muḥammad ﷺ selbst vermittelt bekommen habe und/oder durch eine konventionelle akademische Instruktionen seitens azharitischer Gelehrter.¹⁶⁶ Bezeugt ist ein Sendschreiben von Scheich al-Disūqī über schafitisches Recht,¹⁶⁷ das allerdings

¹⁶¹ Vgl. Hallenberg 2005, 99 u. 135.

¹⁶² Al-Sharnūbī [s. a.], 12.

¹⁶³ Vgl. Hallenberg 2005, 138f.

¹⁶⁴ Er soll zunächst aber von seinem Vater den Sufibund (‘ahd) genommen haben. Dieser hatte ihn von Scheich Abū l-Fatḥ al-Wāsiṭī (∞ 632/1234), der seinen Sohn in Bagdad zu Scheich Ibn Mashīsh schicken sollte (vgl. Hallenberg 2005, 112).

¹⁶⁵ Vgl. Hallenberg 2005, 112.

¹⁶⁶ Vgl. Hallenberg 2005, 109 u. 112.

¹⁶⁷ Siehe oben Abschnitt 30.

wir sie von Amuletten her kennen.¹⁷⁹ In Hinblick darauf, dass das ›Aramäische‹ eben nicht nur als Engelssprache, sondern auch als Sprache der Dschinn gilt, entsteht ein Zwiestreit zwischen den Zaubergesetzen des Mythos und dem göttlichen Gebot – zumal gut die Hälfte der Perikope aus koranischen Passagen besteht, darunter auch das folgende Zitat:

يَمْعَشَرُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِنْ أَشْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَفْطَارِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا (...)

O ihr Familie der Dschinn und Menschen, wenn ihr vermögt, über die Gefilde der Himmel und der Erde hinauszustoßen, so stoßt hinaus! Mitnichten [...]¹⁸⁰

Der Vers bricht mit einer Verneinung ab, die von den Lesern im Geist zu vervollständigen ist:

(...) لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ .

[...] Mitnichten werdet ihr hinausstoßen, es sei denn mit Meiner Ermächtigung!

Diesen göttlichen Souveränitätsanspruch über ›höhere Sphären‹ werden die Perikopenleser auf die Vorstellung beziehen,

dass die Ginn ebensowohl die feste Materie der Erde durchdringen, wie das Firmament, wo sie, sich den Grenzen des untersten Himmels nähernd, oft das Gespräch der Engel über zukünftige Dinge belauschen, und sich dadurch in Stand setzen, den Wahrsagern und Zauberern beistehen zu können.¹⁸¹

In Hinblick auf die weltüberschreitenden mythoaramäischen Mitteilungen in Scheich al-Disūqīs Perikope dürfte der Zitatabbruch mit einer Betonung des »Mitnichten« und dem Abschneiden der göttlichen Ausnahme-»Ermächtigung« durchaus beunruhigen. Denn ohne die göttliche Genehmigung fällt diese trans-

¹⁷⁹ Ein Beispiel solch eines Amuletts findet sich bei Kriss/Kriss 1960, Bd. 2, 116, Abb. 94.

¹⁸⁰ Q 55,33.

¹⁸¹ Lane 1856 [¹1836], Bd. 2, 33.

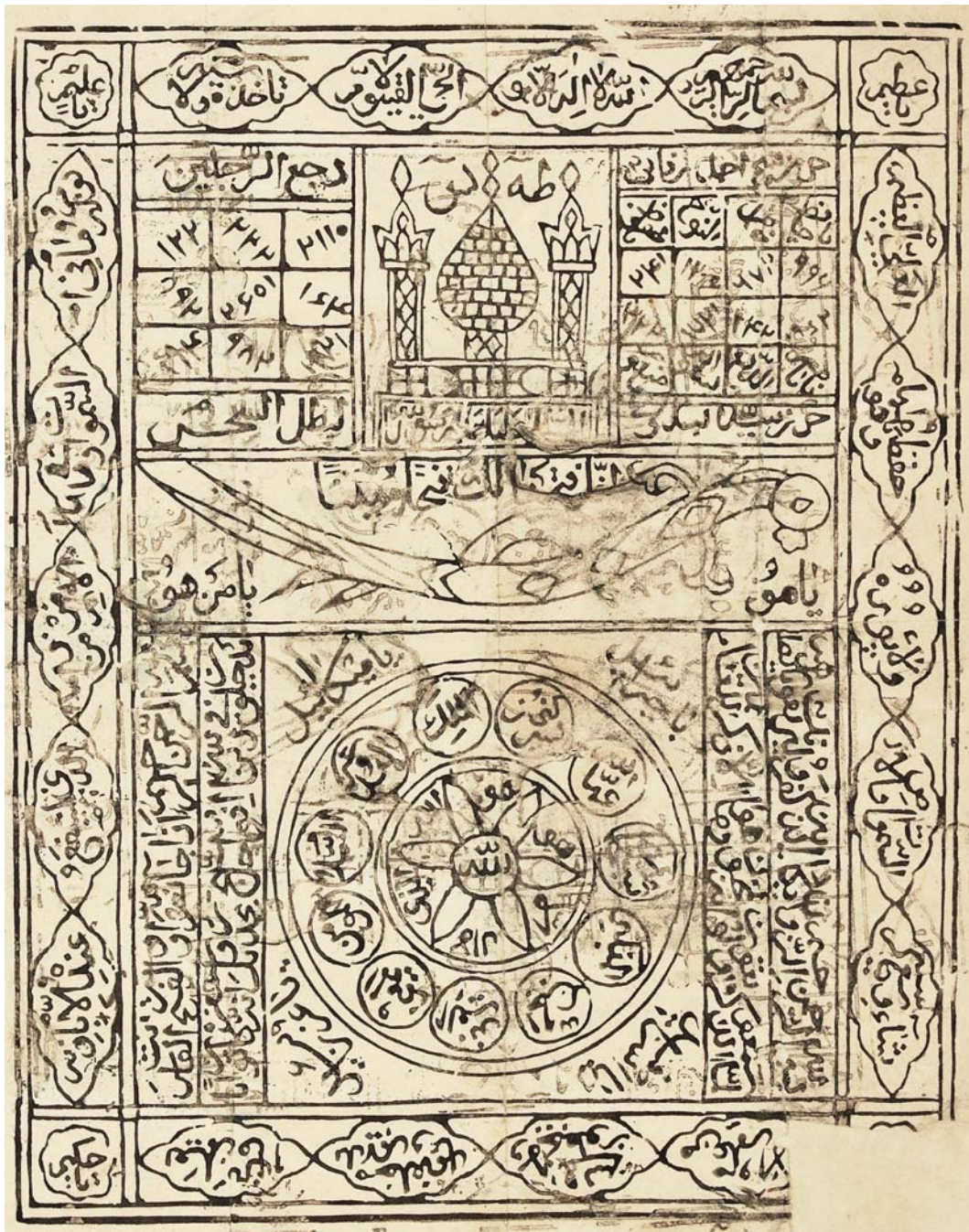


Abbildung 63: Indisches Amulett. Papierdruck, 16.5 × 21 cm, 19. Jh. Library of Congress, Washington.

zendente ›Spionage‹ zweifelsohne unter das vom Koran beanstandete ›Zungenverdrehen‹ und das Behaupten:¹⁸²

(...) هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

[...] Es ist von Gott, dabei ist es nicht von Gott, und sie sprechen Lug über Gott, obgleich sie es wissen.

Eine heterodoxe Provokation stellt auch das folgende Gedicht von Scheich al-Disūqī dar. Das lyrische Wir sagt über seine kosmische Herkunft:

نعمر نشأتني في الحب من قبل آدم وسري في الأكوان من قبل نشأتني

Wir gründen meinen Ursprung in der Liebe noch vor Adam,
und noch vor meinem Ursprung liegt mein Innerstes in den Seienden.

علي الدرة البيضاء كان اجتماعنا وفي قاب قوسين اجتماع الأحبة

Als Weiße Perle¹⁸³ geschah unsere Vereinigung
und innerhalb von zwei Bogenlängen¹⁸⁴ die Vereinigung der Geliebten.

وكل ولى للإله مؤيد يشهد أني ثابت في ولايتي

Jeder Heilige, der ein Gehilfe des Gottes ist,
bezeugt, dass ich in meiner Heiligkeit gefestigt bin.

أنا القطب شيخ الوقت في كل مذهب أنا السيد البرهان شيخ الحقيقة

Ich bin der Pol, Ahnherr der Zeit auf jedem Lehrweg,
ich bin der Herr, der Beweis, der Ahnherr der Wahrheit.¹⁸⁵

¹⁸² Q 3,78.

¹⁸³ Die Weiße Perle ist ein Symbol für das prophetische Licht, aus dem die prophetischen Seelen entspringen (vgl. Dreher 2010, 299).

¹⁸⁴ Die Distanz zwischen dem Überbringer der Offenbarung [Erzengel Gabriel] und dem Propheten ﷺ (vgl. Q 53,9, siehe oben Abschnitt 86).

¹⁸⁵ Abū Zayd 2008, 5.

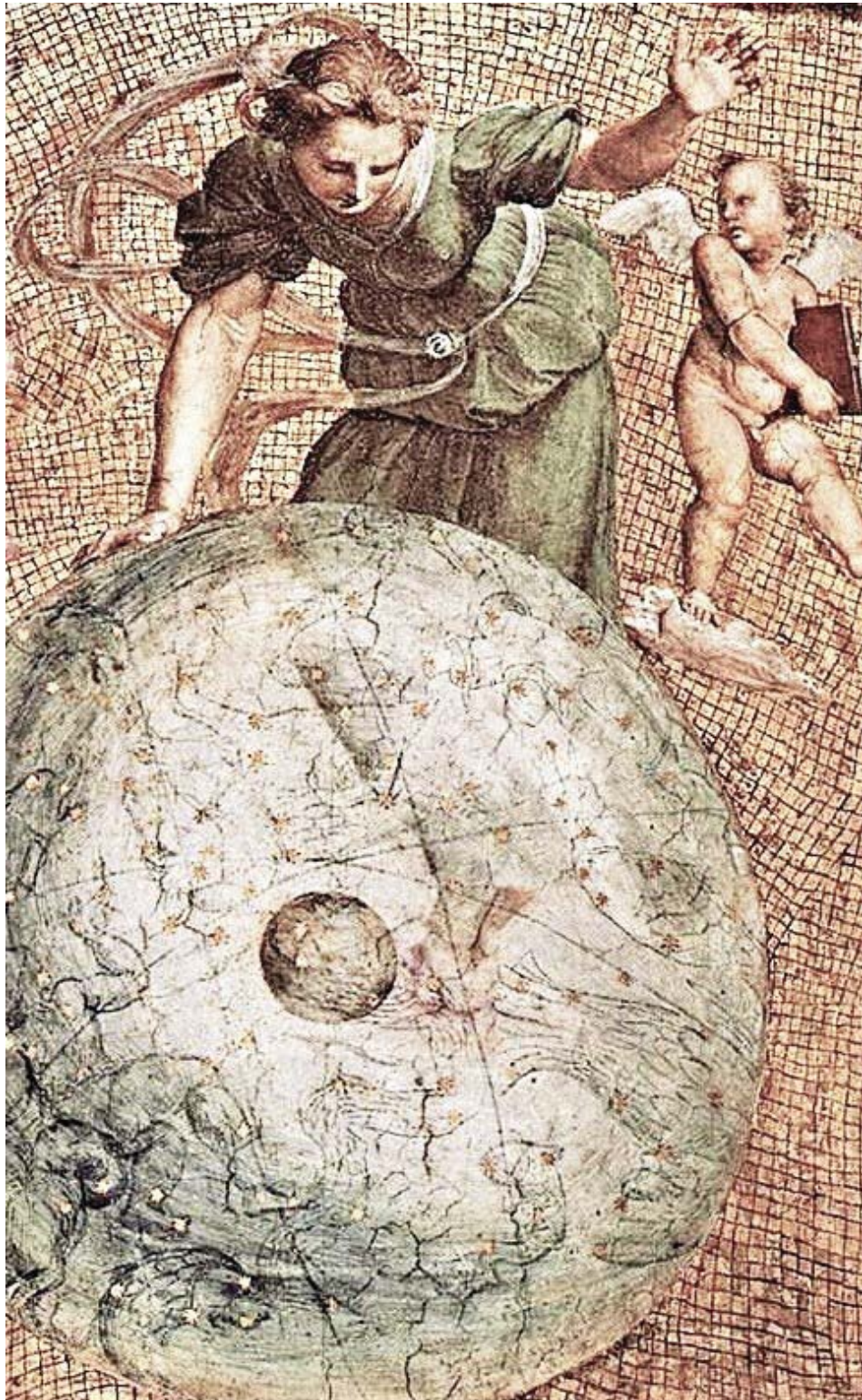


Abbildung 64: Raffael (1483-1520): »Primo moto« (»Erste Bewegung«). Deckenfresko. 120 × 105 cm. Zwischen 1509 und 1511. Stanza della Segnatura. Musei Vaticani.

Die ersten beiden Verse sind wörtliche Zitate aus dem Diwan von Scheich ‘Abdalqādir al-Ġilānī (∞ 561/1166).¹⁸⁶ Wenn die Hälfte des Gedichts also nichts Neues bringt, ist dies dennoch keine Frage fehlender Fantasie. Genau wie Scheich al-Mursīs Zitat aus der *Meeresperikope* seines Meisters¹⁸⁷ weist die poetische Anleihe auf eine Identifikation mit Scheich al-Ġilānī hin,¹⁸⁸ der wie Scheich al-Disūqī zu den vier das Himmelszelt fixierenden ›Polen‹ gerechnet wird.¹⁸⁹ Im kosmischen »Zustand der Weißen Perle«¹⁹⁰ gibt es ohnehin keine Originalität mehr, denn alle Poetik kehrt zurück zur Mutter der göttlichen Offenbarungsschriften, der ›wohlverwahrten Tafel‹, die aus dem kosmischen Juwel hervorgegangen ist.¹⁹¹ Dieses gilt darüber hinaus auch als Ursprung derer, die das Wort Gottes überbringen. So wurde Scheich al-Tha‘labī (∞ 427/1035) zufolge die Weiße Perle aus der Erde des Prophetengrabs zusammen mit dem Wasser der Paradiesquelle Tasnīm¹⁹² gemischt,

فاتقضت من خشية الله تعالى ففطر منها مائة الف قطرة واربعة وعشرون الف قطرة فخلق الله سبحانه
وتعالى من كل قطرة نبيا (...)

wobei sie zusammenfiel aus Gottesfurcht (erhaben ist Er) und Er aus ihr 124 000 Tropfen entstehen ließ. Daraufhin erschuf Gott (erhaben ist Er und groß) aus jedem Tropfen einen Propheten [...].¹⁹³

¹⁸⁶ Vgl. Al-Ġilānī [s. a.], 94, 109.

¹⁸⁷ Siehe oben Abschnitt 84.

¹⁸⁸ Der Ehrenname Scheich ‘Abdalqādir al-Ġilānīs ist ›der Herrscher der Heiligen‹ (*suṭṭān al-awliyā’*), vgl. Karrar 1992, 21).

¹⁸⁹ Zu ihnen zählen auch die Scheichs al-Badawī und al-Rifā‘ī (vgl. Hallenberg 2005, 161).

¹⁹⁰ Da die meisten Perlen weiß sind und eher eine schwarze Perle auffällt, deutet die Bestimmung ›weiß‹ (*bayḍā’*) wahrscheinlich auf das im Arabischen von derselben Wurzel hergeleitete Wort für ›Ei‹ (*bayḍ*) und daher symbolisch auf einen ›Ursprung‹.

¹⁹¹ Scheich al-Suyūṭī schreibt (1981, Bd. 1, 265):

إن الله تعالى خلق لوحا محفوظا من درة بيضاء ، صفحاتها من ياقوتة حمراء ، قلمه نور ، وكتابه نور .

Gott – erhaben ist Er – erschuf aus einer weißen Perle eine wohlverwahrte Tafel, deren Seiten aus rotem Rubin sind, ihre Feder Licht und ihr Buch Licht.

¹⁹² Die Quelle Tasnīm wird im Koran erwähnt (vgl. Q 83,27f.).

¹⁹³ Al-Tha‘labī 1295/1878, 38. Hallenberg verweist im Zusammenhang mit einem anderen

Im Grab Muḥammads ﷺ liegt also der Ursprung des gesprochenen Gottesworts, denn indem die Graberde zur Weißen Perle gemischt wird, kommt es zu einer Emanation, die sich als Vielzahl von Propheten manifestiert. Gemeinsam ist ihnen der Muḥammadanische Geist, der beim Erscheinen des Menschen Muḥammad ﷺ mit diesem Eins wird.¹⁹⁴ Wenn sein Leichnam in der Graberde zerfällt, kehrt das Wort Gottes zu seinem Ursprung zurück. Während die Erde hier unschwer als Symbol für die irdische Manifestation zu verstehen ist, steht die Perle mit ihrem irisierenden Glanz zweifellos für ein *mysterium fascinosum*, das in ein *mysterium tremendum* umschlägt, wenn die Perle aus »Gottesfurcht« in sich zerfällt. Sie ist in ihrer Form Vollkommenheit und in ihrem Zerstäuben Vielheit. Die Weiße Perle verkörpert ein allumfassendes Menschsein, in dem alle seine möglichen Manifestationen und somit auch alle denkbaren Welten enthalten sind.

Wenn immer wieder auf neuplatonische Gedanken in den shādhilitischen Gründungsurkunden hingewiesen wurde, dann nicht um die Authentizität der Erfahrung infrage zu stellen. Es lässt sich aber kaum leugnen, dass Plotin im islamischen 7./13. Jahrhundert angesagt war und Erfahrungen eben nicht jenseits von Texten, sondern in ihnen stattfinden. Dabei haben die shādhilitischen Heiligen die meiste Kraft zweifellos aus dem Koran gezogen, gelesen haben sie ihn aber offenbar im Kontext griechischer Philosophie, wodurch sein Potential der ästhetischen Erfahrung ins Mystische gesteigert wurde. Aufgrund der neuplatonischen Prägung der sufischen Weltlektüre erscheint die Würdeerfahrung

Gedicht von Scheich al-Disūqī auf diese Stelle in al-Tha‘labīs *Prophetengeschichten* (*Qiṣaṣ al-anbiyā’*), die sie bei Uri Rubin gefunden hat. Erstaunlicherweise unterscheidet sich die Anzahl der Tropfen in allen drei Texten (vgl. Rubin 1975, 97 u. Hallenberg 2005, 172).

¹⁹⁴ Vgl. Rahmati 2007, 118.

der Heiligen stets als etwas ›Höheres‹. Dies widerspricht dem hier nach Scheler/Derrida herausgearbeiteten Würdebegriff, der mit der ästhetischen Differenzerfahrung des Welttextes assoziiert wurde. Wird die Würde als etwas ›Höheres‹ betrachtet, dann ist sie, genau wie Derrida kritisiert, ein Wert, der außerhalb des Lebens anzusiedeln ist. Sie müsste sich dann auch der ästhetischen Erfahrung entziehen, was jedoch offenbar nicht der Fall ist. Tatsächlich stellt sich die Frage, ob der Erfahrungstext im Denken Derridas überhaupt begrenzt sein kann, sodass er ein ›Höheres‹ ausschließt. Wäre er begrenzt, würde die Grenze eine Metaphysik darstellen, denn sie wäre eine letzte Entscheidung darüber, was Erfahrung und was Nichterfahrung ist. Solch ein Urteil hieße die Berufung auf ein (ideales) Subjekt, was sich wiederum nicht mit einem derridaischen Differenzdenken vereinbaren lässt. Der sufisch-neuplatonischen Würde kann die Möglichkeit, sie zu erfahren, daher schwerlich abgesprochen werden.

90

Offenbar ist die sufische Erfahrung komplexer als Derridas Textwelten. Während die derridaische Differenz nämlich stets auf einer einzigen Ebene einer konkreten Textualität stattfindet, haben wir es im Sufismus mit verschiedenen Textschichten zu tun, die sich gegenseitig durchdringen. Diese Vervielfältigung wird durch das mythische Denken als kreatives Spiel der Imagination ermöglicht. Wie wir am Beispiel der *Erleuchtungssperikope* gesehen haben, kennt der Sufismus eine Zahlensprache¹⁹⁵ oder auch das Aramäisch der Engel, das nach anderen Gesetzen funktioniert als das Arabische oder das Persische.¹⁹⁶ Diese mythischen Sprachen erzeugen Bedeutungen nicht nur durch die Differenzen von Signifikanten, sondern auch durch die Differenzen verschiedener Logoi, beispielsweise Mythologie, Angelologie oder Numerologie. Tatsächlich ist der Logos nicht so starr, wie Derrida meint. Wenn er Aristoteles

Seelensprache

¹⁹⁵ Vgl. oben Abschnitt 83.

¹⁹⁶ Vgl. Frishkopf 2001, 6f., siehe oben Abschnitt 88.

kritisiert, weil dieser zwischen ihm und der Seele eine konventionelle, natürliche Symbolisation annimmt,¹⁹⁷ so ist bei Aristoteles die Seele jedoch kein ewiges System, denn eine Psyche zu besitzen heißt für ihn nichts anderes als ›Leben zu haben‹.¹⁹⁸ Die Sprachwelten des Sufismus spielen mit diesem dynamischen Moment der ›Seele‹. Aus sufischer Sicht gibt es daher verschiedene Seelensprachen, die sich der menschlichen Vernunft durchaus entziehen können. Solch eine ekstatische Sprache wird in der sufischen Terminologie als *shatḥ* oder *shatḥiyyat* bezeichnet:

They are utterances in the service of the spirit. These may be experimental in character and deliberately unconventional, and they refer to a wide range of experiences, although the ultimate states serve as the orientation around which the rest are constellated. The highest form of *shath* is that in which the speaker is God, testifying to His own unity on the tongue of His lover.¹⁹⁹

Neuplatonisch gedacht entsprechen die einzelnen Seelensprachen verschiedenen Stufen des Seins.²⁰⁰ Im Sufismus ist die Anerkennung eines neuplatonisch ›Höheren‹ jedoch keine Philosophie, sondern ein kosmologischer Mythos. Es wird daher keine Wahrheit behauptet, vielmehr wird etwas Geistiges durch konkrete Bilder wiedergegeben, nämlich die mystische Einheitserfahrung. Diese eröffnet zwar einen Raum der Ewigkeit, dennoch ist sie in ihrer Einmaligkeit und Weltzertrümmerung eine ästhetische Differenzenerfahrung. Zudem verweist ihre mythologische Darstellung sufisch nicht auf eine Wahrheit des Logos, sondern sie folgt ihrer eigenen ›imaginären‹ Mytho-Logie. Wie wir gesehen haben, gesteht Derrida der mythologischen Improvisation in der Tat zu, logokritisch zu sein.²⁰¹ Der sufische Mythos zeichnet sich nun dadurch aus, dass sich das Bezeichnende vom Bezeichneten emanzipiert und ihm

91

doppelte
Differenz

¹⁹⁷ Vgl. Derrida 1967a, 21f.

¹⁹⁸ Vgl. Ackrill 1988 [¹1981], 56.

¹⁹⁹ Ernst 1985, 48.

²⁰⁰ Vgl. Morewedge 1992, 8f.

²⁰¹ Siehe oben Abschnitt 68.

sogar widerspricht. Erschaffen werden Bilder des Entwerdens, die somit eine Differenz gegenüber sich selbst darstellen. Die Differenzerfahrung ist daher eine doppelte:

- die dargestellte ›Differenz‹ des Lebenstextes (als eine Art ›Vanitasgemälde‹ des Bedeutens) und
- die mythische ›Improvisation‹ eines Heiligttextes der ›Andersheit‹ (als eine Art ›Apotheose‹ der Bedeutungslosigkeit).

Diese beiden Ebenen der Differenz lassen sich anhand von Scheich al-Disūqīs Bild der Weißen Perle gut veranschaulichen. Als ›Zeichen‹ für die Unio mystica ist die Perle gegenüber ihrem Zerfall in 124 000 Tropfen zweifellos different. Diese Differenz ist eine andere als die ›letzte‹ Andersheit der Unio mystica. In den 124 000 Tropfen ist die ›Einheit‹ zwar enthalten, sie ist aber beileibe kein ›absolutes‹ Einssein.²⁰² Die Körperlichkeit der Weißen Perle unterscheidet sich deutlich von der verbildlichten Differenzerfahrung des Entwerdens. Somit stellt sich hier die Würde des Heiligen als Differenz der Differenz dar, sie ist ein Mythos der Mystik und von daher tatsächlich etwas ›Höheres‹.²⁰³

92

Als höhere ›Ordnung‹ von Bedeutungsproduktion ist sufische Würde zwar ›geistig‹,²⁰⁴ da die Bilder sich aber selbst hintergründen, stellen sie keine Metaphysik dar, wie Derrida Wissenschaft als ›Theologie‹ beanstandet.²⁰⁵ Denn sufische Heili-

Weltoffenheit

²⁰² Die Einheitserfahrung ist dennoch differentiell (siehe oben Abschnitt 40).

²⁰³ Die Mystik selbst ist jedoch nichts Höheres.

²⁰⁴ Eine höhere Ordnung der Subtraktion ist die Multiplikation ($-3 - 3 - 3 = 3 \cdot (-3)$). Eine Multiplikation der Bedeutung ist in Derridas Differenz zwar bereits enthalten, diese ist aber konsekutiv gedacht, während es hier um eine simultane Bedeutungsmultiplikation geht.

²⁰⁵ In Derridas Metapherbetrachtung (siehe oben Abschnitt 87, Nr. 160) gibt es diese Hintergründigkeit nicht, weil ›Bewusstsein‹ selbst auch im kosmischen Format aus der Betrachtung herausfällt. Durch die Figur des Vollkommenen Menschen oder dem Scheler'schen Allmenschen kann derridaisch auf Zentrierungen verzichtet werden, ohne dass jedoch der ›Sinn‹ des Ganzen in Abrede gestellt werden muss.

gentexte sind genauso ›erfahrungsoffen‹, wie Scheler optimistisch ein allgemein menschliches Wesen beschreibt:

Ein ›geistiges‹ Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ›umweltfrei‹ und, wie wir es nennen wollen, ›weltoffen‹: Ein solches Wesen hat ›Welt‹. Ein solches Wesen vermag ferner die auch ihm ursprünglich gegebenen ›Widerstands‹- und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu ›Gegenständen‹ zu erheben und das *Sosein* dieser Gegenstände prinzipiell *selbst* zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und und Sinnesorgane erfährt.²⁰⁶

Ein Tier kann durchaus empirisches Wissen über seine Umwelt erlangen, aber es ist schwer vorstellbar, dass es sich seine eigene Welt ›entwirft‹. Das mythische ›Improvisieren‹ oder das Bilden von Fiktionen bedarf der Sprache.²⁰⁷ In ihr können sich Ebenen des Denkens entfalten, die sich über die unmittelbare Erfahrung erheben und Bedeutungsräume darstellen, die gegenüber sich selbst different sind (daher ›Wörter‹, die keine Worte sind, Bezeichnungen, die auf ihre eigene Zeichenhaftigkeit verweisen, Sinnbilder, deren ›Sinn‹ nicht in ihrer Verbildlichung aufgeht). So gesehen müssen wir die ›Lüge‹ als anthropologische Leistung sogar über die ›Wahrheit‹ stellen.²⁰⁸ Das Gelogene fällt erst in dem Moment ins ›Gewöhnliche‹, da es sich als Wahrheit ausgibt. Als ›höhere‹ Wahrheit trifft nach Plotin die Lüge des Kunstwerks daher kein Tadel.²⁰⁹ Die Lüge ist ein Ausdruck von ›Weltoffenheit‹, sie ist eine geis-

²⁰⁶ Scheler 2010 [1928], 28.

²⁰⁷ Friedrich Max Müller schreibt (1863, 9f.):

Die Mythologie, welche das Gift der antiken Welt war, kann in der Tat als eine Krankheit der Sprache aufgefasst werden. Mythos bedeutet eigentlich ein Wort, aber ein Wort, das als Name oder Attribut eine substantiellere Existenz annehmen durfte. Die meisten griechischen, römischen, indischen und anderen heidnischen Götter sind nichts als poetische Namen, die nach und nach eine von ihren ersten Erfindern gar nicht in Betracht gezogene göttliche Persönlichkeit annahmen.

²⁰⁸ Den Tieren und Pflanzen muss die Fähigkeit zur Lüge nicht abgesprochen werden, denn sie können sehr wohl menschliche Eigenschaften und auch Würde besitzen, ohne dass der in Abschnitt 58 erarbeitete Begriff der Menschenwürde hierdurch beeinträchtigt wird.

²⁰⁹ Vgl. Plotin 1878-1880, Bd. 2, 201f. bzw. Plotin 1835, Bd. 2, 1000-1002 (*Enneade* V, Buch 8), siehe oben Abschnitt 81.

tige Fähigkeit und als solche neuplatonisch gesehen prinzipiell ein Ausdruck von ›Würde‹ (σεμνότης).²¹⁰ Solch eine ›Weltoffenheit‹ kommt im Koran allein dem Menschen zu. Gott kann schwerlich als ›weltoffen‹ gelten, da Sein Wort bereits ›Welt‹ hervorbringt.²¹¹ Die Engel entsprechen koranisch der göttlichen (An)ordnung, denn sie werfen sich vor ihrem Herrn nieder und sind nicht hochmütig.²¹² Auf Gottes Befehl prosternieren sie sich sogar vor Adam, jedoch »außer Iblīs, er weigerte sich und war überheblich [...]«. ²¹³ Scheich al-Ḥallāḡ zufolge kommentiert Iblīs (Satan) diesen Vorwurf:

لو كان لي معك لحظة ، لكان يليق بي التكبر والتجبر ، وانا الذي عرفتكَ في الأزل (انا خير منه)
(Qor. VII, 11) لِأَنَّ لِي قَدَمَةً فِي الْخِدْمَةِ ، وَلَيْسَ فِي الْكُونِينِ أُعْرَفُ مِنِّي بِكَ ، (...).

Hätte ich einen Moment nur mit Dir gehabt, Hochmut und Stolz wären mir angemessen. Und dabei bin ich der, der Dich in der Urewigkeit erkannte! »Ich bin besser als er« (Q 7,11), [...] weil ich einen Vorrang im Dienen habe und in den beiden Welten keiner ist, der Dich besser kennt als ich [...].²¹⁴

Aus Satans ›neuplatonischer‹ Perspektive übersteigt seine Würde die des Menschen, weil er Gott geistig näher gekommen ist als Adam. Mit seiner Weigerung, sich vor ihm niederzuwerfen, handelt er radikal ›weltoffen‹, insofern er sich in Gott hineinversetzt und zu dem Schluss kommt, Gottes Wille könne wohl nicht darin bestehen, dass er sich vor einem anderen als Ihm niederwerfe. Die satanische Würde oder ›Weltoffenheit‹ besteht darin, sich in den anderen hinein-

93

Reflexions-
formel

²¹⁰ Vgl. Plotin 1878-1880, Bd. 1, 48 bzw. Plotin 1835, Bd. 1, 105 (*Enneade* I, Buch 6).

²¹¹ Vgl. Q 36,82.

²¹² Vgl. Q 16,49.

²¹³ Q 2,34.

Trotz dieser Formulierung zählt der Koran Satan (Iblīs) zur Gattung der Dschinn (vgl. Q 18,50).

²¹⁴ Al-Ḥallāḡ 1913, 43f.



Abbildung 65: Eugène Delacroix (1798-1863): »De temps en temps j'aime à voir le vieux Père, Et je me garde bien de lui rompre en Visière« (»Von Zeit zu Zeit seh' ich den alten Vater gern, und hüte mich davor, mit ihm zu brechen«). Lithografie. 42.2 × 32 cm. 1828. Zimmerli Art Museum at Rutgers University. New Brunswick.

zudenken, ihn zu erkennen. Verflucht und verstoßen wurde Satan von Gott,²¹⁵ weil er in seiner Gotteserkenntnis die eigene Beschränkung vergaß und »nach dem Mehr strebte.«²¹⁶ Ob seine Würde dadurch Schaden nahm, muss hier nicht erörtert werden. Wichtig ist aber, dass ›Weltoffenheit‹ bedeutet, sich in andere hineindenken zu können. Eine Würde als höhere Differenz schließt also nicht nur ›Welterschaffung‹, sondern auch ›Interesse am Anderen‹ mit ein.²¹⁷ Kann die Würde kein Menschenrecht sein, da sich nur verwandte Begriffe wie Status oder Reputation juristisch schützen lassen,²¹⁸ so ist es ›neuplatonisch‹ denkbar, die Würde immerhin als eine Verpflichtung zu betrachten, mit Menschen so zu verfahren, wie es auch für die eigene Person erwartet wird. Solch eine ›Reflexionsformel‹ wäre das ›neuplatonische‹ Pendant zur juristischen Objektformel.²¹⁹

Wenn Ralf Stoecker den neuplatonischen Würdebegriff bei Pico della Mirandola als ›vormodern‹ einstuft, weil hier die Schutzfunktion noch nicht gegeben sei,²²⁰ so lässt sich zeigen, dass in seiner *Rede über die Menschenwürde (Oratio de hominis dignitate, 1496)*²²¹ ein Würdebegriff anzutreffen ist, der sehr wohl die wesentlichen Aspekte beinhaltet, die heutzutage mit der Menschenwürde assoziiert werden. Der Autor lässt Gott sprechen:

94
Pico della
Mirandola

²¹⁵ Vgl. Q 38,78.

²¹⁶ Gramlich 1992, 42.

²¹⁷ Bereits die optische Wahrnehmung erklärt Plotin durch eine psychische Teilnahme (vgl. Plotin 1878-1880, Bd. 2, 91 bzw. Plotin 1835, Bd. 2, 824, *Enneade IV*, Buch 5).

²¹⁸ Siehe oben Abschnitt 62.

²¹⁹ Kants Selbstzweckbehauptung hält Ralf Stoecker entgegen, dass man im täglichen Umgang mit Menschen, diese keineswegs als Selbstzweck, sondern in erster Linie in ihrer Funktion – z. B. als Verkäufer, Fahrer oder Arzt – betrachtet. Zudem würden sich manche Menschen völlig zweckfrei am Leid ihrer Mitmenschen erfreuen könnten (vgl. Stoecker 2010, 23f.). Eine neuplatonische Reflexionsformel, löst dieses Problem, hat aber sicherlich auch ihre Schwachstellen.

²²⁰ Vgl. Stoecker 2010, 22f.

²²¹ Pico della Mirandola 1990.

Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, protuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circuspiceres inde commidiis quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.

Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir auserstest, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigen, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt [...]²²²

Obgleich Plotin in der *Oratio* eine weniger prominente Position als Platon unter den philosophischen Referenzen einnimmt, ist das Bild des sich selbst als Kunstwerk erschaffenden Menschen, wie wir gesehen haben, durchaus neuplatonisch.²²³ Auf Plotin verweist auch die Geringschätzung der Materie einerseits und die Notwendigkeit vom Auf- und Abstieg der Seele andererseits.²²⁴ Vorweggenommen wird Kants Vorstellung des mehr oder weniger heiligen Menschen («weder sterblich noch unsterblich») und entgegen Stoeckers Behauptung finden sich auch Anklänge an die Selbstzweckformel («selber bestimmen»), die einen

²²² Lat./dt.: Pico della Mirandola 1990, 4-7 (Übers. von Norbert Baumgarten).

²²³ Vgl. Plotin 1878-1880, Bd. 1, 52f. bzw. Plotin 1835, Bd. 1, 113f. (*Enneade* I, Buch 6), siehe oben Abschnitt 81.

²²⁴ Vgl. Song 2009, 31f. u. Pico della Mirandola 1990, 14-17.

Schutz der Würde impliziert.²²⁵ Ein kantischer Begriff menschlicher ›Heiligkeit‹ steht offenbar in der Tradition Pico della Mirandolas, obgleich Kant die neupla-



Abbildung 66: Illustrator von Pietro Perna Printer: »Verbum tuum lucerna pedibus meis« (»Dein Wort ist meines Fußes Leuchte«). Holzschnitt. In: Plotinus (1580): Opera philosophica omnia. Basel. Titelblatt.

²²⁵ Vgl. Stoecker 2010, 22f., siehe oben Abschnitt 53. Wenn der Mensch sich durch Selbstbestimmung auszeichnet, darf er auch nicht als ›Mittel‹ fremdbestimmt werden.

tonische ›Philosophiemode‹ seiner Zeit beklagte.²²⁶ Dass er philosophisch auf sie reagierte, zeigt seine *Theorie des Himmels*, in der er das Sonnensystem als Inversion des neuplatonischen Stufenkosmos konzipiert (die vorausgesetzten Planetarier seien umso subtiler gestaltet, je weiter entfernt sich ihr Planet von der Sonne befindet).²²⁷ Mittelbar übernahm Kant auch Plotins Zweiteilung des menschlichen Lebens in die Sinnenwelt (*mundus intelligibilis*) und die Verstandeswelt (*mundus sensibilis*).²²⁸ Die kantische Verstandeswelt ist gleichbedeutend mit der Freiheit des Menschen, die sich in der Autonomie seines Willens ausdrückt und mit dem Prinzip der Sittlichkeit verbunden ist.²²⁹ Wie wir gesehen haben, begründet Kant hierauf die ›Heiligkeit‹ der Menschheit,²³⁰ die somit ebenso als fundamental neuplatonisch betrachtet werden kann wie die sufische Heiligkeit. Der Würdebegriff Picos antizipiert darüber hinaus nicht nur die kantische ›Heiligkeit‹, sondern auch ›zeitgenössische‹ Würdebestimmungen wie den freien Willen (»nach deinem Ermessen«), eine selbst zu erschaffenden Identität (»das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst«) beziehungsweise die Individualität (»damit du [...] dich selbst zu der Gestalt

²²⁶ Vgl. Schneider 1998, 70f.

²²⁷ Vgl. Kant 1988 [1755], 185f.

Das Argument für die Umkehrung einer neuplatonischen Geist-Materie-Hierarchie ist, dass ein subtiler Körper in Sonnennähe aufgrund der Hitze einen Schaden erleiden würde, während ein grober Körper in großer Entfernung von der Sonne aufgrund der Kälte zu erstarren drohe. Da Kant die Subtilität des Körpers mit den Verstandesfähigkeiten gleichsetzt, könnte dies auch eine Anspielung darauf sein, dass ein Philosoph aus Königsberg über mehr verstandesmäßige Klarheit verfüge als ein in Alexandria ausgebildeter römischer Philosoph.

²²⁸ Vgl. Probst 1994, 30f. u. Plotin 1878-1880, Bd. 2, 340 bzw. Plotin 1835, Bd. 2, 1225 (*Enneade* VI, Buch 5). Das Begriffspaar Sinnenwelt und Verstandeswelt entspricht mehr oder weniger Schelers Unterscheidung zwischen triebhafter ›Umweltgebundenheit‹ und geistiger ›Weltoffenheit‹ (vgl. Scheler 2010 [1928], 28).

²²⁹ Vgl. Probst 1994, 31.

²³⁰ Vgl. Kant 1867b [1788], 91f., siehe oben Abschnitt 53.

ausformst, die du bevorzugst«).²³¹ An späterer Stelle nimmt er auch eine Würde als Empathie vorweg, indem er ein über bloße Toleranz hinausgehendes Interesse für das ›Andere‹ thematisiert. So beruft Pico sich auf die antike Philosophie als Vorbild, sich nicht ›engstirnig‹ nur in der eigenen Wissenstradition zu bewegen, sondern alle Meinungen wahrzunehmen, die verfügbar sind.²³² Dies ist keineswegs nur ein Lippenbekenntnis, denn der Renaissancephilosoph beginnt seine Rede mit folgenden Worten:

Legi, Patres colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam Sarracenum, quid in hac quasi mundana scaena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homini admirabilius respondisse.

Ich las in den Werken der Araber, ehrenwerte Väter, der Sarazene Abdala²³³ habe auf die Frage, was es auf dieser irdischen Bühne, um einmal den Ausdruck zu benutzen, als das am meisten Bewunderungswürdige zu sehen gebe, geantwortet: nichts Wunderbareres als den Menschen.²³⁴

Im weiteren Verlauf der Rede erwähnt Pico als Autoritäten den Propheten ›Mahomet‹, Averroës (Ibn Rushd, ∞ 595/1198)²³⁵, Avempace (Ibn Bāğğā, ∞ 533/1139), Alfarabi (al-Farābī, ∞ 350/961), Avicenna (Ibn Sīnā²³⁶, ∞ 428/

²³¹ Siehe oben Abschnitt 54. Eine Integrität des Menschen veranschaulicht Pico della Mirandola in der folgenden Passage (lat./dt. Pico della Mirandola 1990, 8f., Übers. von Norbert Baumgarten):

Si purum contemplatorem corporis nescium, in penetralia mentis relegatum, hic non terrenum, non caeleste animal; hic augustius est numen humana carne circumvestitum. Ecquis hominem non admiretur?

Wenn du aber einen reinen Betrachter siehst, der von seinem Körper nichts weiß, ins Innere seines Geistes zurückgezogen, so ist der kein irdisches, kein himmlisches Lebewesen; er ist ein erhabeneres, mit menschlichem Fleisch umhülltes göttliches Wesen. Sollte also irgendjemand den Menschen nicht bewundern?

²³² Vgl. Pico della Mirandola 1990, 42f.

²³³ Daher: ‘Abdallāh.

²³⁴ Lat./dt.: Pico della Mirandola 1990, 2f. (Übers. von Norbert Baumgarten).

²³⁵ Siehe unten Abschnitt 101.

²³⁶ Siehe oben Abschnitt 32.

1037), Abumasar (Abū Ma‘shar, ∞ 272/886), Avenzoar (Ibn Zuhr, ∞ 557/1161) und Alkindi (al-Kindī, ∞ ca. 256/873).²³⁷ Von sufischem Gedankengut hatte er durch die Beschäftigung mit dem Werk Scheich al-Ghazālīs Kenntnis genommen.²³⁸ Somit kann behauptet werden, dass nicht nur eine gemeinsame neuplatonische Grundlage, sondern auch eine historische Querverbindung zwischen einem modernen Begriff der Menschenwürde und einer sufischen Würdepraxis vorliegt.



Abbildung 67: Cosimo Rosselli (1439-1507): Marsilio Ficino, Pico della Mirandola und Agnolo Poliziano. Ausschnitt aus: »Il Miracolo del calice.« Fresko. 1481-6. Capella del Miracolo del Sacramento, Chiesa di Sant’Ambrogio. Florenz.

²³⁷ Vgl. Pico della Mirandola 1990, 8f., 44f., 50f. u. 54f.

²³⁸ Vgl. Pico della Mirandola 1990, xiv. Zu Scheich al-Ghazālī siehe oben Abschnitt 77 und 85.

Obgleich man Plotin wohl kaum eine Originalität absprechen wird, sah er sich selbst nicht als Schöpfer einer ›neuen‹ Philosophie, sondern als Platonkommentator – weshalb auf Englisch *Neoplatonism* auch treffender ist als auf Deutsch ›Neuplatonismus‹.²³⁹ Was den von Fazlur Rahman geprägten Begriff *Neosufism* für sufische Reformbewegungen betrifft, so meint Bernd Radtke am Beispiel der in diesem Kapitel behandelten Schriften von Scheich Ibn Idrīs beweisen zu können, dass sein Reformismus konzeptionell nichts ›Neues‹ zu bieten habe.²⁴⁰ Dies ist jedoch kein Argument für einen statischen Sufismus. So wird die hier zusammengestellte Übersicht zur shādhilitischen Geschichte zeigen, dass jede Generation sich nicht nur auf die Vorväter der eigenen Schule beruft, sondern auch mit der Vergangenheit bricht. Tradition ist hier also kein bloßer Nachvollzug, sondern kreative Gestaltung. Dies ist der eigentliche Grund, weshalb das von Radtke kritisierte Etikett ›Neosufismus‹ tatsächlich fragwürdig erscheint. Wenn sufische Tradition in einer Kontinuität von Brüchen besteht, dann ist sie im Grunde immer ein ›Neosufismus‹. Tatsächlich führt Fazlur Rahman diesen Begriff (*taṣawwuf muḥdath*) auch bereits auf Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs Zeitgenossen und Konkurrenten Scheich Ibn Taymiyya zurück.²⁴¹ Stellt also shādhilitische Tradition eine ständige Erneuerung dar, reicht es folglich nicht aus, die Gründungsurkunden zu untersuchen und so einen Textraum der Schreine zu vergegenwärtigen. In diesem Kapitel wird deshalb eine historische Skizze shādhilitischer Kommentar- und Reformliteratur geliefert, um ein mythisches ›Improvisieren‹ des sufischen Texthorizonts nach den individuellen Bedürfnissen der Autoren und ihrer Zeitgenossen nachzuzeichnen.

²³⁹ Vgl. Büttner 2006, 178.

²⁴⁰ Vgl. Rahman 1966, 194f., Radtke 1994, 55-60 u. Hofheinz [s. a.], 10.

²⁴¹ Vgl. Rahman 1999, 133, insbesondere Nr. 2.

Dass der Mythos in seiner Erfahrungsqualität durch derartige Manipulationen keineswegs entmachtet wird, lässt sich schön am Beispiel Scheich al-Dīsūqīs demonstrieren. Ähnlich wie sich seine Gräber mythologisch vermehrt haben, vervielfältigt sich die Heiligenfigur in der wissenschaftlichen Betrachtung. So unterscheidet Hallenberg in ihrer Untersuchung *A Saint Invented* Scheich Ibrāhīm al-Dīsūqī (∞ 696/1296), Scheich Ibrāhīm al-Dīsūqī (∞ 919/1513) und Scheich Ibrāhīm al-Dīsūqī (∞ 776/1374), wobei der letztere wahrscheinlich aus Abschreibefehlern geboren sei.²⁴² Da sich Scheich al-Dīsūqīs ›Dreifaltigkeit‹ ab dem 11./17. Jahrhundert nicht mehr einfach in verschiedene Teile zerlegen lasse, spricht Hallenberg von einem ›erfundenen‹ Scheich. In solch einer ›Enthüllungswissenschaft‹ müsste sich die Erfahrungswirksamkeit des Heiligen im Prinzip auflösen, da die Figur Scheich al-Dīsūqīs ähnlich dem Derwischemantel als biografisches ›Flickwerk‹ vorgestellt wird.²⁴³ Dies ist jedoch nicht der Fall, denn die Forscherin beruft sich wie gesagt auf »the constant inspiration of Ibrāhīm al-Dīsūqī himself«²⁴⁴, was zeigt, dass sich sogar die mit wissenschaftlichen Methoden fragmentierte Figur eine mythische Erfahrungsmacht bewahrt.

96

sufische
Erfindung

In der Tat ist der kreative Umgang mit Tradition als ›Patchwork‹ charakteristisch für okkulte Kreise. Jason L. Winslade schreibt in *Thinning the Veils. Initiation and the Performance of Occultism*:

97

Zukunfts-
visionen

²⁴² Vgl. Hallenberg 2005, 51-58.

²⁴³ Jürgen Frembgen sagt über den Sufimantel, die *khirqā* (Frembgen 1999, 12):

Das Tragen eines schmutzigen Flickemantels zeigt, daß der betreffende Derwisch im Dienste Gottes steht und sich von der profanen Alltagswelt zurückgezogen hat. [...] Durch immer wieder aufeinandergenähte Flicker waren manche Mäntel mehrere Zentimeter dick und entsprechend von erheblichem Gewicht.

²⁴⁴ Hallenberg 2005, 13, siehe oben Abschnitt 5.



Abbildung 68: Vasilij Vasil'evic Verescagin (1842-1904): Derwische in feierlichem Aufzug. Öl auf Leinwand. 71.6 × 47.2 cm. 1869-1870. Staatliche Tretyakov-Galerie. Moskau.

Whether it is Renaissance Hermetists dreaming of ancient Egypt, mystical Christian occultists dreaming the Garden of Eden, or feminist Witches dreaming of a matriarchal culture, each of these occult traditions have attempted to recreate an imagined past in order to more fully approach a utopian future. And this transformed society is ultimately reserved for those who have access to the secrets. These traditions struggle with questions of authenticity, especially with regards to their founding texts. [...] Finally, these traditions are invariably syncretic, bringing together beliefs, symbology, and practices from a wide range of sources. This bricolage further points to the syncretic methods of occult practitioners who create practical systems out of these separate units. [...] As both a symbolic and a performative mode, initiation is central to these discussions. Practitioners' approaches and responses to initiation, along with the concomitant discussions about tradition and transmission, help to define the practice of occultism today.²⁴⁵

Abgesehen davon, dass der Sufismus als über die ›islamischen‹ Staaten hinaus verbreitete Weltanschauung selbstredend verschiedene kulturelle Ausdrucksformen mit einschließt, ist *bricolage* in der Shādhiliyya, wie sich hier zeigen wird, in der Tat nicht nur ein Gestaltungsprinzip von ›Tradition‹, sondern ein Aspekt der Initiation als ihre persönliche Aneignung. Wichtig für die shādhilitische Schule ist auch Winslades Bemerkung, dass die Re-Imagination der Vergangenheit gleichzeitig als Utopie zu verstehen sei. Denn die Reformprogramme der Shādhiliyya-Heiligen fordern zwar ein ›Zurück zum Ursprung‹, sie sind aber kein Konservativismus, sondern wie bereits erwähnt die für alle ›Renaissancen‹ charakteristische Methode der rückprojizierten ›Zukunftsvision‹.²⁴⁶

Entgegen dem gängigen Bild einer Shādhiliyya, die erst in neuerer Zeit zu ›Übertreibungen‹ neigt,²⁴⁷ wird sich zeigen, dass die ›Zukunftsvisionen‹ nach und nach mit dem Monomythos der Moderne interferieren, bis der shādhilitische Mythos kaum noch von ihm zu unterscheiden ist. Ohne die Annahme seiner Spe-

²⁴⁵ Winslade 2008, 121.

²⁴⁶ Siehe oben Abschnitt 14. Die shādhilitische Frühzeit ist hier das Idealbild, an dem die Gegenwart zu messen ist.

²⁴⁷ Siehe oben Abschnitt 84.

zifität wäre aber offen, inwiefern es sich bei den extrem widersprüchlichen Konzepten, Überzeugungen und Weltanschauungen um eine einheitliche Schule des Sufismus handeln soll. Tatsächlich fließt der shādhilitische ›Futurismus‹ ganz konkret in die europäische Fortschrittsgeschichte ein, denn auch in Frankreich haben sich führende Intellektuelle von ihm inspirieren lassen. Dort präsentierte er sich philosophisch ähnlich wie bei den meisten arabischen Reformern als ›Traditionalismus‹. Damit dieser nicht als Ziel der Reise durch die Geschichte der Shādhiliyya erscheint, es aber auch nicht so aussieht, als wäre ihr Wirkungskreis durch das Mittelmeer vom Westen abgeschnitten, soll die Inspiration der Philosophie durch die Shādhiliyya hier kurz erwähnt werden. Der Urheber des ägyptischen Gedankengutexports ist Scheich ‘Abdarraḥmān ‘Illaysh al-Kabīr (∞ 1339-40/1921). Er war der Ordensführer der ‘Arabiyya-Shādhiliyya, die im 12./18. Jahrhundert *en vogue* war, deren Einfluss dann aber langsam ›verebbte‹, bis ihr schließlich ganz die Anhänger ausgingen.²⁴⁸ Unter Scheich ‘Abdarraḥmāns Ägide gründete der anarchistische ›Islamsympathisant‹ Enrico Insabato zusammen mit dem schwedischen Maler und Konvertiten Ivan Aguéli, alias Scheich ‘Abdalhādī (∞ 1335/1917)²⁴⁹ die italienisch-arabische Sufizeitschrift *Il Convito/al-Nādī*. In ihr publizierte Scheich ‘Illaysh Kommentare zu den Lehren Ibn al-‘Arabīs.²⁵⁰ Er erteilte Aguéli die Genehmigung, den Bund des Ordens zu erteilen,²⁵¹ woraufhin er in Paris (wahrscheinlich bei einem Glas Wein)²⁵² den Philosophen René Guénon initiierte, der den philosophischen Traditionalismus

²⁴⁸ Vgl. Sedgwick 2005, 455.

²⁴⁹ Ursprünglich: John Gustaf Agelii (vgl. Laude 2011, 134).

²⁵⁰ In der Pariser Zeitschrift *La Gnose* schreibt Aguéli über Scheich Ibn al-‘Arabī und macht somit im Westen erstmals auf diesen Sufidenker aufmerksam (vgl. Sedgwick 2005, 456).

²⁵¹ Daher die *ijāza* (vgl. Sedgwick 2005, 455).

²⁵² Mark Sedgwick vermutet, dass der Ruf einer shādhilitischen Schariatreue in der westlichen Adaption ihrer Lehren offenbar zunächst keine Rolle spielte (2005, 458):

[...] there is no evidence that any of the early Parisian Shādhilīs followed any aspect of the Sharī‘a. Indeed, what is known of their lifestyles suggests the opposite. Aguéli painted female nudes and got into heated and probably drunken arguments in cafés, while de Pourville and Guénon smoked opium.



Abbildung 69: Joseph Wolf (1820-1899)/Joseph Smit (1836-1929): »Parotia Sexpennis« (»Sechsfedriger Paradiesvogel«). Lithografie. 63 × 49 cm. In: Elliot, Daniel Giraud (1873): A Monograph of the Paradi-seidae or birds of paradise. Abb. X.

ins Leben rufen sollte und schließlich in Kairo als Scheich ‘Abdalwāhid (∞ 1370/1951)²⁵³ seine letzte Ruhestätte fand.²⁵⁴ Konservativ war sein schwedischer Sufimeister ganz sicher nicht, denn Aguéli trat in der Pariser Bohème im arabischen Kostüm auf und präsentierte sich als schillernder Paradiesvogel.²⁵⁵ Gerade diesen westlichen Individualismus diagnostizierte Guénon jedoch als gestelzt bürgerliche Uniformierung. Deshalb drohe die europäische Zivilisation an ihrer eigenen hohlen Spießigkeit zu ›straucheln‹, wenn es ihr nicht gelinge, ihren Zeitgeist mit traditionell östlich-spirituellen Impulsen wiederzubeleben.²⁵⁶ Nicht nur die kulturelle, sondern auch die persönliche Initiation war ein zentrales Thema in Guénons Schriften. Er schreibt:

[...] en ce qui concerne l'initiation, la simple communication avec les états supérieurs ne peut pas être regardée comme une fin, mais seulement comme un point de départ: si cette communication doit être établie tout d'abord par l'action d'une influence spirituelle, c'est pour permettre ensuite une prise de possession effective de ces états, et non pas simplement, comme dans l'ordre religieux, pour faire descendre sur l'être une ›grâce‹ qui l'y relie d'une certaine façon, mais sans l'y faire pénétrer [...] il ne s'agit pas ici de communiquer avec d'autres êtres qui sont dans un état ›angélique‹, mais d'atteindre et de réaliser soi-même un tel état supra-individuel, non pas, bien entendu, en tant qu'individu humain, ce qui serait évidemment absurde, mais en tant que l'être qui se manifeste comme individu humain dans un certain état a aussi en lui les possibilités de tous les autres états.

[...] was die Initiation angeht, so ist die bloße Kommunikation mit höheren Zuständen nicht das Ziel, sondern lediglich der Ausgangspunkt: Wenn diese Kommunikation zunächst durch spirituelles Einwirken hergestellt werden muss, dann, um diesen Zustand später tatsächlich einnehmen zu können. Dies nicht nur im religiösen Sinne, um eine ›Gnade‹ auf das Dasein herabkommen zu lassen, mit der es sich auf eine bestimmte Weise verbindet, ohne von ihr durchdrungen zu werden [...] Hier handelt es sich nicht darum, mit anderen Wesen zu kommunizieren, die sich in einem ›engelhaften‹ Zustand befinden, sondern darum, einen solchen überindividuellen Zustand zu erreichen und in sich selbst zu realisieren, wohlgerne nicht als menschliches Individuum – das wäre wohl absurd – sondern in dem Sinne, dass das Sein, das sich als menschliches Individuum in einem bestimmten Zustand manifestiert, auch die Möglichkeiten aller anderen Zustände in sich trägt.²⁵⁷

²⁵³ Vgl. Guénon 2009, xxiv u. xvii.

²⁵⁴ Vgl. Sedgwick 2005, 460.

²⁵⁵ Vgl. Agelii 1988, viii.

²⁵⁶ Vgl. Sedgwick 2005, 459.

²⁵⁷ Guénon 1946, 17f.

Eine Affinität zu Scheich Ibn al-‘Arabīs ›neuplatonischer‹ Extremmystik ist in Guénons Entwurf nicht zu übersehen. Der Ehrgeiz, einen übermenschlichen Zustand zu erreichen, wie er sich auch bei Pico della Mirandola findet,²⁵⁸ wird hier als Ziel oder notwendige Konsequenz einer Kommunikation mit Wesen einer geistigen Welt gesetzt. Im Sufismus ist dies der kosmische Horizont der Heiligen, als äußerste ›Grenze‹, die mit der ästhetischen Erfahrung des sufischen Grabbesuchs eingeholt werden soll. Auch hier kommt den Visionen die Aufgabe zu, sich in einer Allmenschlichkeit der Heiligen wiederzuerkennen, wobei die vorgestellten Viten zeigen werden, wie die hehre Ambition eines höchsten Aufstiegs des Geistes individuell hagiografisch nachvollzogen wird.²⁵⁹

99

Während Ibn al-Şabbāgh in seinem Portrait Scheich al-Shādhilīs durch den Hinweis auf dessen Hedschaser Physiognomie eine Ähnlichkeit mit Muḥammad ﷺ evozierte,²⁶⁰ musste der Hagiograf die edle Herkunft von Scheicha ‘Ā’isha al-Manūbiyya (∞ 665/1267)²⁶¹ auf andere Weise hervorheben, um ihr religiöses Heldentum zu begründen. So wird die Legende erzählt, wie ihre schwangere Mutter von einem Löwen bedroht wurde, woraufhin die ungeborene Scheicha ihre Mutter (von unter dem Herzen) beruhigte, sie solle sich nicht fürchten, da sie von einem göttlichen ›Schatz‹ beschützt werde.²⁶² Obgleich in der Hagiografie kein einziger Paragraf der Beschreibung von Scheicha al-Manūbiyyas Physiognomie gewidmet ist, finden sich im Text immer wieder Anspielungen auf

Scheicha
al-Manūbiyya

²⁵⁸ Siehe oben Abschnitt 94, Nr. 231.

²⁵⁹ Siehe oben Abschnitt 48.

²⁶⁰ Vgl. Ibn al-Şabbāgh 1304/1886-7, 146 u. Amri 2006, 73.

²⁶¹ Vgl. Boissevain 2006, 180. Nelly Amri transkribiert in ihrer Übersetzung der Hagiografie »al-Mannūbiyya« (Amri 2008).

²⁶² Vgl. Kugle 2007, 110 u. Amri 2008, 160.



Abbildung 70: Ustād Maṣṣūr (fl. 1585-1624): Ruhender Löwe. Einzelblatt. Deckende Wasserfarbe, Gold und Silber auf Papier. 20.3 × 15.2 cm. Mogulstil ca. 1585. Metropolitan Museum of Art, New York.

ihre Schönheit.²⁶³ Diese haben Nelly Amri zufolge den Zweck, die Heilige einerseits kosmisch zu überhöhen und andererseits die erotische Versuchung zu vergegenwärtigen.²⁶⁴ Meiner Ansicht nach ist das Attribut der Schönheit jedoch vor allem ein Hinweis auf eine besondere ›Würde‹, wie sie auch die ›Beherztheit‹ gegenüber der Bedrohung durch einen Löwen ausdrückt.

Zwar heißt es, Scheich al-Shādhilī habe Scheicha al-Manūbiyya persönlich initiert,²⁶⁵ anders als der sich recht ›bürgerlich‹ gebende Meister machte sie aber keinerlei Anstalten, ihre mystischen Erfahrungen hinter einem Schleier religiöser Diskretion zu verbergen. Stattdessen stellte sie sich als ekstatische Visionärin dar.²⁶⁶ Ihr Auftritt fand bei den gelehrten Zirkeln von Tunis wenig Applaus, und man war auch keineswegs begeistert von ›feministischen Allüren‹ wie die öffentliche Koranrezitation der selbsternannten Heiligen.²⁶⁷ Ihre überzeugendste Wundertat besteht somit darin, dass eine Reihe von Gelehrten, insbesondere Juristen, die sie zunächst entschieden ablehnten, schließlich zu ihren aufrichtigen Verehrern wurden.²⁶⁸ Dies erscheint umso erstaunlicher, als Scheicha al-Manūbiyya alle bisherigen Heterodoxien von Shādhiliyya-Heiligen überbietet, indem sie sich selbst zur ›Herrin der Männer‹ (*sayyidat al-riḡāl*)²⁶⁹ beziehungsweise zur ›Polin der Pole‹ ernennt (*quṭbat al-aqtāb*).²⁷⁰

²⁶³ Vgl. Amri 2008, 161f., 175, ... etc.

²⁶⁴ Vgl. Amri 2006, 73.

²⁶⁵ Amri kommentiert diese Meinung mit den Worten (2005, 135):

Rien n'est moins sûr.

Das ist absolut fragwürdig.

²⁶⁶ Vgl. Amri 2005, 141.

²⁶⁷ Vgl. Kugle 2007, 112.

²⁶⁸ Vgl. Kugle 2007, 113 u. Amri 2008, 241-243.

²⁶⁹ Siehe oben Abschnitt 18.

²⁷⁰ Vgl. Kugle 2007, 110f. u. Amri 2008, 161, 169 u. 224.

Wahrscheinlich veranlassten solche mythografisch fixierten genderprogressiven Wort-schöpfungen²⁷¹ Nelly Amri und Katia Boissevain dazu, die tunesische Lokalheilige in der wissenschaftlichen Welt bekannt zu machen.²⁷² Hinsichtlich einer eigenen Textproduktion zeigte sich Scheicha al-Manūbiyya verhalten, aus sufischer Perspektive verantwortet sie aber die unmittelbar nach ihrem ›Heimgang‹ verfasste Hagiografie.²⁷³ Hinsichtlich der Heiligenverehrung ist dieser Text schon von daher erwähnenswert, als er einen frühen shādhilitischen Schreinkult in Tunis bezeugt. So werden die Leser wiederholt ermahnt, die Gräber der ›ehrwürdigen Gefährten‹ zu besuchen, womit wohl die Schüler Scheich al-Shādhilīs gemeint sein dürften.²⁷⁴ Ob die Scheicha zu ihnen gerechnet werden kann, ist wie gesagt wissenschaftlich umstritten.²⁷⁵ Dessen ungeachtet stellt sie im zeitgenössischen Manūbiyya-Kult für die männlichen Besucher eine spirituelle Verbindung zu Scheich al-Shādhilī her. Die Besucherinnen hingegen interessieren sich mehr für ihre mythologische Verbindung zu Sayyid al-Khiḍr, der ihr in der Gestalt eines jungen Mannes einen Heiratsantrag gemacht haben soll.²⁷⁶ Dies ist ein schönes Beispiel, wie der Khiḍr-Mythos, den wir schon im Zusammenhang mit Scheich al-Mursīs Initiation kennenlernten,²⁷⁷ in der speziellen Situation einer weiblichen Heiligen zum Ausdruck kommt.²⁷⁸ Wen wundert es, wenn Scheicha al-Manūbiyya bei dieser Art einer mystischen Weihe einen

²⁷¹ Vgl. Kugle 2007, 111.

²⁷² Vgl. Amri 2005, 2006 u. 2008, Boissevain 2002 u. 2006.

²⁷³ *Das Buch über die Tugendbeweise von Sayyida ‘Ā’isha al-Manūbiyya (Kitāb Manāqib al-sayyida ‘Ā’isha al-Manūbiyya).*

Wahrscheinlich im 7./13. Jahrhundert vom Imam der Manūba-Moschee verfasst (vgl. Boissevain 2006, 182).

²⁷⁴ Vgl. Amri 2005, 136 u. Amri 2008, 181, 189, 193, 196, 200 u. 211.

²⁷⁵ Vgl. Boissevain 2006, 181, siehe oben im selben Abschnitt.

²⁷⁶ Vgl. Boissevain 2006, 181-183 u. Amri 2008, 159.

²⁷⁷ Siehe oben Abschnitt 84.

²⁷⁸ Die Adaption des Hochzeitsmotivs für die Initiation der Mystikerin ist selbstverständlich auch von der christlichen Mystik her bekannt (vgl. Schiwy 2003, 139).

irdischen Ehestand verweigerte und an ihrer Jungfräulichkeit festhielt, was bemerkenswerterweise ihrem Ruf als einer (transzendenten) Spezialistin für das Aufsetzen von Heiratsverträgen keinen Abbruch tut.²⁷⁹ Nicht zuletzt aufgrund ihres Vermittlungsversprechens in Eheangelegenheiten nimmt ihr Schrein heute eine bevorzugte Stellung in der Heiligengrabelandschaft in Tunis ein, und die Scheicha ist keineswegs nur bei eingeschworenen Grabbesuchern, sondern allgemein unter der Stadtbevölkerung wohl bekannt.²⁸⁰ Offenbar jedoch nicht bei allen beliebt: So wurde am 16. Oktober 2012 auf ihr Grab in Tunis ein Anschlag verübt. Der Schrein ist zerstört,²⁸¹ aber anders als Scheich al-Dīsūqī, der lediglich über eine große Zahl verborgener Schreine verfügt,²⁸² hat die Scheicha in ihrem Heimatort La Manouba noch ein sehr präsenten Mausoleum ›in petto‹.²⁸³

Da Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh in Kairo an der Azhar-Universität und an der Manṣūriyya-Medresse lehrte, verlagerte sich der Sitz der Shādhiliyya von Alexandria in die ägyptische Metropole.²⁸⁴ In Alexandria führte der Shādhilī-Schüler Scheich Yāqūt al-‘Arshī (∞ 707/1307) die Tradition des Meisters fort.²⁸⁵ Hier siedelte sich auch Muḥammad al-Nağm aus Sfax an, der eine *persona incognita* der islamischen Geschichte darstellt. Sein Enkel, Scheich Muḥammad Wafā’ (∞ 765/1363)²⁸⁶, erhielt

100

Scheich
Muḥammad
Wafā’

²⁷⁹ Vgl. Boissevain 2006, 181.

²⁸⁰ Vgl. Boissevain 2002, 249

²⁸¹ Vgl. Noura 2012.

²⁸² Siehe oben Abschnitt 88.

²⁸³ Vgl. Boissevain 2002, 250f.

²⁸⁴ Vgl. Geoffroy 2005a, 16.

²⁸⁵ Vgl. Geoffroy 1998, 50. Die Moschee mit seinem Grab befindet sich in unmittelbarer Nähe der Mursī-Moschee in Alexandria, siehe unten Abschnitt 133 u. 168.

²⁸⁶ Vgl. McGregor 2004, 50.

die Sufinitiation beim Ibn-‘Aṭā’allāh-Schüler Scheich Ibn Mākhalā (∞ 732/1331).²⁸⁷ Scheich Muḥammad Wafā’ gründete seinerseits den Wafā’iyya-Shādhiliyya-Ordenszweig, der das religiöse Leben in Kairo für mehr als vier Jahrhunderte in Atem halten sollte. Seine Werke sind stark neuplatonisch gefärbt und spiegeln wie gesagt Scheich Ibn al-‘Arabīs Theorien wider.²⁸⁸ Dabei ließ Scheich Muḥammad Wafā’ sich nicht nur von einzelnen Lehren Scheich Ibn al-‘Arabīs anregen, sondern arbeitete dessen Denken zu einem neuen theosophischen System aus.²⁸⁹ Im Gegensatz zu Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh kannte er hierbei keine Scheu, die Heiligkeit über das Prophetentum zu stellen – ein Punkt, der nicht nur Scheich al-Biṣṭāmī vorgeworfen wurde,²⁹⁰ sondern sich sehr weit oben auf der Anklageliste gegen die Schule Scheich Ibn al-‘Arabīs befindet, die der Reformerscheich Ibn Taymiyya kundgab.²⁹¹ Seine Kritik, in Scheich Ibn al-‘Arabīs Hagiologie würden die Heiligen den Propheten übergeordnet (was dann auch Scheich Muḥammad Wafā’s Hagiologie betreffe), gründete sich jedoch zweifellos auf ein Missverständnis. Scheich Ibn al-‘Arabī schreibt:

فإذا سمعت أحداً من أهل الله (...) يقول إن الولي فوق النبي والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحد : وهو أن الرسول عليه السلام - من حيث هو ولي - أتم من حيث هو نبي رسول (...).

[Wenn jemand] sagt, der Heilige stehe über dem Propheten und Gesandten, so meint er dieses in einer Person: gemeint ist, dass der Gesandte – Friede sei auf ihm – als Heiliger vollkommener ist, denn als Prophet und Gesandter [...].²⁹²

Somit stimmt es durchaus, dass sich die Hierarchie ›Gesandter > Prophet > Heiliger‹ in der Person Muḥammads ﷺ laut Scheich Ibn al-‘Arabī umkehrt, dem Prophetentum

²⁸⁷ Vor allem als Verfasser eines Kommentars zu Scheich al-Shādhilīs *Meeresperikope* bekannt (vgl. McGregor 2004, 223), siehe oben Abschnitt 84.

²⁸⁸ Vgl. McGregor 2005, 107, siehe oben Abschnitt 14.

²⁸⁹ Vgl. McGregor 2004, 112-114.

²⁹⁰ Siehe oben Abschnitt 85.

²⁹¹ Vgl. McGregor 2004, 24 u. 171, Nr. 90.

²⁹² Ibn al-‘Arabī [1966], 135.

gegenüber wird aber keine spirituelle Hegemonie der Heiligengesellschaft behauptet. Scheich Muḥammad Wafā' übernahm zwar die ›Offenbarungswende‹ Scheich Ibn al-‘Arabī, jedoch vollzog er die Inversion durch die Unterscheidung in eine exoterische und eine esoterische Heiligkeit, wobei die erstere auf Moses und die zweite auf dessen Khidr-Initiation zurückgeführt wird. Wie bei Scheich Ibn al-‘Arabī steht für Scheich Muḥammad Wafā' die esoterische Heiligkeit in der Person Muḥammads ﷺ über seinem Prophetentum und seiner Gesandtheit.²⁹³ Dies ist nicht nur eine heterodoxe Spielerei, sondern die Voraussetzung, um den spirituellen Geltungsanspruch über Muḥammads ﷺ Tod hinauszuführen. Scheich Ibn al-‘Arabī tut dies, indem er die universale Heiligkeit eines ›allgemeinen Prophetentums‹ Muḥammads ﷺ Lebenszeit überdauern lässt und seine Person nur ein ›spezielles Prophetentum‹ besiegelt.²⁹⁴ Bei Scheich Muḥammad Wafā' tritt an die Stelle des ›allgemeinen Prophetentums‹ der Mythos einer zyklisch-epochalen islamischen Erneuerung (*tağdād*).²⁹⁵ Sie beinhaltet daher nicht wie das allgemeine Prophetentum eine globale Öffnung universaler Heiligkeit, sondern bleibt auf muslimisches Reformertum beschränkt.²⁹⁶ Besiegelt wird die universale Heiligkeit bei Scheich Ibn al-‘Arabī durch den apokalyptischen Jesus, während er sich selbst als Siegel der Heiligkeit Muḥammads ﷺ betrachtete.²⁹⁷ Genauso sah Scheich Muḥammad Wafā' sich offenbar als die letzte von acht Initiationsstufen einer islamischen Heilsgeschichte, die zur Erfüllung des göttlichen Wortes führen.²⁹⁸ Hiermit beanspruchte er gleichzeitig die Funktion des apokalyp-

²⁹³ Vgl. McGregor 2005, 114.

²⁹⁴ Vgl. Rahmati 2007, 119.

²⁹⁵ Es geht um das Hadīth (Abū Dāwūd 1418/1997, Bd, 4, 313):

إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها
(سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة)

Zu Beginn jedes Jahrhunderts schickt Gott zu dieser Gemeinde einen Erneuerer ihrer Religion.

²⁹⁶ Vgl. McGregor 2005, 114.

²⁹⁷ Vgl. Hirtenstein 2008, 211-215.

²⁹⁸ Vgl. McGregor 2005, 115-117.



Abbildung 71: Irakischer Maler: Die apokalyptische Fanfare des Erzengels Israfil. Buchmalerei. 17.5 × 16.1 cm. In: Zakariyā al-Qazwīnī (um 1280): ‘Ağā’ib al-makhlūqāt (Die Wunder der Schöpfung). Manuskript. Freer Gallery of Art, Washington.

tischen Jesus bei Scheich Ibn al-‘Arabī, weshalb Richard McGregor es für plausibel hält, dass Scheich Muḥammad Wafā’ die Siegel der universalen Heiligkeit und der Heiligkeit Muḥammads ﷺ in seiner Person zu vereinen glaubte.²⁹⁹ Abgesehen davon, dass die Heterodoxie Scheich Ibn al-‘Arabīs noch einmal überboten wurde, ist bemerkenswert, dass Scheich Muḥammad Wafā’s mythologisches Neuarrangement nun ganz auf seine Person abzielte. In seinem Entwurf beschließt die eigene Endzeit die Zyklen islamischer Heiligkeit unwiederbringlich, womit der göttliche ›Wille‹ in der Welt definitiv beschlossen scheint.

Scheich Ibn ‘Abbād al-Rundī (∞ 792/1390) wurde von einem seiner Schüler³⁰⁰ bewundernd neben den Großvater des ›Averroës‹, Scheich Ibn Rushd (∞ 520/1127), als Erneuerer der malikitischen³⁰¹ Rechtsschule gestellt. Innerhalb des sufischen ›Pantheons‹ figuriert Scheich Ibn ‘Abbād jedoch weniger als Pionier denn als ein Kanoniker hinsichtlich einer shādhilitischen ›Konstitution‹. Somit fügte er zwar nichts Neues hinzu, formte das Vorhandene aber zu einem ›Sufimythos‹, durch den er dem besagten Schüler zufolge die shādhilitischen Lehren in Nordafrika und al-Andalus bekannt gemacht habe.³⁰² Wenn er also keine neuen Heterodoxien hervorbrachte, wandelte er die bestehenden in ›Orthodoxien‹ um, wodurch doch wieder etwas Neues initiiert wurde, nämlich ideologische Leitlinien für seine Nachfolger.³⁰³ Geplant hatte Scheich Ibn ‘Abbād dies sicherlich nicht, denn er schreibt in der Einleitung seines Kommentars zu Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs *Weisheiten*:

²⁹⁹ Explizit wird dies in den Schriften seines Sohnes ‘Alī (vgl. McGregor 2005, 113).

³⁰⁰ Scheich Ibn al-Sakkāk (∞ 816/1413).

³⁰¹ Der Duden hat bereits den Begriff ›Schafit‹ aufgenommen. Daher wird hier ebenso bei den anderen Rechtsschulen auf die wissenschaftliche Transkription verzichtet.

³⁰² Vgl. Honerkamp 2005b, 160f. Als Quelle gibt Honerkamp die Magisterarbeit von al-Taftazānī (1958) an.

³⁰³ Vgl. Honerkamp 2005b, 164.

وقال سيدى أبو الحسن الشاذلى إن كان ولا بد أن تدبروا فدبروا أن لا تدبروا وهذه المسئلة أساس
طريق القوم بل هى جملته وكيته (...)

Und Scheich Abū l-Ḥasan al-Shādhilī³⁰⁴ sagte: »Wenn ihr nicht vorsehen müsst, dann seht vor, dass ihr nicht vorseht« – und dieses Anliegen ist die Leitlinie der [sufischen] Gemeinschaft, sie ist vielmehr ihr Alpha und Omega [...].³⁰⁵

Eine bloße Planerfüllung waren die wissenschaftlichen Bemühungen Scheich Ibn ‘Abbāds wohl kaum. Denn obgleich er in seinen Studien eher bedächtig dem Weg seines Lehrers Scheich ‘Abdannūr al-‘Imrānī (geb. 685/1286)³⁰⁶ folgte und sich wie dieser in die malikitischen Rechtswissenschaften vertiefte, bezeichnete ihn der Sufi und Jurist Scheich Ibn ‘Āshir (∞ 765/1362-3) als eine ›Gemeinschaft für sich‹.³⁰⁷ Seine Ausgezeichnetheit und Würde brachte Scheich Ibn ‘Abbād auch ästhetisch zur Darstellung. So wird berichtet, dass ein Mann ihn gefragt habe, ob er Stickereien wie auf seinem Turban für erlaubt hielte, woraufhin er entgegnete, dass sie [verwerflich³⁰⁸, aber dennoch] hübsch seien.³⁰⁹ Trotz solcher ›Grenzgänge‹ des islamischen Rechts wurde ihm eine wissenschaftliche Unbestechlichkeit nachgesagt, womit er bei der Gelehrten-schaft in hohem Ansehen stand und sein Kommentar der *Weisheiten* wie auch seine Sendschreiben in das ›Curriculum‹ der Rechtsstudien Eingang fanden.³¹⁰

³⁰⁴ Im Arabischen: *sayyidī Abū l-Ḥasan al-Shādhilī*. Siehe unten Abschnitt 119, Nr. 19.

³⁰⁵ Ibn ‘Abbād 1939, 7. *Der Erleuchtung in der Absichtslosigkeit (al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr)* widmet Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh ein eigenes Werk (Ibn ‘Aṭā’allāh 2007, siehe unten Abschnitt 104).

³⁰⁶ Vgl. Honerkamp 2005a, 75, Honerkamp 2005b, 159.

³⁰⁷ Vgl. Honerkamp 2005b, 164.

³⁰⁸ Ich maße mir hier keine Fatwa an, zumal es völlig unklar ist, um welche Art von Stickerei es sich handelte. Seide beispielsweise darf nach dem malikitischen Rechtsgelehrten Scheich Ibn al-Ḥāğğ (geb. 737/1336) nicht einmal anteilig für Herrenkleidung verwendet werden (vgl. Ghabin 2009, 222).

³⁰⁹ Vgl. Honerkamp 2005b, 166.

³¹⁰ Vgl. Honerkamp 2005b, 165. Honerkamp sagt nicht, seit wann, wo und in welcher Form



Abbildung 72: Rembrandt van Rijn und Werkstatt (1606-1669), wahrscheinlich Govaert Flinck (1615-1660): »Portret van een oosterse man met een tulband«. »Porträt eines Orientalen mit einem Turban«. Ca. 1635. Öl auf Leinwand. 98.5 × 74.5 cm. National Gallery of Art. Washington D. C.

Scheich Ibn ‘Abbād selbst wurde darüber hinaus unmittelbar nach seiner akademischen wie lebensweltlichen ›Verabschiedung‹ die Ehre zuteil, unter die Heiligen der Stadt Fès aufgenommen zu werden.³¹¹

Auch Scheich Muḥammad b. Sulaymān vom Berberstamm der Ḡazūla (∞ 870/1465)³¹² hatte in Fès malikitisches Recht studiert. Hier ließ er sich jedoch nicht nieder, sondern reiste für fast ein halbes Jahrhundert gen Orient, nach Mekka, Medina und Jerusalem. Als er in die Heimat zurückkehrte, wurde er in die Shādhiliyya initiiert und begab sich in eine immerhin vierzehn Jahre währende Klausur. Nach dieser rein spirituellen Reise ging er nach Āsfī (daher die Stadt Safi am Atlantischen Ozean) und versammelte um sich herum eine ansehnliche Anhängerschaft, weshalb die politische Vernunft den Gouverneur vermutlich dazu veranlasste, einen Giftmord zu befehlen.³¹³ Als Scheich al-Ḡazūlī der diesseitigen Welt den Rücken kehrte, war dies für den sufischen ›Globetrotter‹ keineswegs seine letzte Reise, denn sein Nachfolger Scheich al-Sayyāf, der als selbsternannter Prophet alle bisherigen Heterodoxien in den Schatten stellte, nutzte den mythenumwobenen Körper des Heiligen für seinen Werbefeldzug gegen die Regierung von Fès und nahm ihn zwanzig Jahre lang auf seinen Reisen mit. In den Manuskripten wird berichtet, wie der aufgebahrte (unverweste) Leichnam als rituelles Zentrum in die nächtlichen Zeremonien der Verschwörer integriert wurde.³¹⁴ Als auch Scheich al-Sayyāf im Jahr 890/1485 ermordet

102

Scheich
al-Ḡazūlī

Scheich Ibn ‘Abbāds Kommentar der *Weisheiten* Teil des Fiqhstudiums wurde, weist aber auf eine Erwähnung von Abū l-Ḥasan al-Qaṣṣādī (∞ 891/1486) hin, dass dieser ihn zusammen mit anderen Gelehrten studiert habe (vgl. Honerkamp 2005b, 166).

³¹¹ Vgl. Hense 2005, 75.

³¹² Vgl. al-Ziriklī 2002, Bd. 6, 151.

³¹³ Vgl. Bencheneb 1965, Bd. 2, 527.

³¹⁴ Vgl. Witkam 2007, 68.

wurde,³¹⁵ fand Scheich al-Ġazūlī zusammen mit ihm eine vorläufige Ruhestätte in der Nähe von Essaouira.³¹⁶ Ein Provisorium war es, da die Sa‘dī-Herrscher³¹⁷ sich im Kampf gegen die portugiesische Bedrohung auf Scheich al-Ġazūlīs Vision einer idealen muslimischen Gemeinde beriefen und dabei nicht nur seine Überzeugung vereinnahmten, sondern auch den Leib des Scheichs, den sie als Sinnbild für politische und militärische Einigkeit in ihre Hauptstadt Marrakesch überführten.³¹⁸ Die Beteiligung des Ġazūliyya-Ordens am Aktivismus gegen portugiesische Übergriffe³¹⁹ stellte sich als eine Art Initiation für die Anerkennung innerhalb der marokkanischen Gesellschaft heraus.³²⁰ Für zwei Jahrhunderte sollte der hierdurch erworbene Ruhm das marokkanische Bild eines engagierten Sufismus bestimmen.³²¹ Eine Würdigung des Autors Scheich al-Ġazūlī hingegen geht auf sein Werk *Die Beweise der Wohltaten* (*Dalā’il al-Khayrāt*) zurück. Aus den Inventaren privater Bibliotheken im Kairo des 12./18. Jahrhunderts ist ersichtlich, dass es zu dieser Zeit das meist abgeschriebene Buch darstellte und sogar von einer kommerziellen Vervielfältigung die Rede sein kann.³²² Jan Just Witkam sieht in ihm selbst eine Konkurrenz zum Koran – in der ästhetischen Ausgestaltung wie auch rituell, da seiner Rezitation ein ähnlich hoher Wert zugesprochen und der Text ebenfalls in ›Perikopen‹ unterteilt wurde.³²³ Auch heute noch gelten Scheich al-Ġazūlīs *Beweise der Wohltaten* in der islamischen

³¹⁵ Vgl. Knysh 2010, 247.

³¹⁶ Vgl. Hess 2010, 49.

³¹⁷ Reg. 1554-1659.

³¹⁸ Vgl. Green 2012, 151.

³¹⁹ Die dschihadistischen Aktionen des Ġazūliyya-Ordens wurden nicht zuletzt durch die Teilnahme Scheich al-Shādhilīs an der Schlacht von al-Manṣūra legitimiert (vgl. Maḥmūd 1967, 67).

³²⁰ Vgl. Lory 1997, 172b.

³²¹ Vgl. Birgivi 2005, xiv.

³²² Vgl. Hanna 2003, 95.

³²³ Vgl. Witkam 2007, 75.

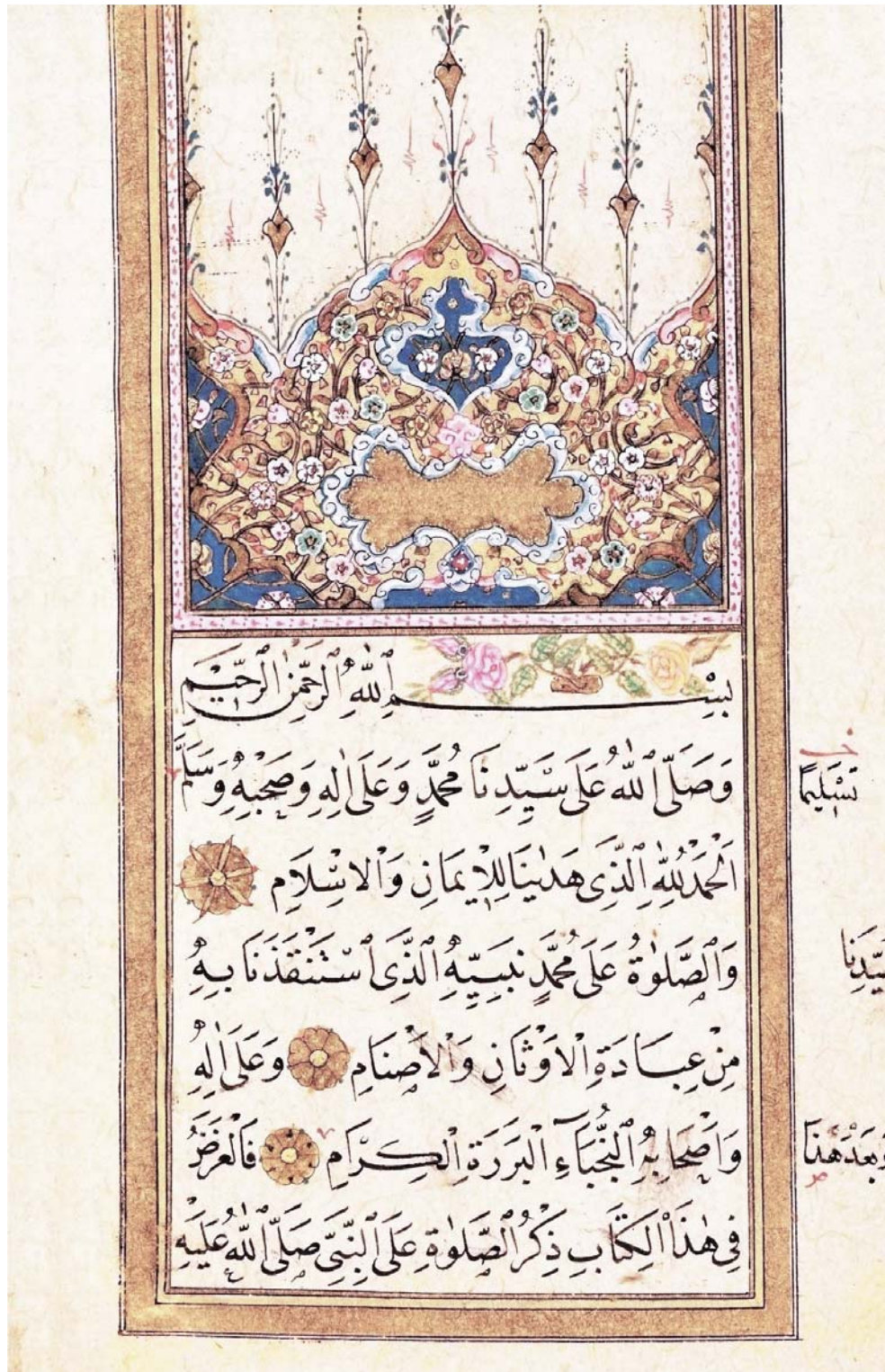


Abbildung 73: Osmanischer Illustrator: Incipitseite. Tinte, opake Wasserfarbe und Gold auf Papier. 17.5 × 12.7 cm. In: Muḥammad al- Ġazūlī (1165/1751-2): *Dalā'il al-khayrāt*. Manuskript. Los Angeles County Museum of Art.

Welt als wirkungsmächtigstes Werk im Genre ›Prophetensegensgebete‹. Seine ästhetische Erfahrung lebt insbesondere davon, dass ein sufischer Muḥammad-Mythos nach Scheich Ibn al-‘Arabī und Scheich ‘Abdalqādir al-Ġilānī geschickt mit dem Text der Prophetentradition verwoben wurde.³²⁴

Gleichfalls ein vielreisender Jurist war Scheich Aḥmad b. Yūsuf al-Rāshidī al-Milyānī (∞ 931/1521)³²⁵, ein Kadi, der auch in einem modernen Sinne als Erneuerer betrachtet werden kann.³²⁶ Seine reformatorischen Schriften rufen auf zur Auseinandersetzung mit den religiösen, sozialen und kulturellen Aspekten des Lebens, wohingegen er seiner Leserschaft dringend von übertriebener Askese, Müßiggang und Fatalismus abrät.³²⁷ Trotz seines weltgewandten Fokus behandelt Scheich Ibn Yūsuf die Spiritualität in seinem Werk keineswegs ›stiefväterlich‹. So predigt er ausgiebiges Gottesgedenken, insbesondere das Lesen der shādhilitischen Perikopengebete. Er selbst begab sich in 99 Klausuren entsprechend der Anzahl der ›schönsten Gottesnamen‹ (*asmā’ ḥusnā*).³²⁸ Als ein Schüler ihn fragte, ob es eine hundertste Klausur gäbe, antwortete Scheich Ibn Yūsuf, diese sei er selbst.³²⁹ Die Legende variiert das Thema von Scheich al-Shādhilīs Verwirklichung des ›gewaltigsten Namens‹,³³⁰ wobei es von der ›Psychologie‹ auf die sufische Praxis transferiert wird. Dementsprechend stellte der Scheich ein praktisches Regelprogramm für seine Schüler auf, das sie weiterentwickelten und erfolgreich institutionalisierten. Der Erfolg von Scheich Ibn Yūsufs Reformismus wird durch knapp ein Dutzend Shādhiliyya-Zweige bezeugt,

103

Scheich
Ibn Yūsuf

³²⁴ Vgl. Birgivi 2005, xiv.

³²⁵ Vgl. Cherif 2005, 173.

³²⁶ Vgl. Cherif 2005, 173-175.

³²⁷ Vgl. Cherif 2005, 175.

³²⁸ Siehe oben Abschnitt 51.

³²⁹ Vgl. Cherif 2005, 175.

³³⁰ Siehe oben Abschnitt 83f.

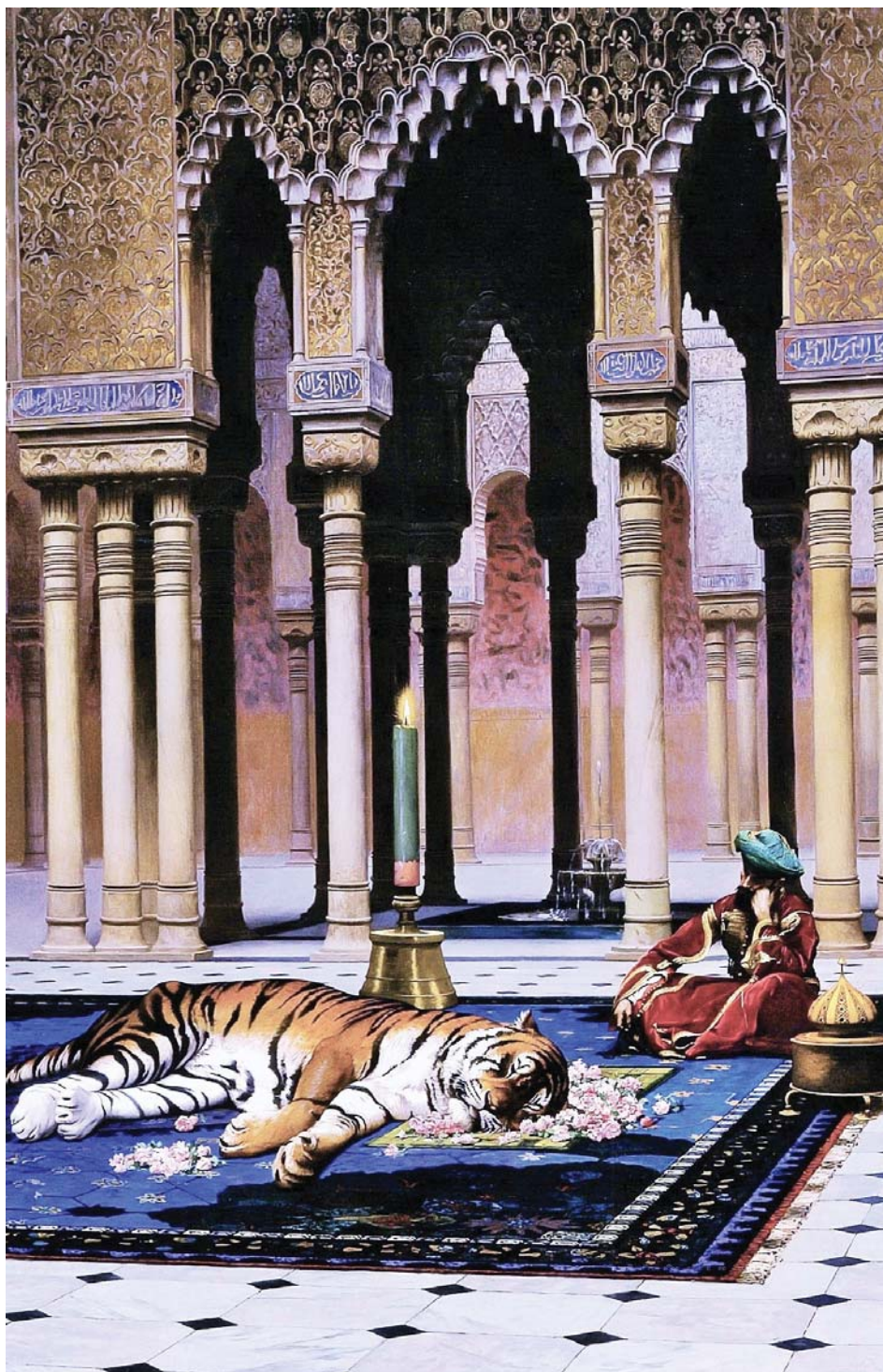


Abbildung 74: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »La douleur du Pacha. Le tigre mort« (»Des Paschas Schmerz. Der tote Tiger.«). Öl auf Leinwand, auf Masonit aufgezogen. 92.4 × 73.6 cm. 1882 oder 1885. Joslyn Art Museum. Omaha.

die sich auf ihn berufen.³³¹ Zwar hatte er sein Programm durchaus pazifistisch konzipiert, als aber Granada im Jahr 898/1492 fiel,³³² war die Grenze seiner Geduld erreicht. Er beschloss, ein Eindringen christlicher Heere in den Maghreb aufzuhalten, und versammelte eine Sufiarmee zum Widerstandskampf.³³³ Engagierte Scheich Ibn Yūsuf sich für die militärische Verteidigung seines Landes, so beruhte seine Ernennung zum Heiligen hingegen auf dem spontan geäußerten Wunsch, eine Erde zu sein, die von Gläubigen und Ungläubigen niedergetreten werde. Auf diese Aussage hin versprach sein Lehrer Scheich al-Zarrūq (∞ 899/1494) ihm eine besondere Art der ästhetischen Erfahrung, nämlich eine ›persönliche‹ Begegnung mit dem Propheten ﷺ.³³⁴ Tatsächlich muss Scheich Ibn Yūsuf sufisch ebenso begabt gewesen sein, wie sein Meister Scheich al-Zarrūq selbstkritisch war. Dieser gestand sich schließlich ein, dass die Rollen von Meister und Schüler getauscht werden mussten, wozu Mustapha Cherif bemerkt:

Le fait est plutôt rare, mais le secret de la relation initiatique dépasse les liens habituels.

Diese Begebenheit ist eher außergewöhnlich, aber das Geheimnis der Initiationsbeziehung übersteigt die gewöhnlichen Bindungen.³³⁵

Wie Scheich Ibn Yūsuf war auch dessen ›Schüler‹ ein echter Reformator. So baute Scheich Aḥmad al-Zarrūq al-Burnūsī al-Fāsī eine sufikritische Reflektiertheit zu einem systematischen ›Rechtssufismus‹ (*taṣawwuf uṣūlī*) aus, in dem Scharia und Heiligkeit in der Gestalt einer Art ›Gesetzesheiligen‹ miteinander

104

Scheich
al-Zarrūq

³³¹ Vgl. Cherif 2005, 176.

³³² Vgl. El Hareir/M'Baye 2011, Bd. 3, 883 u. Cherif 2005, 175.

³³³ Vgl. Cherif 2005, 175, 178.

³³⁴ Vgl. Cherif 2005, 177.

³³⁵ Cherif 2005, 177.

vereinigt werden.³³⁶ Dieser Legalisierungsversuch des sufischen Heiligenwesens stellt sich in Hinblick auf eine shādhilitische ›Heterodoxie‹ durchaus als ›heterodox‹ dar, und zunächst hatte Scheich al-Zarrūq im Maghreb auch wenig Erfolg mit seinen ›Erneuerungen‹. Er fand aber Sympathisanten aus Südasien, die sie über die Zentralländer der Shādhiliyya hinaus verbreiteten.³³⁷ Der wichtigste Vertreter war Scheich ‘Alī al-Muttaqī (∞ 975/1567-68) aus Gujarat, Westindien, der wie Scheich al-Zarrūq ein islamisches Rechtsstudium für notwendig erachtete, bevor ein Aspirant sich auf die Fährnisse des sufischen Weges einlassen dürfe.³³⁸ In Scheich al-Zarrūqs *Grundlagen des Sufismus (Qawā‘id al-taṣawwuf)* wird der Zweck dieses scheinbaren Umwegs verständlich. Hier kritisiert er – sicherlich in Hinblick auf seine eigene Erfahrung – die geheiligte Autorität der Sufisheichs und fordert, nicht der Lehrer, sondern der Schüler müsse sein Gegenüber prüfen, nämlich nach Schariakriterien. Scheich al-Zarrūq sah das Lehrverhältnis einer Sufiausbildung in der Tat als Kooperation von Wissensvermittler und Wissensempfänger, die sich in einer gleichberechtigten Situation hinsichtlich des islamischen Rechts befinden.³³⁹ Deshalb solle sich der Schüler auch nach Beginn seiner Lehre nicht wie der sprichwörtliche ›Tote in Leichenwäscherhand‹ verhalten.³⁴⁰ Anstatt sich auf Gedeih und Verderb auszuliefern, besinne er sich besser auf den eigenen Verstand und vergesse in der Würdigung des Meisters nicht die eigene Würde.³⁴¹ Dies klingt nun fast nach einer antizipatorischen ›Kantrezeption‹,³⁴² wobei Scheich al-Zarrūq seine ›Aufklärung‹ selbstverständ-

³³⁶ Vgl. Kugle 2005, 184f.

³³⁷ Vgl. Kugle 2005, 181.

³³⁸ Vgl. Kugle 2005, 196f.

³³⁹ Vgl. Kugle 2005, 190.

³⁴⁰ Vgl. Schimmel 2005, 21.

³⁴¹ Vgl. Kugle 2005, 191.

³⁴² Gemeint ist Kants Aussage (1867a, 161):



Abbildung 75: Werkstatt Rembrandts (1606-1669): Ein junger Gelehrter und sein Lehrer. Öl auf Leinwand. 104.6 × 88.9 cm. 1629-30. The J. Paul Getty Museum. Los Angeles.

lich als eine islamische betrachtete, die er als konkreten Bildungskanon ausarbeitete. Das juristische Fundament sollte *Der große Kodex* (*al-Mudawwana al-kubrā*) liefern, ein resümierendes Rechtskompodium des malikitischen Gelehrten Saḥnūn b. Saʿīd (∞ 240/855). Scheich Ibn ʿAṭāʾallāhs *Die Erleuchtung in der Absichtslosigkeit* (*al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr*) wie auch seine Weisheiten stellte er als Säulen seiner sufischen Didaktik vor, wobei er in den Kapiteln von Scheich Ibn ʿAbbāds *Kommentar* (*Sharḥ*)³⁴³ bereits ein halbes Jahrhundert nach seiner Niederschrift eine klassische Ordnung erkannte.³⁴⁴ Während Scheich al-Zarrūq als Vernunftmensch nichts davon hielt, sich einer rein ästhetischen Erfahrung der Heiligen früherer Epochen zu überlassen, experimentierte ein aus dem Umfeld von Scheich Ibn ʿAbbād hervorgegangener Jurasufizirkel mit speziellen Ibn-ʿAṭāʾallāh-Initiationen. Ihr Zweck war es, dem Urheber der *Weisheiten* spirituell näher zu kommen.³⁴⁵ Zu ihnen hatte Scheich al-Zarrūq seinerseits siebzehn Kommentare vorgelegt,³⁴⁶ durch die der Scheich seine Überlegungen gezielt in den shādhilitischen Schriftkomplex einfügte. Hierbei hätte er sich wiederum auf Roland Barthes' postmoderne poetische Botschaft berufen können. So behauptete er, dass kein shādhilitischer Autor einen epistemischen Vorrang behaupte, da Erkenntnis nicht in der originellen Produktion liege, sondern im Ganzen des shādhilitischen Schrifttums.³⁴⁷ Die sufischen Lektionen gingen für

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.

³⁴³ Daher: *Der Kommentar zum Buch der Weisheiten* (*Sharḥ ʿalā kitāb al-Ḥikam*), siehe oben Abschnitt 101.

³⁴⁴ Vgl. Kugle 2005, 182f. u. Honerkamp 2005b, 161.

³⁴⁵ Vgl. Hoffman 2000, 115 u. Kugle 2005, 185f.

³⁴⁶ Vgl. Katz 1996, 7, Nr. 32.

³⁴⁷ Vgl. Kugle 2006, 97. Barthes schreibt in *Der Tod des Autors* (*La mort de l'auteur*) (1984 [1968], 61):

[...] dès qu'un fait est *raconté*, à des fins intransitives, et non plus pour agir directement sur le réel, c'est-à-dire finalement hors de toute fonction autre que l'exercice même du symbole, ce décrochage se produit, la voix perd son origine, l'auteur entre dans sa propre mort, l'écriture commence.

Scheich al-Zarrūq also nicht mehr von der Person des Scheichs aus, sondern sie bestanden in einer Lektüre des entgrenzten Textmenschen, weshalb er (sofern kein geeigneter Mentor zu finden war) die sufische Führung statt durch einen Lehrer durch ein Handbuch für vollauf legitim erklärte.³⁴⁸



Abbildung 76: Osman Hamdy Bey (1842-1910): »Okuyan genç emir« (»Junger Emir beim Lesen«). Öl auf Leinwand. 45.5 × 90 cm. 1878. Louvre. Abu Dhabi.

[...] sowie eine Gegebenheit *erzählt* wird, als Selbstzweck und nicht, um unmittelbar auf das Reale einzuwirken, daher jenseits jeder anderen Funktion als die symbolische selbst, geschieht eine Abhebung, die Stimme verliert ihren Ursprung, der Autor tritt in seinen eigenen Tod ein, die Schrift beginnt.

³⁴⁸ Vgl. Kugle 2005, 192.

Ein Shādhiliyya-Vertreter, der anders als die zuvor genannten Gelehrten sich weniger mit Sufischriften als mit theologischen Werken einen Namen machte, ist Scheich Ġalāladdīn al-Suyūṭī (∞ 911/1505), einer der beiden Autoren eines ›Klassikers‹ der Koranexegese: *Der Kommentar der beiden Ġalāls (Tafsīr al-Ġalālayn)*.³⁴⁹ Scheich al-Suyūṭī stammte aus einer persischen Familie, die vor seiner Geburt nach Kairo umgesiedelt war. Bereits mit achtzehn Jahren unterrichtete er schafitisches Recht, Prophetentradition und gab Fatwas in den verschiedenen Wissenschaftszweigen.³⁵⁰ Im Alter von dreißig Jahren waren Scheich al-Suyūṭīs Werke bereits im ganzen Nahen Osten zu erstehen, und er hatte sich somit einen Namen als ›Sohn der Bücher‹ (*ibn al-kutub*) gemacht.³⁵¹ Al-Suyūṭī selbst wurde als Erneuerer des 9./15. Jahrhunderts gehandelt.³⁵² Als eine seiner Sternstunden erwies sich die Übertragung der persönlichen Rechtsfindung (*iğtihād*)³⁵³ aus dem islamischen Recht auf andere Wissensbereiche. Sein akademischer Horizont umfasste in der Tat so vielfältige Themen wie Geografie, Lexikografie, Pharmazie, Diätetik und Erotologie. Nicht weil sein Wissensdurst gestillt war, sondern weil Korruption und Kurzsichtigkeit der ehrbaren Gelehrtschaft seiner Würdevorstellung widersprachen, zog sich Scheich al-Suyūṭī mit vierzig Jahren aus dem Wissenschaftsbetrieb zurück.³⁵⁴ Für die Heiligenverehrung bedeutsam war seine Fatwa zur Frage, ob der Jahrestag des Propheten ﷺ mit einem Fest gewürdigt werden dürfe (denn ihre positive Beantwortung war eine *conditio sine qua non* für das Jahrestagsfest am Heiligengrab):

والجواب (عندي) : أن أصل عمل المولد الذي هو اجتماع الناس ، وقراءة ما تيسر من القرآن ، ورواية الأخبار الواردة في مبدأ (أمر) النبي صلى الله عليه وسلم ، وما وقع في مولده من الآيات ، ثم يمد لهم سمطاً يأكلونه ، وينصرفون من غير زيادة على ذلك من البدع (الحسنة) التي يثاب عليها صاحبها (...)

³⁴⁹ Begonnen hatte ihn sein Lehrer Ġalāladdīn al-Maḥallī (∞ 864/1459).

³⁵⁰ Insgesamt hat er rund 1000 Werke hinterlassen, von denen gerade einmal dreihundert publiziert wurden (vgl. Geoffroy 2006, Bd. 1, 785a).

³⁵¹ Vgl. Al-Muqaddam 1415/1996, 201.

³⁵² Vgl. Geoffroy 2006, Bd. 1, 784bf.

³⁵³ Zur Übertragung von *iğtihād* als ›persönliche Rechtsfindung‹ vgl. Kokew 2007, 12.

³⁵⁴ Vgl. Geoffroy 2006, Bd. 1, 785a.



Abbildung 77: Guiseppe Arcimboldo (1533-1593): »Il libraio« (»Der Buchhändler«, Kopie?). Öl auf Leinwand. 97 × 71 cm. 1562. Skoloster Castle.

[Meine] Antwort ist, dass die Grundlage für das Begehen des Jahrestags, insofern es sich um das Zusammenkommen der Leute, einen leichten Koranvortrag, das Erzählen von Überlieferungen über den Beginn (des Auftrags) des Propheten ﷺ und was an Wundern zu seiner Geburt vorfiel sowie das anschließende Reichen eines Mahls – das sie essen und sich ohne Weiteres [zu tun] zurückziehen – handelt, eine (gute) Erneuerung ist, für die der Verantwortliche belohnt wird [...].³⁵⁵

Die Bewertung einer dezenten Feier zum Prophetengeburtstag als ›gute Erneuerung‹ ist vielleicht noch keine denkerische Heldentat – sich in der theologischen Debatte für die Lehren Scheich Ibn al-‘Arabīs als Leitbild des Sufismus einzusetzen,³⁵⁶ zeugte damals wie heute sicherlich für Universitätscourage. Eine akademische ›Würdebewies Scheich al-Suyūṭī hiermit, weil er nicht für seine eigene Meinung, sondern für die Gedankenfreiheit eintrat. Respektive seiner eigenen Person entschied er sich allerdings für den Pfad der Shādhiliyya, die für ihn das richtige Mischungsverhältnis zwischen Sufismus und Scharia darstellte. Diese verband Scheich al-Suyūṭī zu einer ungewöhnlichen Art einer mythorationalen Wahrheitsfindung, denn Visionen des Propheten ﷺ (von denen er mehr als siebzig zählte) nutzte er, um dessen Meinung zu einzelnen Überlieferungen zu erfragen.³⁵⁷ Als ästhetische Erfahrung ist dieser transhistorische Austausch auch deshalb bemerkenswert, weil die Gestalt Muḥammads ﷺ nicht in einem diaphanen, sondern einem hypostatischen Habitus erscheint (*ru’yat dhātihī*).³⁵⁸ Fritz Meier schreibt über Scheich al-Suyūṭīs Deutung dieses Phänomens:

Nach Suyūṭī ist Mohammed einen richtigen menschlichen tod gestorben und begraben worden, aber nach einigen tagen oder noch am gleichen tag in seinem leib wieder auferstanden. Er erfüllt somit genau die im Neuen Testament (Apg 2,30-32) von Petrus und (Apg 13,34-37) von Paulus erwähnte voraussetzung der unverweslichkeit Jesu. Der auferstehung Mohammeds ist zwar keine auffahrt gefolgt, aber er ist nach seinem tod ohne weiteres in der lage, in seinem leib überall hinzugehen und auch in den himmel aufzusteigen, was er schon zu lebzeiten in seiner nachtreise einmal getan hatte. Mohammed

³⁵⁵ Al-Suyūṭī 1985, 41.

³⁵⁶ Vgl. Goldziher 2004 [1888], 26f. u. Knysh 1999, 79.

³⁵⁷ Vgl. Geoffroy 2006, Bd. 1, 785b.

³⁵⁸ Vgl. Ibn Ibrāhīm [2000], 207 u. Meier 1985, 43.

erhält damit zwei eigenschaften, die sonst typisch für den christlichen Jesus sind: er hat den tod durchgemacht (den die muslimen Jesus absprechen) und bleibt doch lebendig bei den menschen bis an der welt ende (Mt 28,29).³⁵⁹



Abbildung 78: Osmanischer Illustrator: Der Prophet Muḥammad verbietet die Einführung eines zusätzlichen Monats in den Mondkalender. Buchmalerei. 30 × 20,5 cm. 17. Jh. Kopie eines ilkhanisch-iranischen Manuskripts von Abū Rayḥān al-Bīrūnī (frühes 14. Jh.): *Al-Āthār al-bāqiya*. Bibliothèque nationale de France. Paris.

Das ›Konzept‹ einer konkreten Erscheinung Muḥammads ﷺ haben wir schon bei Scheich Ibn Yūsuf kennengelernt.³⁶⁰ Diese Form eines mythischen ›Naturalismus‹ stellte im 9./15. Jahrhundert offenbar ein echtes Novum dar. Ihre sufische Deutung ist, wie Meier zeigt, eng mit christlichen Vorstellungen verbunden, sodass shādhilitische Heterodoxie hier einen völlig neuen Akzent setzt. Auch in Hinblick auf die ästhetische Erfahrung ist dies ein wichtiger Einschnitt. Denn während das kosmische Muḥammadbild einer sufischen Metaphysik zuzurechnen ist, zeichnet sich die ›konkrete‹ Muḥammaderfahrung durch ihre situative Einmaligkeit aus.

³⁵⁹ Meier 1985, 43.

³⁶⁰ Vgl. Radtke 2005, 253, siehe oben Abschnitt 103.

Waren im 9./15. Jahrhundert bereits bei Scheich al-Zarrūq Ansätze zu einer Befreiung aus einer »selbstverschuldeten Unmündigkeit«³⁶¹ zu erkennen, kann bei der Initiation von Scheich Aḥmad Ibn ‘Aḡība (∞ 1224/1809) durch Scheich al-Būzīdī (∞ 1229/1814) hiervon kaum die Rede sein. So sprach der Schüler zu seinem Meister:

Scheich
Ibn ‘Aḡība

أنا بين يديك افعلي ما شئت .

Ich stehe vor dir. Mach mit mir, was du willst!³⁶²

Der Sprecher war keineswegs ein unerfahrener junger Mann, sondern ein angesehener Rechtsgelehrter, Grammatiker und Exeget.³⁶³ Überdies war Scheich Ibn ‘Aḡība gut situiert und der stolze Besitzer einer wissenschaftlichen Bibliothek, die er aufgab, als sein Scheich ihn anwies, alles Überflüssige an die Armen zu verteilen und nichts zu behalten, als er und seine Familie bis zum übernächsten Tag an Nahrung benötigen würden.³⁶⁴ Dies war zweifellos ein Neubeginn in seinem Leben (und dem seiner Familie), aber auch in seinen Schriften. Von nun an widmete sich Scheich Ibn ‘Aḡība nicht mehr der Wissenschaft, sondern befasste sich mit sufischer Erfahrung.³⁶⁵ Dies gilt in Besonderem für seine *Autohagiografie (al-Fahrāsa)*,³⁶⁶ in der er die Gründe für seinen Sinnes- und Lebenswandel plausibel macht. Seine Gedichte dienen heute als rituelle Texte bei den Versammlungen der Darqāwīyya-Shādhiliyya, deren Führung Scheich Ibn ‘Aḡība im nördlichen Teil Marokkos übernommen hatte.³⁶⁷ Unter seinen etwa vierzig Werken findet sich wie zu erwarten auch ein Kommentar zu Scheich

³⁶¹ Kant 1867a, 161.

³⁶² Ibn ‘Aḡība 1990, 46.

³⁶³ Vgl. Michon 2005, 218-221.

³⁶⁴ Vgl. Michon 2005, 222f.

³⁶⁵ Dabei handelt es sich keineswegs um einen klaren Bruch, denn Scheich Ibn ‘Aḡība hatte sich vereinzelt auch schon vor seinem sufischen Bund mit populären Sufitexten auseinandergesetzt, wie beispielsweise Scheich al-Shādhilīs *Landperikope (Ḥizb al-barr)* oder Scheich al-Būṣīrīs *Mantelgedicht* (vgl. Michon 2005, 225. Siehe oben Abschnitt 86).

³⁶⁶ 1969 von Jean-Louis Michon ins Französische und 1999 von David Streight ins Englische übersetzt.

³⁶⁷ Vgl. Michon 2005, 225 u. Singh 2009, Bd. 1, 432.



Abbildung 79: Rudolf Ernst (1854-1932): »Le mendiant« (»Der Bettler«). Öl auf Holz. 36.8 × 45.1 cm. Privatsammlung

Ibn ‘Aṭā’allāhs *Weisheiten*,³⁶⁸ der sich sowohl auf Scheich Ibn ‘Abbāds als auch auf Scheich al-Zarrūqs Kommentar bezieht und daher als ›Weisheiten‹ vierten Grades zu bezeichnen ist (wie gesagt beziehen sich Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs *Weisheiten* auf jene Scheich al-Ghazalis in seiner *Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*).³⁶⁹ Anscheinend haben sich in diesem Werk die sufischen Weisheiten so weit verdichtet, dass es den Vorläuferkommentaren den Rang in der Wertschätzung bei maghrebischen wie orientalischen Lesern streitig macht.³⁷⁰ Diese betrachtete Scheich Ibn ‘Aḡība zweifellos als ›Zeichen‹, denn er rät ihnen, ihre Mitbürger, Männer wie Frauen, zu ermahnen, schließlich könne mit dem Willen Gottes jeder Mensch (genau wie der Koran) zu einer ›Mahnung für die Weltenbewohner‹ werden.³⁷¹ In diesem Sinne zeichnet sich auch das Werk Scheich Ibn ‘Aḡības eher dadurch aus, dass an Altes erinnert wird und bekannte Elemente sich in neuer Anordnung präsentieren. Wenn sich sein Schreiben von den Vorgängern unterscheidet, dann in Hinblick auf eine Durchsichtigkeit der Darstellung und die Bemühung, komplizierte Konzepte auf den Punkt zu bringen.³⁷² Offenbar drückte sich Scheich Ibn ‘Aḡības Entsagung also auch in seinem literarischen Opus aus. Eine Grablegende spielt meines Erachtens auf diese neue stilistische ›Prägnanz‹ an. In ihr wird erzählt, wie ein Verwandter von Scheich Ibn ‘Aḡība nach seinem Ableben davon träumte, dass dieser eine Überflutung beanstandete. Als das Grab geöffnet wurde, war dort tatsächlich eine Quelle reinen Wassers entsprungen, weshalb der Leichnam an einen trockenen Ort verlegt werden musste.³⁷³ Was da mythologisch hervorsprudelt, ist

³⁶⁸ Ihr Titel ist *Die Erweckung der Bestrebungen durch die Exegese der Weisheiten (Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam)*.

³⁶⁹ Siehe oben Abschnitt 85.

Im Übrigen ist Scheich al-Ghazālīs *Wiederbelebung* (siehe oben Abschnitt 77) maßgeblich eine Überarbeitung von Scheich Abū Ṭālib al-Makkīs ›Weisheiten‹ in der *Herzensnahrung (Qūt al-qulūb)*, vgl. Karamustafa 2007, 258.

³⁷⁰ Vgl. Honerkamp 2005b, 163.

³⁷¹ Q 81,27, vgl. Michon 2005, 227.

³⁷² Vgl. Michon 2005, 226.

³⁷³ Vgl. Michon 1973, 80.

wohl die Durchsichtigkeit von Scheich Ibn ‘Ağības Weisheit, die mythologisch als ›klares Wasser‹ seiner Graberde entspringt.

107

In seinem Artikel »Das islamische achtzehnte Jahrhundert« zitiert Reinhard Schulze ein Werk, in dem Scheich Ibn ‘Ağība aufgefordert wird,

Scheich
Ibn Idrīs

Bücher nicht mehr nach dem Prinzip ›A sagte, B sagte‹ etc. zu verfassen, sondern den eigenen Verstand und das eigene Nachdenken als alleinigen Maßstab für das Abfassen von Büchern zu benutzen.³⁷⁴

Dieser neue Vernunftglauben zeige sich, so Schulze, auch in der auf Scheich Aḥmad b. Idrīs (1253/1837)³⁷⁵ zurückgehenden Bewegung, dem sogenannten ›Neosufismus‹³⁷⁶:

Schon im 18. Jahrhundert entwickelten führende Scheiche des Neo-Sufismus eine weitergehende *iğtihād*-Theorie, nach der der *iğtihād* das freie Rasonieren zur Urteilsfindung, zu einem freien Willen desjenigen erweitert wurde, der als Führer der islamischen Gemeinde durch direkte prophetische Emanation zum Urteilen berufen war.³⁷⁷

Ohne sich auf den Begriff ›Neosufismus‹ festzulegen, schlug Schulze den heuristischen Begriff ›islamische Aufklärung‹ vor, womit er unversehens einen ›Aufruhr‹ in orientalistischen Wissenschaftskreisen entfachte.³⁷⁸ In der noch nicht ganz verstummten Debatte spielte selbstverständlich auch das kantische Thema des ›Ausgangs aus der Unmündigkeit‹ eine Rolle.³⁷⁹ Diese schien bei Scheich Ibn Idrīs genauso wenig überwunden zu sein wie bei Scheich Ibn ‘Ağība.³⁸⁰ Beanstandet wurde aber insbesondere, dass Schulze den Rechtsfindungsbegriff (*iğtihād*) bei Scheich Ibn Idrīs

³⁷⁴ Schulze 1990a, 153 bzw. al-Şighayyir 1988, Bd. 1, 111f.

³⁷⁵ Vgl. Radtke 1994, 56.

³⁷⁶ Vgl. Schulze 1990b [¹1989], 25, siehe oben Abschnitt 95.

³⁷⁷ Schulze 1990b [¹1989], 35f.

³⁷⁸ Vgl. Schulze 1990b [¹1989], 2 u. 1996, 293, Nr. 46 u. 296. Zu Reinhard Schulzes Rechtfertigung vgl. ders. 1996 u. Hofheinz [s. a.].

³⁷⁹ Vgl. Radtke 1994, 49 u. Kant 1867a, 161.

³⁸⁰ Alle Sufilehrer von Scheich Ibn Idrīs’ waren Shādhiliyya-Anhänger, er selbst bezeichnete sich aber nicht als Shādhilit (vgl. Radtke, 2005, 250 u. Radtke 1994, 56 u. 58.).

als ›Rationalismus‹ werte, obgleich dessen Erkenntnisbegriff hinsichtlich der Offenbarungsschrift gerade nicht im Denken, sondern im intuitiven Erfassen göttlicher Wahrheit bestehe.³⁸¹ Wohlgermerkt spricht der Gott der Bibel für Kant zwar durch eine Vernunftexegese, die Erkenntnis des Göttlichen aber sei keineswegs der Vernunft zugänglich, sondern eine intuitive ›symbolische‹ Erkenntnis.³⁸² Dennoch dürfte die von Schulze zwar nicht aufgestellte, aber durch seine Anregungen im wissenschaftlichen Raum stehende These eines ›aufgeklärten Neosufismus‹³⁸³ wie gesagt zu den akademischen ›Schimären‹ zu rechnen sein, da Sufismus – wie bereits erwähnt – immer schon eine Art von ›Aufklärung‹ bedeutet.³⁸⁴ Scheich Ibn Idrīs' Polemik gegen eine ungläubwürdige islamische Rechtstradition (*taqlīd*)³⁸⁵ ist aber gewiss als Zeichen zu deuten, dass die shādhilitische Bemühung um ein harmonisches Verhältnis zwischen Sufismus und Rechtstradition, vom Mut zur Dissonanz abgelöst wurde. Dieser Wandel ist keineswegs als shādhilitischer ›Individualismus‹ zu sehen, sicherlich aber als ›kantische‹ Voranstellung der Sinneswahrnehmung gegenüber einem metaphysischen Vernunftdenken,³⁸⁶ die über Scheich al-Zarrūqs antizipatorische ›Kantrezeption‹ durchaus noch einen Schritt hinausgeht.³⁸⁷

Scheich Ibn Idrīs' Bevorzugung des Ästhetischen zeigt sich vor allem im Ziel des ›Muḥammadanischen Wegs‹ (*tarīqa muḥammadiyya*)³⁸⁸, das für den Scheich in der

³⁸¹ Vgl. Radtke 1994, 58.

³⁸² Vgl. Jüngel 2005, 30 u. May 2012, 1.

³⁸³ Schulze ging es umgekehrt um den Nachweis, »daß die These vom Fehlen einer islamischen Aufklärung aus theoretischen Gründen in sich widersprüchlich ist« (Schulze 1996, 277).

³⁸⁴ Siehe oben Abschnitt 95. Rex O'Fahey und Bernd Radtke haben zwar aufgezeigt, dass es sich beim Neosufismus lediglich um eine Konstruktion westlicher Wissenschaftler handle (vgl. O'Fahey/Radtke 1993, 52-87), O'Fahey räumt aber ein, dass ein ausgesprochenere Reformsufismus in den geografischen Randgebieten des Islam doch erkennbare Konturen angenommen habe (vgl. O'Fahey 1990, 5f.).

³⁸⁵ Vgl. Radtke 1994, 58. Von den zeitgenössischen wahhābitischen Puristen wurden freilich ganz ähnliche Töne angeschlagen (vgl. Radtke 2005, 253).

³⁸⁶ Siehe oben Abschnitt 9 u. 94.

³⁸⁷ Siehe oben Abschnitt 104.

³⁸⁸ Der Muḥammadanische Weg ist wohlweislich keine shādhilitische Erfindung. Erwähnt wird er seit dem 9./15. Jahrhundert (vgl. Radtke 2005, 251-253).

Begegnung mit dem physisch präsenten, ›fleischgewordenen‹ Propheten liegt.³⁸⁹ Findet sich eine Konkretisierung der Muḥammadvision wie gesagt bereits im 9./15. Jahrhundert bei den Scheichs Ibn Yūsuf und al-Suyūṭī,³⁹⁰ so wurde diese Art einer ästhetischen Erfahrung seit dem 12./18. Jahrhundert bei Scheich Ibn Idrīs – aber



Abbildung 80: Illustrator des Verlegers Jean Berthelin: »Mahomet Prophète des Turcs« (»Mohammed, Prophet der Türken«). Druckgrafik. Ca. 16 × 16 cm. In: Michel Baudier [1641]: Histoire générale de la religion des turcs. Rouen. S. 13.

³⁸⁹ Der Begriff ist bei Scheich Ibn Idrīs ›das Schauen des Propheten im Wachzustand‹ (*ru'yat al-nabī yaqzatan*), vgl. O'Fahey 1990, 4 u. Radtke 1994, 58f., siehe oben Abschnitt 105.

³⁹⁰ Die konkrete Muḥammadvision findet sich auch bei dem erwähnten Shādhiliyya-Scheich Abū l-Mawāhib (vgl. Ibn Ibrāhīm [2000], 207, siehe oben Abschnitt 83).

genauso auch bei Scheich Aḥmad al-Tiġānī (∞ 1230/1815) – zur sufischen Methode erhoben.³⁹¹ Die pädagogische Funktion der Prophetenfigur für die Sufiaspiranten zeigt sich in der folgenden Passage aus Scheich Ibn Idrīs' *Die Horte aus Lichtperlen* (*Kunūz al-ġawāhir*):

وذلك انه يعلمه اولا تخيل صورة الطرفين وهما صوره من يباشره بالتلقين لانه اصل كبير في السير والسلوك
وصورة النبي صلى الله عليه وسلم لانه هو الواسطة العظمى

Das bedeutet, dass der [Meister] ihm zunächst das Imaginieren des Bildes vermittelt, das zwei Seiten hat, und diese sind das Bild dessen, der für die Eingebung (oder: Unterweisung) verantwortlich ist, weil er ein wichtiger Ausgangspunkt für die Reise und die Führung ist, und das Bild des Propheten ﷺ, weil dieser die mächtigste Verbindung darstellt.³⁹²

Ungeachtet seiner wachsenden Anhängerschaft vermied Scheich Ibn Idrīs, eine eigene Bewegung zu gründen. Zu dieser vornehmen Zurückhaltung veranlasste ihn sein religiöser Relativismus, der ihm die eigene Überzeugung nicht wichtig genug erscheinen ließ, um mit einer gutgemeinten Reformation ungewollt religiöse Streitigkeiten zu entfachen. Scheich Ibn Idrīs' Würde offenbart sich hier in der Toleranz gegenüber dem Anderen.³⁹³ Seine Schüler folgten ihm nicht in dieser skrupulösen Selbstkritik. So wurden verschiedene Orden ins Leben gerufen, darunter die antikolonial-dschihadistische Sanūsiyya, deren letzter Scheich unmittelbar vor Muammar al-Gaddafis³⁹⁴ Machtergreifung als Idrīs I. (reg. 1371-1389/1951-1969) den libyschen Thron bestieg.³⁹⁵ Genauso wenig erfolgreich wie die Monarchie der

³⁹¹ Vgl. Radtke 2005, 253.

³⁹² Radtke/O'Fahey/O'Kane 1996, 176.

³⁹³ Vgl. O'Fahey 1990, 209.

Dieses Toleranzverständnis ist in der Tat ein Charakteristikum für die europäische Aufklärung. Albert Gasser schreibt pathetisch (2008, 149):

Nach dem mörderischen Dreißigjährigen Krieg (1618-1648) hatten die Menschen die selbstzerfleischenden und mit horrendem Hexenwahn einhergehenden konfessionellen Konflikte satt und sehnten sich nach Frieden und Harmonie. Aufklärung und Toleranz stiegen aus dem unheilvollen Sumpf.

³⁹⁴ Entsprechend den Mediengewohnheiten transkribiert.

³⁹⁵ Vgl. Miller 1997, 212-215.



Abbildung 81: Maṣraf Libiyā al-Markazī (Libysche Zentralbank): Ein halbes Libysches Pfund [Offset Litho u. a.]. 15 × 8 cm. 1952. DeLaRue. Basinkstoke.

Sanūsiyya war die Gründung des Idrisischen Staates (*Dawla Idrīsiyya*) im heutigen Saudi-Arabien durch einen Urgroßenkel von Scheich Ibn Idrīs,³⁹⁶ denn die Sufination auf der Arabischen Halbinsel verschwand im Jahr 1350-1/1932 nach einer gescheiterten Rebellion gegen die saudische Macht, nachdem man Scheich Ibn Idrīs' Mausoleum im südwestarabischen Ṣabyā bereits zerstört hatte.³⁹⁷

In der Shādhiliyya-Hagiografie figuriert Scheich Ibn Idrīs unter anderem als Schüler von Scheich al-‘Arabī al-Darqāwī (1239/1823).³⁹⁸ Auch er gehört zur Reihe shādhilitischer Reformer³⁹⁹ und wurde von seinen Schülern (in einer Wiederaufbereitung wafā’itischer Hagiologie) mit der Prophetie identifiziert, nach der in jedem Jahr-

108

Scheich
al-Darqāwī

Judith Millers Darstellung ist ein gutes Beispiel, wie selbst der sufische antikoloniale Widerstandskampf in das Bild eines ›gewalttätigen Nahen Ostens‹ eingefügt wird. Bei dem sanūsitischen König handelt es sich um Idrīs I. (reg. 1371-1389/1951-1969).

³⁹⁶ Daher Muḥammad al-Idrīsī (∞ 1341/1923). Vgl. O’Fahey 1990, 122.

³⁹⁷ Vgl. O’Fahey 1990, 122-125.

³⁹⁸ Vgl. Meftah 2005, 237 u. O’Fahey 1990, 46.

³⁹⁹ Vgl. Zekri 2005, 229.

hundert ein Erneuerer (*muğaddid*) zur muslimischen Gemeinde gesandt werde.⁴⁰⁰ Grundlage für seine Reform war die Gleichsetzung von ›äußerlich‹ (*zāhir*) und ›innerlich‹ (*bāṭin*), die bei ihm dem Begriffspaar ›Essenz‹ und ›Eigenschaft‹ beziehungsweise den Gottesepitheta ›Erhabenheit‹ (Ġalāl) und ›Schönheit‹ (Ġamāl) entsprachen.⁴⁰¹ Somit war das Äußerliche für ihn keineswegs zu vernachlässigen, und er predigte radikal gegen den Machtmissbrauch des Establishments.⁴⁰² Eine ›Mauerblümchenideologie‹, wie Scheich Ibn Idrīs sie vertrat, hätte in Scheich al-Darqāwīs Gedankengebäude in der Tat wenig Sinn,⁴⁰³ und die marokkanischen ›Blumenkinder‹ der Darqāwīyya demonstrierten gemäß ihrer Weltanschauung sufische Würde ästhetisch durch das auch heute wieder moderne Tragen von Rosenkränzen als Halskette, Trampen, Natural Walking und Leute ›anschnorren‹ . . .⁴⁰⁴

Diesen ›Aussteigern‹ schloss sich zunächst auch Sultan Mawlāy Sulaymān (reg. 1200-1238/1792-1822)⁴⁰⁵ an, bis er auf wahhabitische Intervention hin ›erwachsen‹ wurde und dies mit drei persönlich verfassten Schriften gegen die Heiligenverehrung kundtat.⁴⁰⁶ Scheich al-Darqāwī besuchte offenbar regelmäßig die Mausoleen in Fès, insbesondere das Grab von Idrīs I. (reg. 172-175/789-791), dem Gründervater des islamischen Marokko, von dem er als Heiligeninitiation ein ›Buch mit Perlen‹ entgegennahm.⁴⁰⁷ Gleichwohl hielt er wie Scheich al-Zarrūq nicht davon, wenn Sufiaspiranten von entrückten Heiligen initiiert wur-

⁴⁰⁰ Siehe oben Abschnitt 100.

⁴⁰¹ Vgl. Zekri 2005, 232.

⁴⁰² Vgl. Voll 1994 [¹1982], 71f.

⁴⁰³ Siehe oben Abschnitt 107.

⁴⁰⁴ Vgl. Zekri 2005, 232. Das Etikett ›Neosufismus‹ wurde im Übrigen auch speziell auf die Darqāwīyya-Shādhiliyya bezogen (vgl. Baldick 2012, 141).

⁴⁰⁵ Reg. 1200-1238/1792-1822.

⁴⁰⁶ Vgl. Zekri 2005, 233.

⁴⁰⁷ Vgl. Zekri 2005, 230.

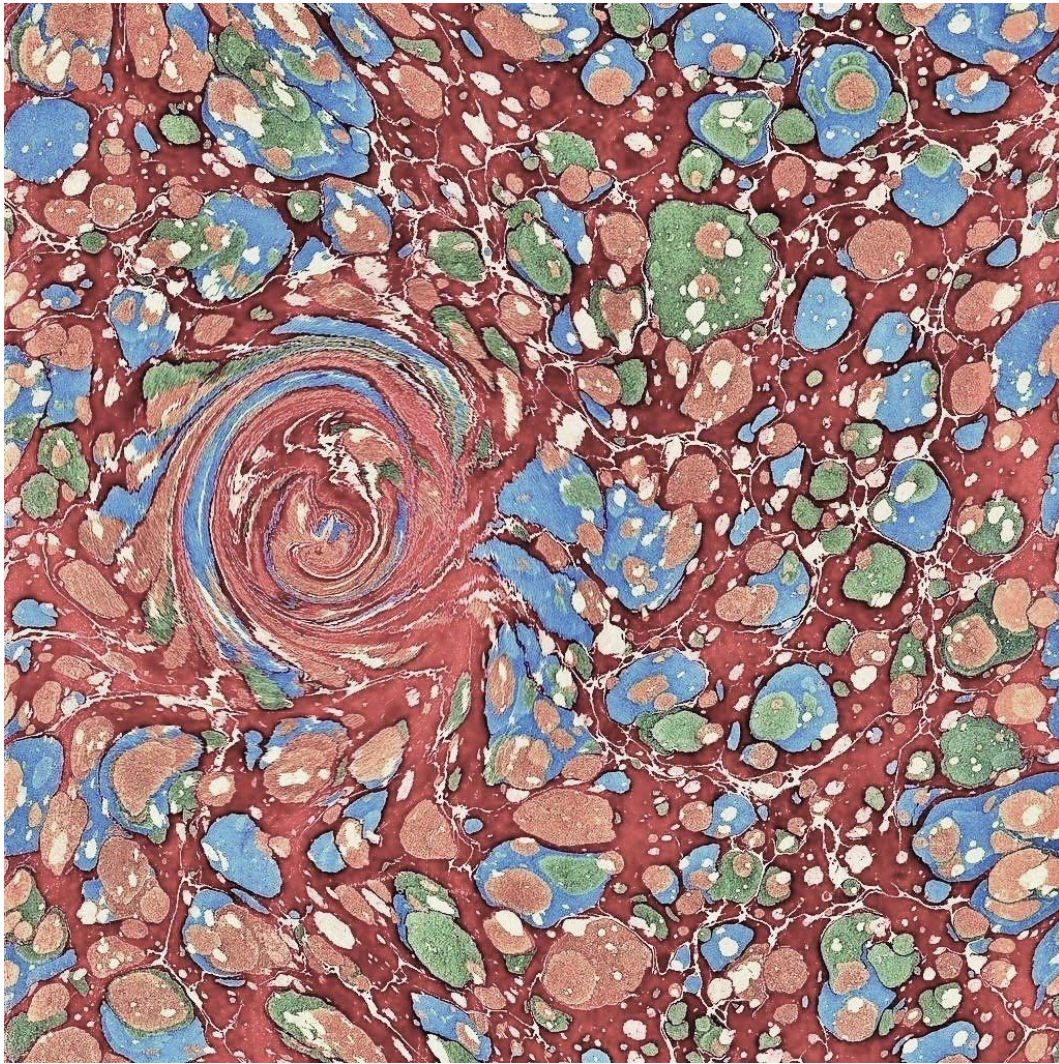


Abbildung 82: Hergestellt für den Verleger François A. Aulard (1849-1928): Marmorpapier auf der Innenseite des handgebundenen Buchdeckels. Höhe 17 cm. In: Giacomo Leopardi (1880): *Poesies et œuvres morales*. (Gedichte und moralische Werke). Paris. Bd. 2

den, denn da könnten sie sich besser gleich vom ›Geist Muḥammads‹ führen lassen.⁴⁰⁸ Was sprach dagegen? In Hinblick auf seine sufische ›Hippievision‹ vielleicht, dass in einem reinen ›Muḥammadsufismus‹ die mythologische Freiheit verloren ginge und keine gesellschaftliche Grenzerfahrung mehr möglich wäre.

⁴⁰⁸ Vgl. Meftah 2005, 240.

Scheich Aḥmad al-‘Alāwī (∞ 1353/1934)⁴⁰⁹ sah sich als Reformers in der direkten Nachfolge Scheich al-Darqāwīs.⁴¹⁰ Seine Lehre ist dogmatisch unauffällig und zeichnet sich ähnlich wie andere Bewegungen des ›Neosufismus‹ durch Scharia-treue und missionarischen Eifer aus.⁴¹¹ Martin Lings hat Scheich al-‘Alāwī mit seiner antithetischen Außen-Innen-Biografie *A Sufi Saint in the Twentieth Century* im Westen zu einem buchstäblichen Sufimythos erhoben.⁴¹² Mindestens so beeindruckend wie die Innensicht ist dabei der medizinische Bericht von Scheich al-‘Alāwīs Arzt Dr. Marcel Carret. Er erzählt von einem Patienten, dessen Würde über den Wunsch nach Genesung erhaben zu sein schien und der sich deshalb lediglich Aufklärung über seinen Gesundheitszustand erbat.⁴¹³ So wenig Interesse wie Scheich al-‘Alāwī für die eigene Gesundung aufbrachte, so wichtig war ihm ein Heilsweg für die Krankheiten seiner Zeit. Deshalb verlegte er die jährliche Ordensversammlung von einem provinziellen Heiligengrab in die Hauptstadt Algier, um dort mit der Elite der algerischen Intellektuellen Zukunftspläne für das Land zu schmieden.⁴¹⁴ Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs *Erleuchtung in der Absichtslosigkeit*⁴¹⁵ war für Scheich al-‘Alāwī offenbar überholt. Immerhin aber handelte er nach der Devise *omnia tempus habent*. So befand er den traditionell sufischen Widerstandskampf als nicht zeitgemäß und kooperierte mit der französischen Kolonialregierung. In einer ›Neufassung‹ der shādhilitischen *Weisheiten* schreibt Scheich al-‘Alāwī (maghrebinische Punktierung):⁴¹⁶

109

Scheich
al-‘Alāwī

⁴⁰⁹ Vgl. Knysh 1998, Bd. 1, 309.

⁴¹⁰ Vgl. Lings 1971, 83.

⁴¹¹ Vgl. Weismann 2005, 265.

⁴¹² Vgl. Lings 1971.

⁴¹³ Vgl. Lings 1971, 15.

⁴¹⁴ Vgl. Bentounès 2005, 295 u. 299.

⁴¹⁵ Siehe oben Abschnitt 101.

⁴¹⁶ Vgl. Sedgwick 2008, 197.

من عمل بالعلم قبل أوامه عوفب حرمانه ولا تجعل بالفراءن من قبل أن يفضى إليك وحيه

Wer entsprechend seinem Wissen handelt, bevor die Zeit hierfür reif ist, wird dadurch bestraft, dass es ihm wieder entzogen wird, »und überstürze nicht mit dem Koran[vortrag], bevor dir seine Eingebung vollständig zuteil wurde [Q 20,114]«. ⁴¹⁷

Zumindest sah Scheich al-‘Alāwī die Zeit dafür gekommen, um christliche Theologen dazu zu bewegen, dass sie von der Trinitätslehre abschwören. ⁴¹⁸ Für muslimische Gelehrte hingegen produzierte er die obligaten apologetischen Schriften zur Rechtfertigung des Sufismus. ⁴¹⁹ Bemerkenswert ist allerdings sein sufischer Kommentar zum malikitischen Rechtstraktat *Der hilfreiche Führer* (*al-Murshid al-mu‘īn*) von Scheich Ibn ‘Āshir (∞ 1040/1631), denn hier kehrt sich die Rechtfertigung der Mystik in eine ›Mystifizierung des Rechts‹ um. ⁴²⁰ Für eine sufische Lesart bietet sich der Traktat insofern an, ⁴²¹ da er in Versen verfasst ist und somit von sich aus auf die ästhetische beziehungsweise mystische Erfahrung verweist. ⁴²² Mit sufischer Hermeneutik überschrieb der Scheich jedoch nicht nur die Scharia, sondern auch die arabische *nahḍa*-Bewegung. ⁴²³ An dieser kollektiven Initiation in die Moderne nahm der Scheich mit der Gründung mehrerer Zeitschriften teil, darunter *Die Algerische Berichterstattung* (*al-Balāgh al-ḡazā‘iri*), die bald in der ganzen arabisch-islamischen Welt wahrgenommen wurde. ⁴²⁴ Wenn Scheich al-‘Alāwī dazu beitrug, dass westliche Gedanken in der islamischen Tradition ›verwurzelt‹ werden konnten, dann wohl deshalb, weil die

⁴¹⁷ Al-‘Alāwī 2004, 19.

⁴¹⁸ Vgl. Sedgwick 2008, 198.

⁴¹⁹ Vgl. al-‘Alāwī 1986.

⁴²⁰ Vgl. al-‘Alāwī [1936].

⁴²¹ Naheliegend war ein sufischer Kommentar des *Hilfreichen Führers* von daher, als der letzte Teil von den Prinzipien des Sufismus handelt (vgl. Ibn ‘Āshir [s. a.], 23f.).

⁴²² Vgl. Zargar 2008, 111f.

⁴²³ Der Beginn der *nahḍa* wird in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angesetzt.

⁴²⁴ Vgl. Bentounès 2005, 295 u. 299.



Abbildung 83: Anders Zorn (1860-1920): »På Terrassen, Alger« (»Über den Terrassen von Algier«). Aquarell und Gouache auf einer mit Papier bezogenen Tafel. 48.7 × 34.7 cm. 1887. Privatsammlung.

Moderne als profane Version monotheistischer Heilsgeschichte von dieser abgetrennt immer noch einen Monomythos darstellt, der sich in Hinblick auf den Sufismus nach eigenen Bedürfnissen ›zurechtbasteln‹ ließ.⁴²⁵

Verstand sich die *nahḍa*-Bewegung als kulturelle ›Auferstehung‹ nach einem Zeitalter des Niedergangs (*‘aṣr al-inḥitāt*), so zeigen die verschiedenen Heiligenviten und ihre heterodoxen Leistungen, dass im Sufismus von einer Verfallsperiode nicht die Rede sein kann.⁴²⁶ Lässt sich dennoch eine allmähliche Verschiebung heterodoxer Produktion hin zum Politischen konstatieren, könnte dies auch das Interesse der Sekundärliteratur reflektieren.⁴²⁷ Eine Beteiligung am historischen Geschehen ist jedenfalls nichts Neues, denn wie wir gesehen haben, nahm schon Scheich al-Shādhilī am Kampf gegen die Kreuzfahrer teil.⁴²⁸ Für Scheicha al-Manūbiyya schien Europa hingegen gar nicht zu existieren. Ihre Auseinandersetzungen fanden im gesellschaftlichen Milieu statt, wo sie als Frau auf beträchtliche Feindseligkeiten traf. Heterodox war ihre Mystik nicht, weil sie sich gegenüber ihrem Lehrer unterscheiden wollte, sondern weil sie ihren spirituellen Machtanspruch als Heilige behaupten musste. Scheich Muḥammad Wafā’ wiederum stand ganz in einer Linie mit Scheich Ibn al-‘Arabī. Indem er sowohl dessen ›autozentristische‹ als auch ›universalistische‹ Mystik auf sich selbst bezog, verlieh er ihr eine neue historische Bedeutung. Im Gegenteil hierzu artikulierte sich Scheich Ibn ‘Abbāds Neuerung als Kampf gegen die Geschichte. Drohte die Shādhiliyya sich in ihrer heterodoxen Vielfalt aufzulösen, so versuch-

⁴²⁵ Vgl. Marquard 1979, 49.

⁴²⁶ Vgl. Kassir 2004, 43.

⁴²⁷ Da ein politischer Aktivismus der Heiligen vorwiegend militärische und kulturelle Ost-West-Konflikte betrifft, ist zu erwarten, dass er die Aufmerksamkeit der Forscher umso mehr erregt, je näher er der Gegenwart kommt.

⁴²⁸ Siehe oben Abschnitt 25.

te er, sie durch Kanonisierung in eine klassische Form zu gießen, wodurch er wiederum eine neue Dimension von Heterodoxie erreichte. Scheich al-Ġazūlīs Hauptwerk *Die Beweise der Wohltaten* wurde indessen weniger von ihm selbst als von seinen Lesern zu ›Klassikern‹ gekürt, und sogar in nicht-sufischen Kreisen habe es dem Koran als rituelle Lektüre Konkurrenz gemacht. Scheich Ibn Yūsuf begnügte sich nicht mit solchen spirituellen ›Wohltaten‹, sondern machte den Sufismus selbst zu einem Wohlfahrtsunternehmen. Er verneinte die blinde Gotteshingabe, denn das Individuum habe auch Pflichten gegenüber der Gesellschaft. Hinsichtlich der Sorge um die eigene Person bemängelte sein Meister und späterer Schüler Scheich al-Zarrūq den blinden Gehorsam gegenüber dem sufischen Führer. Über den Respekt ihm gegenüber sei das islamische Recht zu stellen und somit auch der gesunde Menschenverstand über einen Mystizismus. Scheich al-Suyūṭī hingegen vertraute in seiner Wissenschaft auf die Vision Muḥammads ﷺ, die sich vor seinen Augen mit materieller Klarheit manifestierte. Neu war auch die Klarheit von Scheich Ibn ‘Aḡṭbas Darstellung shādhilitischer Lehren. Mystik war bei ihm nichts Geheimnisvolles, sondern etwas allgemein Verständliches. Scheich Ibn Idrīs bekämpfte seinerseits eine ›Verklärung‹ der islamischen Rechtswissenschaften. Genau umgekehrt zu Scheich al-Zarrūq stellte er ihnen die Methode eines ›Muḥammadanischen Weges‹ gegenüber, den beschränkt zu haben er als Reifezeugnis für eine Beurteilung islamisch-juristischer Fragen betrachtete. Bei Scheich al-Darqāwī wurde der sufische Weg nun zum Ausstieg aus der Gesellschaft, weshalb ihm eine didaktische Führung durch den Geist des Propheten ﷺ vielleicht zu viel ›Gesetzesglauben‹ erschien. Scheich al-‘Alāwīs Widerstand richtete sich nicht gegen die Gesellschaft und auch nicht wie in früheren Jahrhunderten gegen die Kolonialisierung, sondern gegen die vermeintliche Korruption der arabisch-islamischen Kultur.

Wie sich gezeigt hat, verband sich der shādhilitische Sufismus schließlich mit dem westlichen Fortschrittsmythos. Diese ›Amalgamierung‹ lässt sich in Hinblick auf ›kantische‹ Anklänge in den Reformen der Shādhiliyya wie auch durch ihre geschichtliche Dynamik erklären. Eine gewisse Affinität besteht zudem zwischen dem Fortschrittsmythos und dem Khidr-Mythos, auf den Scheicha al-Manūbiyya ihre Heiligkeit gründete oder Scheich Muḥammad Wafā' seine ›esoterische Reihe‹ der Erneuerer zurückführte. Ähnlich wie die Heilsgeschichte der Moderne wird die Khidr-Figur einerseits als transhistorisch betrachtet und andererseits als Führer zum ›inneren Paradies‹.⁴²⁹ Als mythologischer Hintergrund scheint die Khidr-Legende auch bei Scheich al-Zarrūqs ›Gesetzesheiligen‹ durch. So reflektiert diese Figur den koranischen Gesetzespropheten Moses, der bei dem ›Mystiker‹ Sayyid al-Khidr in die Lehre ging.⁴³⁰ Während bei Scheich al-Zarrūq das Gesetz dennoch der Mystik übergeordnet wird, steht bei Scheich al-Suyūṭī wie im Koran das mystische Wissen über dem juristischen. Zudem erscheint Muḥammad ﷺ in der transhistorischen Form der Khidr-Figur, wobei Scheich al-Suyūṭīs Muḥammadkonzept Meier zufolge auch auf den christlichen Auferstehungsmythos anspielt. Sowohl mit dem Khidr-Mythos als auch mit dem biblischen Jesus ist die Lebensquellsage verbunden,⁴³¹ die bei Scheich Ibn 'Aḡības Grablegende mitzudenken ist. Bei Scheich Ibn Idrīs wiederum übernimmt Muḥammad ﷺ in seiner ›Fleischwerdung‹ nach dem traditionellen Khidr-Prinzip die Führung auf dem mystischen Weg. Dies sind nur ein paar Exempel mythologischer Verknüpfungen zwischen den verschiedenen Reformprogrammen, die aber bereits zeigen, dass ein überaus brüchiges Bild der Shādhiliyya hinsichtlich konzeptioneller Neuerungen als mythische ›Improvisation‹ dennoch ein Ganzes ergibt.

⁴²⁹ Vgl. Aymard/Laude 2012 [12004], 70.

⁴³⁰ Vgl. Johns 1987, 137.

⁴³¹ Vgl. Q 18, 61-64 u. Joh 4,14.

Die Verbindung zwischen dieser synthetischen mythischen Imagination und der Eroberung neuer heterodoxer Horizonte wird in den hagiografischen Beispielen stets durch Initiationserfahrungen hergestellt. So ist die Weihe der Khidr-Hochzeit Garant für eine ›profeministische‹ Reform gegen den Ehezwang (al-Manūbiyya), die esoterische Khidr-Initiationsreihe führt statt zum apokalyptischen Jesus zum ›islamischen‹ Reformers (Muḥammad Wafā'). Die Erzählung einer shādhilitischen ›Sufisaga‹ initiiert eine maghrebinische Erfolgsgeschichte durch Kanonisierung (Ibn 'Abbād), mythisch aufgeladene Leichenzeremonien dienen dazu, die eigene Prophetie zu verkünden (al-Ġazūlī/al-Sayyāf), und die mythische Prophetenvision ist Teil einer Heiligkeitsinitiation wie auch einer Lehrer-Schüler-Inversion, die zur Heterodoxie des vernünftigen ›Ungehorsams‹ ausgebaut wird (Ibn Yūsuf/al-Zarrūq). Diese, dem Khidr- beziehungsweise Auferstehungsmythos entsprechende Art der Muḥammadvision wird sowohl zum Initiationsmoment theologischer Traditionsprüfung (al-Suyūṭī) als auch zur Leitfigur auf dem sufischen Weg (Ibn Idrīs). Der mythische Gründer Marokkos Idrīs I. weiht einen systemkritischen Heiligen (al-Darqāwī), eine mythische Grabquelle symbolisiert den Beginn einer neuen Klarheit (Ibn 'Aġība) und sufische Heilsgeschichte initiiert durch die Gründung von Zeitschriften den Schritt in die Moderne (al-'Alāwī). Wie wir sehen, wird die ästhetische Heterodoxieerfahrung einerseits durch den Mythos verankert und andererseits durch ein Initiationsmoment in Kraft gesetzt. Nicht selbstverständlich ist, dass die Initiation immer auch mit der Erfahrung von ›Einzigartigkeit‹ einhergeht. Ausgedrückt wird sie in früherer Zeit vor allem durch die Würde der Pölschaft, die in jedem Zeitalter nur von einem einzigen Heiligen bekleidet werden kann (al-Manūbiyya, Muḥammad Wafā').⁴³² Die Begründung einer kanonischen, juristischen oder transparenten Shādhiliyya ist verbunden mit der Würde des Heiligen als eine

⁴³² Vgl. Rahmati 2007, 126, siehe oben Abschnitt 51.

Shādhiliyya – Reformschriften

Scheich(a)s	Heterodoxie	Mythos	Initiation
Al-Manūbiyya	Polin der Pole	Khiḍr-Hochzeit	Polschaft
Muḥammad Wafā'	Doppeltes Siegel	›Apokalypse‹	Epochale Erneuerung
Ibn ‘Abbād	Kanonisierung	›Shādhiliyya-Saga‹	Popularisierung
Al-Ġazūlī	Gebetsbuch	Geist Muḥammads	›Koranisierung‹
Al-Sayyāf	Neuer Prophet	Ġazūlī-Kult	›Verschwörung‹
Ibn Yūsuf	Systemkritik	›Khiḍr-Muḥammad‹	Rollentausch
Al-Zarrūq	Ungehorsam	Vernunftglaube	Selbstständigkeit
Al-Suyūṭī	›Visionstheologie‹	›Auferstehung‹	Gute Erneuerung
Ibn ‘Aġība	Entmystifizierung	›Lebensquelle‹	Neue Klarheit
Ibn Idrīs	Traditionskritik	›Fleischwerdung‹	Muḥammadweg
Al-Darqāwī	Sozialkritik	Idrīs I.	›Aussteigertum‹
Al-‘Alāwī	Kulturkritik	Fortschrittsglaube	Moderne

Abbildung 84: Heterodoxie, Mythos und Initiation

Art ›Gemeinschaft für sich‹ (Ibn ‘Abbād), der Eigenverantwortung des Schülers vor Gott (al-Zarrūq) und der Selbstdarstellung in der Form einer Autohagiografie (Ibn ‘Aǧība). Ein epistemisches Initiationsmoment kommt besonders durch die situative Singularität des muḥammadanischen Körpers zum Ausdruck (Ibn Yūsuf, al-Suyūṭī, Ibn Idrīs). Bei der ›politischen‹ Initiation liegt die Würde in der persönlichen Landesverteidigung (al-Ġazūlī), im individuellen ›Hippieprotest‹ (al-Darqāwī) oder in der journalistischen Kundgebung der eigenen Meinung (al-‘Alāwī).

Wenn die hier skizzierten historischen Heterodoxiehorizonte den Textraum ›shādhilitisches Heiligengrab‹ uneinholbar erscheinen lassen, so kann doch behauptet werden, dass genau wie die Mythologie auch das Moment der Einzigartigkeit ein Kontinuum darstellt, gleichwohl das Einzigartige immer wieder etwas anderes ist. Mit Schelers Konzept des Mikrokosmos als Wohnsitz der Menschenwürde waren wir schon sehr nah an ihrer Konkretisierung durch Singularität.⁴³³ Anders als die Mikrokosmosmetaphysik, kommt das Singuläre aber ohne das Subjekt aus, denn singulär sind auch Gegenstände, Situationen und historische Ereignisse. Als Originalität ist es das, was Benjamin als »Aura« bezeichnet oder sufisch als Charisma beschrieben wird.⁴³⁴ Antike Kunstobjekte verfügen deshalb über eine Aura, weil sie ›Originale‹ sind. Die zum Verwechseln ähnliche Reproduktion ist zwar ebenso einzigartig, sie entbehrt aber einer Aura, weil nichts auf ihre Einzigartigkeit verweist. Als bloße Kopie vermittelt sie nicht das Gefühl einer besonderen Würde, denn sie besitzt einen bestimmten Wert, der sich als Differenz gegenüber dem Wert anderer Objekte berechnen lässt.

113

Einzigartigkeit des Menschen

⁴³³ Siehe oben Abschnitt 55.

⁴³⁴ Siehe oben Abschnitt 78-80.

Einzigartige Sammlerstücke sind unbezahlbar, sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie gerade keinen messbaren Wert besitzen. Auch wenn sie gehandelt werden, sind originale Kunstobjekte in ihrem Wert gegenüber sich selbst ›different‹, da Kaufpreis und Herstellungskosten/Materialwert erheblich voneinander abweichen. Auch der Mensch ist ›unbezahlbar‹, weil jeder Einzelne schon durch die Situation, in der er lebt, einzigartig ist. Hierfür bedarf es keiner Individualität und keines freien Willens. Die Einzigartigkeit des Menschen ist garantiert, weil niemand ohne Marotten, ohne Eigensinn, ohne eine ganz bestimmte Art von Unzulänglichkeit ist. Nicht zufällig werden Menschen, die im Westen als ›geisteskrank‹ betrachtet würden, im Sufismus als *maǧdhūb*-Heilige verehrt.⁴³⁵ Die Würde des Menschen besteht nicht in seinem ›Heilsein‹ oder in seinem ›Wert‹, sondern in seiner Originalität als Differenz, die es zu würdigen gilt. Sie ist auch eine Differenz gegenüber sich selbst, da Menschen sich tagtäglich ›kaufen‹ lassen, auf der Arbeit, durch Geschenke und selbst durch Liebe. Dennoch leben Menschen davon, dass sie sich als ›unverkäuflich‹ empfinden. Die Differenz ist daher immer auch eine Frage der Wahrnehmung. Die sufische Würde der Heiligen stellt sich als ›höhere‹ Differenzerfahrung dar, weil wie gesagt die Kreativität des eigenen ›Mikrokosmos‹ als ästhetische Differenz erfahren wird – im mystischen Modus ist dies die ›ästhetische‹ Erfahrung eines ›absolut‹ Anderen – und weil die Konkretisierung dieser Andersheit sich in der Mythisierung gegenüber der ästhetischen Erfahrung als different darstellt.⁴³⁶ Mehr oder weniger kann diese Würdeerfahrung auch für Nichtheilige in Anspruch genommen werden. Denn als ästhetische Differenzerfahrung ist sie eine Singularitätserfahrung, die in Differenz zur mythischen Subjekterfahrung auch

⁴³⁵ Vgl. Ewing 1998, 181. Daher eher ›entrückt‹ als ›verrückt‹.

⁴³⁶ Siehe oben Abschnitt 91.

die Erfahrung einer Selbstfremdheit einschließt. Anders ausgedrückt besteht die sufische Würde darin, durch den Zweifel an der Welt wie an sich selbst eine Selbstfremdheit zu empfinden und sich in ihr wiederzuerkennen.

114

Wie wir im Kapitel »Heiligkeit« gesehen haben, soll Kants Heiligung der Menschheit eine Herabwürdigung des Menschen als Mittel zum Zweck verhindern.⁴³⁷ Um diese Forderung juristisch zu konkretisieren wird der Selbstzweck einer Vergegenständlichung der Person gegenübergestellt. Viele Menschen erkennen in Objekten jedoch mehr Heiligkeit als in ihren Mitmenschen. Viel deutlicher als

Mensch und
Objekt



Abbildung 85: Ramon Casas i Carbó (1866-1932): »Ramon Casas i Pere Romeu en un automòbil« (»Ramon Casas und Pere Romeu in einem Automobil«). Öl auf Leinwand. 20.8 × 29.1 cm. 1901. Museu Nacional d'Art de Catalunya. Barcelona.

⁴³⁷ Siehe oben Abschnitt 53.

in ihnen offenbart sich der Selbstzweck in Wertgegenständen wie dem eigenen Porsche oder der geschenkten Rolex-Uhr. Gerade deshalb eignen sich diese Dinge als alltäglicher Maßstab für die Veranschaulichung von Würde: Sehe ich in meinem Gegenüber den einzigartigen Zuschnitt eines begabten Couturiers oder mache ich aus ihm ein Prêt-à-porter? Sichtbar wird der Selbstzweck hier durch die ›Singularität‹. Pragmatisch lässt sich die Würde der Person daher mit der Frage feststellen, ob wir mit anderen so aufmerksam umgehen wie mit einem Originalkunstwerk (Nofretete, Mona Lisa, Rembrandt). In diesem Fall ist die Würde des Anderen zweifellos gewahrt. Die Betrachtung einer Person als ihre tausendste ›Kopie‹ lässt sich hingegen leicht als Angriff auf ihre Würde identifizieren. Neigen staatliche Organe dazu, die Bürger zwar nicht als Objekte, aber als ›Nummern‹ zu behandeln, dann nehmen sie ihnen die Würde. Vermeiden lässt sich dies in einem modernen Staatswesen wohl kaum, aber wir sollten uns nicht beirren lassen, uns selbst und unser persönliches Gegenüber als unverwechselbares Kunstwerk zu betrachten. Die sufischen Heiligengräber führen ihren Besuchern genau diese Art von ästhetischer Erfahrung vor Augen: Der sufische Schrein ist die Ausstellung des Körpers hinter einer Vitrine, die ihn zum menschlichen ›Artefakt‹ einer vergangenen Epoche erhebt.⁴³⁸ Ähnlich wie im Museum wird der Körper des Heiligen im Mausoleum so inszeniert, dass er zwar die wiederkehrende Manifestation menschlicher Vollkommenheit repräsentiert, diese wird aber nicht als numerische Reihe dargestellt, sondern als unverwechselbarer Ausdruck des Menschseins einer bestimmten Generation und Gesellschaft. Die ästhetische Erfahrung ist nicht die des verstorbenen Menschen, sondern die eines konkret gewordenen Würdemythos.

⁴³⁸ Siehe oben Abschnitt 81.

Zeigte das vorangegangene Kapitel, wie der shādhilitische Textraum in jedem Zeitalter neu gelesen wurde, so geht es hier darum, meine eigene Lektüre als ästhetische Erfahrung vorzustellen. Obwohl ich kein kultureller ›Muttersprachler‹ bin, habe ich während meiner Lehre in Alexandria immerhin das shādhilitische ›Alphabet‹ erlernt (wohingegen zuvor die Zeichen der Welt für mich eher den Zweifel an ihren Wundern ausdrückte). Mit diesem literarischen Werkzeug war ich gezwungen, mich selbst neu zu buchstabieren, was einerseits die Initiation zu einer Würdeerfahrung darstellte, andererseits aber auch zu einer beträchtlichen Irritation führte. Die Infragestellung meines eigenen Denkens ergab sich zwar vorrangig durch die Begegnung mit dem Sufismus, tatsächlich handelt es sich hierbei aber um ein charakteristisches Symptom ethnografischer Berichte.¹ Deshalb spricht Derrida der Ethnologie auch den Verdienst zu, unerschrocken wissenschaftliche Selbstverständlichkeiten unterlaufen zu haben. Dennoch konstatiert er in Hinblick auf Claude Lévi-Strauss' *Traurige Tropen* (*Tristes Tropiques*)², dass der Autor trotz der kritischen Konfrontation mit sich selbst im wissenschaftlichen Logozentrismus verhaftet bleibe. Lévi-Strauss beschreibt hier die schriftlose Nambikwaragesellschaft im Amazonasgebiet. Ihre ›Idylle‹ wird dadurch gestört, dass der Forscher seinen Gastgebern eine Einführung in die Schriftkunde gibt, die vom Clanchef sogleich zum persönlichen Machtausbau genutzt wird.³ Lévi-Strauss folgert aus dieser Begebenheit, dass Schrift überhaupt nur zur Unterdrückung Anderer erfunden worden sei.⁴ Derrida kommentiert diese Annahme wie folgt:

¹ Vgl. Coffey 1999, 21.

² Lévi-Strauss 1998 [1955].

³ Vgl. Lévi-Strauss 1998 [1955], 355.

⁴ Vgl. Lévi-Strauss 1998 [1955], 285, 355.

Feldbericht



Abbildung 86: Décio Villares (1851-1931). »Índio do Río Uaupés« (»Indio vom Vaupés-Fluss«). Ein Clanchef. Öl auf Leinwand. 194 × 130 cm. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Non que, par cette référence plus ou moins déclarée à l'idée d'une chute dans le mal depuis l'innocence du verbe, Lévi-Strauss fasse sienne cette théologie classique et implicite. Simplement son discours ethnologique se produit à travers des concepts, des schémas et des valeurs qui sont systématiquement et généalogiquement complices de cette théologie et de cette métaphysique [...]

Nicht, dass Lévi-Strauss durch den mehr oder weniger deutlichen Verweis auf die Vorstellung, das Wort sei von der Unschuld ins Böse gefallen, sich diese klassische und implizite Theologie zu eigen gemacht hätte. Allein sein ethnologischer Diskurs entwickelt sich aus Konzepten, Schemata und Werten, die systematisch und genealogisch mit dieser Theologie und dieser Metaphysik sympathisieren [...]⁵

Zu den metaphysikanfälligen Konzepten zähle Lévi-Strauss' Abwertung von Schriftlichkeit. Zwar stimmt Derrida seiner Ansicht zu, die Schrift selbst stelle bereits Gewalt dar, er hält ihr aber zugute, dass sie sich nicht auf den Mythos des gesprochenen Wortes stütze, ursprünglich gut gewesen zu sein und sich erst durch die Geschichte mit dem Bösen infiziert zu haben.⁶ Dass Lévi-Strauss im gesprochenen Wort eine Unschuld, wenn nicht gar einen ›präsenten‹ Sinn vermutet,⁷ äußert sich darin, dass er dem mündlichen Ausdruck eine Schlüsselrolle im ethnologischen Verständnis von Kultur zugesteht:

L'ethnologue s'intéresse surtout à ce qui n'est pas écrit, non pas tant parce que les peuples qu'il étudie sont incapables d'écrire, que parce que ce à quoi il s'intéresse est différent de tout ce que les hommes songent habituellement à fixer sur la pierre ou sur le papier.

Der Ethnologe interessiert sich vor allem für das Nichtgeschriebene, nicht so sehr weil die Völker, die er untersucht des Schreibens unkundig wären, sondern weil das, wofür er sich interessiert, sich von all dem unterscheidet, was die Menschen für gewöhnlich auf Stein oder Papier festzuhalten gedenken.⁸

⁵ Derrida 1967a, 195f.

⁶ Vgl. Derrida 1967a, 195.

⁷ Siehe oben Abschnitt 10.

Christoph Kleinschmidt erläutert den Präsenzbegriff bei Derrida folgendermaßen (2007, 55): Während also die Bedeutung, der Sinn im gesprochenen Wort als präsent vorgestellt wird, destruiert das Prinzip der Schrift als *différance* die Vorstellung von der Identität und Präsenz von Bedeutung und ersetzt sie durch die Spuren der abwesenden Bedeutung, womit kein Begriff, kein Signifikant mit seiner Vorstellung identisch ist.

⁸ Lévi-Strauss 1958, 33.

Feldbericht

Ein derartiges Interesse war gewiss ausschlaggebend dafür, dass die Technik des Interviews und andere Formen des mündlichen Dialogs in der ethnologischen Feldforschung eine Vormachtstellung erworben haben. Im Gespräch mit den Teilnehmern eines Kults erhofften sich die Forscher eine spontane ›Selbstoffenbarung‹. Auch der Verfasser der Arbeit kann diese ursprüngliche Zuversicht nicht leugnen, jedenfalls bis ein Alexandriner Interviewpartner ihn in einem ›Moment der Aufrichtigkeit‹ mit dem Bekenntnis konfrontierte: »Wir Ägypter erzählen den Ausländern sowieso nur das, was sie hören wollen!« Dieses Selbstzeugnis ist augenfällig logokritisch, vor allem aber vereitelt es die Hoffnung, im Dialog dem wahre Denken des Gegenübers zu begegnen.

116

Ähnliche Erfahrungen mögen Ethnologen seit den siebziger Jahren dazu veranlasst haben, den Feldbericht konsequent in ein ironisches Selbstportrait beziehungsweise eine Autobiografie zu verwandeln.⁹ Als Vorreiter ist hierbei der Ethnologe und Surrealist Michel Leiris zu erwähnen, der in den Dreißigerjahren des letzten Jahrhunderts seinen ethnologischen Feldbericht in ein ›Phantombild‹ verwandelt, das den Erzähler in existentieller Weise beunruhigt.¹⁰ Der Rückzug in die eigene Subjektivität ist freilich nur eine ethnologisch erprobte Ausdrucksweise, um einen methodischen ›Notstand‹ auszurufen. So wurde im Gegenzug zur sarkastischen Selbstspiegelung damit experimentiert, den Feldbericht als Dialog zu präsentieren, bei dem das Gegenüber nicht mehr wie bei Leiris in ›Erscheinung‹ tritt, sondern als Person für sich selbst spricht.¹¹ Sowohl im Sub-

ethnografische
Krise

⁹ Vgl. Clifford 1986, 14. Gemeint sind u. a. Lejeune 1973 u. Beaujour 1980.

¹⁰ Vgl. Leiris 1934.

¹¹ Vgl. Clifford 1986, 14. Gemeint sind u. a. Lacoste-Dujardin 1977, Crapanzano 1980, Dwyer 1982, Mernissi 1984.



Abbildung 87: Abelam-Maler.: Giebelwand eines Geisterhauses in Kinbangwa am unteren Sepik, Papua-Neuguinea. Malerei in Schwarz, Rot, Gelb und Weiß. Höhe des Hauses ca. 20 m. Erworben 1975. Exponat im Staatlichen Museum für Völkerkunde, München.

jektivismus als beim Konzept der reinen Dokumentation geht es um eine ästhetische Betrachtung: Bei Leiris tritt die persönliche Erfahrung in den Vordergrund, bei einer Abbildung der untersuchten Kultur als Selbstdarstellung ihrer Vertreter wird diese als eine Art Kunstwerk gezeigt. Beide Repräsentationsweisen haben sich vom ›Verstehen‹ zugunsten des Ästhetischen verabschiedet. Dieser Feldbericht verbindet nun die beiden Extrema, indem das Ringen um eine Kommunikation ästhetischer Erfahrung zwischen Lehrer und Schüler im Rahmen der Sufilehre wiedergegeben wird. Auch hier findet ein Verstehen im eigentlichen Sinne nicht statt, aber es wird sichtbar, auf welche Weise Bedeutungen erzeugt werden. So zeigt sich genau wie im Kapitel über die Shādhiliyya die mythische ›Improvisation‹, durch die mein Lehrer mir sufische Kosmologie vermittelte beziehungsweise ich sie mir selbständig aneignete und mich auf die Erfahrung einer Heiligenwürde einließ.

Um als urteilendes Subjekt ein Stück weit in den Hintergrund zu treten und dafür den sufischen Heiligentext als wirksamen Erfahrungshorizont zu veranschaulichen, habe ich den für den Feldbericht charakteristischen personalen Erzähler durch einen auktorialen Erzähler ersetzt, der als supranaturaler ›Allwissender‹ der sufischen Allseele entspricht.¹² Auf diese wird die Grenze zwischen Wissenschaft und Sufismus durchlässig, sodass Bereiche der Imagination eröffnet werden, in denen sich die mythischen Improvisationen des Berichts entfalten können. Dass die Ereignisse auf das sufische Firmament der ›Geisterwelt‹¹³ projiziert werden, bedeutet jedoch keineswegs die Erfindung von Fakten. Im Ge-

¹² Siehe oben Abschnitt 50.

¹³ Daher *‘ālam al-arwāh*, gemeint ist hier der *barzakh*, siehe oben Abschnitt 82.

Feldbericht

genteil: Zwar kann der auktoriale Erzähler für die Authentizität der Darstellung nicht juristisch belangt werden, als ›Autor‹ behauptet er aber eine moralische Autorität, die für eine Aufrichtigkeit der Dokumentation bürgt. Somit wären wir auch beim Thema Datenschutz. Im engeren Sinne fiktiv sind in der Darstellung neben der auktorialen Erzählinstanz die Namen lebender Personen. Den ägyptischen Gepflogenheiten entsprechend werden ohnehin nur Vornamen genannt. Der einzige Name, der nicht verändert wurde, ist der Name Muḥammad. Um Verwechslungen der verschiedenen Muḥammads zu vermeiden, wird er mit einem erfundenen Herkunftsnamen versehen (wobei der Name Muḥammad dann wie in Ägypten üblich zumeist weggelassen wird). Auch mein eigener Name ist selbstverständlich authentisch, wobei ich allerdings meinen zweiten Vornamen Osman als Rufnamen benutze. Trotz Datierung der einzelnen Textabschnitte soll nicht vorgespiegelt werden, dass es sich hier um die unverfälschte Wiedergabe des Feldtagebuchs handle. Da der sufische Lehrgang mit seinen Tag- und Nachtexerzitien mich an die Grenzen meiner psychischen und physischen Leistungsfähigkeit führte, fallen die Eintragungen alles andere als druckreif aus. In den Abschnitten 146 und 167-170 geht es zudem um Ereignisse, die mir als Teil meiner Privatsphäre erschienen, weshalb sie nicht im Feldtagebuch verzeichnet wurden. Aus der Erinnerung ließ sich hier die eine oder andere Datierung nur approximativ bestimmen (\pm zwei Tage). In Abschnitt 165 hätte wohlgerne ein Gespräch mit meinem Sufilehrer wiedergegeben werden müssen, das sich für den Verlauf meiner Ausbildung später als ausschlaggebend herausstellte. Da es nicht nur persönlicher Natur war, sondern mein Lehrer mir ausdrücklich untersagte, darüber zu berichten, habe ich an dieser Stelle eine Diskussion eingefügt, die zu einem früheren Zeitpunkt stattfand und im Prinzip die Problematik einer interkulturellen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler bereits vorwegnimmt.

[Mo. 07.07.] Osman hatte bereits gelernt, dass es besser war, die Zähflüssigkeit, wenn nicht gar das Zur-Salzwüste-Erstarren des Kairoer Verkehrs in seine Planung miteinzubeziehen. Deshalb machte er sich frühzeitig von seinem Hotel am Ṭalʿat-Ḥarb-Platz auf, um pünktlich den Vierzehnuhrzug nach Alexandria zu erreichen. Während der gut dreistündigen Zugfahrt durch die wenig dramatische Deltalandschaft ließ er sich nicht die Gelegenheit entgehen, mit seiner Sitznachbarin ein Gespräch zu beginnen. Die ehrenwerte Dame in gestärktem Habit stellte sich als Mutter Oberin des Franziskanerordens in Damanhūr vor und sprach ein erlesenes Italienisch.¹⁴ Ihr Bericht über die gegenwärtige Lage in Ägypten fiel nicht nur ernüchternd, sondern trostlos aus: Die Not der Menschen verschlimmere sich von Tag zu Tag. Alles drehe sich nur noch um den immer weniger werdenden Mammon! Sie litt sehr unter der Misere, denn der erste Sonnenstrahl schien die Sorge zu verkünden, woher sie das tägliche Brot für ihre Mitschwestern beschaffen solle. Der deutsche Forscher fühlte sich betroffen. In einem Land, in dem eine Franzjüngerin ihre Armut beklagte, welche Hoffnung blieb hier den Laien? In seinem Forschungsentwurf hatte er die Not der Menschen nicht berücksichtigt. Nun stellte sich plötzlich die Frage, ob es gerechtfertigt war, eine aufwendige Studienreise nach Ägypten zu unternehmen, obgleich es den Menschen hier am Nötigsten fehlte? Eine Antwort fand Osman im Gedenken an den Heiligen Franz: Verwandelte seine Mystik nicht Elend, Armut und Ekel in eine göttliche Ekstase, die der Grausamkeit des Lebens einen süßen Geschmack verleiht?¹⁵ Osman fiel ein, wie der Heilige Franz einst

¹⁴ Sie stellte sich als Franziskanerin und nicht als Klarissin vor.

¹⁵ In der »*Compilatio Assisiensis*« heißt es ([Fra Leone] 1992, 372):

Magna verecundia est michi, cum invenio aliquem qui sit pauperior me, cum sanctam paupertatem elegerim pro mea domina et pro meis deliciis et divitiis spiritualibus et corporalibus [...].



Abbildung 88: El Greco (1541-1614): »San Francisco en éxtasis« (»Heiliger Franz in Verzückung«). Öl auf Leinwand. 89 × 57 cm. 1577- 1580. Museo Lázaro Galdiano. Madrid.

todessehnsüchtig mit den Kreuzrittern im ägyptischen Damiette gekämpft hatte,¹⁶ nur wenige Jahre bevor Scheich al- Shādhilī sein Märtyrerglück in der Schlacht von al-Manṣūra versuchte. Von den Legenden der *Fioretti*¹⁷ sprang seine Erinnerung zu einem Satz, den er in einem bedrückenden Buch namens *Nostra signora dei fiori* gelesen hatte: »Per liberarti dall’orrore, ti devi immergere in esso fino al collo.« (»Um dem Entsetzen zu entgehen, musst du dich ihm ganz ausliefern.«)¹⁸ Als die Franziskanerin ihrem Gesprächspartner einen fragenden Blick zuwarf, entschied er, seine Gedanken besser für sich zu behalten. Sicherlich würde seine Forschungsreise kein ›Brot für die Welt‹ liefern. Von der Mystik ließ sich aber vielleicht lernen, was es bedeutet, in Armut, Entsetzen und

Groß ist mir die Scham, wenn ich jemanden finde, der ärmer ist als ich, habe ich doch die heilige Armut zu meiner Herrin und als meine geistigen und leiblichen Genüsse und Reichtümer erwählt [...].

Vgl. Holl 2000, 57-60.

¹⁶ Vgl. Charwath 2011, 463.

¹⁷ In den *Fioretti* heißt es über den Heiligen Franz (Francesco d’Assisi [1917], 79):

[...] il Soldano cominciò ad avere grandissima divozione in lui, sì per la costanza della fede sua, sì per lo dispregio del mondo, che vedea in lui; imperocchè nessuno dono volea da lui ricevere, essendo poverissimo; e sì eziandio per lo fervore del martirio, il quale in lui vedea. Da quel punto innanzi il Soldano l’udiva volentieri, e pregollo, che spesse volte tornasse a lui, concedendo liberamente a lui e a’ compagni, ch’eglino potessero predicare dovunque piacesse loro [...].

[...] der Sultan begann, eine überaus große Verehrung für ihn zu empfinden, sowohl für seine Glaubensbeständigkeit als auch für seine Weltverachtung, die er in ihm sah, und aus dem Grund, dass er kein Geschenk von ihm annehmen wollte, trotzdem er sehr arm war, und auch wegen der Glut seines Märtyrertums, das er in ihm sah. Seitdem empfing der Sultan ihn gerne und bat ihn, häufig zu ihm wiederzukommen, wobei er freizügig ihm und seinen Gefährten erlaubte, dass sie überall predigen durften, wo es ihnen gefiel [...].

¹⁸ *Notre-Dame des fleurs* von Jean Genet hatte ich in der Tat auf Italienisch gelesen. Das entsprechende Zitat lautet auf Französisch: »Le seul moyen d’éviter l’horreur de l’horreur est de s’abandonner à elle« (Genet 1951, Bd. 2, 30). Ähnlich wie der Heilige Franz erlebt der/die Travestieprostituierte Divine höchste Ekstasen. Es heißt über Divines Heiligkeit (Genet 1951, Bd. 2, 168):

Contrairement à la plupart des saints, elle en eut connaissance. Cela n’a rien d’étonnant, puisque la sainteté fut sa vue de Dieu et, plus haut encore, son union avec Lui.

Im Gegensatz zur Mehrzahl der Heiligen, war sie sich derer bewusst. Das ist keineswegs erstaunlich, da die Heiligkeit in ihrer Gottesschau bestand, mehr noch, ihrer Vereinigung mit Ihm.

Angst einzutauchen, um sie auf diese Weise zu ertragen und sogar in Würde zu verwandeln. In Damanhūr stieg die Schwester aus und Osman bedankte sich von Herzen für die Unterhaltung.

119

Diagnose

Jetzt war es keine Stunde mehr bis Alexandria. Muḥammad wartete schon an der Station Sīdī Ğābir¹⁹ auf Osman. Sie kannten sich von seinem früheren Ägyptenaufenthalt. Osman hatte Muḥammad telefonisch gebeten, ein Hotelzimmer für ihn zu reservieren.²⁰ Als er seinen Freund wiedersah, war ihm, als seien seit ihrer letzten Begegnung nicht Jahre vergangen, sondern nur wenige Tage. Muḥammad hatte sich aber äußerlich verändert. Es war ihm anzusehen, dass er nun ein glücklich verheirateter Mann war. Das Hotel, in dem er die Reservierung vorgenommen hatte, lag zehn Minuten vom Bahnhof entfernt. Es hieß *Medina (al-Madīna al-munawwara)*.²¹ Seinem ambitionierten Namen wurde es kaum gerecht. Den Standort im Viertel von Sīdī Gaber beziehungsweise die Nähe zu dessen Grab würde Osman jedoch bald als Huld seitens der Heiligen begreifen. Der Forscher ließ sein Gepäck im Zimmer und ging mit seinem Freund in ein Café. Es stellte sich heraus, dass Muḥammad sich durchaus für den Sufismus interessierte. Er sicherte Osman zu, ihm nach Möglichkeit bei seinem Vorhaben zu helfen. Muḥammads Mittagspause ging zu Ende, und sie verabredeten sich für denselben Abend. Als Osman die Hotelterrasse herunterkam, fand er dort nicht Muḥammad vor, sondern ihren gemeinsamen Freund, einen Unternehmer, der sich scherzhaft als ›Kapitalisten‹ bezeichnete. Wie Muḥammad

¹⁹ *Sīdī/sayyidī* (mein Herr) und *sitt/sayyida* (Frau) sind die üblichen Titel von Heiligen. Da die weibliche Form in Hinblick auf das fehlende Possessivpronomen nicht gleichberechtigt erscheint, wurde hier der ebenfalls geläufige Titel Scheich/Scheicha verwendet.

²⁰ Von Berlin aus war kein Zimmer zu bekommen, da es Hauptsaison war und viele Kairener ihren Urlaub in Alexandria verbringen.

²¹ Zu Deutsch ›die erleuchtete Stadt‹. Dies ist der arabische Ehrentitel für Medina (vgl. El Guindi 2008, 173).

war er nicht nur ein praktizierender Muslim, sondern ein Musterbeispiel des Alexandriner Bildungsbürgertums. Als Muḥammad dazustieß, rief der Muezzin zum Gebet, und sie gingen in die ›Zweireihemoschee‹²² am Trambahnhof Sīdī Ğābir (genannt ›die Station‹, im Unterschied zur Haltestelle an der Grabmoschee Sīdī Ğābir, genannt ›der Scheich‹). Anschließend gesellte sich noch ein junger Arzt dazu, dem Osman noch nicht begegnet war, und sie einigten sich auf einen Imbiss im Shamandūra,²³ eine Art Gartencafé direkt neben dem Bahnhof. Beiläufig erwähnte der Unternehmer einen Jugendfreund:

»Das ist auch so ein verrückter Sufi!« Der Forscher wurde hellhörig. Sufi war gut und verrückt noch besser. In jeder Hinsicht unkompliziert wählte der Unternehmer seine Nummer, aber der Sufffreund war nicht zu erreichen. Osman schlug der Minztee sofort auf den Magen, und er fühlte sich ausgesprochen flau. Dennoch ging er zusammen mit den Freunden ans Meer und sie flanieren entlang der Corniche. Der Arzt erzählte vom Medizinstudium in Ägypten. Er berichtete, dass er als Student wie in der Koranschule alles auswendig lernen musste, was aber ein großer Vorteil sei, da er dieses Wissen jederzeit parat hatte. Er fügte begeistert hinzu:

»In Ägypten dürfen Medizinstudenten beinahe alles an den Patienten ausprobieren. Deswegen haben wir viel mehr Erfahrung als die Ärzte bei euch in Europa und können auch sehr gut ohne teure Geräte treffsichere Diagnosen stellen.« [Di. 08.07.] Am nächsten Morgen war Osman außer Gefecht. Für die Diagnose benötigte er keinen Arzt. [Mi. 09.07] Den Tag darauf gelang es dem Unternehmer, mit seinem Sufffreund einen Termin auszumachen. Er holte Os-

²² Die Moschee nimmt einen schmalen Streifen zwischen Gleis und Straße ein und verfügt tatsächlich nur über zwei Gebetsreihen.

²³ Arabisch für ›Boje‹. *Al-Shamandūra* ist ein berühmtes Lied von Muḥammad Munīr.

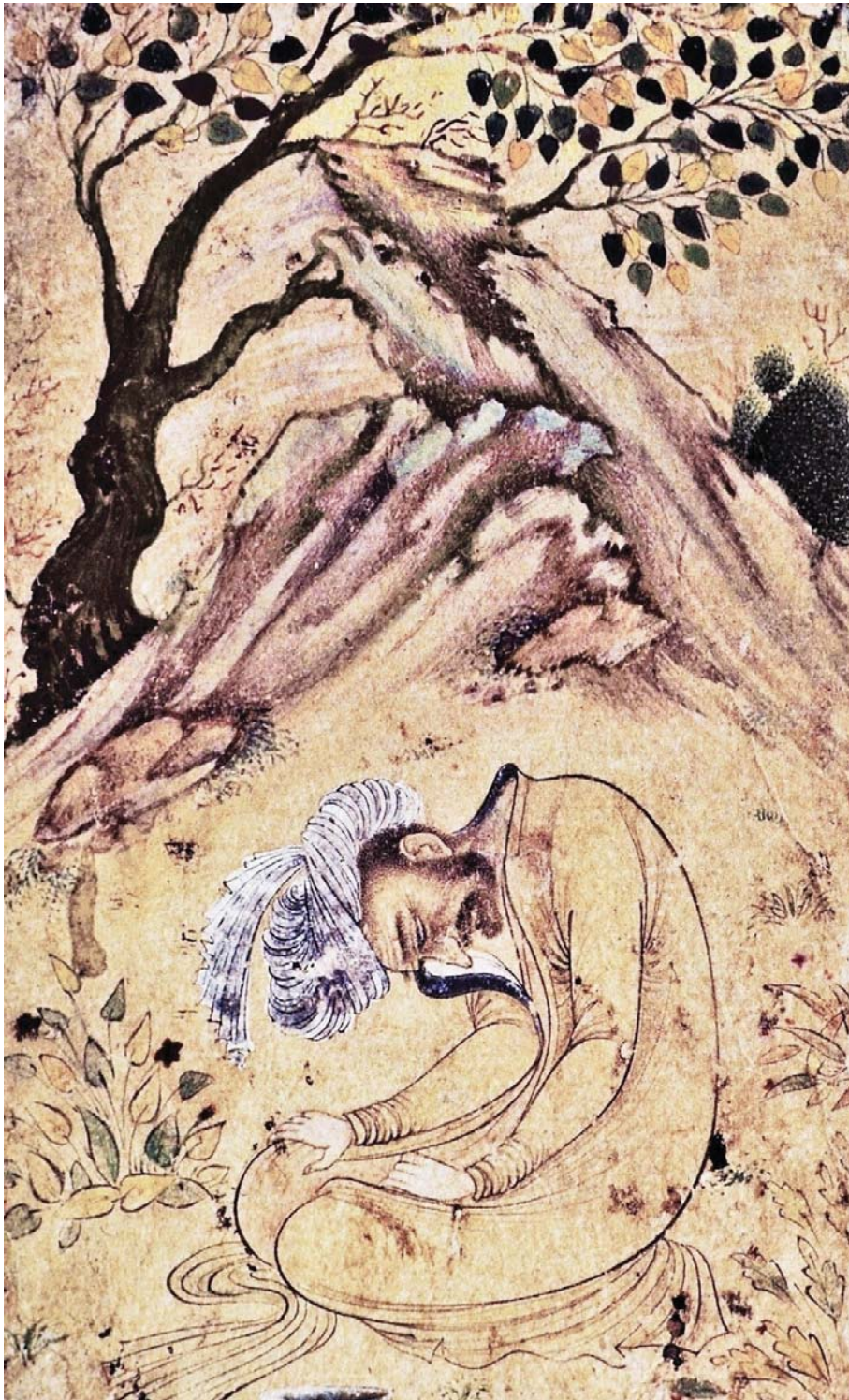


Abbildung 89: Isfahaner Illustrator: Ein Sufi in Ekstase vor eine Landschaft. Tinten- und Aquarelllavierung auf Papier. 27.5 × 17.4 cm. Ca. 1650- 1660. Los Angeles County Museum of Art.

man um 13.00 Uhr vom Hotel ab und brachte ihn zu einem ›amerikanischen‹ Café in der Nähe des Shoppingcenters in Smūḥa, wo der ebenso amerikanisch wirkende Sufi eine Zigarette rauchte. Der Unternehmer entschuldigte sich, er würde zur Beerdigung der Tante seines Buchhalters erwartet.

Rā'id hatte Mathematik in Münster studiert. Dort war er auch mit dem Sufismus in Berührung gekommen.²⁴ Leidenschaftlich berichtete er von seinem Sufilehrer Franz und von den deutschen Sufis, wohingegen er nur schwer seine Enttäuschung über den Alexandriner Ordenszweig und seinen neuen Lehrer verbergen konnte. Trotz dieses Rückschlags schwebte Rā'id noch immer im siebenten Sufihimmel. Feierlich überreichte er Osman ein Buch, das sein Lehrer verfasst hatte: *Wenn sich die Türen des Guten öffnen*.²⁵ Stolz verkündete Rā'id, dass Franz Philosoph sei und gerade eine vergleichende Untersuchung über Sufismus und westliche Philosophie schrieb.²⁶ Er selbst habe Kant gelesen, was Osman mit Rā'ids sufischer Schwärmerei schwer vereinbar schien, heißt es doch in der *Kritik der praktischen Vernunft*, dass bei der mystischen Vereinigung in ›Mahomets Paradies‹ die Vernunft den Chimären preisgegeben werde, weshalb es besser sei, sich ganz von der Vernunft loszusagen.²⁷ Osman gab zu bedenken, dass Kant die Mystik zumindest als Methode ablehnte:²⁸ »Ich befürchte, Kant hätte dem Sufismus vorgeworfen, dass er die Symbolik zum Schema erhebt.«²⁹ Gleichzeitig erinnerte er sich an eine Bemerkung Cassirers zum kantischen Verriss des ›New-Age-Vaters‹ Emanuel Swedenborg:

120

Mahomets
Paradies

²⁴ Siehe oben Abschnitt 15.

²⁵ Langenkamp 2004.

²⁶ Dieses Buch ist noch nicht erschienen.

²⁷ Vgl. Kant 1867b [1788], 127.

²⁸ Vgl. Margreiter 1997, 311.

²⁹ Vgl. Kant 1867b [1788], 75.



Abbildung 90: Indischer Illustrator: Mi'rāg. Tinte und Pigmente auf Büttenpapier. 22 × 13,5 cm. In: Nūraddīn Gāmī (Ende 18. Jh.): Yūsuf va Sulaykha (Joseph und Suleika). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.

Swedenborg ist für Kant die Karikatur aller Metaphysik des Übersinnlichen: aber eben kraft dieser Entstellung und Übertreibung aller ihrer Grundzüge eignet er sich dazu, dieser Metaphysik den Spiegel vorzuhalten.³⁰

Vertrat nicht Reinhard Margreiter sogar die Meinung, dass Kant in Swedenborg einen schwarzen Spiegel gefunden habe? Das würde doch wohl bedeuten, dass eine kantische Vernunft ohne Mystik gar nicht sein kann!

Kants Beurteilung der Mystik schließt nicht aus, daß er in seinem *existentiellen* Denken – wie dies die Brüder Böhme vermuten – Swedenborg als *Widerpart* und zugleich als ein *alter ego* empfunden haben kann.³¹

Rā'id ließ diese Analyse völlig kalt. Er sah keine Widersprüche zwischen Philosophie und Sufismus, weshalb es ihn auch nicht nach einer Lösung verlangte.

121

Als der Unternehmer von der Beerdigung zurückkam, wechselte Rā'id das Thema. Das Gespräch drehte sich nun um betriebswirtschaftliche Fragen. Für den Unternehmer war es schließlich Zeit, sich in seiner Firma sehen zu lassen. Rā'id hatte offenbar keinen dringenden Termin. Er lud den deutschen Forscher zu sich nach Hause ein. Es war nicht zu übersehen, dass es sich um die Wohnung seiner Eltern handelte. Das einzige, was Rā'ids persönlichen Stil verriet, waren die Fotos seiner Scheichs, die überall verteilt an den Wänden, den Möbeln und dem Kühlschrank hingen. Er beklagte sich, dass er sie abnehmen müsse:

unsichtbare
Fäden

»Morgen kommen meine Eltern aus Saudi-Arabien wieder, und sie haben für den Sufismus absolut nichts übrig!« In Hinblick darauf, dass die Fotos die Wohnung in eine sufische Kultstätte verwandelten, konnte Osman ihre Haltung verstehen. Die Ikonen hatten etwas Magisches an sich. Wie nach einem Sternzeichen fragte Rā'id

³⁰ Cassirer 1921 [1918], 83.

³¹ Margreiter 1997, 311.

seinen Gast nach dem Vornamen seines Vaters. Osmans Antwort war vorhersehbar:

»Muḥammad.« Mit gewichtiger Stimme stellte Rā'id fest, dass Osman folglich genauso heiße wie sein Scheich: Muḥammad Osman – nur eben umgekehrt.³² Sodann erläuterte er ihm ausführlich die Genealogie seines Ordens bis hin zum Propheten ﷺ.³³ Genau wie die einzelnen Glieder dieser Kette bedeutsam ineinanderzugreifen schienen, organisierte sich für Rā'id alles symbolisch nach einem geheimen Plan. Wenngleich Osman kein Anhänger der kantischen Philosophie war, konnte er sich mit dieser Art von ›Schleudermystik‹ nicht recht anfreunden. Als Rā'id bei einem Telefongespräch erwähnte, dass am folgenden Tag Scheich al-Mursīs Jahrestag sein werde,³⁴ stutzte der Forscher. Konnte es ein Zufall sein, dass er pünktlich zu diesem Ereignis nach Alexandria gekommen war? Am meisten verwirrte ihn, dass Rā'id in dieser Koinzidenz absolut nichts Außergewöhnliches sah. Auch verstand Osman nicht, weshalb er während des Gesprächs so ergriffen war. Immer wieder stiegen ihm Tränen in die Augen. Es war wie damals, als er zum ersten Mal eine Koranrezitation gehört hatte. Ob-

³² Entsprechend der hier verwendete Transkription eigentlich Muḥammad 'Uthmān.

Im heutigen Ägypten ist es üblich, das Patronym (*nasab*) ohne *ibn* anzuschließen (vgl. Lisbach/Meyer 2013, 39f.). Wie mir mehrfach bestätigt wurde, ist der Name 'Uthman im Gegensatz zu Muḥammad in Ägypten eher selten anzutreffen.

³³ Sufiorden führen ihren spirituellen Stammbaum linear zum Propheten Muḥammad ﷺ zurück (vgl. Schimmel 2005, 68).

³⁴ Er starb am 25. Dhū l-Qa'da 686 (vgl. Zaytūn 1976, 22), daher zur Jahreswende 1287/88 n. Chr. Anders als die christlichen Jahrestagsfeste werden die muslimischen jedoch zumeist nicht am Todestag der Heiligen, sondern, wie der Begriff *mawlid* es nahelegt, tatsächlich an ihrem vermeintlichen Geburtstag gefeiert. Von hundert Jahrestagsfesten in Ägypten, die McPherson in seinen Heiligenkalender aufnahm, konnte er nur sieben mit festem Datum entsprechend dem islamischen Mondkalender ausmachen (vgl. McPherson 1941, 29 u. 38). Das Alexandriner Jahrestagsfest zu Ehren von Scheich al-Mursī, das McPherson genau wie das von Scheich al-Shādhilī in seinem Heiligenkalender erstaunlicherweise nicht erwähnt (vgl. McPherson 1941, 100-102), wurde im Jahr 2008 in der Woche vom 3. bis 10. Raḡab resp. 6. bis 13. Juli begangen.

wohl er da noch kein Arabisch verstand, ließ sich die ästhetische Erfahrung einer Einzigartigkeit (*i'jāz*) nicht wegdiskutieren – genau wie in diesem Augenblick seine Liebe, die nun wirklich nicht seinem Gegenüber gelten konnte. Was war es, das ihn so sehr berührte? Rā'id's beinahe fanatischen ›*sufifictions*‹ werden es wohl kaum gewesen sein ... Mit dem Pathos eines Propheten verkündete er plötzlich:

»Osman, ich bin nicht der, den du suchst. Fahr wieder nach Deutschland zurück, damit du meinen Lehrer Franz triffst.« Der deutsche Forscher wusste nicht, dass Rā'id auf die Suche nach dem sufischen Pol Scheich al-Shādhilīs anspielte, der in Bagdad von einem Heiligen zurück in seine maghrebinische Heimat geschickt wurde, wo er schließlich auf seinen Meister Scheich Ibn Mashīsh traf.³⁵ Statt diese Geschichte zu erzählen, erklärte Rā'id, dass er in den nächsten Tagen nach Hurghada übersiedeln werde, um dort als Sprachlehrer zu arbeiten. Von Hurghada sei es nicht weit zum Grab Scheich al-Shādhilīs ...

»Wenn du einmal nach Ḥumaytharā kommst, dann wirst du mich besser verstehen. Wieder zitierte Rā'id aus dem Leben des Heiligen. Wäre Osman die Legende gegenwärtig gewesen, hätte er sich Sorgen machen müssen. Denn bei Antritt seiner letzten Pilgerfahrt befahl Scheich al-Shādhilī seinem Diener eine Hacke, einen Korb und ein Leichentuch mitzunehmen. Seine Frage beantwortete der Scheich mit den Worten:

في حيثما سوف ترى

In Ḥumayther' bist du weiser!³⁶

Ähnlich wie Scheich al-Shādhilī sein Prophezeiung in diesen lapidaren Satz hüllte, ließ auch Rā'id nicht durchblicken, was es mit Ḥumaytharā auf sich hatte:

³⁵ Vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 4, siehe oben Abschnitt 88, Nr. 164.

³⁶ Ibn Baṭṭūṭa 1322/1904-5, Bd. 1, 13.

»Aber jetzt musst du mich entschuldigen, denn ich bin wegen meiner morgigen Reise völlig im Stress.« Nachdem Rā'id mit seinem Gast acht Stunden geplaudert hatte, ließ er es sich nicht nehmen, ihn noch zum Hotel zu begleiten.

122

Segen!

[Do. 10.07.] Am Nachmittag kam Rā'id zum Hotel, um Osman abzuholen. Er trug eine grüne Galabija.³⁷ Rā'id war westlich gekleidet und sagte, er hätte sich auch ägyptisch angezogen, aber anschließend müsse er seine Eltern abholen. Sie nahmen ein Taxi zur Moschee von Scheich al-Mursī. Bis zum Nachmittagsgebet war noch etwas Zeit. In einem Café bestellte Rā'id eine Wasserpfeife, was Osman schweigend missbilligte.³⁸ Als der Ruf zum Gebet ertönte, gingen sie nicht zur Mursī-Moschee, sondern zu jener von Scheich 'Alī Tamrāz, zu der Rā'id sich erst durchfragen musste. Nach dem Gebet trafen sie auf dem Platz vor der Moschee eine Gruppe von Sufis, die zu Rā'id's Orden gehörten. Musiker eines anderen Ordens begannen zu trommeln. Ihre Ernsthaftigkeit und ihr Eifer berührte Osman. Er sah einen Sufi, der wahrscheinlich schon aufgehört hatte, die Jahre zu zählen, aber in jugendlicher Frische einen Soldaten zum Narren hielt:

»Junge, wo kommst du denn her? Und was willst du überhaupt? Das ist doch das Jahrestagsfest zu Ehren Scheich al-Mursīs . . . , da brauchen wir keine Armee!« Der Soldat verstand Spaß und konterte schlagfertig. Die Antwort bekam Osman nur noch halb mit, denn Rā'id stellte ihm seinen Alexandriner Sufilehrer vor. Osman war überrascht, dass der distinguierte Nubier, der die Würde eines hohen Beamten ausstrahlte, ein Sufi sein sollte. Der Festzug setzte sich in Bewegung. Rā'id wies dem Forscher einen Platz hinten bei einem Trommler zu,

³⁷ Das arabische knöchellange Hemd, heutzutage häufig mit einem steifen Kragen und Manschetten versehen.

³⁸ Rauchen wird von vielen muslimischen Gelehrten als verboten (*ḥarām*) betrachtet (vgl. Ibn Bāz/al-'Uthaymīn/al-Ġibrīn/al-Fawzān 1999, 648).



Abbildung 91: Robert Dowling (1827-87): »A Sheikh and his son entering Cairo on their return from a pilgrimage to Mecca«. Öl auf Leinwand. 13.9 × 24.5 cm. 1874. National Gallery of Victoria, Melbourne.

dessen Schlagstock ihm förmlich um die Ohren wirbelte. Außer der Trommel gab es noch eine kleine Kesselpauke und ein Becken. Rā'id und sein Lehrer gingen an der Spitze, denn sie gehörten mit zu den Vorsängern. Niemand sang so leidenschaftlich und beherzt wie Rā'id. Die einzelnen Strophen wechselten mit einem Refrain ab, bei dem alle mit einstimmten, und auch Osman gab sein Bestes:

أيووووه يا سيدي المرسي يا أبو العباس!
يا أبو العباااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااااa

Oooo Sīdī l-Mursī, o Abū l-'Abbās!
O Abū l-'Abbaaaas, Segeeeeeeen!

Osman empfand die Musik als ausgesprochen fröhlich, und dennoch war er innerlich aufgewühlt. Wie bei seiner ersten Begegnung mit Rā'id widersprach die innere Erfahrung dem ästhetischen Eindruck, wobei es ihm schien, als würde das Herbeirufen des Segens (*madad*) seitens des Heiligen unmittelbar durch eine zeitliche Expansion (*imdād*) beantwortet.³⁹ In einem großen Bogen kehrte die Prozession zur Mursī-Moschee zurück. Der deutsche Forscher wurde sich bewusst, dass er nun nicht mehr zu den Beobachtern gehörte, sondern zu den Darstellern: Für die Schaulustigen am Straßenrand war der Europäer in Galabija unter all den westlich gekleideten Sufis zweifellos eine Attraktion. Direkt vor der Moschee brachte der Umzug die Straßenbahn zum Stehen und löste sich schließlich auf. Empfangen wurden die Sufis von Angehörigen des Alexandriner Sufirats (Mağlis A'lā li-l-Ṭuruq al-Şūfiyya). Ein nicht endendes Defilee von Sufis begrüßte die ehrwürdigen Scheichs. Osman hatte sich mit eingereiht und war gerade bei einem überaus venerablen Scheich angelangt, als dieser ihm unvorhergesehen die Hand küsste. Er wollte seine Hand zurückziehen,

³⁹ Zum Begriff *madad* siehe unten Abschnitt 145. Es handelt sich hier um eine Anspielung auf die mystische Erfahrung, die im Sufismus mit dem Begriff Ausdehnung (*bast*) beschrieben wird (siehe unten Abschnitt 133).

war aber nicht schnell genug. Irgendetwas stimmte nicht, wenn ein Scheich einem Jüngeren die Hand küsste. Er erzählte Rā'id lieber nichts von dieser unverdienten Würdigung und verabredete sich mit ihm zur Freitagsversammlung abends im Ordenshaus.⁴⁰ Begangen wurde keine außerordentliche Feier, sondern eine wöchentlich stattfindende *ḥaḍra*, die dem Namen nach eine ›Gegenwart‹ herbeiruft und ein gemeinschaftliches Gottesgedenken (*dhikr*) darstellt.⁴¹ Wie bei dem Festzug hatte Rā'id ihn weit hinten platziert. Osman orientierte sich an einem ›Tänzer‹, der sich dezent, aber mit großer Eleganz bewegte. Im Grunde galt es lediglich, den Körper hin- und herzuschwingen, doch gerade dieser tänzerische Minimalismus hatte es in sich. Zum Schluss der Zeremonie wurde der Jahrestag von Scheich Ğābir für den kommenden Montag verkündet. Osman wollte ihn keinesfalls verpassen.

[Fr. 11.07] Für den Vormittag hatte Osman geplant, ans Meer zu gehen und dort das Buch von Franz Langenkamp, Rā'id's Sufilehrer, zu Ende zu lesen. Es stellte sich als ein Erfahrungsbericht heraus, ohne weitere philosophische Reflexionen oder Rechtfertigungen. Im Gegenteil, Franz ging es offenbar vor allem um das Unerklärliche. Dennoch spielte sein philosophisches Denken bei der Auseinandersetzung mit dem Sufismus eine Rolle, denn so empfänglich er für die islamische Mystik war, so unverständlich blieb ihm zunächst die Logik des Koran. Er wollte deshalb seinen Scheich um einen ›Dispens‹ bitten, dass er nicht zum Islam konvertieren müsse.⁴² Zu dieser Petition kam es aber nicht, da

⁴⁰ Wie beim babylonischen Mondkalender fängt der Tag auch islamisch mit dem Sonnenuntergang an (vgl. Görke 2011, 67), weshalb der deutsche Donnerstagabend nach islamischer Rechnung bereits zum Freitag zählt, der vorzugsweise für die wöchentliche *ḥaḍra*-Zeremonie angesetzt wird.

⁴¹ Vgl. Taji-Farouki 2010, 142. Es gibt verschiedene Meinungen, ob die Gegenwart Gottes oder die des Propheten ﷺ gemeint sei (vgl. Taji-Farouki 2010, 338, Nr. 35). Naheliegender wäre auch, an das Erscheinen der Heiligen zu denken.

⁴² Vgl. Langenkamp 2004, 26.

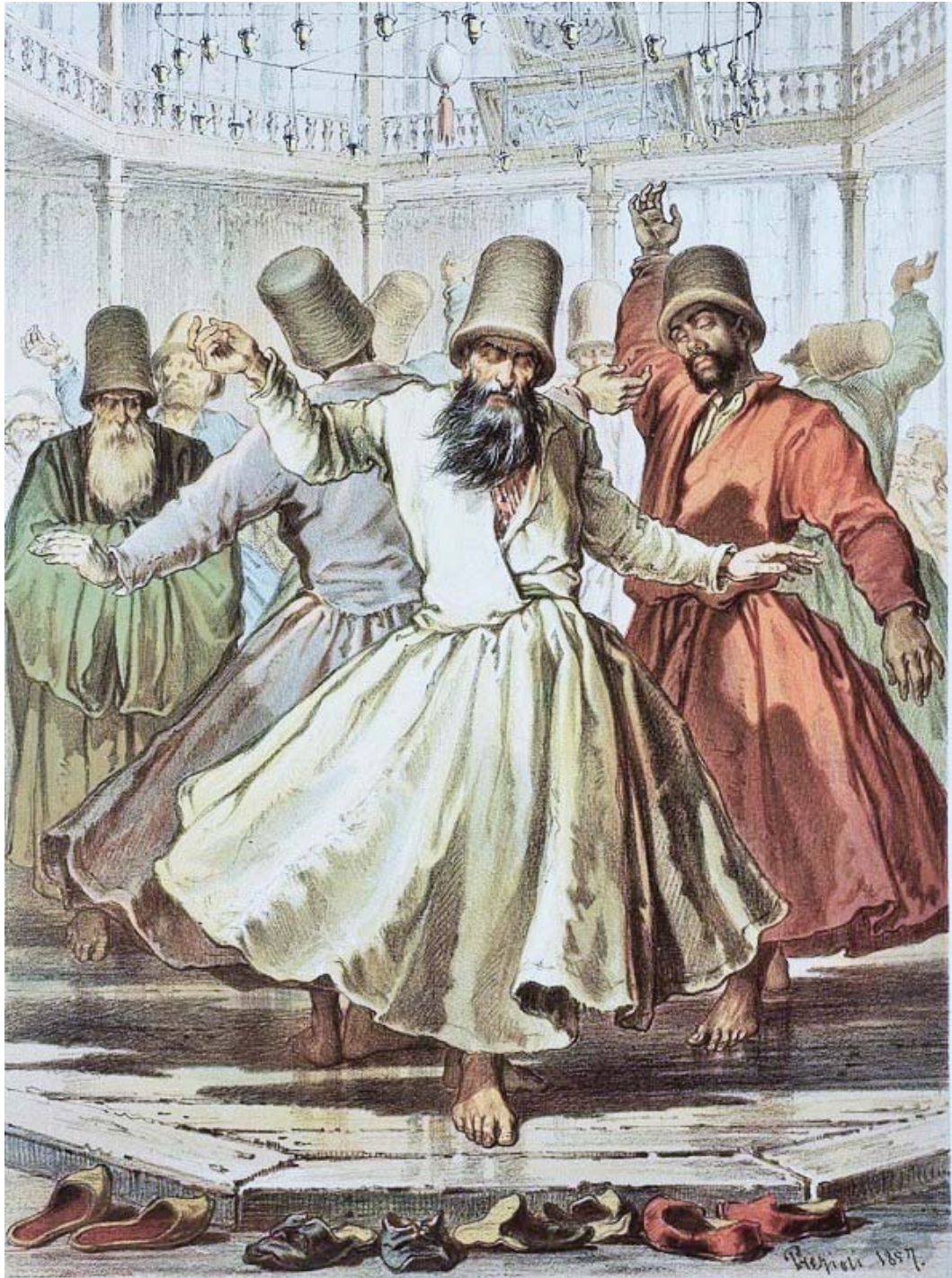


Abbildung 92: Amedeo Preziosi (1816-82): »Le sema, cérémonie mevlevi« (»Der Sema, eine Mevlevi-Zeremonie«). Aquarell. 1857

er deutliche Zeichen sah, die ihn von der Notwendigkeit einer Konversion überzeugten und er in sich spürte, dass die Heiligen dies von ihm erwarteten.⁴³ Später sollte Franz sich daran gewöhnen, ihren Willen zu respektieren, selbst wenn es nur um Kleinigkeiten ging. Hierzu gehörte ebenfalls die rechtzeitige Beantragung einer ›Besuchergenehmigung‹ für das Mausoleum von Scheich al-Shādhilī:

Als ich ganz neu in der *Tariqa* [dem Orden] war, hörte ich mehrere seltsame Geschichten über Reisen zu Sidi Abul Hassan al Schadhuli, dessen Grab tatsächlich in der Wüste liegt: von Reisenden, die unverrichteter Dinge zurückgekehrt seien, die lange in der Wüste umhergeirrt seien oder gar verschollen seien. Ein Bruder, der schon dort gewesen war, sagte mir mit wichtiger Miene: »Wer Sidi Abul Hassan al Schadhuli besuchen will, braucht dazu eine Erlaubnis.« Er meinte damit die Erlaubnis eines Scheichs, die Reise überhaupt antreten zu dürfen.⁴⁴

Obwohl Franz die Zustimmung seines Scheichs für die Pilgerfahrt zu Scheich al-Shādhilī eingeholt hatte, stellten sich ihm verschiedene Schwierigkeiten in den Weg. Als er alle Hürden überwunden hatte und zum Heiligen Ort kam, umkreiste er den Sarkophag mehrmals. Während er sich umschaute, stellte er fest: »Ich sah fast nur Arme, Schwache, körperlich oder geistig Behinderte.«⁴⁵ Bei dieser Beschreibung hatte Osman das Mausoleum als eine Art Sufispital vor Augen. Der Andrang von Leidenden wurde am Schluss des Kapitels verständlich. Scheich al-Shādhilī erhalte sein Charisma direkt vom Propheten ﷺ und verteile dieses über Ägypten, sogar über ganz Nordafrika. Osman stellte sich die Landkarte vor und wurde sich der Nähe zwischen dem Grab Muḥammads ﷺ

⁴³ Vgl. Langenkamp 2004, 23 u. 28f.

Franz erkennt das ›Zeichen‹ in folgender Begebenheit: Ein Hund, den die Kinder seines sudanesischen Gastgebers behalten möchten, stirbt just in der Nacht, in der Franz die Erwartung der Heiligen fühlt, dass er den Islam annehme. Der Erzähler bleibt den Lesern die Erklärung schuldig, was es mit dem ›Hund‹ auf sich hat. Im Sufismus ist er ein Symbol für die Triebseele (*nafs*, vgl. Shaikh 2012, 37), deren Überwindung hier anscheinend durch den Tod des Tieres versinnbildlicht wird.

⁴⁴ Langenkamp 2004, 167.

⁴⁵ Vgl. Langenkamp 2004, 179.

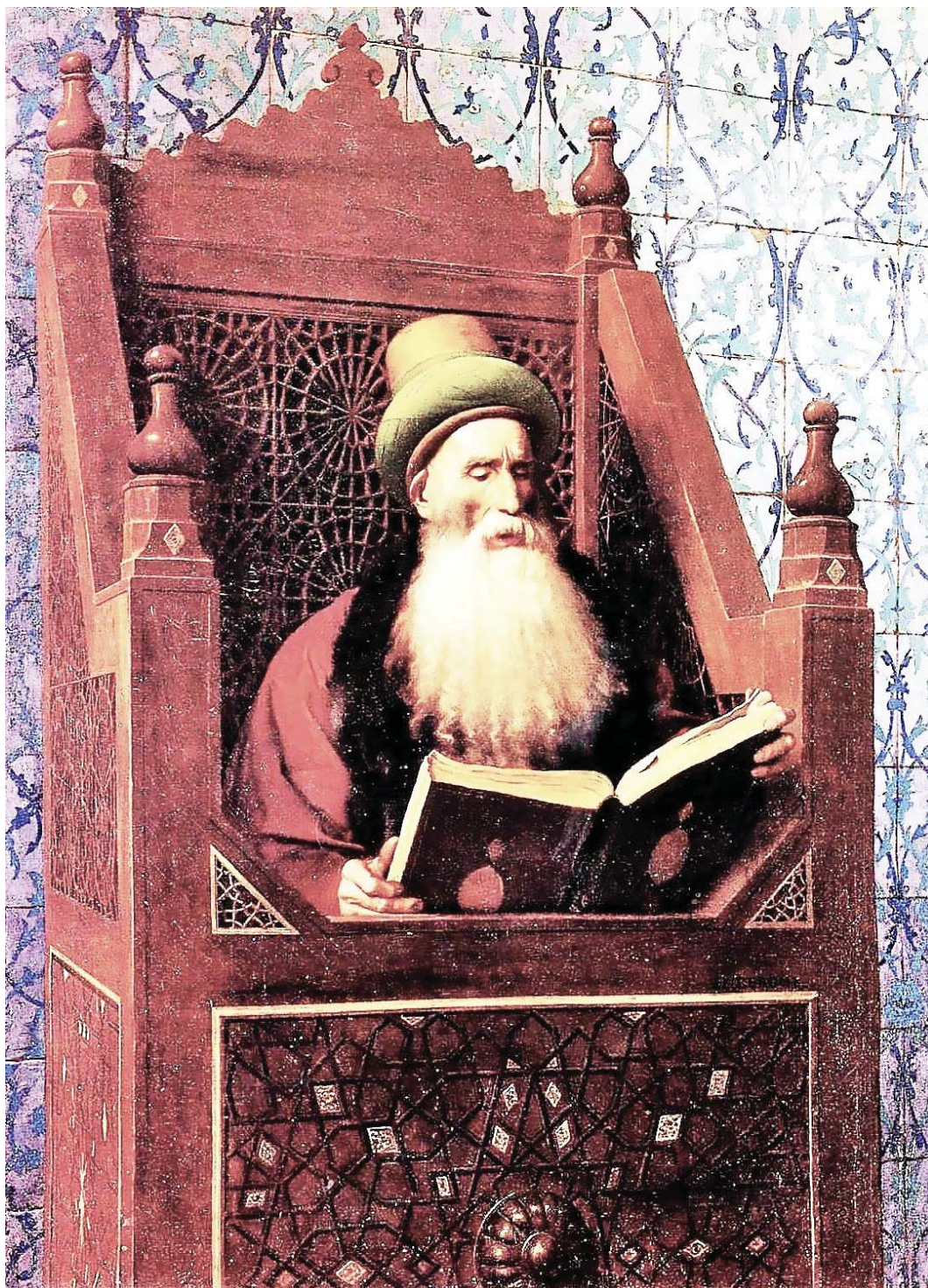


Abbildung 93: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »Un Mufti lit dans sa chaire de prière« (»Ein Mufti liest in seiner Gebetskanzel«). Öl auf Leinwand. 54.61 × 73.7 cm. Um 1900. Privatsammlung

in Medina und dem Scheich al-Shādhilīs bewusst.⁴⁶ Er kehrte zurück zum Hotel und ging unter die Dusche (*ghusl*), um sich für das Freitagsgebet fertig zu machen.⁴⁷ Der Imam der Sīdī-Ġābir-Moschee behandelte in seiner Predigt zwei Themenkreise. Der erste betraf die Knauserer (*muṭaffifūn*), die für sich beim Zumessen volles Maß von den Leuten verlangen, aber wenn sie für andere zumessen oder abwiegen, zu wenig geben.⁴⁸ Diese Mahnung erschien Osman erstaunlich lebensnah in Hinblick auf die ›Touristentarife‹ der Alexandriner Taxifahrer.⁴⁹ Der andere Themenkreis der Freitagspredigt war die Fürsprache (*shafāʿa*), im Allgemeinen und speziell jene, die viele Leute bei den Heiligen erbitten. Auch wenn der Sufismus seine guten Seiten habe, sei Vorsicht geboten vor Häresien wie beispielsweise das Erbitten einer Hilfe seitens der Verstorbenen.⁵⁰ Abends kam Rāʿid mit seinen Eltern zum Hotel. Sie hatten aus Saudi-Arabien Räucherwerk (*bakhūr*) mitgebracht und Rāʿid bat Osman, ihn für seinen Bruder in Deutschland mitzunehmen. Osman sagte zu, da der Vater anders als sein Sohn auf ihn einen überaus vertrauenswürdigen Eindruck machte.

[Sa. 12.07.] Osman hatte um 12.00 Uhr eine Verabredung mit dem Unternehmer, die er jedoch um eine Stunde verschieben musste. Sie gingen in ein exquisites chinesisches Restaurant. Unfehlbar kamen die Freunde auf den Sufismus zu spre-

124
Rituale

⁴⁶ Vgl. Langenkamp 2004, 181. Medina liegt auf gleicher Höhe auf der anderen Seite des Roten Meeres in Luftlinie ca. 500 km von Ḥumaytharā entfernt.

⁴⁷ Vgl. al-Bukhari 1422/2001-2, Bd. 2, 3:

غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم (...)
(صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة)

Die Ganzwaschung (*ghusl*) am Freitag ist für jeden Pflicht, der das Mannesalter erreicht [...].

⁴⁸ Vgl. Q 83,2f.

⁴⁹ Wohlgermerkt habe ich mehrfach erlebt, dass Taxifahrer sich als Gastgeber zeigten und kein Geld annehmen wollten – ein sympathischer Trick, um die Freigiebigkeit des Fahrgastes auszureizen.

⁵⁰ Siehe oben Abschnitt 12.



Abbildung 94: Singer Sargent (1856-1925): »Fumée d'ambre gris, Tanger« (»Amberrauch, Tanger«). Öl auf Leinwand. 139.1 × 90.6 cm. 1880. Sterling and Francine Clark Art Institute. Williamstown.

chen. Die Wunder der Sufischeichs ließ Osmans Gesprächspartner als Phänomen gelten,⁵¹ gab aber zu bedenken, dass beispielsweise Buddhisten auch ohne Hilfe Gottes übersinnliche Erscheinungen bewirken könnten:

»Wundertaten sind keine Beweise. Sie sind Teil der natürlichen Fähigkeiten, über die Menschen nun einmal verfügen.« Als Habermasleser sprach der Unternehmer Heterodoxien nicht grundsätzlich die Möglichkeit ihrer Wahrheit ab und gestand den sufischen ›Andersgläubigen‹ offenbar das Recht zu, in ihrer religiösen Sprache an der öffentlichen Diskussion teilzunehmen.⁵² Dennoch nahm er sich das Recht heraus, auf konzeptionelle Schwachstellen zu verweisen.⁵³ Natürlich legte er wie Scheich Ibn Taymiyya den Finger auch in die wunde Stelle sufischer Erneuerungen (*bidaʿ*).⁵⁴ Er fand es unverständlich, weshalb Sufischeichs sich neue Rituale ausdenken:

»Sind die islamischen Rituale ihnen denn nicht gut genug?«⁵⁵ In der Stimme des ökonomisch denkenden Unternehmers klang nicht die geringste Anklage, sondern lediglich die Herausforderung einer überzeugenden Antwort. Osman musste passen. Er fühlte, dass das Ästhetische, die Sinnlichkeit der Heiligenverehrung einen Schlüssel für die Glaubenstiefe darstellte. Dies erschien ihm aus islamischer Sicht

⁵¹ Siehe oben Abschnitt 52.

⁵² Vgl. Habermas 2005, 322.

⁵³ Das Instrument des Wunderbeweises gehört aus ›orthodoxer‹ Sicht zu den Fragwürdigkeiten des Sufismus, weshalb viele Sufis fordern, Wundertätigkeit zu unterlassen oder sie zu verbergen (vgl. Gramlich 1987, 43-57).

⁵⁴ Das Erneuerungsthema ist Bestandteil der Freitagspredigt (al-Nasāʿī 1420/1999-2000 [1987], Bd. 3, 210):

كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار
(سنن النسائي، كتاب صلة العيدين، باب كيف الخطبة)

[...] jede Erfindung ist Erneuerung und jede Erneuerung ist Irreleitung und jede Irreleitung führt ins Höllenfeuer [...]

Scheich al-Suyūṭī kennt auch die ›gute Erneuerung‹, siehe oben Abschnitt 105.

⁵⁵ Wer sich in der Prophetentradition auskennt, wird feststellen, dass es an freiwilligen und erwünschten Ritualen keineswegs mangelt.

aber kein hinreichendes Argument für solche ›Erneuerungen‹ zu sein. Denn zu meinen, dieser Zweck könne nicht mindestens so gut oder besser durch Rituale erfüllt werden, die seitens der Prophetentradition belegt sind, wäre zweifellos ein Zeichen des Unglaubens. Später sollte ihm durch die Beschäftigung mit Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs *Heilsschlüssel* klar werden,⁵⁶ dass der Fehler in der Fragestellung lag. Denn der Scheich zeigt hier, wie wenig die Tradition über die Form des dort empfohlenen ›Gottesgedenkens‹ aussagt, weshalb im Prinzip jede hierauf abzielende Praxis das Recht eignet, als solches bezeichnet zu werden.⁵⁷

Als Osman und sein Alexandriner Freund auf dem Weg zu seiner Firma an einer Buchhandlung vorbeikamen, nutzte der Forscher die Gelegenheit und fragte nach den Werken Scheich Ibn ‘Aṭā’allāhs. Offenbar wurden sie in seiner Heimatstadt nicht in Ehren gehalten, denn der Händler hatte kein einziges Buch dieses Autors in seinem Sortiment. Der Unternehmer empfahl Osman, in den Buchhandlungen am Boulevard Sa‘d Zaghlūl und bei Ḥamīdū in der Nabī-Dāniyāl-Straße nachzufragen.⁵⁸ Die Buchhandlungen am Boulevard Sa‘d Zaghlūl führten keine Bücher von Ibn ‘Aṭā’allāh.⁵⁹ An Ḥamīdū ging Osman zunächst vorbei, ohne das Geschäft zu bemerken. Die Straße endete am Hauptbahnhof. Ein Mann, der sich auskannte, schickte ihn wieder zurück. Jetzt sah Osman das

125

Index

⁵⁶ Siehe oben Abschnitt 85.

⁵⁷ Vgl. Hajjar 2013, 43.

⁵⁸ Sa‘d Zaghlūl (¹ 1927) hatte eine Azharitenausbildung absolviert und spielte gegen Ende des ersten Weltkriegs eine führende Rolle im ägyptischen Nationalismus (vgl. Voll 1994 [¹1982], 166).

Die Nabī-Dāniyāl-Straße ist, wie der Name sagt, nach dem Propheten Daniel benannt (zum Propheten Daniel in der islamischen Tradition vgl. Bobzin 2007).

⁵⁹ Dass hier keine Werke von Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh zu finden waren, ist schon erstaunlich. Denn Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh dürfte mit Clemens (∞ zwischen 211 u. 215) wohl die berühmteste Persönlichkeit sein, die im Arabischen den Beinamen ›der Alexandriner‹ (al-Iskandarī) trägt.



Abbildung 95:
Max Klinger (1857-1920):
»Des Teufels Feder«.
Chinatinte auf Papier.
27.4 × 7.5 cm.
Ca. 1880-1900.
Museum Berggruen. Berlin.

Schaufenster, in dem freilich die Bücher fehlten, die Ḥamīdū als Buchladen ausgewiesen hätten. Das Geschäft lag ein paar Stufen unterhalb des Straßenniveaus. Am Eingang war ein Bürotisch aufgestellt, hinter dem sich die Buchhandlung schlauchartig in die Tiefe streckte. Die Dame am Schreibpult fragte Osman, wonach er suche. Als sie den Namen von Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh vernahm, umschwebte ein Nebelstreif ihr Gesicht:

»Was hast du denn mit jener Gasse zu tun?« Osman verstand nicht. Um welche Gasse ging es? Und was sollte er mit ihr zu tun haben? Er wandte sich an ihren Mitarbeiter, der herbeikam, um die Bedienung dieses heiklen Kunden zu übernehmen. Er erklärte in deutlicheren Worten, worauf die Dame am Bürotisch hinauswollte:

»Bruder, der Sufismus ist des Teufels, damit haben wir nichts zu schaffen. Ich sage dir, hör auf, dich mit solchen Dingen zu beschäftigen. Du ahnst nicht, welche Strafen der Hölle dich erwarten!«

Osman hatte keine Lust, sich auf eine Diskussion über Ḥamīdūs inquisitorischen ›Index‹ einzulassen, rechtfertigte sich aber damit, dass er die Bücher zu wissenschaftlichen Zwecken benötige, weshalb er nicht darüber streiten würde, ob der Sufismus ›empfohlen‹, ›verwerflich‹ oder ›verboten‹ sei.⁶⁰ Beschwichtigend fügte er hinzu:

»Hör zu, Bruder, wenn sich der Sufismus als Irrweg herausstellen sollte, werde ich das in meiner Untersuchung auch deutlich vermerken.« In diesem Moment unterbrach ein neuer Kunde den Disput. Er fragte den Verkäufer nach Büchern über den Sufismus und dieser wies ihm freundlich ein Regal, wo sich die gesuchten Werke befanden. Osman verstand die Welt nicht mehr. Wie war es möglich, dass Ḥamīdū eine ganze Abteilung mit Sufiliteratur anzubieten hatte und aus der Frage nach dem ›korrektesten‹ aller Sufigelehrten solch ein Drama gemacht wurde? Er fragte den Buchhändler sarkastisch:

»Guter Mann, was willst du in der Stunde [der Abrechnung] vorbringen, weshalb du diese Teufelswerke in Umlauf gebracht hast?«

»Keine Angst, das sind gute Bücher, die vor sufischen Häresien warnen ... «⁶¹ Offenbar hatte er sie alle gelesen, weshalb er Osman gestatten konnte, sich mit diesen Werken zu befassen. Um nicht falsch verstanden zu werden, fügte der Händler hinzu:

»Aber lass bloß die Finger von den sufischen Autoren!« Bevor Osman die Fassung verlieren würde und dem Mann noch einen seiner ›Sufihämmer‹⁶² an den Kopf warf,

⁶⁰ Dies bezieht sich auf eine gängige moralische Qualifizierung im islamischen Recht: 1. verpflichtend (*wāǧib*), 2. empfohlen (*mandūb*), 3. erlaubt (*mubāḥ*), 4. verwerflich (*makrūh*), 5. verboten (*ḥarām*) (vgl. Izzi Dien 2004, 96).

⁶¹ Muḥammad Ibn al-Ṭayyib nennt folgende Werke als herausragende Beispiele für dieses Genre: al-Wakīl 1955 [¹1948], Ṭu‘ayma 1985, Maḥmūd 1966 (vgl. Ibn al-Ṭayyib 2007, 6f., Nr. 2).

⁶² Genau wie dem Buchhändler ging es den Autoren im Jahr 1487 erschienenen *Hexenhammers*,

schickte er sich an, das Geschäft zu verlassen. Der Verkäufer war mit seinen Belehrungen noch nicht am Ende und wollte seinen fehlgeleiteten Kunden festhalten. Ärgerlich befreite sich Osman und verließ die Buchhandlung mit einem frostigen Friedensgruß. Waren ihm die salafistischen Argumente seines philosophisch ›aufgeklärten‹ Alexandriner Freundes einleuchtend erschienen, so bewirkte der undifferenzierte Angriff von Seiten dieser bücherlesenden Salafisten bei Osman genau das Gegenteil dessen, was sie beabsichtigten . . .

126

Osman trat auf die Straße, und ihm wurde plötzlich klar, welches die verruchte Gasse war, von der die Dame hinter dem Bürotisch gesprochen hatte. Er dachte an den schicksalhaften Weg nach Küßnacht⁶³ und fühlte einen inneren Aufruhr gegen die Tyrannei der Ibn-Taymiyya-Jünger. Er ging geradewegs zu dem Ort, vor dem die Buchhändlerin gewarnt hatte. Hier in der kleinen Straße schräg gegenüber von Ḥamīdū befand sich das Ordenshaus, in dem die Freitags-*ḥadra* stattgefunden hatte.⁶⁴ Nun fiel Osman auf, dass das Haus hinter einem großen Strauch verborgen war, und es hätte ihn nicht gewundert, wenn es sich um einen Holunder gehandelt hätte. Er gab die alte Tür, um die das Gebäude in neuerer Zeit herumgebaut worden war, wie ein Triumphbogen frei: Die Worte waren gesprochen, die Zeit gekommen,

Pfeil

Jakob Sprenger und Heinrich Institoris, nicht so sehr um Personen und Praxis, sondern vor allem um die Rettung der Seele (vgl. Treusch-Dieter 2005 [1991], 145).

⁶³ Und daher an *Wilhelm Tell* (Schiller 1840, 544a):

Durch diese hohle Gasse muß er kommen:
Es führt kein andrer Weg nach Küßnacht – Hier
Vollend' ich's – Die Gelegenheit ist günstig.
Dort der Hollunderstrauch verbirgt mich ihm;
Von dort herab kann ihn mein Pfeil erlangen;
Des Weges Enge wehret den Verfolgern.
Mach deine Rechnung mit dem Himmel, Vogt!
Fort musst du, deine Uhr ist abgelaufen.

⁶⁴ Siehe oben Abschnitt 122.



Abbildung 96: Friedrich Pecht (1814-1903): »Wilhelm Tell«. Stahlstich. Gestochen von Johann Leonhard Raab. Quartformat. In: Friedrich Pecht (1859): Schiller-Galerie. Charaktere aus Schiller's Werken. Leipzig. S. 339.

der Pfeil abgeschossen – dies war eine Gelegenheit, die nicht wiederkommen würde.⁶⁵ Die Tür war offen, im Vorraum saßen einige ältere Herren gemütlich auf den Holzsofas und begrüßten den Neuankömmling.⁶⁶ Über ihnen hingen drei Porträtfotos der Ordensscheichs in Plakatformat mit bunten Lichterketten umkränzt. Als der Muezzin zum Gebet rief, zeigte sich, dass mehr Leute im Haus anwesend waren, als es zunächst den Anschein hatte. Osman ging in den Gemeindesaal, wo das Gebet stattfinden würde. Im Halbdunkel tauchte ein junger Mann auf, dem er sich kurz vorstellte. Als sie den Gebetssaal verließen, ging Osman noch einmal auf ihn zu und erklärte ihm, wieso er hergekommen war. Während des Erzählens erschien Osman sein Bericht von Höllenstrafen und Holundersträuchern reichlich abstrus. Er fragte sich, ob sein Gegenüber ihn überhaupt ernst nehmen würde.⁶⁷ Der junge Mann sagte, er fände die Darstellung keineswegs sonderbar, und fügte beiläufig hinzu:

»Ich habe dich schon auf der Prozession gesehen.« Auf Osmans verspätete Frage nach dem Namen seines Gesprächspartners stellte der junge Mann sich ihm vor:

⁶⁵ Hier handelt es sich um eine Anspielung auf ein arabisches Sprichwort, das in verschiedenen Varianten wiedergegeben wird (vgl. Du Prat- Mirail 2005, 89):

أربعة أشياء إذا ذهبت لا تعود : الكلمة إذا إنطلقت ، والسهم إذا رمي ، والفرصة إذا ضاعت ، والزمن إذا مضى .

Vier Dinge kehren nicht zurück, wenn sie erst einmal geschehen sind: das Wort, wenn es gesprochen ist, der Pfeil, wenn er abgeschossen wurde, die Gelegenheit, wenn man sie verpasst hat, die Zeit, wenn sie vergangen ist.

⁶⁶ Diese Szene erinnerte mich an koranische Paradiesbeschreibungen (Q 56,11-26):

أَلَيْكَ الْغَنَاءُ . فِي جَنَّاتٍ النَّعِيمِ (..) عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ . مُتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ (..) جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ . لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيًا . إِلَّا قَلِيلًا سَلَامًا سَلَامًا .

Jene sind es, die Gott nahe stehen werden – in den Gärten der Wonne [...] – auf gepolsterten Liegen – lehnen sie sich darauf, einander gegenüber [...] – als Lohn für das, was sie zu tun pflegten – dort hören sie weder Gerede noch Sündenbezichtigung – allein ist die Rede: Frieden, Frieden!

⁶⁷ Im Standardwerk für Feldforschung *The Study of Ethnomusicology* von Bruno Nettl warnt dieser (1983, 258):

The informants, the teachers [...] test the fieldworker to determine if he or she is serious and takes them seriously.



Abbildung 97: Kamālalmulk (1847-1940): »Mard mişrī« (»Ein Ägypter«). Öl auf Leinwand. 27.5 × 54.5. 1898. Kitābhāna , Mūza va Markaz-i Asnād-i Mağlis-i Shūrā-yi Islāmī (Parlamentsmuseum). Teheran.

»Ich heiße Muḥammad und bin aus Oberägypten. Vor anderthalb Jahren bin ich zusammen mit meinen Eltern zum Sufismus gekommen. Mein Nachname ist al-Nağmī«. Ohne eine Bestätigung abzuwarten, ergänzte er:

»Scheich Ibrāhīm habe ich aber immer schon sehr geliebt!«⁶⁸ Diese Mitteilung brachte das Gespräch ins Stocken. Osman wusste nicht so recht, was er darauf antworten sollte. Außerdem war er dadurch abgelenkt, dass al-Nağmī im Dämmerlicht von sich aus zu leuchten schien. Diese Art von Erscheinung war ihm bereits bekannt. Allerdings handelte es sich bei jenen ›Auramenschen‹, denen er zuvor begegnet war, um ehrwürdige Scheichs, nicht um jugendliche Aspiranten wie al-Nağmī. Als Osman ging, verabredete er sich mit seinem neuen Bekannten, um zusammen das Grab von Scheich al-Mursī zu besuchen. Alle seine Vorbehalte gegenüber dem Besuch von Gräbern waren vergessen.

Im Grunde war nichts Außergewöhnliches geschehen, und dennoch schien es Osman, als habe sich in dieser Stunde alles verändert. Hatte er das Ordenshaus mit einer Stimmung betreten, in der sich die Handlungen wie in einem Drama ergaben, so waren angesichts der Ästhetik und würdevollen Dezenz von al-Nağmīs Auftreten alle Dissonanzen aufgelöst. Osman war glücklich und hatte das Bedürfnis, noch einmal bei Ḥamīdū vorbeizuschauen. Ihm war klar geworden, dass im Streit auseinanderzugehen etwas Würdeloses hatte, das es zu bereinigen galt. Er wurde freundlich empfangen, und es fiel ihm leicht, sich bei dem Buchhändler zu entschuldigen.

»Kein Problem«. Der Verkäufer gab Osman die Hand, der sie ohne nachzudenken küsste. Dabei wurde ihm bewusst, dass er den Kuss, den der Scheich des Alexan-

⁶⁸ Gemeint ist offenbar Scheich Ibrāhīm al-Disūqī, vgl. Abschnitt 88.

driner Sufirats ihm gegeben hatte, gewissermaßen weiterreichte. Der Verkäufer war zu überrascht, um seine Hand wegzuziehen. Er war nicht zornig, sah aber an der unverkennbaren Sufigeste, dass der Kunde hoffnungslos verloren war.



Abbildung 98: Franc Kavčič (1755-1828): »Dafnis predstavi očetu nevesto Filis« (»Daphnis stellt seine Braut Philis seinem Vater vor«). Öl auf Leinwand. 103.5 × 179 cm. Spätestens 1810. Narodna galerija Slovenije. Ljubljana.

[So. 13.07] Nach dem Frühstück fuhr der Forscher in die Avenue Sīdī Ğābir zur Buchhandlung Dār al-Salām, eine Zweigstelle des islamischen Verlags in Kairo. Der Verkäufer machte wider Erwarten kein Aufheben, als er den Namen von Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh hörte, sondern brachte ganz selbstverständlich die *Weisheiten* in Miniaturausgabe aus eigener Produktion,⁶⁹ dazu den passenden Kommentar, vier handfeste exegetische Bände.

[Mo. 14.07] Auf dem Weg zum Hotel entdeckte Osman ein Plastikwarengeschäft. Es hieß *Der Scheich (al-Shaykh)*, benannt nach der bereits erwähnten Tramhaltestelle unmittelbar gegenüber dem Geschäft.⁷⁰ Osman kaufte eine Schachtel für den Weihrauchtransport und fragte den Händler spontan, ob er eine Wohnung wüsste, die ab Oktober frei werde.⁷¹

»Am ehesten findest du etwas im Osten Alexandrias, aber Oktober ist keine günstige Zeit, um eine Wohnung zu suchen.« Als Osman sich verabschiedete, sagte der Händler beiläufig:

»Wenn du willst, bei uns im sechsten Stock ist ein Zimmer frei. Komm einfach morgen wieder.«

Am Abend ging der Forscher zur Sīdī-Ğābir-Moschee, um am Jahrestagsfest teilzunehmen. Vor dem Mausoleum hatte sich ein Menschauflauf gebildet. Eine Instrumentalgruppe spielte laute Musik. Es stellte sich heraus, dass das Ensemble Teil einer Hochzeitsveranstaltung war. Hierzu gehörte der Tradition

⁶⁹ Vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh 2006.

⁷⁰ Siehe oben Abschnitt 119.

⁷¹ Das war der Termin, für den ich ursprünglich meine zweite Alexandria-Reise geplant hatte, die ich dann aber vorverlegte, um die Sufizeremonien im Monat Ramadan kennenzulernen.

entsprechend auch ein Besuch am Grab, um für das Brautpaar den Segen des Heiligen zu erbitten. Als Osman zum Abendgebet in die Moschee ging, sah er von Weitem seinen neuen Bekannten al-Naǧmī. Nach dem Gebet hielt er nach ihm oder einem anderen bekannten Gesicht Ausschau. Da die Suche ergebnislos war, verließ er die Moschee, um draußen zu schauen. Als er es schließlich noch einmal drinnen versuchte, saßen die Ordensmitglieder bereits in zwei Reihen einander gegenüber vor der Gebetsnische.⁷² Anders als im Ordenshaus, in dem ein paar farbige Lichtquellen und die durch das Oberlicht hereinfallende apricotfarbene Straßenbeleuchtung für eine stimmungsvolle Beleuchtung sorgten, war die Moschee mit grellem Neonlicht überflutet. Osman wunderte sich, wie die Sufis in solch einer Umgebung in einen entrückten Zustand geraten konnten. Zudem hielt noch ein anderer Orden eine *dhikr*-Zeremonie ab, sodass der Gesang wie ein aus den Fugen geratener Kanon wirkte.⁷³ Osman zweifelte, ob diese Veranstaltung wirklich etwas mit mystischer Erfahrung zu tun hatte. Vielleicht handelte es sich bei diesem Grabritual ganz einfach um das Relikt eines altägyptischen Ahnenkults.⁷⁴ Sein ursprüngliches Misstrauen gegenüber der Häresie sufischer Heiligenverehrung war wieder erwacht. Nach der Zeremonie begrüßte al-Naǧmī seinen neuen Freund:

»Ich habe gesehen, dass es dir gefällt.« Er stellte Osman seinem Vater vor, der auf ihn den Eindruck eines mit sich und seiner Umwelt zufriedenen Menschen

⁷² Um genau zu sein, saßen sie in zwei Reihen einander gegenüber parallel zur Mittelachse, die von der Gebetsnische ausgeht.

⁷³ Besonders um 1500 im deutschsprachigen Raum wird der Begriff ›Fuge‹ noch gleichbedeutend mit ›Kanon‹ verwendet (vgl. Beiche 1996, 110).

⁷⁴ El-Sayed el-Aswad verneint dies (2004, 132):

Thus, it is not simply an irrational belief in the power of the dead to dominate people's lives that engenders polytheism and scorns God's power, as some scholars critically argue ('Uways 1965). Instead, it is the participation of the saint in the hidden dimension of reality as well as his loyalty, or closeness to Allah that gives him the power to perform astounding humanistic deeds.

vermittelte. Als die Sufis die Moschee verließen, ging jeder für sich zum Mausoleum, um den Heiligen zu begrüßen. Osman hielt sich an al-Nağmī. An der Maksura⁷⁵ sprachen sie die Eröffnungssure (*al-Fātiḥa*)⁷⁶ und gingen dann nach und nach um den Sarkophag. Al-Nağmī lehnte sich ans Gitter und küsste es. Osman zögerte. Auch beim Vollziehen des Haddsch hatte er kein Bedürfnis gespürt, den Schwarzen Stein mit dem Mund zu berühren oder überhaupt zu ihm vorzudringen. In dieser Beziehung konnte er die Skepsis des Prophetengefährten Sayyid ‘Umar sehr gut verstehen:

لو لا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلك

»Wenn ich nicht selbst gesehen hätte, wie der Gesandte Gottes ﷺ dich küsste, ich hätte dich niemals geküsst!«⁷⁷

Sayyid ‘Umar hatte Muḥammad ﷺ den Schwarzen Stein küssen gesehen, deshalb küsste auch er ihn. Und da Osman Muḥammad al-Nağmī die Maksura küssen sah, berührte auch er vorsichtig das Gitter des Schreins mit seinen Lippen. Was er dabei fühlte, war freilich nicht das kalte Eisen, sondern eine Erwidern seines Kusses. Dabei sah Osman ein farbenfrohes Frühlingsgewitter und wich unwill-

⁷⁵ Die Maksura (*maqṣūra*) ist eine Art Schaukasten aus mit Kupfer, Messing, Silber oder Perlmutter belegten Metall und Glas, in dem sich der Sarkophag beziehungsweise das Kenotaph (*tābūt*) befindet. Auf ihm befinden sich häufig Votivgaben, beispielsweise Koranausgaben, Parfümflaschen, Plastikblumen, Rosenkränze, Schmuck, Turbane, Schleier (Mayeur-Jaouen 1995, 64).

⁷⁶ Es handelt sich hier um Q 1,1-7. Der arabischer Text findet sich auf Abbildung 102. Die deutsche Übersetzung ist:

Im Namen Gottes, des Allerbarmer, des Barmherzigen.
Das Lob gebührt Gott, dem Herrn der Welten(bewohner),
Dem Allerbarmer, dem Barmherzigen,
Dem Herrscher am Tag des Gerichts,
Dir allein dienen wir, und Dich allein bitten wir um Hilfe.
Führe uns auf dem geraden Weg,
Den Weg derer, denen Du Gunst erwiesen hast, nicht derer, auf die Dein Zorn kam und nicht [den Weg] der Irrgehenden.

⁷⁷ Al-Bukhari 1422/2001-2, Bd. 2, 151:

صحيح البخاري، كتاب الحج، باب تقبيل الحجر.

kürlich zurück. Er entschied sich, diesen ephiphanen Liebesbeweis nicht gegenüber al-Nağmī zu erwähnen. Ohnehin ergab sich keine Gelegenheit, davon zu berichten, denn al-Nağmī entschuldigte sich, da er noch einen Krankenbesuch machen wollte.

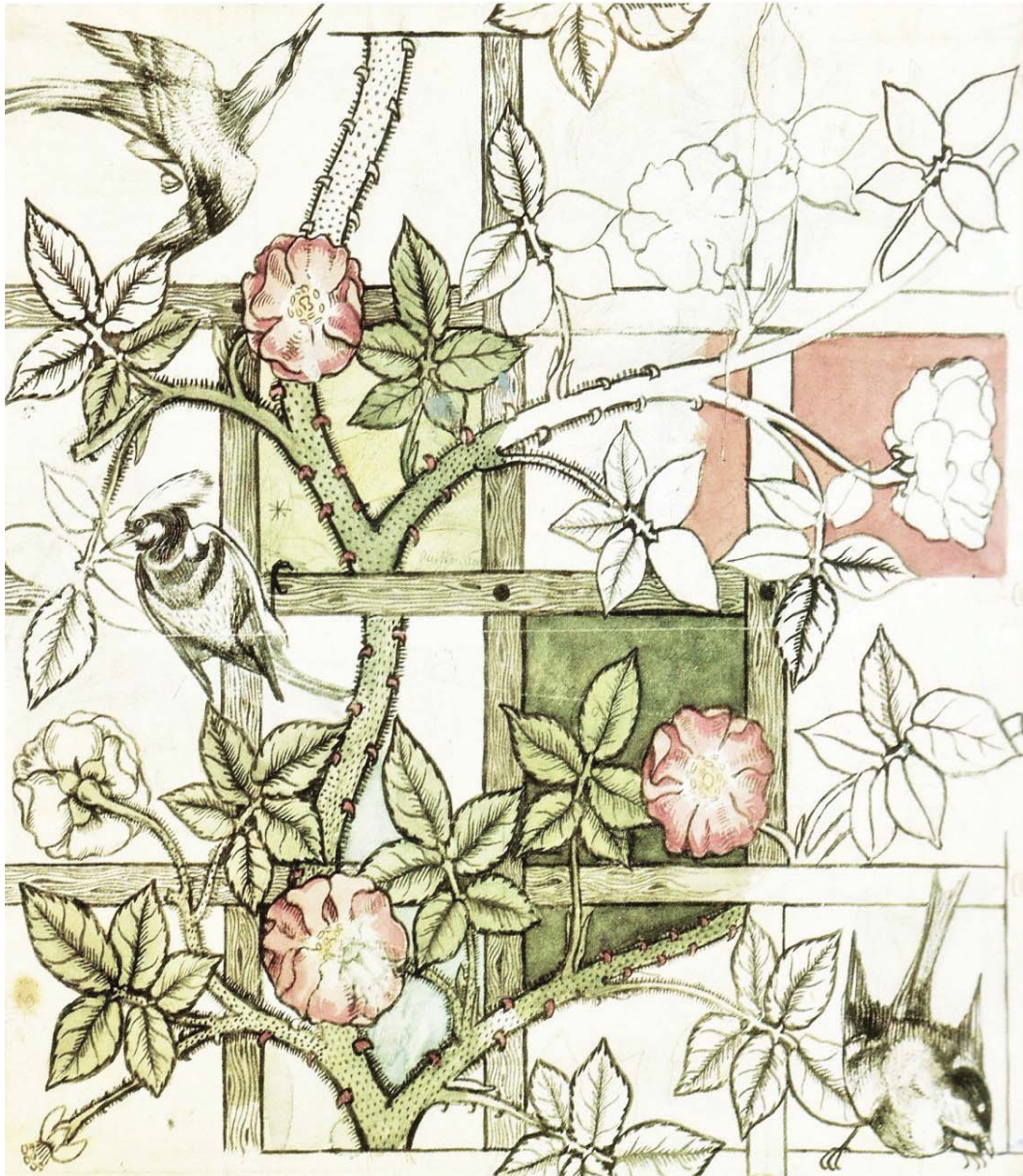


Abbildung 99: William Morris (1834-1896): »Trellis wallpaper design«. Bleistift, Tinte und Wasserfarbe auf Papier. 66 × 61 cm. 1862. William Morris Gallery. London.

In der Nacht ging Osman die Frage durch den Kopf, ob er richtig gehandelt hatte. War die Schreinverehrung vielleicht doch ein ›Götzenkult‹ (*kufr*)? Trotz seiner Zweifel empfand Osman eine Liebe zu dem Heiligen, mit der es keine irdische Verliebtheit aufnehmen konnte. Der Kuss erinnerte ihn an zwei Verse von Scheich Ibn al-Fāriḍ:

130
Kaaba

وَقَلْبِي بَيْتٌ فِيهِ أَسْكُنُ دُونَهُ ظُهُورُ صِفَاتِي عَنْهُ مِنْ مُجِبَّتِي

So ist mein Herz ein Heiligtum, in dem ich wohne. Daraus treten
zum Schutze meine Eigenschaften als mein Schleiertuch hervor.

وَمِنْهَا يَمِينِي فِي رُكْنٍ مُقْبَلٍ وَمِنْ قِبَلْتِي لِلْحُكْمِ فِي فِي قِبَلْتِي

Und meine Rechte ist ein Eckstein, in mir selbst geküßt,
von meiner Kibla kommt mein Kuß nach dem Gesetz zu meinem Mund.⁷⁸

In dieser Poesie stellt sich Ibn al-Fāriḍs Herz als Sitz seiner Seele dar, das in der Unio mystica zur Kaaba wird, dem ›Haus Gottes‹. Als sein ›Herr‹ schmückt der Dichter sein Domizil mit schwarzem Damast, daher die Kiswa – für ihn ein Kleid seines Selbst, in das ein figürliches Muster als seine menschlichen Eigenschaften eingewoben ist. Durch das Sonnenlicht tritt es in Erscheinung und schützt den Mystiker vor der Nacht seiner Seele.⁷⁹ Nötig ist dies, da in ihr die eigene göttliche Natur verborgen ist, in der ein Mensch für immer verloren wäre, gäbe es für ihn nicht den sicheren Hort einer subjektiven Schau. Eine Seite des sehenden Herzens ist jene, in der sich der Schwarze Stein befindet,⁸⁰

⁷⁸ Ibn al-Fāriḍ 1951, 49, Übersetzung von Jacobi (Ibn al-Fāriḍ 2012, 104).

⁷⁹ William Chittick erklärt diesen Schutz folgendermaßen (2001 [12000], 140):

God's light prevents us from seeing God, since the only things we see through God's light are precisely the heavens and the earth, not God Himself.

⁸⁰ Nicholson weist darauf hin, dass der Schwarze Stein auch die ›rechte Hand Gottes‹ (*yamīn Allāh*) genannt wird (vgl. Nicholson 1921, 239).

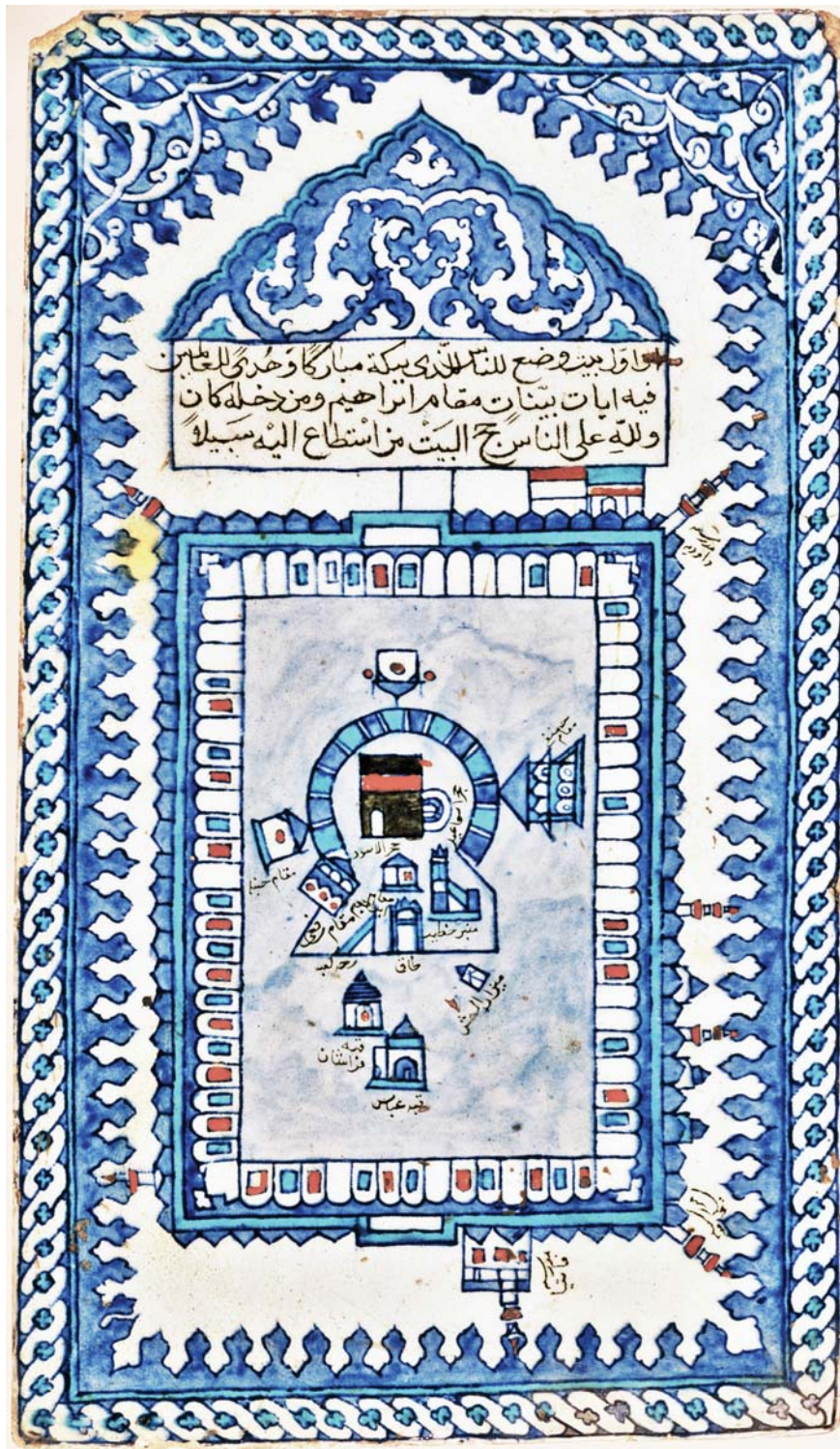


Abbildung 100: Osmanischer Künstler: Keramikfliese mit der Ḥarām-Moschee von Mekka. Frittenporzellan mit Unterglasmalerei. 6.2 × 3.5 cm. 17. Jh. Walters Art Museum, Baltimore.

den der Dichter gemäß Scharia als *umbilicus mundi* verehrt. Somit drückt er in seiner Divinität (entsprechend dem Wortspiel von *qubla* und *qibla*) einen *-cus* auf Seinen eigenen *mund-*.⁸¹ Genau das war es: Zwar hatte Osman den Schrein geküsst, aber indem er ihn als Spiegel seines ›Selbst‹ erfuhr, wurde der Schrein zu einem Mund, der seinen Kuss erwiderte.

Diese Erklärung erschien ihm einleuchtend, dennoch kam er nicht umhin sich einzugestehen, dass er Scheich Ğābir *in persona* liebte. Was sich vor Ort über sein Leben recherchieren ließ, war Folgendes: Geboren in al-Andalus reiste Scheich Ğābir al-Anṣārī, genannt Abū Ishāq, nach Fès, Tripoli und Kairo. In Ägypten lebte er bei seinem Vetter Scheich Abū l-‘Abbās, einem Sufi, der schließlich sein Lehrer wurde. Als er starb, zog Scheich Ğābir nach Alexandria, um einen Sufikonvent zu gründen, dort wo später die Moschee gebaut werden sollte. Hier blieb er, bis er im Alter von neunzig Jahren sein diesseitiges Ende erreichte. Das war im Jahr 697/1297-8. Von Berufs wegen war der Scheich Gelehrter, sein Fachgebiet war die Sprachwissenschaft – Grammatik und Morphologie. Osman fiel auf, dass Scheich Ğābir sich zudem mit ästhetischer Erfahrung beschäftigte. Das zeigte der Titel seines Werks *Das Erbringen des Beweises von der Unnachahmlichkeit des Koran* (*Īḡād al-burhān fī i‘ġāz al-qur’ān*).⁸² Der am Grab erbrachte Beweis war zwar nicht die ästhetische Erfahrung des Koran, aber ganz sicher unnachahmlich. Osman wurde klar, dass er nicht zufällig zu einem Scheich gefunden hatte, der als Gelehrter in der Literaturwissenschaft zu Hause war. Dem deutschen Forscher erschien es, als hätte Scheich Ğābir ihn bewusst ausgewählt, um ihn selbst zur Figur einer ›Fabel‹

⁸¹ Vgl. Ibn al-Fāriḍ 1951, 49. Der Welt-Nabel wird hier als pränataler ›Urmund‹ interpretiert (vgl. Nagel 2008, 874f.), um die ›Transzendenz‹ des Kusses in Hinblick auf die paradiesische Herkunft des Schwarzen Steins hervorzuheben (vgl. Dozy 1864, 14). Arabisch ›Kuss‹ (*qubla*) und ›Gebetsrichtung‹ (*qibla*) werden unvokalisiert identisch geschrieben.

⁸² Vgl. www.alwafd.org/607966/اقتصاد,s7. November 2014.

werden zu lassen, die einerseits auf die ästhetische Erfahrung zielte und andererseits als akademische Herausforderung gemeint war . . .

131

[Di. 15.07] Als Osman für die Wohnungsbesichtigung zum Plastikwarengeschäft kam, war es noch geschlossen. Schließlich fand sich auch der Geschäftsinhaber ein, um ihm die Wohnung zu zeigen. Im engen Treppenhaus gab es weder Fenster noch elektrisches Licht. Der Vormieter hatte die Wohnung in einem desolaten Zustand hinterlassen. Sie war winzig, aber der Balkon lag in Richtung Moschee, darauf kam es an. Auf die Frage, was er für die Wohnung bezahlen wolle, sagte Osman ohne nachzudenken, tausend Pfund seien für ihn ein annehmbarer Preis. Mit der Antwort des Wohnungseigentümers hatte er nicht gerechnet:

Blick auf
Sīdī Ğābir

»Das ist zu viel. Gib mir 750 Pfund.«⁸³ Offenbar hatte der Mann bei der Freitagspredigt genau zugehört. Osman dankte dem Imam der Sīdī-Ğābir-Moschee innerlich, denn er hätte auch die doppelte Miete bezahlt, um eine Wohnung in der Nähe des Mausoleums zu bekommen.

132

Am Abend ging Osman zu seiner Verabredung mit al-Nağmī. Er kam eine dreiviertel Stunde früher im Ordenshaus an, aber sein Freund war schon vor ihm da. Diesmal saßen ziemlich viele Leute in dem kleinen Vorraum, und auch jüngere Ordensmitglieder waren anwesend. Osman bat al-Nağmī, noch ein wenig zu bleiben, damit er seine Abendexerziten beenden könne.⁸⁴ Al-Nağmī hatte nichts dagegen, zumal er seinerseits noch mit einem Rosenkranzgebet beschäftigt war. Ein wenig früher als geplant machten sich die Freunde auf den Weg zur Mursī-Moschee. Al-

Schutzherren

⁸³ Das entsprach damals 88,58 Euro.

⁸⁴ Das sogenannte Gottesgedenken am Morgen und am Abend (*adhkār al-ṣabāḥ wa-l-masāʾ*) ist in verschiedenen muslimischen Kreisen zurzeit sehr beliebt (vgl. al-Manbiġī 2001).

Nağmī wollte ein Taxi nehmen, aber Osman überzeugte ihn, dass es besser sei zu laufen. Er folgte al-Nağmī auf engen Nebenstraßen, die ihm völlig unbekannt erschienen und deren Verkehr seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nahm. Erst als sie die Corniche erreichten, war es möglich, das Gespräch fortzusetzen. Al-Nağmī fragte nach dem Forschungsprojekt. Es beeindruckte ihn überhaupt nicht, im Blickfeld des wissenschaftlichen Interesses zu stehen. Vielmehr war er enttäuscht, dass es seinem Freund nicht darum ging, sich persönlich mit dem Sufismus auseinanderzusetzen. Er fragte:

»Hast du schon Mawlānā Ibrāhīm gesehen?«⁸⁵ Osman war sich nicht sicher, wen er meinte. Ging es um Scheich al-Disūqī? Er verneinte, ohne weiter nachzufragen, denn er wollte seine Unwissenheit nicht noch betonen. Durch die Frage nach seinen spirituellen Erfahrungen fühlte Osman sich gedrängt, Stellung zu beziehen. Er brachte das Thema auf die Freitagspredigt in der Sīdī-Ğābir-Moschee. Al-Nağmī versicherte ihm, sein Orden entspreche in jeder Hinsicht den islamischen Grundsätzen (*‘aqā’id*). Er habe sich diesbezüglich vor seiner Entscheidung für den Sufismus mit einem azharitischen Scheich beraten.⁸⁶ Wie dieser rechtfertigte al-Nağmī das Besuchen der Gräber mit Sure 18. In ihr wird erzählt, wie eine Gruppe junger Männer in einer Höhle Zuflucht vor religiöser Verfolgung suchten, dreihundertundneun kritische Jahre durchschliefen und aufgrund dieses ›Schlafwunders‹ später verehrt wurden. Dabei entfachte ein Streit, ob über ihren Gräbern ein Gebäude errichtet werden dürfe. Die Mehrheit setzte sich durch, und man erbaute eine Kultstätte.⁸⁷ Der Hinweis auf diesen Vers überzeugte Osman nicht wirklich, schließlich handelte es sich bei den jun-

⁸⁵ Der Titel *mawlānā* heißt ›unser Schutzherr‹ und wird von der gleichen Wurzel wie Wali (Heiliger) abgeleitet.

⁸⁶ Die Kairoer Azhar-Universität ist eine weltweit anerkannte Institution für islamisches Recht, sie wird aber auch vielfach als Werkzeug des säkularen Staates kritisiert (vgl. Soliman 2008, 60).

⁸⁷ Vgl. Q 18,21.

gen Männern um christliche Heilige, über deren Ruhestätte eine Kirche errichtet wurde . . .⁸⁸

Der geläufige Vorwurf, die sufische Heiligenverehrung führe einen jüdisch-christlichen Totenkult fort,⁸⁹ wurde mit dieser Koranstelle folglich bestätigt. Auch erinnerte sich Osman dunkel daran, dass wenige Verse weiter die Frommen keine Schutzherren (*awliyā'*) außer Gott anrufen,⁹⁰ während zum Schluss der Sure denjenigen, die es doch tun, die Hölle als Wohnstätte angekündigt wird.⁹¹ Das war keine frohe Botschaft. Während des Gesprächs gelang es Osman nicht, die entsprechenden Verse aus seinem Gedächtnis abzurufen, er hatte die Sure aber auswendig gelernt und wusste, dass die *awliyā'* (wie die Sufis ihre Heiligen nennen) hier nicht gut wegkamen. Er sagte zu al-Nağmī, dass er sicherlich nicht in einen Sufiorden eintreten werde. Al-Nağmī schwieg. Als die Freunde den Gebetsruf zum Sonnenuntergangsgebet hörten, war die Moschee noch recht weit entfernt, und Osman bereute, dass sie nicht mit dem Taxi gefahren waren. Anstatt zu versuchen, noch ein Stück des Gebets gemeinschaftlich zu verrichten,⁹² ging al-Nağmī am Eingang der Moschee vorbei zur ›Krypta‹. Al-Nağmī küsste die Maksura und Osman machte es ihm nach. Es geschah nichts Außergewöhnliches. Al-Nağmī ging nun zu einer Gruppe von Gebetsnachzülern. Auch Osman stellte sich dazu, obgleich ihm alles andere als wohl dabei war, das rituelle Gebet neben einem Grab zu verrichten.⁹³ Anschließend setzten die

⁸⁸ Vgl. Koch 1883, 14 u. 23.

⁸⁹ Vgl. Meri 2002, 254.

⁹⁰ Vgl. Q 18,26.

⁹¹ Vgl. Q 18,102.

⁹² Das Gebet Zuspätkommender gilt als Gemeinschaftsgebet, auch wenn diese erst kurz vor Schluss hinzukommen und den größten Teil des Gebets alleine verrichten (vgl. Reidegeld 2005, 444-446).

⁹³ Siehe unten Abschnitt 155. Joseph Meri schreibt über Scheich al-Ghazālī, Scheich Ibn az-Zayyāt und Scheich Ibn al-Hağğ (Meri 1999, 285f.):



Abbildung 101: Werkstatt der Altgäubigen (Vladimir): »Семь отроков Эфесских« (»Die Siebenschläfer«). Eitempera auf Holz (?). 1895. Privatsammlung.

Freunde sich auf den Boden und al-Nağmī fragte Osman direkt, ob er dem Orden beitreten wolle. Er suchte nach Ausflüchten und antwortete, nach dem, was er von Rā'id gelernt hatte, müsse gemäß den Ordensregeln der Sufielehrer in der Heimatstadt des Schülers ansässig sein.

»Das ist richtig, aber den Bund kannst du von den Ordensangehörigen überall erhalten. Mir wurde der Bund am Grab von Scheich Ibrāhīm gegeben.« Osman fand noch weitere Einwände. Das letzte Aber, das ihm einfiel, war die Notwendigkeit seiner Neutralität in Hinblick auf das Forschungsvorhaben. Al-Nağmī schien in seiner Würde weit über solche weltlichen Argumente erhaben. Indem er seinen Freund nicht drängte, überwand er dessen Widerstand. Als Osman zugab, dass er seine Morgen- und Abendexerzitien gerne durch die sufischen Andachtsübungen (*awrād*)⁹⁴ eintauschen würde, erwiderte al-Nağmī nüchtern:

»Du kannst sie aber nur lesen, wenn du den Bund genommen hast.«

Al-Nağmī rief seinen Lehrer Muḥammad al-Sha'rānī an, konnte ihn aber nicht erreichen. Dennoch war er sich seiner Sache völlig sicher. Er nahm Osmans rechte Hand.⁹⁵ Dieser sollte seine Augen schließen, sich die Kaaba vorstellen und den Namen »Allāh« sprechen, solange bis al-Nağmī ihm ein Zeichen gab. Mit geschlossenen Augen sah der Initiant nur Schemen eines schwarzen, mit arabischen Schriftzügen bestickten Damastbehangs. Es ergab sich kein vollständiges Bild. Osman erinnerte sich an ein Zitat, das die Mystik als eine Art Blackbox vorstellte.⁹⁶ Als solche konnte er die Kaaba besser visualisieren. Die

133

Blackbox

[...] all prohibit facing the tomb when praying, with al-Ghazali going so far as to prohibit ›canonical prayer‹ altogether, all, finally, encourage the recitation of the Qur'an at tombs.

⁹⁴ Siehe oben Abschnitt 83.

⁹⁵ Laut Schimmel ist der Handschlag die traditionelle Sufiinitiation, um die Aspiranten in die sufische Genealogie einzubinden (vgl. Schimmel 2005, 21).

⁹⁶ Vgl. Margreiter 1997, 15.

Zeit, während er al-Nağmīs Hand hielt, erschien ihm sehr lang. Nachdem das Ritual schließlich beendet war, fragte er al-Nağmī:

»Was hast du rezitiert?« Die Antwort enthüllte, was der Anwärter sich selbst hätte denken können:

»Ich habe die Eröffnungssure gelesen.«⁹⁷

Nun war es an Osman, fünfzigmal den Thronvers zu sprechen.⁹⁸ Muḥammad schrieb derweilen die täglichen Andachtsübungen für ihn auf. Anschließend erklärte er Osman die Technologie des sufischen Rosenkranzes, die der Neusufi nicht gleich verstand. Er vertraute darauf, dass es in der Praxis weniger kompliziert sei als in der Theorie. Al-Nağmī las ihm nun die notierten Formeln vor, was auch notwendig war, da seine Handschrift die eines Arztes hätte sein können.⁹⁹ Hinzu kam noch ein Einführungssexerzitium, nämlich 70 000-mal ein Gedenken der Vergebung.¹⁰⁰ Ging es also doch nur um eine ethische Besserung und gar nicht um die Bedingungslogik einer mystischen Liebe? Vielleicht war die Reue aber auch einfach eine Voraussetzung für eine Rückkehr in die Heimat der

⁹⁷ Siehe oben Abschnitt 129.

⁹⁸ Der Thronvers (Q 2,255) lautet:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ .

Gott. Es gibt keinen Gott außer Ihm, dem Lebendigen dem Beständigen. Ihn überkommt weder Schlummer noch Schlaf. Ihm gehört, was in den Himmeln und auf der Erde ist. Wem gebührt, dass er bei Ihm Fürsprache einlegt, es sei denn mit Seiner Erlaubnis. Er weiß, was vor und was hinter ihnen ist. Nichts umfassen sie von Seinem Wissen, außer was Er will. Sein Thron ist weiter als die Himmel und die Erde. Es beschwert Ihn nicht, sie zu bewahren. Er ist der Erhabene, der Gewaltige.

⁹⁹ Hierin unterscheiden sich ägyptische Ärzte von ihren europäischen Kollegen nicht.

¹⁰⁰ Die Formel lautete:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ

Ich bitte Gott, den Gewaltigen, um Vergebung. Er ist der barmherzig Vergabende.



Abbildung 102: 'Ali Rizā b. Ḥāġġī Muḥammad Ja'far: Kalligrafie der Sure »Al-Fātiḥa«. Dunkelbraune naskh-Schrift auf beigefarbenem Papier. 23.5 × 36 cm. 1825. Library of Congress. Washington.

Seele beziehungsweise für die Aufnahme in die Sphären der Heiligen ... Diese Aufgabe musste freilich nicht an einem Tag erledigt werden. Tatsächlich sollte sie fast zwei Monate in Anspruch nehmen.

Jetzt galt es, Osman den Heiligen vorzustellen. Deshalb besuchte al-Nağmī mit dem Sufineuling mehrere Gräber in unmittelbarer Nähe der Mursī-Moschee. Beim letzten Grab rief der Muezzin zum Abendgebet. Sie gingen in eine Moschee und Osman nahm an, dass es jene von Scheich Yāqūt al-‘Arshī war.¹⁰¹ Bei den vielen Grabbesuchen hatte er gänzlich die Orientierung verloren, und er folgte blind seinem ›Grabführer‹. Auf dem Weg zum Ordenshaus fragte al-Nağmī seinen Freund:

»Bist du glücklich? (*Ya tara inta mabsūt?*)« Osman wusste nicht war er sagen sollte. Unter der sufischen Erfahrung einer Erweiterung (*bast*) stellte er sich etwas anderes vor. Das, was er jetzt fühlte, war eher eine Ergreifung (*qabd*). Er bat al-Nağmī, den anderen Brüdern noch nichts von seinem Eintritt in den Orden zu sagen.

»Gut, aber meinem Lehrer muss ich auf jeden Fall Bescheid geben.« Al-Nağmī überreichte Osman einen sufischen Rosenkranz mit 100 anstatt wie üblich 99 Perlen.¹⁰² Am gedrechselten Schlussteil und nach der fünfzigsten Perle befanden sich zwei Ableger mit zehn Perlen, die es per Multiplikation ermöglichen, bis 100 000 zu zählen. Osman verstand jetzt die Funktionsweise des Geräts. Die Praxis war tatsächlich einfacher als die Theorie. Nachdem Osman sich von seinem Freund verabschiedet hatte, stellte er fest, dass es schon nach Mitternacht war. Er hatte keine Lust, ein Taxi zu nehmen und sich über den Fahrpreis zu streiten.¹⁰³ Deshalb

¹⁰¹ Siehe oben Abschnitt 100.

¹⁰² Der Rosenkranz mit 99 Perlen kann selbstverständlich zum Zählen der 99 Gottesnamen dienen, vor allem wird er aber nach dem Gebet verwendet, um jeweils 33 mal die Formeln ›Gott sei gepriesen‹ (*subhāna Llāh*), ›Gott sei gelobt‹ (*al-ḥamdu li-Llā*) und ›Gott ist allergrößt‹ (*Allāhu akbar*) zu sprechen.

¹⁰³ Siehe oben Abschnitt 123.



Abbildung 103: Eugène Burnand (1850-1921): »Heimgefunden«. Druckgrafik. 27.5 × 37 cm. In: Eugène Burnand (1900): Zehn farbige Kunstblätter. Stuttgart.

setzte er sich in die gemütliche Straßenbahn und konnte sogleich mit den neuen Andachtsübungen beginnen.

[Mi. 16.07.] Am nächsten Tag befand Osman sich in einem desaströsen Zustand. Er rief al-Nağmī an und sagte ihre Verabredung für den Abend ab. [Do. 17.07.] Am darauffolgenden Morgen war es Osman unmöglich, etwas zu essen. Er bat den Kellner, ihm das Frühstück aufs Zimmer zu bringen, und im Liegen gelang es ihm, einige Bissen davon herunterzuschlucken. Nach kurzer Zeit krochen kleine Kakerlaken übers Tablett. Offenbar reflektierte sich Osmans ›Verwandlung‹ sogar im Spiegelei.¹⁰⁴

Er fragte an der Rezeption, ob er noch zwei Tage im Hotel bleiben könne, um dann direkt von Alexandria zum Kairoer Flughafen zu fahren. Der Hotelangestellte riet ihm dringend von diesem Plan ab.¹⁰⁵ Osman machte sich also fertig und nahm den Zug nach Kairo. Er schlug al-Nağmīs Angebot ab, ihn zum Bahnhof zu bringen, denn er wollte ihn lieber nicht sehen. [Sa. 19.07] Am Flughafen ging Osman zum Zoll und fragte einen Beamten, ob es erlaubt sei, Weihrauch mitzuführen. Der Mann schaute sich das verdächtige Naturprodukt an und bemerkte, wie Osman zitterte. Er zeigte den Inhalt seinen Kollegen und gab schließlich seinen Segen für den Transport. Zum Abschied fragte er Osman:

»Bist du glücklich? (*Ya tara inta mabsūt?*)«¹⁰⁶

¹⁰⁴ In Wirklichkeit handelte es sich um ein Omelett.

¹⁰⁵ Von Alexandria bis zum Kairoer Flughafen sind es immerhin 230 km.

An dieser Stelle möchte ich noch einmal meinen Dank an die Hotelangestellten aussprechen, die mir allesamt das Gefühl vermittelten, ein Freund des Hauses sein. Besonders erwähnt sei das Zimmermädchen, das die Bettdecken wie meinen Gebetsteppich zu unterschiedlichen Blumenkreationen faltete.

¹⁰⁶ Siehe oben Abschnitt 133.

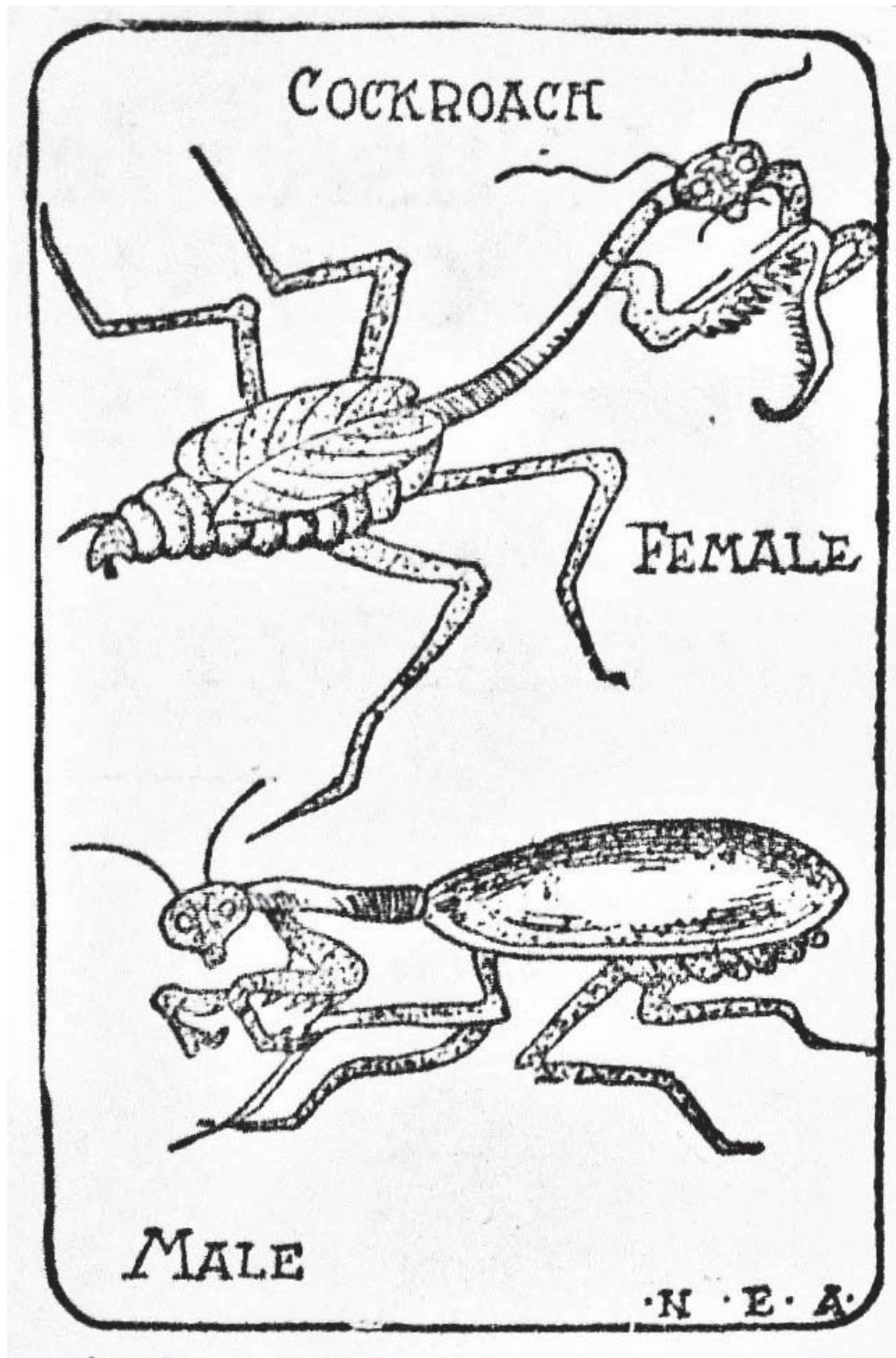


Abbildung 104: Newspaper Enterprise Association: »Cockroach, female/male«. Druckgrafik. 5.5 × 3.5 cm. In: The Tacoma times (30. April 1904). S. 2. Abb. 2.

Reinigung

135

Dienst

[Mo. 08.09.] Osmans zweiter Aufenthalt fiel in den Monat Ramadan. Die erste und wichtigste Aufgabe war, seine neue Wohnung gründlich zu putzen, heißt es doch:

الطهور شرط الإيمان

Die Reinlichkeit ist die Hälfte des Glaubens.¹⁰⁷

Zwar hatte Osman den Vermieter gebeten, in der Zwischenzeit eine Reinigungskraft mit dieser Aufgabe zu betrauen, der- oder diejenige war aber offenbar der Meinung, eine gründliche Säuberungsaktion würde sich nicht lohnen und hatte sich dementsprechend auf eine Oberflächenbehandlung beschränkt. Für Osman stellte das Putzen der eigenen vier Wände gleichzeitig eine Politur des Seelenspiegels dar. Er musste lernen, die Welt neu zu interpretieren und gewohnte Sichtweisen beiseite zu fegen. Die zweitwichtigste Aufgabe bestand im Kochen, daher sich kreativ damit auseinanderzusetzen, wie er die spirituellen Herausforderungen am besten verdauen konnte. Der heimische Herd war zudem auch ganz praktisch ein Schutz, um nicht wieder krank zu werden. Im Monat Ramadan wollte Osman das Fastenbrechen aber auch wiederum nicht jeden Tag alleine begehen. Da in der Gemeinschaftsküche im Ordenshaus eine vorbildliche Sauberkeit herrschte, würde er es dort versuchen. [Mi. 10.09.] Er kam frühzeitig an, fand aber nur einen einzigen Bruder vor. Dieser lud ihn ein und entschuldigte sich, dass er noch etwas zum Essen einkaufen müsse. Es gab Auberginenpüree, Pommes frites, Karottensalat, rote Bete und gefüllte Fleischrouladen. Aus der Küche holte er Tamarinden- und Guavensaft sowie ein

¹⁰⁷ Muslim 1412/1991, Bd. 1, 203 –

صحيح مسلم ، كتاب الطهارة ، باب فضل الوضوء .



Abbildung 105: William Blake (1757-1827): »Man Sweeping the Interpreter's Parlour«. Metallstich, Reliefdruck. Um 1822. The Morgan Library & Museum. New York.

nubisches Getränk, das ihn entfernt an Birnensaft erinnerte. Osman sprach ein Stoßgebet, dass er die auf der Straße gekauften Speisen gut vertragen möge. Nach dem Fastenbrechen kamen nach und nach weitere Ordensangehörige hinzu. Ans Abendgebet schlossen die Ramadangebete (*tarāwīḥ*) an. Der Imam trug den Koran in einem sehr schlichten Rezitationsstil vor, der von einer kunstvollen, per Lautsprecher übertragenen Lesung der benachbarten Moschee überdeckt wurde.¹⁰⁸ [Do. 11.09] Am nächsten Abend war die Freitagsversammlung und auf die Gebete folgte das Gottesgedenken, die *ḥaḍra*.¹⁰⁹ Zum Schluss wurde verkündet, dass für die nächste Woche allabendliche Jahrestagsfeiern geplant seien,¹¹⁰ daher die Jahrestage bei Scheich Muḥammad al-Ṭūrīnī, Scheich Abū l-Faḥ al-Wāsiṭī, Scheich ‘Abdarrazzāq al-‘Irfā’ī, Scheich al-Būṣīrī und Scheich ‘Āmir al-Fawwāl.

[Di. 16.09] Beim Jahrestag am Schrein von Scheich ‘Āmir al-Fawwāl lernte Osman auch Khālīd kennen. Er war ihm deshalb aufgefallen, weil er geflissentlich überging, als der neben ihm stehende Sufineuling in einem Moment der Abwesenheit aus der Reihe tanzte. Osman war seinem Nachbarn dankbar für dessen Geduld. Er hatte den Schatten des Scheichs vor sich gesehen und hätte diesen erhabenen Eindruck ungern durch eine Zurechtweisung wieder verloren. Nach der Zeremonie gingen sie zum Schrein, und Osman war in einer gehobenen Stimmung. Er fragte seinen Nachbarn, ob er noch mit ihm einen Kaffee trinken würde. Khālīd war einverstanden, aber er wollte erst noch einen gehbehinderten Ordensbruder in seinem Rollstuhl nach Hause fahren. Im Café traf der Forscher dann einen früheren Freund, der weit entfernt in Campus Caesar (Kāmb Shīzār) wohnte. Als dieser sich nach kurzer Zeit

136

Einstein

¹⁰⁸ Der einfache Vortragsstil wird als *murattal* bezeichnet, die kunstvolle Rezitation als *muḡawwad* (vgl. Nelson 2001 [1985], 102).

¹⁰⁹ Siehe oben Abschnitt 122, Nr. 40.

¹¹⁰ Der Begriff Jahrestag (*mawlid*) wird unter Alexandriner Sufis auch im Sinne von *ḥaḍra* am Heiligengrab verwendet, selbst wenn diese Zeremonie wöchentlich abgehalten wird.

verabschiedete, fragte Osman, was Khālid von ihm hielt. Er sagte, dass der junge Mann Schwierigkeiten hätte, die ihm die Sicht auf sein Leben verstellten. Eine davon sei, dass er zu viele Bücher las, die ihm nicht gut täten. Das gelte auch für seinen Bekanntenkreis. Er hätte zudem einen Hang zur Verschwendung und früher mit Drogen zu tun gehabt. Osman war einigermaßen überrascht. Ob sein ehemaliger Freund dazu neigte, zu viel Geld auszugeben, konnte er schwerlich beurteilen, da er ihn nur mit leeren Taschen kannte. Alles andere stimmte aber sehr genau. Zu den Büchern, die ihm nicht gut getan hatten, zählte unter anderem Schopenhauer. Dass Khālid eine phänomenale Beobachtungsgabe hatte, sollte sich auch später noch zeigen. Als er einmal zusah, wie Osman in seinen Computer das Passwort »Altenstein« eingab, kommentierte er trocken: »Einstein«. Das war schon ziemlich ›genial‹, denn obwohl Khālid die lateinische Schrift sicherlich nur ansatzweise beherrschte, hatte er über fünfzig Prozent erraten. Jedenfalls schien Khālid die Dinge mit einer unbarmherzigen Klarheit zu durchschauen, die Osman ein wenig erschreckend fand. Er selbst hatte Khālid hingegen völlig falsch eingeschätzt. Als er fragte, ob er ihn zum Fastenbrechen in ein Restaurant des Shoppingcenters San Stefano (Sān Stīfānū) einladen könne, lehnte Khālid ab. Er erklärte, dass er noch nie in einem Einkaufszentrum war, weil dies weit über seinen finanziellen Möglichkeiten lag. Er bat seinen neuen Freund, nicht mit den anderen Ordensbrüdern über seine Armut zu sprechen, da sie fast ausschließlich aus besseren Gesellschaftskreisen kamen. Osman dachte darüber nach, dass in Hinblick auf die Würde, die Khālid an den Tag legte, von ›Armut‹ wohl kaum die Rede sein konnte. Die Bekanntschaft mit dem in einfachsten Verhältnissen lebenden Khālid passte sehr gut zu Osmans ›Klausur‹, die mit konkreten und spirituellen Diensten ausgefüllt war: das Fasten, der heimische Putzplan, das Kochprogramm, die sufischen Exerzitien und die Mausoleumsbesuche zu den Jahrestagsfeiern. All diese Praktiken lehr-

ten ihn Demut und daher die Dinge mit anderen Augen zu sehen. Dabei steigerte sich die Intensität der ästhetischen Erfahrung durch das Ineinandergreifen verschiedener Zyklen von Aktivitäten, die ihn während des zweiten Aufenthalts vollkommen in Anspruch nahmen.

Bei Osmans drittem Aufenthalt in Alexandria sollte er Muḥammad al-Sha‘rānī begegnen. Der Händler für Elektroartikel aus dem Alexandriner Vorort al-‘Aḡamī gehörte nicht unbedingt zum engsten Kreis des Alexandriner Ordens. Es würde sich bald zeigen, dass al-Sha‘rānī ein ausgesprochener Exzentriker war, der sein sufisches Elixier nach eigenem Rezept zubereitete. [Fr. 12.11] Nach der wöchentlichen Freitagsversammlung traf Osman ihn vor dem Eingang des Ordenshauses. Er rauchte eine Zigarette.

»Ich bin Muḥammad, weißt du, wer ich bin?« Kein Zweifel: Das konnte nur al-Naḡmīs Lehrer al-Sha‘rānī sein. Osman hatte ihn sich anders vorgestellt: älter, kauziger, geheimnisvoller. Stattdessen war seine Erscheinung in jeder Hinsicht durchschnittlich.¹¹¹ Als al-Sha‘rānī seine Zigarette zu Ende geraucht hatte, fragte er Osman, ob er mit ihm einen Tee trinken wolle. Osman war bereits mit einem anderen Ordensbruder verabredet. Der Pharmakologe war einer der einnehmendsten Menschen, denen er je begegnet war, aber die Gelegenheit al-Sha‘rānī kennenzulernen, wollte der Forscher sich nicht entgehen lassen. Auf die Frage, ob sie nicht zu dritt gehen könnten, schien der Pharmakologe ein wenig gekränkt. Er sagte, dass er nachkäme. Tatsächlich sollte er sein Versprechen auch einhalten, aber nur, um sich gleich wieder zu verabschieden. Dennoch waren Osman und al-Sha‘rānī nicht alleine, denn natürlich war auch al-Naḡmī mit von der Partie. Außerdem gesellte sich noch ein anderer Ordensbruder hinzu, mit dem Osmans sich bereits angefreundet hatte,

¹¹¹ Zumindest als Typ, tatsächlich ähnelt er dem Saporoger Kosaken auf Abbildung 106.

Muḥammad al-Badrī aus Assuan. Die drei Muḥammads einigten sich auf ein volkstümliches Café,¹¹² das als das ›Stammlokal‹ des Ordens galt. Es war ziemlich laut, manche Besucher rauchten Wasserpfeife, andere spielten Domino. Im Hintergrund lief der Fernseher mit einer Dokumentarsendung über Umm Kulthūm:

ومعدنه تراي ولكن
جرت في لفظه لغة السماء
لقد فاضت دموع العشق مني
حديثا كان علوي النداء (...)

Sein Ursprung ist irdisch, jedoch
Des Himmels Sprache floss ein in seine Worte
Tränen brennender Liebe quollen aus mir hervor
Es war eine Rede von hohem Ruf (...)¹¹³

Al-Sha‘rānī kommentierte, dass Sufis in den Liedern von Umm Kulthūm (∞ 1975) einen mystischen Urgrund erblicken.¹¹⁴ Das mochte stimmen, dennoch fühlte Osman sich in diesem Café nicht wohl: Musik, Spielen, Rauchen. Al-Sha‘rānī störte es nicht, sich in solch einer ›Spelunke‹ über Sufidichtung auszulassen:

»Wisst ihr, die Praxis des Lesens wird heute geradezu sträflich vernachlässigt. Dabei ist sie eine wichtige Übung, um Spiritualität zu entwickeln. Sie hilft, rationale Grenzen zu überschreiten und neue Bedeutungshorizonte zu erschließen.« Wiewohl Osman aufgrund des Geräuschpegels dem gelehrten Vortrag nur schwer folgen konnte, lauschte er gebannt auf al-Sha‘rānīs Worte. Sie riefen bei Osman eine Art

¹¹² In Alexandria wird diese Art von Café ›Börse‹ (*būrṣa*) genannt. Man kann sich leicht vorstellen, wie es zu dieser Benennung kam.

¹¹³ Arab./dt.: Al-Maaly (2009, 80f.). Es handelt sich um eine Kasside des 1357/1938 verstorbenen pakistanischen Mystikers und Nationaldichters Muḥammad Iqbāl. Ob tatsächlich diese Kasside im Fernsehen lief, ließ sich nachträglich nicht verifizieren.

¹¹⁴ Habib Hassan Touma stellt die weltliche Kasside der legendären ägyptischen Sängerin Umm Kulthūm der gesungenen sufischen Kasside gegenüber (vgl. Touma 1998, 132).

Feldbericht – Reinigung

Rausch hervor. Anlass dieser starken ästhetischen Erfahrung waren weniger die Worte des Redners als seine Augen, die immer wieder intensiv aufleuchteten und eine dunkle Macht zu entbergen schienen, die Osman beunruhigte.

فصفائى كالشمس يبدو سناها ووجودى كالليل يخفى سوائى

So offenbaren meine [göttlichen] Attribute wie die Sonne ihr Licht,
Und wie die Nacht verbirgt mein Sein, was außer mir ist.

أنا معنى الوجود أصلاً وفصلاً من رآنى فساجد لبهائى

Ich bin der Sinn des Seins im Ursprung und im Einzelnen,
Wer mich erblickt, wirft nieder sich vor meiner Herrlichkeit.¹¹⁵

In al-Sha‘rānīs Gegenwart kam er sich tatsächlich wie eine Kerze vor, die von der Gewalt dieses Mannes jederzeit ausgepustet werden könnte. Diese Befürchtung wurde dadurch bestärkt, dass sich plötzlich eine Art Kampfschrei aus seiner Brust löste, bei dem mit einem Schlag unbändige Kräfte freigesetzt wurden. Erstaunlicherweise hatte dieser Schrei ein Echo, denn al-Nağmī stimmte mit leichter Verzögerung ein, etwas schwächer als der Meister, aber mit einer Stärke, die Osman ihm schwerlich zugetraut hätte. Mehrere Leute im Café fühlten sich von den plötzlichen Stimmausbrüchen unangenehm berührt. Auch al-Badrī war hiervon nicht angetan, zumal er fürchtete, zusammen mit diesen ›Schattenkämpfern‹ aus dem Café hinauskomplimentiert zu werden.¹¹⁶ Osman hingegen war von ihrem seltsamen Benehmen fasziniert. Er spürte, dass es sich um eine Art ›Aufstoßen‹ aus der Welt der Geister handelte.¹¹⁷ Wahrscheinlich hatte al-Sha‘rānī einfach zu viel von seinem sufischen Elixier genossen. Bald würde

¹¹⁵ Diese Kaside Scheich al-Mursīs ist von Scheich Ibn ‘Aṭā‘allāh überliefert ([1999], 181).

¹¹⁶ Tatsächlich erinnerte der Schrei sehr an den *ki-ai* im japanischen Budosport.

¹¹⁷ Zur Vorstellung einer Welt der Geister (*‘ālam al-arwāḥ*) vgl. Frishkopf 2003, 86.

Osman sich an diese Ausbrüche gewöhnt haben und ihnen keine Beachtung mehr schenken.¹¹⁸

Die Stimmgewalt war an diesem Abend keineswegs das Einzige, womit al-Sha‘rānī den Assuaner Bruder provozierte. Denn er teilte uns mit:

»Ich bin der Diener Scheich al-Disūqīs.«¹¹⁹ Neben dieser Selbstoffenbarung hätte die Behauptung, er sei Napoléon Bonaparte oder der Befehlshaber der Gläubigen,¹²⁰ schlichtweg bescheiden geklungen. Al-Sha‘rānī fragte den Sufineuling, ob er am nächsten Tag mit nach Disūq kommen wollte.¹²¹ Dieses Mal waren es Osmans Augen, die aufleuchteten. Er antwortete:

»Ich bin mit dabei (*ana ma‘āk*)!«¹²²

138

Vor dem Café verabschiedete Osman sich von seinen Freunden und sagte leise zu al-Sha‘rānī:

Größenwahn

»Du machst mir Angst!« Als Antwort nahm er ihn in einen Zangengriff, wobei Osman das Gefühl hatte, als würde al-Sha‘rānī durch seine Brust hindurchfassen. Diese unbekannte Art eines physischen Kontakts fühlte sich wie ein starker Stromstoß an und Osman zog in Erwägung, dem Mann zu sagen, er möge ihn

¹¹⁸ Anders als al-Nağmī wurde ich von diesen Stimmausbrüchen nicht affiziert.

¹¹⁹ Wenn al-Sha‘rānī ›Diener‹ sagte, klang das im sufischen Kontext keineswegs nach einem Domestiken, sondern nach dem Ideal einer vollkommenen Hingabe.

¹²⁰ Daher der Kalif.

¹²¹ Disūq liegt anderthalb Stunden von Alexandria entfernt, in östlicher Richtung.

¹²² *Ana ma‘āk* meint hier sowohl »Ich bin einverstanden« als auch »Ich folge dir«, in Anspielung auf die Worte des koranischen Moses (Q 18,66, siehe unten Abschnitt 140):

هَلْ أَتَّبِعُكَ (..)

Darf ich dir folgen, [...]?

Zur Bedeutung von *ana ma‘āk* vgl. Badawi/Hinds 1986, 828.

Feldbericht – Reinigung

bitte nicht mehr auf diese Weise berühren. Al-Sha‘rānī gab ihm einen kräftigen Kuss auf die Wange und ging ohne weitere Worte und mit der Würde eines obersten Staatsdieners davon. Auf dem gemeinsamen Weg zu den Mikrobussen unterhielten sich Osman und al-Badrī über al-Sha‘rānīs hochfliegende Ausführungen. Al-Badrīs Abneigung war deutlich zu spüren, aber er hielt sich mit seinem Urteil zurück. Als Osman ihn direkt nach seiner Meinung fragte, erwiderte er, dass solche Reden äußerst gefährlich seien:



Abbildung 106: Repin, Il'ja Efimovič (1844-1930): »Запорожцы пишыт письмо турецкому султану« (»Die Saporoger Kosaken schreiben dem türkischen Sultan einen Brief«). Öl auf Leinwand. 358 × 203 cm. 1880-91. Государственный Русский музей (Staatliches Russisches Museum). Sankt Petersburg.

»Von solchen Dingen will ich absolut nichts wissen!« Dass der Assuaner al-Sha‘rānī für einen Häretiker hielt, erweckte erst recht Osmans Neugierde. Er hakte nach, um genauer zu erfahren, welche Dinge al-Badrī meinte. Dieser zögerte, gab seinem Freund aber dann doch eine aufrichtige Antwort:

»Wer von sich behauptet, der Diener Scheich al-Disūqīs zu sein, meint, er stehe mit dem Heiligen in einem Verhältnis weit jenseits aller Möglichkeiten.¹²³ Darum halte ich al-Sha‘rānī für einen gefährlichen Verrückten.« Osman stimmte ihm innerlich zu, glaubte aber an die Größe und die Würde des wahnsinnigen Genies.¹²⁴

139

[Sa. 13.11] Al-Sha‘rānī hatte sich mit Osman um 8.00 Uhr morgens im Ordenshaus verabredet und ihm eingeschärft, pünktlich zu kommen. Osman legte sich deshalb nach dem Frühgebet nicht wieder hin. Er hatte also genügend Zeit, die trödelnde Straßenbahn zu nehmen und in Ruhe seine morgendlichen Andachtsübungen zu absolvieren. Als er an der Tramstation al-Raml¹²⁵ eintraf, schien Alexandria noch zu schlafen. Nur wenige Menschen waren unterwegs. Wie Ameisen schienen sie automatisch ihren Arbeitsplatz anzusteuern. Das Ordenshaus war noch verschlossen. Ganz selbstverständlich hatte Osman angenommen, dass es sich um eine Gruppenreise handeln würde. Um 9.00 Uhr war klar, dass dies – wenn überhaupt – eine Pilgerfahrt zu zweit werden sollte. Um 9.15 Uhr rief Osman bei al-Sha‘rānī an ...

Fisch

¹²³ Bei Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh heißt es über die Heiligen ([1999], 56):

كلما نزلوا إلى أرض العبودية رفعهم إلى سماء الخصوصية ، فهم الملوك وإن لم تخفق عليهم النود (...).

Jedes Mal, wenn sie zur Erde der Dienstbarkeit sinken, erhebt Er sie in den Himmel der Auszeichnung, und sie sind die Könige, selbst wenn über ihnen keine Banner flattern [...].

¹²⁴ Hierbei möchte ich festhalten, dass mein Lehrer vielleicht exzentrisch war, aber ganz sicher nicht geistesgestört. Ich würde bei ihm auch keine ›Megalomanie‹ diagnostizieren, da in seiner Selbstdarstellung auch immer ein gewisses Maß an Ironie mitschwang.

¹²⁵ Zu Deutsch ›die Sandstation‹, was sich wohl auf ihre Ufernähe bezieht. Die Station befindet sich auf dem Platz Sa‘d Zaghlūl (siehe oben Abschnitt 125).

»Keine Angst, ich bin schon unterwegs, ich komme in einer Viertelstunde . . . «
Eine halbe Stunde später war Osman nicht nur mit den Andachtsübungen fertig, sondern hatte auch zusätzlich Sure 18 gelesen, die ansonsten Teil seines Freitagsprogramms war.¹²⁶ Als al-Sha‘rānī kam, parkte er sein Auto neben dem Ordenshaus auf einer unbebauten Fläche, die von einem Parkwächter bewacht wurde. Osman wunderte sich, dass sie nicht mit dem Auto nach Disūq fuhren.

»Ich habe keinen Führerschein, deshalb fahre ich nicht so gerne außerhalb der Stadt.« Das leuchtete Osman ein, denn er hatte mehrmals Polizeikontrollen auf Fernstrecken erlebt. Die Pilger nahmen ein Taxi und fuhren zum Busbahnhof. Als sie schon im Bus saßen, sagte al- Sha‘rānī:

»Ich komme gleich wieder.« Der Bus fuhr ab, und er war noch immer nicht zurück. Osman arbeitete sich nach vorne durch und bat den Busfahrer, die Tür noch einmal zu öffnen, um aussteigen zu können. In diesem Moment kam al-Sha‘rānī, der es wohl liebte, im letzten Moment zu erscheinen. Die Fahrt war außerordentlich komfortabel. Al-Sha‘rānī wollte den Deutschen zur Selbstständigkeit erziehen, damit ein echter Alexandriner aus ihm würde. Hierfür musste er lernen, mit den Gebräuchen des Landes zurechtzukommen. Deshalb fing al-Sha‘rānī an, ihm die ägyptischen Tickets zu erläutern, kapitulierte aber, da er die ›Hieroglyphen‹ des Schaffners selbst nicht entziffern konnte.

Als sie ankamen, erklärte al-Sha‘rānī seinem Begleiter, dass der Disūqer Tigersalmler (*fasīkh*) in Ägypten ›weltberühmt‹ sei. Es handelte sich um einen feucht

¹²⁶ Denn es wird überliefert (al-Ḥalabī 1999, Bd. 10, 210):

من قرأ سورة الكهف في يوم الجمعة أضاء له ما بينه وبين البيت العتيق

Wer am Freitag die Höhlensure liest, dem wird licht, was zwischen ihm und dem altehrwürdigen Haus [= Kaaba] liegt.

gehaltenen, in Salz konservierten Nilfisch, von dem er nachher etwas mitnehmen wollte (wie sich zeigen würde, füllte dieses ›Etwas‹ eine ganze Einkaufsstüte).

140

Osman erinnerte sich daran, was er gerade in Sure 18 gelesen hatte. In dieser Passage wird der Prototyp des sufischen Lehrverhältnisses beschrieben:¹²⁷

Lebensquell



Abbildung 107: J. Green: »1. *Hydrocynus forskahlii*, 2. *Hydrocynus vittatus*« (Gestreckter Tigersalmmler und Tigersalmmler). 33 × 25 cm. In: George A. Boulenger (1907): *Zoology of Egypt. The Fishes of the Nile*. London. Abb. 17.

¹²⁷ Vgl. Brown 1991, 83.

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا . فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا . فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتَيْنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا . قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَنِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا . قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا . فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا . قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمِنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا . قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا . وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا .

Und da sprach Moses zu seinem Burschen: »Ich lasse nicht ab, bis ich die Stelle erreiche, wo die beiden Meere aneinandergrenzen,¹²⁸ auch wenn ich eine lange Zeit weitergehen werde.« Als sie ihrer beider Grenze erreichten, vergaßen sie ihren Fisch, worauf er seinen Weg ins Meer nahm. Da sie vorübergegangen waren, sprach er zu seinem Burschen: »Bring uns unser Mittagessen. Wir haben diese unsere Reise bereits anstrengend gefunden.« Er sprach: »Was meinst du? Als wir uns zum Felsen begaben, da vergaß ich doch den Fisch. Und nur der Satan ließ mich vergessen, ihn zu erwähnen. Und wunderbarerweise nahm er seinen Weg ins Meer.« Er sprach: »Jenes ist, wonach wir gesucht haben!« Und so gingen sie zurück auf ihren Spuren. Dabei trafen sie einen Unserer Diener, dem wir Unsererseits Gnade erwiesen, und Unser Eigen Wissen lehrten. Moses sprach zu ihm: Darf ich dir folgen, auf dass du mich lehrst, wovon dir an rechter Vernunft¹²⁹ gelehrt wurde. Er sprach: »Du wirst nicht in der Lage sein, mit mir Geduld aufzubringen. Wie willst du auch erdulden, was du nicht durch Kenntnis erfassen kannst?«¹³⁰

Osman dachte daran, dass sich die Erzählung nur verstehen ließ, wenn der bewusste Fisch als Salzfisch identifiziert wurde, dessen Wiederbelebung das Wun-

¹²⁸ In Q 55,19f. wird diese Grenze zwischen den beiden Meeren als Isthmus (*barzakh*) bezeichnet.

¹²⁹ Philon von Alexandria stellt den ὁρθός λόγος, die göttliche Vernunft der Naturgesetze, dem mosaischen Gesetz gegenüber (Decharneux 1995, 61, Nr. 1). Eine Übertragung von *rushd* als »rechte Vernunft« stellt daher die Frage in den Raum, ob es sich hier nicht um eine Auseinandersetzung des Koran mit der griechischen Logosphilosophie handeln könnte, die durch den anonymen Diener Gottes repräsentiert wird (siehe oben Abschnitt 21, Nr. 78).

¹³⁰ Q 18,60-68.

Ein Hinweis auf diese Koranpassage findet sich auch in einer Disūqī-Legende. Hallenberg schreibt (2005, 181):

Ibrāhīm also took his parents to see the barrier (*ḥājiz*) between the fresh sea and the salty sea and allowed them to eat a fish from it. The spot is called in the Qur'an the dividing isthmus (*barzakh*) between the salty sea and the fresh sea.

der darstellte, dem Moses auf der Spur war. Dieses Wissen hatten die Gelehrten aus einer Geschichte des Alexanderromans.¹³¹ Sie handelt, wie der Name sagt, nicht von Moses, sondern von Alexander und seiner Reise ins Land der Finsternis. Bevor der Eroberer dort eindrang, erzählte er einem Greis, dass er nach dem Lebensquell suche, woraufhin dieser ihm riet, in allen Quellen von seinem Koch einen Salzfisch waschen zu lassen. Tatsächlich fand der Koch ein Wasser, in dem der Fisch wieder lebendig wurde und ihm deshalb entglitt.¹³² Möglicherweise waren aber auch noch andere Mythen im koranischen Text verwoben. So schien sich unmittelbar neben dem Lebensquell der Lethefluss als Wasser des Vergessens zu befinden,¹³³ was dann erklären würde, warum Moses' Bursche den Fisch vergaß.¹³⁴ Osman überlegte, ob der vergessene Salzfisch nicht vielleicht ein Tigersalmler war und ob mit der Grenze der beiden Meere das Delta gemeint sein könnte, in dem sich das Mittelmeer und die Sahara vereinigen. Mit der Lebensquelle wäre demnach der Nil gemeint, der als Lebensfluss in den Isismysterien verehrt wurde, für die auch der Mazedonier Alexander eine Schwäche hatte.¹³⁵

Osman war sich zunächst nicht sicher, ob er Disūq als Stadt oder als Fischernest ansehen sollte. Vor der dürftigen Häuserkulisse wirkte die Disūqer Moschee unverhältnismäßig monumental. Als die Pilger sie betraten, rief gerade der Muezzin zum Gebet. Al-Sha‘rānī schien ihn zu überhören, denn er durchquerte den Gebetsaal, bis sie zu einem Raum kamen, der seinerseits gut und gerne als Moschee hätte die-

¹³¹ Vgl. Franke 2000, 62. Erzählt wird hier die Version der Lebensquellsage, wie wir sie in der ›syrischen Homilie‹ des Heiligen Jakob von Sarug (∞ 521) finden.

¹³² Vgl. Friedlaender 1913, 50-55.

¹³³ Vgl. Platon 2004 [¹1940], Bd. 2, 407 (*Der Staat*).

¹³⁴ Vgl. 18,63. Der Koran erklärt hier das Vergessen allerdings mit der Einflüsterung Satans.

¹³⁵ So achtete er darauf, dass bei der Gründung Alexandrias nicht nur Tempel für die griechischen Götter, sondern auch ein Heiligtum für den Isiskult errichtet wurden (vgl. Obryk 2012, 117-120).

nen können. Die Weite der Halle wurde dadurch unterstrichen, dass sich in der Kuppel Vögel eingeknistet hatten, deren Gezwitscher eine frühlingshafte Stimmung hervorrief. Einige Vögel kreisten über den Gräbern von Scheich al-Disūqī und von seinem Bruder Scheich Mūsā. Sie erinnerten Osman an zwei Pavillons in einem Paradiesgarten. Der Schrein von Scheich al-Disūqī mit seinem rankenartigen Gitterwerk aus Messing und einer Kuppel, die sich beinahe zu einer Kugel aufwölbte, strahlte hell und warm wie die Sonne. Der Schrein von Scheich Mūsā hingegen verbreitete ein kühles Mondlicht. Zu ihm fühlte sich Osman auf Antrieb hingezogen, obgleich er von der kosmischen Bedeutung des Heiligen keinerlei Vorstellung hatte. In einer finnischen Dissertation, die erste Untersuchung zur sufischen Heiligenverehrung, auf die er gestoßen war, erwähnt die Forscherin immerhin, dass Scheich Sharafaddīn Mūsā l-‘Umrānī (∞ 739/1339)¹³⁶ in Alexandria Theologie studierte, die Schriften seines Bruders gesammelt haben soll und ihm seine Nachfolge übertragen wurde. Dies begründet die Wissenschaftlerin nicht sehr überzeugend mit der Namensverwandtschaft zum Propheten Moses.¹³⁷ Zu Scheich al-Disūqī wurde in der Arbeit selbstverständlich ein Meer an Fakten zusammengetragen.¹³⁸ Beeindruckt hatten Osman hingegen die mündlichen Berichte von al-Badrī.¹³⁹ Hierzu gehörte die Deutung von Scheich al-Disūqīs Ehrenname ›der Zweiäugige‹ (Abū l-‘Aynayn), der daher rühre, dass der Scheich ein Auge für die innere Wahrheit (Sufismus) und eines für die äußere Wahrheit (Scharia) besitze.¹⁴⁰ Hätte Osman damals über die Le-

¹³⁶ Oder ∞ 729/1329, auch: Abū l-‘Umrān Mūsā.

¹³⁷ Vgl. Hallenberg 2005, 89-90.

¹³⁸ Gemeint ist *Ibrāhīm al-Disūqī (1255-1296). A Saint Invented* (Hallenberg 2005).

¹³⁹ Von ihm kannte ich die Legenden, wie er bereits als Neugeborener mit dem Fasten begonnen hatte, sich später in eine Einsiedelei begab und von Rosinen ernährte (vgl. Hallenberg 2005, 100 u. 107).

¹⁴⁰ Abū l-‘Aynayn wird auch als Herr der zwei Essenzen übersetzt, aber wiederum in Hinblick auf die Dichotomie mystische Erkenntnis vs. göttliches Gesetz (vgl. Hallenberg 2005, 186f.).

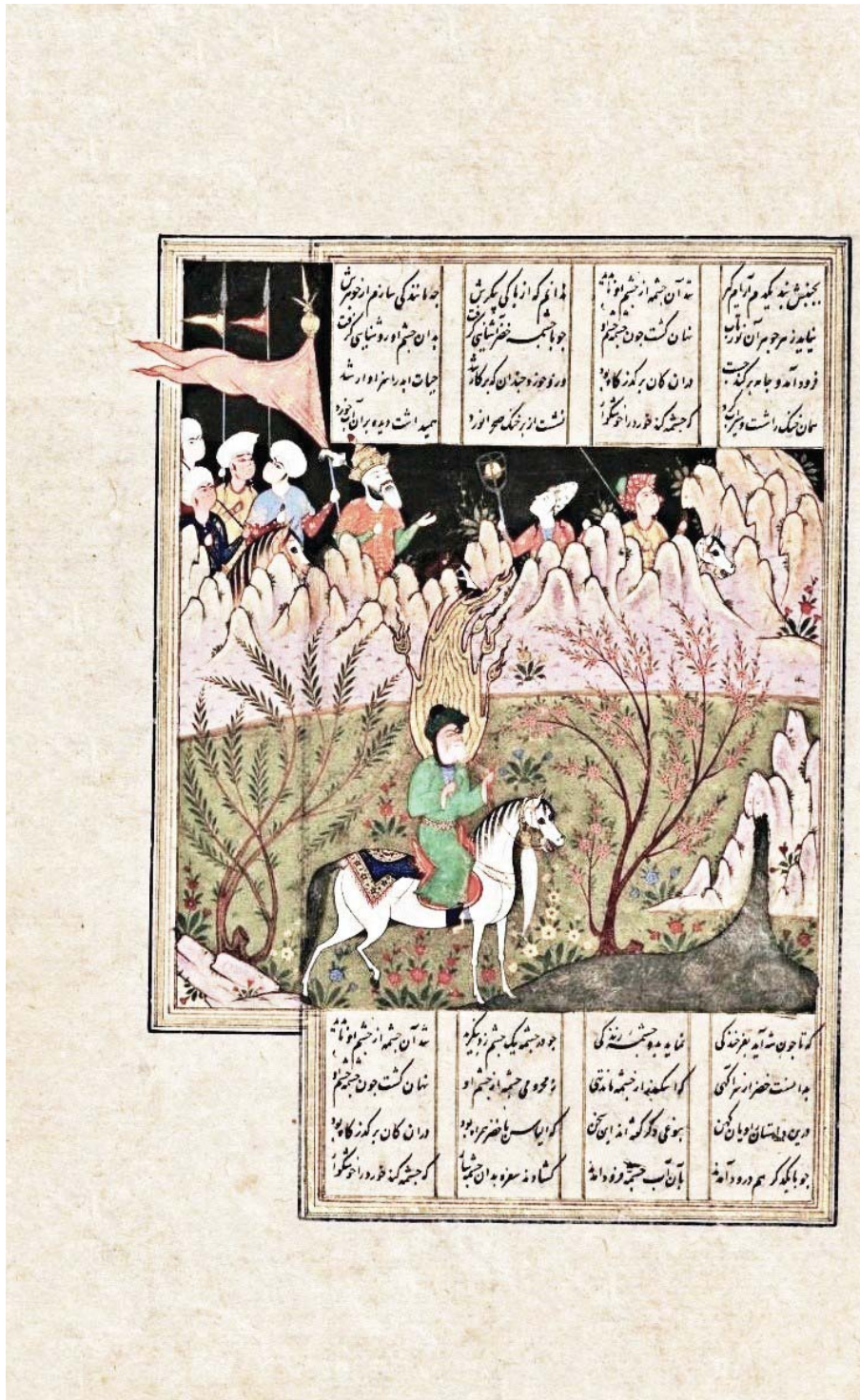


Abbildung 108: Safavidischer Illustrator: Alexander der Große und der Prophet Khidr am Lebensquell. Tinte und Farbpigmente auf Büttenpapier. 32,5 × 20 cm. Nizāmī Gangavī (16. Jh.): Khamsa. Manuskript. Walters Art Museum, Baltimore.

bensquellsage nachgedacht, wäre ihm vielleicht aufgefallen, dass Abū l-‘Aynayn auch ›der Vater zweier Quellen‹ bedeuten konnte, nämlich die Quelle des Lebens (oder des Gedenkens)¹⁴¹ und die Quelle des Vergessens.¹⁴²

142

Vergessen

Nachdem al-Sha‘rānī und Osman die beiden Heiligen begrüßt hatten, verrichteten sie das Pflichtgebet in der Nähe der Gräber zusammen mit einigen Angestellten und Besuchern. Als diese Pflicht erfüllt war, ging es an die Arbeit. Denn al-Sha‘rānīs Bekenntnis, er sei der Diener Scheich al-Disūqīs, war nicht nur kosmisch zu verstehen, sondern auch wörtlich im Sinne eines ›Raumkosmetikers‹. So hatte er den Besuch offenbar bewusst auf einen gemeinschaftlichen Schreinputztermin gelegt. Die Reinigungsaktion begann mit dem Schrein von Scheich Mūsā und hatte etwas überaus Erhabenes und Würdevolles. Osman wurde aufgetragen, von außen die Oberfenster zu putzen. An den Ecken des Schreins befanden sich Leuchter, deren Kristallbehang schon einmal brillanter gewesen sein musste, weshalb er die Glastropfen einzeln herunternahm, um sie zu polieren. Al-Sha‘rānī zeigte sich skeptisch und trieb Osman zur Eile an. Als dieser seine Feinarbeit fast beendet hatte, stellte ein älterer Herr fest, dass eine Glühbirne zerbrochen war. Auf dem Boden lagen keine Glassplitter, dennoch nahm der übereifrige Polierer um des Friedens willen die Schuld auf sich. Als der Muezzin zum Gebet rief, ging Osman zum Beten in die Moschee. Al-Sha‘rānī war im Inneren des Schreins schwer beschäftigt und stellte plötzlich fest, dass Osman nicht mehr da war. Aus irgendeinem Grund hatte er ein ungutes Gefühl, und auf sein Gefühl konnte er sich verlassen. Als Osman zurück-

¹⁴¹ Bevor in Sure 18 vom ›langen Leben‹ der sogenannten ›Siebenschläfer‹ die Rede ist, heißt es (Q 18,24):

(...) وَأَذْكُرُ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ (...)

[...] Und gedenke deines Herrn, wenn du vergisst [...]

Mythologisch repräsentiert das lange Leben offenbar das Gottesgedenken (siehe auch Joh 6,47: »Ich versichere euch: Wer glaubt, hat das ewige Leben«).

¹⁴² Siehe oben Abschnitt 140.

kam, wurde ihm bewusst, dass sein Reiseführer sich große Sorgen gemacht hatte. Er hatte einfach vergessen, ihm Bescheid zu sagen. Seine Gedankenlosigkeit tat ihm leid, und gleichzeitig war er von al-Sha‘rānīs väterlicher Sorge gerührt. Scheich al-Disūqīs persönlicher Diener forderte seinen Schützling auf, in den Schrein hineinzusteigen und den Teppich um den Sarkophag herum abzubürsten. Osman dachte sich, dass dies wahrscheinlich nicht als Strafarbeit gemeint war, sondern als Vorsichtsmaßnahme, damit er nicht wieder verloren ging. Während in der Moschee eigentlich nicht viel passieren konnte, war die Maksura ein nicht ungefährlicher Ort, und das nicht nur im spirituellen Sinne. Al-Sha‘rānī warnte den Forscher deshalb, ja nicht mit den elektrischen Leitungen in Berührung zu kommen, was bei der Enge des Gehäuses im Grunde unmöglich war. Ausgeschlossen war auch, Abstand zum Sarkophag zu halten, da der Raum zwischen seinem Sockel und der Maksura gerade ausreichte, damit ein einzelner Mann sich hier vorarbeiten konnte. Osman spürte, wie dem Sarkophag ein starkes Charisma entströmte. Er strich über den Stein, küsste ihn, weinte und geriet in einen euphorischen Zustand. Als die Reinigungsaktion von Scheich Mūsās Schrein beendet war, ging al-Sha‘rānī los, um Falafelsandwiches zu kaufen. Nach dem Essen zeigte er Osman einen Handabdruck auf einem Felsstück in der Mauer gegenüber den beiden Schreinen. Dies sei die Spur des Propheten Muḥammad ﷺ. Osman legte zweifelnd seine Hand auf den kalten Stein und empfand daher auch nichts Außergewöhnliches. War er eben noch ins milde Mondlicht von Scheich Mūsā eingetaucht, so musste er feststellen, dass ihm der Mond nicht ein zweites Mal aufgehen wollte – ganz im Gegensatz zu der berühmten Muḥammadhymne:

طلع البدر علينا (...)

Der Mond ist über uns aufgegangen [...] ¹⁴³

¹⁴³ Als der Prophet Muḥammad ﷺ im Jahre 622 nach dem Auszug aus Mekka in Medina eintraf, wurde er mit diesem Loblied empfangen (vgl. Ṭawīla 1414/1993, 144).



Abbildung 109: Muḥammad Shākir Naḥḥānī: Die Mondphasen. Gold, Tinte und Pigmente auf Papier. 33 cm × 20 cm. In: Zakariyā al-Qazwīnī (1717): ‘Aḡā’ib al-makhlūqāt (Die Wunder der Schöpfung). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.

143

Juwel

Nun zog die Putzkolonne zum Sonnenschrein von Scheich al-Disūqī, um ihn zu entstauben. Er erschien dem Forscher wie das in Gold gefasste *Leuchtende Juwel* (*al-Ġawhara al-mud̄r’a*), die Sammlung seiner Gedichte und Legenden¹⁴⁴. Das Gitterwerk war in der Tat so vollendet wie die Wortkunst der sich in dieser Kompilation befindenden berühmten *Tā’iyya*¹⁴⁵:

¹⁴⁴ Sie ist auch unter den Titeln *Leuchtendes Buch* (*Kitāb munīr*) oder *Die Wirklichkeiten* (*al-Ḥaqā’iq*) bekannt (vgl. Hallenberg 2005, 243-247).

¹⁴⁵ *Tā’iyya* bezeichnet eine auf den Konsonanten *tā’* gereimte Kasside.

Feldbericht – Reinigung

أنا ذلك القطب المبارك قدره وان مدار الكل من حول ذروتي

Ich bin jener Pol, dessen Bestimmung gesegnet ist,
obschon die ganze Welt meinen Zenit umkreist.

وما صورتى للذات إلا جلية هي النفس والكون المحسن جنتي

Und mein Wesensbild ist nichts als das Offenbare,
es ist die Seele und das Sein, das mein Paradies verschönert.

أنا شمس أشراق العقول ولم أقل وما غبت إلا عن قلوب عمية

Ich bin die Sonne der aufgehenden Intellekte, gehe selbst jedoch niemals unter,
allein den blinden Herzen bleibe ich verborgen.

يروني في المرأة وهي صقيلة وليس يروني في المرأة وهي صفية

Manche sehen mich im Spiegel, wenn er poliert ist,
und manche sehen mich nicht im Spiegel, wenngleich er perfekt sauber ist.¹⁴⁶

Nachdem Osman das Messing von außen poliert hatte, ließ al-Sha‘rānī ihn auch diesen Schrein betreten. Der Spiegel seiner Seele schien jedoch stumpf zu sein. Genauso wie er von der Berührung der Felsenhand nicht ergriffen war, traf ihn bei Scheich al-Disūqī kein Sonnenstrahl. Als die Reinigungsaktion beendet war und sie einen letzten Blick auf die nun blitzblanken Schreine warfen, sagte al-Sha‘rānī zu Osman:

»Du bist sicherlich noch bei niemandem eingedrungen.« Die erotische Konnotation in al-Sha‘rānīs Stimme war nicht zu überhören. Als lediger Muslim konnte Osman diese Annahme bestätigen.

¹⁴⁶ Al-Disūqī 1998, 388.

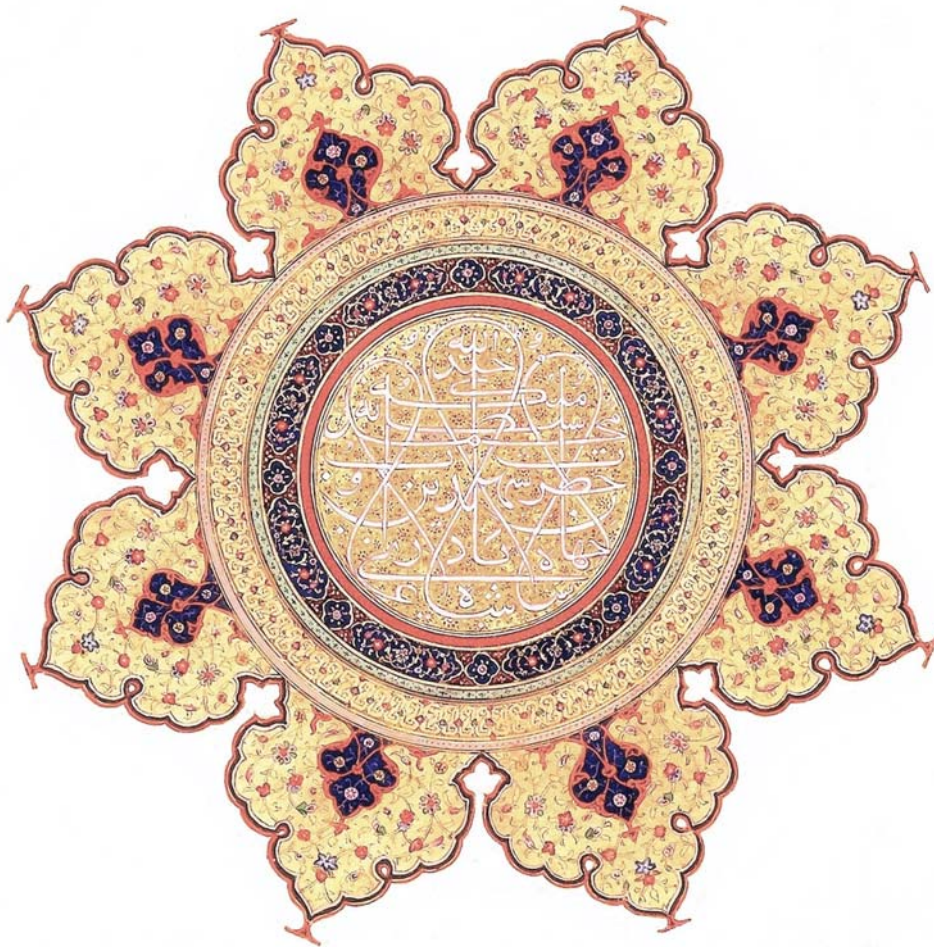


Abbildung 110: Indischer Illustrator: Sonnenornament (*shamsa*) mit Namen und Titeln Shāh Ğahāns. Aus dem Shāh-Ğahān-Album. Tinte, opake Wasserfarbe und Gold auf Papier. 38.6 × 26.5 cm. Frühes 17. Jh. Metropolitan Museum of Art. New York.

Bevor al-Sha‘rānī und sein Begleiter heimfuhren, setzten sie sich in ein Café auf dem Vorplatz der Moschee. Zwischen ihren Stühlen stand eine kleine Bank, auf der sie den Kaffee abstellten.¹⁴⁷ Die Nacht hatte den Zauber eines ersten Rendezvous in einer französischen Kleinstadt.

144
Offenbarung

¹⁴⁷ Der Kaffee wurde erstmals von Shādhiliten aus dem Jemen in andere arabische Länder eingeführt (vgl. Winter 2003 [1992], 155).

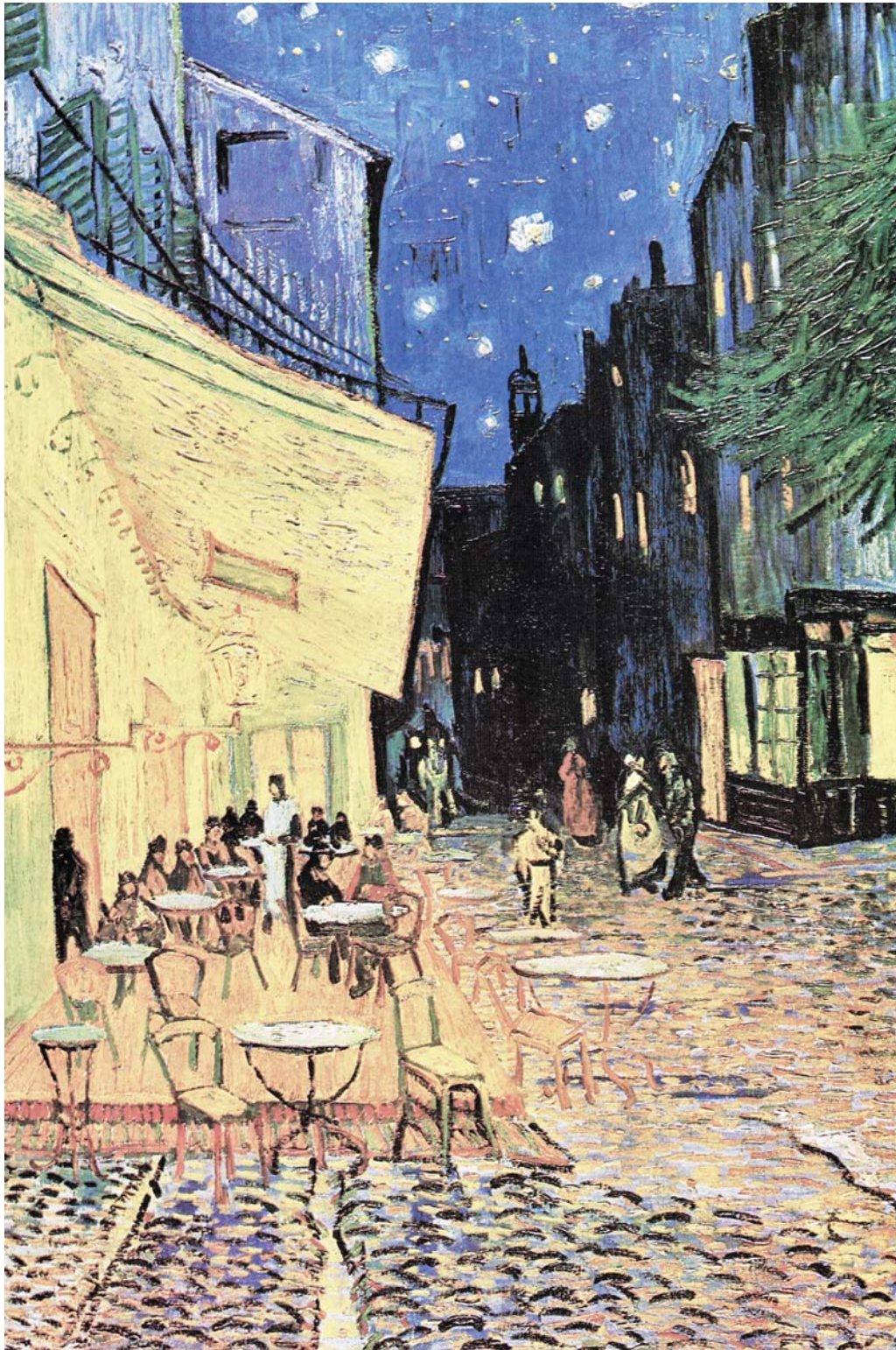


Abbildung 111: Vincent van Gogh (1853-1890): »Terrasse du Café sur la Place du Forum à Arles, le soir« (»Caféterrasse auf dem Forumsplatz in Arles am Abend«). Öl auf Leinwand. 81 × 65.5 cm. 1888. Kröller-Müller Museum, Otterlo.

Osman fragte, ob al-Sha‘rānī über ›magische‹ Fähigkeiten verfüge.

»Nur ein wenig.« Dies klang etwas nach britischer Bescheidenheit, die für einen Ägypter völlig untypisch war. Osman hakte deshalb nach:

»Hast du etwas damit zu tun, dass al-Naǧmī und ich uns getroffen haben?« Al-Sha‘rānī verneinte und fragte:

»Weißt du, was ich dir jetzt sagen werde?« Osman wusste es, wollte al-Sha‘rānī aber nicht vorgreifen, weshalb er seine Erklärung abwartete.

»Ich bin dein Lehrer (*ana murshidak*).«¹⁴⁸ Osman sah in ihm den Diener, dem Gott verborgenes Wissen gelehrt hatte, und paraphrasierte in ägyptischem Dialekt das mosaische Muster:

»Du bist der, nach dem ich gesucht habe (*inta illi dawwaret ‘alēh*).«¹⁴⁹ Al-Sha‘rānī schien die Anspielung nicht zu bemerken, oder er ging bewusst nicht darauf ein. Er kam noch einmal auf den Reinigungsritus zurück.

»Im Moment fehlen dir noch die Kenntnisse, um zu verstehen, was es mit dem Eindringen in einen Schrein auf sich hat. Du solltest aber wissen, dass selbst bedeutende Sufischeichs hiervor zurückschrecken würden.« Osman fragte sich bei diesen Worten, worauf er sich da eingelassen hatte.

»Dieser Grabbesuch hat in dich einen Samen eingepflanzt, der eines Tages aufgehen wird. Hierfür gebe ich dir spezielle Andachtsübungen (*awrād*), sie werden dein Herz mit Spiritualität tränken, damit es überfließt.«¹⁵⁰

¹⁴⁸ Eigentlich: »Ich bin dein Führer.«

¹⁴⁹ Gesucht hat Moses entsprechend der exegetischen Assoziation mit dem Alexanderroman nach der Lebensquelle, fand aber einen mystischen Lehrer, womit sich die koranische Erzählung von ihrer Vorlage emanzipiert (vgl. Q 18,64f., siehe Abschnitt 140).

¹⁵⁰ *Awrād* (Sg. *wird*) bedeutet auch ›Wasserstellen‹ (vgl. Wehr 1956 [1952], 942).

Auf der Heimfahrt fuhren al-Sha‘rānī und sein neuer Schüler mit einem Sammeltaxi. Dem Bart nach zu urteilen zählte sich der Fahrer zu den engagierten Muslimen und rezitierte bei der Abfahrt mit kräftiger Stimme ein Reisegebet. Nachdem sie dreimal die Größe Gottes gepriesen hatten (*takbīr*), hieß es:

سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ . وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ . اللَّهُمَّ ! إِنَّا نَسْأَلُكَ فِي سَفَرِنَا هَذَا الْبِرَّ
وَالتَّقْوَىٰ . وَمِنَ الْعَمَلِ مَا تَرْضَىٰ . اللَّهُمَّ ! هَوِّنْ عَلَيْنَا سَفَرَنَا هَذَا . وَاطْوِ عَنَّا بُعْدَهُ . اللَّهُمَّ ! أَنْتَ الصَّاحِبُ فِي
السَّفَرِ . وَالْخَلِيفَةُ فِي الْأَهْلِ . اللَّهُمَّ ! إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ وَعْثَاءِ السَّفَرِ ، وَكَآبَةِ الْمُنْتَظَرِ ، وَسُوءِ الْمُنْقَلَبِ ، فِي
الْمَالِ وَالْأَهْلِ . (... آيُونَ ، تَائِبُونَ ، غَائِبُونَ ، لِرَبِّنَا حَامِدُونَ .

»Erhaben ist, Der uns dieses dienstbar machte, wir hätten es nicht zuwege gebracht, wahrlich, wir werden zu unserem Herrn zurückkehren.«¹⁵¹ Gott, wir bitten dich auf dieser Reise um Rechtschaffenheit, Frömmigkeit und um Taten, die Dir gefallen. Gott, erleichtere uns diese unsere Reise und vermindere ihre Entfernung. Gott, Du bist der Begleiter auf der Reise und der Stellvertreter bei den Angehörigen. Gott, ich nehme Zuflucht bei Dir vor dem Übel der Reise, vor dem Kummer des Anblicks und vor dem Unheil der Wechselfälle hinsichtlich des Besitzes und der Angehörigen. [... Wir sind] Zurückkehrende, Bereuende, Dienende und unseren Herrn Preisende.¹⁵²

Osman war dem Fahrer dankbar, denn er hatte wenig Vertrauen in die Sicherheit des ägyptischen Fernverkehrs. Al-Sha‘rānī zeigte sich weniger begeistert. Diese Art von extrovertierter Frömmigkeit sagte ihm offenbar nicht besonders zu. Nach einer längeren Zeit des Schweigens fragte der Schüler seinen Lehrer nach der esoterischen Bedeutung des sufischen Segensbegriffs (*madad*)¹⁵³. Er dachte hierbei an den Tintenvers:

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا .

¹⁵¹ Q 43,13f.

¹⁵² Muslim 1412/1991, Bd. 2, 978 –

صحيح مسلم ، كتاب الحج ، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج أو غيره .

¹⁵³ Der Begriff *madad* hat allgemein etwas mit ›Versorgung‹ zu tun. Paret übersetzt *madad* als »Masse«, Rückert als »Hilfe« (Paret 2001 [¹1962], 212 u. Rückert 2000 [¹1888] 223, siehe oben Abschnitt 122).



Abbildung 112: Edward Lear (1812-1888): Kamelstudien. Aquarell, Feder mit brauner Tinte über Bleistift auf leicht strukturiertem cremefarbenem Papier. 12.2 × 7.3 cm. 1867. Yale Center for British Art. New Haven.

Sag: Wäre das Meer aus Tinte für die Worte meines Herrn, dann ginge das Meer zu Ende, bevor die Worte meines Herrn ausgingen, selbst wenn Wir als *madad* ein Weiteres hinzubrachten.¹⁵⁴

Lapidar antwortete al-Sha‘rānī:

»Die Barmherzigkeit ergießt sich immer in Meeren . . . « Osman entschloss sich, seinem Lehrer zu beichten, dass er bei Scheich al-Disūqī nicht dieses Gefühl hatte, von einer Woge der Barmherzigkeit ergriffen zu werden.

»Mach dir darüber keine Gedanken. Scheich al-Disūqī ist ein großer Heiliger und sein Charisma von einer derartigen Heftigkeit, dass er es nicht direkt verbreitet, sondern zu unserem Schutz durch seinen Bruder Scheich Mūsā weiterleiten lässt.«¹⁵⁵ Diese Antwort ermutigte Osman, denn sie entkräftete seinen Verdacht, versagt zu haben. Als sie in Alexandria ankamen, fuhr al-Sha‘rānī mit seinem Schüler im Stadttaxi zum Ordenshaus und setzte sich mit ihm in sein geparktes Auto. Der Lehrer telefonierte sehr lange mit einer Bekannten. Sie war krank und offensichtlich recht verzweifelt. Osman wunderte sich, dass al-Sha‘rānī als lediger Mann solch eine vertrauliche Beziehung zu einer Frau hatte. Wahrscheinlich war sie seine Schülerin. Der Sufielehrer gab ihr detaillierte Anweisungen, was sie tun müsse, um das Fieber zu senken und sich auszukurieren. Es zeigte sich, dass seine spirituelle Führung über jeden Verdacht erhaben war, worin sich die Würde des ›Meisters‹ ausdrückte, die wie die Wasser des Meeres unerschöpflich zu sein schien.

¹⁵⁴ Q 18, 109. Siehe oben Abschnitt 88.

¹⁵⁵ Scheich al-Disūqī wird wie gesagt zu den vier kosmischen Polen (*aqṭāb*) gerechnet (vgl. al-Sharnūbī [1864], siehe oben Abschnitt 51).

Hallenberg argumentiert in Hinblick auf die Kosmologie Scheich Ibn al-‘Arabīs, dass sich das Konzept der vier Pole auf eine frühere Lehre von vier Himmelspfeilern (*awṭād*) zurückführen lasse. So wird in *al-Futūḥāt al-makiyya* die Prophetie Muḥammads ﷺ durch vier Himmelspfeiler vertreten – nämlich die Sayyids Elias, Jesus, al-Khiḍr und Idrīs –, wobei Sayyid Idrīs einerseits als Himmelspfeiler betrachtet wird, sich andererseits aber auch durch die Polschaft auszeichne (vgl. Hallenberg 161f.).



Abbildung 113: Persischer Kalligraf: Siyah mashq (schwarze Übung). Tinte auf Papier. 29.1 × 16.6 cm. Zwischen 1600 und 1899. Library of Congress. Washington.

[Mo. 01.12.]¹⁵⁶ Schon seit langem hatte Osman sich vorgenommen, Scheich al-Mursīs Grab ohne Begleitung zu besuchen. Wie beim ersten Besuch kam er gerade zur Gebetszeit an. Anders als al-Naǧmī begrüßte er den Heiligen zunächst nur im Geiste und stellte sich zu einer Reihe von Betenden, die sich in der Nähe des Schreins gebildet hatte. Unerwartet wurde er von einer charismatischen Welle erfasst. Osman konnte sich kaum aufrecht halten. Als das Gebet beendet war, befand er sich in einem sehr labilen Zustand. Einer der Betenden hatte bemerkt, wie sein Nebenmann während des Gebets weinte. Er legte seinen Arm um Osmans Schultern und führte ihn zum Grab, wo er sich wieder beruhigte. Der Mann trug eine einfache graue Galabija und hatte sehr schlechte Zähne. Er fragte:

»Woher kommst du, was machst du in Ägypten?« Osman gab ihm Auskunft. Hieraus entwickelte sich aber kein Gespräch, da der starke Dialekt des Mannes und sein lückenhaftes Gebiss die Verständigung erheblich beeinträchtigten. Als sie aus der ›Krypta‹ der Moschee herauskamen, saßen mehrere Männer in einem improvisiert erscheinenden Café und rauchten. Offenbar verbrachten sie hier einen Großteil des Tages. Zu ihnen gehörte auch Osmans neuer Bekannter, dessen Einladung, sich zu ihnen zu setzen, er annahm, obwohl er gerne abgelehnt hätte. Ihm gegenüber saß ein etwas jüngerer Mann mit einem Turban, der aus einem südägyptischen Schal gewickelt war. Mit dieser Kopfbedeckung wirkte er wie ein Schlangenbeschwörer mit magischen Kräften, was Osman beunruhigte und gleichzeitig beeindruckte. Da er seinen Lehrer bereits gefunden hatte, wollte er sich aber nicht auf ein neues Abenteuer einlassen und entschuldigte sich, dass er aufbrechen müsse. Der Gastgeber rügte ihn, es sei nicht rechtens, sich so schnell wieder auf den Weg zu machen. Er schenkte Osman ein Heft mit dem *Mantelgedicht* von Scheich al-Būṣīrī:

¹⁵⁶ Die Datierungen in diesem Kapitel sind mit einem Fragezeichen zu versehen (siehe oben Abschnitt 117).

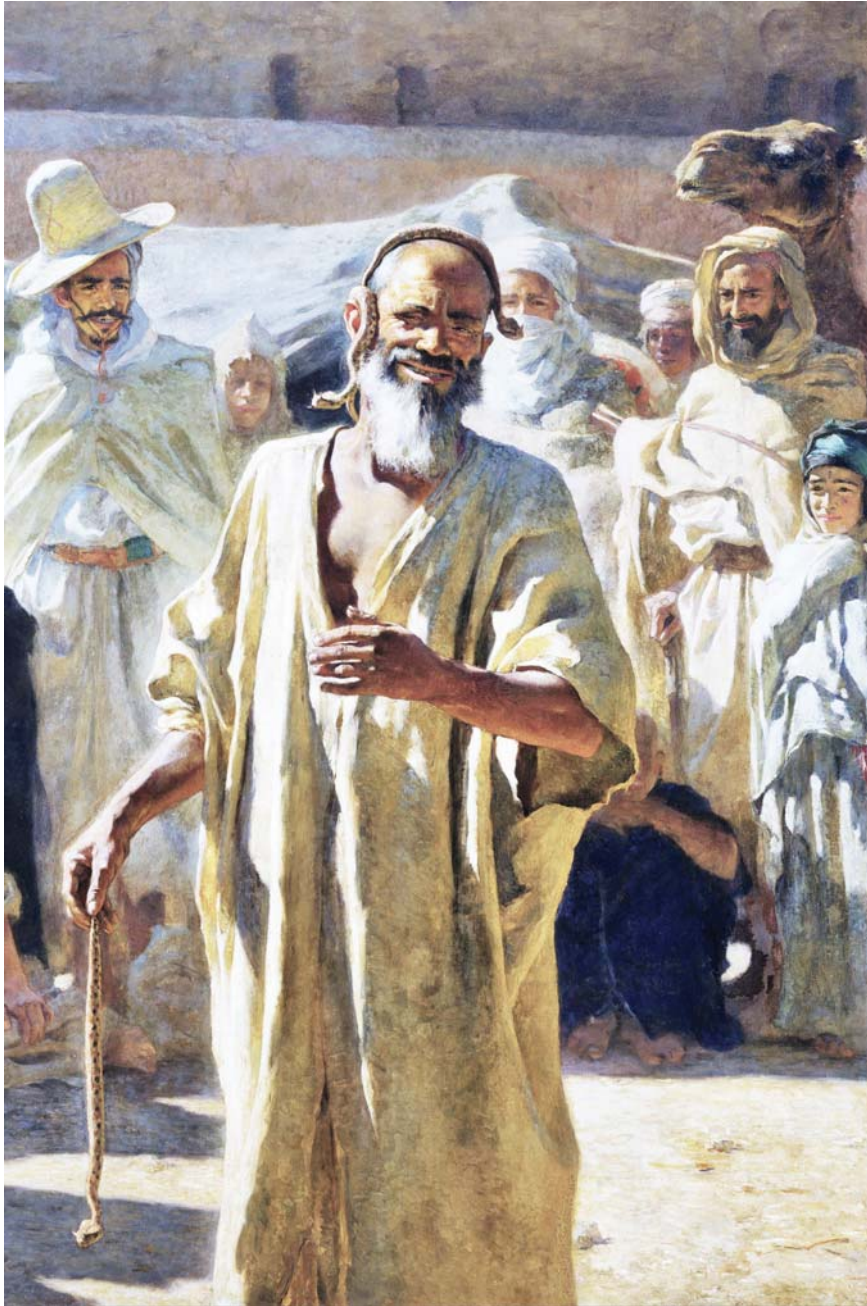


Abbildung 114: Étienne Dinet (1861-1929): »Le charmeur de serpent« (»Der Schlangeschwörer«). Öl auf Leinwand. 17.65 × 18 cm. 1889. Art Gallery of New South Wales, Sydney.

إِنِّي آتَيْتُ نَصِيحَ الشَّيْبِ فِي عَدْلِي وَالشَّيْبُ أَبْعَدُ فِي نُضْحٍ مِنَ آتِهِمْ

Ich misstraute dem Rat des mich tadelnden Silberhaarigen,
wo doch das Silberhaar als Ratgeber über jeden Verdacht erhaben ist.¹⁵⁷

Osman war überrascht, woher dieses Heft auf einmal auftauchte, stellte aber keine Fragen, bedankte und verabschiedete sich. Der Mann begleitete ihn. Als sie hinter der Moschee an einem der Heiligengräber vorbeikamen, pflückte er ein Kraut und überreichte es Osman. Dieser nahm es misstrauisch, denn er befürchtete, es könnte sich vielleicht um ein Zauberkraut handeln. An der Moschee von Scheich al-Būṣīrī bedankte er sich herzlich mit den Worten:

»Du könntest wahrhaft mein Vater sein.« Das war ein Fehler. Als Osman sich verabschiedete, wollte der Mann seine Mobilfunknummer haben und fügte hinzu, er möge doch eine Schweizer Uhr aus Deutschland mitbringen. Osmans Dankbarkeit schlug in Ärger um, als der Mann ihm direkt ins Gesicht hustete. Aus Erfahrung wusste der Forscher, dass sein Körper gegen solch einen gezielten Beschuss mit ägyptischen Bronchitisbakterien machtlos war. Hinsichtlich der Uhr antwortete er ausweichend, worauf der Mann auf das Geschenk bestand:

»Hast du nicht gerade noch gesagt, ich wäre wie dein Vater!« Das mochte stimmen, aber niemals hatte er seinem Vater eine Schweizer Uhr geschenkt und erst recht hätte dieser kein Geschenk von ihm eingefordert.¹⁵⁸ Plötzlich war Osman sich unsicher, ob die Segensflut des Heiligen oder besser das, was folgte, nicht eine Sanktion für den verspäteten Gruß gewesen sein könnte. War bei Os-

¹⁵⁷ Al-Būṣīrī 1860, 4. Der Tadler des Liebenden ist ein häufiges Motiv in der frühen abbasidischen Liebesdichtung (vgl. Walther 2004, 60).

¹⁵⁸ Mein Vater besaß neben einer Uhr, die ich als Kind bewunderte und nicht hätte ersetzen wollen, auch viele ausnehmend schöne Charaktereigenschaften, darunter eine gänzlich selbstlose Großzügigkeit.

mans erstem Besuch am Mursī-Grab die erwartete ästhetische Erfahrung ausgeblieben, so nahm sie diesmal eine andere Bedeutung an als erwartet.

Abends traf Osman sich mit seinem Lehrer al-Sha‘rānī im Ordenshaus, der seinetwegen den weiten Weg von al-‘Ağamī nach Alexandria gekommen war.¹⁵⁹ Osman erzählte ihm die Geschichte, die er am Grab von Scheich al-Mursī erlebt hatte, und sein Lehrer zeigte sich nicht sehr erfreut. Er erklärte seinem Schüler, dass die sufische Würde zwar auf Barmherzigkeit basiere, aber genauso auch auf Willensstärke:

»Manche Leute meinen, die Gutmütigkeit der Sufis ausnützen zu können. Es ist tatsächlich deine Pflicht, denen zu helfen, die deine Hilfe benötigen. Um dies tun zu können, musst du aber denen widerstehen, die sie von dir verlangen.« Entsprechend al-Sha‘rānīs Lesart stellte die Begebenheit also eine Lektion in Hinblick auf die sufische Etikette und Würde dar.

Anschließend warnte al-Sha‘rānī seinen Schüler, dass die Gräber gefährliche Orte seien, da dorthin nicht nur rechtschaffene Besucher kämen, sondern auch Magier, die sich missbräuchlich mit dem Charisma der Heiligen versorgen.¹⁶⁰ Der Lehrer schärfte seinem Schüler ein, jeglichen Kontakt außerhalb des Ordens zu vermeiden und sich ganz auf die sufische Gemeinschaft zu konzentrieren. Osman widersprach nicht, aber der weise Ratschlag ließ sich mit seiner Vorstellung von geistiger Offenheit schwerlich vereinbaren.

[Fr. 5.12.] Als al-Sha‘rānī vorschlug, gemeinsam eine Pilgerfahrt zu Scheich al-Shādhilī zu unternehmen, war sein Schüler zunächst alles andere als enthusiastisch. Er fühlte sich durch seine Bronchitis geschwächt, weshalb ihm nicht nach einer Ex-

¹⁵⁹ Siehe unten Abschnitt 181.

¹⁶⁰ Vgl. Jong 2005, 704.

kursion zumute war. Ursprünglich hatte Osman vor, die Pilgerfahrt zum Shādhilī-Jahrestag zusammen mit al-Badrī zu unternehmen, nach dessen Erzählung dieses Vorhaben nicht allzu anstrengend erschien. In seinem Plan war genügend Zeit eingerechnet, sodass es auch noch für eine Besichtigung der altägyptischen Bauwerke in Assuan und einen Besuch bei al-Badrīs Familie gereicht hätte. Sein Urlaubsantrag wurde aber leider abgelehnt. Die schneidige Reiseskizze von al-Sha‘rānī ließ sich mit al-Badrīs solider Planung nicht vergleichen: Ein Tag hin, ein Tag dort, ein Tag zurück. Ob der Weg über Luxor oder Assuan zum Wüstengrab genommen werde, solle sich erst während der Zugfahrt entscheiden. Osman war alles andere als überzeugt:

»Ich fühle mich für diese Reise nicht bereit, dir zuliebe würde ich aber schon gerne mitkommen.«

»Nein, Osman, die Reise kannst du nicht meinetwegen oder aus irgendeinem anderen Grund antreten, sondern nur aus Liebe zu Scheich al-Shādhilī. Wenn du jetzt nicht mitkommst, musst du jedoch bis zum nächsten Jahrestag warten.« Dieses Argument und der ausbleibende Missionseifer seitens des Lehrers überzeugten Osman. Dennoch bestand er auf eine Bedenkzeit. [Sa. 06.12.] Am nächsten Tag rief er al-Sha‘rānī an und sagte Bescheid, dass er mitfahren wolle. Um sich den anstrengenden Weg zum Ordenshaus zu ersparen, schlug Osman vor, am Sīdī-Ġābir-Bahnhof zuzusteigen. Der Lehrer lehnte diese Lösung ab:

»Wir fahren alle morgen gemeinsam vom Ordenshaus los. Dies ist eine Frage des Charismas.« Da sie am Tag von ‘Arafa fuhren,¹⁶¹ überlegte Osman, ob er, wie in der Überlieferung empfohlen, fasten sollte.¹⁶² Aufgrund seines schlechten Gesundheits-

¹⁶¹ Daher der 9. Dhū l-Ḥiġġa.

¹⁶² In der Prophetentradition heißt es über das Fasten am Tag von ‘Arafa (al-Tirmidhī 1395/1975, Bd. 3, 115):

zustandes und des Umstands der Reise hätte er es vorgezogen, auf das Fasten zu verzichten.¹⁶³ Aber würde er sich dabei wohl fühlen, wenn er seine Reiseverpflichtung in einer Gruppe von Fastenden zu sich nehmen müsste? Auf die Frage, was besser sei – fasten oder nicht fasten – zitierte der Lehrer in Dialektversion eine Prophetenüberlieferung zum Fasten auf der Reise:

من شاء صام ومن شاء أفطر (...)

Wer will, der fastet, und wer will, bricht das Fasten [...].¹⁶⁴

[...] Um am nächsten Morgen rechtzeitig zum Ordenshaus zu kommen, musste Osman sehr früh aufstehen, weshalb er entschied, früh zu Bett zu gehen. Al-Sha‘rānīs Ratschlag, sich Handschuhe und eine warme Mütze zu kaufen – in Sīdī Ġābir kein ganz einfaches Unterfangen – schlug er folglich in den Wind. Dabei war er sich gerade bei diesen konkreten Dingen keineswegs sicher, ob nicht auch sie etwas mit Charisma zu tun hatten. So wusste er inzwischen sehr genau, dass die Spiritualität seines Lehrers keineswegs in einer materiellen Leere anzusiedeln war. Immerhin fand er im Plastikwarengeschäft seines Vermieters eine warme Jacke, die ihm geeignet er-

(...) صيام يوم عرفة ، إلى أحسب على الله أن يكفر السنة التي قبله والسنة التي بعده
(سنن الترمذي ، كتاب الصوم ، باب ما جاء في فضل صوم عرفة)

[In Hinblick auf] das Fasten am Tag von ‘Arafa, so zähle ich auf Gottes Vergebung das Jahr zuvor und das folgende Jahr [...].

¹⁶³ Im Koran heißt es (Q 2,185):

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (...) .

Der Monat Ramadan ist [jener], in dem der Koran herabgesandt wurde als Rechtleitung für die Menschen und als klare Beweise der Rechtleitung und der Unterscheidung [zwischen Recht und Unrecht]. Wer von euch nun in diesem Monat anwesend ist, der faste in ihm, und wer krank oder auf Reisen ist, sodann eine Anzahl anderer Tage [...].

¹⁶⁴ Al-Bukhārī 1422/2001-2, Bd. 3, 34 –

صحيح البخاري ، كتاب الصوم ، باب من أفطر في السفر ليراه الناس .



Abbildung 115: Louise de Hem (1866-1922): Mann mit Kufija. Pastellfarben. 1890. Stedelijk Museum Ieper.

schien, um dem Frost einer Wüstennacht zu trotzen. Als Kopfbedeckung könnte er notfalls eine Kufija improvisieren.

148

Abfahrt

[So. 07.12.] Zur Überraschung des deutschen Forschers waren die anderen Pilger schon im Ordenshaus versammelt, als er ankam: Al-Sha‘rānī, al-Nağmī, ein Gymnasiallehrer namens Ḥusām. Yūnus, ein sudanesischer Bruder, würde am Bahnhof dazustoßen. Als sie dort ankamen war noch genügend Zeit, um eine Fahrkarte zu kaufen. Osman sagte Bescheid, dass er zum Fahrkartenschalter gehen wolle, aber al-Sha‘rānī nahm die Sache lieber selbst in die Hand. Er war der Reiseleiter, und es war ihm wichtig, die Kontrolle über die Gruppe zu behalten.¹⁶⁵ Osman hatte nichts dagegen, dass al-Sha‘rānī die Verantwortung übernahm, so wurden Missverständnisse vermieden. Nachdem sein Lehrer die Fahrkarte erstanden hatte, ging er mit al-Nağmī los, um Proviant zu besorgen.¹⁶⁶ Ḥusām und Osman warteten in der Vorhalle. Fünf Minuten vor Abfahrt des Zuges wurde der Studienrat ungeduldig. Zum Bahnsteig war es eine beträchtliche Wegstrecke und Ḥusāms Gesichtsausdruck sagte:

»Müssen diese Jungs denn immer auf den letzten Drücker kommen?«¹⁶⁷ Jetzt galt es, den Segen des Mobiltelefons zu bemühen. Es stellte sich heraus, dass Yūnus sich schon auf dem richtigen Bahnsteig befand. Die beiden Muḥammads versprachen, dass sie, so Gott will, auch bald da sein würden. Ḥusām und Osman nahmen das

¹⁶⁵ Im Übrigen war mein Lehrer nicht dazu zu bewegen, sich die Ticketkosten zurückgeben zu lassen.

¹⁶⁶ Der Begriff ›Proviant‹ (*zād*) wird im Sufismus auch mit der ›Wegzehrung‹ für das Jenseits in Verbindung gebracht (vgl. Ritter 1978 [1955], 183f.).

¹⁶⁷ Mit dieser deutschen Redewendung ist wahrscheinlich der Türgriff an der letzten Tür des letzten Wagens eines abfahrenden Zuges gemeint (vgl. Alsleben 2002, 174).

Gepäck und gingen zu dem Gleis, auf dem ihr Zug bereitstand. Fünf Minuten nach der planmäßigen Abfahrt des Zuges kamen al-Sha‘rānī und al-Nağmī mit mehreren Tüten Wegzehrung. Al-Sha‘rānī und Yūnus rauchten noch eine Zigarette auf dem Bahnsteig, und als der Zug sich in Bewegung setzte, stiegen sie in aller Ruhe hinzu. Ihre letzte Alexandriner Zigarette verriet, dass die belegten Brötchen nicht zum Fastenbrechen gedacht waren.¹⁶⁸ Obgleich Osman den etwas humorlosen Studienrat zunächst nicht besonders sympathisch fand, entstand durch ihr gemeinsames ›Warten auf al-Sha‘rānī‹ und dadurch, dass beide fasteten, eine Art Komplizenschaft, die sie auf der Reise begleiten sollte.

149

Die Route der kleinen Pilgerkarawane folgte jener ihres spirituellen Wegführers Scheich al-Shādhilī, denn der Zug fuhr von Kairo bis Assuan am Nil entlang. Der Scheich hatte von Kairo aus ein Schiff genommen, um sich auf seine – wie er bereits wusste – letzte Pilgerfahrt zu begeben. Zwei, drei Tage waren er und seine Begleiter unterwegs, da verhinderte ein Gegenwind die Weiterfahrt. Sie lagen nun schon eine Woche am Ufer, und es blieb nicht mehr viel Zeit bis zu den festgesetzten Riten des Haddsch. Als Scheich al-Shādhilī von einem Mittagsschlaf erwachte, sprach er die im Traum erhaltene *Meeresperikope*.¹⁶⁹ Er befahl dem Kapitän, das Segel zu setzen. Sofort kam eine steife Brise auf, sodass keine Zeit blieb, die Leinen loszumachen, weshalb sie kurzerhand durchgeschnitten wurden.¹⁷⁰

Brise

¹⁶⁸ Abgesehen von der Frage, ob das Rauchen im Islam verboten ist (siehe oben Abschnitt 122, Nr. 38), hängen Beurteilungen, nach denen hierdurch das Fasten gebrochen werde, meiner Ansicht nach auch mit der arabischen Redeweise vom ›Trinken‹ (*shariba*) einer Zigarette zusammen.

¹⁶⁹ Siehe oben Abschnitt 84

¹⁷⁰ Vgl. Ibn al-Ṣabbāgh 1304/1886-7, 50f.



Abbildung 116: Henry Scott Tuke (1858-1929): »Sleeping Sailor«. Öl auf Papier montiert auf Karton. 45.7 × 30.5 cm. 1905. Privatsammlung.

Feldbericht-Pilgerreise

Im Namen Gottes, des Erbarmer, des Barmherzigen – segne unseren Herrn und Beschützer Muḥammad und seine Angehörigen. O Gott, o Höchster, o Gewaltiger, o Milder, o Allwissender!¹⁷¹ Du bist mein Herr und Dein Wissen ist mir Genüge. Welch vorzüglicher Herr ist mein Herr und welch herrliche Genugtuung meine Genüge. Du stehst bei, wem Du willst, und »Du bist der Mächtige, der Weise«¹⁷².

Wir bitten Dich um Unfehlbarkeit in den Taten und im Ruhem, in den Worten, in den Wünschen und den Gedanken, gegenüber dem Zweifel, dem Zaudern und den Illusionen, die unsere Herzen vor der Erforschung des Verborgenen verhüllen, denn es »wurden die Gläubigen geprüft und heftig erschüttert.«¹⁷³

Darum festige uns, steh uns bei und »unterstell uns dieses« Meer,¹⁷⁴ so wie Du Moses das Meer unterstelltest und Abraham das Feuer, David die Berge und das Eisen und Salomon den Wind, die Satane und die Dschinn. Unterstell uns jedes Meer, das Dir gehört, auf der Erde, im Himmel, der körperlichen und der geistigen Welt, das Meer des Diesseits und des Jenseits. Unterstell uns alles, o Du, »in Dessen Hand die Herrschaft über alle Dinge liegt«¹⁷⁵.

»Kāf-hā-yā-‘ayn-ṣād«¹⁷⁶ (dreimal).

Steh uns bei, denn Du bist »der beste Beistand«¹⁷⁷, gib uns Erleuchtung, denn Du bist »der beste Erleuchter«¹⁷⁸, vergib uns, denn Du bist »der Beste im Vergeben«¹⁷⁹, erbarme Dich unser, denn Du bist »der beste Erbarmer«¹⁸⁰, versorge uns, denn Du bist »der beste Versorger«¹⁸¹, leite uns und »errette uns vor dem Volk der Unterdrücker.«¹⁸²

Gewähre uns einen günstigen Wind, entsprechend Deiner Wissenschaft, und sende ihn zu uns aus den Schatzkammern Deiner Barmherzigkeit. Durch sie trage uns dank Wunderlüften¹⁸³, mit dem

¹⁷¹ Vgl. Q 2,255 u. Q 4,12.

¹⁷² Q 2,129 u. a.

¹⁷³ Q 33,11f.

¹⁷⁴ Muslim 1412/1991, Bd. 2, 978 –

صحيح مسلم، كتاب الحج، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج أو غيره.

Oder: »»Unterstell uns diesen« Strom«, gemeint ist offenbar der Nil (vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh 1998, 278).

¹⁷⁵ Q 36,83.

¹⁷⁶ Q 19,1. Es handelt sich hier um die Suren einleitenden Buchstaben, die *ḥurūf nūrāniyya* (siehe oben Abschnitt 88). Die arabischen Buchstaben *hā’*, *yā’* ... etc. werden im Koran ohne *hamza* (= Glottisverschlusslaut) gelesen.

¹⁷⁷ Q 3,150.

¹⁷⁸ Q 7,89. Oder: »Entscheide für uns, denn Du bist der beste Entscheider.«

¹⁷⁹ Q 7,155.

¹⁸⁰ Q 23,109 u. Q 23,118.

¹⁸¹ Q 23,72 u. a.

¹⁸² Vgl. Q 23,28 u. a.

¹⁸³ Lüften im Sinne von Heben.



Abbildung 117: Osmanischer Kalligraf: »Wa-hab lanā rīhan ṭayyibatan [...]« (»Gewähre uns einen günstigen Wind [...]«). Tinte und Pigmente auf goldgesprenkeltem und braunefärbtem Papier. 31.5 × 21.5 cm. In: Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (17. Jh.): Ḥizb al-baḥr (Die Meeresperikope). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.

Feldbericht-Pilgerreise

Heil und Wohlbefinden im Glauben, in diesem und im anderen Leben. »Fürwahr Du bist allmächtig.«¹⁸⁴ Gott, erleichtere unsere Angelegenheiten durch die Ruhe unserer Herzen und unserer Leiber, durch das Heil und das Wohlbefinden in unserem Glauben und unserem Leben. Sei uns ein Begleiter auf unserer Reise und ein Stellvertreter bei unseren Angehörigen.¹⁸⁵

Lösche die Gesichter unserer Feinde aus, und verwandle sie auf ihrer Stelle, sodass sie weder weggehen, noch zu uns kommen können.¹⁸⁶

»Und wenn Wir wollten, würden Wir ihre Augen auslöschen. Dann eilten sie auf den Weg, aber wie könnten sie sehen. Und wenn Wir gewollt hätten, Wir hätten sie auf der Stelle verwandelt, sodass sie weder weggehen, noch umkehren könnten.«¹⁸⁷

»*Yā-sīn*.¹⁸⁸ Bei dem weisen Koran. Du gehörst fürwahr zu den Gesandten. Auf einem geraden Weg. Die Herabsendung des Mächtigen, des Barmherzigen, damit du ein Volk warnst, dessen Väter nicht gewarnt wurden, weshalb sie sorglos waren. Das Wort war an die meisten ergangen, doch sie glaubten nicht. Wir haben ihre Hälse in Fesseln gelegt, die bis zum Kinn reichen, sodass sie gezwungen waren, ihren Kopf hochzustrecken. Und Wir haben vor ihnen eine Sperre und hinter ihnen eine Sperre errichtet und sie dann verdeckt, sodass sie nichts sehen.«¹⁸⁹

»Die Gesichter sind entstellt«¹⁹⁰ (dreimal).

»Und gesenkt sind die Gesichter vor dem Lebendigen und Beständigen und enttäuscht soll sein, wer Schuld auf sich geladen hat.«¹⁹¹

»*Ṭā-sīn*.«¹⁹² »*Ḥā-mīm*, ‘*ayn-sīn-qāf*.«¹⁹³ »Er hat die beiden Meere strömen lassen, sodass sie sich treffen. Zwischen ihnen ist ein *barzakh*, den sie nicht verletzen.«¹⁹⁴

»*Ḥā-mīm*«¹⁹⁵ (siebenmal).

Die Sache ist beschlossen, der Sieg ist gekommen, denn gegen uns haben sie keinen Beistand.

»*Ḥā-mīm*. Die Offenbarung des Buches von Gott, dem Mächtigen, dem Wissenden. Der Vergeber der Sünde, der Empfänger der Reue, der Strenge im Strafen, der Verfügende. Es gibt keinen Gott

¹⁸⁴ Q 3,26 u. Q 66,8.

¹⁸⁵ Die Formulierung erinnert in das bereit zitierte Reisegebet, siehe oben Abschnitt 145.

¹⁸⁶ Vgl. Q 36,66f. Dies ist eine präfigurative Paraphrase des Koranverses im nächsten Absatz.

¹⁸⁷ Q 36,66f.

¹⁸⁸ Wie weiter oben bei »*Kāf-hā-yā-‘ayn-šād*« handelt es sich hier um die Suren einleitenden Buchstaben (*ḥurūf nūrāniyya*, siehe oben Abschnitt 88).

¹⁸⁹ Q 36,1-9.

¹⁹⁰ Muslim 1412/1991, Bd. 3, 1402 –

صحيح مسلم ، كتاب الجهاد والسير ، باب في غزوة حنين .

¹⁹¹ Q 20,111.

¹⁹² Q 27,1.

¹⁹³ Q 42,1f.

¹⁹⁴ Q 55,20, siehe oben Abschnitt 32 u. 82.

¹⁹⁵ Q 40,1, Q 41,1, Q 42,1, Q 43,1, Q 44,1, Q 45,1, Q 46,1.

Feldbericht-Pilgerreise

außer Ihm, zu ihm führt die Bestimmung.« »Im Namen Gottes« ist unser Tor, »Segensreich ist« unsere Mauer, »*Yā-sīn*« unser Dach.¹⁹⁶

»*Kāf-hā-yā-‘ayn-ṣād*«¹⁹⁷ ist unser Genüge. »*Ḥā-mīm, ‘ayn-sīn-qāf*«¹⁹⁸ ist unser Schutz. »Denn gegen sie wird Gott dir genügen. Er ist der Hörende, der Wissende«¹⁹⁹ (dreimal).

Der Schleier des Thrones ist auf uns gesenkt, das Auge Gottes schaut auf uns. Mit der Macht Gottes wird sich unser niemand ermächtigen. »Doch Gott ist hinter ihnen, sie zu umfassen. Nein! Er ist vielmehr ein ruhmvoller Koran, auf einer wohlverwahrten Tafel«²⁰⁰ (dreimal).

»Doch Gott ist als Behüter besser und Er ist der gnädigste Begnader«²⁰¹ [dreimal]²⁰².

»Wahrlich mein Schutzherr ist Gott, Der das Buch herabsandte, und Er ist ein Freund der Rechtschaffenen«²⁰³ (dreimal).

»Gott ist meine Genüge. Kein Gott außer Gott! Auf Ihn vertraue ich, und Er ist der Herr des gewaltigen Thrones«²⁰⁴ (dreimal).

»Im Namen Gottes, gegenüber Dessen Namen nichts auf der Erde und im Himmel einen Schaden anrichtet. Und Er ist der Hörende, der Wissende«²⁰⁵ (dreimal).

Und »es gibt keine Macht und keine Kraft außer bei Gott«²⁰⁶[dreimal]²⁰⁷.

Die Reisenden wussten, dass die *Meeresperikope* kein einfaches Schutzgebet ist, sondern in ihr die Macht Gottes liegt. Wie Scheich al-Shādhilī lehrte, enthält sie Seinen gewaltigsten Namen (*ism a‘zam*),²⁰⁸ weshalb al-Sha‘rānī seinem Schüler Osman diese Perikope nicht als tägliche Übung gegeben hatte. Er war in seiner

¹⁹⁶ Q 40,1-3, Q 1,1, Q 67,1, Q 36,1.

¹⁹⁷ Q 19,1.

¹⁹⁸ Q 42,1f.

¹⁹⁹ Q 2,137.

²⁰⁰ Q 85,20-22.

²⁰¹ Q 12,64.

²⁰² Vgl. Abū Zīna 1998, 102.

²⁰³ Q 7,196.

²⁰⁴ Q 9,129.

²⁰⁵ Al-Tirmidhī 1395/1975, Bd. 5, 465 –

سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب ما جاء في دعاء إذا أصبح وإذا أمسى .

²⁰⁶ Al-Tirmidhī 1395/1975, Bd. 5, 571 –

سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب في فضل لا حول ولا قوة إلا بالله .

Zitiert wird die *Meeresperikope* nach Ibn al-Ṣabbagh (1304/1886-7, 51-53).

²⁰⁷ Vgl. Abū Zīna 1998, 103.

²⁰⁸ Vgl. Ibn al-Ṣabbagh 1304/1886-7, 51, siehe oben Abschnitt 83 u. 103.



Abbildung 118: Osmanischer Kalligraf: Finispiz mit doxologischen Formeln und Koranversen. Tinte und Pigmente auf goldgesprenkeltem und braunefärbtem Papier. 31.5 × 21.5 cm. In: Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (17. Jh.): Ḥizb al-baḥr (Die Meeresperikope). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.

Sufiausbildung noch nicht so weit, sie zu lesen und sich ihrer Gewalt auszuliefern. Bekannt war Osman die *Meeresperikope* aber schon, denn mit Zustimmung seines Lehrers hatte er die Fibel mit den Ordentexten ganz gelesen, was ihm freilich schlecht bekommen war . . .

151

Als die Sonne unterging, befanden sie sich noch im Zug. Osman war überaus dankbar, nicht durch Kopfschmerzen beeinträchtigt zu sein. Zum Fastenbrechen gab es Brot, verschiedene Käsesorten, Zunge, Oliven, Süßigkeiten und Softdrinks. Während Ḥusām und Osman aßen, genehmigten sich al-Sha‘rānī und Yūnus eine Zigarette. Dabei unterhielten sie sich und stellten fest, dass keiner aus der kleinen Pilgerschar verheiratet war. Ohne Familie lebte es sich sicherlich einfacher, vor allem aber ließ sich viel leichter eine Pilgerfahrt einrichten. Trotz dieser Einsicht führte das Gespräch geradewegs zum Thema Heiratspläne. Im Scherz – oder auch nicht – schlug al-Sha‘rānī vor, Osman mit einer potthässlichen Beduinin zu verheiraten:

Heirat

»Wenn du dann morgens aufwachst, fällst du gleich wieder in Ohnmacht!« Der Schüler wusste inzwischen, dass bei seinem Lehrer aus solch einem Scherz schnell Ernst werden konnte, besonders wenn er merkte, dass er einen wunden Punkt getroffen hatte. Osman entschloss sich daher, diesen Angriff auf seine Autonomie und Würde zu übergehen. Mit dem Gedanken, dass eine Frau, die al-Sha‘rānī für hässlich befand, in seinen Augen durchaus eine Schönheit sein konnte, beruhigte er sich, kommentierte die Rede seines Lehrers mit einem herzlichen Lachen und verzichtete auf einen Aufklärungsunterricht über die Diskriminierung nomadisierender Bevölkerungsgruppen.

152

In Assuan fuhr die Reisegruppe mit dem Taxi zu einer Zweigstelle des Ordens. Das Gebäude war größer als das Ordenshaus in Alexandria, machte aber einen eher provisorischen Eindruck. Das Eingangstor war verschlossen und ein Mann, der die Funktion eines Hausmeisters innehatte, öffnete die Tür. Er nahm das Gepäck der

Assuan

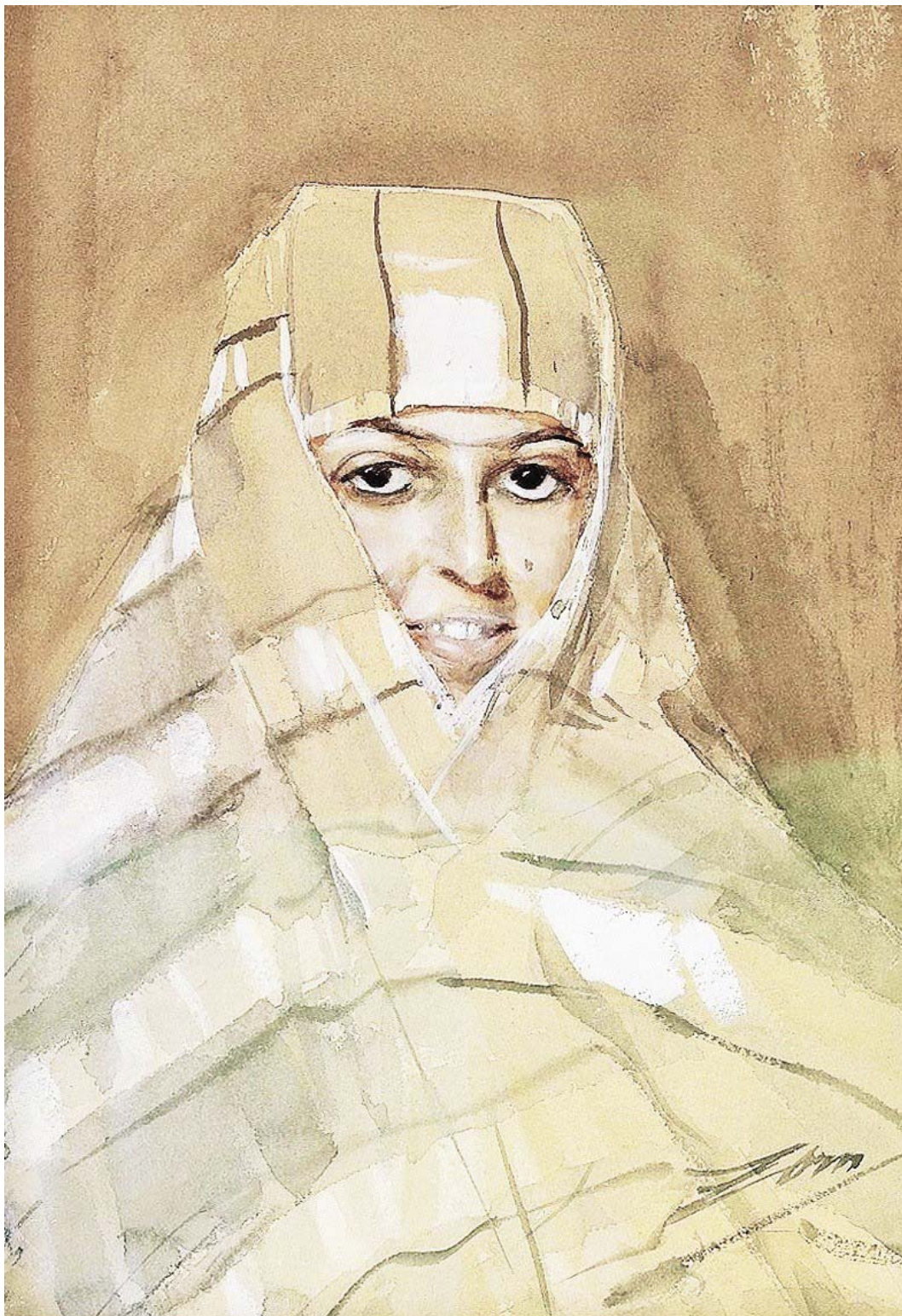


Abbildung 119: Anders Zorn (1860-1920): »Beduinflicka« (»Beduinenmädchen«). Öl auf Leinwand. 30.5 × 22 cm. 1886. Privatsammlung.

Reisenden in Verwahrung und deponierte es in seiner Pförtnerloge, in der sich auch sein Schlafplatz befand. Al-Sha‘rānī empfahl seinem Schüler, die Wertsachen aus dem Koffer herauszunehmen. Der Mann führte die Pilger in die zweite Etage, wo er ihnen zwei einfache, saubere Zimmer zuwies. Nachdem Osman sich frisch gemacht hatte, holte er als erstes sein Mückenspray heraus. Zwar schätzten die Insekten sein Blut nicht besonders, da er aber gelesen hatte, dass Assuan ein Malariagebiet sei,²⁰⁹ zog er es vor, mit dem Spray den Mücken ›den Rüssel zu binden‹²¹⁰. Dies hatte zur Folge, dass die Mücken unbarmherzig über Ḥusām herfielen, der dennoch chemische Waffen entschieden ablehnte. Von den Stichen gequält machte er diese Nacht kaum ein Auge zu. Auch Osman schlief nicht lange, denn er fühlte sich bald erholt, stand auf und betete im Flur das von seinem Lehrer empfohlene Nachtgebet (*qiyām al-layl*)²¹¹.

[Mo. 08.12.] Kurz nach Sonnenaufgang war die Pilgerschar fertig zur Abfahrt und wartete vor dem Ordenshaus. Ihr Anführer war losgegangen, um ein Gefährt zu besorgen. Osman sah einen Eselskarren und spekulierte:

»Das könnte es sein.« Da al-Sha‘rānī wirklich alles zuzumuten war, brachte al-Nağmī unversehens ein gluckerndes Lachen hervor und sah dabei noch lustiger aus als die Vorstellung, wie sie mit diesem Fahrzeug in die Wüste aufbrechen. Das Vehikel, mit dem al-Sha‘rānī schließlich kam, machte zwar keinen sehr dynamischen Eindruck, es verfügte aber über eine neuzeitliche Anzahl an Pferdestärken.

²⁰⁹ Denn der Assuanstaudamm bietet weitflächige Brutstätten für Mücken (vgl. Schimitschek/Werner 1985, 63).

²¹⁰ Das Wort ›binden‹ (*‘aqala*) bezieht sich auf die berühmte Kamelüberlieferung. Sie findet sich beispielsweise bei al-Tirmidhī 1395/1975, Bd. 4, 668:

قال رجل : يا رسول الله أعقلها وتوكل ، أو أطلقها وتوكل ؟ قال : اعقلها وتوكل (...)
(سنن الترمذي ، كتاب صفة القيامة ، الباب الأخير)

Ein Mann sprach: »O Gesandter Gottes, binde ich es und vertraue oder lasse ich es frei und vertraue?« Er antwortete: »Binde es und vertraue« [...].

²¹¹ Vgl. Kabbani 2007, 38-40.

Ḥusām und der Forscher saßen zusammen im Fond des Taxis. Der zerstoebene Lehrer litt offensichtlich darunter, seine Beine nicht ausstrecken zu können, ließ sich aber während der ganzen Fahrt nicht überzeugen, sie hochzulegen. Offenbar war er körperliches Leiden gewohnt und beharrte auf seinen Gewohnheiten. Als das Taxi losfuhr, rief der Muezzin zum Gebet. Osman verstand nicht, warum sie nicht das Festgebet verrichteten, denn ihre Pilgerfahrt konnte ja wohl kaum als Haddsch gelten.²¹² Der Wunsch nach diesem Ritual kam weniger aus der Angst, die religiösen Pflichten zu vernachlässigen, als aus der Erfahrung, dass die Festgebete²¹³ ihn oft zu Tränen rührten (wohingegen sie bei den Ramadangebeten, zu denen derartige Gefühlsausbrüche erwarten werden, für gewöhnlich ausblieben).

Nicht nur das Ignorieren des Opferfests wunderte Osman, sondern auch die Tatsache, dass al-Sha‘rānī ein Taxi ausgewählt hatte, dessen Fahrer ein Christ war, was ein Heiligenbild an der Frontscheibe verriet. So hatte er seinem Schüler erzählt, dass die Wallfahrt zu Scheich al-Shādhilī ein gefährliches Unternehmen sei, und wenn nur ein Einzelner einer Versuchung erliegen würde – beispielsweise dem unerlaubten Weingenuss – könne dies das Leben aller kosten.

Osman vertrieb diese Sorge, indem er sich an seine Italienzeit erinnerte. Damals hatte er ein Abziehbild mit dem Heiligen Antonius auf sein Fahrrad geklebt,²¹⁴ denn die Bremsseile waren mehrmals gerissen, sodass er schließlich ganz auf die Bremsen verzichtete. Er war gut mit dem Heiligen gefahren, weshalb das Taxi, was die Sicherheit anging, wohl gerüstet zu sein schien. Dass es im Innenraum intensiv nach Benzin roch, konnte einer spirituellen Reise nur zuträglich sein.

²¹² Das Festgebet ist zwar durch die Prophetenüberlieferung vorgeschrieben, die Haddschpilger, die sich an diesem Tag in Minā aufhalten, sind hiervon aber ausgenommen. Dennoch gilt auch für sie dieses Gebet als ›erwünscht‹ (*mustahibb*, vgl. al-Nawawī 2003, Bd. 1, 577, Nr. 2).

²¹³ Daher das Opferfest (*‘īd al-adḥā*) und das Fest des Fastenbrechens (*‘īd al-fiṭr*).

²¹⁴ Hierbei handelte es sich wahrscheinlich nicht um Antonius den Großen, den Ägypter, sondern um einen Lokalheiligen.



Abbildung 120: Domenico Morelli (1823-1901) »Le tentazioni di Sant'Antonio« (»Die Versuchungen des heiligen Antonius«). Öl auf Leinwand. 137 × 225 cm. 1878. Galleria Nazionale d'Arte Moderna. Rom.

Die Wüste zeigte sich zunächst keineswegs von ihrer sensationellen Seite. Links und rechts war eine monotone Abfolge stumpfer Geröllhügel zu sehen. Die Geräuschkulisse bestand im Gebell unsichtbarer Hunde. Dies klang nicht gerade nach einem Willkommensgruß. Noch nicht von der Weite der Wüste umarmt, waren die Reisenden hier von der Zivilisation bereits abgeschnitten. Erst nach einer längeren Fahrt präsentierten sich endlose Ebenen und schließlich baute sich aus schroffen Felsen eine großartige Szenerie auf. Leider versagte der Himmel das erwartete

Feldbericht-Pilgerreise

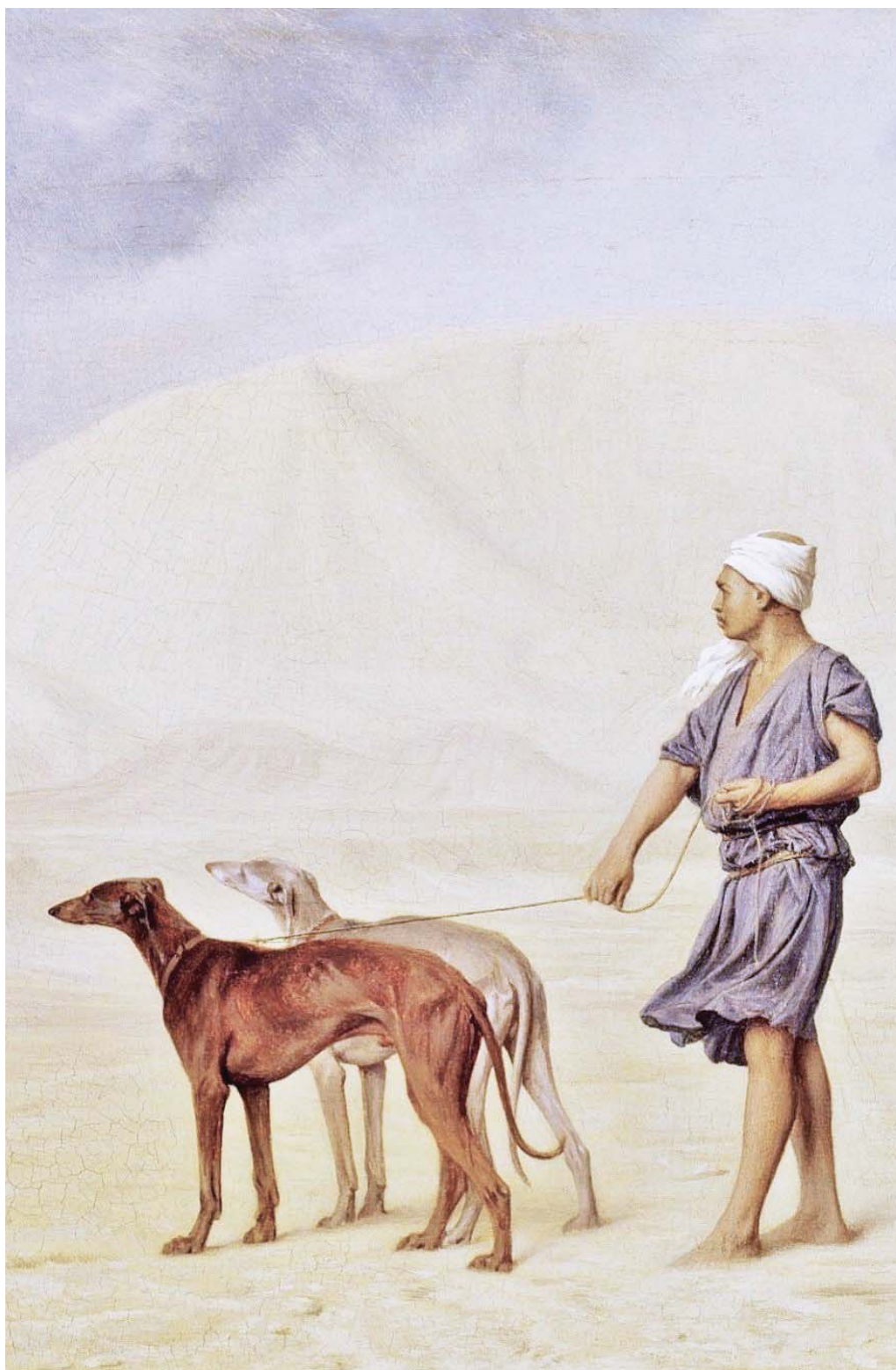


Abbildung 121: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »Dans le désert« (»In der Wüste«). Öl auf Leinwand. 21 × 26.8 cm. Entstanden vor 1867. Walters Art Museum. Baltimore.

Tiefblau, weshalb der Film, der an den Taxiinsassen in Echtzeit vorbeilief, auch in Schwarz-Weiß hätte gedreht werden können. Als die Reisenden das Wüstendorf von Scheich al-Shādhilī erreichten, zeigte sich ihnen etwas, das zunächst wie eine industrielle Anlage aussah. Auf dem Dorfplatz angelangt erwies sich der Ort wiederum als eine Art Mülldeponie. Al-Nağmī, der die Pilgerfahrt zu Scheich al-Shādhilī schon einmal unternommen hatte, war über den Zustand der Siedlung bestürzt. Die Aura seiner Erinnerung ließ sich mit dem gegenwärtigen Bild nicht vereinbaren. Seine bröckelnde Oberfläche stellte die existentielle Frage nach einer Unterkunft. Al-Sha‘rānī stieg auf dem Dorfplatz aus und verschwand in einem Gebäude, das wie eine Schule aussah. Welche Art von Herberge mochte dies sein? Der Pilgerführer hatte Erfolg. Die Männer wurden in ein abgedunkeltes Zimmer gebracht, in dem abgesehen von einer abgenutzten Couchgarnitur ein Himmelbett stand, das nicht von Hochzeitschleiern, sondern von Gewitterwolken verhangen schien. Osman machte sich Sorgen, ob er vielleicht mit al-Sha‘rānī darin würde schlafen müssen. Es stellte sich glücklicherweise heraus, dass auf der anderen Seite des Flures für die Gäste ein leerer Raum eimerweise mit Wasser überschwemmt wurde, um ihn nach dem Trocknen mit ein paar Matratzen auszustatten. Einfach, aber sauber. Nach einem Imbiss folgte die Siesta. Dann machten die Pilger sich auf, das Mausoleum zu besuchen.

Osman war überrascht, dass vom Hof der Herberge ein direkter Zugang zum Grab führte. Hatte al-Sha‘rānī so gute Kontakte, dass ihm und seinen Begleitern Obdach im heiligen Bezirk gewährt wurde? Bevor Osman sich weiter Gedanken darüber machen konnte, standen sie schon vor dem Schrein. Trotz der Kuppelarchitektur machte der Raum einen eher persönlichen Eindruck. Al-Sha‘rānī kniete vor dem Schrein nieder. Osman machte es ihm nach, er küsste das Gitter, wurde von einer charismatischen Welle erfasst und in schwindlige Höhen geworfen. Während dieses feierlichen Moments umkreiste eine Frau laut lamentierend den Schrein. Beim Verlassen des Grabgebäudes stellte sie sich Osman in den Weg, da sie ihn als

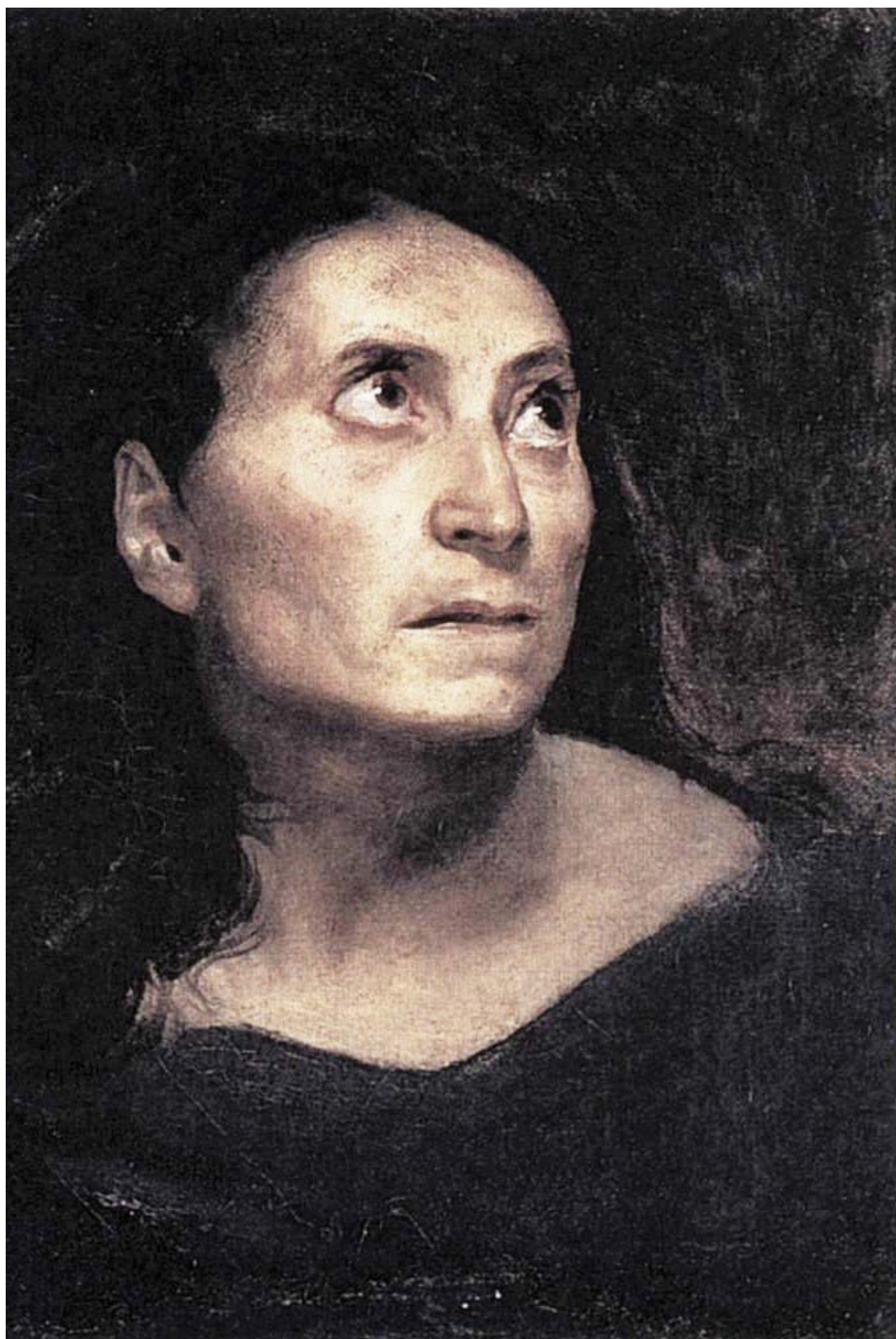


Abbildung 122: Eugène Delacroix (1798-1863): »Une femme folle« (»Eine Verwirrte«). Öl auf Leinwand. 41 × 33 cm. 1824. Musée du Louvre. Paris.

›Touristen‹ erkannte. Mit strengem Ton versuchte al-Sha‘rānī, sie in ihre Schranken zu verweisen. Ein erregter Redeschwall ergoss sich über ihn. Die Frau verteidigte mit Vehemenz ihr Anrecht, eine ›Ausländertaxe‹ abzukassieren. Erst als al-Sha‘rānī gefährlich ›aufleuchtete‹, sah sie ein, dass sie ihm nicht gewachsen war. In Zukunft würde sie sich gegenüber dem Deutschen von ihrer besten Seite zeigen, selbst wenn al-Sha‘rānī nicht zugegen war. Nach dem Grabbesuch verließen die Pilger den Hof der Herberge und überquerten den Platz, auf dem einige Souvenirhändler ihre Zelte aufgeschlagen hatten. Es tauchten zwei Kuppelbauten auf, die sich noch im Bau befanden. Das weiter hinten gelegene Gebäude war eine völlig überdimensionierte Moschee, die deshalb grotesk aussah, weil von oben nach unten gebaut wurde, sodass eine mächtige Kuppel über einem dünnen Betonskelett schwebte. Das andere Gebäude stand schon, war aber noch nicht verkleidet. Als die Pilger es betraten, gelangten sie in einen geräumigen, aufwendig dekorierten Saal. Osman erblickte einen prächtigen Schrein. Kein Zweifel: Das musste das Grab Scheich al-Shādhilīs sein. Aber welches war dann der Schrein, von dem sie gerade herkamen? Wenn Osman es sich recht überlegte, hätte der weiße Brautschleier auf dem Sarkophag ihn stutzig machen müssen. In diesem Moment wurde ihm klar, dass es sich um das Mausoleum von Scheicha Zakiyya (∞ 1402-3/1982) handeln musste.²¹⁵ War deshalb die Liebeserfahrung so intensiv? Dies hätte natürlich zur Voraussetzung gehabt, dass Osman unbewusst einen erotischen Hintergrund seiner Vereinigung mit der Heiligen wahrgenommen hätte. Vielleicht war es ja nicht nur der Schleier, durch den sich ihm ihre Identität enthüllte, sondern auch das hemmungslose Betragen der verwirrten Bettlerin. Osman dachte, wie töricht es dennoch von ihm war, sich im Grab geirrt zu haben, sich in der Umarmung des Geliebten zu wiegen, sich mit ihm Eins zu fühlen, und plötzlich stellten sich die vermeintlich mystischen Erfahrungen als banale Verwechslung heraus.

²¹⁵ Vgl. Abū Khunaygar 2004, 173f.



Abbildung 123: Josep Tapiró (1836-1913): »Núvia berber« (»Berberbraut«). Aquarell auf Papier. 68.8 × 47.6 cm. Etwa 1896. Museu Nacional d'Art de Catalunya. Barcelona.

Osmans Vertrauen in die Heiligenverehrung war gebrochen: Offensichtlich beruhten die Graberfahrungen lediglich auf der Einbildungskraft der Grabbesucher. Um sich nicht wieder von solch einer Fata Morgana beziehungsweise seiner Fantasie in die Irre führen zu lassen, schaute Osman sich den Schrein diesmal genau an. Auf dem Sarkophag befand sich eine Tafel, die ihn als Schrein von Scheich al-Shādhilī auswies. Das war nun das richtige Grab, aber die spirituellen Erfahrungen blieben aus. Osman war abgrundtief enttäuscht. Er setzte sich zum Rosenkranzbeten an eines der Fenster des Mausoleums und sah, wie sein Lehrer das rituelle Gebet statt in Richtung Kaaba in Richtung Grab verrichtete. Kein Zweifel, er gehörte zu den in die Irre geleiteten:

إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور فأولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة

Wenn unter ihnen ein frommer Mann war, über dessen Grab sie nach seinem Tod eine Gebetsstätte errichteten und sie mit entsprechenden Bildern versahen, so stehen jene am Jüngsten Tag bei Gott unter den Geschöpfen allerübelst da.²¹⁶

Nachmittags war eine zweite Runde Schlaf angesagt. Ḥusām, al-Naǧmī und Osman wachten bald wieder auf und gingen zu Scheich al-Shādhilī, ohne Yūnus und al-Sha‘rānī zu wecken. Nachdem Osman den Scheich respektvoll begrüßt hatte, ließ er sich in einer Ecke des Mausoleums nieder. Trotz seiner Ernüchterung hielt er an den Andachtsübungen fest. Er hatte immer noch nicht die 70 000 Wiederholungen der Vergebungsformel abgeschlossen, die ihm beim Eintritt in den Orden auferlegt worden waren.²¹⁷ Er hoffte, die Übung an diesem besonderen Ort feierlich vollenden zu können.

²¹⁶ Al-Bukhārī 1422/2001-2, Bd. 1, 93 –

صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية ويتخذ مكانها مساجد.

²¹⁷ Siehe oben Abschnitt 133.



Abbildung 124: Charles Bargue (1826-83): »Un musulman en prière« (»Ein betender Muslim«). Kohle auf blau-weißem, gewirktem Papier. 16.7 × 25.3 cm. 1883. Walters Art Museum. Baltimore.

Während er konzentriert betete, kam ein Mann herbei, um ihn von seinem Platz zu vertreiben. Er solle sich an einen Ort setzen, an dem er die Frauen seiner Familie nicht im Blick habe. Sie befanden sich auf der anderen Seite der Halle, waren völlig verschleiert, und Osman hatte sie nicht einmal wahrgenommen. An einem normalen Tag hätte er sich über die Zurechtweisung geärgert, jetzt fehlte ihm aber die Kraft dazu. Als Osman sich wieder seinem Gottesgedenken widmete, erschien es ihm, als würde plötzlich die Zeit stehenbleiben. Er sah, wie der Schreinwächter eine Tür öffnete und drei, vier Leute das Grabhaus betreten ließ. Al-Nağmī und Ḥusām ergriffen die Gelegenheit und folgten ihnen fast unsichtbar. Osman schloss sich ihnen an, küsste den Sockel des Sarkophags und fühlte, wie er von einem charismatischen Strom mitgerissen wurde. Er hatte die Pforten des Paradieses durchschritten und seine Zweifel schlugen um in eine reine Liebe.



Abbildung 125: Indischer Buchillustrator: Magnun wirft sich auf Laylas Grab. Tinte und Farbpigmente auf Papier. Folio eines Khamsa (Quintett) von Amir Khusraw Dihlavi. 34 × 22.9 cm. Um 1450. Freer Gallery of Art, Washington.

Als die drei Grabbesucher in die Herberge kamen, waren al-Sha‘rānī und Yūnus schon wach, und al-Naǧmī erzählte seinem Lehrer, was sie erlebt hatten. Ein Anflug von Stolz mischte sich in seine Stimme, was nicht gut gehen konnte. Osman hätte von sich aus nichts erzählt, um al-Sha‘rānī nicht darauf zu stoßen, dass er diesen Gnadenakt Scheich al-Shādhilī verschlafen hatte. Dem Pilgerführer war anzumerken, dass er diese Geschichte skeptisch betrachtete, er hielt seinen Tadel aber erst einmal zurück. Al-Sha‘rānī und Yūnus standen nun auf und setzten sich mit al-Naǧmī und Ḥusām in den Hof. Osman blieb im Zimmer, konnte aber trotz seiner Müdigkeit nicht schlafen. Neben ihm kletterte eine Eidechse die Wand empor. Offenbar hatte seine Erfahrung bei Scheich al-Shādhilī bewirkt, dass er die Welt jetzt mit anderen Augen sah. Die Eidechse, die er ansonsten wohl mit Abscheu betrachtet hätte, erschien ihm auf einmal überaus ästhetisch. Er bewunderte ihre akrobatischen Leistungen und überlegte, wie sich das Tier festhielt. Wenn es Saugnäpfe an den Füßen hatte, wie konnte es sich so flink über die Mauer bewegen?²¹⁸ Während Osman in seiner Kontemplation über die Wunder der Schöpfung versunken war, kam al-Sha‘rānī herein, sah das Tier und zerschmetterte es mit großer Wucht. Auf den fragenden Blick seines Schülers antwortete er, es habe dem Propheten Muḥammad ﷺ in die Suppe gespuckt.²¹⁹

Osman ging wieder zum Shādhilī-Mausoleum in der Hoffnung, dort über Nacht bleiben zu können. Er setzte sich an seinen erprobten Platz. Ihm gegenüber lagerten mehrere Männer, die in einer geradezu unwirklich erscheinenden Weise heruntergekommen aussahen. Sie waren ihm schon am Nachmittag zwischen den Müllbergen aufgefallen. Einige hatten etwas Lauerndes an sich, weshalb Osman es vermied, ihren

²¹⁸ Einige Eidechsenarten haben an den Füßen Mikrolamellen, die mithilfe der Van-der-Waals-Kraft eine Haftung an glatten Oberflächen ermöglichen (vgl. Bäker/Hardas/Rösler 2012 [12003], 20, Nr. 12).

²¹⁹ Eine entsprechende Tradition ließ sich nicht auffinden, nur einen Bericht, nach dem ein Gecko das Feuer Abrahams angeblasen habe (vgl. al-Baghawī 1983, Bd. 11, 241, Nr. 1).

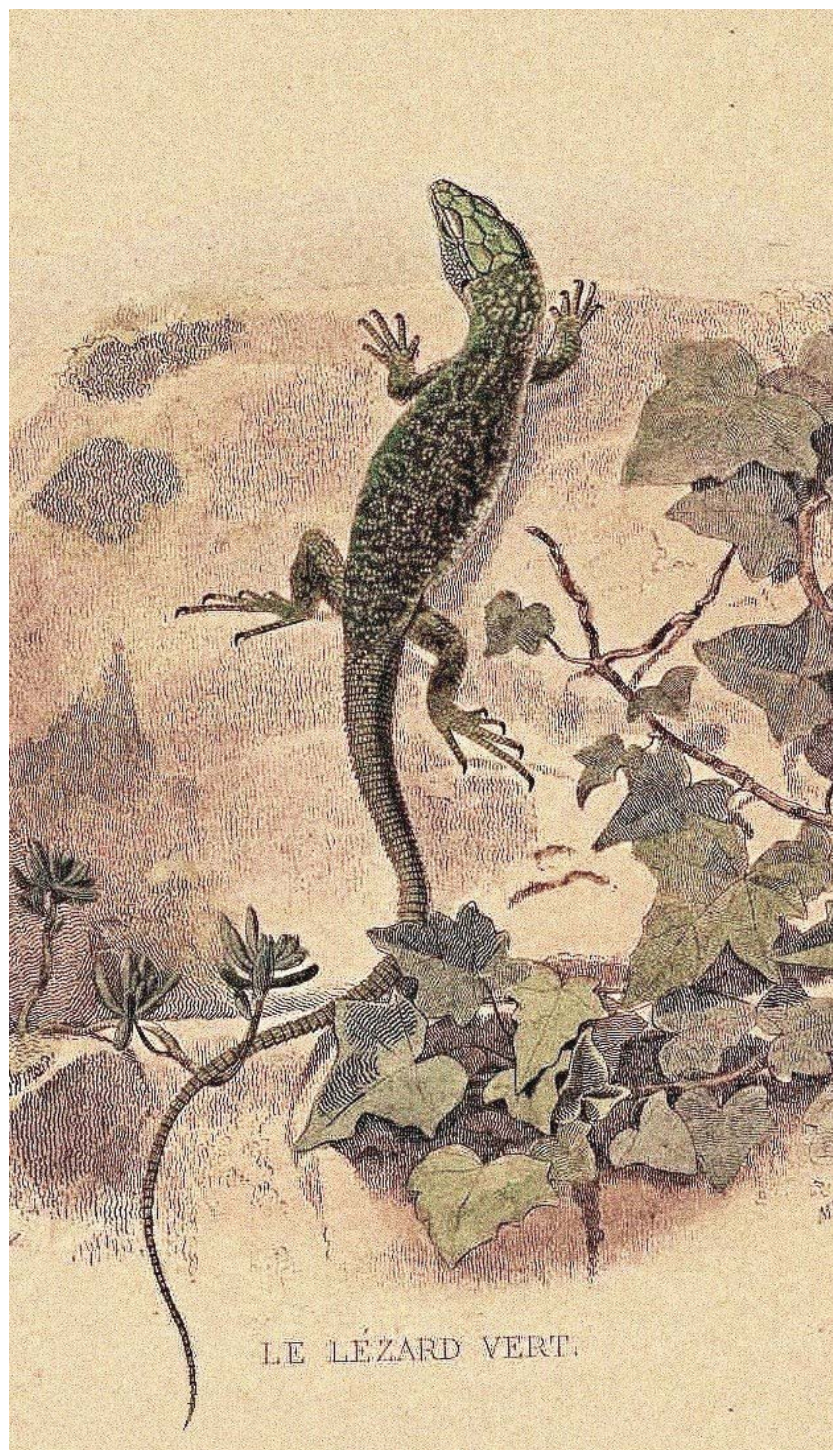


Abbildung 126: Illustrator von Furne: »Le Léopard vert« (»Die Smaragdeidechse«). Farbdruck. Lacépède (= Bernard-Germain-Étienne de La Ville-sur-Ilion, 1881): Histoire naturelle. Comprenant les Cétacés, les quadrupèdes ovipares, les serpents et les poissons. Paris. Bd. 1. S. 184 bis.

Blicken zu begegnen. Auch hier am Grab war sein Mitleid vom Geruch des Ekels und des Misstrauens überdeckt. Obwohl sich die Männer nicht auffällig benahmen, kam der Schreinwächter zu ihnen und verjagte sie. Für Osman war das Verhalten des Mannes ein großer Fehler, aber er fühlte sich nicht berufen, dem Beamten Vorhaltungen zu machen. Hätte er selbst sich denn zu den Bettlern hinzugesellt? Ganz sicher nicht. Bald nachdem der Wärter sie verbannt hatte, wurden auch die anderen Besucher vor die Tür gesetzt. Der Platz war spärlich erleuchtet und erschien unübersichtlich. Das Gebell von wilden Hunden klang bedrohlich nah. Der tagsüber gleichmäßig verteilte Unrat war zu Haufen aufgeschichtet und wurde nun verbrannt. Der von ihnen aufsteigende Rauch stach in die Augen und in die Nase. Der Müll war zu Scheiterhaufen geformt, die in Osman Erinnerungen an ein dunkles Mittelalter erweckten.

Er beeilte sich, den Platz zu überqueren, um wieder in die Gegenwart zu kommen. Vom Hof, in dem sich die Herberge befand, sah er, dass das Mausoleum von Scheicha Zakiyya noch nicht geschlossen war. Er nahm gegenüber dem Schrein Platz. Osman war jetzt allein mit der Heiligen und fühlte sich sehr wohl in ihrer ›Anwesenheit‹. Es dauerte aber nicht lange, bis er auch von diesem Ort vertrieben wurde. Er ließ sich auf einer Bank direkt vor dem Mausoleum nieder. Ein Mann setzte sich zu ihm, aber beiden war nicht nach einem Gespräch zumute. Ihr Schweigen hatte fast etwas Feierliches, das ganz der Würde des Abends entsprach.

Irgendwann wurde es zu kalt und der Forscher ging ins Haus zu seinen Freunden. Von ihnen erfuhr er, dass al-Sha‘rānī unterwegs war. Wahrscheinlich sei er im ›Café‹ auf der anderen Seite des Platzes. Auf halben Weg sah Osman zwischen den Rauchschwaden, wie al-Sha‘rānī mit einem Fremden verhandelte. Ihm war unklar, was diese Transaktion bei Nacht und Nebel zu bedeuten hatte. Sie machte auf Osman ganz den Eindruck einer unseligen Verschwörung. Als er näher kam, stellte er fest, dass sein Lehrer das Taxi zusammen mit dem Fahrer an die Bettler und andere, noch

unheilvoller aussehende Gestalten überlassen hatte. Im Gefährt drängten sich die Männer. Die Szenerie erschien Osman wie aus einem Piratenfilm und er fühlte, dass ein schwarzer Punkt in seiner Seele getroffen war. Für al-Sha‘rānīs finstere Machen-



Abbildung 127: Newell Convers Wyeth (1882-1945): »Preparing the ›Black Spot‹ by cutting a page from a Bible«. Rasterfarbdruck. 24 × 19 cm. In: Robert Louis Stevenson (1911): *Treasure Island*. New York. S. 226.

schaften fehlte ihm die Geduld, wobei ihn vor allem wütend machte, dass er nicht unterrichtet worden war:²²⁰

»Muḥammad, bist du von allen guten Geistern verlassen? Was ist nur in dich gefahren, mitten in der Wüste unser Taxi zu verleihen! Diese Leute werden den Fahrer töten und das Auto verkaufen . . . Wenn er Glück hat, werden sie ihn am Straßenrand aussetzen – ich will an diesem Ort aber nicht mein Leben verbringen! Wenn du Geld brauchst, dann mach nicht solche Geschäfte, sondern frag mich einfach!« Al-Sha‘rānī war zu überrascht, um irgendetwas antworten zu können. Osman wusste, dass er sich gegenüber seinem Lehrer im Ton vergriffen hatte, was ihn aber noch zorniger machte. Er musste sich erst einmal wieder beruhigen. Als sein Unmut halbwegs verraucht war, ging er zu al-Sha‘rānī, der zusammen mit den Ordensbrüdern im Café saß. Osman bat ihn um Verzeihung. Zwar umarmte ihn der Lehrer, es war aber zu spüren, dass der Friede nur oberflächlich wiederhergestellt war. In der Tat hielt al-Sha‘rānī seinem Schüler anschließend eine umfassende Strafpredigt. Er machte ihm Vorwürfe, sich nicht beherrscht zu haben:

»Es war ein großer Fehler, mich zu beschimpfen. Dadurch hast du das Band zwischen Lehrer und Schüler zerrissen. Das darf nie wieder vorkommen.«²²¹ Später erklärte al-Sha‘rānī, wie es zu dieser würdelosen Entzweiung gekommen war:

»Der Grund dafür, dass du in diese Situation geraten bist, ist dein Eindringen in den Schrein von Scheich al-Shādhilī. Damit hast du gegen die Etikette der Gräber verstoßen. Du darfst einen Schrein nur betreten, wenn ich hierfür die Erlaubnis des Scheichs erhalte.« Zum Schluss erläuterte al-Sha‘rānī seinem Schüler die Bedeutung dessen, wofür ihm die Geduld gefehlt hatte:

²²⁰ Dies ist eine Anspielung auf Q 18,67f. Der Diener Gottes spricht hier zu Moses:

(...) إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا . وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا .

[. . .] Du wirst nicht in der Lage sein, mit mir Geduld aufzubringen. Wie willst du auch erdulden, was du nicht durch Kenntnis erfassen kannst?

²²¹ Zum geforderten ›Kadavergehorsam‹ sufischer Aspiranten siehe oben Abschnitt 106.

»Du musst wissen, dass ich den Bettlern das Taxi deshalb überließ, weil es für sie ansonsten keine Möglichkeit gibt, aus dem Wüstendorf herauszukommen. Das war ein Akt der Barmherzigkeit. Meine Handlung gefährdete weder den Fahrer, noch die Rückreise. Im Gegenteil, durch sie erhalten wir den Segen, um gesund in Alexandria anzukommen.« Obgleich diese Erklärung für Osman weniger nach einem Wissen über das Verborgene²²² als nach einer improvisierten Rechtfertigung klang, wusste er, dass es unerheblich war, weshalb al-Sha‘rānī so gehandelt hatte. Für Osman zählte in diesem Moment nur sein eigenes Verhalten, und hier gab es keinen Zweifel: Die Prüfung hatte er nicht bestanden.

159

Weder Osman noch sein Lehrer waren sich damals dessen bewusst, wie sehr die Ereignisse im Prinzip der ersten mosaischen Prüfung in der Höhlensure glichen. Diese bestand darin, dass Moses’ mystischer Lehrer ein Schiff versenkte, das armen Leuten gehörte.²²³ Da Moses die Handlung seines spirituellen Führers nicht verstand, kritisierte er ihn. Darum trennten sich nach der dritten Prüfung ihre Wege. Zuvor erklärte der Lehrer dem Propheten aber die Bedeutung seines Tuns: Das Schiff hatte er versenkt, um die Leute vor einem Piratenkönig zu schützen, einen Knaben hatte er getötet, da er eine Heimsuchung für seine Eltern darstellte, und eine Mauer hatte er allein deshalb wieder aufgebaut, damit zwei Waisen zur rechten Zeit einen unter ihr verborgenen Schatz finden würden.²²⁴ Zwar war al-Sha‘rānī nicht soweit gegangen, das Taxi im Meer zu versenken, aber immerhin hatte er es mit dem Fahrer in die Wüste geschickt. Das Scheitern des Forschers rührte genau wie das Nichtbestehen des Propheten Moses daher, dass er seinen Mentor infrage stellte. Ebenso hing auch Osmans

Schiff versenkt

²²² Vgl. Q 18,65 u. Q 18,68.

²²³ Vgl. Q 18,79.

²²⁴ Vgl. Q 18,71-82.

Ungeduld mit dem Nichtwissen zusammen, dass sein Lehrer zum Wohl der armen Leute gehandelt hatte.

160
Berg

[Di. 09.12.] Am nächsten Morgen wollten al-Sha‘rānī, Ḥusām und Osman den Berg besteigen, an dessen Fuß sich das Dorf erstreckt. Der Aufstieg befand sich auf seiner Rückseite. Die Freunde durchquerten deshalb das Dorf und kamen an einer unbebauten Fläche vorbei, auf der ein paar Ziegen und Kamele ihr karges Leben fristeten. Al-Sha‘rānī kam der Gedanke, eine Ziege zu kaufen. Die Provokation war offensichtlich. Er erfreute sich an dem Bild, wie der Schüler und der empfindliche Lehrer sich mit einer meckernden Ziege die Hinterbank des Taxis teilen mussten. Osman stellte sich vor, wie ihm aufgetragen wurde, das arme Tier zu schlachten, um aus seinen Gedärmen wahrzusagen. Damit diese Vision nicht in Erfüllung ging, stimmte er freudig zu:

»Das ist eine ausgezeichnete Idee!« Die Begeisterung klang überzeugend, denn al-Sha‘rānī ließ den Plan sofort wieder fallen. Nun sollte Osman sich für einen von drei Wegen entscheiden: einen gemütlichen Wanderweg, einen Ziegenpfad oder eine Route für professionelle Bergsteiger.²²⁵ Dem Schüler war klar, dass al-Sha‘rānī so schnell wie möglich ans Ziel wollte. Folglich entschied Osman sich für die Stufe eines ›gemütlicher Wanderweg‹.²²⁶ Kurz bevor sie den Gipfel erreichten, stießen sie auf ein Feld mit aufgeschichteten Steinhaufen verschiedener Größen. Al-Sha‘rānī erklärte seinen Weggefährten, dass sie aufgestellt wurden, um ein ewiges Gebet zu verrichten. Osman überlegte, ob die pharaonische Grabarchitektur vielleicht in diesen Miniaturpyramiden weiterlebte und emp-

²²⁵ Zum Thema ›Weg‹ im Sufismus vgl. Schimmel 1994.

²²⁶ Denn in spirituellen Dingen zeigte sich mein Lehrer durchaus ›ehrgeizig‹.



Abbildung 128: Léon Benett (1838-1917): »Une chèvre saura bien dénoncer le coupable« (»Eine Ziege wird den Schuldigen schon entlarven«). 19 × 13 cm. In: Jules Verne (ca. 1882-3): Kéran-le-Tétu. Paris. Abb. 82.

fand für sie einen entsprechenden Respekt. Als sie oben ankamen, fanden sie trotz der frühen Stunde einige Leute vor, die von hier aus die grandiose Aussicht genossen. Die drei Kletterer setzten sich auf einen kleinen Felsvorsprung. Es zeigte sich eine weitläufige, lebensfeindliche Gebirgslandschaft. Sie öffnete sich nach Westen zur Ebene hin, die sie mit dem Taxi durchquert hatten. In Richtung zum Roten Meer versperrten hintereinander liegende Bergketten den Weg. Das Panorama dieser bizarren Felsformationen versöhnte Osman mit der ersten Enttäuschung über das Shādhilī-Dorf. Die Freiheit des Blicks ließ ihn die Fehde mit sich selbst und dem Lehrer vergessen. Dieser bastelte an der Fiktion, sich hier dauerhaft niederzulassen, und im Moment fand auch Osman diesen Gedanken keineswegs abwegig. Besonders anziehend erschien ihm ein südwärts gelegenes, schroffes Gebirge, in dem sich nur ein ›Adlerhorst‹ errichten ließe. Offenbar wollte er lieber allein dort leben, da er sich den Raucher al-Sha‘rānī in diesen Höhen schwerlich vorstellen konnte.²²⁷ Als die Gipfelstürmer wieder zur Herberge kamen, warteten al-Nağmī und Yūnus bereits auf sie.

Während al-Sha‘rānīs Groll gegenüber Osman auf dem Berg weitgehend verfolgt war, bestand zwischen al-Nağmī und seinem Lehrer noch eine für alle spürbare Spannung. Sarkastisch schlug al-Sha‘rānī vor, seinen Schüler für unbestimmte Zeit allein auf einen Berg zu setzen. Genauso wie Osman eben noch ein ›Adlerhorst‹ in der Arabischen Wüste vorschwebte, hätte al-Nağmī liebend gern eine Klausur in Kilimandscharo-Höhenlage auf sich genommen. Es war also nicht die Maßnahme, sondern die Respektlosigkeit des Meisters, die al-Nağmī als entwürdigend empfand. Al-Sha‘rānī seinerseits fühlte das Unbehagen seines

²²⁷ Mein Lehrer ist nicht nur ein intensiver Raucher, sondern auch keineswegs der Besteigertyp.

Schülers, was ihn dazu ermutigte, seiner Erfindungsgabe freien Lauf zu lassen und sich am Widerwillen seines Opfers zu laben. Osman befürchtete, dass seine Einmischung den Konflikt eher noch verschlimmern würde. Um nicht wieder die Geduld zu verlieren, zog er sich ans Grab von Scheicha Zakiyya zurück. Der Versuch, sich hier zu konzentrieren, wurde durch eine Sufizeremonie gestört. Bei der gegenwärtigen Stimmung seines Lehrers war es besser, ihn um Erlaubnis zu bitten, bevor er zu Scheich al-Shādhilī ging. Al-Sha‘rānī hatte nichts dagegen einzuwenden. Vor dem Mausoleum stand ein moderner Reisebus, aus dem ein Schwarm in Burnusse gekleideter Besucher des Shādhilī-Jahrestags hektisch ausstieg. Es wurde darüber diskutiert, wie und wo das Pflichtgebet zu verrichten sei. Osman fiel plötzlich auf, wie wenig Pilger anzutreffen waren. Ihm wurde klar, dass sie den Jahrestag von Scheich al-Shādhilī knapp verpasst haben mussten, was auch die Berge von Müll erklärte. Hatte al-Sha‘rānī sich im Datum geirrt? Das war kaum vorstellbar, da er sicherlich schon häufig zum *mawlid* Scheich al-Shādhilīs hergekommen war. Stattdessen erschien es wahrscheinlich, dass die meisten Wallfahrer nicht bis zum Schluss blieben, um das Opferfest daheim nicht zu verpassen. Insgeheim war Osman ihm dankbar, dass ihm die Menschenmassen erspart blieben, genauso wie er froh war, dass diese sonderbare Kolonne von gestressten Pilgernachzählern wie nach einem Überfall gleich wieder verschwand. Osman war jetzt fast alleine im Mausoleum und setzte sich im Schneidersitz direkt vor den Schrein, zu Füßen des Heiligen. Das verbleibende Andachtspensum war beträchtlich, und es kostete ihn Kraft, Kugel um Kugel, Runde um Runde die Rosenkranzformeln zu sprechen ... Plötzlich brach das Sonnenlicht durch die Fenster im Tambour unter der Kuppel herein. Genau wie das Fenster leuchtete der Messingschrein wie ein Feuer auf. Das Metall schien im Sonnenlicht zu schmelzen und Osman dachte an die Messingquelle, die im Koran Gott für König Salomon hervorsprudeln ließ:

وقوله تعالى : (وأسلنا له عين القطر) قال ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد وغير واحد : القطر النحاس ، قال قتادة : وكانت باليمن (...) وقوله تعالى : (يعملون له ما يشاء من محاريب وتمائيل) أما المحاريب فهي البناء الحسن وهو أشرف شيء في المسكن (...)

Und Gott sagte (erhaben ist Er): »Und Wir ließen für [Salomon] die *qiṭr*-Quelle fließen.«²²⁸ Ibn ‘Abbās und Muğāhid (Gott habe Wohlgefallen an ihnen) und andere sagten, dass mit *qiṭr* Messing gemeint sei. Qatāda sagte: Die Quelle befand sich im Jemen. [...] Und Gott sagte (erhaben ist Er): »[Die Dschinn] stellten für ihn her, was er an *maḥārīb* und an Statuen verlangte.« Was die *maḥārīb* angeht, so handelt es sich um prächtige Gebäude, daher das Ehrwürdigste unter den Wohnstätten [...]²²⁹

Osman fügte für sich hinzu, dass aus der *qiṭr*-Quelle wohl auch der Thron des Propheten Salomon hergestellt war, als Symbol seiner weltübergreifenden Macht der Liebe.²³⁰ Dies erinnerte ihn daran, dass dem Historiker al-Ṭabarī (∞ 310/923) zufolge auch die Messingstadt (*madīnat al-nuḥās*) zu den Bauvorhaben gehörte, für die der König der drei Welten das Messing verwendete.²³¹ Dieses legendäre Totenreich aus den Erzählungen von *Tausendundeiner Nacht* war das Thema von Osmans Magisterarbeit.²³² Mit einem Schlag sah er einen Zusammenhang zwischen seiner Pilgerfahrt zu Scheich al-Shādhilī und der Nachterzählung von Mūsā Ibn Nuṣayrs Expedition zum westlichen Ozean:

162

Erzählt wird, wie der Kalif ihn ans Ende der Welt schickt, um Messingflaschen zu suchen, in die König Salomon einst rebellische Dschinn einsperrte. Die Reise führt Mūsā über eine Reihe von Stationen, an denen Schrifftafeln mit Vanitas-

Messingstadt

²²⁸ Q 34,12.

²²⁹ Ibn Kathīr 1393/1973-4, Bd. 3, 123.

²³⁰ Vgl. Schimmel 1995 [¹1978], 172.

²³¹ Vgl. al-Ṭabarī 1958 [¹1867-1871], Bd. 1, 47. Die drei Welten sind die der Menschen, der Dschinn und der Tiere.

²³² Vgl. Hajjar 2012.



Abbildung 129: Lucknower Mogulkünstler: König Salomon als Herr der drei Welten. Deckende Wasserfarben und Gold auf Papier. 32 × 24.5 cm. 1775-1800. Los Angeles County Museum of Art.

gedichten den Feldherrn von der Vergeblichkeit seines weltlichen Ehrgeizes überzeugen. Der Höhepunkt seiner spirituellen Entwicklung wird durch die Messingstadt markiert, in der er das Mausoleum der lebensecht-jugendlich hergerichteten Mumie von Königin Tadmura besucht. Als ›Herrscherin‹ über eine Totenstadt offeriert sie den Eindringlingen via Epigramm, sich an den Schätzen der Stadt zu bedienen. Die ihren Leichnam bedeckenden Juwelen mögen sie aber verschonen. Mūsās Begleiter Ṭālib schlägt die Noli-me-tangere-Warnung in den Wind. Als er sich an den Edelsteinen der Königin vergreifen will, entpuppen sich zwei den Thron flankierende Figuren als todbringende Automaten ...

In Osmans Analyse symbolisiert die Tötung des gierigen Ṭālib den Tod von Mūsās Ego, wobei die historische Figur des Feldherrn Ibn Nuṣayr (∞ 97/716) die Erleuchtung erfährt und sich in einen Heiligen verwandelt. Für diese Deutung war ausschlaggebend, dass in der Darstellung der Thronszene eine ganze Reihe von Mythen und Historien ineinanderfließen. Die mit König Salomon verbundenen Legenden spielten hierbei eine zentrale Rolle, da sie den Thron in ein Sinnbild allumfassender Liebe verwandeln und sich die gesamte Szene somit als Symbol für die Unio mystica präsentiert.

In Hinblick darauf, dass die Heiligwerdung in der Messingstadt durch eine junge Frau versinnbildlicht wird, machte für Osman nun auch die Verwechslung von Scheich al-Shādhilīs Grab mit dem Scheicha Zakiyyas einen Sinn. Genau wie Ṭālib (der in seiner Begehrlichkeit die Würde der Königen missachtet) hatte er beim Betreten der Maksura die Schreinetikette verletzt. Es machte also ganz den Eindruck, als sei er unversehens in die *Messingstadterzählung* ›hineingeraten‹. Wenn Osman Ṭālibs Schicksal durchlebte, war dies im Grunde ermutigend, denn seine Hinrichtung bedeutete die Überwindung der Triebseele

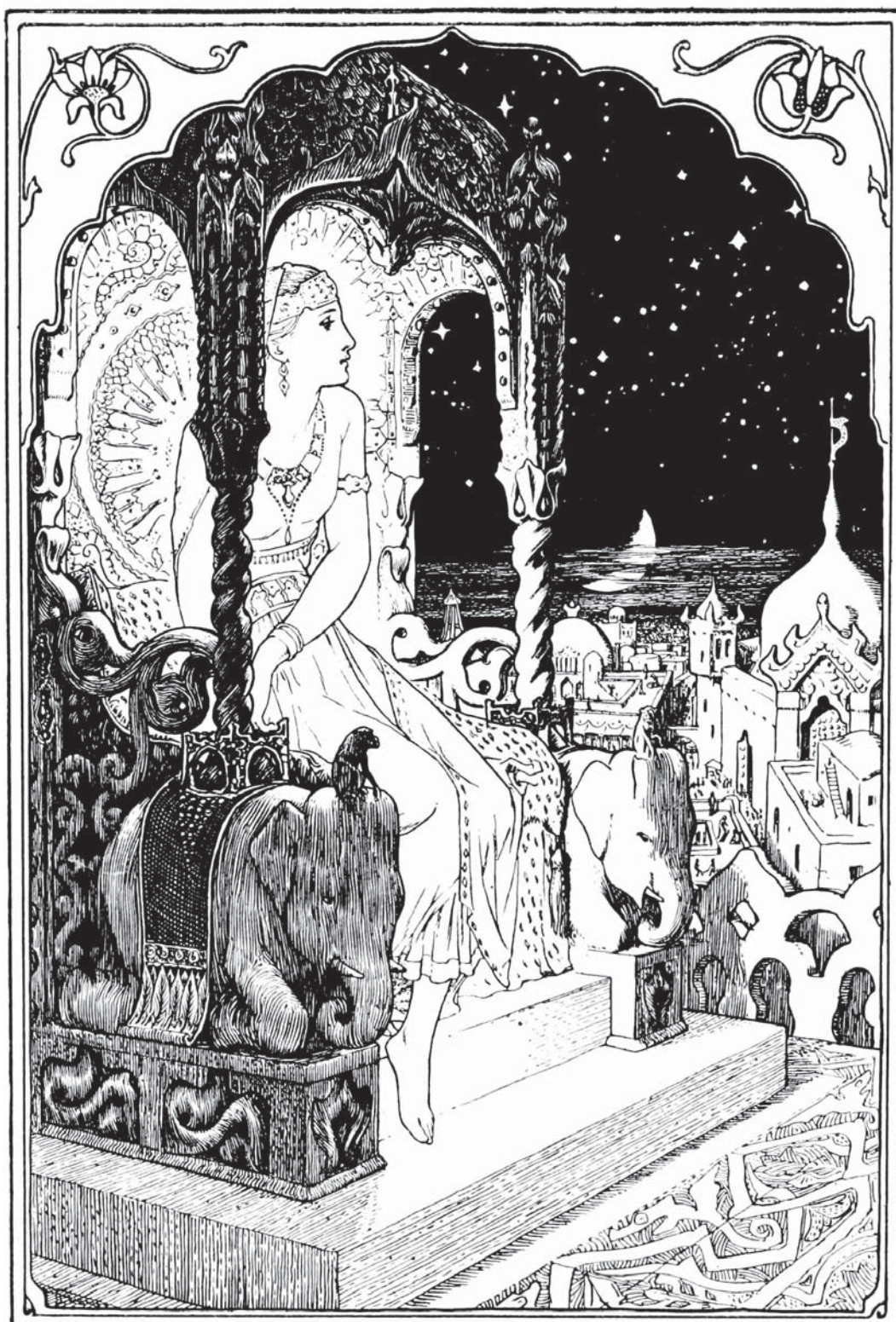


Abbildung 130: John Dickson Batten (1860-1932): »Princess Labam«. Druckgrafik. 21 × 16 cm. Frontispiz zu Joseph Jacobs (Hrsg. 1892): Fairy Tales of India. New York, London.

und somit den Beginn von Mūsās Heiligkeit.²³³ Dass Osman hiervon noch Äonen entfernt war, wusste er sehr wohl, dennoch fühlte er in diesem Augenblick die Gewissheit, Teil einer Weltformel zu sein, in der Literatur, Traum und Wirklichkeit eins werden. Im Zustand einer starken Erregung beendete er die ihm auferlegten 70 000 Wiederholungen der Bitte um Vergebung, wobei ihm der Rosenkranz nun leicht von der Hand ging, denn die einzelnen Bruchstücke seiner Geschichte fügten sich geschmeidig zu einem ästhetischen Ganzen zusammen.

163

Automaten

Osman setzte sich mit Ḥusām ins Taxi und fragte den Pädagogen, ob sie genügend Wasser dabei hätten. Dieser erwiderte, sie seien in zwei Stunden in Assuan, da brauche es nicht viel Wasser. Der Forscher wunderte sich über seine Sorglosigkeit, wollte sich aber lieber nicht in die Frage des Reiseproviantes einmischen. Mit den Alexandriner Pilgern fuhr auch ‘Alī, ein Bettler, den al-Sha‘rānī in Ḥumaytharā ›aufgelesen‹ hatte. Er sah in seinem entrückten Geisteszustand etwas, was Osman nicht entdecken konnte, obwohl ‘Alī ihm durchaus sympathisch war. Anstatt zu einer regulären Tankstelle zu fahren, ließen sie sich von ihm zu einem Einzelhändler lotsen. Dieser wohnte in einer Baracke vor dem Dorf. Der Weg dorthin war voller Geröll, sodass der Fahrer einen Schaden an seinem Fahrzeug riskierte. Osman fragte sich, ob es gesund war, am Benzin zu sparen. Als sie nur mit großen Schwierigkeiten zur Straße zurückfanden, wurde al-Sha‘rānī nervös. Sie kamen an eine Weggabelung, bei der die Meinungen auseinandergingen, welches die Straße nach Assuan sei. Gott sei Dank ließ sich schnell eine Einigung erzielen, denn wohin die Straße auch führen mochte, sie würde ja wohl kaum inmitten der Wüste enden ...²³⁴ Offenbar war dem alters-

²³³ Vgl. Hajjar 2012, 110f.

²³⁴ Einer der Wege, die damals infrage kamen, verliert sich auf den Satellitenaufnahmen tatsächlich inmitten der Wüste.

schwachen Gefährt in den letzten Tagen zu viel zugemutet worden oder vielleicht vertrug es das Sparbenzin nicht. Jedenfalls stieg nach einiger Zeit Rauch von der Motorhaube auf. Mehrmals füllte der Fahrer den Kühler nach, was keinen anderen Effekt zeigte, als dass nun die Trinkwasserreserven aufgebraucht waren. Während der Taxifahrer den Motor gründlich untersuchte, stiegen die Fahrgäste aus, um sich die Beine zu vertreten. Osman stellte fest, wie scharf jetzt schon die Sonne brannte. Nach wie vor rauchte der Motor, aber sie schafften es zu einer Einsiedelei. Niemand antwortete auf ihr Klopfen und Rufen. Vor dem Haus fanden die Männer einen Brunnen. Al-Sha‘rānī beurteilte fachmännisch das Wasser und befand es für trinkbar. Sie löschten ihren Durst. Osman hatte kein Vertrauen in die unbekannte Quelle und hielt sich zurück. Al-Nağmī flüsterte ihm zu, er solle lieber tun, was der Meister sagte. Der Ton in seiner Stimme überzeugte ihn, dass es besser war zu trinken. Schließlich kam ein Mann hervor, der hinter dem Haus arbeitete und die Reisenden begrüßte. Osman war fasziniert, wie der Mann es schaffte, in dieser Einöde ein paar kümmerliche Pflanzen aus dem Boden hervorzuzaubern. Er wäre gern noch ein wenig bei dem Eremiten geblieben. Seine Begleiter wollten aber so schnell wie möglich weiterfahren, was vernünftig war, da der Motor sich in der Sonne nur noch mehr aufheizen würde. Kaum war der Wagen wieder in Dienst gestellt, da wirbelten wieder Rauchfahnen empor. Osman erinnerte sich an die Thronfiguren in der Messingstadt, die einen Mangel an Ehrerbietung gegenüber Königin Tadmura mit dem Tode bestrafen.²³⁵ War es möglich, dass die Hinrichtung in seiner Version der Geschichte noch gar nicht vollzogen war und das streikende Taxiauto ihnen nun anstelle der Todesautomaten den Garaus machen würde?

²³⁵ Siehe oben Abschnitt 162.



Abbildung 131: Farrūkh b. ‘Abdallaṭīf: Die Elefantenuhr. Tinte, Farben und Gold auf Papier. 30 × 19.7 cm. In: Badī‘azzamān b. al-Razzāz al-Gazarī (1315): Kitāb fī ma‘rifat al-ḥiyal al-handasiyya (Das Buch vom Wissen über die Kniffe der Ingenieurskunst). Manuskript im Metropolitan Museum of Art, New York.

Die Pilger begannen sufische Hymnen zu intonieren. Yūnus war der Vorsänger, er hatte eine beeindruckende Stimme. Unvermutet bewies auch der gestrenge Lehrer Ḥusām ein sängerisches Talent und gab einen überzeugenden Konterpart ab. Al-Sha‘rānī und al-Nağmī bildeten den Chor und Osman stimmte ein, sofern ihm der Refraintext bekannt war.

ليلي بوجهك مشرقٌ وظلامه في الناس سارى
والناس في سُدْفِ الظلا م ونحن في ضوء النهار

Durch Dein Antlitz leuchtet meine Nacht, wenn ihre Finsternis unter die Menschen fährt.
Die Leute befinden sich im Schatten der Nacht, während wir im hellen Tageslicht stehen.²³⁶

Musikalisch gesehen war das Konzert eine Sternstunde dieser Reise, weshalb der Forscher es bereute, sein Aufnahmegerät nicht parat zu haben. Sicherlich hätte ein Mitschneiden in diesem Moment jedoch wenig Anklang gefunden. Während sie sangen, fiel Osman ein, dass der Taxifahrer die islamischen Hymnen vielleicht nicht so sehr schätzte. Aus Loyalität hätte er gerne einen anderen Hymnus angestimmt:

Veni, creator spiritus,
mentes tuorum visita, [. . .]
ductore sic te praevio
vitemus omne noxium.

O Schöpfergeist, komm
Und besuche die Seelen der Deinen [. . .]
Mit Dir als vorausgehendem Führer,
Weichen wir allem Schädlichen aus.²³⁷

Osman verzichtete auf einen Solovortrag, da er Meinungsverschiedenheiten befürchtete. Einig waren sich die Reisenden in ihrer Berechnung, dass die Rest-

²³⁶ Ibn ‘Aṭā’allāh [1999], 8. Diesen Text kannte ich damals noch nicht. Da es sich um eine der beliebtesten Hymnen im Orden handelt, gehört sie mit großer Wahrscheinlichkeit zu jenen, die meine Begleiter damals gesungen haben.

²³⁷ Mone 1853, Bd. 1, 241f.

strecke kaum zu Fuß zu schaffen sei. Sicherlich wäre es besser, das Hereinbrechen der Nacht abzuwarten, um sich nicht in der glühenden Hitze zu verausgaben. Der Taxifahrer drosselte den Motor, da es leicht bergauf ging. Das geschwächte Gefährt gelangte an seine physischen Grenzen.

Endlich ging es wieder bergab. Das Auto arbeitete sich gequält durch die endlos öde Landschaft. Unwirklich wie ein Wüstendämon tauchte plötzlich am Straßenrand ein Anhalter auf. Weit und breit waren keine zivilisatorischen Spuren zu entdecken. Wie war er hierhergekommen?²³⁸ Wasser konnte der Mann von den Pilgern nicht bekommen, aber sie gaben ihm von ihren Essensvorräten. Er hatte einen guten Hunger. Auf die Frage, wo er herkam, hieß es, er habe Verwandte besucht. Ihre Wohnungen mussten in die Felsen gegraben sein, genau wie in der *Messingstadterzählung* die Höhlen der hamitischen ›Ureinwohner‹ am westlichen Meer Karkar, die der Emir Mūsā zunächst für Dschinn gehalten hatte.²³⁹ Der Mann erzählte, dass er schon einen ganzen Tag lang auf ein Auto wartete. Bis Assuan seien es noch rund dreißig Kilometer. Als die Stadt endlich in Sicht kam, bat ‘Alī darum, al-Sha‘rānīs Mobiltelefon benutzen zu dürfen, um seine Mutter anzurufen. Die Verbindung war so schlecht, dass er ins Telefon schrie. Al-Sha‘rānī machte sich über ihn lustig und warf ihm mit ernster Miene vor, dass er nicht mit seiner Mutter in diesem Ton sprechen dürfe, sondern es später noch einmal hätte versuchen sollen. Im vertrauten Straßenverkehr brach der Taxifahrer das während der letzten Stunde selbstauferlegte Schweigegelübde und beichtete, er habe ernsthaft um sein Leben gefürchtet. Auch wenn seine Fahrgäste auf derartige Bekenntnisse verzichteten, verriet die Leidenschaft ihres Gesanges, dass sie sich eines glücklichen Ausganges keineswegs sicher waren.

²³⁸ Ich war in diesem Moment sehr froh, dass al-Sha‘rānī vom Kauf einer Ziege abließ. Denn mit dem zusätzlichen Fahrgast wäre für sie kein Platz mehr auf der Hinterbank geblieben und ihr Schicksal besiegelt gewesen.

²³⁹ Vgl. Hajjar 2012, 106.



Abbildung 132: Muḥammad Shākir Naḥḥānī: »Insān-i barr« (»Der Wüstenmensch«). Tinte und Pigmente auf Papier. 33 cm × 20 cm. In: Zakariyā al-Qazwīnī (1717): 'Aḡā'ib al-makhlūqāt (Die Wunder der Schöpfung). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.

Beim Bezahlen der Taxifahrt kam es wie gewöhnlich zu einer Auseinandersetzung. Al-Sha‘rānī war zornig, weil der Preis sich während der Pilgerreise beträchtlich entwickelte hatte. Zwar hatte Osman kein gutes Verhältnis zu ägyptischen Taxifahrern, in diesem Fall fand er es aber gerechtfertigt, die Reparaturkosten anteilig auf die Fahrgäste umzulegen. Osman schlug vor, das Taxi zu bezahlen, aber al-Sha‘rānī winkte ab.

Im Zug saßen sie nebeneinander, und auf einmal drängte es den Schüler, sich seinem Lehrer mitzuteilen. Zum Ende der Beichte untersagte er aus gutem Grund dem Forscher, über das Besprochene zu berichten – machen wir daher nun einen Zeitsprung, und schauen wir uns an, wie ein ähnliche Diskussion zuvor schon einmal verlaufen war. Damals hatte der Forscher einen Traum, den er seinem Meister erzählte:

Osman stand vor dem Spital ›Sīdī Ğābir‹ und wollte dem Propheten Moses einen Krankenbesuch abstatten.²⁴⁰ Am Empfang wurde dem Besucher gesagt, er möge mit dem Paternoster in die zweite Etage fahren. Hier kam ihm ein älterer Herr mit langem grauen Bart entgegen und empfing ihn herzlich: »Du kannst den Propheten jetzt nicht besuchen, aber komm zu uns, wir haben schon auf dich gewartet!« Der Mann führte Osman in einen Kreis jüdischer Heiliger, die zusammensaßen und die heiligen Schriften studierten.

Al-Sha‘rānī schaute seinen Schüler an. Mehrfach hatte er von sich behauptet, er würde alles verstehen, aber mit diesem Bericht schien er nichts anfangen zu können. Osman erklärte, dass es offenbar um das Besuchen der Gräber ging, wobei der Paternoster zweifellos für die sufischen Exerzitien und das damit verbundene spirituelle ›Emporsteigen‹ stand. Der Lehrer unterbrach ihn:

²⁴⁰ Siehe oben Abschnitt 141.

Feldbericht-Etikette



Abbildung 133: Cölestin Schleicher (fl. 1859-71): »Eine Streitfrage aus dem Talmud«. Öl auf Holz. 25.5 × 31 cm. 19. Jahrhundert. Privatsammlung.

»Ich weiß, was dieser Traum bedeutet, aber die Grenzen des islamischen Gesetzes darfst du keinesfalls verlassen!« Osman fragte sich, was sein Traum mit einem Gesetzesbruch zu tun hatte. War nicht Moses der Vertreter des göttlichen Gesetzes schlechthin? Wenn al-Sha‘rānī eine Zigarette nach der anderen rauchte, dann war doch wohl er es, der unablässig gegen die Scharia verstieß.²⁴¹ Osman behielt diesen Gedanken jedoch für sich und rechtfertigte seinen Traum:

»Scheich Ibn al-‘Arabī lehrt, es gäbe Sufis, die nicht von unserem Propheten Muḥammad ﷺ, sondern von Moses, Friede sei auf ihm, inspiriert werden.«²⁴² Der Lehrer fand dieses Argument keineswegs überzeugend und erinnerte seinen Schüler daran, dass nicht Scheich Ibn al-‘Arabī sein Meister war, sondern er, al-Sha‘rānī. Folglich erhalte Osman die Inspiration nicht durch den Propheten Moses, sondern durch Muḥammad ﷺ.

»Gut, dann erkläre du mir den Traum!« Al-Sha‘rānī dachte einen Moment lang nach. Die Antwort sei ganz einfach:

»Osman, du hast im Krankenhaus nicht nach dem Propheten Moses gefragt, sondern nach Scheich Mūsā.²⁴³ Und natürlich handelte es sich bei den Heiligen nicht um Juden (*yahūd*), das hast du einfach falsch verstanden. Vielmehr sprach der Scheich von den Leuten der Gottessphäre (*lāhūt*) und meinte deine sufischen Ordensbrüder, die folglich nicht die Thora (*tawrāt*) studieren, sondern fleißig ihre Andachtsübungen (*awrād*) absolvieren – und, wie dein Traum zeigt, solltest auch du dich mehr mit ihnen beschäftigen.«

Es war sinnlos, al-Sha‘rānī erklären zu wollen, dass derartige Verwechslungen auf Deutsch unmöglich waren. Osman wurde klar, dass das gegenseitige Verständnis an

²⁴¹ Siehe oben Abschnitt 122, Nr.38.

²⁴² Vgl. Rahmati 2007, 126.

²⁴³ Daher Scheich Mūsā al-‘Umrānī, Scheich al-Disūqīs Bruder, siehe oben Abschnitt 141f.

seine Grenzen stieß und zitierte in Gedanken den Koranvers, in dem sich Sayyid al-Khiḍr von seinem Schüler Moses verabschiedet.²⁴⁴ Al-Sha‘rānī seinerseits dachte gar nicht daran, das Ausbildungsverhältnis zu kündigen. Er schlug vor, Osman auf die arabische Halbinsel zu schicken und ihn auf eine Hammel-und-Reis-Diät zu setzen. Sein Schüler hatte jedoch nicht vor, sich von seinem ›Judentum‹ heilen zu lassen. Er würde seine Liebe zum Propheten Moses nicht verleugnen und dessen Volk deshalb niemals ablehnen.

166

Sphären

[Do. 11.12.] Al-Sha‘rānī rief seinen Schüler an und teilte ihm mit, dass er am Bahnhof Sīdī Ğābir auf ihn warte. Osman war zwar mit den Vorbereitungen für die Abreise fast fertig, aber dieser unerwartete Anruf durchkreuzte seinen Zeitplan. Er zwang sich zur Ruhe, sein Lehrer musste eben einmal auf ihn warten. Ohnehin saß er im Café *Būrṣat Sīdī Ğābir*²⁴⁵, konnte also gemütlich einen Kaffee trinken und eine Zigarette rauchen. Als Osman ihn dann sah, war alles wie früher. Er dachte daran, dass sein Lehrer sich bei Sonnenaufgang aufgemacht haben musste und den weiten Weg nach Sīdī Ğābir auf sich genommen hatte, nur um ihn zum Zug zu bringen. Al-Sha‘rānī war nicht ganz so glücklich. Er fragte seinen Schüler, warum er sich rasiert hatte.

»Es war Yūnus’ Wunsch. Er wollte, dass ich nur einen Schnurrbart trage, wie unser Ordensführer. Es sah aber schrecklich aus, weshalb ich den Schnurrbart auch weggenommen habe.«

»Osman, wer ist dein Meister, ich oder Yūnus?« Der Schüler hatte das Gefühl, dass sein Lehrer auf Yūnus eifersüchtig war, was seine Liebe bewies. Es stimmte ja auch, dass er Yūnus während der Reise, so unauffällig wie er war, ins Herz geschlossen hatte. Osman versprach, seinen Bart wieder wachsen zu lassen.

²⁴⁴ Vgl. Q 18,78.

²⁴⁵ Siehe oben Abschnitt 137, Nr. 112.

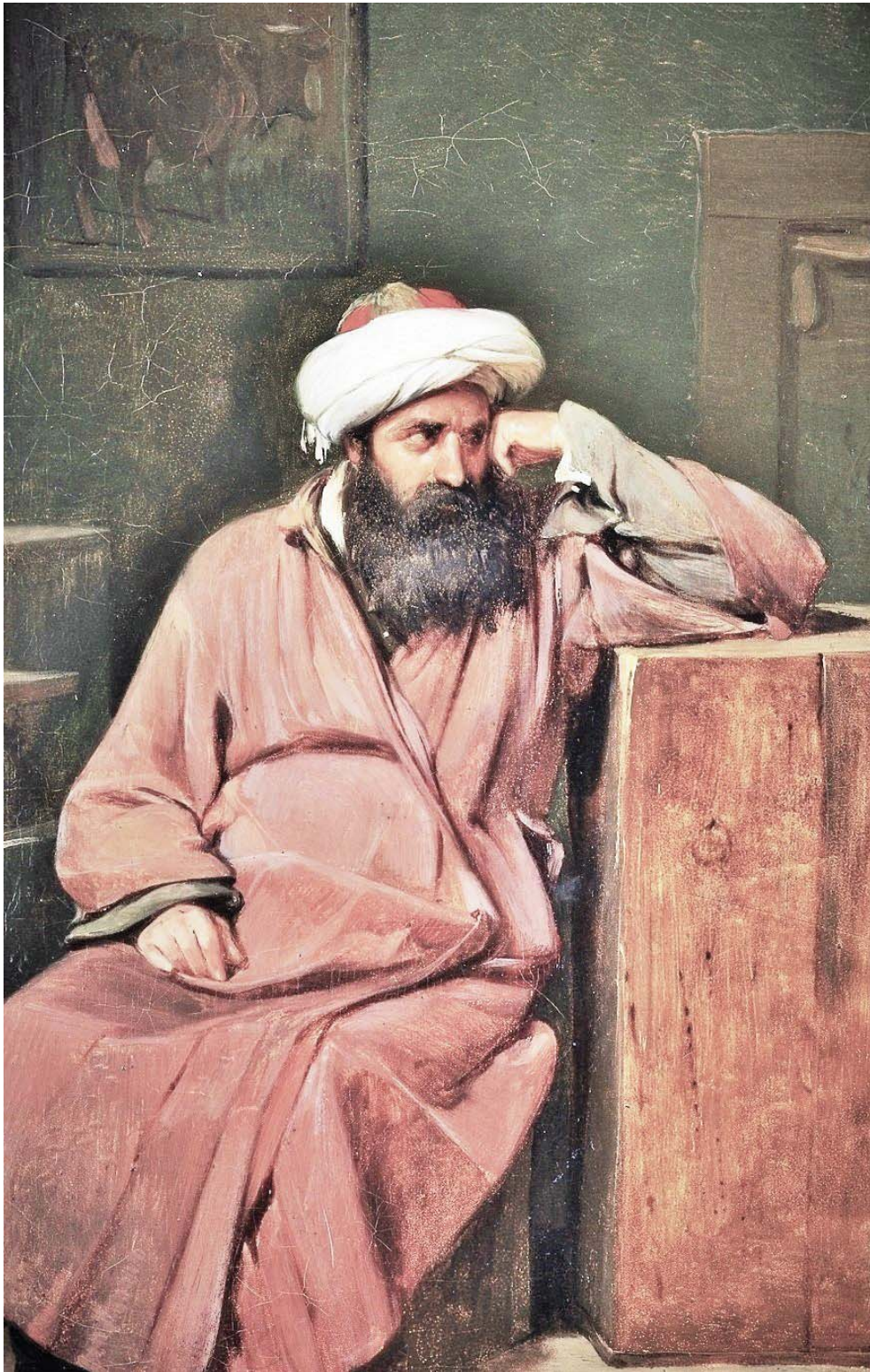


Abbildung 134: Auguste-Xavier Leprince (1799-1826): »L'homme en costume oriental dans l'atelier de l'artiste« (»Mann in orientalischer Kleidung im Atelier des Künstlers«). Öl auf Leinwand. 32.7 × 24.4. Um 1825. Metropolitan Museum of Art. New York.

Im Grunde war ihm völlig gleichgültig, ob er einen Bart trug oder nicht. Viel wichtiger war ihm im Moment, seinem Lehrer zu sagen, dass jenes unbefugte Eindringen bei Scheich al-Shādhilī und der folgende Ausbruch von Ärger ihm aufrichtig leid taten. Al-Sha‘rānī erwiderte, er solle nicht weiter daran denken:

»Dieses Blatt ist geschrieben, jetzt wird eine neue Seite aufgeschlagen.« Das war wiederum eine Lektion, die da lautete: Es hat keinen Sinn, sich mit der Vergangenheit zu belasten. So glauben wir aus Erfahrungen zu lernen, in Wirklichkeit hat eine Erfahrung jedoch nur zu ihrer Zeit eine bestimmte Bedeutung, die für die Zukunft keinerlei Gültigkeit besitzt. Dass al-Sha‘rānī für diese Weisheit eine Buchmetapher heranzog, ermutigte Osman, seinem Lehrer von der ›Messingstadtvision‹ bei Scheich al-Shādhilī zu erzählen. Er wollte al-Sha‘rānī verständlich machen, wie er seine Lektionen verarbeitete, indem er sie auf die ihm bekannte Literatur bezog. Es stellte sich jedoch als überaus schwierig heraus, die Zusammenhänge plausibel zu machen. Denn Osman merkte, dass allein die Erwähnung von *Tausendund-einer Nacht* bei seinem Lehrer jegliches Interesse auslöschte. Kein Wunder, viele Ägypter betrachten die Nachterzählungen als eine Mischung zwischen Pornografie und Lügenmärchen.²⁴⁶ Die Sphäre sufischer Erfahrungen siedelte al-Sha‘rānī wahrscheinlich weit über solchen irdischen Dingen an. Osman erschien nicht der rechte Augenblick, sich mit ihm über den Zusammenhang einer Verurteilung der Nachterzählungen von arabischer Seite und einer orientalistischen Rezeptionsgeschichte zu verständigen. Auch über den ›Mosestraum‹ wollte er nicht noch einmal sprechen. Wichtig war, die Freundschaft und das gegenseitige Vertrauen wieder herzustellen. Sie verabschiedeten sich, und Osman freute sich darauf, seinen Lehrer Anfang Januar wiederzusehen, wenn er nach seinem Winterurlaub, so Gott will, wieder in Alexandria sein werde.

²⁴⁶ Vgl. Freiburg/May/Spiller 2004, x.

Vom Imam der Sīdī-Ġābir-Moschee war bereits die Rede. Seine Verurteilung des Schreinkults schien im Widerspruch zu seiner Position als Imam einer Grabmoschee zu stehen.²⁴⁸ Diese Stelle wurde dem Azhariten jedoch vom Stiftungsministerium zugewiesen, und die Berufung zum Vorstand einer wichtigen Institution, wie Sīdī Ġābir sie innerhalb der Alexandriner Moscheenlandschaft einnimmt, konnte er schwerlich ablehnen.²⁴⁹

Davon abgesehen kritisierte der Imam nicht die Heiligengräber, sondern die muslimischen Besucher, die hier um Fürsprache bitten. Seine Toleranz gegenüber dem Mausoleum demonstrierte der Scheich durch die stets offenstehende Verbindungstür zwischen seinem Büro und dem Grabraum. Somit konnten ihm die häufigen Besuche des deutschen Forschers über kurz oder lang nicht verborgen bleiben, obgleich dieser einer Bekanntschaft mit dem Imam aus dem Weg zu gehen versuchte.

Die Fürsorge des Imam galt selbstverständlich nicht nur den Lebenden, sondern es gehörte auch zu seinem Aufgabenbereich, den Verstorbenen die letzte Ehre zu erweisen. Da der Einzugsbereich von Sīdī Ġābir recht groß ist, leitete er fast täglich ein Totengebet, das direkt im Anschluss ans Pflichtgebet verrichtet wurde. Obwohl die Moschee auch tagsüber gut besucht war, ergab es sich schließlich, dass Osman zusammen mit den Anwohnern des Sīdī-Ġābir-Viertels einem Verstorbenen das letzte Geleit gab. Nachdem sie den Leichnam vor der Gebetsnische niedergelegt hatten, fing Osman den Blick des Imam auf. Am selben Tag lud dieser das neue Mitglied seiner Gemeinde zu einem Gespräch ein.

²⁴⁷ In den ersten beiden Abschnitten dieses Kapitels geht es um private Erlebnisse, die erst im Nachhinein für den Verlauf der Sufilehre relevant erschienen und deshalb nicht im Feldtagebuch eingetragen wurden. Aus diesem Grunde ist die Datierung, wenn sie nicht ganz weggelassen wurde, als Näherungswert zu betrachten (siehe oben Abschnitt 117).

²⁴⁸ Siehe oben Abschnitt 123.

²⁴⁹ Hier handelt es sich um eine Vermutung.



Abbildung 135: Ivan Yakovlevich Bilbin (1876-1942): »Двор мечети Ал-Азар и университетский комплекс Каира« (»Hof der Azhar-Moschee und der Universitätskomplex in Kairo«). Bleistift, Aquarell und Gouache auf Pappe. 54.5 × 76 cm. 1900.

Er setzte sich mit Osman in den Konferenzsaal. Der Umstand, dass der Azharit klassisches Arabisch sprach, erleichterte die Kommunikation und führte dazu, dass die Konversation schnell eine gewisse Tiefe erreichte. Osman stellte hierbei verwundert fest, dass der Imam ein ähnliches Licht ausstrahlte, wie er es bei al-Nağmī erlebt hatte.²⁵⁰ Er erzählte es seinem Gesprächspartner und fügte scherzhaft die Deutung hinzu, das Charisma von Scheich Ğābir habe anscheinend auf ihn abgefärbt, da er unmittelbar neben dem Grab arbeitete. Der Imam nahm dies als Kompliment, schloss sich der Deutung jedoch nicht an, sondern gab zu, dass er seinen ›Islam‹²⁵¹ häufig als unzulänglich empfand. Demgegenüber sprach er über Scheich Ğābir mit Hochachtung:

»Ich bewundere ihn sehr. In der Tat besitzt der Ort eine besondere Aura, die mir sagt, dass der Scheich ein außergewöhnlicher Muslim war.« Falls also doch nicht Scheich Ğābirs Charisma für Osmans Lichtwahrnehmung zu verantworten war, so ließ sich immerhin feststellen, dass ein Kritiker des Schreinkults keineswegs gegenüber der Ausstrahlung der Heiligen blind sein musste.

[Mo. 05.01] Kurz nach 5 Uhr morgens rief al-Sha‘rānī seinen Schüler an, weil er bei ihm zu Hause vorbeikommen wollte. Anstatt bei Osman zu frühstücken, setzten sie sich ins Auto und fuhren die Corniche entlang. Als sie zur Moschee von Scheich al-Mursī kamen, parkte al-Sha‘rānī sein Auto und sie schauten nach, ob die Moschee vielleicht schon geöffnet hatte. Offenbar war es noch zu früh.²⁵² Auch in den beiden Moscheen von Scheich Yāqūt al-‘Arshī²⁵³ und

168

Umm ‘Alī

²⁵⁰ Siehe oben Abschnitt 188.

²⁵¹ Im Deutschen würde hier vielleicht der Begriff ›Moral‹ verwendet.

²⁵² Oder in Hinblick auf das Morgengebet zu spät.

²⁵³ Siehe oben Abschnitt 100.

Scheich Makīnaddīn al-Asmar²⁵⁴ fanden sie keinen Eintritt. Nicht weit entfernt befand sich das Café *Umm ‘Alī*. Al-Sha‘rānī fragte:

»Kennst du Umm ‘Alī?« Osman gestand, die überbackene Süßspeise einmal zusammen mit einem Kommilitonen im Kairoer *Nile Hilton*²⁵⁵ gegessen zu haben:

»Sie war ehrlich gesagt nicht umwerfend.«

»Versuch sie hier, du wirst sie sicher mögen.« Tatsächlich schmeckte die hier zubereitete Umm ‘Alī hervorragend, was freilich auch an dem strahlenden Morgenhimmel lag, der sich im Meer spiegelte, um Schleier in verschiedenen Blautönen anzuprobieren. Nachdem sie noch einen Kaffee getrunken hatten, fuhren sie weiter zur Zitadelle. Sie spazierten über die Mole, die parallel zur Zitadelle verläuft, und sahen eine Frau, die verwilderte Katzen fütterte. Osman ging davon aus, dass al-Sha‘rānī hierfür kein Verständnis aufbringen würde. Auf die Frage, was sein Lehrer hiervon halte, lobte er die ungewöhnliche Aktion:

»Hat nicht der Prophet Muḥammad ﷺ uns die Tierliebe gelehrt?«

Inzwischen war es 7.00 Uhr und al-Sha‘rānī ging zur nahe gelegenen Führerscheinstelle, um zu fragen, ob sie schon geöffnet hatte. Ohne Erfolg. Da Osmans Lehrer keine Lust hatte, hier noch eine Stunde zu warten, entschied er, seine Fahrerlaubnis später zu beantragen. So dringend war es ja nicht. Sie fuhren wieder nach Sīdī Ġābir und frühstückten gemeinsam auf dem Balkon. Al-Sha‘rānī erzählte, dass er in der Nacht nur ein wenig in seinem Auto geschlafen habe und fragte, ob er sich in Osmans Bett ein wenig ausruhen könne. Der Schüler

169

Balkon

²⁵⁴ Siehe oben Abschnitt 87.

²⁵⁵ Heute ist es das *Nile Ritz-Carlton* an der Nil-Corniche.

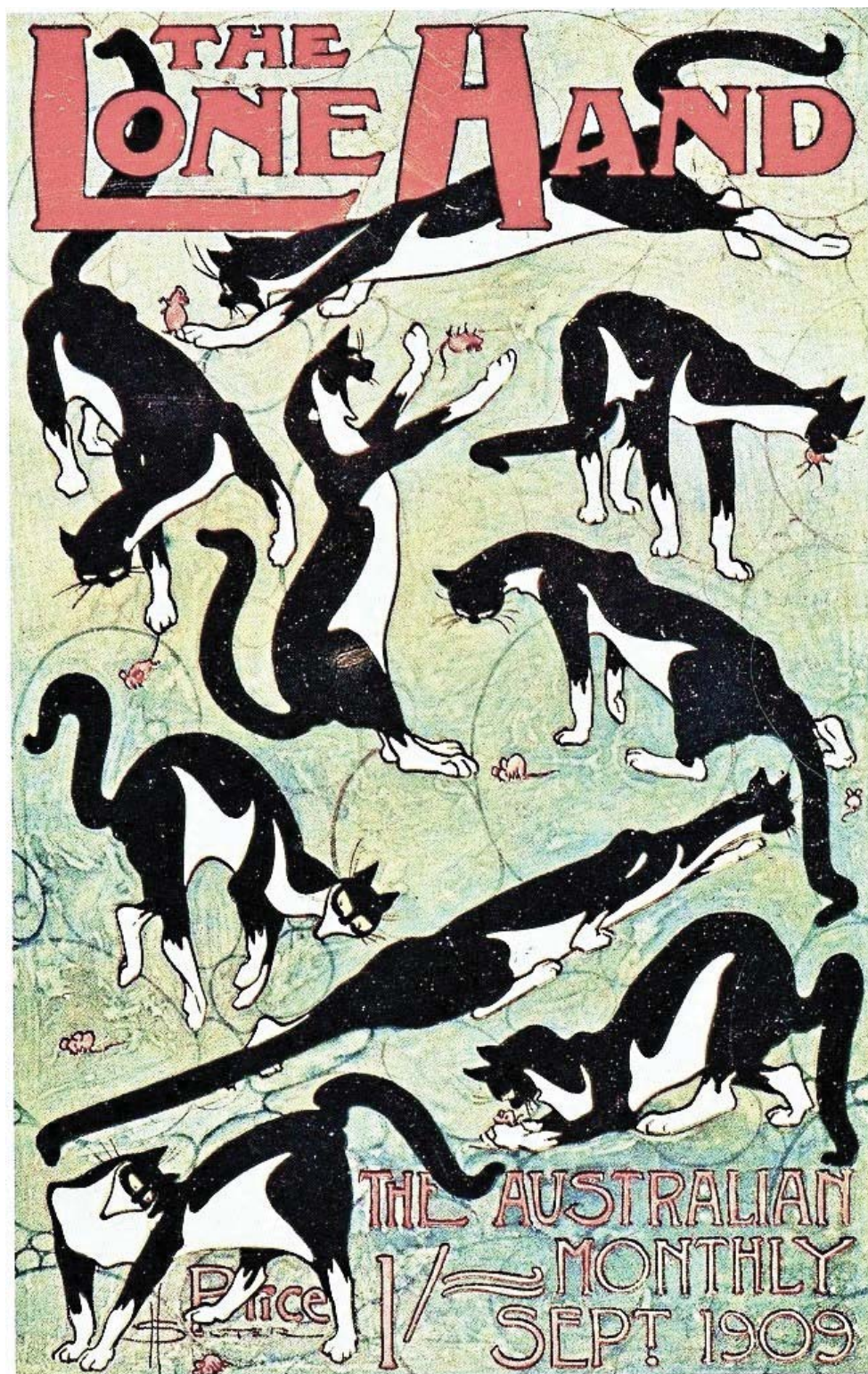


Abbildung 136: David Henry Souter (1862-1935): Titelbild. Höhe 24 cm. 1909. In: The Lone Hand. Sydney.

hakte lieber nicht nach, warum er die Nacht nicht zu Hause war, sondern nahm seinen Computer und arbeitete auf dem Balkon. Er hoffte, das Bett werde das Charisma seines Lehrers aufnehmen und ihm in der darauffolgenden Nacht einen Sufitraum schenken.²⁵⁶ Die gewünschte al-Sha‘rānī-Vision sollte ausbleiben, aber die Empathie zwischen Lehrer und Schüler war wiederhergestellt, und Osman konnte unbeschwert al-Sha‘rānīs Eigentümlichkeiten genießen.

170

لن تشارك في محاولات لتكريس الفصل بين الضفة الغربية وقطاع غزة بفتح معبر رفح في غياب السلطة ومراقبي الاتحاد الأوروبي وبالمخالفة لاتفاق عام ٢٠٠٢ .

Feindschaft

[Ägypten] wird nicht mit der Öffnung des Übergangs von Rafah am Versuch einer Trennung zwischen dem Westjordanland und dem Gazastreifen teilnehmen, solange es keine [palästinensische] Staatsmacht gibt, Beobachter der Europäischen Union ausbleiben und die Vereinbarung vom Jahr 2005 missachtet wird.²⁵⁷

Mit seiner Ansprache *Das palästinensische Blut ist nicht billig (Inna l-dam al-filastīnī laysa rakhīṣan)* am Jahresende und der Ablehnung, die Grenzen zum Gazastreifen zu öffnen, hatte Husni Mubarak²⁵⁸ die Stimmung im Land aufgeheizt. Tag für Tag machten Berichte über die Angriffe auf palästinensische Zivilisten und auf Moscheen die Runde, und der Hass auf die Regierung wuchs zusehends.²⁵⁹ Auch die Geduld gemäßiger Muslime war, wie sich bald zeigen würde, nicht unendlich. [Fr. 09.01] Bei seiner Freitagspredigt fasste der Imam von Sīdī Ġābir die Unzufriedenheit der Menschen in Worte. Osman hörte zu. Der Zorn über Ungerechtigkeiten verwandelte sich bei ihm unerwartet in einen charismatischen Höhenflug.

²⁵⁶ Tatsächlich hatte ich einmal einen aufschlussreichen Sufitraum, als ich Gast bei einem Scheich war und er mir sein Bett zur Verfügung stellte.

²⁵⁷ Husni Mubarak: die Rede vom 30. Dezember 2008 (*al-Ġazīra* vom 31. Dezember 2008, <http://www.aljazeera.net/news/arabic/2008/12/31/> فتح - المعبر - ويحمل - حماس - مسؤولية - العدو / مبارك , 16 September 2014).

²⁵⁸ Eigennamen moderner Staatsführer werden nach Mediengewohnheiten transkribiert.

²⁵⁹ Vgl. Bjorklund 2009.

Er hörte die dramatische Rede, durchquerte aber geistig den Raum und sah die politischen Ereignisse von weiter Ferne. Erst zum Schluss der Rede kehrte er auf den Boden der Tatsachen zurück.

171

In den Gesprächen mit al-Sha‘rānī war es höchstens einmal am Rande um den gegenwärtigen Konflikt gegangen. Sein Urteil lautete, die Palästinenser seien in diese Situation geraten, weil sie den Sufismus nicht hochhielten. Sinngemäß zitierte er:

Heimat

(...) إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (...) إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

[...] Gott ändert nicht, was mit einem Volk ist, ehe sie ändern, was mit ihnen ist.²⁶⁰

Obgleich al-Sha‘rānī seine arabische Heimat liebte, urteilte er, die Araber hätten Gottes Zorn auf sich gezogen.²⁶¹ Diese Deutung unterlief die gängige Interpretation der Eröffnungssure, nach der Gott den Muslimen Seine Gunst erwiesen habe, während auf die Juden Sein Zorn gekommen sei.²⁶² Osman vermutete, dass al-Sha‘rānī sich der Tragweite einer Gleichsetzung des muslimischen mit dem jüdischen ›Schicksal‹ in diesem Moment nicht bewusst war.

172

Nach der Predigt in der Sīdī-Ġābir-Moschee fragte der Forscher den Imam:

Kinder

»Warum sprechen manche Imame Bittgebete, dass Gott die Erde unter den Füßen der Israelis erbeben lasse? Sie könnten Gott doch genauso gut darum angehen, dass Liebe und Frieden zwischen den Völkern herrsche. Fehlt den Muslimen das Vertrauen in Gottes Allmacht, jeden Krieg und jede Uneinigkeit auszulöschen?«
Der Imam lächelte. Osman war ein unverbesserlicher Schwärmer:

Israels

²⁶⁰ Q 13,11.

²⁶¹ Vgl. Q 1,7.

²⁶² Vgl. Q 1,7 u. Ibn Kathīr 1393/1973-4, Bd. 1, 24.

»Sicher, es spricht nichts dagegen, Gott um die Liebe unserer Feinde zu bitten.« Osman dachte, dass sogar ziemlich viel dafür spreche. Er erinnerte sich an ein Ereignis vor dem Sīdī-Ġābir-Mausoleum. Zwei Männer stritten sich, als wollten sie gleich tötlich aufeinander losgehen. Ihm bereitete dieses Verhalten unmittelbar vor dem Grab Unbehagen. Es widersprach der Würde dieses Ortes. Spontan ging er zwischen den Männern hindurch und durchquerte den Streit wie der Prophet Moses das Rote Meer. Der Konflikt verebbte schlagartig und es war ihm als hörte er die Stimme des Pharao: »[...] Ich glaube, dass es keinen

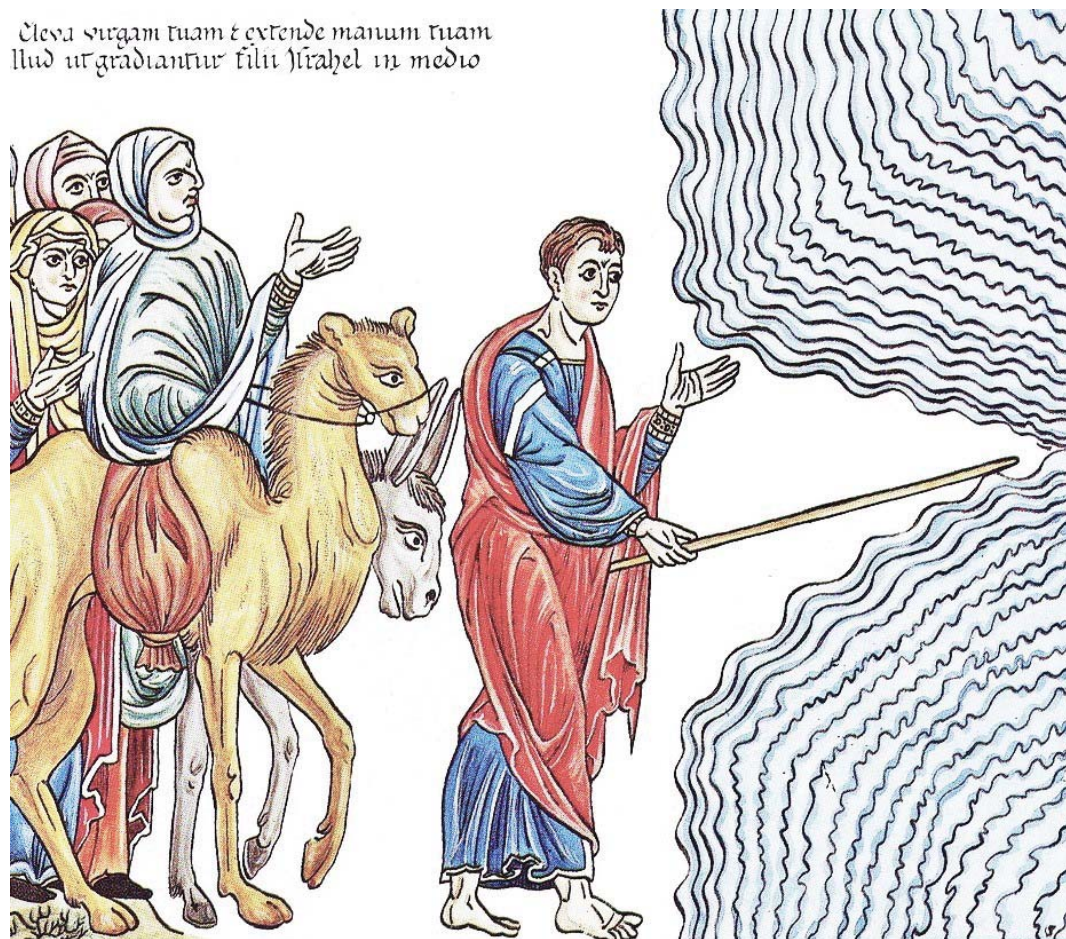


Abbildung 137: Elsässischer Buchillustrator: Moses führt die Israeliten durch das Rote Meer. Schwarze und braune Tinte, farbige Ausmalung auf Pergament. Großfolio. In: Herrad von Landsberg (um 1180): Hortus Deliciarum. Odilienberg.

Gott gibt außer Dem, an Den die Kinder Israels glauben, und ich gehöre zu den Gläubigen (Muslimen).«²⁶³

173

Als al-Sha‘rānī vorschlug, noch einmal nach Disūq zu fahren, befürchtete Osman, dass es wieder zu Spannungen kommen könnte. [Sa. 10.01.] Das wichtigste Argument für diese kleine Pilgerfahrt mit seinem Lehrer war sein Bedürfnis, die kaputte Glühlampe am Schrein von Scheich Mūsā zu ersetzen. Eine Ersatzlampe stand schon seit Tagen auf seinem Küchenschrank, und er vergaß nicht, sie mitzunehmen. Als der Bus in Disūq ankam, erklärte al-Sha‘rānī seinem Schüler, dass jede Mystik (*taṣawwuf*)²⁶⁴, ob islamische, christliche oder buddhistische ihren Ursprung in Scheich al-Disūqī habe.

Mystik

»Die meisten Menschen wissen das natürlich nicht.« An die Vorstellung, die gesamte Menschheit würde von diesem abgelegenen Ort mit Segensenergie versorgt, musste der Sufieleve sich erst einmal gewöhnen.

174

In der Moschee erhielt al-Sha‘rānī einen Anruf. Er sagte zu Osman, dass eine Dame aus Kairo seine Hilfe benötige, und fragte, ob er ihn kurz alleinlassen könne. Das war dem Schüler nur recht. Er setzte sich in einen Winkel des Raumes und begann mit einer Meditation über Scheich Mūsā, dessen Grab sich schräg gegenüber etwa zwanzig Meter von ihm entfernt befand. Er erreichte einen Zustand tiefer Ruhe und Zufriedenheit. Nach einiger Zeit tauchte al-Sha‘rānī mit einer Frau auf. Irgendetwas an ihr erschien ihm unwirklich. Wahrscheinlich lag es daran, dass sie sich hier eigentlich gar nicht aufhalten durfte, schließlich gab es einen separaten Frauenbereich, von dem aus die Schreine zugänglich waren.

Dr. Fāṭima

²⁶³ Q 10,90.

²⁶⁴ Der Begriff Sufismus (*taṣawwuf*) kann auf Arabisch für jede Art von ›Mystik‹ verwendet werden (vgl. al-Darwish 2006, 13-17).

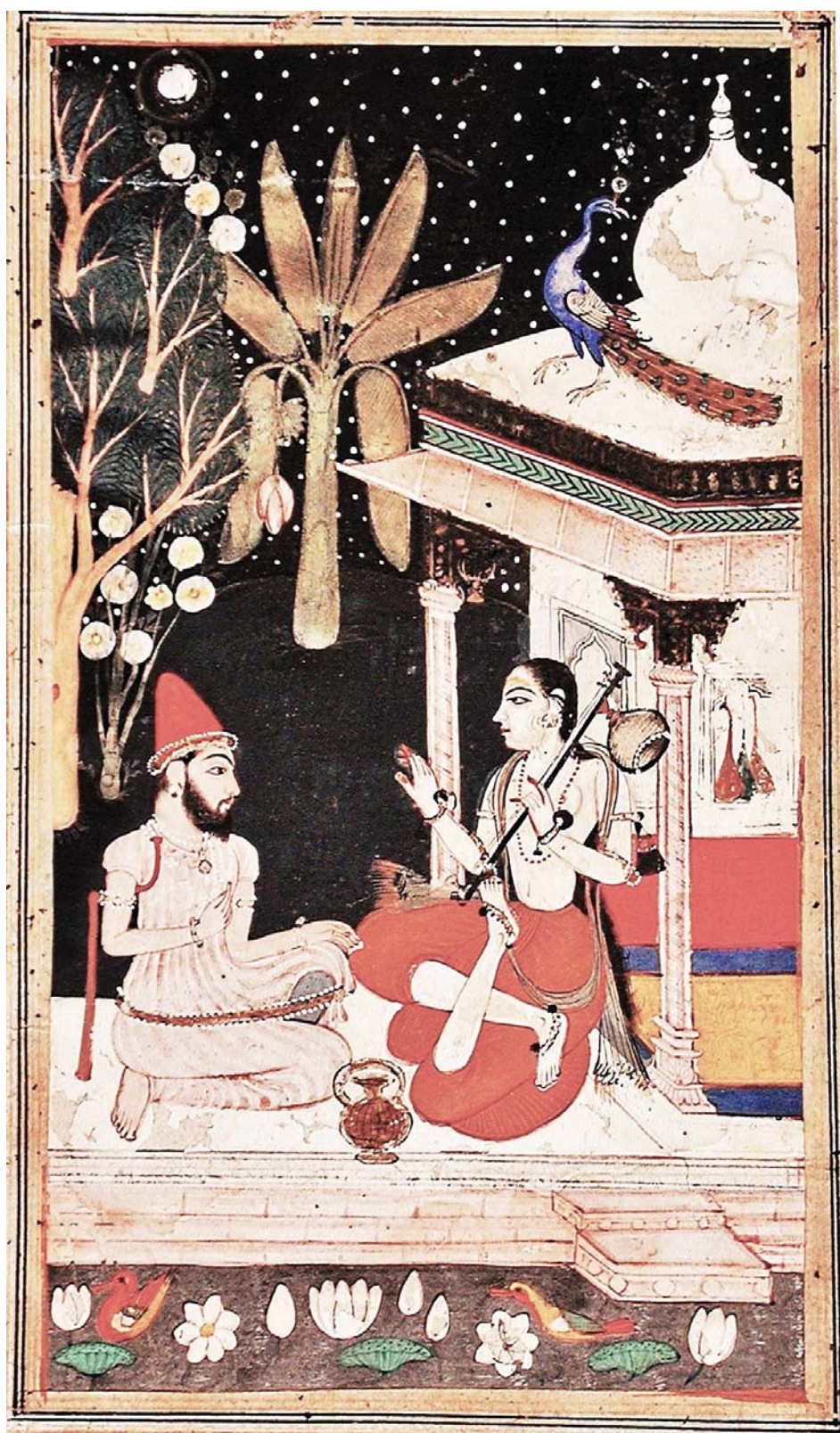


Abbildung 138: Indischer Künstler (Rajasthan): »Kedāra Rāgini« (Eine »Gattin« des Shrī-Rāga). Aquarell und Gold auf Papier. 20.63 × 11.74 cm. 1675-1700. Los Angeles County Museum of Art.

Nichtsdestoweniger schien sich niemand an ihrer Präsenz zu stören. Der Grund, warum sie von der Männerseite kam, war, dass die Schreine nur von hier aus betreten werden konnten. Osman, der noch halb in seiner Meditation versunken war, sah, wie al-Sha‘rānīs Begleiterin in den Schrein von Scheich Mūsā hineinstieg. Ihm war, als dringe eine kosmische Musik direkt in sein Herz ein, und obwohl er die Besucherin nur schemenhaft sah, meinte er, dass dies die Frau seines Lebens sein könnte. Dieser Traum wurde auch dadurch nicht zerstört, dass al-Sha‘rānī sie Osman vorstellte:

»Das ist Frau Dr. Fāṭima.« Von Nahem erschien sie ihm sehr vertraut. Es war zu sehen, dass sie geweint hatte. Möglicherweise stand sie noch unter dem Eindruck ihres Besuchs bei Scheich Mūsā. Osman war sich nicht sicher, wie er sich verhalten sollte. Je nach Land, Gesellschaftsschicht und religiöser Einstellung waren andere Umgangsformen gegenüber dem anderen Geschlecht einzuhalten, und als Deutscher waren für ihn diese feinen Unterschiede schwer zu erkennen. Al-Sha‘rānī erlaubte seinem Schüler, neben ihr auf dem Boden Platz zu nehmen und entschuldigte sich noch einmal für seine Abwesenheit. Dr. Fāṭima begann ganz selbstverständlich ein Gespräch auf Englisch. Es stellte sich heraus, dass sie in Saudi-Arabien islamisches Recht studiert hatte. Das vereinfachte die Frage, wie Osman sich ihr gegenüber benehmen sollte, denn er konnte sich an den Vorgaben der Scharia orientieren.

Die Schreinreinigungsaktion hatte begonnen. Osman und Dr. Fāṭima klopfen zusammen die Läufer aus, die aus dem Schrein von Scheich al-Disūqī herausgereicht wurden. Mit den Teppichen kam auch ein ganzer Stapel identischer Visitenkarten ans Licht, und Osman wunderte sich über den geschäftsmäßigen Stil, in dem ihr Besitzer mit dem Heiligen in Beziehung trat. Als sie mit der Arbeit fertig waren, fühlte Dr. Fāṭima dem Sufiaspiranten auf den Zahn. Sie befragte ihn, ob er regelmäßig das Nachtgebet (*qiyām al-layl*) verrichte, was er

bejahte.²⁶⁵ Sie forschte weiter: Kannte er das Lobpreisgebet (*ṣalāt al-tasābīḥ*)?²⁶⁶ Er wusste, dass es über eine Stunde lang dauert und fragte, ob das Lobpreisgebet nicht einmal nur im Leben zu verrichten sei. Die Rechtswissenschaftlerin belehrte Osman eines Besseren und empfahl: mehrmals wöchentlich ein bis zwei Stunden. In diesem Moment wurde Osman klar, dass eine Ehe mit dieser Frau sehr anstrengend werden könnte. Als die Schreinreinigungssaktion beendet war, meldete sich bei den drei Besuchern der Hunger. Al-Sha‘rānī fragte seinen Schüler, was er essen wolle.

»Italienisch«. Herzliches Lachen.

»Eine Pizzeria hat Disūq leider nicht zu bieten, du musst schon mit einheimischer Kost vorliebnehmen.« Al-Sha‘rānī und Dr. Fāṭima wollten Disūqer Salzfisch essen. Al-Sha‘rānī kannte ein ›Fischrestaurant‹. Der Verkäufer war überaus freundlich, aber seine offene Küche war eine Krönung der Unhygiene. Osman wollte es vermeiden, Salzfisch zu essen, da dessen Verzehr selbst bei Ägyptern mit einem Krankenhausaufenthalt enden konnte.²⁶⁷ Es musste wohl an der Gegenwart einer Dame liegen, dass der Meister nicht versuchte, seinen Schüler zum Verzehr dieser Delikatesse zu zwingen. Osman war aufrichtig froh, dass ihm die Disūqer Cuisine erspart blieb. Als sein Lehrer Frau Dr. Fāṭima in einem Sammeltaxi in Richtung Kairo unterbringen wollte, offenbarten beide ihren wahren Charakter. Sie stritten sich zäh um eine Summe Geld, die sie vom anderen nicht annehmen wollten. Die Rechtsgelehrte behielt selbstverständlich das letzte Wort. Als sie abgefahren war, erklärte al-Sha‘rānī seinem Schüler:

»Sie ist eine große Heilige.«

²⁶⁵ Siehe oben Abschnitt 152.

²⁶⁶ Vgl. Ibn al-Ġawzī 2009, 58f.

²⁶⁷ Vgl. ‘Abdalkhāliq 2013.

[So. 18.01.] Al-Nağmī hatte seinen Lehrer und Osman zu sich nach Hause eingeladen. Das Viertel, in dem seine Familie wohnte, befand sich im Zentrum Alexandrias. Deshalb war Osman betroffen, wie trostlos die Straßen aussahen. Sie waren nicht asphaltiert, was auch nicht nötig erschien, da nirgends ein Auto parkte. Die Bewohner dieses Viertels konnten sich offenbar nicht einmal jene Autoruinen leisten, die den Wechsel der Zeiten geduldig überdauert hatten und im Alexandriner Verkehr omnipräsent waren. Auch die Methode der Müllentsorgung schien noch nicht das ansonsten vorbildliche Niveau der Stadt erreicht zu haben,²⁶⁸ denn die Besucher sahen, wie Abfall aus dem Fenster direkt auf die Straße gekippt wurde. Ganz im Gegenteil zum äußerlichen Eindruck des Bezirks war die Wohnung der Nağmīs überaus gepflegt. Sie lebten in bescheidenen, aber keineswegs ärmlichen Verhältnissen. Ihr größter Reichtum indes war die Würde und der Frieden, mit dem die Gäste empfangen wurden. Osman verstand jetzt, wie es möglich war, dass sich alle Familienmitglieder gleichzeitig zum Sufismus entschlossen hatten. Jeder schien gegenüber al-Sha‘rānī großen Respekt zu empfinden, und seitens der Eltern war kein Hauch von Eifersucht gegenüber dem Mann festzustellen, der nun al-Nağmīs spirituelle Erziehung übernommen hatte. Auch zwischen Bruder und Schwester herrschte offenbar keine Konkurrenz. Sie benahm sich Osman gegenüber ganz natürlich, und als sie hörte, dass er sich für Sufimusik interessierte, zögerte sie nicht, den Computer anzuschalten, um ihm das Video einer Hochzeitsveranstaltung im Ordenshaus auf DVD zu brennen. Offenbar war sie die ›IT-Expertin‹ in der Familie.

²⁶⁸ Während das Problem der Müllentsorgung in Kairo bis heute nicht befriedigend gelöst ist, hat sich das von der Stadt Alexandria eingeführte System bewährt. Zum Vergleich der Müllentsorgungssysteme Kairos und Alexandrias vgl. Bartone/Bernstein/Wright 1990, 72-74.

Ihre Initiative brachte al-Sha‘rānī auf die Idee, den Kameramann zu beauftragen, die Präsenzzeremonie für den Forscher professionell aufzunehmen. Am Hochzeitsvideo zeigte sich, dass der Mann mit vielen Effekten arbeitete, die für eine wissenschaftliche Dokumentation gänzlich ungeeignet schienen. Es wäre selbstverständlich unmöglich, den Lehrer von seinem Plan abzubringen. Deshalb dankte Osman dem Alexandriner Ordensführer, der gegen al-Sha‘rānīs Vorschlag schließlich den Einwand erhob, der Kameramann sei kein Ordensmitglied und dürfe daher die *ḥaḍra*-Zeremonie nicht filmen. Sie aufzunehmen, erwies sich in Hinblick auf die übersteuerte Lautsprecheranlage, die Minimalbeleuchtung und die Masse sich bewegender Körper als eine beträchtliche Herausforderung. Osman übte, indem er einen ›Suffilm‹ drehte: *Sure 18 in Bildern*. Er zeigte das Video seinem Lehrer besser nicht, führte es aber seinem Freund dem Unternehmer und dem Imam von Sīdī Ğābir vor. [Mo. 02.02.] Die Premiere war ein Debakel. Der Bezug zwischen Koran- und Lebenstext wurde nicht hergestellt. Aufschlussreich waren aber Dinge, die der Imam sah, während sie dem Filmer entgangen waren. Der junge Mann, den der Prophet al-Khiḍr als Prüfung für Moses tötet (im Film durch das Auge der Kamera ›paralysiert‹)²⁶⁹ wurde vom Scheich sofort als Drogenabhängiger identifiziert. Damit gab er zu erkennen, dass ihm die Niederungen des Lebens keineswegs fremd waren.

176

Sayyid
al-Khiḍr

[Mo. 09.02.] Al-Sha‘rānī und al-Naġmī statteten Osman gegen 1.00 Uhr nachts einen Besuch ab. Sie setzten sich gemeinsam ins Café gegenüber vom Sīdī-Ğābir-Mausoleum. Als al-Naġmī sich kurz entschuldigte, kam Osman auf ein Problem zu sprechen, das ihn in den letzten Tagen beschäftigt hatte. Es war die Frage,

177

Genealogie

²⁶⁹ Der junge Mann hatte nichts dagegen, dass ich ihn filmte, im Gegenteil. Während der Aufnahme war ihm aber anzusehen, wie unwohl er sich fühlte, weshalb ich sie abbrach. Für den Film war diese kurze Einstellung aber ausreichend.



Abbildung 139: Mogulmaler: »Ḥaḡrat Khawāḡa Khiḡr« (»Seine Heiligkeit Meister Khiḡr«). Miniaturmalerei. Um 1760. Bibliothèque nationale de France. Paris.

ob es entsprechend Scharia legitim sei, den Propheten Muḥammad ﷺ als kosmische Figur zu betrachten und in welcher Weise gegebenenfalls seine ›Präsenz‹ in der Welt vorzustellen sei. Osman war auf diese Fragen gestoßen, weil ihm ein Satz in den Sinn gekommen war, der lautete: Nicht Muḥammad ﷺ ist in der Welt, die Welt ist in Muḥammad ﷺ. Al-Sha‘rānīs knapper Kommentar lautete:

»Natürlich.« Sein Schüler hakte nach, ob sein Lehrer das denn verstehe, und er bejahte. Kurz bevor sie aufbrachen, fragte al-Sha‘rānī seinen Schüler, ob er am Himmel einen Schimmer sehe und zeigte dabei in eine bestimmte Richtung:

»Das ist mein Ahne (*ǧidd*) Sayyid al-Ḥusayn.« Osman schaute genau hin, konnte aber nichts Außergewöhnliches entdecken. Was er sah, war das Schwarz des Firmaments, durchbrochen von sehnsüchtigem Sternengefunkel. Sollte er seinem Lehrer die Blindheit gegenüber dem Verborgenen eingestehen? Seine Aufrichtigkeit siegte:

»Nein, ich sehe nichts.« Osman hatte im Nachhinein das Gefühl, dass diese Antwort die richtige war. Vielleicht gab es den Schimmer am Himmel gar nicht, und die Frage war nur eine Prüfung, ob er seinem Lehrer etwas vormache. Bei al-Sha‘rānī war alles möglich.

Offenbar handelte es sich jedoch um einen ästhetischen Test, der zeigte, dass Osmans Klarsicht einiges zu wünschen übrig ließ. Denn an diesem Abend gab al-Sha‘rānī ihm Andachtsübungen, die das bisherige Tagesprogramm erheblich erweiterten. Die Nachhilfe-Lektion bestand im Lesen von Sure 112, in der es um die Einheit Gottes geht, diese war täglich 313-mal zu lesen, zuzüglich 41-mal die Rezitation eines Scheich al-Disūqī offenbarten Textes, *Das Muḥammadanische Wesensgebet (Al-Ṣalāt al-muḥammadiyya al-dhātīyya)*:²⁷⁰

²⁷⁰ Siehe oben Abschnitt 88. Die Übung war vielleicht auch eine Antwort darauf, welche Beziehung zwischen dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos Muḥammads ﷺ besteht.

اللَّهُم صل على الذات المحمدية اللطيفة الأحذية شمس سماء الأسرار ومظهر الأنوار ومركز مدار الجلال
وقطب فلك الجمال اللهم بسره لديك وبسرته إليك آمن خوفاً وأقل عثري وأذهب حزني وحرصني وكن
لي وخذني إليك مني وارزقني الفناء عني ولا تجعلني مفتوناً بنفسني محبوباً بحسني واكشف لي عن كل
سر مكتوم يا حي يا قيوم

O Gott, segne das feinsinnige, einzigartige Wesen Muḥammads, die Sonne am Geheimnisfirmament, den Erscheinungsort der Lichter, das Sphärenzentrum der Majestät und die Himmelsachse der Schönheit. O Gott, bei seiner Intimität mit Dir und seinem Wandel²⁷¹ zu Dir, beruhige meine Angst, mindere mein Verfehlen, lasse meine Trübsal und meine Habgier vergehen, sei für mich da, und nimm mich weg von mir zu Dir. Sorge für mein Entwerden, verhindere, dass ich mich von meinen Trieben verführen lasse, dass mein sinnliches Empfinden ein Schleier sei, und enthülle mir alles vom verborgenen Sinneskern, o Belebter, o Beständiger.²⁷²

Als sie gingen, bezahlte der Lehrer den Kaffee. Osman machte dieses Mal keine Anstalten, die Rechnung zu übernehmen, denn er hatte keine Lust, mit dem Ober zu sprechen. Am Morgen, als er verspätet zum Frühgebet kam, sah er, wie ein schon gebrechlicher Herr auf der Moscheetreppe gestürzt war und sich verletzt hatte. Osman verstand nicht, was der Mann zu ihm sagte. Der starke Dialekt und die fehlenden Zähne machten die Verständigung unmöglich. Er bat den Ober, ihm zu übersetzen, dieser lehnte aber unwirsch ab mit der Begründung:

»Damit habe ich nichts zu tun.« In gewisser Weise hatte er recht, denn oben an der Treppe standen die Betenden, denen der Unfall nicht entgangen sein konnte.²⁷³ Osman wusste nicht, was tun. Das Krankenhaus Sīdī Ğābir war gleich in der Nähe, aber würden sie den Mann aufnehmen? Er sah nicht aus, als sei er

²⁷¹ Entsprechend der Version, die mir mein Lehrer gegeben hat, lese ich » بسيره «, da es sich hier offenbar um einen Druckfehler handelt.

²⁷² Idrīs 1426/2005, Bd. 1, 1148. Für eine Übersicht über die Manuskripte und gedruckten Versionen von *al-Ṣalāt al-muḥammadiyya al-dhātīyya* vgl. Hallenberg 2005, 248f.

²⁷³ Das Südosttor befindet sich in der Kiblawand, weshalb die Betenden den Sturz direkt vor Augen hatten.



Abbildung 140: Mariano Fortuny y Marsal (1838-1874): »Hombre semidesnudo« (»Halbnackter Mann«). Bleistift und Aquarell auf Papier. 32.5 × 23.1 cm. Zwischen 1870 und 1872. Musée Goya – Musée d'art hispanique. Castres.

krankenversichert. Schließlich gelang es ihm, sich mit Osmans Hilfe aufzurichten und er gab zu erkennen, dass er alleine zurechtkäme. Am nächsten Tag nach dem Frühgebet sprach Osman mit dem Hilfsimam.²⁷⁴ Er antwortete mit ähnlichen Worten wie der Ober, der abgelehnt hatte zu helfen:

»Dieser da kommt nur zum Betteln zur Moschee. Er ist kein frommer Muslim.« Osman konnte sich nicht beherrschen. Er entgegnete mit einem Anflug von Zynismus:

»Bruder, du unterbrichst das Pflichtgebet bei Gefahr für dein Hab und Gut, aber um das Heil einer Person sorgst du dich nicht?«²⁷⁵ Als Osman mit al-Sha‘rānī über die menschenverachtende Haltung Strenggläubiger sprach, meinte dieser, dass er sich nicht um andere Leute kümmern, sondern sich auf den eigenen Seelenweg konzentrieren solle.

178

إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة أنصت والإمام يخطب فقد لغوت

Zwischenrede

Wenn Du am Freitag während der Predigt des Imam zu deinem Gefährten sagst »Hör zu!«, so ist das schon zu viel Gerede.²⁷⁶

²⁷⁴ Der Imam von Sidī Ġābir wohnte außerhalb Alexandrias, sodass er das Morgengebet für gewöhnlich nicht leitete.

²⁷⁵ In einer Enzyklopädie des islamischen Rechts heißt es (Wizārat al-Awqāf wa-l-Shu‘ūn al-Islāmiyya 1995, Bd. 34, 51):

فتقطع الصلاة لقتل حية ونحوها للأمر بقتلها ، وخوف ضياع مال له قيمة له أو لغيره ، لإغاثة ملهوف ، وتنبيه غافل أو نائم قصدت إليه نحو حية (...).

Das Gebet wird unterbrochen, um eine Schlange oder Ähnliches zu töten, aus Angst um eine Wertsache des eigenen Besitzes oder eines anderen, um dem Bedrängten beizustehen, den Unachtsamen oder den Schlafenden zu warnen, dem sich etwas in der Art einer Schlange nähert [...].

²⁷⁶ Al-Bukhārī 1422/2001-2, Bd. 2, 13 –

صحيح البخاري ، كتاب الجمعة ، باب الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب .

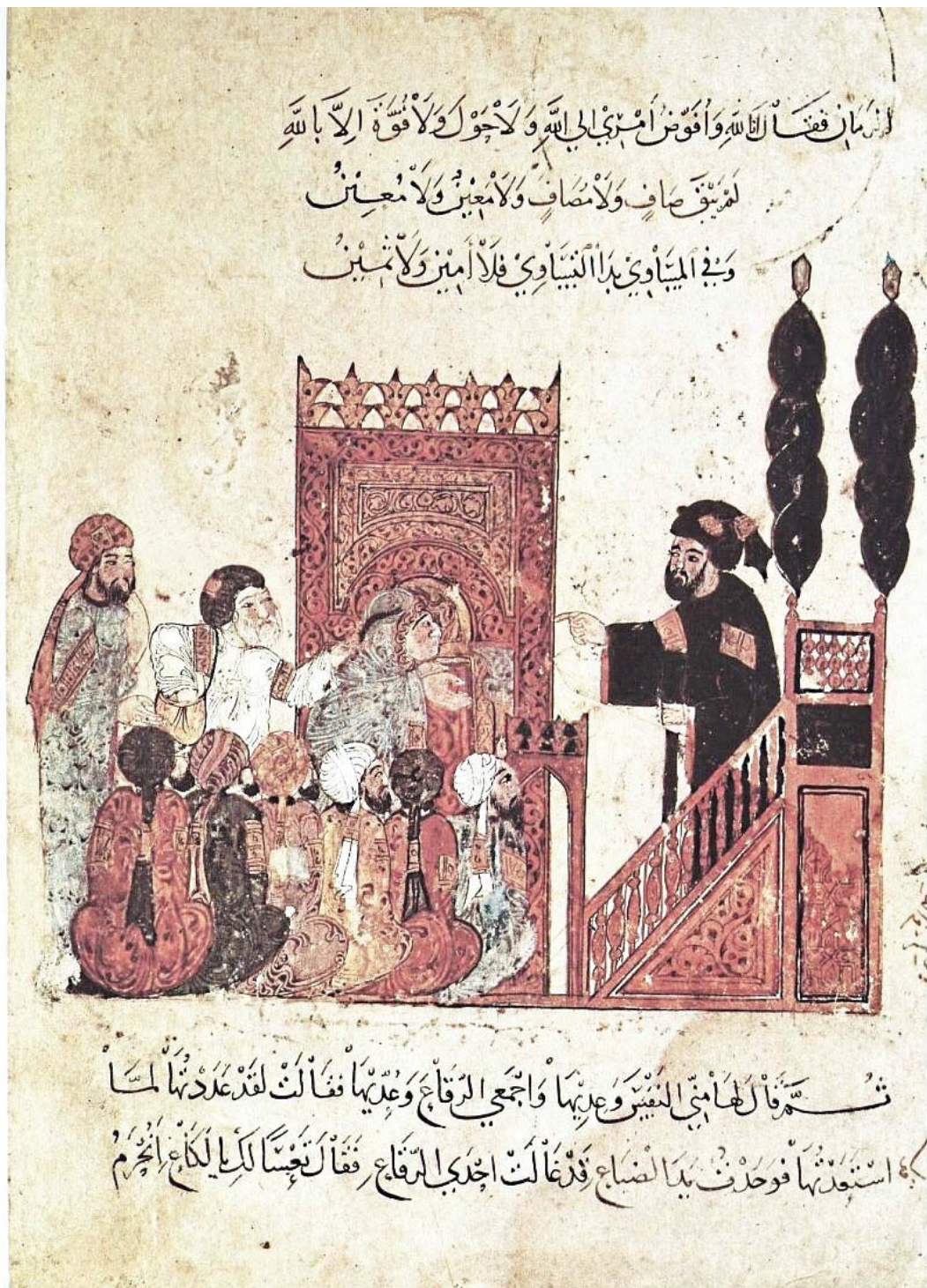


Abbildung 141: Yaḥyā b. Maḥmūd al-Wāsiṭī (fl. erste Hälfte des 13. Jhs.): In der Moschee von Marāgha. Buchmalerei. 25.3 × 26.7 cm. 1236-7. Aus einem Manuskript von *Maqāmāt al-Ḥarīrī*. Bibliothèque nationale de France. Paris.

Es ist eine große Weisheit, dass die Freitagspredigt nicht gestört werden darf, denn dies vermeidet unsägliche Wortgefechte, die nicht nur einer Würde der Zusammenkunft widersprechen, sondern auch zu einer Gefährdung des Friedens der Gemeinde werden könnten. Ein Streit war bei den feurigen Ansprachen des Imam von Sīdī Ġābir nicht zu erwarten, denn es herrschte eine allgemeine Übereinstimmung. Gerade durch dieses gesteigerte Gefühl der Gemeinschaftlichkeit kam es an diesem Tag jedoch dazu, dass die Pflicht des Schweigens bei der Predigt verletzt und der Imam unterbrochen wurde. Ein Mann war von der Rede über die sozialen Missstände im Land so ergriffen, dass er sich erhob, dem Redner ins Wort fiel und glühend verkündete, er werde ein Stück Land in eine Stiftung für Bedürftige übertragen. Der Imam tadelte die verbotene Zwischenrede, er konnte ja schlecht zulassen, dass die Predigt sich in einen Wohltätigkeitsbasar verwandelte.

179

[Mo. 09.02.] Als Veranstaltung, bei der aktives Mitmachen hingegen gefragt war, zeigte sich die Aids-Aufklärungsparty für Jugendliche in einer Sporthalle des *Clubs der Einheit (Nadī l-Ittiḥād)*, nicht weit entfernt von der *Bibliotheca Alexandrina*. Der Imam der Moschee Sīdī Ġābir war nicht nur Mitglied der UNICEF, sondern auch der Anti-Aids-Kommission in Alexandria und hielt in dieser Funktion eine Rede. Sein azharitisches Gewand hatte er gegen ein smartes Sakko in Senfgelb eingetauscht und gab eine überzeugende Vorstellung. Sowohl die Mädchen als auch die Jungen beteiligten sich begeistert am folgenden Quiz. Sie zeigten keine falsche Zurückhaltung, sondern benahmen sich ganz natürlich. Eine mit sympathischen Comiczeichnungen illustrierte Broschüre gab das erforderliche Basiswissen wieder, ohne dass die Informationen durch gesellschaftliche Tabus verschleiert wurden:

Partizipation

ماهی طرق العدوی بفیروس ایڈز؟

الاتصال الجنسي مع شخص مصاب بفیروس ایڈز سواء كانت العلاقة بين ذكر وأنثى او بين ذكر وذكر او بين أنثى وأنثى بدون استخدام العازل الواقي . (...)

Welche sind die Ansteckungsarten mit dem Aidsvirus?

Die sexuelle Vereinigung mit einer infizierten Person ohne Präservativ (Femidom), sei die Beziehung zwischen Mann und Frau, Mann und Mann oder Frau und Frau. [...] ²⁷⁷

Osman überlegte sich, dass die Kombination Frau/Frau hier wahrscheinlich nur der Vollständigkeit aufgezählt wurde, denn die Verwendung eines Femidoms war in diesem Fall sicherlich unnötig. Als Osman sich mit dem Imam nach seiner Rede über das Aidsproblem in Ägypten unterhielt, bedauerte der Theologe, dass viele seiner Landsleute ungeschützten außerehelichen Geschlechtsverkehr pflegten. Das war nicht der Text eines Schariagelehrten. Nach Osmans Erfahrung sorgten sich Imame nicht um die Gesundheit außerehelich Geschlechtsverkehrender, sondern machten sich höchstens Gedanken über deren göttliche Verdammung. ²⁷⁸

Nach der Veranstaltung ging Osman in Richtung der Tramstation al-Raml ²⁷⁹, um in der Innenstadt ein drahtloses Mikrofon für die Aufnahmen der *ḥadra*-Zeremonien zu kaufen. ²⁸⁰ Die Nabī-Dāniyāl-Straße war zur Shoppingstunde außerordentlich belebt. ²⁸¹ Als Osman dort einbog, stieß er auf eine betagte Frau, die sich inmitten der Menge mithilfe eines Schemels auf dem Boden vorwärtsbewegte. Es war nicht das erste Mal, dass er solch einem Bild menschlicher Entwürdigung in Alexandria

180

Keiner
schlafe!

²⁷⁷ Diese Broschüre wurde herausgegeben vom ägyptischen Gesundheits- und Einwohnerministerium (Wizārat al-Ṣiḥḥa wa-s-Sukkān).

²⁷⁸ Das deutsche Wort ›Ehebrecher‹ impliziert das Verheiratetsein der betreffenden Person, was für den islamischen Rechtsbegriff *zinā* aber nur eine untergeordnete Rolle spielt. Abu Zayd erklärt *zinā* folgendermaßen: »It is explicitly defined as illicit sexual intercourse between unlawful partners« (Abu Zayd 2005, 7).

²⁷⁹ Siehe oben Abschnitt 139.

²⁸⁰ Quer durch den Raum gespannt erwies sich das (von mir aus Deutschland mitgebrachte) zwanzig Meter lange Kabel zwar als lang genug, um das Mikrofon in der Nähe der Sänger zu positionieren, die Tänzer hätten sich dann aber leicht in ihm verfangen können.

²⁸¹ Zur Betriebsamkeit der Nabī-Dāniyāl-Straße vgl. Biyūmī 2004.

begegnete, aber an diesem Abend konnte er nicht einfach daran vorbeigehen. Er fragte einen Passanten, wie viel ein Rollstuhl in Ägypten kosten würde. Der Preis war nicht allzu hoch, dennoch wollte er diese Summe der Frau nicht geben, ohne sich zu erkundigen, ob es ihr von Nutzen würde (schließlich besteht die Gefahr, dass zu viel des Guten bei armen Leuten eher Schaden anrichtet). Er wandte sich an zwei junge Männer mit salafistischen Bärten und weißer Galabija. Sie kannten die Frau und warnten Osman, dass ihre Angehörigen das Geld keinesfalls dafür verwenden würden, ihr einen Rollstuhl zu kaufen. Auf der Heimfahrt schaute Osman aus dem Fenster der Straßenbahn und er erinnerte sich daran, was der Prophet ﷺ einst verkündet hatte:

ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به

Nicht glaubt an mich, wer mit gefülltem Magen die Nacht verbringt und weiß, dass sein Nachbar neben ihm Hunger leidet.²⁸²

Sein Herz zog sich zusammen, gleichzeitig aber schwebte in der Luft die Melodie: *Nessun dorma!* (Keiner schlafe!)²⁸³. Ja, was wäre, wenn niemand schlafen ginge, solange Menschen auf der Straße leben und Hunger leiden, wenn die Kälte der Städte vor Liebe und Hoffnung erbebt, wenn das Schweigen gebrochen und die Geduld mit den Ungerechtigkeiten der Welt ein Ende hat? War es wirklich unmöglich, dass die Liebe und das Gute siegten?²⁸⁴ In der Nacht hatte Osman einen Traum:

²⁸² Haythamī 1988, Bd. 8, 167.

²⁸³ Aus *Turandot* von Giacomo Puccini, Arie des Prinzen Kalaf zu Beginn des 3. Akts. Das Libretto basiert im Übrigen auf dem Stoff einer Erzählung, die Pétis de la Croix in die 1710-1712 in fünf Bänden erschienene Sammlung *Les mille et un jours: contes persans* aufnahm (vgl. Anetshofer 2005, 30 u. 33).

²⁸⁴ Der Text von Kalafs Arie ist folgender (Adami/Simoni [s. a.], 26):
Nessun dorma! . . . Nessun dorma! . . . Tu pure, o principessa, nella tua fredda stanza guardi le stelle che tremano d'amore e di speranza! Ma il mio mistero è chiuso in me, il nome mio nessun saprà! No, no, sulla tua bocca lo dirò, quando la luce splenderà! Ed il mio bacio scioglierà il silenzio che ti fa mia! [. . .] Dilegua, o notte! . . . Tramontate, stelle! . . . Tramontate, stelle! All'alba vincerò! . . .

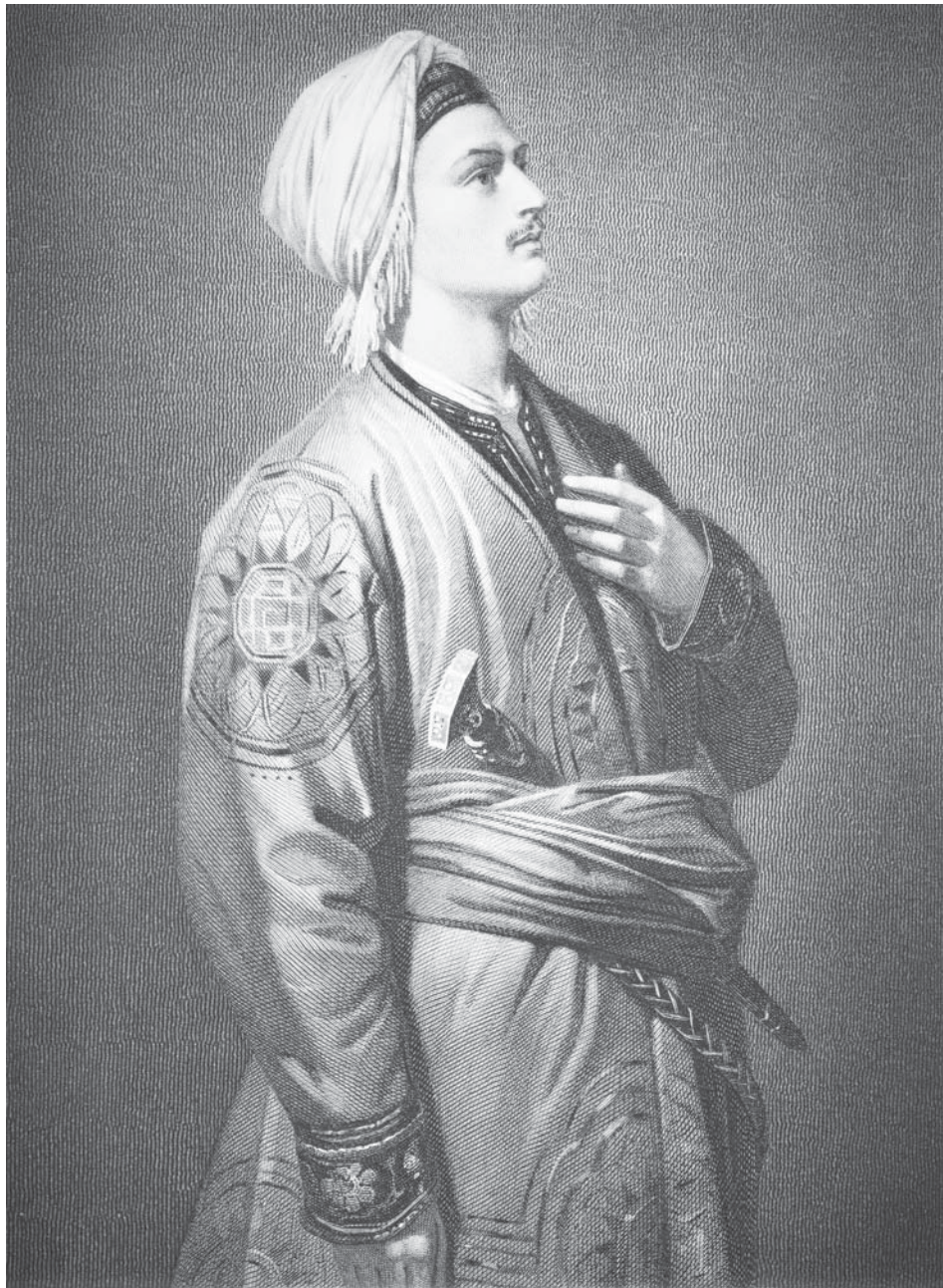


Abbildung 142: Arthur Georg von Ramberg (1819-1875): »Kalaf« (Prinz aus Turandot). Stahlstich. Gestochen von Andreas Fleischmann. Quartformat. In: Friedrich Pecht (1859): Schiller-Galerie. Charaktere aus Schiller's Werken. Leipzig. S. 395.

Er war Prinz Kalaf, schloss Prinzessin Turandot in die Arme und wurde mit ihr durch die Kraft der Musik emporgetragen. Das ist das Besondere an Träumen: Sie können grandiose Opern aufführen und verwandeln deren bourgeoisen Pathos in lebendige Poesie.

181

Al-Nağmī arbeitete in der Nähe der Nabī-Dāniyāl-Straße. Er hatte Feierabend und traf Osman, der sich auf dem Weg zum Ordenshaus befand. Sie begrüßten sich:

Heilung

»Osman, ich versuche schon den ganzen Tag, al-Sha‘rānī zu erreichen, aber er geht nicht an sein Handy.« Das war in der Tat ungewöhnlich. Sie kamen zum Gemeindehaus. Der Lehrer war nicht da. Al-Nağmī zeigte sich überaus beunruhigt und fragte seinen Freund, ob er mitkommen wolle, um nach al-Sha‘rānī zu schauen.

»Ja, natürlich.« Sie gingen zum Busbahnhof. Mitternacht war schon vorbei und Osman fühlte, wie die Müdigkeit langsam in ihm aufstieg. Er schlug vor, ein Taxi zu nehmen. Al-Nağmī lachte:

»Das wird sehr teuer!« Osman meinte, er werde selbstverständlich bezahlen, aber sein Freund winkte ab:

»Auch für dich wird es zu teuer!« Die Fahrt stellte sich als eine kleine Reise heraus. Im überfüllten Sammeltaxi bereute Osman, seine Kameraausrüstung dabei zu haben. Das Viertel al-‘Ağamī machte auf ihn einen improvisierten Eindruck. Viel

Keiner schlafe! ... Keiner schlafe! ... Selbst du, Prinzessin, schaust in deiner kühlen Kammer nach den Sternen, die vor Liebe und Hoffnung erbeben! Aber in mir verschlossen ist mein Geheimnis, niemand wird meinen Namen erfahren! Nein, nein, auf deinem Mund werde ich ihn verraten, wenn das Licht erstrahlt! Und mein Kuss wird das Schweigen brechen, der dich mein werden lässt! [...] Vergehe, oh Nacht! ... Geht unter, Sterne! ... Geht unter, Sterne! Beim Morgengrauen werde ich siegen! ...

von ihm sah Osman jedoch nicht, denn al-Sha‘rānīs Wohnung befand sich gleich in der Nähe der Taxihaltestelle. Das Haus war neu, aber einige Betonstufen bröckelten bereits. Auf al-Nağmīs Klingeln machte niemand auf. Der Schüler war sichtlich besorgt. Nach langem Warten kam endlich ein Lebenszeichen. Al-Sha‘rānī sah erschreckend aus. Er war offensichtlich krank und hatte Fieber. Der Lehrer bat seine Schüler herein. Die Wohnung war ordentlich. Die Gegenstände zeugten von der Gegenwart seiner Mutter, die erst vor kurzem gestorben war. Al-Sha‘rānī hatte sie bis zu ihrem Tod gepflegt und unter ihrer Krankheit sehr gelitten. Er kochte Tee aus selbst gepflückten Wüstenkräutern. Schließlich berichtete der Lehrer, was mit ihm geschehen war.

»Es gibt da eine Frau, die ich heiraten wollte. Es ging ihr nicht gut, und sie kam zu mir. Ich sah, dass sie von einem Dschinn besessen war und habe sie geheilt.²⁸⁵ Das Ganze hat mich sehr viel Kraft gekostet. Jetzt, wo sie gesund ist, will sie von einer Heirat nichts mehr wissen.« Osman dachte bei sich, dass seinem Lehrer offenbar der Begriff der »Gegenübertragung«²⁸⁶ nicht bekannt war, ansonsten wäre ihm diese Enttäuschung erspart geblieben. Durch die Erzählung hatte al-Sha‘rānī Hunger bekommen. Er verließ mit seinen Schülern das Haus und lud sie zu einem Imbiss ein. Anschließend ließ er sich nicht davon abbringen, sie trotz seines angeschlagenen Zustands mit dem Auto nach Hause zu bringen. Die Liebe zu seinen Mitmenschen war genauso grenzenlos wie seine Liebe zu den Heiligen.

²⁸⁵ Sündermann weist darauf hin, dass die Geisteraustreibung in der islamischen Vormoderne selbst bei Scheich Ibn Taymiyya als ein wünschenswertes Verfahren galt, wiewohl das Einsetzen magischer Praktiken hierbei ausgeschlossen wurde. In der Gegenwart hingegen finde sich vielfach auch Kritik an der Austreibung an und für sich (Sündermann 2006, 431).

²⁸⁶ Sigmund Freud schreibt (1924, 29):

Wir sind auf die ›Gegenübertragung‹ aufmerksam geworden, die sich beim Arzt durch den Einfluß des Patienten auf das unbewußte Fühlen des Arztes einstellt, und sind nicht weit davon, die Forderung zu erheben, daß der Arzt diese Gegenübertragung in sich erkennen und bewältigen müsse.



Abbildung 143: Irakischer Illustrator: Die Apotheke. Tinte und Pigmente auf Papier. 13.5 × 17.4 cm. In: Dioskurides (1224): *Περὶ ὕλης ἰατρικῆς* (Über Heilmittel). Arab.: *Kitāb al-ḥashā'ish* (Das Kräuterbuch). Metropolitan Museum of Art. New York.

[Sa. 14.02] Im Konferenzsaal der Sīdī-Ġābir-Moschee hatte der Forscher seine Kamera aufgebaut. Es war mit dem Imam ausgemacht, dass er eine Rede von ihm aufnehmen durfte, um sie bei passender Gelegenheit in Deutschland vorzuführen. Der Imam machte einen feierlichen Eindruck. Er trug den typischen Gelehrtenmantel mit dezemtem Goldrand, der Bart war apart gestutzt und auf dem Kopf trug er einen steifen *azharī*-Turban. Er saß an einer Tafel mit grünem Satinüberwurf, hinter ihm war die Bibliothek der Moschee zu sehen, die der Ansprache die nötige Autorität verlieh. Nach der Berufung auf den Namen Gottes²⁸⁷ und der Segensbitte für den Propheten ﷺ hub er an: »Kein Mensch darf verloren gehen! Dieses Leitwort zielt auf eine der wichtigsten Herausforderungen unserer Zeit. Denn der ›Mensch‹ stellt die Grundlage der Zivilisation dar, und die Völker können nur in dem Maße am Fortschritt teilnehmen, wie sie den Menschen und seinen Grundrechten eine Bedeutung zumessen und sie respektieren. Verweigern sie dem Menschen die Wertschätzung und die Würde, fallen sie zurück und überleben sich selbst. Ob Judentum, Christentum, Islam oder laizistische Weltanschauungen, der nationale Sozialapparat oder Völkerrechtsorganisationen, all diese Ordnungen beabsichtigen die Wahrung der Menschenwürde. Nach dem Koran ist der Mensch das einzige Wesen, dem Gott Seinen Geist eingehaucht hat.²⁸⁸ Und er hat die Engel sich vor ihm niederwerfen lassen²⁸⁹ und ihm Himmel und Erde dienstbar gemacht.²⁹⁰ Aber nicht alle Menschen haben gleiche Chancen [innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie], denn es gibt Menschen, die schwächer sind als andere, und diesen sind daher besondere Rechte zuzuerkennen. Es sind die Kinder, die Waisen, die Behinderten, die Kranken, die Drogenabhängigen, die Bettler. Unsere Pflicht ist es, ihnen zu hel-

182

Kein Mensch
darf verloren
gehen

²⁸⁷ Gemeint ist die *basmala*:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.

²⁸⁸ Vgl. Q 32,9.

²⁸⁹ Vgl. Q 2,34 u. a.

²⁹⁰ Vgl. Q 31,20.

fen und sie zu unterstützen. Dabei werden es Tag für Tag mehr Menschen, die durch das soziale Netz fallen . . . Ihr Anblick schnürt mir das Herz zu und ich fühle mich aufrichtig betroffen . . . « Der Imam hielt kurz inne und fuhr dann fort:

»Hier will ich nur kurz von den Straßenkindern sprechen: Wir können doch nicht zusehen, wie sie nach und nach herunterkommen, von Krankheiten gezeichnet sind, in abgewetzte Lumpen gekleidet . . . Ich sehe sie auf der Erde schlafen, unter Brücken, in den Zügen, es sind Bilder von Menschen, deren Körper ausgehöhlt sind, eingefallen und kraftlos. Diese Kinder stehen noch am Beginn ihres Lebens, sie sollten mit anderen spielen, herumtollen und in einer Familie Geborgenheit und Schutz finden. Es ist ihr Recht, etwas zu lernen und glücklich zu sein. Stattdessen sind sie zu Arbeiten gezwungen, die für Kinder völlig ungeeignet sind, sie geraten in den Drogenhandel und in die Prostitution: Sie verkaufen sich, sie werden verkauft, es wird mit ihnen gehandelt. Diese Kinder brauchen unsere materielle Hilfe und unsere menschliche Fürsorge. Es gilt, sie von den Drogen wegzubringen und in ein lebenswertes Leben zurückzuführen. Sie haben ein Recht darauf, sich als Teil der Gesellschaft zu fühlen, etwas Nützliches zur menschlichen Gemeinschaft beizutragen. Sie haben ein Recht darauf, dass wir beträchtliche Anstrengungen für sie unternehmen, sie für die Gesellschaft zu retten, sie dürfen uns nicht verloren gehen! Dies ist unser eigenes Interesse. Wenn eine Gesellschaft die Schwachen vergisst, wird die Geschichte ihr keine Gnade gewähren. Eine Gesellschaft, die sich an die Schwachen erinnert, an die wird Gott sich erinnern. Heißt es nicht in einer Prophetenüberlieferung: ›Mein Diener, hast du Mich nicht ernährt?‹ ›Wie sollte ich Dich ernähren, wo Du doch der Herr der Welten bist?‹ ›Jener Mensch hat dich doch um Nahrung gebeten, und du hast ihm nichts gegeben! Weißt du denn nicht, dass du bei Mir wiederfinden wirst, was du den Bedürftigen an Speisen gabst?«²⁹¹

²⁹¹ Vgl. Muslim 1412/1991, Bd. 4, 1990 –

صحیح مسلم ، کتاب البر والصلة والآداب ، باب فضل عيادة المريض (من عاد مریضاً) .

Vgl. Mt 25,35-40.

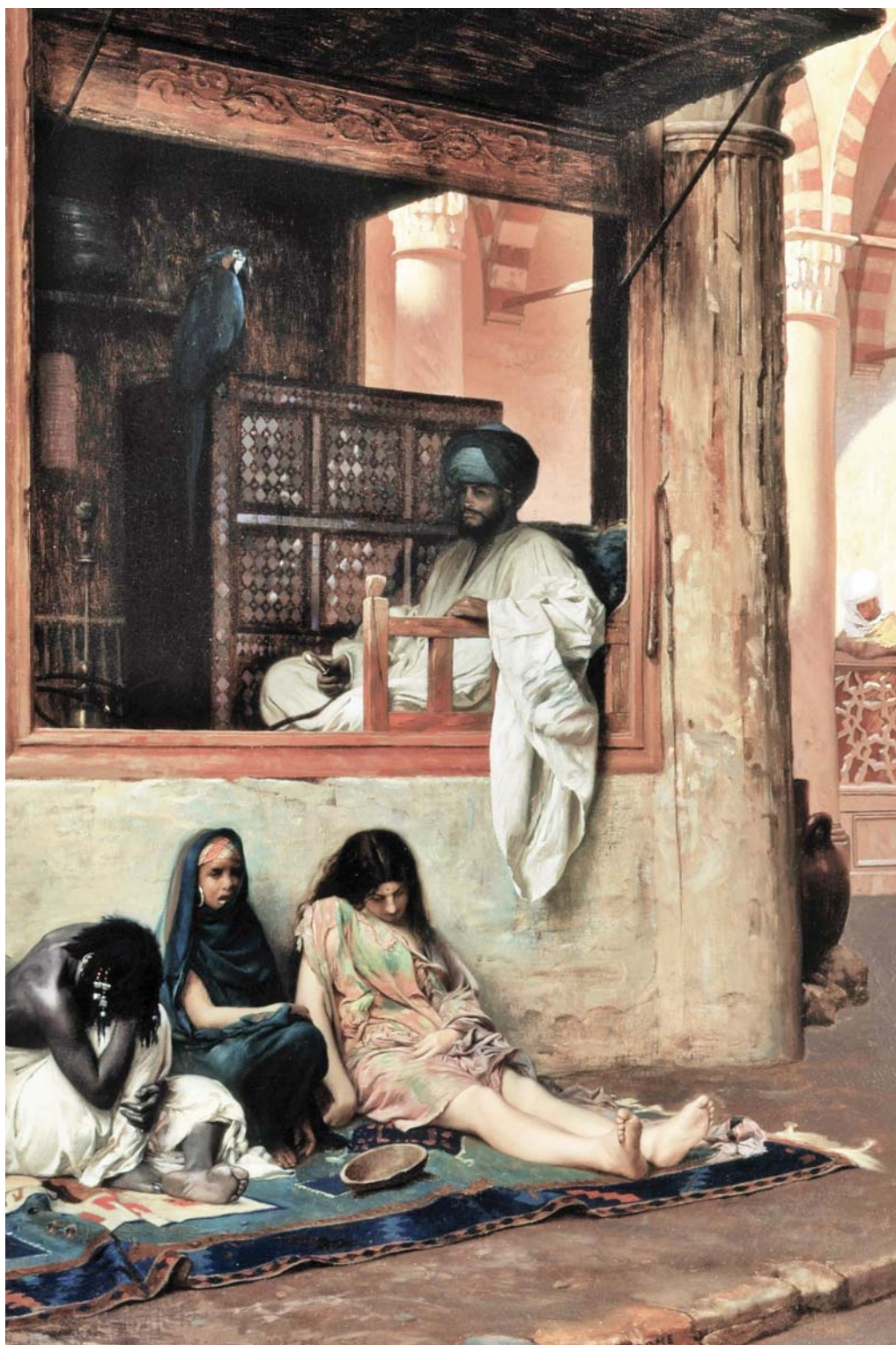


Abbildung 144: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »Le Marché aux esclaves« (»Der Sklavenmarkt«). Öl auf Leinwand. 74.9 × 59.7 cm. 1871. Cincinnati Art Museum.

Der einzige Zuhörer im Raum war tief bewegt. Das Besondere an der Rede erschien ihm weniger der Aufruf zur Achtung der Menschenwürde als die Tatsache, dass der Imam bei seiner Rede selbst eine Würde entfaltete, die sein stärkstes Argument war . . . Sicherlich kein Zufall war es, dass sich das Leitwort der Ansprache auf das Gleichnis vom verlorenen Schaf bezog (Joh 10,28) und die abschließende Prophetenüberlieferung das Evangelium zitiert (Mt 25,35-40). Die Rede war für ein deutsches Publikum gedacht und da galt es, die Würde des Menschen ebenso als islamisches wie christliches Anliegen darzustellen. Um dem Video mehr Nachdruck zu verleihen, empfahl der Imam Osman, die Obdachlosen zu filmen. Der Forscher war sich nicht sicher, ob dies eine gute Idee war. Das Elend in Bildern festzuhalten, erschien ihm für die Betroffenen als eine zusätzliche Erniedrigung.

183

[So. 15.02] Am Morgen sah Osman vom Balkon aus einen jungen Mann, der auf dem Bahnsteig der Tramstation schlief, direkt neben einer überquellenden blauen Mülltonne. Er holte seine Kamera und filmte. Im Hintergrund stand über einer Garage in roten Lettern geschrieben:

Schatten

وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا

Und Deine Bevorzugung durch Gott ist überwältigend.²⁹²

Der junge Mann hatte seine Kapuze tief ins Gesicht gezogen, sodass die Kamera es nicht zu sehen bekam. Osman filmte wie der Schatten langsam zurückwich bis der Schläfer ganz von der Sonne bedeckt war. Das mochte sentimental er-

²⁹² Q 4,113.

scheinen, aber Osman fühlte hierin tatsächlich einen Trost. Das Geld, das er für den Rollstuhl ausgeben wollte, gab er nun dem Imam im Vertrauen, er werde es für Personen investieren, die sich in der gleichen Lage befanden wie der Obdachlose. Der Imam war davon überzeugt, dass eine Gesellschaft sich selbst helfen müsse, dies galt es zu unterstützen.

184

[So. 22.02.] Osman verabschiedete sich von seinen Freunden. In seinem Kopf drehten sich die Gedanken. Rā'id war wieder in Alexandria. Osman lud ihn zum Essen ein, und anschließend gingen sie in ein Café. Dort machte Rā'id ihm fast eine Szene:

Abschied

»Al-Sha'rānī ist nicht Dein Lehrer!« Wenn Osman etwas wusste, dann dass al-Sha'rānī sein Lehrer war. Ob der richtige, und ob er weiterhin sein Lehrer bleiben würde, war eine andere Frage. Denn mit Osmans endgültiger Heimreise ließ sich Rā'id's Argument nicht von der Hand weisen: Nach den Ordensregeln musste der Lehrer eines Aspiranten in der eigenen Stadt leben. Bisher konnte sich al-Sha'rānī darauf berufen, dass er Osman als Alexandriner *in spe* betrachte. Diese Sichtweise würde Rā'id kaum akzeptieren. Deshalb verwies Osman auf den Alexandriner Ordensführer, der seine Ausbildung durch al-Sha'rānī genehmigt hatte. Dies musste Rā'id hinnehmen. Die Auseinandersetzung mit ihm war der Anlass dafür, dass Osman mit seinem Sufiführer über eine Auflösung ihres Ausbildungsverhältnisses sprach. Al-Sha'rānī zeigte sich keineswegs gewillt, die Führung an einen anderen abzugeben. Sein Schüler wollte sich ungerne auf die Autorität des Scheichs berufen. Er entschied sich, das Thema nicht weiter mit seinem Lehrer zu diskutieren und erhoffte sich eine Antwort von Sayyid al-Ḥusayn, dessen Kairoer Grab er mit der Genehmigung al-Sha'rānīs besuchen wollte.



Abbildung 145: David Roberts (1796-1864): »The coffee shop of Cairo«. Kreidelithografie koloriert. 30 × 21 cm. In: David Roberts (1856): The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia. London. Bd. 6. Abb. 247.

Als er nachmittags in Kairo ankam, fühlte er sich zu müde, um in das touristische Viertel Khān al-Khalīlī zu fahren, zumal dieses Ziel unausweichlich eine zähe Auseinandersetzung mit dem Taxifahrer nach sich ziehen würde. Stattdessen besuchte er das Mausoleum von Sayyida Zaynab bt. ‘Alī (∞ 62/682). Der nach ihr benannte Bezirk war ihm gut bekannt, da er ein halbes Jahr lang im zehnten

185

Sayyida
Zaynab

Minuten entfernten Viertel Garden City (Ġārdin Sītī) gewohnt hatte.²⁹³ In die Moschee von Sayyida Zaynab war er damals zum Gebet gekommen, hatte einen Besuch ihres Schreins aber vermieden.²⁹⁴ Als er nun das Mausoleum betrat, war er überrascht, wie viel Betrieb hier herrschte. Eine Sufigruppe sprach im Sitzen ein lautstarkes Gottesgedenken. Es war nicht ganz einfach, bis zur Maksura vorzudringen. Osman wollte den eroberten Platz am Gitter nicht zu lange besetzen, da andere Besucher darauf warteten, endlich an die Reihe zu kommen. Er geriet in keinen ekstatischen Zustand, aber er fühlte sich an Sayyida Zaynabs Schrein ausgesprochen glücklich und bereute es nicht, hierhergekommen zu sein. Als der Grabbesucher auf die Straße trat, warteten dort die Bettler. Eine Frau näherte sich ihm und bat ihn um Almosen. Osman wollte ihr zwei Pfund geben, aber sie griff in seine Brieftasche und nahm sich eine Zwanzigpfundnote heraus.



Abbildung 146: Al-Bank al-Markazī al-Miṣrī (Ägyptische Zentralbank): Zwanzig ägyptische Pfund. Offset Litho [u. a.]. 17.5 × 7 cm. 1952. DeLaRue. Basinkstoke.

²⁹³ Garden City ist, wie der Name sagt, nach englischem Gartenstadt Vorbild geplant und zeichnet sich durch ein faszinierendes Spiel sich gegenseitig durchkreuzender Straßen aus, die dazu einladen, sich immer wieder zu verlaufen (vgl. Beattie 2005, 171-176).

²⁹⁴ Siehe oben Abschnitt 155.

»Na gut, aber das ist für alle.« Der strenge Tonfall nützte nichts, denn nun stellte ihm eine ganze Truppe von Bettlern nach, Osman versuchte, sie abzuhängen, aber sie blieben zäh an seine Fersen geheftet.

186

Der absurde Auftritt erinnerte ihn sehr an sein Essay über die Erzählung *Prophezeiungen eines Verrückten in einer verfluchten Stadt* (*Nubū'āt rağul mağnūn fī madīna mal'ūna*) des israelischen Schriftstellers Samīr Naqqāsh:

Zwergriese

God screams at him to flee and get out of his sight. A Naqqash's postmodern God is omnipresent, there is no place of asylum and so fleeing is endless. *Prophecies* thus ends like a stage farce: the prophet flees, pursued by his wife Gomer, his children, the old geezer, the giant dwarf Lord, and the psychiatrist. The stage remains behind, empty, and the story peters out in a nowere.²⁹⁵

Der göttliche Fluch ist hier der eines Zwergriesen, und der Zweifel drängt sich auf, ob der Prophet nicht vor seiner eigenen Größe flieht. Ganz ähnlich repräsentierten die Bettler für Osman einen Mangel, der die andere Seite einer Megalomanie darstellte, die er sich durch al-Sha'rānīs Ausbildung zugezogen hatte. Er glaubte nach Höherem streben zu müssen, nach kosmischen Erfahrungen, was in Wirklichkeit nicht seine Welt war.

187

Der deutsche Forscher besann sich darauf, dass in Kairo an jeder Ecke ein Polizist anzutreffen war, jetzt konnte er auf dem überaus belebten Platz aber weit und breit keine Uniform entdecken. Erst als er an die Grenze des Zaynab-Viertels gelangte, gaben die Verfolger auf. Im Hotel erfuhr Osman von einem Bombenanschlag vor der Moschee von Sayyid al-Ḥusayn.²⁹⁶ Er erzählte dem Re-

Grenzen

²⁹⁵ Hajjar 2010, 283.

²⁹⁶ Vgl. *Frankfurter Allgemeine* vom 22. Februar 2009, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/aegypten-anschlag-auf-touristen-in-kairo-1770145.html>, 5. Februar 2015.

zeptionisten, dass er ursprünglich vor hatte, das Grab zu besuchen und dankbar war, sein Vorhaben auf den nächsten Tag verschoben zu haben.

»Morgen kannst Du nicht dorthin gehen, der ganze Platz wird voller Polizisten sein, denen dein Besuch verdächtig erscheinen muss.« Dieser Einwand war berechtigt, und Osman ließ seinen Plan fallen. Er wusste nicht, warum er bei Sayyid al-Ḥusayn nicht willkommen war, und es war unsinnig, darüber zu spekulieren. Sein noch immer nicht überwundenes Unbehagen gegenüber der sufischen Gewohnheit, für alles einen mystischen Grund zu suchen,²⁹⁷ zeigte ihm, dass sein geistiges Reich sich von dem al-Shar‘ānīs unterschied. Wenn Osman sich die Liebe zu ihm und zu den Heiligen erhalten wollte, musste er Grenzen setzen und den Mut für eine eigene Mystik aufbringen.²⁹⁸ Genau das war es, was er gelernt hatte, nämlich dass die Würde kein Ziel jenseits von Zeit und Universum darstellt, sondern etwas Menschliches ist und daher in der persönlichen Unzulänglichkeit begründet liegt,²⁹⁹ zu der man stehen muss.

Als der Forscher in Deutschland ankam, rief er seinen Lehrer an. Diesem war sein Zorn anzumerken, weil sein Schüler sich nicht schon früher gemeldet hatte. Al-Sha‘rānī war beunruhigt gewesen, schließlich hatte es auch ein deutsches Opfer gegeben.³⁰⁰ Ein Vater macht sich Sorgen um seinen Sohn, selbst wenn er nichts mehr für ihn tun kann.

²⁹⁷ Siehe oben Abschnitt 121.

²⁹⁸ Tatsächlich war mein Lehrer hierin ein Vorbild, denn er war zwar mit dem Orden assoziiert und betrachtete ihn zweifellos als seine ›Familie‹, gleichzeitig ging er bei seinen mystischen Forschungsexpeditionen entschieden eigene Wege und war bereit, jegliches Risiko auf sich zu nehmen.

²⁹⁹ Siehe oben Abschnitt 113.

³⁰⁰ Siehe vorhergehende Fußnote.



Abbildung 147: Abū l-Ḥasan Nādirazzamān (1589-1630). Ġahāngīr umarmt Shāh ‘Abbās. Opake Wasserfarbe, Tinte, Silber und Gold auf Papier. 23.8 × 15.4 cm. Darstellung ca. 1618. Umrahmung 1747-8. (Gehört zum Sankt-Petersburg-Muraqqa‘). Freer and Sackler Gallery. Washington.

Reflexionen

Abgesehen von der Rede des Sīdī-Ġābir-Imam wurde im Feldbericht nur selten direkt das Thema Menschenwürde berührt, weshalb noch einmal rekapituliert werden soll, in welchen Momenten sie als ästhetische Erfahrung zu Tage trat:

Während der Zugfahrt nach Alexandria ging es um die Auseinandersetzung mit der Armut. Die franziskanische Askese der Gesprächspartnerin erinnerte mich an Jean Genets Aphorismus, laut dem das Entsetzen überwunden werde, indem wir uns ihm ausliefern. Die Assoziation des Gesprächs mit einer Literaturerfahrung war eine Ermutigung, mich mit der Entwürdigung durch die Lebensbedingungen in Ägypten auseinanderzusetzen und auf das Armutsproblem einzulassen. Zum Ende des Aufenthalts wurde dies tatsächlich zu einem Hauptthema, das über den Sīdī-Ġābir-Imam zum Begriff der Menschenwürde führte. Aus Sicht der Sufiausbildung war dies kein Zufall, genauso wenig wie die Nähe des Hotels zum Grab von Scheich Ġābir oder die Bekanntschaft mit dem Sufi Rā'id, ein Musterbeispiel in der Mythisierung von Ereignissen. Ähnlich wie die Begegnung mit Rā'id schien die Koinzidenz meiner Ankunft in Alexandria mit dem Jahrestag von Scheich al-Mursī einen tieferen Sinn zu haben. Obgleich ich Rā'ids übertriebenen ›Mystizismus‹ ablehnte, war die ästhetische Erfahrung einer unbestimmten Liebe eine Realität, die mich dafür sensibilisierte, die Legenden um die Gräber ernst zu nehmen. Zu einem Text des Lebens wurden sie bei meiner Teilnahme am Jahrestag Scheich al-Mursī, wobei ich selbst Teil der rituellen Erzählung wurde. Sie kulminierte für mich in der Würdigung eines Handkusses, durch den der ehrwürdige Scheich des Sufirats mich in die Wahrheit der sufischen Textwelt einbezog. Das mythische Denken, das den Horizont der Sufiheiligen formte, war nicht nur für Rā'ids Weltanschauung charakteristisch, sondern fand sich auch im Erfahrungsbericht seines deutschen Mentors aus Münster wieder. Besonders deutlich wurde bei dieser Lektüre das heterodoxe Moment sufischer Praktiken, die der Sīdī-Ġābir-Imam am selben Tag zum Anlass

seiner Freitagspredigt machte. Um sufische Heterodoxie ging es auch im Gespräch mit dem Unternehmer. In seiner ›aufgeklärten‹ Denkweise ließen sufische Rituale sich schwerlich rechtfertigen. Die Argumentation des salafistischen Buchhändlers von Ḥamīdū ging in ähnliche Richtung. Indem er versuchte, mir seine Hermeneutik aufzuzwingen, stärkte er aber nur meinen Drang nach religiöser Deutungsfreiheit. Salafistische Wortwörtlichkeit bedrohte meine Vorstellung einer Würde des Menschen, wie sie im *Wilhelm Tell* dramatisch erkämpft wird. Durch die Anspielung der Buchhändlerin auf ›jene Gasse‹ vergegenwärtigte sich mir diese literarische Erinnerung, die ich bei meiner anschließenden Begegnung mit dem Sufiaspiranten al-Naǧmī auf ihn projizierte, sodass in diesem Augenblick seine ›Aura‹ für mich ästhetisch wahrnehmbar wurde.

Im zweiten Kapitel aktualisierte sich nun erstmals die ästhetische Erfahrung menschlicher Würde nicht ausgehend von einer konkreten Person, sondern vom Textraum eines Heiligengrabs. Sie zeigte sich durch das Wunderbare, das gewohnte Vorstellungen physikalischer Gesetzmäßigkeiten außer Kraft setzte. Meine Graberfahrung als ›transzendenter‹ Kuss passte aufgrund seiner Intimität jedoch nur bedingt in die übliche Ikonologie sufischer Visionen. Singularität wurde daher nicht nur durch das Übernatürliche geltend gemacht, sie zeigte sich auch im völlig Unerwarteten. Um dieser Erfahrung einen ›Sinn‹ zu verleihen und die ›Andersheit‹ für mich selbst kommunizierbar zu machen, band ich sie in die Poesie Scheich Ibn al-Fāriḍ ein. Zudem halfen biografische Informationen über den Heiligen – wie beispielsweise seine Eigenschaft als Philologe und seine wissenschaftliche Beschäftigung mit ästhetischer Erfahrung (*i‘ḡāz*) – ihn als Textmenschen zu fassen. Mit den historischen Informationen improvisierte ich einen persönlichen Mythos und verankerte so die sich der Vernunft entziehende Graberfahrung. Al-Naǧmīs azharitische Argumentation, die darauf abzielte,

den Sufismus durch die Einbindung in rationalistisch-islamische Rechtsdiskurse zu rechtfertigen, leuchtete mir folglich nicht ein. Unwiderlegbar war jedoch al-Nağmīs Würde, die sich diesmal darin ausdrückte, dass er mir seine Weltsicht nicht aufdrängte: Zwar entwarf er einen hermeneutischen Horizont, verzichtete aber darauf, um der Verschmelzung willen den meinigen zu beschneiden, sondern akzeptierte die Differenz unseres Denkens. Indem ich nun den Sufibund nahm, schrieb sich mein Lebenstext dezidiert in die sufische Tradition ein. Textuelle Anschlussstellen waren die Initiationsriten wie auch die Andachtsübungen, die als monotones Wiederholen islamischer Formeln meine Weltanschauung in Bewegung setzten und die Fähigkeit zum magisch-mythischen Improvisieren förderten. Die Verschiebung der Perspektive durch die Einführung in den sufischen Gräberkult war so gravierend, dass ich zunächst die Orientierung verlor und mein Körper mit einer plötzlichen Krankheit reagierte. Beim folgenden Aufenthalt in Alexandria war Zeit, mich in der sufischen Textwelt einzurichten. Vergleichbar mit einer Klausur bestand in dieser Phase mein Leben maßgeblich aus Ritualen. Bei den Ramadan-Jahrestagsfesten erweiterte sich mein ›Horizont‹ der Würdeerfahrung nicht nur in Hinblick auf meine Beziehung zu den Heiligen, sondern auch zu den sufischen Gemeindemitgliedern.

Erst bei meiner dritten Alexandriareise lernte ich meinen Lehrer al-Sha‘rānī kennen, der eine neue Dimension sufischer Heterodoxie eröffnete. Seine Würde war für mich von Anfang an ästhetisch erfahrbar. Sie drückte sich in seinen Reden aus, in seinen leuchtenden Blicken und der Gewalt seiner unvermittelten Schreie. Hatte ich bisher Heilige als reine Textmenschen kennengelernt, so war al-Sha‘rānī für mich ein Heiliger aus Fleisch und Blut. Seine ›Aura‹ hatte etwas damit zu tun, dass er entschieden aus dem Rahmen der Ordensgemeinschaft herausfiel. Er sah sich als persönlicher Diener Scheich al-Disūqīs, was ihn im

sufischen ›Stufenkosmos‹ gefährlich hoch ansiedelte. Bei unserer Pilgerfahrt nach Disūq erinnerte mich eine lokale Fischspezialität an die koranische Erzählung von Moses' Begegnung mit dem mystischen Diener Gottes. In dieser Version des Lebensquellmythos sah ich später das Modell meiner Beziehung zu al-Sha'rānī. Meine Identifikation mit Moses zeigte sich offenbar in der Affinität zu Scheich Mūsā l-'Umrānī, dessen Namensverwandtschaft mit dem Propheten die Wissenschaftlerin Hallenberg für seine Erwählung als Nachfolger Scheich al-Disūqīs verantwortlich macht. Obgleich eine ästhetische Erfahrung an dessen Schrein ausblieb, erwies sich sein Mausoleum wie das Mursī-Grab als wirksamer Heiligkeitext, denn ich schloss in Disūq den persönlichen Bund mit meinem Sufilehrer. Al-Sha'rānī veranschaulichte die textuelle ›Kreativität‹ oder Aura dieses Textraumes mittels einer Samenmetapher.

Im vierten Kapitel beginnt die eigentliche Ausbildung bei meinen Lehrer al-Sha'rānī. Wie es bei Modellen einer geistigen Entwicklung häufig anzutreffen ist, wurde sie von Prüfungen begleitet. Auch mein zweiter Mursī-Besuch auf eigene Initiative stellte sich als solch eine Prüfung dar. Mein Lehrer deutete sie als Lektion für die sufische Würde: Die Großzügigkeit des Sufis stelle kein Gesetz dar, sondern müsse verweigert werden, wenn sie als Selbstverständlichkeit erachtet wird. Bei der Vorbereitung der Pilgerreise zum Shādhilī-Grab verzichtete mein Lehrer auf eine geregelte Planung zugunsten einer mythologischen Wegweisung des Heiligen. Seine Würde ließ sich offenbar nur ermessen, indem wir uns den Widrigkeiten der Reise uneingeschränkt auslieferten und jede Situation in ihrer Singularität akzeptieren. Dabei war al-Sha'rānī keineswegs weltfremd. Auf konkrete Dinge wie Kleidung und Reiseproviant legte er viel wert. Ähnlich wie bei der Schreinreinigung in Disūq steckte die Erfahrung für al-Sha'rānī anscheinend im lebensweltlichen Detail. Sein Vertrauen in die ›Vorsehung‹

191

Kapitel
»Pilgerreise«

Scheich al-Shādhilīs drückte sich unter anderem dadurch aus, dass er mit al-Naǧmī erst nach planmäßiger Abfahrt des Zuges auf dem Bahnsteig eintraf. Die Fahrt am Nil entsprach der ›Spur‹ des Heiligen, die durch die Lesung der *Meeresperikope* konkret wurde. Al-Sha‘rānī setzte während der Zugfahrt eine Prüfung für mich an. Seine Drohung einer ›Zwangsheirat‹ war als Anschlag auf meine persönliche Autonomie zu verstehen. Diese Lektion der Würde entsprach offenbar dem Prinzip ›*per aspera ad astra*‹. Freilich wurde auch Ḥusām während der Reise gequält. In Assuan litt mein Zimmergenosse unter den Mücken und auch die Fahrt durch die Wüste war für ihn eine Drangsal. Während er seinen Dornenweg würdevoll ertrug, konnte in Hinblick auf das vermüllte Shādhilī-Dorf von Erhabenheit nicht die Rede sein. Den Besuch bei Scheicha Zakiyya erlebte ich im Gegensatz zum Müll und Geschrei der Bettlerin als einmaliges Moment und Maximum ästhetischer Erfahrung. Durch die Verwechslung ihres Grabs mit dem Scheich al-Shādhilīs wurde dieser Besuch wiederum zu einer Prüfung, die mein Vertrauen in die Heiligenverehrung insgesamt erschütterte.

Verstärkt wurde mein Zweifel noch dadurch, dass die ästhetische Erfahrung beim folgenden Besuch am Grab Scheich al-Shādhilīs ausblieb. Diese Enttäuschung steigerte die Intensität meiner Erfahrung beim zweiten Besuch, weshalb er als Höhepunkt meiner Ausbildung erschien. Dies war nun eine Voraussetzung dafür, den Geschehnissen eine ästhetische ›Autonomie‹ und ihrem Legendencharakter eine poetische ›Logik‹ zuzuschreiben. Das Eindringen in den Schrein stellte sich abermals als Prüfung heraus, die ich laut al-Sha‘rānī wegen Missachtung der Heiligenwürde nicht bestanden hatte. Die Strafe habe sich darin ausgedrückt, dass ich keine Geduld mit meinem Lehrer aufbrachte, mich würdelos benahm und somit das spirituelle Band zwischen ihm und mir zerriss. Nach dieser Prüfungssequenz hatte der Aufstieg auf den Berg Ḥumaytharā zusammen mit

al-Sha‘rānī und Ḥusām aufgrund einer ästhetischen Erfahrung der Naturschönheit fast etwas Ekstatisches. Die Aussicht inspirierte uns, Visionen für die eigene Lebensgestaltung zu improvisieren. Beim Abschiedsbesuch am Shādhilī-Schrein kam es zu einer Art Vision, die meine Sichtweise auf das Leben tatsächlich veränderte. Das eigene Dasein wurde in seiner Geschichtlichkeit greifbar, indem ich das Geschehen als Nacherzählung der *Messingstadt* erkannte. Mein Leben erhielt eine Struktur, die sich in ihrer Ganzheit ästhetisch erfahren ließ. Meine Lebensgeschichte folgte dennoch keinem einfachen Muster, sondern wies der *Messingstadt* eine neue, einzigartige Bedeutung zu. Das existenzielle Moment dieser »Literaturerfahrung« wiederholte sich auf der Rückfahrt hinsichtlich der Musikperformanz. Im Gesang spiegelte sich die sehr reale Perspektive des Todes, hätte das Taxi seinen Geist tatsächlich aufgegeben . . . Klingt in der *Messingstadterzählung* mit ihren ostinaten Allusionen an die Salomongeschichte zweifellos ein jüdischer Tenor mit, so schrieb sich der im Folgenden geschilderte Traum ebenfalls in die jüdische Tradition ein. Durch das Aufrufen des mosaichen Nomos wurde der sufische »Nomos«, wie ihn al-Sha‘rānī als Mentor repräsentierte, infrage gestellt. Mein Lehrer hatte offenbar kein Exklusivrecht auf das Buch meines Lebens, dennoch half er mir bei seiner Lektüre, als das unerlaubte Eindringen in den Shādhilī-Schrein mir keine Ruhe ließ. Er empfahl mir, diese Seite meiner Erinnerung umzuschlagen und eine neue Seite zu beginnen, daher die damalige Situation in ihrer Singularität zu betrachten und kein Gesetz der Erfahrung daraus zu machen.

Nach der Pilgerfahrt zum Shādhilī-Grab war die Prüfungszeit erst einmal vorbei. Im fünften Kapitel ging es stattdessen um zwischenmenschliche Beziehungen. Eine Hauptrolle spielte hierbei der Imam der Moschee Sīdī Ğābir, der für mich den islamischen Nomos repräsentierte und an mein gesellschaftliches

193

Kapitel
»Charisma«

Gewissen appellierte. Beides schienen mir unverzichtbare Elemente meines Lebens, und der Imam half mir aufgrund seiner ›Affinität‹ zu Scheich Ğābir, diese Aspekte in meinen Sufismus zu integrieren. Durch die Schaffung eines Freiraumes gegenüber al-Sha‘rānīs Lehrprogramm fand ich meine Würde und somit einen Zugang der Liebe und Zuneigung zu meinem Lehrer wieder, die durch die Prüfungen beeinträchtigt waren. Die Diskussionen mit dem Imam waren ein Impuls, mich mit den politischen Ereignissen und Problemen der ägyptischen Gesellschaft auseinanderzusetzen. Einen einfachen Streit vor dem Mausoleum von Scheich Ğābir nutzte ich als Gelegenheit, das Gelernte innerhalb ganz konkreter Feindseligkeit zu erproben. Für al-Sha‘rānī schienen diese zwischenmenschlichen Konflikte und kulturellen Kontraste nicht zu existieren. Bei meinem zweiten Besuch in Disūq deutete er den Ort somit als universale Quelle der Mystik. Um mich mit seinem ›Ägyptozentrismus‹ anfreunden zu können, kleidete ich die Aussage meines Lehrers mythologisch in die koranische Lebensquellsage, die ich bereits durch die Fischspezialität mit Disūq assoziiert hatte. Zum Lebensquellmotiv passte, dass sich mir beim Grabbesuch unversehens die Frage stellte, ob ich hinsichtlich eines Anteils an der Ewigkeit (via Nachkommenschaft) die Ehe mit einer Schülerin al-Sha‘rānīs eingehen sollte.

In der letzten Phase meiner Ausbildung waren Armut und andere Formen menschlichen Elends das Hauptthema. Der Besuch in al-Naġmīs Familie zeigte, dass die Würde nicht durch materielle Mangel beeinträchtigt werden musste. Dabei basierte die familiäre Harmonie sicherlich nicht auf der bloßen Befolgung religiöser Gesetze. Dass sich Mitgefühl nicht per Gesetz verordnen ließ, zeigte sich, als ein gebrechlicher Mann während des Morgengebets auf der Treppe der Moschee stürzte, ohne dass die Betenden ihm zu Hilfe kamen. Die ästhetische Erfahrung einer Rede konnte hingegen sehr wohl ein Verantwortungsgefühl

für die Mitmenschen hervorrufen. Ein Beispiel hierfür war die Freitagspredigt, bei der ein Zuhörer unerlaubterweise den Imam unterbrach, um eine großzügige Spende anzukündigen. Umgekehrt erlebte ich, wie mein Mitleid für eine sich am Boden fortbewegende Frau in die ästhetische Erfahrung einer Vision der Nächstenliebe umschlug. An al-Sha‘rānīs Liebeskrankheit sah ich, dass Nächstenliebe auch zu viel sein konnte, besonders wenn sie die Vernunft beherrschte. Das Projekt des Sīdī-Ġābir-Imam ›Kein Mensch darf verloren gehen‹ erschien deshalb ausgewogen, weil es zwar um das Bedürfnis und das Handeln des Einzelnen ging, die Sorge aber von der Gemeinschaft getragen werden sollte. Vor der Moschee von Sayyida Zaynab wurde deutlich, dass die Einzelbemühung in der Tat zu einer Überforderung werden konnte. Mein Scheitern bei einer geringfügigen Spende verwies mich auf das Versagen des Naqqāsh-Propheten und somit noch einmal auf das koranische Mosesnarrativ. Indem ich die mir auferlegten Prüfungen nicht bestanden hatte, bestätigte sich freilich meine Lebenslektüre entsprechend der Moses-Khiḍr-Legende, die als klassisches Muster einer Lehrer-Schülerbeziehung im Sufismus gelten kann.

Konklusion

195

Wurde gesagt, dass die Menschenwürde durch den Mythos zur ästhetischen Erfahrung wird und allein in diesem Sinnlichen eine ›Realität‹ darstellt, muss die Schlussbemerkung darin bestehen, dass menschliche Würde dementsprechend als mythisches ›Wirken‹ herausgestellt wird. Dabei ist eine Konklusion immer ein wissenschaftlich-hermeneutischer ›Kunstgriff‹, dies scheint aber – trotz Berufung auf Derrida – insofern berechtigt, als durch die mythische Improvisation das konzeptionell Ideelle ins Konkrete gewendet wird und eine Bastelei am Begriff der ästhetischen Erfahrung notwendigerweise eine Dezentrierung des akademischen Diskurses bewirkt. In diesem Sinne werden also Schlussfolgerungen ›fabriziert‹, wobei die Faktizität der Ergebnisse als ›Fiktionen‹ zu verstehen sind, die im Widerspruch von Sein und Nichtsein eine ästhetische Erfahrung von Würde nachvollziehbar werden lassen.

Konstrukt

196

Ein sich Entziehen der ästhetischen Erfahrung gegenüber der akademischen Reflexion war entscheidend für die ›Rahmung‹ des Themas sufische Heiligenverehrung. Zwar sollte ein Bild hiervon am Beispiel der shādhilitischen Tradition in Ägypten entstehen, wie bei einem impressionistischen Gemälde interessierte aber weniger der Gegenstand des Grabbesuchs als das, was er bei den Besuchern bewirkt. Da deren Beschreibungen nun keineswegs ihre ästhetische Erfahrung, sondern sufische Erklärungsmuster wiedergeben, erforderte es einen theoretischen Teil, um herauszufinden, wie eine logokritische Annäherung an die ästhetische Erfahrung des sufischen Schreinkults aussehen könnte. Klar war, dass die Kulterfahrung etwas mit ›Heiligkeit‹ zu tun haben musste, weshalb diese zunächst als Hauptaspekt der Grabererfahrung fokussiert wurde. Insofern Heiligkeit in sufischer Hagiologie als Eigenschaft des ›Vollkommenen Menschen‹ oder als ›Licht Muḥammads‹ beschrieben wird, konnte sie tatsächlich als ästhetisch erfahrbar gelten. Insoweit sie einer modernen Weltanschauung widerspricht

Heiligkeit

Konklusion

oder zumindest außerhalb ihrer Reichweite liegt, ließ sich sufische Heiligkeit dennoch nicht als allgemeingültige ›Realität‹ darstellen. Eine ›Vollkommenheit‹ der Heiligen hätte man daher als subjektive Vorstellung, vielleicht auch als religiöse, nicht aber als ästhetische Erfahrung beschreiben können. Um ein metaphysisches Denken zu überwinden, galt es folglich, eine menschliche Vollkommenheit zu konkretisieren.

Hierfür wurde die westliche Philosophie hinzugezogen. Durch Kants Rede von einer ›Heiligkeit der Menschheit‹ ließ sich das sufische Idealbild des Menschen schlüssig in das philosophische Konzept der ästhetischen Erfahrung einpassen. So wird bei Kant eine Vorstellung von Vollkommenheit dadurch konkret, dass die Heiligkeit sich auf die Menschheit bezieht, die erfassbar eine Ganzheit repräsentiert. Da Kants Entwurf als Grundlage eines modernen Würdebegriffs zu betrachten ist, ergab sich aus einer Gleichung von Heiligkeit und Würde der Leitgedanke, dass der sufische Schreinkult auf die ästhetische Erfahrung von ›Menschenwürde‹ abziele. Bei näherem Hinschauen zeigte sich freilich, dass dieser Begriff respektive seiner ästhetischen Erfahrbarkeit ebenso versagt wie sufische Heiligkeitskonzepte hinsichtlich einer interkulturellen Realitätsbehauptung. Nicht von ungefähr ist Derrida der Würde gegenüber äußerst skeptisch und setzt sie mit einer Heiligkeit gleich, die als ideeller Wert jenseits des Lebens zu lokalisieren sei. So gesehen würden beide Begriffe einer ästhetischen Erfahrbarkeit entgegenstehen. Durch eine nähere Betrachtung von Derridas etymologischer Dekonstruktion, ließ sich diese jedoch umkehren. Der Wertbegriff wurde – entsprechend dem lateinischen *vertere* – auf die Bedeutung ›gegen etwas gewendet‹ zurückgeführt und somit auf die derridaische ›Differenz‹ bezogen. Dies war deshalb möglich, weil ein ›Wert‹ letztendlich nichts anderes ist als die Differenz des Bedeutens. Dass es sich bei der Würde nicht, wie Derrida meint, um eine ›letzte‹ Differenz handeln muss, wurde durch Schelers Philosophie

197

Würde

Konklusion

vom Menschen als Mikrokosmos aufgezeigt. So macht hier allein die Andersheit in der Weltgestaltung die menschliche Würde aus, die, im ›Allmenschen‹ maximiert, nicht nur eine poststrukturelle Auflösung des Subjekts in sich trägt, sondern auch eine Affinität zum Sufismus beweist, der die Auflösung des Subjekts als Grenzerfahrung eines ›Entwerdens‹ konzipiert, in der ein Mensch sowohl physikalische Gesetzmäßigkeiten als auch das Moralische übersteigt. Als Kult einer Liminalität des Legalen ließ sich der sufischen Heiligenverehrung die kulturelle Funktion zusprechen, einerseits die Grenze des Gesetzes zu repräsentieren und dieses andererseits in Kraft zu setzen. Denn die Identifikation durchschnittlicher Gläubiger mit der Heiligenfigur zeigte sich als notwendige Bestätigung, dass ein nicht durch das Prophetentum Gewürdigter dennoch würdig ist, die Herausforderung des göttlichen Gesetzes auf sich zu beziehen. Demnach ginge es aus muslimischer Sicht bei der Heiligenverehrung durchaus um eine ästhetische Erfahrung menschlicher Würde, die eine Vorbedingung für die Umsetzung des göttlichen Wortes und somit eine Grundlage der islamischen Gesellschaft wäre. Wie die Würdigkeit der Muslime gegenüber dem koranischen Anspruch in sufischen Heiligtumstexten tatsächlich zum Ausdruck kommt, darum ging es im Kapitel zu den Schriften der Shādhiliyya-Schule.

198

Zunächst wurden hierbei Ritualtexte der Heiligenverehrung als in die Gräber ›eingeschriebener‹ Textraum in den Blick genommen. Das Hauptaugenmerk lag darauf, herauszufinden, inwiefern ›Heterodoxien‹ artikuliert werden, die den Textraum Heiligengrab als anders, different und somit als ›Würdetext‹ erfahrbar werden lassen. Dabei stellte sich heraus, dass ›heterodoxe‹ Lesarten vorzugsweise dann ins Spiel kommen, wenn es um mystische Erkenntnis als sufisches Erbe geht. Zudem zeigte sich, dass sufische Normverstöße zumeist Konzepte des Neuplatonismus widerspiegeln, was hinsichtlich eines Vergleichs von Menschenwürde und sufischer Heiligkeit

Ritualtexte

Konklusion

durchaus relevant war, da sie im neuplatonischen Prinzip zusammentreffen. In der Tat ließ sich ein neuplatonischer Ursprung des westlichen Würdebegriffs leicht nachweisen. Wird dieser zumeist auf Kants ›Selbstzweckformel‹ zurückgeführt, so klingt ein Konzept von Würde als menschliche ›Selbstbestimmung‹ jedoch bereits bei Pico della Mirandola an. Im Gegensatz zu Kant ist der Renaissancephilosoph ganz klar vom Neuplatonismus geprägt. Für Pico besteht die Würde des Menschen darin, dass er die Möglichkeit besitzt, zu Höherem wenn nicht gar zur Göttlichkeit aufzusteigen. Dieses ›Höhere‹ kommt bei Kant durch die ›Heiligkeit‹ der Menschheit gegenüber dem eher ›unheiligen‹ Individuum zum Ausdruck und spiegelt sich bis heute in der (deutsch-)verfassungsrechtlichen Unantastbarkeitsbestimmung wider. Somit zeigte sich, dass die Begriffe ›sufische Heiligkeit‹ und ›Menschenwürde‹ in derselben philosophischen Tradition verwurzelt sind und daher nicht nur konzeptionell, sondern auch historisch miteinander verglichen werden dürfen.

Um die Historizität des Textraums ›Heiligengrab‹ ging es im Kapitel zu den shādhilitischen Reformschriften. Es war nötig, sie eigens zu skizzieren, weil Heterodoxie durch den Historisierungsprozess vom ›Anderen der Lehre‹ in eine ›andere Lehre‹ umschlägt. Ihre Andersheit verliert somit ihre Produktivität, weswegen ein heterodoxer Textraum zwangsläufig in seiner Erfahrungsintensität nachlassen würde, wenn er nicht durch stets erneut abweichende Lesarten der ›Gründungsheterodoxien‹ wiederbelebt wird. Daher galt es, anhand einschlägiger Beispiele der shādhilitischen Kommentar- und Reformliteratur die Veränderungen des geschichtlichen Horizonts sufischer Exegese in Hinblick auf den Textraum ›Heiligengrab‹ exemplarisch nachzuzeichnen. Hierbei erwies sich vor allem die Beziehung zwischen Hagiologie und Heterodoxie als aufschlussreich. Denn der Zusammenhang zwischen

199

Reform-
schriften

Konklusion

einer mythischen Verortung in der Vergangenheit und der Eroberung neuer Fremdheitshorizonte wurde stets durch verschiedene Formen von Initiationen hergestellt. Diese gingen wiederum mit einer Einzigartigkeitserfahrung einher, welche respektive des Aurabegriffs bereits als ›Wesensmerkmal‹ einer Würdeerfahrung thematisiert wurde.

200

Dezentrierung

Um das Versprechen eines Schreibens ›nach‹ Derrida einzulösen, wurde den Verallgemeinerungen des Theoretischen die situative Fassbarkeit der Feldforschung gegenübergestellt. Während eine ethnografische Transparenz für gewöhnlich durch einen in der ersten Person verfassten Bericht erzeugt wird, sollte dies hier durch die Perspektive eines auktorialen Erzählers geleistet werden, insofern dieser eine ›Dezentrierung‹ der Rede hervorruft. So beweist die erste Person sich immer auch als epistemisches Subjekt (»Ich spreche, also bin ich«), während dieser metaphysische Unterton beim auktorialen Erzähler dadurch vermieden wird, dass er aufgrund seiner ›Allwissenheit‹ seine Unbegrenztheit bekundet, wobei seine Wiedergabe folglich keine wissenschaftliche Wahrheit, sondern einen ›Mythos‹ behauptet. Dass die Lektüre des sufischen Kults gleichfalls keine Lüge darstellt, garantiert der ethische Anspruch des Sufismus in gleichem Maße wie die rhetorische Affirmation des Subjekts. Da der auktoriale Erzähler die Differenz zwischen Faktizität, Erfahrung und Repräsentation nicht verdeckt, konnte ruhigen Gewissens ein poststrukturaler Anspruch durch mythische ›Improvisation‹ eingelöst werden. Argumentiert Stoellger, dass die Würde als Mythos vorauszusetzen ist, aber nicht gesetzt werden darf, so bedeutete dieses Voraussetzen hier gleichzeitig ein ›Vor-Stellen‹, dessen Idealismus sich nicht in einem theoretischen Diskurs, sehr wohl aber im mythischen Denken vermeiden ließ, da der Mythos die Idee konkretisiert und somit aus der Welt der Ideen bereits heraushebt. Meine Sufiausbildung wurde also nicht als Summe von

Konklusion

›Lektionen‹ präsentiert, sondern als Umbau des Lebenstextes durch die Integration einer mythischen Imagination, sodass die Entwicklung als ›Dissemination‹ und nicht als linearer Erkenntnisgewinn dargestellt wurde.

201

Visionen

Kommen wir nun dazu, wie sich aus den verschiedenen Sichtweisen – philosophisch, literarisch, historisch und ethnologisch (siehe Abschnitt 202-205) – die ästhetische Graberfahrung als mythologisch fundierter Zusammenhang reimprovisieren ließ. Ausgangspunkt des philosophischen Aspekts sufischer Erfahrung war, dass auf den Mythos als logokritische Sprache gesetzt wurde, um das Ästhetische zu konkretisieren. Das mythische Denken lieferte selbst die mythische Erklärung für die anthropomorphe Gestalt von Grabvisionen. Wenn wie gesagt laut Cassirer der Mythos das Ideelle ins Körperliche verwandelt, besteht die ästhetische Erfahrung am Grab offenbar darin, dass die abstrakte Idee des Werdens und Entwerdens sich den Besuchern hier als ›Inkarnation‹ des Heiligen darbietet (was an und für sich eine mythische Deutung des Geschehens ist). Die Betrachtung von Grabvisionen als Lektüre einer aus Legenden und rituellen Texten bestehenden Heiligenfigur lieferte hingegen ein literaturwissenschaftliches Modell dafür, dass die mythologische Konkretisierung des Ideellen zur ästhetischen Erfahrung wird. Da diese immer eine historische ist, wurden sufische Heterodoxien als notwendig betrachtet, im die Vision des Heiligen nicht nur aus der reinen Idee entstehen zu lassen, sondern die ästhetische Erfahrung durch mythologische Improvisation lebendig zu erhalten. Aufgrund der eigenen Initiation in den sufischen Stammbaum während der Feldforschung ließ sich der Improvisationsprozess bei einer Sequenz von Grabbesuchen beschreiben und aufzeigen, wie die ästhetische Erfahrung eines persönlich gefärbten Textraumes als Grenzüberschreitung zwischen Tod und Leben möglich ist.

Wenn die ästhetische Graberfahrung sich als Ereignis theoretisch recht gut nachvollziehen ließ, so stellte sich dennoch die Frage, inwiefern es sich bei den Visionen um eine Würdeerfahrung handelt. Worin die Würde eigentlich bestehen sollte, wurde in Abschnitt 197 bereits rekapituliert. Hier möchte ich noch einmal darauf eingehen, wie sich ein metaphysischer Würdebegriff letztendlich auf einen Erfahrungsbegriff zurückführen ließ. Die Sichtweise, dass die Würde als Grenze des Gesetzes und somit als Differenz zu betrachten sei, ging von Schelers Kantkritik aus, die Autonomie des Subjekts könne schwerlich als Würde des Menschen gelten, da diese etwas sei, das über den Nomos hinausgeht. Schelers Würdebegriff führte somit in Richtung des ›Numinosen‹ bei Otto als eine die Vernunft übersteigende Heiligkeit. Während sich diese aber laut Otto aus einem Kreaturgefühl ergebe, ist in Schelers Philosophie die Würde als kreative Welterschließung des Individuums zu denken. Obwohl Schelers Würdebegriff als Mitherschaffung des eigenen Mikrokosmos auch aktuellere Würdedefinitionen mit einschließt beziehungsweise überbietet, bestand die Schwierigkeit seines Begriffs darin, dass er immer noch ans Subjekt gebunden ist. Denn selbst wenn sich dieses mit dem ›Allmenschen‹ bereits auflöst, stellt sich die mikrokosmische Würde weiterhin als personale Eigenschaft dar. Sie ist daher zwar ästhetisch erfahrbar, jedoch nur, insofern es sich um die eigene Würde handelt. Mit Derridas ›Welt als Text‹ konnte Schelers Konzept einer kreativen Welterschließung in die Kreativität des Textes verlegt werden, sodass die Würde sich letztendlich als literarische ›Differenzerfahrung‹ betrachten ließ. Auf diese Weise konnte zwar ein ästhetischer Würdebegriff erzeugt werden, wenn sich dieser jedoch schlechterdings auf die ›Differenz‹ einer Lektüre bezog, hatte der Begriff seine Aussagekraft und vor allem auch seine ethische Bedeutung eingebüßt. Aufgrund seiner Offenheit eignete er sich aber, um die shādhilitischen Texte auf die ästhetische Erfahrung von Würde hin zu betrachten, da es keine historischen Bedenken geben konnte wie

Konklusion

bei gängigen Autonomiekonzepten, nach denen die Würde beispielsweise auf einen freien Willen des Menschen bezogen wird.

Die Lektüre der Ritualtexte führte zu einer Beobachtung, die genauso wie ein textueller Würdebegriff als ›Differenz‹ nicht unbedingt das Gewünschte war. Es handelt sich um den Befund, dass die ›heterodoxe‹ Differenz in den shādhilitischen Gründungsurkunden vor allem neuplatonisches Denken widerspiegelt. Somit ließ sich kaum negieren, dass die sufische Würde als etwas ›Höheres‹ verstanden wird. Dies zeigte sich schon darin, dass vier der besprochenen Heiligen den höchsten kosmologischen Rang eines ›Poles‹ beanspruchen. Somit ergab sich die Schwierigkeit, dass sich ein poststrukturaler Würdebegriff schwerlich mit dem ›zentristischen‹ Neuplatonismus vereinbaren ließ beziehungsweise das ›Höhere‹ ihm zumindest dann widerspräche, wenn es sich als ›Wahrheit‹ darstellt. Nun sind die neuplatonischen Spuren im Sufismus nicht notwendigerweise als ›Philosophie‹ zu interpretieren. Indem sie stattdessen als ›Mythos‹ betrachtet wurden, konnte ihnen durchaus ein logokritisches Moment zugestanden werden. Während die Philosophie eine Wahrheit behauptet, ist der Mythos wie gesagt eine Inkarnation des Ideellen, das durch die mythologische Manifestation aus einer reinen Imaginalität heraustritt. Die shādhilitischen Gründungsurkunden referieren also nicht auf neuplatonisches Gedankengut, um durch den Mythos einer philosophischen Wahrheit Gestalt zu verleihen. Ihr Mythos verkörpert keine Welt der Ideen, sondern vielmehr eine Differenzenerfahrung gegenüber dem Dasein als höchste Würdeerfahrung. Zudem ist die mythische Darstellung der Unio mystica nicht mit ihrem Bedeutungszug identisch, sondern der dargestellten Differenzenerfahrung gegenüber different. Sufische Würde ließ sich in der Tat als mythische Wiederauferstehung aus dem Zerfall von Bedeutung beschreiben. Dementsprechend war die mythische Differenz der Würde

203

Mythos und
Bedeutung

Konklusion

auf einer höheren Ebene anzusiedeln als die ästhetische Differenz, gegenüber der sie sich abhebt und die sie gleichzeitig repräsentiert. Somit ist die sufische Würde die Erfahrung einer Differenz der Differenz, wobei die Bedeutungsmultiplikation nicht nur konsekutiv, sondern auch simultan erfolgt. Ein Beispiel hierfür war die kosmische Weiße Perle in Scheich al-Disūqīs Poesie als ›Symbol‹ für die Unio mystica. Diese ist nicht nur gegenüber ihrem Zerfall in 124 000 Tropfen different, sie unterscheidet sich auch von dem, was sie symbolisiert. Denn in den 124 000 Tropfen bleibt zwar die ›Einheit‹ erhalten, rein numerisch zeigt sich aber augenfällig der Unterschied zur dargestellten ›Unio‹. Konnte im Kapitel zu den shādhilitischen Ritualtexten die Besonderheit einer sufischen Würde nachvollzogen werden, so war die Bedeutung solch einer komplexen mythologischen ›Bastelei‹ für die konkrete sufische Würdeerfahrung jedoch immer noch nicht viel klarer.

Wie sich sufische Würde als historische Erfahrung ausdrückt, wurde im Kapitel zu den shādhilitischen Reformschriften verständlicher. Auch hier stellte sich die Differenz als ein Ineinandergreifen von Heterodoxie und mythischer Imagination dar, was sich in den Reformentwürfen darin zeigte, dass die Erschließung neuer geschichtlicher Horizonte von Differenzenerfahrungen auf mythische ›Improvisation‹ zurückgeführt werden konnte. Deutlich wurde dabei der Zusammenhang zwischen diesem Erneuerungsprozess und einem Initiationsmoment beziehungsweise einer Erfahrung von ›Singularität‹. Wiederum mit Benjamins Aurabegriff wurde anhand des Kunstwerks veranschaulicht, dass die Einzigartigkeit, die im Prinzip jedes Objekt betrifft, auch die Reproduktion, im Fall des Originalkunstwerks eine gesteigerte Einzigartigkeit darstellt. Es verfügt über eine ›höhere‹ Differenz, weil sein Text nicht nur Differenzen produziert, sondern zu sich selbst different ist (Materialwert vs. Kaufpreis). Wenn in Hinblick auf eine Würdeerfahrung von Singularität die Rede

204

Fremdheits-
erfahrung

Konklusion

ist, handelt es sich dementsprechend nicht nur um die Differenz gegenüber anderem, sondern auch um die Bedeutungsdifferenz gegenüber sich selbst. Auf ähnliche Weise bedeutete die doppelte Differenzerfahrung sufischer Würde im Zusammenhang der shādhilitischen Reformtradition eine Fremdheitserfahrung des historischen Selbst, dessen Fremdheit durch seine Mythisierung sichtbar wird.

205

Ganzheit

Wenngleich die ästhetische Erfahrung poststruktural vom Subjekt losgelöst wurde, lässt sich kaum negieren, dass es zumindest ›als Text‹ an jeder Art von Erfahrungen einen beträchtlichen Anteil hat. Mit meinem Feldbericht konnte in diesem Sinne gezeigt werden, inwiefern mein eigener textueller Horizont einen produktiven Hintergrund für die ästhetische Erfahrung darstellte. Typisch für sufische Lesarten des Mausoleums als Textraum war die vorrangige Bedeutung koranischer Legenden und Belegstellen. Spezieller und meinem Sufielehrer schon nicht mehr verständlich war die Spiegelung der ästhetischen Erfahrung an einer Erzählung aus *Tausendundeiner Nacht*. Besonders hieran wurde aber deutlich, auf welche Weise der persönliche Texthintergrund eine sufische Würdeerfahrung hervorrufen kann. Indem ich die *Messingstadterzählung* beim Besuch des Mausoleums von Scheich al-Shādhilī mit meiner eigenen ›Geschichte‹ identifizierte, gelang es mir, sie als Mythos zu reimprovisieren und daher zu einer narrativen ›Ganzheit‹ zu verdichten, die mir eine neue völlig Dimension von Wirklichkeit eröffnete. Dabei ergab sich nicht nur eine Differenz zu meinem gewohnten Realitätsverständnis: Durch die Verwandlung meiner sufischen Pilgerreise in eine literarische Reise, zeigte sie sich auch different gegenüber sich selbst. Denn meine Erfahrungen am Shādhilī-Mausoleum unterschieden sich von der Expedition zur Messingstadt ebenso wie die Narration in den Nachterzählungen von der Geschichte des historischen Eroberers

Mūsā b. Nuṣayr beziehungsweise von der sie hintergründenden koranischen Moseslegende, die ihrerseits den alexandrinischen Epos vom Lebensquell sowohl wiedererzählt als auch neu erschafft. Die Erfahrungen dieser Helden und Heiligen belebten meine ästhetischen Erfahrung am Grab und ließen sie nicht nur aufgrund ihrer Größe zu einer Würderfahrung werden, sondern auch aufgrund der produktiven Differenzen und der Distanz, die ich zu meinem eigenen Dasein herstellte.

Auf den Punkt gebracht lässt sich in der Tat sagen, dass sufische Würde sich vor allem in der Differenz des mythischen zum historischen Text offenbart. Hieraus ist nicht zu schließen, dass sie eine wesentlich ›andere‹ Würde sei als die westliche. Denn sie entspricht durchaus einer derridaischen Texterfahrung, die eine mythische Wiederauferstehung der ›entrechteten‹ Gespenster mit einschließt (deren Würdigung nicht anders als bei den sufischen Heiligen ihrer einstigen ›Heterodoxie‹ gilt).¹ Allerdings sollten die Betrachtungen der sufischen Heiligenverehrung auch nicht dahingehend verstanden werden, dass Würde aufgrund ihrer ästhetischen Erfahrbarkeit als ›universal‹ zu bezeichnen sei. Differenzerfahrungen gibt es in jeder Kultur und von daher lässt sich der hier erarbeitete Würdebegriff auf alle Menschen (wie auch auf Nichtmenschen) anwenden. Wie sich Würde artikuliert, hängt aber maßgeblich vom kulturellen Kontext ab. Zwar verdeutlichte die shādhilitische Reform- und Kommentarliteratur, dass Texträume des ›Ostens‹ und des ›Westens‹ sich auf vielfache Weise durchdringen, gleichzeitig zeigten sich aber auch Unterschiede, und die Unterschlagung dieser Differenzen stünde wiederum der Würde entgegen.

¹ Vgl. Derrida (1993, 15f.)

Ging es hier vor allem um eine Würde sufischer Heiliger und ihrer Anhänger, daher also um das Ausloten menschlicher Grenzen des Möglichen, so sollte nicht ganz unbeantwortet bleiben, was dies denn mit unserem Alltag zu tun hat. Wo wollen wir die Menschenwürde in unserem Leben ansiedeln, wie lässt sich ihr Mythos im Kontext der Moderne wiedererzählen? Sollte uns in den westlichen Metropolen eine ästhetische Würdeerfahrung abhanden gekommen sein, dann wohl nicht weil wir eine Heiligkeit des Menschen für überholt halten, sondern weil wir diese wie Kant auf das Gesetz beziehen, und sei es das eigene, das wir als Individualität bezeichnen. Würde als Erfahrung ist jedoch, wie wir gesehen haben, etwas Unberechenbares, und nur wenige haben den Mut, sich hierauf einzulassen – steht Würde doch tendenziell im Gegensatz zum gesellschaftlichen Ansehen, das sich zumeist auf die Verwirklichung klarer Lebenskonzepte bezieht.¹ Streben wir die Aktualisierung unserer Würde im Alltag an, müssen wir dennoch kein Armutsgelübde ablegen. Es sollte ausreichen, sich ein Stück weit von einem Statusdenken loszusagen und dem Schicksal, daher der persönlichen Einzigartigkeit eine Chance zu geben, anstatt einen vermeintlichen Schutz unserer Würde dem Rechtsstaat zu übertragen. Gleichwohl kann der juristische Apparat durchaus etwas für die Würde tun, selbst wenn sie nicht als Recht unter anderen betrachtet wird, sondern als dessen Begrenzung. Der Auftrag einer verfassungsrechtlichen Unantastbarkeitsbestimmung der Würde müsste lediglich dahingehend ausgelegt werden, die ›Sumpflüten‹ des Rechts zu beschneiden. Eine Garantie der Würde wäre daher das Walten juristischer Generosität im Sinne eines antikategorischen Imperativs, in bestimmten Situationen so zu handeln, dass allgemeine Gesetze außer Kraft gesetzt werden. Ich plädiere somit dafür, ein persönliches Generositätsrecht gegen-

¹ Scheich Ibn ‘Aṭā’allāh lehrt demgemäß, das Wunder der Heiligen (*karāma*) entbehre solange der Würde (*karāma*), wie der Lebensplan (*tadbīr*) nicht aufgegeben wurde (vgl. Ibn ‘Aṭā’allāh 2007, 51).

über staatlichen Organen zu schaffen. Solch eine Verpflichtung des Staates zur Generosität gegenüber den Bürgern bedeutet nichts anderes, als – um mit Gottfried Wilhelm Leibniz zu sprechen –, die ›letzten Ziele‹ bei ethischen Urteilen nicht aus dem Auge zu verlieren.² Die verfassungsrechtliche Verankerung der Würde gilt es also als Aufforderung an den Rechtsapparat zu verstehen, sein Wirken infrage zu stellen, indem er Gesetze im Einzelfall für unwirksam erklärt, wenn sie ihren eigentlichen Zweck in einer bestimmten Situation verfehlen. Diese Situationen gibt es häufiger, als man denkt. Um beim Thema zu bleiben, nehmen wir ein Beispiel aus dem Bereich Heilung und Bewusstseinsweiterung. So wurde im Januar 2010 in Augsburg ein 51-jähriger, an Leberzirrhose leidender Mann zu einer zweijährigen Haftstrafe verurteilt, weil er sich Cannabispflanzen anbaute – anstelle legaler, aber für ihn unerschwinglicher Cannabismedikamente.³ Das Ziel, zum Wohl des Menschen zu entscheiden, war der Justiz hier offenbar nicht präsent. Sie beschneidet das Wohl und die Würde des Mannes, indem sie ihm die lebensweltliche Gestaltungsfreiheit in der Wahl zwischen ›Hinsiechen‹ und ›High Sein‹ nimmt. Die strikte Haltung der Justiz gegenüber bewusstseinsweiternden Drogen ist sicherlich als Schutz des Menschen vor sich selbst gedacht, dieser Schutz muss aber mit der Unantastbarkeit der Würde abgewogen werden. Diese besteht nicht nur in der Entscheidungsfreiheit, sondern ebenso im Bewusstsein eines einzigartigen, aber potentiell unbeschränkten Selbst. Ekstase ist immer eine Gefahr, sie ist jedoch auch die ästhetische Erfahrung einer

² Vgl. Leibniz 2002 [1720], 148.

³ Ihre Kosten wurden von seiner Krankenkasse nicht übernommen.

Vgl. https://hanfverband.de/themen/recht-und-urteile/uebersicht_urteile_bei_der_nutzung_von_cannabis_als_medizin, 25. April 2016.

Am 8. Januar 2016 wurde ein Referententwurf für die Erleichterung einer Verschreibungsfähigkeit von »Cannabis als Medizin« an die Länder übersandt. Mit der Gesetzesänderung werde »für Versicherte der gesetzlichen Krankenversicherung in eng begrenzten Ausnahmefällen ein Anspruch auf Versorgung mit Cannabis« ermöglicht. Nicht Krankenversicherte und die ganze Bandbreite von Grenzfällen werden wiederum nicht berücksichtigt (<http://www.bmg.bund.de/glossar-begriffe/c/cannabis/cannabis-als-medizin.html>, 26. April 2016).

›höheren Gnade‹, durch die sich menschliche Würde – in der Cannabismedikation, im sufischen Ritual oder im Recht – artikuliert. Die Gnade der Drogen ist kurzfristig und richtet sich gegen die Gesellschaft. Mevlevi-Sufis hingegen geben die symbolisch mit der Hand empfangene Gnade in ihrem Wirbeltanz an die Welt weiter.⁴ Sufische Heilige verteilen sie via Wunderwirken an ihren Gräbern. Und auch ein Rechtsstaat kann Gnade im Sinne von Generosität hervorbringen, für deren juristische Umsetzung es keiner Wunder, sondern lediglich eines guten Willens bedarf.



Abbildung 148: Osmanischer Illustrator: »Lala Mustafa Paşa'nın Mevlana türbesini ziyaretı« (»Lala Musatafa Pascha besucht des Grab von Mevlana Rumi«). Pigmente auf Papier. Höhe 24 cm. In: Gelibolulu Mustafa Ali (1584): Nusratname. Topkapı Sarayı Müzesi. Istanbul.

⁴ Vgl. Schimmel 2002, 128.

Literaturliste

Abbate, [Onofrio] (1912): Les visites joyeuses aux tombeaux du Caire. In: Bulletin de la Société de Géographie d'Égypte 7. 617-628.

‘Abdalkhāliq = عبد الخالق

Abdel-Malek, Anouar (1963): Orientalism in Crisis. Diogenes 11/44. 103-140.

Abrahamov, Binyamin (1999): Fakhr al-Dīn al-Rāzī's philosophical justification of visiting tombs. In: al-Masāq 11. 109-120.

Abū Dāwūd = أبو داود

Abū Khunayḡar = أبو خنيجر

Abū Zayd = أبو زيد

Abu Zayd, Obaidullah (2005): The Face of Mercy in Islamic Law. <http://obeyd.files.wordpress.com/2007/10/mercy-in-islamic-law.pdf>. 20. Dezember 2014.

Abū Zīna = أبو زينة

Ackrill, [John] L. (1988): Aristotle the Philosopher. Oxford.

Adami, Guiseppe/Simoni, Renato [s. a.]: Turandot. Mailand.

Adelstein, Johannes (2006): Die Dekonstruktion der Ästhetik im Zeichen Derridas. Bachelorarbeit Universität Bielefeld 2006. <http://www.math.uni-bielefeld.de/~jadelste/BaDerridasDekonstruktionDerAesthetik>. Pdf. 23. Oktober 2013.

Adonis (2005): Sufism & Surrealism. Beirut [Arabisch: ¹1995].

Aguéli, Ivan (= Abdul-Hādī, John Gustav Agelii, 1988): Écrits pour la Gnose. Mailand.

Ahmad, Mumtaz (2012): Islamic Studies in American Universities. In: Ahmad, Mumtaz [u. a.] (Hrsg.): Observing the Observer. London, Washington. 219-249.

Ahmed, Akbar (2007): Journey into Islam. Washington.

Ahmed, Shahab (1998): Ibn Taymiyya and the Satanic Verses. In: Studia Islamica 87. 67-124.

Akkach, Samer (2005): Cosmology and Architecture in Premodern Islam. Albany.

Al-‘Alāwī = العلاوي

Al-‘Alāwī [= al-‘Alāwī], Ahmad (2004): Hikam. Sentencias de Sabiduría. Madrid.

Albus, Vanessa (2001): Weltbild und Metapher. Würzburg.

Almond, Ian (2004): Sufism and Deconstruction. London, New York.

Alsleben, Brigitte (2002): Duden. Redewendungen. Mannheim.

Literaturliste

Al-Alūsī = الألوّسي

- Amri, Nelly (2005): Les Shâdhilīs de l'Ifriqiya médiévale. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 133-158.
- Amri, Nelly (2006): Le corps saint dans l'hagiographie du Maghreb médiéval. In: Mayeur-Jaouen, Catherine [u. a.] (Hrsg.): Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée 113-114. 59-90.
- Amri, Nelly (2008): La sainte de Tunis. Arles.
- Anawati, Georges/Gardet, Louis (1986): Mystique musulmane. Paris.
- Anetshofer, Helga (2005): Temporale Satzverbindungen in altosmanischen Prosatexten. Wiesbaden.
- Angermüller, Johannes [u. a.] (Hrsg., 2000): Reale Fiktionen, fiktive Realitäten. Hamburg.
- Ansah, Hassan (2010): Life, Death, and Community in Cairo's City of the Dead. Bloomington.
- Aristoteles (1859a): Poetik. Neueste Sammlung ausgewählter Griechischer und Römischer Classiker. Stuttgart.
- Aristoteles (1859b): Rhetorica et poetica. Berlin [¹1831].
- Aristoteles (1989): Metaphysik. Hamburg [¹1978].
- Arkoun, Mohammed (2010): La question éthique et juridique dans la pensée islamique. [Paris].
- Armstrong, Karen (2011): A History of God. London [¹1993].
- Asad, Talal (2006): French Secularism and the »Islamic Veil Affair«. In: The Hedgehog Review 8/1-2. 93-106.
- Assmann, Jan (2003): Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München.
- El-Aswad, el-Sayed (2004): Sacred Networks. In: Stauth, Georg (Hrsg.): On archaeology of sainthood and local spirituality in Islam. Bielefeld. 124-141.
- El-Aswad, el-Sayed (2006): Spiritual Genealogy. In: International Journal of Middle East Studies 38/4. 501-518.
- El-Aswad, el-Sayed (2012): Muslim Worldviews and Everyday Lives. Lanham.
- Awn, Peter (2000): Classical Sufi Approaches to Scripture. In: Katz, Steven T. (Hrsg.): Mysticism and Sacred Scripture. Oxford [u. a.]. 138-152.
- Aymard, Jean-Baptiste/Laude, Patrick (2012): Frithjof Schuon. Life and Teachings. Albany [¹2004].
- Ayoub, Mahmoud (1999): Cult and culture. In: Hovannisian, [Richard] G. [u. a.] (Hrsg.): Religion and culture in medieval Islam. Cambridge. 103-115.

Literaturliste

- Badawi, El-Said/Hinds, Martin (1986): A Dictionary of Egyptian Arabic. Beirut.
- Al-Baghawī = البغوي
- Al-Bāğūrī = الباجوري
- Bäker, Martin [u. a.] (2012): Mechanisches Verhalten der Werkstoffe. Wiesbaden [¹2003].
- Baldick, Julian (2012): Mystical Islam. London, New York.
- Bannerth, Ernst (1972): Aspects humains de la Shadhiliyya en Égypte. In: *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 11. 237-250.
- Bannerth, Ernst (1974): Dhikr et khalwa d'après Ibn 'Ata' Allah. In: *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire* 12. 65-90.
- Barbour, Ian (2010): *Naturwissenschaft trifft Religion*. Göttingen.
- Barth, Ulrich (2013): Religion in der europäischen Aufklärung. In: Barth, Ulrich [u. a.] (Hrsg.): *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme*. Berlin, Boston. 91-112.
- Barthes, Roland (1984): La mort de l'auteur. In: Barthes, Roland: *Essais critiques*. Bd. 4: *Le Bruissement de la Langue*. Paris. 61-67 [¹1968].
- Bartone, Carl [u. a.] (1990): *Investments in Solid Waste Management*. Washington.
- Bashier, Salman (2004): *Ibn al-'Arabī's Barzakh*. Albany.
- Baudelaire, Charles (1968): *Petits poèmes en prose*. Manchester [¹1869].
- Al-Bayhaqī = البيهقي
- Beattie, Andrew (2005): *Cairo*. Oxford.
- Beaujour, Michel (1980): *Miroirs d'encre*. Paris.
- Behrens-Abouseif, Doris (1998): *Schönheit in der Arabischen Kultur*. München.
- Beiche, Michael (1996): Fuga, Fuge. In: Eggebrecht, Hans-Heinrich (Hrsg.): *Terminologie der musikalischen Komposition*. Stuttgart. 103-144.
- Bencheneb, [Mohammed] (1965): Al-Djazūlī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. In: *EI²*. Bd. 2. 527.
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*. Frankfurt.
- Bentounès, Cheikh (2005): Un nouveau regard sur la vie et l'œuvre du cheikh Ahmad al-'Alāwī. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): *Une voie soufi dans le monde*. Paris. 285-301.
- Beranek, Ondrej/Tupek, Pavel (2009): From Visiting Graves to Their Destruction. In: *Crown Paper* 2. 1-36.
- Berkey, Jonathan (2001): *Popular preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. Seattle [u. a.].

Literaturliste

- Birgivi, Mehmet (2005): The Path of Muhammad ﷺ (al-Tariqah al-Muhammadiyya).
Bloomington.
- Biyūmī = بيومي
- Bjorklund, Per (2009): Egypt government feels its people's ire. In: The Electronic Intifada
(5. Januar 2009). <http://electronicintifada.net/content/egypt-government-feels-its-peoples-ire/7925>. 25. Dezember 2014.
- Bobert, Sabine (2006): Kosmische Energien. In: Baier, Karl [u. a.] (Hrsg.): Spirituelle und
moderne Lebenswelt. Münster. 143-176.
- Bobzin, Hartmut (2007): Bemerkungen zu Daniel in der islamischen Tradition. In: Bracht, Ka-
tharina [u. a.] (Hrsg.): Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum
und Islam. Berlin. 167-178.
- Bock, Eleonore (2011): Die Mystik in den Religionen der Welt. Münster [1991].
- Bohlen, Maren (2011): Sanctorum communio. Berlin, New York.
- Boissevain, Katia (2002): Sayyida Manoubiya, sainte musulmane du XIIIe siècle et sainte
contemporaine? In: Mayeur-Jaouen, Catherine (Hrsg.): Saints et héros du Moyen
Orient contemporain. Paris. 247-266.
- Boissevain, Katia (2006): Corps d'adeptes, paroles de Dieu et visions de saints. In: Mayeur-
Jaouen, Catherine [u. a.] (Hrsg.): Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée
113-114. 179-194.
- Borges, Jorge (1987): Libro de sueños. Madrid.
- Borges, Jorge (1994): Werke. Frankfurt [1981].
- Brockelmann, Carl (1898-1942): Geschichte der Arabischen Literatur. Weimar.
- Brown, Norman (1991): Apocalypse and/or Metamorphosis. Berkeley, Oxford.
- Al-Bukhārī = البخاري
- Al-Būṣīrī = البوصيري
- Al-Būṣīrī (= al-Būṣīrī), Sharafaddīn Muḥammad b. Sa'īd (1860): Die Burda. Wien.
- Büttner, Stefan (2006): Antike Ästhetik. München.
- Caine, Barbara/Sluga, Glenda (2004): Gendering European History. London [2000].
- Camfield, William (1989): Marcel Duchamp. Fountain. Houston.
- Cassirer, Ernst (1921): Kants Leben und Lehre. Berlin [1918].
- Cassirer, Ernst (2009): Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen. Hamburg.

Literaturliste

- Cassirer, Ernst (2010): Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Hamburg [¹1925].
- Castel, Georges/Al-Waqīl, ‘Abd al-Laṭīf (1984): Mausolée du cheikh Ḥamūda à Balāṭ. In: Annales Islamologiques 20. 183-196.
- Castoriadis, Cornelius (1975): L’Institution imaginaire de la société. Paris.
- Chambert-Loir, Henri/Guillot, Claude (Hrsg., 1995): Le culte des saints dans le monde musulman. Paris.
- Charwath, Philipp (2011): Kirchengeschichte. Berlin.
- Chaumont, Éric (1997): Al-Shāfi‘ī. In: EI². Bd. 9. 181-185.
- Chelhod, Joseph (1955): La baraka chez les Arabes. In: Revue de l’histoire et des religions 148/1. 68-88.
- Cherif, Mustapha (2005): Spiritualité et engagement historique. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 173-180.
- Chih, Rachida (2000): Le Soufisme au quotidien. [Paris].
- Chittick, William (1994): Imaginal Worlds. Albany.
- Chittick, William (1998): The Self-Disclosure of God. Albany.
- Chittick, William (2001): Sufism. Oxford [¹2000].
- Chittick, William (2005): Ibn ‘Arabi. Oxford.
- Chodkiewicz, Michel (1995): La sainteté et les saints en islam. In: Chambert-Loir, Henri [u. a.] (Hrsg.): Le culte des saints dans le monde musulman. Paris. 13-32.
- Chorbachi, Wasma‘a (1989): In the Tower of Babel. In: Symmetry 2. Unifying human Understanding. Oxford [u. a.]. 751-790.
- Clifford, James/Marcus, George (Hrsg., 1986): Writing Culture. Berkeley [u. a.].
- Coffey, Amanda (1999): The Ethnographic Self. London.
- Coulon, Christian (1999): The Grand Magal in Touba. In: African Affairs 98/391. 195-210.
- Courcelles, Jean-Baptiste-Pierre (1820-1823): Dictionnaire historique et biographique des généraux français depuis le onzième siècle jusqu’en 1823. Paris.
- Cowan, Frank (1892): Poetic Works. Greensburgh.
- Crapanzano, Vincent (1980): Tuhami. Chicago.
- Cuffel, Alexandra (2013): Environmental Disasters and Political Dominance. In: Cormack, Margaret (Hrsg.): Muslims & Others in Sacred Space. New York. 108-146.

Literaturliste

- Danner, Victor (1970): Ibn 'Aṭā' Allāh: A Ṣūfī of Mamlūk Egypt. Dissertation an der Harvard University, Cambridge.
- Al-Darwīsh = الدرويش
- Decharneux, Baudouin (1995): De l'Israël historique au judaïsme universel. In: Vincent, Jeanne-Françoise [u. a.] (Hrsg.): La construction religieuse du territoire. [Paris]. 55-65.
- Von Denffer, Dietrich (1976): Baraka as a basic concept of Muslim popular belief. In: Islamic Studies 15. 167-186.
- Derrida, Jacques (1967a): De la grammatologie. Paris.
- Derrida, Jacques (1967b): L'écriture et la différence. Paris.
- Derrida, Jacques (1972a): La dissémination. Paris.
- Derrida, Jacques (1972b): Marges de la philosophie. Paris.
- Derrida, Jacques (1990): Force de loi. Force of Law. In: Cardozo Law Review 11. 919-1039.
- Derrida, Jacques (1993): Spectres de Marx. Paris.
- Derrida, Jacques (2000): Foi et savoir. Suivi de: Le siècle et le pardon. Paris.
- Descartes, René (= Renati Des-Cartes 1672): Principia philosophiæ. Amsterdam [¹1644].
- Detjen, Joachim (2009): Die Werteordnung des Grundgesetzes. Wiesbaden.
- Al-Dhahabī = الذهبي
- Al-Disūqī = الدسوقي
- Dittmer, Johannes (2001): Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Berlin, New York.
- Dorner, Leo (2010): Traktat über vormoderne und moderne Kunst. Würzburg.
- Dozy, Reinhart (1864): De Israëlitens te Mekka van Davids tijd tot in de vijfde eeuw onzer tijdrekening. Haarlem.
- Dreher, Josef (2010): Une polémique à Istanbul au XVIIe siècle. In: Chih, Rachida [u. a.] (Hrsg.): Le soufisme à l'époque ottomane. Kairo. 291-307.
- Du Prat-Mirail, Thierry (2005): La Potion de Managix. Malemort-du-Comtat.
- Dwyer, Kevin (1982): Moroccan Dialogues. Baltimore.
- Edensor, Tim (1998): Tourists at the Taj. London.
- Edgar, Iain R. (2011): The Dream in Islam. New York, Oxford.
- El² = Encyclopædia of Islam. Hrsg. von Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Bosworth [u. a.]. Leiden 1960-2004.
- Elkaisy-Friemuth, Maha (2006): God and Humans in Islamic Thought. London, New York.

Literaturliste

- Endreß, Gerhard (1997): Der Islam. München [¹1982].
- Ernst, Carl (1985): Words of Ecstasy in Sufism. Albany.
- Ewing, Katherine (1998): A majzub and his mother. In: Werbner, Pnina [u. a.] (Hrsg.):
Embodying Charisma. London. 160-185.
- Figal, Günter (2010): Erscheinungsdinge. Tübingen.
- Fischer, Joachim (2007): Neue Theorie des Geistes. In: Becker, Ralf [u. a.] (Hrsg.): Die
Bildung der Gesellschaft. Würzburg. 166-181.
- Fischer, Kuno (1854): Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1: Das classische Zeitalter der
dogmatischen Philosophie. Mannheim.
- Forster, Edgar/Zirfas, Jörg (2005): Endspiele. In: Bilstein, Johannes [u. a.] (Hrsg.): Anthro-
pologie und Pädagogik des Spiels. Weinheim, Basel. 63-99.
- Forster, Regula (2012): Auf der Suche nach Gold und Gott. In: Renger, Almut-Barbara
(Hrsg.): Meister und Schüler in Geschichte und Gegenwart. Göttingen. 213-229.
- Foucault, Michel (1969): Qu'est-ce qu'un auteur? In: Bulletin de la société française de
philosophie 63. 75-104.
- Foucault, Michel (1984): Des espaces autres. In: Defert, Daniel [u. a.] (Hrsg.): Dis et écrits.
Bd. 3. Paris. 1571-1581.
- [Fra Leone u. a.] (1992): »Compilatio Assisiensis«. Porziuncola.
- Francesco d'Assisi [1917]: I Fioretti. Mailand.
- Franke, Patrick (2000): Begegnung mit Khidr. Stuttgart.
- Franke, Patrick (2004): Khidr in Istanbul. In: Staath, Georg (Hrsg.): On archaeology of
sainthood and local spirituality in Islam. Bielefeld. 36-56.
- Freiburg, Rudolf [u. a.] (Hrsg., 2004): Kultbücher. Würzburg.
- Frembgen, Jürgen (1999): Kleidung und Ausrüstung islamischer Gottessucher. Wiesbaden.
- Frembgen, Jürgen (2005): Sayyid Shah Wali. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen
Gesellschaft 155. 69-104.
- Freud, [Sigmund] (1924): Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie. Wien.
- Friedlaender, [Israel] (1913): Die Chadirlegende und der Alexanderroman. Leipzig, Berlin.
- Frishkopf, Michael (2001): Changing Modalities in the Globalization of Islamic Saint Venera-
tion and Mysticism. In: Religious Studies and Theology 20/1. 1-49.
- Frishkopf, Michael (2003): Authorship in Sufi Poetry. In: Alif 23. 78-108.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): Wahrheit und Methode. Tübingen.

Literaturliste

- Gadamer, Hans-Georg (1985-95): *Gesammelte Werke*. Tübingen.
- Gaposchkin, Marianne Cecilia (2008): *The Making of Saint Louis*. Ithaca, London.
- Gasser, Albert (2008): *Kleine Kirchengeschichten*. Zürich. Genet, Jean (1951): *Œuvres complètes*. Paris.
- Geoffroy, Éric (1996): *La Châdhiliyya*. In: Popovic, Alexandre [u. a.] (Hrsg.): *Les Voies d'Allah*. Paris. 509-581.
- Geoffroy, Éric (1998): *Entre hagiographie et hagiologie*. In: *Annales Islamologiques* 32. 49-66.
- Geoffroy, Éric (1999): *De l'influence d'Ibn 'Arabî sur l'école shâdhilie*. In: *Horizons Maghrébins* 41. 83-90.
- Geoffroy, Éric (Hrsg., 2005a): *Une voie soufi dans le monde*. Paris. 15-28.
- Geoffroy, Éric (2005b): *Entre ésotérisme et exotérisme*. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): *Une voie soufi dans le monde*. Paris. 117-129.
- Geoffroy, Éric (2006): *Suyuti, al-, 'Abd al-Rahman*. In: Meri, Josef W. (Hrsg.): *Medieval Islamic Civilization*. New York. 784-786.
- Geoffroy, Éric (2010): *Introduction to Sufism*. Bloomington.
- Geoffroy, Éric (2013): *Le soufisme*. Paris.
- Ghabin, Ahmad (2009): *Ḥisba, Arts and Craft in Islam*. Wiesbaden.
- Gibb, Camilla (2000): *Negotiating Social and Spiritual Worlds*. In: *Journal of Feminist Studies in Religion* 16/2. 25-42.
- Al-Ġīlānī = الغيلاني
- Gilsenan, Michael (1973): *Saints and Sufis in Modern Egypt*. Oxford.
- Gobillot, Geneviève (2005): *Présence d'al Hakīm al-Tirmidhī dans la pensée shâdhili*. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): *Une voie soufi dans le monde*. Paris. 31-52.
- Goldziher, Ignaz (2004): *Muhammedanische Studien*. Hildesheim [1888].
- Gonella, Julia (1995): *Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo*. Berlin.
- Goody, Jack (1993): *The Culture of Flowers*. Cambridge.
- Görke, Winfried (2011): *Datum und Kalender*. Heidelberg, Berlin.
- Götttert, Karl-Heinz (1999): *Kleine Schreibschule für Studierende*. München.
- Gramlich, Richard (1987): *Die Wunder der Freunde Gottes*. Wiesbaden.
- Gramlich, Richard (1992): *Islamische Mystik*. Stuttgart [u. a.].
- Green, Nile (2012): *Sufism. A Global History*. Oxford.

Literaturliste

- Gril, Denis (2005): L'enseignement d'Ibn 'Ata' Allâh al-Iskandarî. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.):
Une voie soufi dans le monde. Paris. 93-106.
- Von Grunebaum, Gustav (1951): Muhammadan Festivals. New York.
- Guénon, René (1946): Aperçus de l'initiation. Paris.
- Guénon, René (2009): The essential René Guénon. Bloomington.
- El Guindi, Fadwa (2008): By noon prayer. Oxford.
- Al-Ġunayd = الجنيد
- Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt.
- Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt.
- Hajjar, Osman (2010): Exile at Home. In: Neuwirth, Angelika [u. a.] (Hrsg.): Arabic Literature.
London [u. a.]. 272-286.
- Hajjar, Osman (2012): Die Messingstadt. Wiesbaden.
- Hajjar, Osman (2013): Das Buch im Seitenrand. In: Paragrana 22/2, 41-50.
- Al-Ḥalabī = الحلبي
- Al-Ḥallāġ = الحلاج
- Hallenberg, Helena (2005): Ibrāhīm al-Dasūqī: A Saint Invented. Helsinki.
- Hamdouni Alami, Mohammed (2015): The Origins of Visual Culture in the Islamic World.
London, New York.
- Hanna, Nelly (2003): In Praise of Books. Syracuse, New York.
- El Hareir, Idris/M'Baye, Ravane (Hrsg., 2011): The Different Aspects of Islamic Culture.
Paris.
- Von Hartmann, Eduard (2009): Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Göttingen
[¹1878].
- Hauschild, Wolf-Dieter/Decroll, Volker (2004): Pneumatologie in der Alten Kirche. Bern.
- Al-Haythamī = الهيثمي
- Von Hees, Syrinx (2002): Enzyklopädie als Spiegel des Weltbildes. Wiesbaden.
- Hegel, Georg (1848): Werke. Berlin [¹1832].
- Heidegger, Martin (1967): Vorträge und Aufsätze. Pfullingen.
- Heidegger, Martin (1978): Gesamtausgabe. 2. Abt.: Vorlesungen 1919-1944. Frankfurt.
- Heidegger, Martin (1991): Gesamtausgabe. 1. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910-1976.
Frankfurt [¹1929].
- Heinle, Andreas (2012): Dekonstruktion und/oder kommunikative Realität? Göttingen.

Literaturliste

- Heit, Helmut (2007): Der Ursprungsmythos der Vernunft. Würzburg.
- Henckmann, Wolfhart (1998): Max Scheler. München.
- Hense, Elisabeth (2005): Zwischen Spiritualitäten. Münster.
- Hermanni, Friedrich (2011): Metaphysik. Tübingen.
- Hermansen, Marcia (2012): The Academic Studies of Sufism at American Universities. In:
Ahmad, Mumtaz [u. a.] (Hrsg.): Observing the Observer. London, Washington. 88-111.
- Hess, Andrew (2010): The Forgotten Frontier. Chicago.
- Hirsch, Walter (1971): Platons Weg zum Mythos. Berlin, New York.
- Hirtenstein, Stephen (2008): Der grenzenlos Barmherzige. Zürich [1999].
- Ho, Engsong (2006): The Graves of Tarim. Berkeley.
- Hoffman, Valerie (1995): Sufism, Mystics, and Saints in Modern Egypt. Columbia.
- Hoffman, Valerie (2000): Muslim Sainthood, Women, and the Legend of Sayyida Nafisa. In:
Sharma, Arvind (Hrsg.): Women Saints in World Religions. Albany. 107-144.
- Hoffman, Valerie (2002): Un cheikh soufi peut-il être un héros moderne? In: Mayeur-Jaouen,
Catherine (Hrsg.): Saints et héros du Moyen Orient contemporain. Paris. 177-188.
- Hofheinz, Albrecht [s. a.]: Illumination and Enlightenment. http://folk.uio.no/albrech/Hofheinz_IllumEnlightenment.pdf. 26. September 2014.
- Holl, Adolf (2000): Der letzte Christ. Stuttgart.
- Homer (1789): Homers Odüsse. Wien.
- Homer (1856): Homeri carmina ad optimorum librorum fidem expressa. Leipzig [1850?].
- Homerin, Th. Emil (2006): Arabic Religious Poetry. In: Allen, Roger [u. a.] (Hrsg.): Arabic
Literature in the Post-Classical Period. Cambridge [u. a.]. 74-86.
- Honerkamp, Kenneth (2005a): A Biography of Abû l-Hasan al-Shâdhilî dating from the
Fourteenth Century. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris.
73-87.
- Honerkamp, Kenneth (2005b): Ibn ‘Abbâd, modèle de la Shâdhiliyya. In: Geoffroy, Éric
(Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 159-171.
- Hume, David (2007): An Enquiry Concerning Human Understanding. Oxford [1748].
- Hutcheon, Linda (1989): Feminism and Postmodernism. In: Testaferri, Ada (Hrsg.): Donna.
Women in Italian Culture. Toronto. 25-37.
- Ibn ‘Abbād = ابن عباد
- Ibn ‘Ağ̃iba = ابن عجيبة

Literaturliste

- Ibn al-‘Arabī = ابن العربي
- Ibn ‘Arabī = Ibn al-‘Arabī (ابن العربي)
- Ibn ‘Āshir = ابن عاشر
- Ibn ‘Aṭā’allāh = ابن عطاء الله
- Ibn ‘Aṭā’allāh (= Ibn ‘Ata’allah), Tāğaddīn (1998): La sagesse des maîtres soufis. Paris.
- Ibn ‘Aṭā’allāh (= Ibn Aṭā’ Allah), Tāğaddīn (2005): Hikam. Köln.
- Ibn Baṭṭūṭa = ابن بطوطة
- Ibn Bāz/‘Uthaymīn/al-Ğibrīn/al-Fawzān = ابن باز/عثيمين/المجبرين/الفوزان
- Ibn al-Fāriḍ = ابن الفارض
- Ibn al-Fāriḍ, ‘Umar (2012): Der Diwan. Berlin.
- Ibn al-Ğawzī (= Ibn al-Djauzī), Abū l-Farağ (2009): Das Buch der Weisungen für die Frauen.
Frankfurt, Leipzig.
- Ibn Ibrāhīm = ابن إبراهيم
- Ibn Kathīr = ابن كثير
- Ibn Qayyim = ابن قيم
- Ibn al-Şabbāgh = ابن الصباغ
- Ibn al-Şabbāgh (= Ibn al-Sabbagh), Muḥammad (1993): The Mystical Teachings of al-Shadhili.
Albany.
- Ibn Sīnā (= b. Sīnā ou Avicenne), Abū ‘Alī al-Ḥusayn (1889-99): Traités mystiques. Leiden.
- Ibn al-Ṭayyib = ابن الطيب
- Idrīs = إدريس
- Inayatullah, [Shaykh] (1960): Bānat Su‘ād. In: EI². Bd. 1. 1011.
- Irwin, Robert (2004): Die Welt von Tausendundeiner Nacht. Frankfurt [Englisch: ¹1994].
- Isensee, Josef (2011): Würde des Menschen. In: Merten, Detlef [u. a.] (Hrsg.): Handbuch der
Grundrechte in Deutschland und Europa. Heidelberg [u. a.]. 3-136.
- Iser, Wolfgang (1994): Die Appellstruktur der Texte. In: Warning, Rainer (Hrsg.):
Rezeptionsästhetik. München. 228-252 [¹1970].
- Al-Iskandarī = Ibn ‘Aṭā’allāh (ابن عطاء الله)
- Izzi Dien, Mawil (2004): Islamic Law. Edinburgh.
- Jacob, Georg (1897): Altarabisches Beduinenleben. Berlin [¹1895 unter dem Titel: Das Leben
der vorislāmischen Beduinen].

Literaturliste

- Jacobi, Renate (1971): Studien zur Poetik der altarabischen Qaṣīde. Wiesbaden.
- Jacobi, Renate (1987): Die altarabische Dichtung. In: Gätje, Helmut (Hrsg.): Grundriß der arabischen Philologie. Bd. 2.: Literaturwissenschaft. Wiesbaden. 20-31.
- Al-Jemaey, Awad (1990): Abu'l Hasan al-Shādhilī's *Aḥzāb*. In: Islamic Culture 64/2-3. 179-184.
- Johns, [Anthony] (1987): Moses in the Qur'ān (1982). In: Crotty, Robert B. (Hrsg.): The Charles Strong Lectures 1972-1984. Leiden. 123-138.
- Jones, Alan (1962): The mystical letters of the Qur'ān. In: Studia Islamica 16. 5-11.
- De Jong, Frederick (2005): Die mystischen Bruderschaften und der Volksislam. In: Ende, Werner [u. a.] (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. München, Bonn. 696-711 [¹1984].
- Jüngel, Eberhard (2005): Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. In: Gerhard, Volker (Hrsg.): Kant im Streit der Fakultäten. Berlin, New York. 1-38.
- Kabbani, Muhammad (2007): The Importance and Meaning of Prayer in Islam. In: Cornell, Vincent (Hrsg.): Voices of Islam. Bd. 2. Westport. 9-49.
- Kahwaji, Safer (1971): 'Ilm al-Djamāl. In: EI². Bd. 3. 1134f.
- Kant, Immanuel (1783): Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga.
- Kant, Immanuel (1821): Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt.
- Kant, Immanuel (1867a): Sämtliche Werke. Bd. 4. Leipzig.
- Kant, Immanuel (1867b): Sämtliche Werke. Bd. 5: Kritik der praktischen Vernunft [¹1788]. Kritik der Urtheilskraft [¹1790]. Leipzig.
- Kant, Immanuel (1868): Sämtliche Werke. Besondere Ausgabe: Kritik der reinen Vernunft. Leipzig [¹1781].
- Kant, Immanuel (1988): Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Erlangen [¹1755].
- Karamustafa, Ahmet T. (2007): What is Sufism? In: Cornell, Vincent (Hrsg.): Voices of Islam. Bd. 1. Westport. 249-269.
- Karrar, Ali (1992): The Sufi Brotherhoods in the Sudan. London.
- Kassir, Samir (2004): Considérations sur le malheur arabe. Arles.
- Katz, Jonathan G. (1996): Dreams, Sufism, and Sainthood. Leiden [u. a.].
- Kerényi, Karl (1966): Die Mythologie der Griechen. München [¹1951].
- Kern, Iso (1975): Idee und Methode der Philosophie. Berlin.

Literaturliste

- Khamouch, Mohammed (2015): 1001 Years of Missing Islamic Martial Arts. In: *The Islamic Journal* 4. 40-57.
- Khimjee, Husein (2011): *The Attributes of God in the Monotheistic Faiths of Judeo-Christian and Islamic Traditions*. Bloomington.
- Kieckhefer, Richard/Bond, George (Hrsg., 1990): *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*. Berkeley.
- Kimmerle, Heinz (2004): *Jacques Derrida*. Hamburg [¹2000].
- Kimmerle, Heinz (2005): *Jacques Derrida interkulturell gelesen*. Nordhausen.
- Kirchhoff, Adolf (Hrsg., 1859): *Die homerische Odyssee und ihre Entstehung*. Berlin.
- Kleinschmidt, Christoph (2007): *Der Kanon der Dekonstruktion*. In: Ehrlich, Lothar [u. a.] (Hrsg.): *Die Bildung des Kanons*. Köln [u. a.]. 43-60.
- Knysh, Alexander (1998): Ibn ‘Alīwa. In: Meisami, Julie Scott [u. a.] (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Literature*. Bd. 1. London, New York. 309.
- Knysh, Alexander (1999): *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition*. Albany, New York.
- Knysh, Alexander (2010): *Islamic Mysticism*. Leiden, Boston.
- Koch, John (1883): *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung*. Leipzig.
- Kohns, Oliver (2008): *Das Gesetz der Gesetzlosigkeit*. In: Thuswaldner, Gregor (Hrsg.): *Derrida und danach?* Wiesbaden. 53-64.
- Kokew, Stephan (2007): *Siyasa Shari‘ya und Qadi-Gerichtsbarkeit*. Studienarbeit an der Universität Leipzig.
- Körtner, Ulrich (2001): *Theologie des Wortes Gottes*. Göttingen.
- Krämer, Gudrun (2006): *Die Geschichte Palästinas*. München [¹2002].
- Kremer, Klaus (1971): *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden [¹1966].
- Kriss, Rudolf/Kriss-Heinrich Hubert (1960): *Volksglaube im Bereich des Islam*. Wiesbaden.
- Kristeva, Julia (1988): *Étrangers à nous-même*. [Paris].
- Kugle, Scott (2005): *Usûlî Sufis*. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): *Une voie soufi dans le monde*. Paris. 181- 201.
- Kugle, Scott (2006): *Rebel Between Spirit and Law*. Bloomington.
- Kugle, Scott (2007): *Sufis & Saints’ Bodies*. Chapel Hill.
- Kuhlmann, Helga (2004): *Leib-Leben theologisch denken*. Münster.
- Kulayb = كليب

Literaturliste

- Lacoste-Dujardin, Camille (1977): Dialogue de femmes en ethnologie. Paris.
- Al-Lahīwī = الهوي
- Lane, Edward (1856): Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter. Leipzig [Englisch: ¹1836].
- Langenkamp, Franz (2004): Wenn sich die Türen des Guten öffnen. München.
- Lapidus, Ira (2012): Islamic Societies to the Nineteenth Century. Cambridge [u. a.].
- Lassen, Søren (2013): Growing up as a Sufi. In: Geaves, Ron [u. a.] (Hrsg.): Sufis in Western Society. London. 148-161 [¹2009].
- Laude, Patrick (Hrsg., 2011): Universal Dimensions of Islam. Bloomington.
- Leccese, Francesco (2004): La via Sufi degli Šādīlī in un recente convegno internazionale. In: Oriente Moderno 23/3. 697-713.
- Leibniz, Gottfried (2002): Monadologie [¹1720] und andere metaphysische Schriften. Hamburg.
- Leiris, Michel (1934): L'Afrique fantôme. Paris.
- Leisten, Thomas [1998]: Architektur für Tote. Berlin.
- Lejeune, Philippe (1973): Le pacte autobiographique. Paris.
- Lévi-Strauss, Claude (1958): Anthropologie structurale. Paris.
- Lévi-Strauss, Claude (1962): La Pensée sauvage. Paris.
- Lévi-Strauss, Claude (1998): Tristes Tropiques. Paris [¹1955].
- Lings, Martin (1971): A Sufi Saint of the Twentieth Century. London.
- Lisbach, Bertrand/Meyer, Victoria (2013): Linguistic Identity Matching. Wiesbaden.
- Lory, Pierre (1997): Šādīliyya. In: EI². Bd. 9. 172-175.
- Al-Maaly, Khalid (2009): Das Herz liebt alles Schöne. Berlin.
- MacDonald, [Duncan] (1971): Ḥizb. In: EI². Bd. 3. 513.
- Mackeen, Mohamed (1971): The Rise of al-Šādhilī. In: Journal of the American Oriental Society 91/4. 477-486.
- Madoeuf, Anna (2001): Les grands mûlid-s. In: Di Méo, Guy (Hrsg.): La géographie en fêtes. Paris. 155-175.
- Mahdī = مهدي
- Mahdi, Muhsin (1984, Hrsg.): The Thousand and One Nights. Alf Layla wa-Layla. From the Earliest Known Sources. Leiden.
- Maḥmūd = محمود
- Manbiġī = منبجي

Literaturliste

- Maqbool, Aleem (2010): Deadly blasts hit Sufi shrine in Lahore. In: BBC News South Asia (2. Juli 2010). <http://www.bbc.co.uk/news/10483453>. 7. Oktober 2013.
- Margreiter, Reinhard (1997): Erfahrung und Mystik. Berlin.
- Marmon, Shaun (1998): The Quality of Mercy. In: *Studia Islamica* 87. 125-139.
- Marquard, Odo (1979): Lob des Polytheismus. In: Poser, Hans (Hrsg.): Philosophie und Mythos. Berlin, New York. 40-58.
- Mason, John (1974): Saharan Saints. In: *Anthropological Quarterly* 47/4. 390-405.
- Massey, Keith (1996): A New Investigation into the ›Mystery Letters‹ of the Quran. In: *Arabica* 43/3. 497-501.
- May, Sebastian (2012): Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes. Berlin, Boston.
- Mayer, Ewa (2008): Inszenierungen des Schreckens. In: Lauer, Gerhard [u. a.] (Hrsg.): Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert. Göttingen. 244-257.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (1995): Égypte. In: Chambert-Loir, Henri [u. a.] (Hrsg.): Le culte des saints dans le monde musulman. Paris. 61-73.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (1998): Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX^e siècle. In: *Revue de l'histoire des religions* 215/1. 139-186.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2004a): Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Paris.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2004b): Holy Ancestors, Sufi Shaykhs and Founding Myths. In: Stauth, Georg (Hrsg.): On archaeology of sainthood and local spirituality in Islam. Bielefeld. 24-35.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2005): Pèlerinages d'Égypte. Paris.
- Mayeur-Jaouen, Catherine (2012): What Do Egypt's Coptes and Muslims Share? In: Albera, Dionigi [u. a.] (Hrsg.): Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean. Bloomington. 148-173.
- McGregor, Richard (1997): A Sufi Legacy in Tunis. In: *International Journal of Middle East Studies* 29/2. 255-277.
- McGregor, Richard (2004): Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt. Albany.
- McGregor, Richard (2005): Akbarian Thought in a Branch of the Egyptian Shâdhiliyya. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 107-116.
- McPherson, [Joseph] (1941): The Moulids of Egypt. Kairo.

Literaturliste

- Meftah, Abdelbaqi (2005): L'initiation dans la Shâdhiliyya-Darqâwiyya. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 237-248.
- Meier, Fritz (1985): Eine auferstehung Mohammeds bei Suyūfī. In: Der Islam 62/1. 20-58.
- Meinardus, Otto (2002): Two Thousand Years of Coptic Christianity. Kairo.
- Meri, Josef (1999): The etiquette of devotion in the Islamic cult of saints. In: Howard-Johnston, James [u. a.] (Hrsg.): The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Oxford. 263-286.
- Meri, Josef (2002): The cult of saints among Muslims and Jews in medieval Syria. Oxford.
- Mernissi, Fatima (1984): L'Amour dans les Pays Musulmans. Casablanca.
- Michels, Karen (2008): Aby Warburg. München [¹2007].
- Michon, Jean-Louis (1973): Le Soufi marocain Aḥmad Ibn 'Ajība (1747-1809) et son Mi'rāj. Paris.
- Michon, Jean-Louis (2005): Un maître shâdhilī marocain. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 217-228.
- Miller, Judith (1997): God Has Ninety-Nine Names. New York.
- Mittermaier, Amira (2008): (Re)Imagining Space. In: Stauth, Georg [u. a.] (Hrsg.): Dimensions of Locality. Bielefeld.
- Mittermaier, Amira (2011): Dreams That Matter. Berkeley, Los Angeles.
- Moers, Gerald (2001): Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr. Leiden [u. a.].
- Mone, [Franz Joseph] (1853-1855): Lateinische Hymnen des Mittelalters. Freiburg/Breisgau.
- Moreh, Shmuel (1988): Studies in Modern Arabic Prose and Poetry. Leiden.
- Morewedge, Parviz (Hrsg. 1992): Neoplatonism and Islamic Thought. Albany.
- Morrow, John [2014]: Perfection. In: Morrow, John (Hrsg.): Islamic Images and Ideas. Jefferson. 60-66.
- Mukherjee, Soma (2001): Royal Ladies and their Contribution. New Delhi.
- Müller, Friedrich Max (1863): Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Leipzig.
- Münch-Heubner, Peter (2005): Islamismus oder Fundamentalismus? In: Zehetmair, Hans (Hrsg.): Der Islam im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog. Wiesbaden. 36-48.
- Munz, Regine (2008): Die gnadentheologische Grundierung von Ernst Troeltschs Kultur- und Kunsttheorie. In: Pfeleiderer, Georg [u. a.] (Hrsg.): Protestantisches Ethos und moderne Kultur. Zürich. 155-172.

Literaturliste

- Al-Muqaddam = المقدم
- Muslim = مسلم
- Al-Nabhānī = النبهاني
- Nagel, Tilman (2008): Mohammed. Leben und Legende. Oldenburg.
- Nagel, Tilman (2010): Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime. München.
- Nandini, R. Iyer (2007): Taj Mahal third on terrorists' hit list. In: Hindustantimes (2. Januar 2007). <http://www.hindustantimes.com/Taj-Mahal-third-on-terrorists-hit-list/Article1-197058.aspx>. 7. Oktober 2013.
- Al-Nasā'ī = النسائي
- Nasr, Seyyed (1991): Islamic Spirituality. New York.
- Nasr, Seyyed (2008): The Garden of Truth. New York.
- Al-Nawawī = النووي
- Naylor, Phillip (2009): North Africa. Austin.
- Nelson, Kristina (2001): The Art of Reciting the Qur'an. Kairo [¹1985].
- Nettl, Bruno (1983): The Study of Ethnomusicology. Urbana [u. a.].
- Neuve-Église, Amélie (2011): La philosophie de la visite pieuse (ziyāra) dans l'islam et dans le chiisme. In: La Revue de Téhéran 68, <http://www.teheran.ir/spip.php?article1424#gsc.tab=0>. 24. Januar 2016.
- Neuwirth, Angelika (2010): Der Koran als Text der Spätantike. Berlin.
- Nicholson, Reynold (1921): Studies in Islamic Mysticism. Cambridge.
- Nietzsche, Friedrich (2007): Ecce homo. München [¹1908].
- Nouira, Imen (2012): Tunisie – Le mausolée de Saïda Manoubia incendié. In: Business News (16. Oktober 2012). <http://www.businessnews.com.tn/Tunisie—Le-mausolée-de-Saïda-Manoubia-incendié-%28vidéo%29,520,34031,3>. 3. Februar 2015.
- Nwyia, Paul (1990): Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie ṣāḍilite. Beirut [¹1986].
- Oak, Purushottam (1974): The Taj Mahal is a temple palace. New Delhi [¹1968 unter dem Titel: The Taj Mahal is a Hindu palace].
- Obryk, Matylda (2012): Unsterblichkeitsglaube in griechischen Versinschriften. Berlin, Boston.
- Obst, Helmut (2009): Reinkarnation. München.
- O'Fahey, [Rex] (1990): Enigmatic Saint. Evanston.

Literaturliste

- O'Fahey, [Rex]/Radtke, Bernd (1993): Neo-Sufism Reconsidered. In: Islam 70. 52-87.
- Ohtoshi, Tetsuya (2006): *Tasawwuf* as reflected in *Ziyâra* books and the Cairo cemeteries.
In: McGregor, Richard [u. a.] (Hrsg.): Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke. Kairo. 299-330.
- Olesen, [Niels] (1982): Étude comparée des idées d'Ibn Taymiyya et de Martin Luther sur le culte des saints. In: Revue des études islamiques 50. 175-206.
- Omtzigt, Judith (2012): Die Beziehung zwischen dem Schönen und dem Guten in der Philosophie Plotins. Göttingen.
- Otto, Rudolf (1920): Das Heilige. Breslau [¹1917].
- Paret, Rudi (Übers., 2001): Der Koran. Stuttgart [u. a.] [¹1962].
- Parmentier, Michael (2004): Protoästhetik oder der Mangel an Ironie. In: Mattenklott, Gundel [u. a.] (Hrsg.): Ästhetische Erfahrung in der Kindheit. Weinheim, München. 99-109.
- Pedersen, Esther (2009): Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Würzburg.
- Peplow, Ronnie (1998): Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen. Würzburg.
- Peters, Rudolph (2005): Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte. In: Ende, Werner [u. a.] (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. München. 90-127 [¹1984].
- Pico della Mirandola, Giovanni (1990): De hominis dignitate. Hamburg.
- Pinckney Stetkevych, Suzanne (2010): The Mantle Odes. Bloomington, Indianapolis.
- Platon (1839): Opera quae feruntur omnia. Zürich.
- Platon (2004): Sämtliche Werke. Darmstadt [¹1940].
- Plotin (1835): ANANTA. Opera omnia. Oxford.
- Plotin (1878-1880): Die Enneaden des Plotin. Berlin.
- Preston, Diana/Preston, Michael (2008): A Teardrop on the Cheek of Time. London.
- Probst, Peter (1994): Kant. Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz. Würzburg.
- Qadri, Syed (2008): An Anthology of Arabic poems. San Francisco.
- Radtke, Bernd (1994): Erleuchtung und Aufklärung. In: Die Welt des Islams 34/1. 48-66.
- Radtke, Bernd (1998): Der *Ibrîz Lamatîs*. In: Preißler, Holger [u. a.] (Hrsg.): Annäherung an das Fremde. Stuttgart. 326-333.
- Radtke, Bernd (2005): The Question of Authority. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 249-254.

Literaturliste

- Radtko, Bernd/O'Fahey, [Rex]/O'Kane, John (1996): Two Sufi Treatises of Aḥmad Ibn Idrīs.
In: *Oriens* 35. 143-178.
- Rahman, Fazlur (1966): *Islam*. Chicago.
- Rahman, Fazlur (1977): *Revival and Reform in Islam*. In: Holt, [Peter] [u. a.] (Hrsg.): *The Cambridge History of Islam. Islamic society and civilization*. Bd. 2. Teil 2b. Cambridge. 632-65.
- Rahman, Fazlur (1999): *Revival and Reform in Islam*. Oxford.
- Rahmati, Fateme (2007): *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn 'Arabīs*. Wiesbaden.
- Rahner, Hugo (1990): *Der spielende Mensch. Einsiedeln* [1948].
- Redeker, Mirjam-Christina (2011): *Wahrnehmung und Glaube*. Berlin, New York.
- Reeves, Edward (1995): *Power, Resistance, and the Cult of Muslim Saints in a Northern Egyptian Town*. In: *American Ethnologist* 22/2. 306-323.
- Reidegeld, Aḥmad (2005): *Handbuch des Islam*. Kandern.
- Rey-Stocker, Irmi (2006): *Anfang und Ende des menschlichen Lebens*. Basel.
- Rieger, Dietmar (2004): *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft – aus der Perspektive eines Literaturwissenschaftlers*. In: Nünning, Ansgar [u. a.] (Hrsg.): *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft*. Tübingen. 97-114.
- Ritter, Hellmut (1978): *Das Meer der Seele*. Leiden [1955].
- Rohe, Matthias (2011): *Das islamische Recht*. München [12008].
- Rosenkranz, Karl (1838): *Die eigenthümliche Weltstellung des Islam*. In: *Der Freihafen* 2. 127-149.
- Rubin, [Uri] (1975): *Pre-existence and light*. In: *Israel Oriental Studies* 5. 62-119.
- Rückert, Friedrich (Übers., 2000): *Der Koran*. Würzburg [1888].
- Rudolph, Ulrich (2004): *Islamische Philosophie*. München.
- Ruhstorfer, Karlheinz (2004): *Adieu*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51. 123-158.
- Sabra, [Abdelhamid] I. (1981): *Theories of Light*. Cambridge [u. a.] [1967].
- Safi, Omid (2009): *Memories of Muhammad*. New York.
- Saheb, [Abdul Azeez] (1998): *A festival of flags*. In: Werbner, Pnina [u. a.] (Hrsg.): *Embodying Charisma*. London. 55-76.
- Said, Edward (2006): *Orientalism*. New Delhi, New York [1978].

Literaturliste

- El Saied Yousef Mosa, Souzan (2008): Merchants and *Mujahidin*. In: Stauth, Georg [u. a.] (Hrsg.): Dimensions of Locality. Bielefeld. 169-181.
- El Sandouby, Aliaa (2008): The Ahl al-bayt in Cairo and Damascus. Dissertation an der University of California, Ann Arbor.
- Schacht, Joseph (1982): An Introduction to Islamic Law. Oxford [¹1964].
- Scheler, Max (1916): Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik. Halle.
- Scheler, Max (1921): Vom Ewigen im Menschen. Leipzig.
- Scheler, Max (1929): Philosophische Weltanschauung. Bonn.
- Scheler, Max (1972): Gesammelte Werke III: Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze. Bonn. [Zur Idee des Menschen ¹1914].
- Scheler, Max (2010): Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn [¹1928].
- Schelling, Friedrich von (1856-1858): Sämtliche Werke. Stuttgart, Augsburg.
- Schielke, Samuli (2004): On Snacks and Saints. In: Stauth, Georg (Hrsg.): On archaeology of sainthood and local spirituality in Islam. Bielefeld. 173-194.
- Schielke, Samuli (2006): Sakralisierung des Alltags und Banalisierung des Heiligen. In: Working Papers of the Department of Anthropology and African Studies of the Johannes Gutenberg University of Mainz 69. 1-24.
- Schielke, Samuli (2008): Policing ambiguity. Muslim saints-day festivals and the moral geography of public space in Egypt. In: American Ethnologist 35/4. 539-552.
- Schielke, Samuli (2012): The Perils of Joy. Syracuse.
- Schielke, Samuli/Stauth, Georg (2008, Hrsg.): Dimensions of Locality. Bielefeld.
- Von Schiller, Friedrich (1840): Sämtliche Werke in einem Bande. Stuttgart, Tübingen.
- Schimitschek, Erwin/Werner, Günther (1985): Malaria, Fleckfieber, Pest. Stuttgart.
- Schimmel, Annemarie (1968): Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten. In: Gräf, Erwin (Hrsg.): Festschrift Werner Caskel. Leiden. 274-289.
- Schimmel, Annemarie (1989): Und Muhammad ist sein Prophet. München.
- Schimmel, Annemarie (1994): Das Thema des Weges und der Reise im Islam. Opladen.
- Schimmel, Annemarie (1995): Rumi. Ich bin Wind und du bist Feuer. München [¹1978].
- Schimmel, Annemarie (2002): Die Zeichen Gottes. München [¹1994].
- Schimmel, Annemarie (2005): Sufismus. München [¹2000].
- Schiwy, Günther (2003): Brigitta von Schweden Mystikerin und Visionärin des späten Mittelalters. München.

Literaturliste

- Schleiermacher, Friedrich (1830): Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Berlin [¹1811].
- Schlögl, Hermann A. (2005): Das alte Ägypten. München [¹2003].
- Schmid, Wolf (2008): Elemente der Narratologie. Berlin, New York [¹2005].
- Schneider, Sabine (1998): Die schwierige Sprache des Schönen. Würzburg.
- Schubert, Klaus (2004): Nationen und Modernität als Mythen. Wiesbaden.
- Schulze, Reinhard (1990a): Das islamische achtzehnte Jahrhundert. In: Die Welt des Islams 30. 140-159.
- Schulze, Reinhard (1990b): Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Leiden [u. a.] [¹1989].
- Schulze, Reinhard (1996): Was ist die islamische Aufklärung? In: Die Welt des Islams 36/3. 276-325.
- Sedgwick, Mark (2004): Against the Modern World. New York, Oxford.
- Sedgwick, Mark (2005): The »Traditionalist« Shādhiliyya in the West. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 453-471.
- Sedgwick, Mark (2008): European Neo-Sufi Movements in the Inter-war Period. In: Clayer, Nathalie [u. a.] (Hrsg.): Islam in Inter-war Europe. New York. 183-215.
- Seesemann, Rüdiger (2004): Verfall des Sufismus? In: Hartmann, Angelika (Hrsg.): Geschichte und Erinnerung im Islam. Göttingen. 171-193.
- Seifert, Anja (2004): Körper, Maschine, Tod. Wiesbaden.
- Al-Shādhilī (= al-Shādhili), Abū l-Mawāhib (1938): Illumination on Islamic Mysticism. London.
- Shaikh, Sa‘diyya (2012): Sufi Narratives of Intimacy. Chapel Hill.
- Al-Sharnūbī = الشرنوبي
- Al-Shiblī = الشبلي
- Shirazi, ‘Abd al-Karim (2003): Tawassul. In: Al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture 17/4. 99-138.
- Shusterman, Richard (2005): Leibliche Erfahrung in Kunst und Lebensstil. Berlin.
- Al-Ṣighayyir = الصغير
- Singh, [Nagendra] (Hrsg.) (2009): Global Encyclopaedia of Islamic Mystics and Mysticism. New Delhi.
- Sinha, Lalita (2008): Unveiling the Garden of Love. Bloomington.

Literaturliste

- Sirriyeh, Elizabeth (1999): *Sufis and Anti-Sufis*. London.
- Von Sivers, Peter (2012): *Egypt and North Africa*. In: Levtzion, Nehemia [u. a.] (Hrsg.): *The History of Islam in Africa*. Ohio. 21-36 [12000].
- Smith, Mary (2003): *Islamic Practices in the Real World*. In: Caner, Ergun (Hrsg.): *Voices Behind the Veil*. Grand Rapids. 107-124.
- Soliman, Abdelmeneim (2008): *The Changing Role of Arabic in Religious Discourse*. Dissertation an der Indiana University, Pennsylvania.
- Song, Euree (2009): *Aufstieg und Abstieg der Seele*. Göttingen.
- Spevack, Aaron (2014): *The Archetypal Sunnī Scholar*. Albany.
- Speziale, Fabrizio (2010): *Soufisme, religion et médecine en Islam indien*. Paris.
- Stauth, Georg (2004, Hrsg.): *On archaeology of sainthood and local spirituality in Islam*. Bielefeld.
- Stauth, Georg (2008): *Ägyptische heilige Orte II*. Bielefeld.
- Stauth, Georg (2010a): *Ägyptische heilige Orte III*. Bielefeld.
- Stauth, Georg (2010b): *Herausforderung Ägypten*. Bielefeld.
- Stendhal (1832): *Le Rouge et le Noir*. Brüssel [11830].
- Stillman, Norman A. (2005): *Nasser, Gamal Abdel*. In: Levy, Richard S. (Hrsg.): *Antisemitism*. Santa Barbara. 483f.
- Stoecker, Ralf (2010): *Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich auflösen lassen*. In: *Zentrum für interdisziplinäre Forschung – Mitteilungen* 1. 19-30.
- Stoellger, Philipp (2006): *Fremdwahrnehmung*. In: Bahr, Petra [u. a.] (Hrsg.): *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*. Tübingen. 367-403.
- Al-Suhrawardī = السهروردي
- Al-Sulamī = السلمي
- Sündermann, Katja (2006): *Spirituelle Heiler im modernen Syrien*. Berlin.
- Al-Suyūṭī = السيوطي
- Syed, Ameer (2003): *Spirit of Islam*. Whitefish.
- Szczepanski, Jens (2007): *Subjektivität und Ästhetik*. Bielefeld.
- Al-Ṭabarī (= Tabari) Abū Ġa‘far (1958): *Chronique traduite sur la version persane d’Abou ‘Ali Mohammed Bal‘ami, d’après les manuscrits de Paris, de Gotha, de Londres et de Canterbury*. Paris [11867-1874].

Literaturliste

- Al-Taftāzānī = التفتازاني
- Taji-Farouqi, Suha (2010): Beshara and Ibn ‘Arabi. Oxford.
- Talbi, Mohamed (1992): Liberté et dignité de l’homme. In: Bielefeld, Heiner [u. a.] (Hrsg.):
Würde und Recht des Menschen. Würzburg. 347-361.
- Ṭawīla = طويلة
- Taylor, Christopher (1990): Sacred history and the cult of Muslim saints in late medieval
Egypt. In: Muslim World 80/2. 72-80.
- Taylor, Christopher (1992): Reevaluating the Shi‘i Role in the Development of Monumental
Islamic Funerary Architecture. In: Muqarnas 9. 1-10.
- Taylor, Christopher (1998): Saints, Ziyāra, Qiṣṣa, and the Social Construction of Moral
Imagination in Late Medieval Egypt. In: Studia Islamica 88. 103-120.
- Taylor, Christopher (1999): In the vicinity of the righteous. Ziyāra and the veneration of
Muslim saints in late medieval Egypt. Leiden.
- Teifke, Nils (2011): Das Prinzip Menschenwürde. Tübingen.
- Teule, Herman G. B. (2012): Isho‘yahb bar Malkon. In: Thomas, David [u. a.] (Hrsg.):
Christian-Muslim Relations. Bd. 4. Leiden. 331-338.
- Tewes, Ulrich (1994) Schrift und Metaphysik. Würzburg.
- Al-Tha‘labī = الثعلبي
- Tiedemann, Paul (2012): Menschenwürde als Rechtsbegriff. Berlin [¹2007].
- Al-Tirmidhī = الترمذي
- Tomberg, Markus (1996): Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und
Kurt Hübner. Münster.
- Topitsch, Ernst (2005): Überprüfbarkeit und Beliebigkeit. Wien [u. a.].
- Tornau, Christian (1998): Plotin, Enneaden VI 4-5. Stuttgart, Leipzig.
- Touma, Habib (1998): Die Musik der Araber. Wilhelmshafen [¹1975].
- Treusch-Dieter, Gerburg (2005): Hexe – Seele – Dämon. In: Jüttemann, Gerd [u. a.] (Hrsg.):
Die Seele. Göttingen. 145-164 [¹1991].
- Trimingham, J. Spencer (1998): The Sufi Orders in Islam. New York [u. a.] [¹1971].
- Ṭu‘ayma = طعيمة
- Urbich, Jan (2012): Darstellung bei Walter Benjamin. Berlin, Boston.
- Uždavinys, Algis (2011): Ascent to Heaven. London [¹2010].

Literaturliste

- Verweyen, Georg (2009): Literarische Blamagen. Berlin, Münster.
- Voll, John Obert (1994): Islam. Continuity and Change in the Modern World. Syracuse [1982].
- [Voltaire] (1759): Candide ou l'optimisme. [Paris oder London].
- Wagner, Monika (2002): Das Material der Kunst. München [12001].
- Al-Wakīl = الوكيل
- Wallau, Philipp (2010): Die Menschenwürde in der Grundrechtsordnung der Europäischen Union. Göttingen.
- Walther, Wiebke (2004): Kleine Geschichte der arabischen Literatur. München.
- Warburg, [Abraham (= Aby)] (1893): Sandro Botticellis »Geburt der Venus« und »Frühling«. Hamburg, Leipzig.
- Warning, Rainer (2009): Heterotopien als Räume ästhetischer Erfahrung. München.
- Waugh, Earle (1976): Following the beloved. In: Reynolds, Frank [u. a.] (Hrsg.): The biographical process. Den Haag, Paris. 63-85.
- Wehr, Hans (Hrsg., 1956): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Leipzig [1952].
- Weil, Gotthold (1958): Grundriss und System der altarabischen Metren. Wiesbaden.
- Weismann, Itzhak (2005): The Shâdhiliyya-Darqâwiyya in the Arab East XIXth/XXth Centuries. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 255-269.
- Wellbery, David (Hrsg., 2001): Positionen der Literaturwissenschaft. München.
- Wetz, Franz (2005): Illusion Menschenwürde. Stuttgart [1998 unter dem Titel: Die Würde der Menschen ist antastbar].
- Wheeler, Brannon (2002): Moses in the Quran and Islamic Exegesis. London.
- Wilcken, Patrick (2011): Claude Lévi-Strauss. London [u. a.].
- Williams, Caroline (1983): The Cult of 'Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo. In: Muqarnas 1. 37-52.
- Williams, Caroline (1985): The Cult of 'Alid Saints in the Fatimid Monuments of Cairo. In: Muqarnas 3. 39-60.
- Williams, Caroline (2008): Islamic Monuments in Cairo. Kairo.
- Wilson, Fred (1986): Hume and Derrida on Language and Meaning. In: Hume Studies 12/2. 99-121.

Literaturliste

- Winslade, Jason (2008): Thinning the Veils. Dissertation an der Northwestern University, Evanston.
- Winter, Michael (2003): Egyptian Society Under Ottoman Rule. London [u. a.] [¹1992].
- Winter, Michael (2006): Society and Religion Early Ottoman Egypt. New Brunswick [¹1978].
- Witkam, Jan Just (2007): The battle of the images. In: Pfeiffer, Judith [u. a.] (Hrsg.): Technical Approaches to the Transmission and Edition of Oriental Manuscripts. Beirut. 67-82, 295-300.
- Wittgenstein, Ludwig (1960): Tractatus Logico-Philosophicus. London [¹1922].
- Wizārat al-awqāf = وزارة الأوقاف
- Al-Zabīdī = الزبيدي
- Zargar, Cyrus (2008): Aesthetic Principles of Islamic Mysticism. Dissertation an der University of California, Berkeley.
- Zayed, Ahmed (2008): Saints (*awliya'*), Public Places and Modernity in Egypt. In: Stauth, Georg [u. a.] (Hrsg.): Dimensions of Locality. Bielefeld. 103-123.
- Zaytūn = زيتون
- Zekri, Mostafa (2005): La tariqa Shâdhiliyya-Darqâwiyya. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 229-235.
- Ziedan, Youssef (2005): The Legacy of the Shâdhiliyya in Alexandria. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 63-71.
- Ziriklī = زركلي
- Zouanat, [Zakia] (1998): Ibn Mashīsh. Casablanca.
- Zouanat, Zakia (2005): Des origines de la Shâdhiliyya chez le cheikh 'Abd al-Salâm Ibn Mashīsh. In: Geoffroy, Éric (Hrsg.): Une voie soufi dans le monde. Paris. 53-62.
- Zubaida, Sami (2005): Law and Power in the Islamic World. London, New York [¹2003].

المصادر العربية

- ابن إبراهيم ، الصادق بن محمد [٢٠٠٠] : خصائص المصطفى بين الغلو والحفاء . الرياض .
- ابن باز ، عبد العزيز بن عبد الله / العثيمين ، محمد بن صالح / الجبرين ، عبد الله بن عبد الرحمن / الفوزان ، صالح بن فوزان (١٩٩٩) : الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية من فتاوى علماء البلد الحرام . الرياض .
- ابن بطوطة ، أبو عبد الله محمد (١٣٢٢ الموافق ١٩٠٤) : رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار . [القاهرة] .
- ابن الصباغ ، محمد بن أبي القاسم الحميري (١٣٠٤ الموافق ١٨٨٦) : درة الاسرار وتحفة الابرار في مناقب ذى الكعب العلى والفخر الشاغل الجلى القطب الأكبر والغوث الأشهر سيدى علي أبي الحسن الشاذلى . [تونس] .
- ابن الطيب ، محمد (٢٠٠٧) : إسلام المتصوفة . بيروت .
- ابن عباد الرندي ، محمد بن إبراهيم [د. ت.] : شرح على كتاب الحكم لأبي الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم ابن عطاء الله السكندري [القاهرة] .
- ابن عجيبة ، أحمد بن محمد (١٩٩٠) : الفهرسة . القاهرة .
- ابن العربي ، يحيى الدين (١٨٥٢) : الفتوحات المكية . بولاق/القاهرة .
- ابن العربي ، يحيى الدين [١٩٦٦] : فصوص الحكم . بيروت .
- ابن عاشر ، أبو محمد عبد الواحد [د. ت.] : متن ابن عاشر المسمى المرشد المعين على الضروري من علوم الدين . القاهرة .
- ابن عطاء الله السكندري ، تاج الدين (١٣٢١ الموافق ١٩٠٣) : مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح . ضمن : عبد الوهاب الشعراي : لطائف المنن . [القاهرة] . ص ٢٣٤-٩٨ .
- ابن عطاء الله السكندري ، تاج الدين [١٩٩٩] : لطائف المنن . القاهرة .
- ابن عطاء الله السكندري ، تاج الدين (٢٠٠٢) : القصد المجرى في معرفة الاسم المفرد . القاهرة .
- ابن عطاء الله السكندري ، تاج الدين (٢٠٠٦) : الحكم العطائية . الإسكندرية .
- ابن عطاء الله السكندري ، تاج الدين (٢٠٠٧) : التنوير في إسقاط التدبير . القاهرة .
- ابن الفارض ، عمر بن علي (١٩٥١) : ديوان ابن الفارض . القاهرة .
- ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر [١٩٩٥ إلى ٢٠٠١] : الضوء المنير على التفسير . الرياض .
- ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر (٢٠٠٤) : مختصر الصواعق المرسل على الجهمية والمعطلة . الرياض .
- ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر (١٣٩٣ الموافق ١٩٧٣) : مختصر تفسير ابن كثير . بيروت .

Literaturliste

- أبو خنيجر ، أحمد (٢٠٠٤) : في رحاب الصحراء . ضمن : أمكنة ٦ . ص ١٨٦-١٦٧ .
- أبو داود السجستاني ، سليمان (١٤١٨ الموافق ١٩٩٧) : سنن أبي داود . بيروت .
- أبو زيد ، فوزي محمد (٢٠٠٨) : شيخ الإسلام السيد إبراهيم الدسوقي . القاهرة .
- أبو زينة ، عبد الله أحمد (جمع وتحقيق و تعليق ، ١٩٩٨) : ذكر ودعاء . القاهرة .
- إدريس ، أبو عبد العزيز إدريس محمود (١٤٢٦ الموافق ٢٠٠٥) : مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيء على الأمة الإسلامية . الرياض [الإصدار الأول : ١٩٩٨] .
- الأوسي البغدادي ، محمود بن عبد الله [١٩٨٥] : روح المعاني . بيروت .
- الباجوري ، إبراهيم [١٨٦٥] : حاشية العلامة ... الشيخ إبراهيم الباجوري على متن البردة للعارف بالله تعالى أبي عبد الله محمد بن سعيد البوصيري . القاهرة .
- البخاري ، أبو عبد الله محمد (١٤٢٢ الموافق ٢٠٠١) : صحيح البخاري المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه . بيروت .
- البغوي ، أبو محمد الحسين بن مسعود (١٩٨٣) : شرح السنة . بيروت .
- البوصيري ، شرف الدين محمد بن سعيد [د. ت.] : الكواكب الدرية في مدح خير البرية المعروفة بالبردة . القاهرة .
- اليهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين (١٩٨٨) : دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة . بيروت .
- بيومي ، أحمد (٤٠٠٢) : شارع النبي دانيال . ضمن : أمكنة ٦ . ص ٣٣٩-٣٣٤ .
- الترمذي ، محمد بن عيسى (١٣٩٥ إلى ١٣٩٨ الموافق ١٩٧٥ إلى ١٩٧٨) : الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي . القاهرة .
- التفتازاني ، أبو الوفا الغنيمي (١٩٥٨) : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه . القاهرة .
- الثعلبي ، ابن [= أبو] إسحاق أحمد بن محمد (١٢٩٥ الموافق ١٨٧٨) : كتاب قصص الأنبياء المسمى بعرائس التيجان . ممبائي .
- الجيلاني ، عبد القادر [د. ت.] : ديوان عبد القادر الجيلاني . بيروت .
- الجنيد بن محمد ، أبو القاسم (١٩٨٨) : رسائل الجنيد . القاهرة .
- الحلاج ، الحسين بن منصور (١٩١٣) : كتاب الطواسين . باريس .
- الحلبي ، علي حسن علي (١٩٩٩) : موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة . الرياض .
- الدرويش ، عيد (١٩٩٥) : فلسفة التصوف في الأديان . دمشق .

Literaturliste

- الدسوقي ، إبراهيم [١٨٨٠] : الحزب الكبير لسيدى إبراهيم الدسوقي ويليهِ الحزب الصغير له أيضًا والخمسون عقيدة التي يجب على كل مكلف معرفتها [د. م.] .
- الدسوقي ، إبراهيم (١٩٩٨) : الجوهرة المضيئة [القاهرة] .
- الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد (١٩٩٥) : ميزان الاعتدال في نقد الرجال . بيروت .
- الزبيدي ، محمد مرتضى الحسيني (١٩٩٤) : تاج العروس من جواهر القاموس . بيروت .
- الزركلي ، خير الدين (٢٠٠٢) : الأعلام . بيروت .
- زيتون ، محمد محمود (١٩٧٦) : الإمام أبو العباس المرسى . الإسكندرية .
- السلمي ، أبو عبد الرحمن (١٩٨٦) : طبقات الصوفية . القاهرة [الإصدار الأول : ١٩٥٣] .
- السهرودي (= سهوردي) ، شهاب الدين يحيى (١٣٧٣ الموافق ١٩٩٣) : مجموعه مصنفات شيخ اشراق . تهران .
- السيوطي ، جلال الدين ، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٩٨١) : الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير . بيروت .
- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (١٩٨٥) : حسن المقصد في عمل المولد . بيروت .
- الشرنوبى ، أحمد بن عثمان [د. ت.] : طبقات العلامة الشيخ أحمد الشرنوبى [القاهرة] .
- الشبلي ، سعيد (٢٠٠٧) : الإنسان والحرية عند محي الدين بن عربي . دمشق .
- الصغير ، عبد المجيد (١٩٨٨) : إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين ١٨ و ١٩ م [د. م.] .
- طعيمة ، صابر (١٩٨٥) : الصوفية معتقداً ومسكلاً . الرياض .
- طويلة ، عبد الوهاب عبد السلام (١٤١٤ الموافق ١٩٩٣) : أثر اللغة في اختلاف المجتهدين . القاهرة .
- عبد الخالق ، أحمد (٢٠١٣) : نقل أم وطفلها تناولاً (فسيخ مسم) إلى مستشفى المنصورة . ضمن : البوابة نيوز .
- ١٨ ديسمبر . 26 Juli 2016 . <http://www.albawabhnews.com/272681> .
- العلاوي ، أحمد بن مصطفى [١٩٣٦] : المنح القدسية . مستغنام .
- العلاوي ، أحمد بن مصطفى (١٩٨٦) : رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف . مستغنام .
- كليب ، سعد الدين (٢٠١١) : المدخل إلى التجربة الجمالية . دمشق .
- اللهيوي ، الطاهر (١٩٧٨) : حصن السلام بين يدي أولاد مولاي عبد السلام . دار البيضاء .
- محمود ، عبد الحليم (١٩٦٧) : أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله . القاهرة .
- محمود ، عبد الحليم (١٩٧٦) : القطب الشهيد سيدي عبد السلام ابن بشيش . القاهرة .

Literaturliste

- محمود ، عبد القادر (١٩٧٨) : الفلسفة الصوفية في الإسلام . القاهرة .
- المقدم ، محمد أحمد إسماعيل (١٤١٥ الموافق ١٩٩٦) : علو الهمة . الرياض .
- المنبجي ، محمد بن محمد الصالحي (٢٠٠١) : المصباح في أذكار المساء والصباح . بيروت .
- مهدي ، محسن (تحقيق وتقديم وتعليق ، ١٩٨٤) : كتاب ألف ليلة وليلة من أصوله العربية الأولى . ليدن .
- النهائي ، يوسف بن إسماعيل (٢٠٠١) : جامع كرامات الأولياء . بورنندر .
- النسائي ، أحمد [١٤٢٠ الموافق ١٩٩٩] : سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي . بيروت [الإصدار الأول : ١٩٨٧] .
- النووي ، أبو زكريا يحيى بن شرف (٢٠٠٣) : روضة الطالبين . بيروت .
- الهيثمي ، نور الدين علي بن أبي بكر (١٩٨٨) : مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . بيروت .
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت (إعداد : ١٩٨٣ إلى ٢٠٠٦) : الموسوعة الفقهية . القاهرة .
- الوكيل ، عبد الرحمن (١٩٥٥) : هذه هي الصوفية . القاهرة [الإصدار الأول : ١٩٤٨] .

Abbildungsverzeichnis

Alle Illustrationen wurden über *Wikimedia commons* heruntergeladen – abgesehen von Abb. 4 (Quelle http://nomefiocom.blogspot.de/2013_09_01_archive.html) – und gehören ausnahmslos zur Kategorie **gemeinfrei**. Aufgrund des Formats werden größtenteils Bildausschnitte präsentiert. Bildelemente, die unerkennbar in den Ausschnitt hineinragen, wurden gelegentlich herausretuschiert, was gegebenenfalls vermerkt ist, manche Bilder mussten aufgrund des Formats erweitert werden.

- Titelbild: Pascal-Xavier Coste (1787-1879): »Mosquée et tombeau d’Ismaël Khoda-Bendeh, Soulthanieh« (»Moschee und Grab von Ismā‘īl Khudābanda, Sulṭāniyya«) [s. tec.]. Ca. 58 × 46 cm. In: Pascal-Xavier Coste (1867): *Monuments modernes de la Perse mesurés. Dessinés et décrits par Pascal Coste*. Paris. Abb. 27. S. 46.
- Incipit: Maghrebinischer Kalligraph: Basmala [s. tec.]. Breite 24 cm. In: Carl Faulmann (1880): *Illustrierte Geschichte der Schrift*. Wien [u. a.]. Abb. 9.
- Titelseite: Illustrator von Chatto & Windus: Vignette. Gestochen von F. Stolarz und J. Jass. Höhe: 3.7 cm. In: Ludwig Salvator (1881): *The Caravan Route between Egypt and Syria*. S. iii.
- Abb. 1: Charles W. Bartlett (1860-1940): »Taj Mahal, Sunset.« Holzdruck. 38.1 × 26.7 cm. 1920. Honolulu Museum of Art.
- Abb. 2: Bichitr (fl. 1615-1650): Ğahāngīr zieht einen Sufischeich gegenüber den Königen vor – unter ihnen auch James I. [retuschiert]. Opake Wasserfarbe. Tinte und Gold auf Papier. 25.3 cm × 18 cm. Zwischen 1615 und 1618. Gehört zum Sankt-Petersburg-Muraqqa‘. Freer Gallery of Art. Washington.
- Abb. 3: Mogulkünstler: Derwische tanzen vor den Heiligen [retuschiert]. Deckende Wasserfarbe und Gold auf Papier. 27 × 17.6 cm. Ca. 1760. The San Diego Museum of Art.
- Abb. 4: Osman Hamdy Bey (1842-1910): »Türbe ziyaretinde iki genç kız« (»Zwei Mädchen beim Grabbesuch«). Öl auf Leinwand. 76 × 111 cm. Ca. 1890. Osman Hamdi Bey Evi ve Müzesi. Gebze.
- Abb. 5: Jean-Baptiste Vanmour (1671-1737): »Derwisj« (»Derwisch«) [ausgeschnitten]. Öl auf Leinwand. 39.5 × 31.5 cm. 1700-1737. Rijksmuseum. Amsterdam.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 6: Edward Lear (1812-1888): »Near Aswan«. Wasserfarbe und Feder mit dunkelgrauer Tinte über Bleistift auf beigefarbenem Velinpapier. 5.4 × 28.7 cm. 1867. Yale Center for British Art. New Haven.
- Abb. 7: Arabischer Kopist: »Tawāḍuḥ tashrīḥ al-‘ayn« (»Darstellung einer Augensektion«). Buchmalerei [s. for.]. In: Ḥunayn b. Iṣḥāq (ca. 1200): Al-Masā’il fī l-‘ayn. Manuskript in Dār al-Kutub wa-l-Wathā’iq al-Qawmiyya (Nationalbibliothek). Kairo.
- Abb. 8: David Roberts (1796-1864): »Pompeius’ column«. Lithografiert von Louis Haghe. 30 × 21 cm. In: David Roberts (1855): The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia. London. Bd. 3. Abb. 139.
- Abb. 9: John Singer Sargent (1856-1925): »Apollo and the Muses«. Öl auf Leinwand. 283.2 × 428.6 cm. 1921. Museum of Fine Arts. Boston.
- Abb. 10: C-Maler (fl. 575-550 v. Chr.): Geburt der Athene. Schwarzfigurige Vasenmalerei, attisches Exaleiptron. 14 cm × 24 cm. Fundort: Theben. Ca. 570-560 v. Chr. Musée du Louvre. Paris.
- Abb. 11: John William Waterhouse (1849-1917): »The Siren«. Öl auf Leinwand. 81 × 53 cm. Ca. 1900. Privatsammlung [s. l.].
- Abb. 12: David Roberts (1796-1864): »The nilometer on the Isle of Rhoda, Cairo«. Lithografiert von Louis Haghe. 30 × 21 cm. In: David Roberts (1856): The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia. London. Bd. 6. Abb. 241.
- Abb. 13: Gustave Doré (1832-83): »Saint-Louis, prisonnier à Mansourah« (»Der heilige Ludwig als Gefangener in al-Manṣūra«). Druckgrafik [s. for.]. 19. Jh. Ägyptische Briefmarke von 1957 mit dem Titel: »Égypte, tombeau des agresseurs«.
- Abb. 14: Robert Dowling (1827-87): »A Sheikh and his son entering Cairo on their return from a pilgrimage to Mecca«. Öl auf Leinwand. 13.9 × 24.5 cm. 1874. National Gallery of Victoria. Melbourne.
- Abb. 15: David Roberts (1796-1864): »Tombs of the Memlooks, Cairo«. Lithografiert von Louis Haghe. 30 × 21 cm. In: David Roberts (1855): The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia. London. Bd. 3. Abb. 245.
- Abb. 16: Yaḥyā b. Maḥmūd al-Wāsiṭī (fl. erste Hälfte des 13. Jhs.): Pilgerkarawane mit *maḥmal*. Farben und Gold auf Papier. 25.3 × 26.7 cm. In: Abū Muḥammad al-Ḥarīrī (1236-7): Kitāb al-maqāmāt. Manuskript. Bibliothèque nationale de France. Paris.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 17: Rāvī Vārmā (1848-1906): Burāq. Chromolithografie. 37 × 29 cm. Ca. 1910. Ravi Varma Press, Malavi.
- Abb. 18: Ibrahim Abu-Touq (1958-): »Fatimid Architecture«. Tinte auf Papier [s. for.]. 2008. Amman.
- Abb. 19: Qāğār-Maler: Imam ‘Alī mit seinen Söhnen Ḥasan und Ḥusayn. Deckende Wasserfarbe und Gold auf Papier. 35.9 × 23.8 cm. 19. Jh. Harvard Art Museum. Cambridge, Massachusetts.
- Abb. 20: Syrischer Illustrator: Sokrates und zwei Schüler. Tinte und Pigmente auf Papier. 14.6 × 16.4 cm. In: Mubashshir b. Fātik (erste Hälfte des 13. Jhs.): Mukhtār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim (Die Auslese der Weisheiten und die Exzellenz der Reden). Topkapı Sarayı Müzesi. Istanbul.
- Abb. 21: Joseph-Denis Odevaere (1775-1830): »Lord Byron op ziyen sterfbed« (»Lord Byron auf seinem Totenbett«). Öl auf Leinwand. 166 × 234 cm. Ca. 1826. Groeningemuseum. Brügge.
- Abb. 22: Ḥusayn Zarrīn Qalam [s. vit.]: *Gulzār*-Kalligrafie mit Bittgebeten an Gott, Muḥammad ﷺ und ‘Alī. Rot und Schwarz mit goldenem Hintergrund. *Nasta‘īq*-Schrift. 34.5 × 21 cm. 1797-8. Library of Congress. Washington.
- Abb. 23: Illustrator von Munn & Co: »The modern theory of the descent of man« [s. tec.] 39.4 × 27.9 cm. In: Scientific American 34/11 (1876). New York. S. 167.
- Abb. 24: Ibrahim Abu-Touq: »... innī ra’aytu aḥada ‘ashara kawkaban ...« [Q 12,4] (»... ich sah im Traum elf Planeten ...«). Schwarz-Weiß-Kalligrafie [s. for.]. 2009. Amman.
- Abb. 25: Kairener Kunsthandwerker: Wandtafel mit geometrischem Flechtwerk. Vielfarbiges Marmormosaik. 118.1 × 59.7 cm. 15. Jh. Metropolitan Museum of Art. New York.
- Abb. 26: Iranischer Künstler: Stern- und Kreuzfliesen. Frittenporzellan. Farbige Überglasurmalerei mit Gold, *lāğvardīna*-Technik. 24.8 × 24.8 cm. Ca. 1270-80. Los Angeles County Museum of Art.
- Abb. 27: Osman Hamdy Bey (1842-1910): »Kur’an Tilaveti« (»Koranrezitation«). Öl auf Leinwand. 53 × 72.5 cm. 1910. Sakıp Sabancı Müzesi. Istanbul.
- Abb. 28: Abdülkadir Şükri Efendi: Hilye-i Şerif. Tinte, Farbpigmente und Gold auf Papier. 63.5 cm × 37 cm. Ca. 1800. Sakıp Sabancı Museum. Istanbul.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 29: Iranischer Illustrator: »Şūrat Barsāwus [= Barshāwush]« (»Sternbild Perseus«). Farbe und Tinte auf Papier [s. for]. In: ‘Abdarrahmān al-Şūfī (17. Jh.): Kitāb ṣuwar al-kawākib al-thābita (Das Buch der Sternbilder). Manuskript. Dār al-Kutub wa-l-Wathā’iq al-Qawmiyya (Nationalbibliothek). Kairo.
- Abb. 30: Hashimoto Kansetsu (1883-1945): 猿 (»Affe« [= Menschenartige]). Farbige Seidenmalerei. 51.2 × 57.1 cm. 1940. Adachi Bijutsukan. Yasugi.
- Abb. 31: Claudio Coello (1624-1693): »El triunfo de San Agustín« (»Der Triumph des heiligen Augustinus«). Öl auf Leinwand. 271 × 203 cm. 1664. Museo del Prado. Madrid.
- Abb. 32: Max Klinger (1857-1920): »Huldigung«. Aus dem Zyklus: Phantasien über einen gefundenen Handschuh, der Dame, die ihn verlor, gewidmet. Radierung. 46.5 × 66 cm. 1878. Scharf-Gerstenberg. Berlin.
- Abb. 33: Assemblée nationale (1789-): »Déclaration des droits de l’homme et du citoyen« (»Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte«). Tinte auf Papier. 20 × 31.5 cm. 1789. Archives Nationales. Paris [u. a.].
- Abb. 34: Hieronymus Galler (fl. 1610-27)/Johann Theodor de Bry (1561-1623): »De microcosmo externo« (»Über den äußeren Mikrokosmos«). Kupferstich. 23 × 15.3 cm. In: Robert Fludd (1619): *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia. De supernaturali, naturali, praenaturali et contranaturali microcosmi historia.* Oppenheim. Bd. 2. S. 105.
- Abb. 35: Paul-Joseph-Victor Dargaud (1850-1921): »La statue de la Liberté de Bartholdi, dans l’atelier du fondeur Gaget, rue de Chazelles« (»Die Freiheitsstatue von Bartholdi in der Gießerei Gaget, rue de Chazelles«) [retuschiert]. Öl auf Leinwand. 46 × 32 cm. Um 1885. Musée Carnavalet. Paris.
- Abb. 36: Stephen T. Dadd (1879-1914): Association-Football-Illustration. Teil der Serie *Football incidents*. Farbdruck [s. for.]. 1905. Postcard published by Raphael Tuck & Sons.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 37: Maurice Orange (1867-1916): »Bonaparte devant les pyramides contemplant la momie d'un roi.« (»Bonaparte vor den Pyramiden bei der Betrachtung einer Königsmumie«) [s. tec.] [s. for.]. 1797. Musée Thomas-Henry. Cherbourg-Octeville.
- Abb. 38: Osman Hamdy Bey (1842-1910): »Kaplumbağa terbiyecisi« (»Der Schildkröten-dompteur«). Öl auf Leinwand. 221.5 × 120 cm. 1906. Pera Müzesi. Istanbul.
- Abb. 39: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »Bachibouzouk en train de chanter« (»Ein singender Başıbozuk«). Öl auf Leinwand. 46.3 × 66 cm. 1868. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 40: Jan von Kessel de Oude (1629-1679): »Festons, masques et rosettes de coquillages« (»Girlanden, Masken und Rosetten aus Meeresmuscheln«) [retuschiert]. Farbe auf Kupferblech. 40 × 56 cm [1656]. Fondation Custodia. Paris.
- Abb. 41: Sandro Botticelli (1445-1510): »La Nascita di Venere« (»Die Geburt der Venus«) [retuschiert]. Tempera auf Leinwand. 172 × 278.5 cm. Ca. 1486. Galleria degli Uffizi. Florenz.
- Abb. 42: Marcel Duchamp (1887-1968): Fountain. Keramik, glasiert. 1917 unter dem Pseudonym R. Mutt bei *The Society of Independent Artists* in New York eingesandt. Das Original ist verschollen. Eine von Duchamp autorisierte Replik mit den Maßen 30.4 × 38.2 × 45.9 cm von 1950 befindet sich in der Sidney Janis Gallery in New York.
- Abb. 43: Honoré Daumier (1808-79): »Le marché de l'art« (»Der Kunstmarkt«). Öl auf Leinwand. 33 × 24 cm. Mitte 19. Jh. Sammlung Staub-Terlinden, Männedorf.
- Abb. 44: Grandville, Jean-Jacques (1803-47): »Les héraldiques« (»Die Wappentiere«). Holzstich. 27 × 21 cm. In: Grandville (1844): *Un autre monde*. Paris. S. 111.
- Abb. 45: Mogulkünstler: Shāh Muḥammad Dilrubā. Einzelnes Blatt mit sechs spirituellen Meistern. Tinte und Pigmente auf Papier [s. for.]. 17. Jh. Walters Art Museum. Baltimore.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 46: Clément-Pierre Marillier (1740-1808): »Frères, si vous m'en croyez nous laisserons là ce Coffre, et nous reprendrons le chemin de la Ville« (»Brüder, wenn ihr mir das glaubt, lassen wir diese Truhe da und nehmen den Weg zurück in die Stadt«). Druckgrafik. 17 × 10 cm. In: Charles-Joseph Mayer (Hrsg., 1785): *Le cabinet des fées*. Bd. 10: *Les mille et une nuits*. Genf. S. 12.
- Abb. 47: Salvator Rosa (1615-1673): »Lucrezia come poetessa« (»Lucrezia als Dichterin«) [ergänzt]. Öl auf Leinwand. 116.2 × 94.6 cm. 1640-1641. Wadsworth Atheneum. Hartford.
- Abb. 48: Vincent van Gogh (1853-90): »De sterrennacht« (»Die Sternennacht«). Öl auf Leinwand 73.7 × 92.1 cm. 1889. Museum of Modern Art. New York.
- Abb. 49: Magnus Enckell (1879-1925): »Narkissos« (»Narziss«). Öl auf Leinwand, auf Pappe aufgezogen. 47 × 21.5 cm. 1896-7. Joensuu taidemuseo (Kunstmuseum). Joensuu.
- Abb. 50: Shirazer Illustrator: Adam wird durch die Engel verehrt [retuschiert und Rahmen ergänzt]. Farbige Miniaturmalerei [s. for.]. In: Kamāladdīn Ḥusayn Gāzurgāhī (ca. 1560): *Mağālis al-'Ushshāq*. British Library. London.
- Abb. 51: Mogulkünstler, zugesprochen Govardhān (fl. 1596-1656): Sa'dī in einem Rosengarten. Deckende Wasserfarbe, Tinte und Gold auf Papier. 24.4 × 33.9. Illustration zu Sa'dī (ca. 1645): *Gulistān*. Manuskript. The Freer Gallery of Art. Washington.
- Abb. 52: Timuridischer Miniaturmaler: Mi'rāğ. Himmelreise des Propheten Muhammad ﷺ mit dem Erzengel Gabriel und den Propheten Noah und Idris im zweiten Himmel. Farbige Illustration zu Mīr Ḥaydar (1436): *Mi'rāğ Nāma*. Bibliothèque Nationale de France. Paris.
- Abb. 53: Osmanischer Künstler: Amulett. Kalligrafisches Schiff mit den Namen der Siebenschläfer und dem ihres Hundes [s. tec.] [s. for.]. 17.-19. Jh. [s. l.].
- Abb. 54: Charles de Chassiron (1818-71): »Vue sur le lac de Tunis à partir de la zaouïa de Sidi Belhassen Chedly« (»Sicht auf den See von Tunis vom Gemeindehaus Scheich Abū l-Ḥasan al-Shādhilīs«). Lithografie. 47 × 27 cm. In: Charles de Chassiron (1849): *Aperçu pittoresque de la Régence de Tunis*. Paris. Abb. 2.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 55: ‘Abdalqādir al-Ḥiṣārī (fl. 1760er): Osmanisches Amulett. Kalligrafische Galeone mit den Namen der Siebenschläfer und dem ihres Hundes. Tinte und Gold auf Papier. 48.3 × 43.2 cm. 1766-7. The Metropolitan Museum of Art. New York.
- Abb. 56: Safavidischer Maler: »Burg ġawzā« (»Sternbild Zwilling«). Farbige Buchmalerei auf Papier. 12.5 × 18 cm. Ca. 1630-40. The British Museum. London.
- Abb. 57: Vincent Courdouan (1810-93): »Vue du port d’Alexandrie, soleil couchant« (»Blick auf den Hafen von Alexandria, Sonnenuntergang«) [erweitert]. Öl auf Leinwand. 38 × 64 cm. 1848. Musée d’Art de Toulon.
- Abb. 58: Indischer Kalligraph: Zwei Verse über die Bescheidenheit. Tinte auf Papier, Rahmen: blaues Marmorpapier. 30.3 × 19.5 cm. 16.-17. Jh. The Library of Congress. Washington.
- Abb. 59: Ḥabīballāh b. Dūst Muḥammad al-Khawārizmī: Incipitseite. Tinte und Pigmente auf cremefarbenem Papier. 25.5 × 16.5 cm. In: Sharafaddīn al-Būṣīrī (17.-18. Jh.): Qaṣīdat al-burda. Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 60: Ustād Ḥasan (19. Jh.): Khusraw Parvēz vor seinen Palästen. Qāḡār-Fliese. 51 × 39.8 cm. 1882. Amir Mohtashemi Gallery. London.
- Abb. 61: Anon.: Muḥammads Himmelreise: Al-Mi’rāḡ. Tinte auf Papier. 23.9 cm × 17.1 cm. Ca. 1660. The San Diego Museum of Art. San Diego.
- Abb. 62: Indischer Illustrator: Josephs Brüder bitten ihren Vater Jakob, Joseph zu erlauben, sie zu begleiten. Ġāmī-Manuskriptseite. Tinte und Farbpigmente auf geripptem Papier. 22 × 13.5 cm. Spätes 18. Jh. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 63: Anon.: Indisches Amulett. Papierdruck. 16.5 × 21 cm. 19. Jh. Library of Congress. Washington.
- Abb. 64: Raffael (1483-1520): »Primo moto« (»Erste Bewegung«). Deckenfresko. 120 × 105 cm. Zwischen 1509 und 1511. Stanza della Segnatura. Musei Vaticani.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 65: Eugène Delacroix (1798-1863): »De temps en temps j'aime à voir le vieux Père, et je me garde bien de lui rompre en visière« (»Von Zeit zu Zeit seh' ich den alten Vater gern, und hüte mich davor, mit ihm zu brechen«). Lithografie. 42.2 × 32 cm. 1828. Zimmerli Art Museum at Rutgers University. New Brunswick.
- Abb. 66: Illustrator von Pietro Perna Printer: »Verbum tuum lucerna pedibus meis« (»Dein Wort ist meines Fußes Leuchte«). Holzschnitt [s. for.]. In: Plotinus (1580): Opera philosophica omnia. Basel. Titelblatt.
- Abb. 67: Cosimo Rosselli (1439-1507): Marsilio Ficino, Pico delle Mirandola und Agnolo Poliziano. Ausgeschnitten aus: »Il Miracolo del calice.« Fresko [s. for.]. 1481-6. Capella del Miracolo del Sacramento, Chiesa di Sant'Ambrogio. Florenz.
- Abb. 68: Vasilij Vasil'evic Verescagin (1842-1904): Derwische in feierlichem Aufzug. Öl auf Leinwand. 71.6 × 47.2 cm. 1869-1870. Staatliche Tretyakov-Galerie. Moskau.
- Abb. 69: Joseph Wolf (1820-1899)/Joseph Smit (1836-1929): »Parotia Sexpennis« (»Sechsfedriger Paradiesvogel«) [retuschiert]. Lithografie. 63 × 49 cm. In: Elliot, Daniel Giraud (1873): A Monograph of the Paradiseidae or birds of paradise. Abb. X.
- Abb. 70: Ustād Manṣūr (fl. 1585-1624): Ruhender Löwe. Einzelblatt. Deckende Wasserfarbe, Gold und Silber auf Papier. 20.3 × 15.2 cm. Mogulstil ca. 1585. Metropolitan Museum of Art. New York.
- Abb. 71: Irakischer Maler: Die apokalyptische Fanfare des Erzengels Isrāfil. Buchmalerei. 17.5 × 16.1 cm. In: Zakariyā al-Qazwīnī (um 1280): 'Ağā'ib al-makhlūqāt (Die Wunder der Schöpfung). Manuskript. Freer Gallery of Art. Washington.
- Abb. 72: Rembrandt van Rijn und Werkstatt (1606-1669), wahrscheinlich Govaert Flinck (1615-1660): »Portret van een oosterse man met een tulband«. »Porträt eines Orientalen mit einem Turban«. Ca. 1635. Öl auf Leinwand. 98.5 × 74.5 cm. National Gallery of Art. Washington.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 73: Osmanischer Illustrator: Incipitseite [retuschiert]. Tinte, opake Wasserfarbe und Gold auf Papier. 17.5 × 12.7 cm. In: Muḥammad al-Ġazūlī (1165/1751-2): *Dalā'il al-khayrāt*. Manuskript. Los Angeles County Museum of Art.
- Abb. 74: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »La douleur du Pacha. Le tigre mort« (»Des Paschas Schmerz. Der tote Tiger.«). Öl auf Leinwand, auf Masonit aufgezogen. 92.4 × 73.6 cm. 1882 oder 1885. Joslyn Art Museum. Omaha.
- Abb. 75: Werkstatt Rembrandts (1606-1669): Ein junger Gelehrter und sein Lehrer. Öl auf Leinwand. 104.6 × 88.9 cm. 1629-30. The J. Paul Getty Museum. Los Angeles.
- Abb. 76: Osman Hamdy Bey (1842-1910): »Okuyan genç emir« (»Junger Emir beim Lesen«). Öl auf Leinwand. 45.5 × 90 cm. 1878. Louvre. Abu Dhabi.
- Abb. 77: Guiseppe Arcimboldo (1533-1593): »Il libraio« (»Der Buchhändler«) [Kopie?]. Öl auf Leinwand. 97 × 71 cm. 1562. Skoloster Castle.
- Abb. 78: Osmanischer Illustrator: Der Prophet Muḥammad ﷺ verbietet die Einführung eines zusätzlichen Monats in den Mondkalender [erweitert]. Buchmalerei. 30 × 20.5 cm. 17. Jh. Kopie eines ilkhanisch-iranischen Manuskripts von Abū Rayḥān al-Bīrūnī (frühes 14. Jh.): *Al-Āthār al-bāqīya*. Bibliothèque nationale de France. Paris.
- Abb. 79: Rudolf Ernst (1854-1932): »Le mendiant« (»Der Bettler«). Öl auf Holz. 36.8 × 45.1 cm [s. a.]. Privatsammlung [s. l.].
- Abb. 80: Illustrator des Verlegers Jean Berthelin: »Mahomet Prophète des Turcs« (»Mohammed, Prophet der Türken«). Druckgrafik. Ca. 16 × 16 cm. In: Michel Baudier [1641]: *Histoire générale de la religion des turcs*. Rouen. S. 13.
- Abb. 81: Maṣraf Lībiyā al-Markazī (Libysche Zentralbank): Ein halbes Libysches Pfund. Offset Litho [u. a.]. 15 × 8 cm. 1952. DeLaRue. Basinkstoke.
- Abb. 82: Hergestellt für den Verleger François A. Aulard (1849-1928): Marmorpapier auf der Innenseite des handgebundenen Buchdeckels. Höhe 17 cm. In: Giacomo Leopardi (1880): *Poésies et œuvres morales*. (Gedichte und moralische Werke). Paris. Bd. 2.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 83: Anders Zorn (1860-1920): »På Terrassen, Alger« (»Über den Terrassen von Algier«). Aquarell und Gouache auf einer mit Papier bezogenen Tafel. 48.7 × 34.7 cm. 1887. Privatsammlung [s. l.].
- Abb. 84: Heterodoxie, Mythos und Initiation.
- Abb. 85: Ramon Casas i Carbó (1866-1932): »Ramon Casas i Pere Romeu en un automòbil« (»Ramon Casas und Pere Romeu in einem Automobil«). Öl auf Leinwand. 20.8 × 29.1 cm. 1901. Museu Nacional d'Art de Catalunya. Barcelona.
- Abb. 86: Décio Villares (1851-1931). »Índio do Río Uaupés« (»Indio vom Vaupés-Fluss«). Ein Clanchef. Öl auf Leinwand. 194 × 130 cm. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Abb. 87: Abelam-Maler: Giebelwand eines Geisterhauses in Kinbangwa am unteren Sepik, Papua-Neuguinea. Malerei in Schwarz, Rot, Gelb und Weiß. Höhe des Hauses ca. 20 m. Erworben 1975. Exponat im Staatlichen Museum für Völkerkunde. München.
- Abb. 88: El Greco (1541-1614): »San Francisco en éxtasis« (»Heiliger Franz in Verzückung«). Öl auf Leinwand. 89 × 57 cm. 1577-1580. Museo Lázaro Galdiano. Madrid.
- Abb. 89: Isfahaner Illustrator: Ein Sufi in Ekstase vor eine Landschaft. Tinten- und Aquarelllavierung auf Papier. 27.5 × 17.4 cm. Ca. 1650-1660. Los Angeles County Museum of Art.
- Abb. 90: Indischer Illustrator: Mi'r āḡ. Tinte und Pigmente auf Büttenpapier. 22 × 13.5 cm. In: Nūraddīn Ġāmī (Ende 18. Jh.): Yūsuf va Sulaykha (Joseph und Suleika). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 91: Robert Dowling (1827-87): »A Sheikh and his son entering Cairo on their return from a pilgrimage to Mecca«. Öl auf Leinwand. 13.9 × 24.5 cm. 1874. National Gallery of Victoria. Melbourne.
- Abb. 92: Amedeo Preziosi (1816-82): »Le sema, cérémonie mevlevi« (»Der Sema, eine Mevlevi-Zeremonie«). Aquarell [s. for.]. 1857 [s. l.].

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 93: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »Un Mufti lit dans sa chaire de prière« (»Ein Mufti liest in seiner Gebetskanzel«). Öl auf Leinwand. 54.61 × 73.7 cm. Ca. 1900. Privatsammlung [s. l.].
- Abb. 94: John Singer Sargent (1856-1925): »Fumée d’ambre gris, Tanger« (»Amberrauch, Tanger«). Öl auf Leinwand. 139.1 × 90.6 cm. 1880. Sterling and Francine Clark Art Institute. Williamstown.
- Abb. 95: Max Klinger (1857-1920): »Des Teufels Feder«. Chinatinte auf Papier. 27.4 × 7.5 cm. Ca. 1880-1900. Museum Berggruen. Berlin.
- Abb. 96: Friedrich Pecht (1814-1903): »Wilhelm Tell«. Stahlstich. Gestochen von Johann Leonhard Raab. Quartformat. In: Friedrich Pecht (1859): Schiller-Galerie. Charaktere aus Schiller’s Werken. Leipzig. S. 339.
- Abb. 97: Kamālalmulk (1847-1940): »Mard mišrī« (»Ein Ägypter«). Öl auf Leinwand. 27.5 × 54.5 cm. 1898. Kitābkhāna , Mūza va Markaz-i Asnād-i Maġlis-i Shūrā-yi Islāmī (Parlamentsmuseum). Teheran.
- Abb. 98: Franc Kavčič (1755-1828): »Dafnis predstavi očetu nevesto Filis« (»Daphnis stellt seine Braut Philis seinem Vater vor«) [ausgeschnitten]. Öl auf Leinwand. 103.5 × 179 cm. Spätestens 1810. Narodna galerija Slovenije. Ljubljana.
- Abb. 99: William Morris (1834-1896): »Trellis wallpaper design«. Bleistift, Tinte und Wasserfarbe auf Papier. 66 × 61 cm. 1862. William Morris Gallery. London.
- Abb. 100: Osmanischer Künstler: Keramikfliese mit der Ḥarām-Moschee von Mekka. Frittenporzellan mit Unterglasmalerei. 6.2 × 3.5 cm. 17. Jh. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 101: Russischer Ikonenmaler, Werkstatt der Altgäubigen (Vladimir): Die Siebenschläfer von Ephesus. Eitempera auf Holz (?) [s. for.]. 1895. Privatsammlung [s. l.].
- Abb. 102: ‘Alī Rizā b. Ḥāġġī Muḥammad Ja‘far: Kalligrafie der Sure »Al-Fātiḥa«. Dunkelbraune *naskh*-Schrift auf beigefarbenem Papier. 23.5 × 36 cm. 1825. Library of Congress. Washington.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 103: Eugène Burnand (1850-1921): »Heimgefunden«. Druckgrafik. 27.5 × 37 cm. In: Eugène Burnand (1900): Zehn farbige Kunstblätter. Stuttgart [s. pag.].
- Abb. 104: Newspaper Enterprise Association: »Cockroach, female/male«. Druckgrafik. 5.5 × 3.5 cm. In: The Tacoma times (30. April 1904). S. 2. Abb. 2.
- Abb. 105: William Blake (1757-1827): »Man Sweeping the Interpreter's Parlour«. Metallstich, Reliefdruck [s. for.]. Ca. 1822. The Morgan Library & Museum. New York.
- Abb. 106: Repin, Il'ja Efimovič (1844-1930): Die Saporoger Kosaken schreiben dem türkischen Sultan einen Brief. Öl auf Leinwand. 358 × 203 cm. 1880-91. Staatliches Russisches Museum. Sankt Petersburg.
- Abb. 107: J. Green [s. vit.]: »1. Hydrocynus forskahlii, 2. Hydrocynus vittatus« (Gestreckter Tigersalmler und Tigersalmler). Druckgrafik koloriert. 33 × 25 cm. In: George A. Boulenger (1907): Zoology of Egypt. The Fishes of the Nile. London. Abb. 17.
- Abb. 108: Safavidischer Illustrator: Alexander der Große und der Prophet Chiḍr am Lebensquell [retuschiert]. Tinte und Farbpigmente auf Büttenspapier. 32.5 × 20 cm. Niẓāmī Ganḡavī (16. Jh.): Khamsa. Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 109: Muḡammad Shākir Naḡḡānī [s. vit.]: Die Mondphasen. Gold, Tinte und Pigmente auf Papier. 33 cm × 20 cm. In: Zakariyā al-Qazwīnī (1717): 'Aḡā'ib al-makhlūqāt (Die Wunder der Schöpfung). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 110: Indischer Illustrator: Sonnenornament (*shamsa*) mit Namen und Titeln Shāh Ḡāhāns. Aus dem Shāh-Ḡāhān-Album. Tinte, opake Wasserfarbe und Gold auf Papier. 38.6 × 26.5 cm. Frühes 17. Jh. Metropolitan Museum of Art. New York.
- Abb. 111: Vincent van Gogh (1853-1890): »Terrasse du Café sur la Place du Forum à Arles, le soir« (»Cafétérassie auf dem Forumsplatz in Arles am Abend«). Öl auf Leinwand. 81 × 65.5 cm. 1888. Kröller-Müller Museum. Otterlo.
- Abb. 112: Edward Lear (1812-1888): Kamelstudien. Aquarell, Feder mit brauner Tinte über Bleistift auf leicht strukturiertem cremefarbenem Papier. 12.2 × 7.3 cm. 1867. Yale Center for British Art. New Haven.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 113: Persischer Kalligraf: Siyāh mashq (schwarze Übung). Tinte auf Papier. 29.1 × 16.6 cm. Zwischen 1600 und 1899. Library of Congress. Washington.
- Abb. 114: Étienne Dinet (1861-1929): »Le charmeur de serpent« (»Der Schlangebeschwörer«). Öl auf Leinwand. 17.65 × 18 cm. 1889. Art Gallery of New South Wales. Sydney.
- Abb. 115: Louise de Hem (1866-1922): Mann mit Kufija [retuschiert]. Pastellfarben [s. for.]. 1890. Stedelijk Museum Ieper.
- Abb. 116: Henry Scott Tuke (1858-1929): »Sleeping Sailor«. Öl auf Papier montiert auf Karton. 45.7 × 30.5 cm. 1905. Privatsammlung [s. l.].
- Abb. 117: Osmanischer Kalligraf: »Wa-hab lanā rīhan ṭayyibatan [...]« (»Gewähre uns einen günstigen Wind [...]«). Tinte und Pigmente auf goldgesprenkeltem und braungefärbtem Papier. 31.5 × 21.5 cm. In: Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (17. Jh.): Ḥizb al-baḥr (Die Meeresperikope). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 118: Osmanischer Kalligraf: Finispiz mit doxologischen Formeln und Koranversen. Tinte und Pigmente auf goldgesprenkeltem und braungefärbtem Papier. 31.5 × 21.5 cm. In: Abū l-Ḥasan al-Shādhilī (17. Jh.): Ḥizb al-baḥr (Die Meeresperikope). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 119: Anders Zorn (1860-1920): »Beduinflicka« (»Beduinenmädchen«). Öl auf Leinwand. 30.5 × 22 cm. 1886. Privatsammlung [s. l.].
- Abb. 120: Domenico Morelli (1823-1901) »Le tentazioni di Sant'Antonio« (»Die Versuchungen des heiligen Antonius«). Öl auf Leinwand. 137 × 225 cm. 1878. Galleria Nazionale d'Arte Moderna. Rom.
- Abb. 121: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »Dans le désert« (»In der Wüste«). Öl auf Leinwand. 21 × 26.8 cm. Entstanden vor 1867. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 122: Eugène Delacroix (1798-1863): »Une femme folle« (»Eine Verwirrte«). Öl auf Leinwand. 41 × 33 cm. 1824. Musée du Louvre. Paris.
- Abb. 123: Josep Tapiró (1836-1913): »Núvia berber« (»Berberbraut«). Aquarell auf Papier. 68.8 × 47.6 cm. Etwa 1896. Museu Nacional d'Art de Catalunya. Barcelona.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 124: Charles Bague (1826-83): »Un musulman en prière« (»Ein betender Muslim«). Kohle auf blau-weißem, gewirktem Papier. 16.7 × 25.3 cm. 1883. Walters Art Museum. Baltimore.
- Abb. 125: Indischer Buchillustrator: Mağnūn wirft sich auf Laylās Grab [retuschiert]. Tinte und Farbpigmente auf Papier. Folio eines Khamsa (Quintett) von Amīr Khusraw Dihlavī. 34 × 22.9 cm. Ca. 1450. Freer Gallery of Art. Washington.
- Abb. 126: Illustrator von Furne: »Le Lézard vert« (»Die Smaragdeidechse«) [ergänzt]. Farbdruck [s. for.] Lacépède (1881): Histoire naturelle. Paris. Bd. 1. S. 184 bis.
- Abb. 127: Newell Convers Wyeth (1882-1945): »Preparing the ›Black Spot‹ by cutting a page from a Bible«. Rasterfarbdruck. 24 × 19 cm. In: Robert Louis Stevenson (1911): Treasure Island. New York. S. 226.
- Abb. 128: Léon Benett (1838-1917): »Une chèvre saura bien dénoncer le coupable« (»Eine Ziege wird den Schuldigen schon entlarven«). Druckgrafik. 19 × 13 cm. In: Jules Verne (ca. 1882-3): Kéraban-le-Têtu. Paris. Abb. 82.
- Abb. 129: Lucknower Mogulkünstler: König Salomon als Herr der drei Welten. Deckende Wasserfarben und Gold auf Papier. 32 × 24.5 cm. 1775-1800. Los Angeles County Museum of Art.
- Abb. 130: John Dickson Batten (1860-1932): »Princess Labam«. Druckgrafik. 21 × 16 cm. Frontispiz zu Joseph Jacobs (Hrsg. 1892): Fairy Tales of India. New York, London.
- Abb. 131: Farrūkh b. ‘Abdallaṭīf [s. vit.]: Die Elefantenuhr. Tinte, Farben und Gold auf Papier. 30 × 19.7 cm. In: Badī‘azzamān b. al-Razzāz al-Ġazarī (1315): Kitāb fī ma‘rifat al-ḥiyal al-handasiyya (Das Buch vom Wissen über die Kniffe der Ingenieurskunst). Manuskript im Metropolitan Museum of Art. New York.
- Abb. 132: Muḥammad Shākir Naṭḥānī [s. vit.]: »Insān-i barr« (»Der Wüstenmensch«). Tinte und Pigmente auf Papier. 33 cm × 20 cm. In: Zakariyā al-Qazwīnī (1717): ‘Ağā’ib al-makhlūqāt (Die Wunder der Schöpfung). Manuskript. Walters Art Museum. Baltimore.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 133: Cölestin Schleicher (fl. 1859-71): »Eine Streitfrage aus dem Talmud«. Öl auf Holz. 25.5 × 31 cm. 19. Jahrhundert. Privatsammlung [s. 1].
- Abb. 134: Auguste-Xavier Leprince (1799-1826): »L’homme en costume oriental dans l’atelier de l’artiste« (»Mann in orientalischer Kleidung im Atelier des Künstlers«). Öl auf Leinwand. 32.7 × 24.4. Ca. 1825. Metropolitan Museum of Art. New York.
- Abb. 135: Ivan Yakovlevich Bilbin (1876-1942): Hof der Azhar-Moschee und der Universitätskomplex in Kairo. Bleistift, Aquarell und Gouache auf Pappe. 54.5 × 76 cm. 1900 [s. 1].
- Abb. 136: David Henry Souter (1862-1935): Titelbild. Druckgrafik. Höhe 24 cm. 1909. In: *The Lone Hand* [s. num.]. Sydney.
- Abb. 137: Elsässischer Buchillustrator: Moses führt die Israeliten durch das Rote Meer. Schwarze und braune Tinte, farbige Ausmalung auf Pergament. Großfolio. In: Herrad von Landsperg (um 1180): *Hortus Deliciarum*. Odilienberg.
- Abb. 138: Indischer Künstler (Rajasthan): »Kedāra Rāgini« (Eine »Gattin« des Shrī-Rāga). Aquarell und Gold auf Papier. 20.63 × 11.74 cm. 1675-1700. Los Angeles County Museum of Art.
- Abb. 139: Mogulmaler: »Hażrat Khawāḡa Khiżr« (»Seine Heiligkeit Meister Khiżr«). Miniaturmalerei [s. for.]. Ca. 1760. Bibliothèque nationale de France. Paris.
- Abb. 140: Mariano Fortuny y Marsal (1838-1874): »Hombre semidesnudo« (»Halbnackter Mann«). Bleistift und Aquarell auf Papier. 32.5 × 23.1 cm. Zwischen 1870 und 1872. Musée Goya – Musée d’art hispanique. Castres.
- Abb. 141: Yaḡyā b. Maḡmūd al-Wāsiṭī (fl. erste Hälfte des 13. Jhs.): In der Moschee von Marāgha. Buchmalerei. 25.3 × 26.7 cm. In: Abū Muḡammad al-Ḥarīrī (1236-7): *Kitāb al-maqāmāt*. Manuskript. Bibliothèque nationale de France. Paris.
- Abb. 142: Arthur Georg von Ramberg (1819-1875): »Kalaf« (Prinz aus Turandot). Stahlstich. Gestochen von Andreas Fleischmann. Quartformat. In: Friedrich Pecht (1859): *Schiller-Galerie. Charaktere aus Schiller’s Werken*. Leipzig. S. 395.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 143: Irakischer Illustrator: Die Apotheke. Tinte und Pigmente auf Papier. 13.5 × 17.4 cm. In: Dioskurides (1224): Περὶ ὕλης ἰατρικῆς (Über Heilmittel). Arab.: Kitāb al-ḥashā'ish (Das Kräuterbuch). Metropolitan Museum of Art. New York.
- Abb. 144: Jean-Léon Gérôme (1824-1904): »Le Marché aux esclaves« (»Der Sklavenmarkt«). Öl auf Leinwand. 74.9 × 59.7 cm. 1871. Cincinatti Art Museum.
- Abb. 145: David Roberts (1796-1864): »The coffee shop of Cairo« [ergänzt]. Lithografiert von Louis Haghe. 30 × 21 cm. In: David Roberts (1856): The Holy Land, Syria, Idumea, Arabia, Egypt & Nubia. London. Bd. 6. Abb. 247.
- Abb. 146: Al-Bank al-Markazī al-Miṣrī (Ägyptische Zentralbank): Zwanzig ägyptische Pfund [retuschiert]. Offset Litho [u. a.]. 17.5 × 7 cm. 1952. DeLaRue. Basinkstoke.
- Abb. 147: Abū l-Ḥasan Nādirazzamān (1589-1630). Ğahāngīr umarmt Shāh 'Abbās. Opake Wasserfarbe, Tinte, Silber und Gold auf Papier. 23.8 × 15.4 cm. Darstellung ca. 1618. Umrahmung 1747-8. (Gehört zum Sankt-Petersburg-Muraqqa'). Freer and Sackler Gallery. Washington.
- Abb. 148: Osmanischer Illustrator: »Lala Mustafa Paşa'nın Mevlana türbesini ziyarati« (»Lala Mustafa Pascha besucht des Grab von Mevlana Rumi«) [ergänzt]. Pigmente auf Papier. Höhe 24 cm. In: Gelibolulu Mustafa Ali [1584]: Nusratname. Topkapı Sarayı Müzesi. Istanbul.

Register

Die in Klammern gesetzten Zahlenangaben beziehen sich auf den jeweiligen Abschnitt. Entspricht ein Stichpunkt einer Abschnittsüberschrift (z. B. Ibn ‘Abbād), so wird die entsprechende Abschnittszahl mit einem Sternchen versehen (101*, 106).

Bei Namensketten findet sich die jeweilige Person unter ihrem hier verwendeten Kurznamen, z. B. Ḥakīm al-Tirmidhī (→ al-Tirmidhī), Pico della Mirandola (→ Pico). Beginnt ein Eintrag mit dem Prädikat »von« oder dem Artikel »al-«, so werden diese nicht berücksichtigt (al-Darqāwī → (Al-)Darqāwī). Adjektive sind nachgestellt (z. B. Krise, ethnografische).

Im Sachregister wurden die Begriffe primär nach dem Arabischen einsortiert, daher: »Zeichen« (Arabisch: *āyāt*) → āyāt. Im Ortsregister hingegen sind bekannte Orte unter der im Deutschen geläufigen Form zu suchen (z. B. Kairo, Arabisch: al-Qāhira → Kairo).

Personenregister / فهرس الأعلام

Abbate, Onofrio (64, 87)	1915	
‘Abdalhādī ‘Aqīlī = Ageli		عبدالهادي عقيلي
‘Abdannāṣir = Abdel Nasser		عبد الناصر
‘Abdalqādir (25)		عبد القادر
‘Abdalwāḥid Yaḥyā = Guénon		عبد الواحد يحيى
Abdel Nasser, Gamal (25)	1970	جمال عبد الناصر
Abraham (Ibrāhīm)		إبراهيم
(150)		
Abū Khunayḡar, Aḥmad (70)		أحمد أبو خنيجر
Abū l-‘Abbās = al-Mursī		أبو العباس
Abū l-‘Abbās, Vetter von Scheich		أبو العباس
Ġābir (130)		

Personenregister

Abū l-‘Aynayn = al-Disūqī		أبو العينين
Abū l-Faṭḥ al-Wāsiṭī (88, 135)	1234	أبو الفتح الواسطي
Abū l-Ḥasan = al-Shādhilī		أبو الحسن
Abū Ma‘shar al-Balkhī	886	أبو معشر البلخي
(= Abumasar) (94)		
Adam (Ādam) (21, 48, 82, 92ff.)		آدم
Adonis (Adūnīs) (88)		أدونيس
Agelii, John Gustav (14, 98)	1917	
Aguéli, Ivan = Agelii		
Ahmed, Akbar (47)		
Aḥmad Riḍwān = Riḍwān		أحمد رضوان
Al-‘Alāwī, Aḥmad (109*, 111)	1934	أحمد العلاوي
Alexander III. von Makedonien	323 v. Chr.	الإسكندر الأكبر
(64, 140)		المقدوني
Alhazen = Ibn Haytham		ابن هيثم
‘Alī, ein ›Entrückter‹ (163ff.)		علي
‘Alī b. Abī Ṭālib (73)	661	علي بن أبي طالب
Al-Ālūsī al-Baghdādī, Maḥmūd	1854	محمود الألوسي البغدادي
(86)		
‘Āmir al-Fawwāl (135f.)		عامر الفوال
Amri, Nelly (99)		
Antonius der Große (153)	356	أنطونيوس الكبير
Aristoteles (68, 90)		
Al-Aṣḫānī, Shamsaddīn (85)	1289	شمس الدين الأصفهاني
Assmann, Jan (64)		
Al-Badawī, Aḥmad (24, 88)	1276	أحمد البدوي
Al-Badrī, Muḥammad (137ff.)		محمد البدري
(Pseud.) (137ff.)		
Bannerth, Ernst (85)	1976	

Personenregister

Barthes, Roland (34, 104)	1980	
Baudelaire, Charles (78f.)	1867	
Al-Bayhaqī, Abū Bakr (48)	1066	أبو بكر البيهقي
Behrens Abouseif (11)		
Benjamin, Walter (78-80, 113, 204)	1892	
Al-Biṣṭāmī, Abū Yazīd (85, 100)	ca. 875	أبو يزيد البسطامي
Boissevain, Katia (99)		
Bonaparte, Napoléon (64)	1821	
Botticelli, Sandro (69)	1510	
Al-Būṣīrī, Sharafaddīn (86*, 135, 146)	ca. 1296	شرف الدين البوصيري
Al-Būzīdī, Muḥammad (106)	1814	محمد البوزيدي
Carret, Marcel (109)		
Cassirer, Ernst (66-71)	1945	
Castel, Georges (43)		
Castoriadis, Cornelius (71)	1997	
Cheldhod, Joseph (80)		
Cherif, Mustapha (103)		
Chishtī, Mu‘īnaddīn (47)	1236	معين الدين چشتي
Chittick, William (51)		
Chosrau = Khusraw		كسرى (خسرو)
Cixous, Hélène (33)		
Clemens von Alexandria (125)	zw. 211 u. 215	
Cowan, Frank (1, 18f.)	1905	
Al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (161)	732	الضحاك بن مزاحم
Daniel, Prophet (al-Nabī Dāniyāl) (125, 180f.)		النبي دانيال
David (Dāwūd) (150)		داود
Derwisch (darwīsh) (9)		درويش

Personenregister

Derrida, Jacques (10, 12, 33, 56-9, 68, 75, 78, 89, 92, 115, 197, 200)	2004	
Al-Darqāwī, Muḥammad al-‘Arabī (2, *108, 110)	1823	محمد العربي الدرقاوي
Al-Disūqī, Ibrāhīm (5, 14, 43, 88*, 91, 96, 126, 132, 138, 141, 145, 174, 190, 203)	1296	إبراهيم الدسوقي
Duchamp, Marcel (69, 71)	1968	
Eber (Hūd), Prophet (85)		هود
Einstein, Albert (136*)	1955	
Al-Fārābī, Abū Naṣr (= Alfarabi) (94)	961	أبو نصر الفارابي
Dr. Fāṭima (Pseud.) (174ff.)		د. فاطمة
Foucault, Michel (6, 20, 34, 45)	1984	
Franz von Assisi (118)	1226	
Franz = Langenkamp		
Ĝābir al-Anṣārī, Abū Ishāq (5, 122, 130, 193)	1297-8	أبو إسحاق جابر الأنصاري
Al-Gaddafi, Muammar (107)	2011	معمر القذافي
Al-Ĝazūlī, Muḥammad b. Sulaymān (102*, 110-2)	1465	محمد بن سليمان الجزولي
Genet, Jean (188)	1986	
Geoffroy, Éric (85)		
Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (77, 85, 94, 132)	1111	أبو حامد الغزالي
Al-Ĝlānī, ‘Abdalqādir (88, 102)	1166	عبد القادر الجيلاني
Van Gogh, Vincent (79f.)	1890	
Götters, Karl-Heinz (8)		
Guénon, René (14, 98)	1951	

Personenregister

Al-Ġunayd, Abū l-Qāsim (3)	ca. 910	أبو القاسم الجنيّد
Habermas, Jürgen (36f.)		
Al-Ḥallāğ, Maṣṣūr (92)	922	منصور الحلاج
Hallenberg, Helena (5, 96)		
Hamdy Bey = Osman		
Ḥamūda b. Sa‘dallāh (42*)	1540-1	حمودة بن سعد الله
Von Hartmann, Eduard (15)	1906	
Ḥaẓrat-i Dātā Gāngbakhs = Al-Huğwīrī		حضرت داتا گنج بخش
Hegel, Georg W. F. (64)	1831	
Heidegger, Martin (46, 58)	1976	
Homer (21)		
Al-Huğwīrī, Abū l-Ḥasan (2)	1077	أبو الحسن الهجویری
Hume, David (8-10)	1776	
Ḥunayn b. Ishāq (11)	873	حنين بن إسحاق
Ḥusām (Pseud.) (148ff.)		حسام
Al-Ḥusayn b. ‘Alī (177, 184f., 187)	680	الحسين بن علي
Husserl, Edmund	1938	
Iblīs (Satan) (92f.)		إبليس
Ibn ‘Abbād al-Rundī, Muḥammad (101*, 106, 110-2)	1390	محمد بن عباد الرندي
Ibn ‘Abbās, ‘Abdallāh (161)	ca. 688	عبد الله بن عباس
Ibn ‘Ağ̃ba, Aḥmad (106*f., 110-2)	1809	أحمد بن عجيبة
Ibn al-‘Arabī, Muḥyiddīn (14, 33, 40, 48-50, 55f., 72, 81, 85, 98, 100, 102, 105, 110f., 165)	1240	محيي الدين بن العربي
Ibn ‘Āshir, Abū l-‘Abbās (101)	1362-3	أبو العباس بن عاشر
Ibn ‘Āshir, ‘Abdalwāḥid (109)	1631	عبد الواحد بن عاشر

Personenregister

Ibn ‘Aṭṭā’allāh, Tāğaddīn (14, 40, 44, 60, 72, 83-5*, 95, 100, 106, 109, 124f., 206)	1309	تاج الدين بن عطاء الله
Ibn ‘Ayyād, Aḥmad (83)	fl. ca. 1650-1700	أحمد بن عياد
Ibn Bāğğā, Abū Bakr (= Avempace) (94)	1139	أبو بكر بن باجة
Ibn al-Fāriḍ, ‘Umar (19, 86, 189)	1235	عمر بن الفارض
Ibn al-Ḥāğğ, Muḥammad (101, 132)	1336	محمد بن الحاج
Ibn al-Hammām, Kamāl (85)		كمال بن الهمام
Ibn Haytham, Abū ‘Alī (11)	1040	أبو علي بن هيثم
Ibn Ḥirzim, Muḥammad (83)	1164	محمد بن حرزم
Ibn Idrīs, Aḥmad (95, 107*f., 110-2)	1837	أحمد بن إدريس
Ibn Iṣḥāq = Ḥunayn		ابن إسحاق
Ibn Mākhalā, Dāwūd (100)	1331	داود بن ماخلا
Ibn Mashīsh, ‘Abdassalām (82*f., 88, 121)	1227-8	عبد السلام بن مشيش
Ibn al-Munayyir, Nāṣiraddīn (85)	1284	ناصر الدين بن المنير
Ibn Rushd, Abū l-Walīd (= Averroës) (94, 101)	1198	أبو الوليد بن رشد
Ibn Rushd, Muḥammad (101)	1127	محمد بن رشد
Ibn al-Ṣabbāgh, Muḥammad (14, 83, 99)	1323	محمد بن الصباغ
Ibn Sīnā, Abū ‘Alī (= Avicenna) (32, 94)	1037	أبو علي بن سينا
Ibn Taymiyya, Taqīyyaddīn (63, 95, 100, 124, 126)	1328	تقي الدين بن تيمية
Ibn Yūsuf al-Rāshidī al-Milyānī, Aḥmad (103*f., 107, 110-2)	1521	أحمد بن يوسف الراشدي الملياني
Ibn al-Zayyāt, Shamsaddīn (132)	1412	شمس الدين بن الزيات

Personenregister

Ibn Zuhr, Abū Marwān (= Avenzoar) (94)	1161	أبو مروان بن زهر
Idrīs I. b. ‘Abdallāh (108, 112)	791	إدريس الأول بن عبد الله
Idrīs I., Muḥammad (107)	1983	محمد إدريس الأول
Al-Idrīsī, Muḥammad (107, 172)	1923	محمد الإدريسي
‘Illaysh al-Kabīr, ‘Abdarrahmān (98)	1921	عبد الرحمن عليش الكبير
Al-‘Imrānī, ‘Abdannūr (101)	geb. 1286	عبد النور العمراني
Iqbāl, Muḥammad (137)	1938	محمد إقبال
Al-‘Irfā’ī, ‘Abdarrazzāq (135)		عبد الرزاق العرفائي
Irwin, Robert (74)		
Al-Iskandarī = Ibn ‘Aṭā’allāh		الإسكندري
Jakob von Sarug	521	
Jesus (‘Īsā) (88, 100, 111f.)	ca. 30	عيسى
Joseph (Yūsuf)		يوسف
Ka‘b b. Zuhayr	662	كعب بن زهير
Kalaf (Kalāf) (180), Figur aus <i>1001 Tag</i>		كلاف
Kant, Immanuel (7f., 10, 15, 52-4, 67, 72f., 94, 104, 107, 111, 114, 120, 197f., 202, 206)	1804	
Kern, Iso (37)		
Al-Khiḍr (21, 84, 99f., 111f., 140, 159, 176*, 190, 194)		الخضر
Khusraw II. (Kisrā) (86)	628	خسرو الثاني (كسرى)
Kieckhefer, Richard (23)		
Kimmerle, Heinz (58f.)		
Al-Kindī, Abū Ya‘qūb (= Alkindi) (94)	873	أبو يعقوب الكندي

Personenregister

Klee, Paul (7)	1940	
König der Fadenlegende (65)		
Langenkamp, Franz ‘Abdalfattāḥ (120ff.)		عبد الفتاح
Laylā, Figur in der alt-arabischen Dichtung (86)		ليلى
Leibniz, Gottfried W. (206)	1716	
Leiris, Michel (116)	1990	
Leisten, Thomas (41)		
Lévi-Strauss, Claude (68, 115)	2009	
Levinas, Emmanuel (58)	1995	
Lings, Martin (109)	2005	
Ludwig IX. (25)	1270	
Luther, Martin (63)	1546	
Maḥall, Mumtāz (1,18, 20)	1631	ممتاز محل
Maḥallī, Ġalāladdīn (105)	1459	جلال الدين محلي
Mahomet = Muḥammad		
Maḡnūn, Geliebter Laylās (86)		مجنون
Makīnaddīn al-Asmar (87*, 168)	1292	مكين الدين الأسمر
Al-Makkī, Abū Ṭālib (106)	996	أبو طالب المكي
Al-Manūbiyya, ‘Ā’isha (99*, 110-2)	1267	عائشة النوبوية
McGregor, Richard (100)		
Meier, Fritz (105, 111)	1998	
Michelangelo Buonarroti (21)	1564	
Mona Lisa (114)	1542?	
Moses (Mūsā) (84, 100, 111, 140, 150, 159, 165, 172, 190, 194)		موسى
Mubarak, Husni (170)		حسني مبارك

Personenregister

Muḥammad, Prophet (48-50, 73, 82-8, 94, 100, 102f., 105, 107, 110-2, 121, 123, 129, 142, 165)	632	محمد ﷺ
Muḥammad, Rechtsanwalt (65)		محمد
Muḥammad ‘Uthmān (= Osman) (121)		محمد عثمان
Muḥammad Wafā’ (14, 100*, 110-2)	1363	محمد وفاء
Muḡāhid b. Ḡabr (161)	722	مجاهد بن جبر
Mumtāz = Maḥall		ممتاز
Al-Munāwī, ‘Abdarra’ūf (83)	1621	عبد الرؤوف المناوي
Munīr, Muḥammad (119)		محمد منير
Al-Mursī, Shihābaddīn (14, 43, 46, 84*f., 87, 99, 121f., 126, 168, 189f.)	1287	شهاب الدين المرسي
Mūsā al-‘Umrānī, Sharafaddīn (141f., 190)	1339	شرف الدين موسى العمراني
Mūsā b. Nuṣayr, (161f., 164, 192)	716	موسى بن نصير
Al-Muttaqī, ‘Alī (104)	1567-68	علي المتقي
Al-Naḡm, Muḥammad (100)		محمد النجم
Al-Naḡmī (Pseud.), Muḥammad (126ff.)		محمد النجمي
Naqqāsh, Samīr (186, 194)	2004	سمير نقاش
Nasr, Seyyed Hossein (19)		
Nietzsche, Friedrich (50, 82)	1900	
Nofretete (Nfrjytj) (114)	1338 v. Chr.?	نفرتي
Odysseus (21)		
Osman Hamdy Bey (7)		
Otto, Rudolf (52, 55, 202)	1937	

Personenregister

Pharmakologe (49)		
Picasso, Pablo (19, 21)	1973	
Pico della Mirandola (94*, 98, 198)	1494	
Platon (33, 81, 95)	348-7 v. Chr.	
Plotin (81, 89, 92, 94f.)	270 n. Chr.	
Al-Qadhdhāfi = Al-Gaddafi		القذافي
Al-Qalṣādī, Abū l-Ḥasan (101)	1486	أبو الحسن القلصادي
Qatāda b. Di'āma (161)	736	قتادة بن دعامة
Qazwīnī, Zakariyā (83)	1283	زكريا قزويني
Radtke, Bernd (95)		
Rahmati, Fateme (49)		
Rahner, Hugo (21)	1968	
Rā'id (Pseud.) (120ff.)		رائد
Al-Rifā'ī, Aḥmad (88)	1182	أحمد الرفاعي
Riḍwān, Aḥmad (25)	1967	أحمد رضوان
Rosenkranz, Karl (64)	1879	
Ruhstorfer, Karlheinz (40)		
Safi, Omid (86)		
Ṣaḥnūn b. Sa'id (104)	855	صحنون بن سعيد
Said, Edward (7)		
Salomon (Sulaymān) (150, 161f.)		سليمان
Al-Sayyāf, 'Umar b. Sulaymān (102, 112)	1485	عمر بن سليمان السيف
Scheler, Max (50f., 54-9, 61, 65f., 73, 89, 92, 113, 202)	1928	
Scheler vs. Sufismus (50*)		
Scheler vs. Derrida (56*)		
Schelling, Friedrich W. (37)	1854	
Schleiermacher, Friedrich (44f., 75)	1834	

Personenregister

Schulze, Reinhard (107)		
Al-Shādhilī, Abū l-Ḥasan ‘Alī (14, 33, 43, 70, 83*f., 86-8, 99f., 103, 118, 121, 123, 147, 161, 191f.)	1258	أبو الحسن علي الشاذلي
Al-Shādhilī, Abū l-Mawāhib (83)	1477	أبو المواهب الشاذلي
Al-Shāfi‘ī, Muḥammad (30, 88)	820	محمد الشافعي
Shāh Ğahān (1)	1657	شاه جهان
Al-Sha‘rānī, Muḥammad (Pseud.) (133ff.)		محمد الشعراني
Al-Shiblī, Sa‘īd (48)		سعيد الشبلي
Sokrates (12)	399 v. Chr.	
Stauth, Georg (23, 63f.)		
Stendhal (20)	1842	
Stoecker, Ralf (94)		
Stoellger, Phillip (67, 71)		
Al-Sulamī, ‘Abdarraḥmān (4)	1021	عبد الرحمن السلمي
Al-Suhrawardī, Shihābaddīn Yaḥyā (75)	1191	شهاب الدين يحيى السهروردي
Mawlāy Sulaymān (108)	1822	مولاي سليمان
Sündermann, Katja (52)		
Al-Suyūṭī, Ğalāladdīn (105*, 107, 110-2)	1505	جلال الدين السيوطي
Al-Ṭabarī, Abū Ğa‘far Muḥammad (161)	923	أبو جعفر محمد الطبري
Tadmura, Königin in <i>Die Messing- stadt</i> (162f.)		تدمرة
Talbi, Mohamed (75f.)		
Tamrāz, ‘Alī		علي تمرز

Personenregister

Al-Tha‘labī, Abū Ishāq (88)	1035	أبو إسحاق الثعلبي
Al-Tiġānī, Aḥmad (107)	1815	أحمد التجاني
Al-Tirmidhī, al-Ḥakīm	ca. 937	الحكيم الترمذي
Turandot (Turāndukht), Figur aus 1001 Tag (180)		تراندخت
Al-Ṭūrīnī, Muḥammad (135)		محمد الطوريني
‘Umar b. al-Khaṭṭāb (129)	644	عمر بن الخطاب
Umm Kulthūm	1975	أم كلثوم
‘Uthmān b. ‘Affān (73)	656	عثمان بن عفان
Voltaire (9)	1778	
Wafā’ = Muḥammad		وفاء
Al-Waqīl, ‘Abd al-Laṭīf (43)		عبد اللطيف الوقيل
Warburg, Aby (69)	1929	
Warning, Rainer (6)		
Winslade, Jason (97)		
Witkam, Jan Just (102)		
Wittgenstein, Ludwig (37)	1951	
Woldt, Hailey (47)		
Yāqūt al-‘Arshī (100, 133, 168)	1307	ياقوت العرشي
Yūnus (Pseud.) (148ff.)		يونس
Zaghlūl, Sa‘d (125, 139)	1927	سعد زغلول
Zakiyya ‘Abdalmuṭṭalib (154, 157,	1982	زكية عبد المطلب
Al-Zarrūq al-Burnūsī al-Fāsī, Aḥmad (103f.*, 106-8, 110-2) 161f., 191)	1494	أحمد الزروق البرنوسي الفاسي
Zaynab bt. ‘Alī (185*, 682, 194)		زينب بنت علي
Zaynaddīn b. al-Qaṭṭān		زين الدين بن القطان
Zubaida, Sami (49)		

Sachregister / فهرس الموضوعات

'Abbāsiyyūn = Banū l-'Abbās		العباسيون
Abfahrt (148*)		
Abschied (184*)		
adab	Etikette, Artigkeit	الأدب
adhkār al-ṣabāḥ wa-l-masā'	Morgen- und Abend-	أذكار الصباح والمساء
(132)	gedenken	
'ahd (88)	Bund	العهد
ahl al-dhikr	Leute des Gedenkens	أهل الذكر
ahl al-fatwā (76)	Leute der Fatwa	أهل الفتوى
aḥsan al-qāṣaṣ	die schönste Geschichte	أحسن القصص
aḥzāb = ḥizb		الأحزاب
ağzā'	Koranperikopen	الأجزاء
al-akbar (85)	der Große	الأكبر
'ālam al-arwāh (137)	Welt der Geister	عالم الأرواح
'Alawiyyūn (30)	Aliden	العلويون
<i>Alf layla wa-layla</i> (29, 74)	1001 Nacht	ألف ليلة ويلة
Allgeist = rūḥ kullī		
Allmensch (50f., 56, 197)		
Allseele = nafs kullīyya		
ana ma'āk (Äg.) (137)	Ich bin einverstanden	أنا معاك
ana murshidak (Äg.)	Ich bin dein (Sufi-)Führer (144)	أنا مرشدك
Andersheit (23, 58f., 63f., 71, 113)		
Androgynität (19*)		
Anthropozentrismus (16)		
'aqā'id (130)	Grundsätze	العقائد
'aqala (152)	binden	عقل
aqṭāb = quṭb		الأقطاب
'Arabiyya-Shādhiliyya (98)	äg. Sufiorden	العربية الشاذلية
Architektur = Grabarchitek- tur (30)		
Armut (118*)		
Ash'arismus (85)	Theologieschule	الأشعرية

Sachregister

‘Āshūriyya (14)	Sufiorden	العاشورية
asmā’ ḥusnā (103)	schönste Namen (Gottes)	الأسماء الحسنى
Aufklärung (37, 69) = tanwīr		
‘aṣr al-inḥiṭāt (110)	Niedergangzeitalter	عصر الانحطاط
Aura (78*-80, 113, 204)		
Authentizität (117*)		
Automaten (136*)		
Autonomie (45, 53f.*, 57, 94)		
Autorfunktion (45*)		
Ästhetik, abbasidische (11*)		
Ästhetik des Logos (37*)		
Ästhetik, transzendente (8f.*, 15)		
Atem (39, 42, 48)		
awliyā’ (132)	Gottesfreunde, Heilige	الأولياء
awrād (83, 132, 165)	tägl. Andachtsübungen	الأوراد
awtād (84)	Zeltpföcke	الأوتاد
āya, Pl. āyāt (44, 72, 83, 86, 115)	Zeichen, Koranvers	الآية، ج الآيات
Ayyūbiyyūn (26)	Ayyubiden	الأيوبيون
Al-Azhar	Kairoer Moschee/Universität	الأزهر
bā’ (88)	Buchstabe B	الباء
badal (84)	Stellvertreter	البدل
Balkon (169*)		
bakhūr (123, 128, 134)	Räucherwerk, Weihrauch	البخور
<i>Al-Balāgh al-ġazā’irī</i> (109)	<i>Die Algerische Bericht- erstattung</i>	البلاغ الجزائري
<i>Bānat Su‘ād</i> (86)	<i>Su‘ād verabschiedete sich</i>	بانة سعاد
Banū l-‘Abbās (11, 83, 162, 146)	Abbasiden	بنو العباس
baqā’ (51)	Bestehen (in Gott)	البقاء
baraka (28, 80*, 113, 123, 169f.)	Charisma	البركة
barāzikh al-anwār (85)	Isthmen der Lichter	برازخ الأنوار
barzakh (32*, 78, 82, 140)	Isthmus, Landenge	البرزخ

Sachregister

basīṭ (86)	Kassidenmetrum	البيسط
bast (122, 133)	Ausdehnung	البسط
Basteln = Improvisation		
bāṭin (108)	innerlich	باطن
bayḍ / bayḍā' (88)	Ei / weiß (f.)	البيض / بيضاء
Begegnung (137)		
Berg (160*)		
Bibel (21, 73, 107)		
bida' (124)	Erneuerungen	البدع
Blackbox (133*)		
Blick auf Sīdī Ġābir (131*)		
Blumenopfer (2)		
bricolage = Improvisation		
Brise (149*)		
Bundesverfassungsgericht (15, 59)		
<i>Al-Burda, Qaṣīdat</i> (86, 106, 146)	<i>Mantelgedicht</i>	قصيدة البردة
Burhāniyya (14)	Sufiorden	البرهانية
Būrṣa (137, 166)	Café (alexandrinisch)	البورصة
Charisma (80*) = baraka		
dāl (88)	Buchstabe D	الدال
<i>Dalā'il al-khayrāt</i> (101, 110)	<i>Die Beweise der Wohltaten</i>	دلائل الخيرات
Danksagung (5*)		
Dār al-Salām (128)	Haus des Friedens (Verlag)	دار السلام
Darqāwiyya-Shādhiliyya (106)	Sufiorden	الدرقاوية الشاذلية
Darwinismus (37, 50)		
dawla idrīsiyya (107)	Idrisischer Staat	الدولة الإدريسية
Dekonstruktion (33, 34*, 37, 45, 56, 61)		
Demokratie (59, 63)		
Dezentrierung (59, 200*)		
dhikr (16, 85, 103, 124, 129)	Gottesgedenken	الذكر
Dhū l-Ḥiġġa (147)	12. islamischer Monat	ذو الحجة

Sachregister

Fatalismus (36f.)		
fath (83)	Erleuchtung	الفتح
<i>Al-Fātiḥa</i> , Sure (129)	die Eröffnende	سورة الفاتحة
Fāṭimiyyūn (30)	Fatimiden	الفاطميون
fatwā (101, 105)	Fatwa	الفتوى
fayz (= fayḍ) (31)	Emanation	الفيض
Feindschaft (170*)		
Feminismus (21)		
Fiktion (29, 116f., 195)		
fiqh (76)	Recht	الفقه
Fisch (139*)		
Formen, symbolische (66-9)		
Formation (43*)		
Frauenwürde (18*)		
Frauenverehrung (20)		
Freiheit (53f., 59, 67*, 70, 94)		
Fremdheitserfahrung (204*)		
Gabe (146*)		
Ġalāl (108)	Erhabenheit, Majestät	الجلال
Ġamāl (108)	Schönheit	الجمال
Ġamāliyya (65)	Ästhetik	الجمالية
<i>Al-Ġawhara</i> (88, 142)	<i>Das Juwel</i>	الجوهرية
Gedenken (161*)		
Geist (15, 48-50, 108) = rūḥ		
Genealogie (26, 114, 177*)		
Gendermythen (21*)		
gender of sanctity (20)		
Geografie der Heiligkeit (27*)		
Geschichte sufischer Hetero- doxien (110*)		
Gesetz (23, 53f., 57, 59*, 65, 67, 72-6, 104f., 109, 111, 117, 165, 189, 192f., 197, 202, 206)		
ghuṣl (123)	rituelle Ganzwaschung	الغسل
ġidd (Äg.) (177)	Großvater	الجد

Sachregister

Gitter (129*)		
Gleichstellung (62*f.)		
Gott im Museum (70*)		
Gottesbeweis (9)		
Gottebenbildlichkeit = imago dei		
Gottesgedenken = dhikr		
Gnade (206*)		
Grabarchitektur (30*, 41)		
Grabbesuch (2*) = ziyāra		
Grabfiktionen (29*)		
Grablektüre (41*)		
Grabutopie (23*)		
Grabvisionen (12*) = Vision		
Grenzen (187*)		
Grenze des Gesetzes (59*)		
Größenwahn (138*)		
ḥāʾ (150)	Buchstabe H	الهَاء
ḥadīth (83, 100, 105)	Prophetenüberlieferung	الحَدِيث
ḥaḍra (122, 126, 176) (auch: dhikr)	Präsenzzeremonie	الحَضْرَة
ḥaḍritak/-ik (Äg.) (65)	förmliche Anrede	حَضْرَتِكَ
<i>Hal nāru Laylā badat laylan bi-Dhī Salamā ... ?</i> (86)	<i>Scheint Lailās Lagerfeuer nachts in Dhū Salam ... ?</i>	هل نار ليلي بدت ليلاً بذي سلم
Ḥamīdiyya-Shādhiliyya (24)	Sufiorden	الحميدية الشاذلية
Ḥamīdū, (86, 125-7, 188)	Buchladen	حميدو
<i>Al-Ḥaqāʾiq</i> (143)	<i>Die Wirklichkeiten</i>	الحقائق
ḥaqīqa muḥammadiyya (49f., 72)	Muhammadanische Wahrheit/Wirklichkeit	الحقيقة المحمدية
ḥarām (122)	verboten	حرام
Häresie (75*) (= Heterodo- xie)		
ḥarf (88)	Buchstabe	الحرف
Heilige, christliche (20, 23)		
Heiligenfigur (13*)		

Sachregister

Heiligenkult und Moderne
(28*)

Heiligenpolitik (24*)

Heiligenwürde (3*, 71f.)

Heiligkeit (196*)

Heiligkeit, allgemeine (20,
72f.)

Heiligkeit, kantische (53*)

Heiligkeit, mikrokosmische
(72*)

Heilung (12, 80f., 181*)

Heimat (171*)

Heirat (151*)

Heterodoxie (75-7, 84, 99-101,
110, 112, 188, 198, 203,
205)

Heteronomie (54)

hidāya (13)

Al-Ḥikam (85, 104, 106)

ḥiyal (85)

ḥizb, pl. aḥzāb (83f., 102f.)

Ḥizb al-baḥr (84, 88, 150*,
191)

Ḥizb al-barr (106)

Ḥizb al-faṭḥ (84, 90)

Al-Ḥizb al-kabīr (88)

Höheres (89*)

Huldwunder (52*) = karā-
māt

ḥurmat al-ustādh (83)

ḥurūf nūrāniyya (88)

ḥurūf ḡalmaniyya (88)

Hymnen (164*)

Hypostase (49)

ʿid al-aḍḥā (153)

Rechtleitung

Die Weisheiten

Listen, Kniffe

Perikopengebete

Meeresperikope

Landperikope

Erleuchtungsperikope

Die Große Perikope

die Heiligkeit des Meisters

Lichtbuchstaben

Schattenbuchstaben

Opferfest

الهداية

الحكم

الحيل

الحزب ، ج الأحزاب

حزب البحر

حزب البر

حزب الفتح

الحزب الكبير

حرمة الأستاذ

الحروف النورانية

الحروف الظلمانية

عيد الأضحى

Sachregister

‘īd al-fiṭr (153)	Fest des Fastenbrechens	عيد الفطر
Identifikation (25*, 73, 78)		
<i>Īḡād al-burhān fī i’ḡāz al-qur’ān</i> (130)	<i>Das Erbringen des Beweises über die Unnachahmlichkeit des Koran.</i>	إيجاد البرهان في إعجاز القرآن
i’ḡāz (121, 130, 189)	Unnachahmlichkeit	الإعجاز
iḡāza (83, 98)	Lehrlizenz	الإجازة
iḡtihād (105, 107)	persönl. Rechtsfindung	الاجتهاد
<i>Ḥiyā’ ‘ulūm al-dīn</i> (77, 85)	<i>Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften</i>	إحياء علوم الدين
Illustrationen (6*)		
Īlkhānān (83)	Ilkhane, mongolische Dynastie	الايخانان
imago dei (19, 72)		
Imagination (71*, 79, 117, 204)		
imāmān (84)	zwei Imame (kosm. Instanz)	الإمامان
imdād (122)	Hilfe, Fristverlängerung	الإمداد
Improvisation (68*, 71, 97, 189, 204)		
Individualität (54-6, 65, 73, 107)		
Initiationen, historische (112*)		
Inkarnation (49*, 84, 107, 111, 201)		
<i>Inna l-dam al-filasṭīnī laysa rakhīṣan</i> (170)	<i>Das palästinensische Blut ist nicht billig</i>	إن الدم الفلسطيني ليس رخيصا
insān kāmil (31, 48-51, 53, 56, 72f., 85, 196)	Vollkommener Mensch	الإنسان الكامل
inta illi dawwaret ‘alēh (Äg.) (144)	du bist der, nach dem ich gesucht habe	إنت اللي دورت عليه
<i>Īqāz al-himam fī sharḥ al-Ḥikam</i> (106)	<i>Die Erweckung der Bestrebungen durch die Exegese der Weisheiten</i>	يقاظ الهمم في شرح الحكم

Sachregister

i'rāb (88)	Deklination	الإعراب
Isismysterien (140)		
Islam und Weltgeist (64*)		
ism a'ẓam (83f., 103, 150)	gewaltigster Name (Gottes)	الاسم الأعظم
isnād (83)	Überliefererkette	الإسناد
Jahresfest = mawlid		
Juwel (142*)		
Kaaba (130*) = ka'ba		
ka'ba (6, 133)	Kaaba	الكعبة
al-kalām, 'ilm (85)	Kontroverstheologie	علم الكلام
Kap. »Bund« (189*)		
Kap. »Charisma« (193*)		
Kap. »Jahrestag« (188*)		
Kap. »Etikette« (192*)		
Kap. »Menschenwürde« (194*)		
Kap. »Pilgerreise« (191*)		
Kap. »Reinigung« (190*)		
karāmāt (12, 28f., 42, 52, 63, 65, 206)	Huldwunder	الكرامات
karāmāt al-insān (3, 15, 17, 52, 206)	Menschenwürde	كرامة الإنسان
karīm (83)	ehrwürdig	كريم
Kasside = qaṣīda		
Keiner schlafe! (180*)		
khāl (43)	Oheim (Onkel mütterl.)	الخال
khalīfa	Stellvertreter	الخليفة
Khalwatiyya-Ḥassāniyya (24)	Sufiorden	الخلوتية الحسانية
khānedān-ī āl-i 'Osmān (24)	Osmanen	خاندان آل عثمان
khayāl al-ẓill	Schattenspiel	خيال الظل
khirqā (13, 96)	Sufimantel	الخرقعة
Kinder Israels (172*)		
<i>Kitāb manāqib</i> ... = manāqib		

Sachregister

<i>Kitāb munār</i> (143)	<i>Leuchtendes Buch</i>	كتاب منير
<i>Kitāb qawānīn ḥikam al- ishrāq</i> (83)	<i>Das Gesetzbuch der Illumi- nationsweisheiten</i>	كتاب قوانين حكم الإشراق
Kommunikation (36*)		
Konstanzer Schule (39)		
Konstrukt (195*)		
Kopten (23)		
Kriminalität (74)		
Kritik der Metaphysik (7*)		
Krise, ethnografische (116*)		
Kreuzfahrer (25, 110, 118)		
kufr (130)	Unglaube	الكفر
<i>Kunūz al-ḡawāhīr</i> (107)	<i>Die Horte aus Lichtperlen</i>	كنوز الجواهر
Kuss (127*, 188f.)		
lāhūt (165)	Gottessphäre	اللاهوت
<i>Laṭā'if al-minan</i> (14, 83-5)	<i>Die feinsinnigen Gaben</i>	لطائف المنن
Lebensquell, -born (69f., 111, 140*, 190, 193)		
Leitgedanke (17*)		
Logos (33*, 35, 37, 56, 59, 68, 75, 90f.)		
Logozentrismus (10, 35, 37, 39, 56)		
madad (122, 145)	Segen	المدد
mā siwā Llāh	was nicht Gott ist	ما سوى الله
ma'ānī (11)	Bedeutungen	المعاني
<i>Madīnat al-nuhās, Hikāyat</i> (161)	<i>Die Messingstadt- erzählung</i>	حكاية مدينة النحاس
<i>Al-Mafākhīr al-'aliyya</i> (83)	<i>Die ausgezeichneten Verdienste</i>	المفاخر العلية
Magie (64, 67, 121)		
maḥall al-barakāt	der Ort der Charismen	محل البركات
maḥārīb (161)	Gebetsnischen	المحاريب
Mahomets Paradies (120)		
maḡdhūb	ent- oder verrückt	مجنون

Sachregister

mīm (86)	Buchstabe M	الميم
mu'āraḍa (86)	poetische Replik	المعارضة
mubāḥ (125)	erlaubt	مباح
<i>Al-Mudawwana al-kubrā</i> (104)	<i>Der große Kodex</i>	المدونة الكبرى
muğaddid (108) = tağdīd	Erneuerer	المجدد
muğāhidūn (25)	Mujahids	المجاهدون
muğawwad (135)	kunstvoll (Rezitation)	مجود
Müll (157*)		
multathim (86)	sich verhüllend	ملتئم
mundus intelligibilis	Verstandeswelt	
mundus sensibilis	Sinnenwelt	
muqatta'at (88)	Einleitungsbuchstaben einiger Suren	المقطعات
murattal (135)	einfach (Rezitation)	مرتل
murīd (84)	Sufiaspirant	المريد
murshid (43)	Sufiführer	المرشد
<i>Al-Murshid al-mu'īn</i> (109)	<i>Der hilfreiche Führer</i>	المرشد المعين
mustaḥibb (153)	erwünscht	مستحب
muṭaffifun (123)	Knauserer	المطففون
Mu'tazila (87)	theologische Schule	المعتزلة
mythische Bastelei (111*)		
Mythos (65-71, 79, 81, 91, 96, 98, 105, 111-5, 188, 195, 200-4)		
Mythos als Form (66*)		
Mythos und Bedeutung (203*)		
Mythos und Aisthesis (69*)		
Mythos und Freiheit (67*)		
Mystik (70, 78, 84, 89, 110f., 120f., 123, 129, 173*, 188, 193)		
Nacht und Nebel (158*)		
<i>Al-Nādī</i> (98)	<i>Il Convito</i> (Zeitschrift)	النادي
Nādī l-Ittiḥād (179)	Club der Einheit	نادي الاتحاد

Sachregister

nafs (21, 90, 123)	(Trieb-)Seele	النفس
nafs kulliyya (50)	Allseele	النفس الكلية
nahḍa (109f.)	›Risorgimento‹	النهضة
Nambikwara (115)	Ethnie im Amazonasgebiet	
<i>Nazm al-sulūk</i> (19)	<i>Die Ordnung des Weges</i>	نظم السلوك
Netzwerke, spirituelle (26*)		
Neuplatonismus (81, 89, 91-5, 100, 198, 203)		
Neosufismus = taṣawwuf		
muḥdath		
<i>Nubū'āt rağul mağnūn</i> <i>fī madīna mal'ūna</i> (186)	<i>Prophezeiungen eines</i> <i>Verrückten in einer</i> <i>verfluchten Stadt</i>	نبوءات رجل مجنون في مدينة ملعونة
nuğabā' (84)	Honorige (kosm. Instanz)	النجباء
nūn (88)	Buchstabe N	النون
nūr Muḥammad (49)	Licht Muḥammads	نور محمد
Objektformel (53)		
Offenbarung (144*)		
ontisch-ontologischen Diffe- renz (58)		
Opferfest (152*)		
Optik (11)		
Oratio (94)		
Orientalismus (7*)		
Outlaw (74*)		
Outsider (47*)		
Paradiesvögel (141*)		
Partizipation (179*)		
Pfeil (126*)		
Pissoir (69-71)		
Planung (147*)		
Positionen (22*)		
Privatsprachenargument (37)		
Prüfung (154*)		
qabḍ (133)	Zusammenziehung	القبض

Sachregister

qalam (88)	Schreibrohr	القلم
qaṣīda (86)	Kasside, Monoreimgedicht	القصيدَة
<i>Qawā'id al-taṣawwuf</i> (104)	<i>Die Grundlagen des Sufismus</i>	قواعد التصوف
qibla (130)	Gebetsrichtung	القبلة
<i>Qiṣaṣ al-anbiyā'</i> (88)	<i>Die Prophetengeschichten</i>	قصص الأنبياء
qiṭr (161)	Messing	القطر
qiyām al-layl (152, 174)	Nachtgebet	قيام الليل
qubla (130)	Kuss	القبلة
<i>Qūt al-qulūb</i> (106)	<i>Die Herzensnahrung</i>	قوت القلوب
quṭb, Pl. aqṭāb (51, 84, 88, 203)	Pol (kosm. Instanz)	القطب، ج الأقطاب
quṭbat al-aqṭāb (99)	Polin der Pole (kosm. Rang)	قطبة الأقطاب
Rağab (121)	7. islamischer Monat	رجب
Ramadan (=Ramaḍān) (86, 128, 135, 189)	9. islamischer Monat	رمضان
Reform (28, 77*, 84, 95, 97, 103, 109, 112)		
Respekt (4*)		
Rezeptionsästhetik (39*)		
rağul kāmīl (85)	vollkommene Persönlichkeit	الرجل الكامل
Räucherwerk (123*)		
riğāl (18, 99)	Traditionsgelehrte	الرجال
Ritualtexte (198*, 203)		
Reformschriften (199*)		
Rosenkranz (155*)		
rūḥ al-'ālam (48f.)	Geist des Universums	روح العالم
rūḥ kullī	Allgeist, universaler Geist	الروح الكلي
rūḥ Muḥammad (49, 108, 110, 196)	Geist Muḥammads	روح محمد
rūḥānī (Äg.) (88)	Seelensprache	الروحاني
ruğūliyya (18)	Mannhaftigkeit	الرجولية
rushd (140)	Vernunft, Rechtleitung	الرشد
ru'yat al-nabī yaqzatan (107)	das Schauen des Propheten im Wachzustand	رؤية النبي يقظة

Sachregister

ru'yat dhātihī (105)	inkarnierte Vision	رؤية ذاته
sab' mathānī (83)	sieben Zweifache	السبع المثاني
Al-Sa'diyyīn, Sulālat (102)	Dynastie in Marokko	سلالة السعديين
<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> (123)	<i>Gesunde (Überlieferungen)</i> <i>von al Bukhārī</i>	صحيح البخاري
Salafiyya (63, 188)	Salafismus	السلفية
<i>Al-Ṣalāt al-mashīhiyya</i> (82)	<i>Das Ibn-Mashīsh-Gebet</i>	الصلاة المشيشية
<i>Al-Ṣalāt al-muḥammadiyya al-dhātīyya</i> (177)	<i>Das muḥammadanische Wesensgebet</i>	الصلاة المحمدية الذاتية
Sanūsiyya (107)	Sufiorden	السنوسية
sayyid / -a (84, 119)	Herr/Frau	السيد / السيدة
sayyid kāmīl (85)	vollkommener Herr	السيد الكامل
sayyidat āy al-qur'ān (83)	Herrin der Koranverse	سيدة أي القرآن
sayyidat al-riḡāl (99)	Herrin der Männer (spirit. Rang)	سيدة الرجال
sayyidī = sīdī		سيدي
Scharia = Gesetz		الشريعة
Schatten (183*)		
Schia (30f.)		الشيعة
Schiff versenkt (159*)		
Schöpfung (44, 48, 53, 55, 59, 61, 79f., 94f., 190, 202)		
Schrift (115*)		
Schutz (145*)		
Schutzherren (132*)		
Segen! (= madad!) (122*)		مدد!
Shādhiliyya (13, 14*, 33, 76f., 84-9, 95, 97-115, 196-202)	Sufischule	الشاذلية
shafā'a (123)	Fürsprache	الشفاعة
Shahāwiyya (14)	Sufiorden	الشهاوية
shamandūra (119)	Boje	الشمندورة
<i>Sharḥ 'alā kitāb al-Ḥikam</i> (101, 104)	<i>Kommentar zum Buch der Weisheiten</i>	شرح على كتاب الحكم
shariba (148)	trinken	شرب
Sharnūbiyya (14)	Sufiorden	الشرنوبية
shaṭḥ, shaṭḥiyyāt (89)	ekstatische Rede	الشطح ، الشطحيات

Sachregister

Seelensprachen (89*)		
Selbstzweckformel (53)		
sīdī (Äg.) (= sayyidī) (119)	mein Herr	سيدي
sitt (Äg.) (= sayyida) (119)	Frau	الست
Sphären (166*)		
Spur und Aura (78*)		
Studienkreis (165*)		
<i>Al-Ṣūfiyya wa-l-Sūriyāliyya</i> (88)	<i>Sufism and Surrealism</i>	الصوفية والسورالية
sultān al-awliyā' (88)	Herrscher der Heiligen	سلطان الأولياء
tābūt (129)	Kasten, Sarg, Kenotaph	التابوت
tadbīr (206)	Planen	التدبير
Tadsch Mahal (1*) = Tāğ Maḥall		تاج محل
tā'iyya (143)	auf T gereimtes Gedicht	التائية
Tāğ Maḥall (1, 20)	Tadsch Mahal	تاج محل
<i>Tafsīr al-Ġalālayn</i> (105)	<i>Der Kommentar der beiden Ġalāls</i>	تفسير الجلالين
tağdīd (100, 110)	Erneuerung	التجديد
tağriba ḡamāliyya (65)	ästhetische Erfahrung	التجربة الجمالية
takbīr (145)	Allāhu-akbar-Sagen	التكبير
tanwīr (3, 107)	Aufklärung	التنوير
<i>Al-Tanwīr fī isqāṭ al-tadbīr</i> (101, 104)	<i>Die Erleuchtung in der Absichtslosigkeit</i>	التنوير في إسقاط التدبير
taqlīd (107)	Rechtstradition	التقليد
al-tarāwīḥ, ṣalāt (135)	Ramadangebete	صلاة التراويح
ṭarīqa (83)	Sufiorden	الطريقة
ṭarīqa muḥammadiyya (107, 110)	Muḥammadanischer Weg	الطريق المحمدية
al-tasābīḥ, ṣalāt (174)	Lobpreisgebet	صلاة التسابيح
taṣawwuf (173*) = Mystik	Sufismus, Mystik	التصوف
taṣawwuf muḥdath (95, 107, 109)	Neosufismus	التصوف المحدث
taṣawwuf uṣūlī (104)	Rechtssufismus	التصوف الأصولي

Sachregister

Tāziyya (14)	Sufiorden	التازية
Tasnīm (88)	Paradiesquelle	تسنيم
ṭawāf (6)	Umkreisen	الطواف
tawassul (2)	Fürsprache	التوسل
ta'wīl (75-7)	Exegese	التأويل
tawrāt (165)	Thora	التوراة
Theorie des Himmels (94)		
Tier (15, 48, 50, 61, 80, 92, 94, 99)		
Umm 'Ali (168*)	'Alis Mutter (Süßspeise)	أم علي
Unantastbarkeit (60f.*)		
Unendlichkeit (40)		
Unio mystica (203)		
Universalität (206*)		
Urschrift (36, 40*)		
Vergessen (142*)		
Verwandlung (134*)		
Visionen (11, 38-41, 48, 57, 67, 70, 107f., 110, 112, 192, 201*f.)		
Vollkommenheit (48*)		
Vorsokratiker (33)		
Vorstellung (46*)		
Wafā'iyya-Shādhiliyya (14, 100, 108)	Sufiorden	الوفائية الشاذلية
waḥdat al-shuhūd (85)	Einheit der Schau	وحدة الشهود
waḥdat al-wuḡūd (85)	Einheit des Seins	وحدة الوجود
Wahhābiyya (107f.)	Wahhabismus	الوهابية
Wahrheit des Ästhetischen (38*)		
wāḡib (125)	verpflichtend	واجب
walāya (72)	Gottesfreundschaft	الولاية
walī, Pl. awliyā'	Wali, Gottesfreund, Heiliger	الولي ، ج الأولياء
Weisheiten (128*) = <i>Al-Hikam</i>		

Sachregister

Weltgeist (64*)		
Weltoffenheit (92*f.)		
Wert (57*)		
wilāya = walāya		
wird = awrād (144)	Andachtsübung, Wasserstelle	الورد
Wirklichkeit, Muḥammada- nische = ḥaqīqa muḥam- madiyya		
Wirtschaft (26)		
Wizārat al-Ṣiḥḥa wa-l-Suk- kān (179)	Gesundheits- und Einwohnerministerium	وزارة الصحة والسكان
Würde (197*)		
Würde als Differenz (58*)		
Würde als Wert (57*)		
Würde des Menschen (15*)		
Würde, sufische (60*)		
Würde und Ehre (63*)		
Würdeerfahrung (202*)		
Würderituale (16*)		
Würdigung, göttliche (73*)		
Wüstenfahrt (153*)		
yā' (150)	Buchstabe Y	الياء
Ya tara inta mabsūṭ? (Äg.) (133)	Bist du glücklich?	يا ترى إنت مبسوط؟
yahūd (165)	Juden	اليهود
yamīn Allāh (130)	die rechte [Hand] Gottes	يمين الله
zād (148)	Wegzehrung	الزاد
zāhir (108)	äußerlich	ظاهر
zinā (179)	außerehelicher Geschlechtsverkehr	الزنا
Zirkus (65*)		
ziyārat al-qubūr (2)	Grabbesuch	زيارة القبور
Zukunftsvisionen (97*f.)		
Zwergriese (186*)		
Zwischenrede (178*)		

Ortsregister / فهرس المواقع

Abūšīr (86)	Ort bei Gizeh	أبو صير
Al-‘Aġamī (137, 146, 181)	Vorort Alexandrias	العجمي
Alexandria (al-Iskandariyya) 3, 14, 43, 83f., 88, 100, 115, 118f., 121, 128, 130, 134, 139, 146, 152, 184, 188, 190)		الإسكندرية
Algier (Madīnat al-Ġazā’ir) (109)		مدينة الجزائر
Amazonas (115)		
Al-Andalus (130)	muslimisches Spanien	الأندلس
Assuan (Aswān) (137, 147, 149, 152*, 163f.)		أسوان
Bagdad (Baghdād) (14, 83, 121)		بغداد
Banī Suwayf (86)	Stadt am Nil	بني سويف
Campus Caesar (Kāmb Shīzār) (136)	Stadtviertel in Alexandria	كامب شيزار
Corniche (Kūrniṣh) (119, 132, 168)	Uferpromenade in Alexandria	كورنيش الإسكندرية
Dākhila	äg. Oase	داخلة
Dalāṣ (86)	Ort bei Banī Suwayf	دلاص
Damanhūr	Stadt im Nildelta	دمنهور
Damiette (Dumyāṭ) (118)	Hafenstadt im Nildelta	دمياط
Dhū Salam (86)	ein Wadi auf der Arab. Halbinsel	ذو سلم
Disūq (43, 88, 137, 139, 141, 173f.)	Stadt im Nildelta	دسوق
Essaouira (al-Ṣawīra) (102)	Stadt in Marokko	الصويرة
Fès (Fās) (83, 102, 108, 130)	Stadt in Marokko	فاس

Ortsregister

Garden City (Gārdin Sītī) (185)	Stadtviertel in Kairo	جاردن سيتي
Granada (Gharnāṭa) (103)		غرناطة
Gujarat (104)	Westindien	
Harar (18)	Ostäthiopien	
Ḥumaytharā, -a (43, 121, 123, 160, 163, 191)	Arab. Wüste (Äg.)	حميثرا ، حميثة
Hurghada (al-Ghurdaqā) (15, 121)	äg. Stadt am Roten Meer	العردقة
Jerusalem (al-Quds) (102)		القدس
Kairo (al-Qāhira) (14, 74, 83, 87f., 100, 102, 128, 130, 134, 149, 174, 185)		القاهرة
Karkar (164)	Ort am westlichen Ozean	كركر
Khān al-Khalīlī (185)	Kairoer Stadtviertel	خان الخليلي
Küssnacht am Rigi (126)	Kanton Schwyz	
Lahore (Lāhawr) (2)	Hauptstadt des Punjab	لاهور
Luxor (al-Uqṣur) (147)		الأقصر
Al-Manṣūra (25, 118)	Stadt im Nildelta	المنصورة
La Manouba (al-Manūba)	Vorort von Tunis	المنوبة
Marrakesch (Murrākush) (102)		مراكش
Medina (al-Madina al- munawwara) (102, 123)		المدينة المنورة
Mekka (28, 86, 102)		مكة
Messingstadt (Madīnat al-nuḥās) (162*f., 192)	Stadt am westlichen (östlichen) Ende der Welt	مدينة النحاس
Minā (153)	Tal bei Mekka	منى
Münster (15, 120, 188)	Nordrhein-Westfalen	
Qal'at Banī Ḥammād (86)	Algerien	قلعة بني حماد
Al-Qarāfa (84, 87)	Friedhof in Kairo	القرافة
Al-Raml, Maḥaṭṭat (139, 180)	Tramstation in Alexandria	محطة الرمل

Ortsregister

Şabyā (107)	Stadt in Saudi-Arabien	صبييا
Sa'd Zagh'lūl (125, 139)	Platz und Boulevard in Alexandria	سعد زغلول
Safi (Āsifi) (102)	Stadt in Marokko	أسفي
Sfax (Şafāqus) (100)	Stadt in Tunesien	صفاقس
Shuhadā' (27)	Stadt im Nildelta	الشهداء
Al-Shādhila (82)	Ort in Tunesien	الشاذلة
Shādhilī-Dorf = Ḥumay-tharā		
San Stefano (Sān Stīfānū) (136)	Shoppingcenter in Alexandria	سان ستيفانو
Sayyida/Sitt Zaynab (185, 187)	Stadtviertel in Kairo	السيدة زينب
Sīdī Ğābir (166, 169)	Stadtviertel in Alexandria	سيدي جابر
Sīdī Ğābir (119, 147, 166)	Bahnhof und Tramstation in Alexandria	سيدي جابر
Sīdī Ğābir, Avenue (128)	Straße in Alexandria	شارع سيدي جابر
Smūḥa	Stadtviertel in Alexandria	سموحة
Ṭal'at-Ḥarb-Platz (118)	Kairo	ميدان طلعت حرب
Ṭanṭā (24, 28)	Stadt im Nildelta	طنطا
Tripolis (Ṭarābulus) (130)	Libyen	طرابلس
Tunis (Tūnis) (14, 84, 99)		تونس
Uḥud (83)	Berg bei Medina	أحد